

Hans Kunz

Zur Frage nach der Natur
des Menschen

Aufsätze, Nachlasstexte und Rezensionen
1942–1973



Hans Kunz

Gesammelte Schriften in Einzelausgaben

In Zusammenarbeit mit der Hans-Kunz-Gesellschaft Frauenfeld
herausgegeben von Jörg Singer

Band 5

Hans Kunz

Zur Frage nach der Natur des Menschen

Aufsätze, Nachlasstexte und Rezensionen
1942–1973

Herausgegeben von Jörg Singer
Hans-Kunz-Gesellschaft Frauenfeld

Schwabe Verlag

Die Hans-Kunz-Gesellschaft und der Verlag danken

der Dr. Margrit Egnér-Stiftung, Zürich,
dem Regierungsrat des Kantons Solothurn, Solothurn-Kultur (Lotteriefonds)
und Madame Jacqueline Schindler,
Présidente de la fondation Zeno Karl Schindler, Hergiswil

für die finanzielle Unterstützung, die die Drucklegung dieses Bandes ermöglicht hat.



Hans Kunz – Gesammelte Schriften in Einzelausgaben
Band 5: Zur Frage nach der Natur des Menschen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



© 2019 Schwabe Verlag, Schwabe AG, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Gestaltung und Satz: icona basel gmbh, Basel

Druck: Die Medienmacher AG, Muttenz, Schweiz

Printed in Switzerland

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3787-5

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-3941-1

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

Inhalt

Geleitwort und Dank	VII
Idee, Wesen und Wirklichkeit des Menschen	
Bemerkungen zu einem Grundproblem der philosophischen Anthropologie (1944)	1
Über biologische Psychologie	
Bemerkungen zu der gleichnamigen Arbeit von R. Brun (1949)	27
Zur Frage nach der Natur des Menschen (1963/64)	53
Beobachtung und Spekulation in der Anwendung vergleichend-verhaltensphysiologischer Aspekte auf den Menschen	
(Aus dem Nachlass, 1964)	103
Zur Frage der Spezifität der vitalen Antriebe beim Menschen	
(Beitrag aus dem Nachlass, verfasst ca. 1960–1963)	249
Bemerkungen zur Frage nach der Naturzugehörigkeit des Menschen (1969)	
	271
Bemerkungen zur Frage nach der Naturzugehörigkeit des Menschen	
(Aus dem unpublizierten Nachlass, 1967)	289

Die Frage nach den Wesensunterschieden zwischen Mensch und Tier (1968)	319
---	-----

Rezensionen und Buchnotizen zur vergleichenden Verhaltensforschung, Deszendenzlehre und Paläoanthropologie (1942–1972)	357
--	-----

Anhang

I. Textgestaltung und Quellentexte	405
II. Textkritische Revisionen	411
III. Anmerkungen des Herausgebers mit Textbeilagen	429
IV. Literaturverzeichnis mit Zitatangleichungen an neuere Ausgaben	472
V. Berichtigungen zu früher erschienenen Bänden	490
VI. Siglen und Sonderzeichen	492

Geleitwort und Dank

Der hier vorliegende Band präsentiert Abhandlungen, insbesondere aus Hans Kunz' später Schaffensperiode, die sich auf die Frage nach der Natur des Menschen innerhalb der natürlichen Welt konzentrieren. Der Autor begreift «Natur» nicht als das gegenständliche Korrelat der Naturwissenschaften, sondern ursprungsphilosophisch als die Sphäre des aller Vergegenständlichung und allen Weltbezügen vorausliegenden ontisch Eigenständigen, anders gewendet: als das Seiende und Geschehende, welches unabhängig von uns besteht und schon bestanden hat, bevor Menschen da waren; und er nennt dieses in der Natur begehende Seiende in seiner Gesamtheit «Wirklichkeit». Damit artikuliert sich, diesseits der gängigen, ausschliesslich verstehenden Hermeneutik, die Bedeutung der Faktizität der eigenständigen naturhaften Geschehen im Menschen und dessen Naturzugehörigkeit.

Wird die Naturzugehörigkeit des Menschen nicht ausgeblendet, so können damit – in der Abwehr von Spekulationen und ohne den Anspruch zu erheben, die undurchdringliche Dunkelheit der eigentlichen Menschwerdung im Gang der Natur restlos zu klären – Anleihen bei übermenschlichen, der Erfahrung unzugänglichen, «transzendenten Mächten» vermieden werden. Konsequenterweise kann sich eine Wesensbestimmung des Menschen nicht ausserhalb der Natur entfalten. Doch gilt für Kunz zu beachten, dass die Frage nach der Naturzugehörigkeit sich offensichtlich nicht mit der nach der im Sinne des «Wesens» verstandenen «Natur» des Menschen oder gar nach der «Natürlichkeit» seines Verhaltens deckt. Deshalb lässt sich aus der Antwort auf die erstere keine Wesensbestimmung mensch-

licher Daseinsweisen ableiten. So begrenzt Kunz im hier erstmals publizierten Aufsatz aus dem Nachlass *Beobachtung und Spekulation in der Anwendung vergleichend-verhaltensphysiologischer Aspekte auf den Menschen* den empirischen Geltungsbereich ethologischer Aussagegehalte.

*

Zu danken habe ich wiederum meinen Freunden von der Hans-Kunz-Gesellschaft:

- Herrn lic. phil. *David Bürgi*, Herrn Dr. *Marco Hüttenmoser*, Herrn lic. phil. *Rolf Kirsch*, Herrn Dr. *Jürgen Mohr* und Frau lic. phil. *Rosmarie Niggli*, die mich bei der Textbeurteilung und Textgestaltung mehrfach beraten und bei den Kollationsaufgaben unterstützt haben.
- Herrn *Hansrudolf Frey*, dem Projektleiter der Hans-Kunz-Gesellschaft, für seine von ihm geleisteten administrativen und kommunikativen Aufgaben, die die Realisierung der Edition erleichtert und vereinfacht haben,
- Frau *Ruth Gisi*, der im Mai dieses Jahres zurückgetretenen Präsidentin der Hans-Kunz-Gesellschaft, für die über zehn Jahre währende gute Zusammenarbeit und für die vielfältig wirksam gewordene Unterstützung zugunsten der Edition der Gesammelten Schriften von Hans Kunz, sowie Herrn Prof. Dr. *Franz Schultheis* für seine Zusage, fortan das Präsidium der Hans-Gesellschaft zu übernehmen.

Für die eindrückliche druckgestalterische Präsentation der Texte in diesem Band möchte die Hans-Kunz-Gesellschaft erneut den Dank an Herrn *Nicholas Mühlberg* weitergeben.

Jörg Singer

Wigoltingen, im September 2018

Idee, Wesen und Wirklichkeit des Menschen

Bemerkungen zu einem Grundproblem
der philosophischen Anthropologie

1944

Idee, Wesen und Wirklichkeit des Menschen erschien zunächst 1944 im *Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft/Annuaire de la Société Suisse de Philosophie*, Vol. IV, S. 147–169 (auch verzeichnet unter *Studia Philosophica*, dem ab Vol. VI, 1946 neu verliehenen Einheitstitel des zweisprachigen Jahrbuchs).

Ein Neudruck dieses Aufsatzes erfolgte 1975 in Hans Kunz: *Grundfragen der psychoanalytischen Anthropologie. Ausgewählte Abhandlungen*, hg. von Heinrich Balmer (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen), S. 17–35.

Der Autor hat die Originalhandschrift zu diesem Aufsatz nach der Drucklegung nicht zurückbehalten. Textbasis für die vorliegende Neuedition sind die beiden nicht mit Annotationen versehenen Separatdrucke aus dem Privatbesitz des Autors (Sign. HK CA 28). Im laufenden Text sind [in eckigen Klammern] die Seitenzahlen der Erstveröffentlichung eingetragen. Paginierungsnachweise zum Neudruck in den 1975 erschienenen *Ausgewählten Abhandlungen* finden sich in *Anhang II* (S. 413).

[147] In seiner *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* schreibt SCHELLING einmal, das «An sich, das Wesen, der Begriff, die Natur des Menschen bleibt dieselbe, und wenn es gar keinen Menschen in der Welt gäbe, wie das An sich einer geometrischen Figur dasselbe bleibt, ob sie existiert oder nicht».¹ Diese im übrigen nicht weiter ausgeführte These steht im Zusammenhang der prinzipiellen Unterscheidung der Frage nach dem «Was» der Dinge, die sich an die Vernunft richte und deren Antwort die Einsicht in das «Wesen» gewähre; und derjenigen nach dem «Dass» des Seienden, welches «etwas über den blossen Begriff Hinausgehendes» und nur der «Erfahrung» zugänglich sei.² Sie sprach sich zumal im Hinblick auf den «wirklichen Gott» als «Philosophie der Offenbarung» aus, die SCHELLING die «positive» – gelegentlich auch die «geschichtliche»³ – Philosophie nannte. Damit hat er wohl, ineins mit KIERKEGAARD, dem philosophischen Erkennen eine Dimension eröffnet oder zu eröffnen versucht, welche über die durch PLATONS Ideenlehre und deren Weiterbildung im mittelalterlichen Universalienstreit gekennzeichnete Problematik hinausführte – eine Problematik, die noch den tragenden Grund des Fragens nach dem «An sich» oder dem «Wesen» des Menschen und der geometrischen Figuren geliefert hatte. Nicht zufällig knüpfte dieser Durchbruch an die in jenem JESUS VON NAZARETH, dem «Fleisch» geworde-

1 F. W. J. VON SCHELLING: *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, II. Abt., 3. Band, S. 59. Stuttgart und Augsburg 1858.

2 A. a. O., S. 58.

3 A. a. O., S. 138 Anm.

nen «Logos», auf singuläre Weise geschehene «Offenbarung» an; denn bei aller leidenschaftlichen pädagogischen und politischen [148] Abzweckung sowohl des sokratischen und platonischen Philosophierens wie der Sophistik und der Stoa hat doch erst das Christentum der einzelnen menschlichen «Seele» das ungeheure Gewicht verliehen, obzwar nicht zum Thema des philosophischen Erkennens gemacht. Indessen ist es uns hier nicht um eine Darstellung der Spätphilosophie SCHELLINGS zu tun; vielmehr soll der flüchtige Hinweis lediglich den eigentümlichen Reiz vermitteln, den die Erinnerung daran bei der Begegnung mit gewissen modernen theologischen Bemühungen erwecken kann. Wenn wir etwa – es sind zwei beliebig herausgegriffene Belege – bei SIEGFRIED lesen, die Theologie könne «nur Analysis der konkreten Existenz, ihrer Implikationen und Voraussetzungen sein», weshalb sie «nichts anderes als 'Anthropologie'» sei;⁴ oder von BRUNNER vernehmen, die christliche Lehre gebe «die einzige realistische, das heisst, die einzige der Wirklichkeit entsprechende, die einzig richtig verstehende und auslegende Lehre vom Menschen»,⁵ dann lässt sich nicht verkennen, dass wohl auch der alte SCHELLING ein wesentliches theologisches Anliegen der Gegenwart vorweggenommen hat – obzwar die Rollen überraschenderweise vertauscht erscheinen, insofern der Philosoph nach dem «wirklichen Gott» und die beiden Theologen, kurz gesagt, nach dem «wirklichen Menschen» fragen.⁶ Freilich ist vor allem die sog. dialektische Theo-

4 TH. SIEGFRIED: Das Wort und die Existenz. II. Die Theologie der Existenz bei Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann, S. xv. Gotha 1933.

5 E. BRUNNER: Der Mensch im Widerspruch, S. 105. Berlin 1937; ähnliche Formulierungen BRUNNERS finden sich schon früher, z. B.: Die Frage nach dem «Anknüpfungspunkt» als Problem der Theologie. Zwischen den Zeiten 10 (1932), S. 506: «Die Schrift erhebt den Anspruch, auch über die Seinsweise des natürlichen Menschen das Massgebende, das, was unsere natürliche – sei es philosophische oder naive – Selbsterkenntnis erst zur wahren Aussage umformt, zu sagen».

6 Vgl. auch die von BULTMANN herausgestellten Differenzen des philosophischen – «philosophisch» im Sinne der Daseinsanalytik HEIDEGGERS verstanden – und theologischen Aspektes des «gleichen» Gegenstandes, d. h. des menschlichen Daseins; R. BULTMANN: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, N. F. 11 (1930), S. 342 f.

logie in ihrer Abwehr der philosophischen Gotteslehren⁷ und insbesondere des deutschen Idealismus auch am späten SCHELLING vorbeigegangen, wengleich REISNER ihr, «unse-[149]rer zeitgenössischen protestantischen Theologie», einmal geraten hat, «sich etwas eingehender» mit ihm zu beschäftigen.⁸ Allein auch die mannigfachen, in sich divergenten Bestrebungen, die heute unter den vieldeutigen Titeln «Existenzphilosophie»⁹ und «philosophische Anthropologie» zusammengefasst zu werden pflegen, könnten sich der Sache nach teilweise auf SCHELLINGS Altersintentionen berufen.¹⁰ Jedoch mag es sich damit so oder so verhalten: jedenfalls hat sich eine philosophische Anthropologie, welcher Art sie immer sein möge, mit dem in der eingangs zitierten Behauptung SCHELLINGS exponierten Problem auseinanderzusetzen, wenn anders sie sich über den Geltungsbereich ihrer Lehren klar werden will. Und dann stellt sich auch unausweichlich die Frage nach ihrer Beziehung zwar nicht notwendig zum «wirklichen Gott», wohl aber zum einzelnen, konkreten, hier und jetzt existenten Menschen.

-
- 7 Vgl. etwa F. K. SCHUMANN: *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*. Tübingen 1929.
- 8 E. REISNER: *Das Problem der Geschichtsphilosophie. Zwischen den Zeiten* 10 (1932), S. 153 Anm. REISNER hat dabei wohl die kurzen Andeutungen bei E. BRUNNER: *Philosophie und Offenbarung*, S. 40 ff. Tübingen 1925, nicht für ausreichend gehalten.
- 9 Vgl. dazu die zwei übersichtlichen Darstellungen von W. ANDERSEN: *Der Existenzbegriff und das existenzielle Denken in der neueren Philosophie und Theologie*. Gütersloh 1940; und O. F. BOLLNOW: *Existenzphilosophie*, in: *Systematische Philosophie*, hrsg. von N. HARTMANN, S. 315 ff. Stuttgart und Berlin 1942. In beiden Arbeiten bleibt übrigens ROSENZWEIG unerwähnt, der zwar nicht terminologisch, aber der Sache nach als Mitbegründer der modernen Existenzphilosophie zu gelten hat; vgl. F. ROSENZWEIG: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a. M. 1921.
- 10 Vgl. die Bemerkungen bei K. JASPERS: *Die geistige Situation der Zeit*. 3. Aufl., S. 145 f. Berlin und Leipzig 1932; ferner M. BECK: *Kritik der Schelling-Jaspers-Heideggerschen Ontologie*. *Philos. Hefte* 4 (1933/34), S. 97 ff. Auf SCHELLINGS späte Zeit bezieht sich auch ausdrücklich HEINRICH BARTH: *Philosophie der Existenz*. *Jahrb. d. Schweiz. Philos. Gesellschaft* 2 (1942), S. 26 f., der die Ahnenreihe der von ihm vertretenen Gestalt der Existenzphilosophie bis auf SOKRATES zurückführt.

Der Nachsatz sowohl: «und wenn es gar keinen Menschen in der Welt gäbe», wie der Vergleich mit dem «An sich einer geometrischen Figur» enthüllen den verborgenen Sinn der SCHELLINGSchen These von der Unveränderlichkeit des «An sich», des «Wesens», des «Begriffs» oder der «Natur» des Menschen, und zugleich ihre Fragwürdigkeit. Eine greifbare einsichtige Bedeutung gewinnt dieses Diktum überhaupt nur unter der stillschweigenden Annahme wenigstens der einen oder der andern der zwei [150] Voraussetzungen: der «ewigen», «transzendenten» Präexistenz der platonischen «Ideen» oder des vorgängigen «Enthaltenseins» der «Gedanken» («Ideen») der geschaffenen Dinge in einem schöpferischen göttlichen «Intellekt». Weder die eine noch die andere Hypothese ist jemals «bewiesen» oder – sei es irgendwie anschaulich an gegebenen Phänomenen oder als Denknottwendigkeit – aufgewiesen worden. Vielmehr handelte und handelt es sich um spekulative Hypostasen, weder in einer Erfahrung noch in einem apriorischen Wissen noch in einer unmittelbaren Evidenz gegründet, sondern ausgeheckt zur (scheinbaren) Erklärung gewisser Sachverhalte und für das Erkennen zuletzt ohne Relevanz. Fallen die beiden Voraussetzungen dahin, dann schlägt die zur Diskussion stehende Behauptung SCHELLINGS mit dem Einbezug des Nachsatzes in eine offensichtliche sachliche Unmöglichkeit um, die durch den von den «zeitlosen» oder «ewigen» idealen mathematischen Gebilden geborgten ehrwürdigen Glanz nicht an Glaubwürdigkeit gewinnt. Denn wenn es keinen einzelnen existierenden Menschen «in der Welt» gibt oder je gegeben hat, kann es auch von «dem» Menschen überhaupt kein «An sich», kein «Wesen», keinen «Begriff» und keine «Natur» geben – ausgenommen wie gesagt als präexistente «Idee», als «Gedanke» Gottes oder sonst eines Verstandes, worüber hier kein weiteres Wort zu verlieren ist, da sich über das Ausspinnen denkbarer Möglichkeiten endlos streiten liesse. Deshalb sehen wir uns zu folgender Festsetzung berechtigt: wenn in irgendeiner Bedeutung vom «Wesen», «Begriff», von der «Idee» oder «Natur» «des» Menschen die Rede soll sein können, dann muss wenigstens *ein* konkreter individueller Mensch hier und jetzt faktisch leben oder einmal gelebt haben. Damit ist ineins die Entscheidung für ARISTOTELES gegen PLATON – gemäss seiner in diesem Problemzusammenhang üblichen Interpretation – gefallen, d. h. für den ontischen Primat des einzelnen «wirkli-

chen» Menschen vor seiner «Idee»: der Mensch im allgemeinen ist zwar der Ursprung, der Anfang, das «Prinzip des Menschen im allgemeinen, aber es gibt keinen solchen allgemeinen Menschen; vielmehr ist Peleus Prinzip des Achilles, Prinzip deiner dein Vater».¹¹ Diese Auffassung stellt eine auf den Menschen bezo-[151]gene Spezifikation des von ARISTOTELES der «Wirklichkeit» (Energiea, Aktus) vor der «Möglichkeit» (Dynamis, Potenz) generell zugebilligten seinsmässigen Vorranges dar, die jedenfalls auf alle Lebewesen zutrifft, hier indessen nicht eingehender erörtert werden soll.¹² In welchem Verhältnis steht nun der einzelne existente Mensch zur «Idee» des Menschen überhaupt?

SCHOPENHAUER schreibt im Hinblick auf den adamitischen Sündenfall, man müsse die «Idee des Menschen» im Auge behalten, um in jenem die «endliche, thierische, sündige Natur des Menschen» dargestellt zu sehen. Und von der ausdrücklich als «platonisch» beanspruchten Idee des Menschen sagt er, sie verhalte sich zur Menschenreihe «wie die Ewigkeit an sich zu der zur Zeit auseinandergezogenen Ewigkeit; daher eben die, in der Zeit, zur Menschenreihe ausgedehnte ewige Idee Mensch durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erscheint».¹³ Gewiss ist das Recht SCHOPENHAUERS, sich für diesen Gebrauch des Ausdrucks «Idee» auf PLATON zu berufen, fragwürdig; aber wenn man die lange, mit ARISTOTELES beginnende Reihe von «Missverständnissen» überblickt, welche die platonische Ideenlehre erfahren musste, und ihre Wandlungen im Verlaufe des Philosophierens PLATONS mitberücksichtigt, wird man wohl endgültig darauf verzichten müssen, sich in systema-

11 ARISTOTELES: *Metaphysik*. Übersetzt von E. ROLFES. 3. Aufl., S. 300 (1071 a). Leipzig 1928.

12 Der ontische Primat des konkreten individuellen Seienden gilt aber weder für die idealen Wesen (mathematische Gebilde, begriffliche Bedeutungseinheiten) – auf die die Kategorien des Konkretums und der Individualität überhaupt nicht in einem ihr Zentrum treffenden Sinne anwendbar sind – noch für die vom Menschen durch Arbeit herstellbaren Dinge. Beiden mangelt – den letzteren wenigstens in ihrem Ursprung – zugleich die Eigenständigkeit, sie sind getragen von den sie konzipierenden einzelnen Menschen.

13 A. SCHOPENHAUER: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 2. Band, 4. Buch, Kap. 48 (ed. O. Weiss, Band 2, S. 780. Leipzig 1919).

tischer Intention seiner hohen Ahnenschaft versichern zu wollen – um so mehr, als der Terminus auch in sachlicher Hinsicht ausserordentlich vieldeutig ist.¹⁴ Er gehört, schreibt SPIEGELBERG, «zu denen, die in der Philosophiegeschichte am wenigsten festen Boden gefasst haben und so mehr oder weniger immer Freibeute [152] für jeden neuen Systembegründer gewesen ist. Das lag zum grossen Teil an der Schwierigkeit des Gegenstandes, den PLATO, der legitime Entdecker, in der Idee gefunden hatte».¹⁵ Demzufolge ist jeder Autor, der sich des Wortes bedienen will, verpflichtet, die ihm beigelegte Bedeutung zu präzisieren, wodurch ein Mitschwingen der anhaftenden historischen Atmosphäre nicht restlos ausgeschaltet werden muss. Wir verstehen hier unter der «Idee des Menschen» das gemeinte Ganze von Merkmalen, die das «Mensch» genannte Seiende für unser Erkennen zu dem «machen», was es in sich ist.

Mit der Formulierung: es handle sich um ein «gemeintes» Ganzes, soll von vornherein jede Verselbständigung und Substanzialisierung der Idee abgewehrt werden, wobei unbesehen zugestanden sei, dass sich die vorgeschlagene Begriffsbestimmung sehr an der Oberfläche hält und keinen Abglanz «der» platonischen Idee mehr für sich beanspruchen kann. Ob in die Meinung anschauliche Momente eingehen, derart, dass sich das gemeinte Ganze *auch* – also abgesehen vom unanschaulichen Gemeintwerden – der Anschauung in irgendeiner Weise (z. B. als «innere Schau») präsentiert, darüber wird weder im positiven noch negativen Sinne etwas entschieden. Den Fall gesetzt, die menschliche Leibgestalt würde sich als zu jenem Ganzen notwendig gehörend erweisen, dann wären an ihm offenbar anschauliche Züge, die sich nur der Anschauung adäquat erschliessen, mitbeteiligt. Indessen bleibt von dieser Frage der prinzipiell gedankliche Charakter der Idee und damit ihre ontische Unselbständigkeit und Abhängigkeit von einem sie denkenden (meinenden und anschauenden) Wesen unberührt – einem Wesen, das gemäss unserem begründbaren Wissen nur ein Mensch sein kann. Die seinsmässige Uneigen-

14 Vgl. etwa B. BAUCH: Die Idee. Leipzig 1926; M. BECK: Ideelle Existenz. Philos. Hefte 1 (1928/29), S. 151 ff., bes. S. 187 ff.; H. SPIEGELBERG: Über das Wesen der Idee. Jahrb. f. Philosophie und phänomenologische Forschung 11 (1930), S. 1 ff.

15 A. a. O., S. 2.

ständigkeit verwehrt der Idee zugleich alle autonomen schöpferischen Fähigkeiten. Trotzdem ist sie nicht der unbegrenzten Beliebigkeit des sie konzipierenden Subjektes ausgeliefert. Denn als Idee eines irgendwie zugänglichen und intendierten Seienden, beispielsweise des Menschen, muss sie sich an seine vorgegebenen kennzeichnenden Merkmale halten. Allein über diese Merkmale – sowohl hinsichtlich ihres Inhaltes wie der Art ihres Erkenntwerdens – gehen die Meinungen erheblich auseinander; und zwar betreffen die Divergenzen nicht etwa bloss peri-[153]phere Eigentümlichkeiten, sondern dermassen zentrale Punkte wie die Unsterblichkeit der menschlichen Seele u. a. Das seiende, als intentionaler Gegenstand begegnende bzw. herausgehobene Korrelat der Idee nennen wir das «Wesen» des Menschen. Ihm nun eignet, von seiner gegenständlichen Gestaltung abgesehen, jene oft der Idee zugebilligte ontische Eigenständigkeit und Unabhängigkeit vom erkennenden Subjekt; so zwar, dass das Wesen *des* Menschen nur in seiner «Verwirklichung» «im» einzelnen existenten Menschen das ist, was und wie es ist.¹⁶ Zu diesem und damit also ineins zum Wesen des Menschen überhaupt gehören freilich auch die «wesensmässigen Möglichkeiten» des Menschseins, die der Einzelne unter Umständen faktisch nie realisiert hat und deren Verwirklichung ihm jetzt für immer versagt sein mag. Das Ganze der in einem bestimmten Augenblick aktualisierten wesensmässigen Möglichkeiten des Menschseins einschliesslich der nicht im Wesen verwurzelten «zufälligen» Eigentümlichkeiten heissen wir die «Wirklichkeit» des Menschen, die dem Gesagten zufolge ebenfalls stets eine solche des, bzw. eines individuellen Menschen ist und sein muss. Wir versuchen, die Beziehungen der drei Begriffe etwas genauer zu bestimmen.

Fragen wir uns, ob z. B. die helle Hautfarbe zum Wesen des Menschen gehöre, so werden wir uns über die negative Antwort keinen Augenblick im unklaren sein. Daraus ergibt sich jedenfalls zunächst das eine, dass die mit dem Wesensbegriff gemeinten Züge eine Aus-

16 Wir schliessen uns auch hierin ARISTOTELES an, der, mit FAUST zu reden, dem Eidos «jede unabhängige Realität» abspricht, da es bei ihm im Gegensatz zu PLATON «zu einem immanenten Bestandteile des individuellen Sinnendings» geworden ist; vgl. A. FAUST: Der Möglichkeitsgedanke. 1. Teil, S. 77 f. Heidelberg 1931.

wahl aus der Gesamtheit der an den konkreten menschlichen Individuen begehrenden Merkmale darstellen, wobei es hier gleichgültig bleibt, ob diese Auswahl als «Abstraktion», «Wesensschau» o. a. vollzogen wird. Damit rückt indessen das Wesen¹⁷ so sehr in die Nähe der Idee, dass Sinn und Recht [154] ihrer Unterscheidung problematisch zu werden scheinen. Trotzdem ist sie von einiger Wichtigkeit, weil nämlich die Intentionsrichtungen der beiden Begriffe verschiedene sind. Das Wesen meint einen in der Art der menschlichen Existenz seienden Merkmalsbestand, der sich als solcher in allen Menschen durchhält und deren Menschsein konstituiert; oder zutreffender, obzwar paradox formuliert: der sich in den einzelnen Individuen «ursprünglich wiederholt». Mit dieser Formel soll zum Ausdruck gebracht werden, dass einerseits das Wesen des Menschen sich nur in den Einzelnen realisiert und deren Singularität teilt, ausserhalb ihrer jedoch in keinem Sinne «ist» – daher seine «Ursprünglichkeit». Weil es aber als dieses einmalige ursprüngliche Wesen zugleich andererseits die Humanitas aller existenten Menschen und demgemäss das Menschsein schlechthin ontisch konstituiert, deshalb sprechen wir von seiner «Wiederholung» in den Einzelnen. Demgegenüber ist die Idee des Menschen auf dessen Wesen gerichtet; derart, dass in oder mit ihr für das Erkennen des Wesens ein vorgreifendes Ganzes als Ziel desselben entworfen wird. So bewegt sich das Erkennen, von der Idee geleitet, auf das Wesen zu und käme an sein Ende, wenn ihm in der Ausarbeitung einer philosophischen Anthropologie die Vereinigung oder Deckung der Idee mit dem Wesen gelänge. Dieses steht demgemäss gleichsam «zwischen» jener und der Wirklichkeit des Menschen. Die letztere kann offenbar nicht das Thema einer philosophischen Anthropologie sein; sondern sie wird ausschliesslich auf dem Wege des faktischen, sowohl erkennenden wie handelnden Zugehens auf einen einzelnen konkreten Menschen, im Appellieren an ihn, im

17 Hinsichtlich der Vieldeutigkeit des Wesensbegriffes vgl. etwa J. HERING: Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee. *Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forsch.* 4 (1921), S. 495 ff.; R. INGARDEN: *Essentielle Fragen*. Ebenda 7 (1925), S. 124 ff.; H. MARCUSE: *Zum Begriff des Wesens*. *Zeitschr. f. Sozialforsch.* 5 (1936), S. 1 ff.; W. PÖLL: *Wesen und Wesenserkenntnis*. München 1936.

Gespräch mit ihm oder allenfalls in der Biographie zwar nicht ganz erreicht und umgriffen, wohl jedoch mehr oder weniger getroffen.¹⁸ Als Gegenstand einer philosophischen Anthropologie kommt nur das – freilich die Seinsart des Menschen implizierende – Wesen in Betracht.

[155] Dass das Wesen des Menschen dessen Sein – in der ihm eigenen besonderen, von anderem Seienden unterschiedenen Art – tatsächlich und notwendig in sich begreift, folgt zunächst aus der vorhin formulierten Behauptung, dergemäss es nur «als» die oder «in» den einzelnen existenten Menschen ist. Nun hat allerdings die Scholastik diese unlösbare Einheit von «Dasein», bzw. «Dass-Sein» (existentialia) und «Was-Sein» oder «Wesen» (essentia) Gott vorbehalten.¹⁹ Allein schon FEUERBACH machte dagegen geltend: «Was die Theologen von Gott sagen, dass in ihm Sein und Wesen identisch sei, das gilt in Wahrheit von der Individualität».²⁰ Wir möchten nicht die auf Gott angewandten Begriffe der «Existenz» und «Essenz» unbesehen auf

18 Ob die konkrete Wirklichkeit eines Menschen trotzdem zum Thema einer spezifisch philosophischen Intention, etwa im Sinne von JASPERS' «Existenz-erhellung», werden kann, bleibe hier dahingestellt. Gesetzt, es sei die genuine Absicht der philosophischen Ethik – und nicht bloss, wie wir eher glauben möchten, ein entgleisender Missbrauch ihres Sinnes – den mir je gegenwärtigen anderen Menschen anzureden und mir gar die Verantwortung für mein Handeln an ihm abzunehmen, dann trifft GRISEBACHS eindringliche Kritik zweifellos ins Schwarze: die von der Ethik ausgebildete Begrifflich-[155]keit ist schlechterdings unfähig, die «Gegenwart» des Du als dieses wirkliche Du zu fassen. Abgesehen jedoch von der ungerechtfertigten gewaltsamen Verengung dieses Andern auf seine ethisch beschränkte «Gegenwart» – so, als gehörte seine gelebte und erinnerte Vergangenheit, sein Träumen usw. nicht zu seiner (und meiner) gegenwärtigen Wirklichkeit und als liesse sich das Erkennen aus der augenblicklichen Situation herausbrechen – abgesehen davon ist es die entscheidende Frage, ob GRISEBACHS an sich berechtigtes Anliegen sich nicht gegen sich selbst kehrt und sinnlos wird, wenn darüber Bücher geschrieben werden oder wenn die Notwendigkeit des «Gesprächs» lediglich postuliert statt faktisch geführt wird. Vgl. E. GRISEBACH: *Gegenwart*. Halle (Saale) 1928.

19 Vgl. z. B. THOMAS VON AQUIN: *Summa theologiae*, qu. 3, art. 4 (Deutsch-lateinische Ausgabe, Band 1, 2. Aufl., S. 62 ff. Salzburg o. J.).

20 L. FEUERBACH: *Sämtliche Werke*, Band 8, S. 433. Leipzig 1851.

den Menschen übertragen, da sie rücksichtlich seiner eine andere Bedeutung erhalten; aber das in ihm faktisch realisierte und zu Unrecht für Gott reservierte Verhältnis war der tatsächliche, obzwar als solcher verdeckte Ermöglichungsgrund jener theologischen These. Gewiss kann man beim Versuch, das Wesen des Menschen zu bestimmen, die Weise seines Seiend-seins «einklammern», unberücksichtigt lassen; man wird jedoch dabei die Erfahrung machen, dass dann die Wesensbestimmung fragmentarisch bleibt – davon abgesehen, dass mit der Nichtbeachtung des Seiend-seins dieses keineswegs vernichtet wird oder sonstwie verschwindet. Andererseits trifft es auch nicht zu, dass, wie HEIDEGGER behauptet, «das 'Wesen' des Daseins ... in seiner Existenz» liege, «alles So-sein dieses Seienden» (nämlich des daseienden Menschen, für dessen Art des Seiend-seins HEIDEGGER den Ausdruck [156] «Dasein» gebraucht) «primär Sein» sei, wenn damit dem Dasein des Menschen ein Primat vor seinem Wesen zugesprochen werden soll.²¹ Die an ihm herausstellbaren Charaktere sind freilich nicht «vorhandene Eigenschaften» eines «vorhandenen Seienden», so wie HEIDEGGER den Begriff des «Vorhandenseins» fasst; sondern es sind der Vergegenständlichung fähige «Wesenseigenschaften», gleichsam eingesenkt in die Art des Seins, «in» welcher das Wesen des Menschen dieses Wesen *ist*. Wesen und Dasein – im Sinne HEIDEGGERS – bilden eine untrennbare gleichursprüngliche Einheit; anders gewendet: zum Wesen des Menschen gehört sowohl sein Was-sein wie sein Da-sein.²² Daher hat die philosophische Anthropologie notwendig einen ontologischen Charakter, d.h. die auf die menschliche Seinsart abzielende Erkenntnisintention gehört als ein genuines Anliegen zu ihr; und wahrscheinlich legitimiert diese überhaupt erst ihren Anspruch, im spezifischen Verstande eine «*philo-*

21 M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*. 1. Hälfte, S. 42. Halle (Saale) 1927.

22 Ob dieses Verhältnis auch für das aussermenschliche lebendige Seiende, Pflanzen und Tiere, gilt, die es trotz aller «idealistischen Morphologie» ebenfalls nur als die einzelnen konkreten Individuen – nicht Arten – gibt, bedürfte der genaueren Untersuchung. Dem flüchtigen Blick stellt sich die Sachlage so dar, dass mindestens vom Wesen «des» Säugetieres, «des» Vogels usw. die Rede sein könne, ohne dass damit notwendig die Seinsart «des» Tieres einbezogen wäre.

sophische» Anthropologie zu sein. Das verwehrt indessen dem einzelnen Anthropologen nicht, sich gegen die ontologische Blickrichtung zu verschliessen.

Gesetzt, das Wesen des Menschen finde sich nirgends sonst denn in den einzelnen daseienden Individuen – und zwar als das (vorgegenständliche) seiende Merkmalsganze, welches diese Individuen zu menschlichen «macht»²³ –: gehören dann zu seinem Begriff nicht z. B. auch die Einzigkeit und die Einmaligkeit, die doch die Individuiertheit der Individuen mitkonstituieren? In der Tat wird man dieser Konsequenz nicht ausweichen können. Allein wie unterscheidet sich in dem Falle die Anthropologie noch von der Biographie als der verstehenden und auslegenden Beschreibung des einmaligen gelebten Lebens eines be-[157]stimmten Menschen? Wir sehen zur Beantwortung dieser Frage keine andere Möglichkeit – wenn wir einige periphere Punkte beiseite lassen dürfen – als auf die paradoxe Formel der «ursprünglichen Wiederholung» zurückzugreifen. Jeder einzelne Mensch verwirklicht auf einmalige Weise sein Menschsein und stirbt am Ende seinen Tod, gleichgültig, ob und wie weit er sich jeweils seiner Singularität bewusst ist. Allein gerade weil dies für *jeden* Einzelnen gilt, «wiederholen» sich in gewissem Sinne Einmaligkeit und Einzigkeit des Lebens und des Sterbens mit jedem Menschen, ohne dass in der Wiederholung die Einmaligkeit als Einmaligkeit und die Einzigkeit als Einzigkeit aufgehoben würden. In dieser Bedeutung der ursprünglichen Wiederholung gehören sie²⁴ zum Begriff des Wesens des Menschen; derart, dass sie trotzdem der singulären Existenz etwa des Sokrates oder jenes Kindes, das ich gestern auf der Wiese vor dem Hause Wucherblumen pflücken sah, Raum lassen. Bestimmt man die Geschichtlichkeit als ein solches zeitliches Leben, das sich seines

23 Dieses «Machen» muss als seins- und wesensmässiges Konstituieren verstanden werden, dem in keinem Sinne ein – ontisch-ontologischer, logischer oder zeitlicher – Vorrang vor den «konstituierten» existenten Menschen zukommt.

24 Einzigkeit und Einmaligkeit werden hier nicht im emphatischen, ethisch-existenziellen Sinne, sondern als ontische Bestimmungen gebraucht. Als solche sind sie für die menschliche Existenz nicht spezifisch, gelten vielmehr für alles – mindestens lebendige – eigenständige Seiende.

vergehenden temporalen Daseins zugleich bewusst sein kann, dann ist das Wesen des Menschen in sich geschichtlich – eine Charakterisierung, in der offensichtlich Einmaligkeit und Einzigkeit mitenthalten sind. Es dürfte nicht nötig sein, den gemeinten Wesensbegriff auf seine weiteren konstitutiven Merkmale hin auseinanderzulegen, damit das einsichtig wird, auf das es uns hier ankommt: dass er nämlich der philosophischen Anthropologie die Allgemeingültigkeit ihrer Aussagen sichert, *sofern und soweit* ihrer Begrifflichkeit das adäquate Erfassen und Explizieren des menschlichen Wesens gelingt. Denn weil dieses sich «in» jedem Menschen als seine Humanitas konstituierend ursprünglich wiederholt, deshalb müssen ihre Erkenntnisse für jeden Einzelnen gelten, ohne doch *seine* Singularität und *seine* kontingente Wirklichkeit zu tangieren.²⁵ Nur beiläufig soll an-[158]gemerkt werden, dass der angestrebte Wesensbegriff die Frage gegenstandslos macht, ob er auch auf individuelle Menschen – z. B. Sokrates – anwendbar sei oder ob das Diktum THIELS zutrifft: «Vom Einzelnen gibt es keine Wesensdefinition».²⁶

Wir wollen jetzt diese abstrakten Erörterungen verlassen und uns – freilich nur flüchtig – einem «inhaltlichen» Problem der Wesensbestimmung des Menschen zuwenden. Dabei tritt dann sogleich die ausserordentliche Schwierigkeit der philosophischen Anthropologie, jenes Wesen angemessen zu ergreifen und für ihre Aussagen einen begründeten Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu erheben, zutage. Die helle Hautfarbe kann, sagten wir, offenbar nicht einen wesentlichen Zug des Menschseins bilden. Wie steht es aber mit der Geschlechtlichkeit als eines vermutlich den «ganzen Menschen» durchwaltenden Merkmalskomplexes, wenn wir ihn auch nur in der körperlichen und leiblichen Sphäre mit einiger Sicherheit zu fassen bekommen? Man darf es doch wohl als ein Verwunderung ver-

25 Aus diesem Grunde bewahrt der Begriff der Geschichtlichkeit seinen präzisen Sinn, was gegen BOLLNOW zu betonen ist, der im Zusammenhang einer Auseinandersetzung mit JASPERS behauptet: «Indem JASPERS aber an der Gleichheit einer Wesensstruktur der Menschheit festhält, nimmt er der Geschichtlichkeit des Menschen die eigentliche Schärfe»; O. F. BOLLNOW: Existenzphilosophie und Geschichte. Blätter f. deutsche Philos. 11 (1937/38), S. 362.

26 M. THIEL: Was ist der Mensch? Divus Thomas 20 (1942), S. 10.

dienendes Faktum bezeichnen, dass in den abendländischen Philosophien – im Unterschied zu den drei andern Ausdrucksmedien der Menschheitsproblematik: den Mythen, Religionen und Dichtungen – die Tatsache, dass der Mensch wie alle übrigen Lebewesen in zwei Geschlechtern vorkommt, einen verschwindenden Reflex hinterlassen hat, von PLATON und SCHOPENHAUER, allenfalls auch noch von AUGUSTIN, FEUERBACH, KIERKEGAARD und sonstigen gelegentlichen Bemerkungen abgesehen. Und ist es dann ein blosser Zufall, dass es zugleich diese Denker – von denen nur dem ersten die unbestrittene Würde gelassen wird, Repräsentant der «grossen» Philosophie zu sein – gewesen sind, die den Tod zum Thema eines eindringlicheren Nachdenkens gemacht haben,²⁷ übrigens auch hier in Übereinstimmung mit den drei erwähnten Gestalten ausserphilosophischer Provenienz, in denen sich die Menschheit über sich selbst klar zu werden versuchte? Freilich hat KANT in einem Briefe aus dem Jahre 1795 einmal gestanden: «So ist mir nämlich die Natureinrichtung: dass alle Besaamung [159] in beyden organischen Bereichen zwey Geschlechter bedarf, um ihre Art fortzupflanzen, jederzeit als erstaunlich und wie ein Abgrund des Denkens für die menschliche Natur aufgefallen».²⁸ Indessen wirkte sich dieses Erstaunen nicht weiter aus. Wir suchen nicht nach den «verborgenen» Motiven, welche die fragliche Lücke in den philosophischen Systemen bedingt haben mögen; jedem steht es frei, darin das Dokument einer grossartigen geistigen Souveränität über die «Natur», zu der die Geschlechtlichkeit offenbar gehört, zu sehen. Gewiss reicht FEUERBACHS ironische Bemerkung zur Erklärung des Sachverhaltes nicht aus: «Der Geschlechtstrieb ist aber so wenig ein Freund der Philosophie, insbesondere der speculativen, und spricht so wenig zu Gunsten der Realität der Allgemeinbegriffe, dass er vielmehr die auf die äusserste Spitze getriebene Realität der Individualität ausdrückt, denn erst in ihm vollendet sich die Individualität».²⁹ Es ist nicht von vornherein ausgemacht, dass die Geschlecht-

27 Das gleiche Zusammentreffen wiederholt sich in der zeitgenössischen Philosophie bei SIMMEL und SCHELER.

28 Zit. nach H. HEIMSOETH: Kants Philosophie des Organischen in den letzten Systementwürfen. Blätter f. deutsche Philos. 14 (1940), S. 85, Anm. 10.

29 A. a. O., S. 460.

lichkeit wirklich als konstitutives Merkmal in die Wesensbestimmung des Menschen aufgenommen werden muss; aber es lässt sich schwerlich umgehen, wenigstens die *Frage* zu stellen. Allerdings wird damit der philosophischen Anthropologie das Inferioritätsbewusstsein bestärkt, von den hohen Aufschwüngen der Philosophie abgefallen, Zeugnis des epigonenhaften «Niedergangs» der grossen Tradition und in den Rang der Sophistik oder der nachidealistischen Zeit gestossen zu sein. Wenn sie daraus lernt, dass sie keineswegs das Ganze der Philosophie, auch nicht ihr «Zentrum» ausmacht, sondern einen Ausschnitt aus der Gesamtproblematik darstellt, dann mag sie sich im übrigen mit den Abwertungen ihrer Arbeit ruhig abfinden.

Wie steht es also mit der Geschlechtlichkeit: eignet sie dem Wesen des Menschen? SCHELER hat der Frage in einem frühen Aufsatz (Zur Idee des Menschen) eine Seite gewidmet,³⁰ der sich nicht viel entnehmen lässt. Er meint, es gehöre «eben zum *Wesen* des Menschen selbst, immer entweder männlich oder weiblich zu sein». «Auch die Idee eines Menschen, der Mann und Weib umfassen soll, ist nur eine männliche Idee»; nur der [160] Mann könne «so 'geistig', so 'dualistisch' und so – kindlich» sein, um «die Tiefe des Unterschiedes zuweilen zu übersehen, den man den geschlechtlichen nennt». Die übrigen Bemerkungen zum Thema enthalten eine etwas peinliche Polemik gegen die «Bildungsdamen», deren Ton verrät, dass auch er jene fatale Linie der Philosophen, die über «die Weiber» geschrieben haben, fortsetzt – fatal deshalb, weil die als «Erkenntnisse» angebotenen Äusserungen nur allzu deutlich ihre Herkunft aus Enttäuschungen und Sehnsüchten verraten. Dagegen hat THIEL mit vorbildlicher Leidenschaftslosigkeit das «Verhältnis der beiden Geschlechter zur menschlichen Wesenheit» diskutiert und das Problem in gewissem Sinne «gelöst», wenn man die Demonstration der Fähigkeit der scholastischen Philosophie, auch ihm mittels der sauberen Subsumtion unter die von ihr bereitgestellte Begrifflichkeit gewachsen zu sein, eine «Lösung» nennen will.³¹ Soviel wir sehen ist sonst – die Studie

30 M. SCHELER: Vom Umsturz der Werte. Band 1, S. 311 f. Leipzig 1919.

31 M. THIEL: Verhältnis der beiden Geschlechter zur menschlichen Wesenheit und zueinander in allgemein philosophischer Betrachtung. Divus Thomas 12 (1934), S. 3 ff.

BINSWANGERS über FREUDS Anthropologie ausgenommen³² – in der gegenwärtigen, um eine philosophische Anthropologie kreisenden Literatur die Frage nirgends aufgeworfen worden; denn beiläufige Hinweise darauf, dass auch die Sexualität zur menschlichen Triebhaftigkeit gehöre, oder tiefsinnige «metaphysische» Spekulationen über die Geschlechtlichkeit wird man kaum als ernsthafte Problembearbeitungen anerkennen können.

Nicht bestreiten lässt sich, dass jeder Mensch entweder männlich oder weiblich ist (von den sehr seltenen echten Hermaphroditen abgesehen). Kann dieses Faktum jenem «ausserhalb» des Wesens liegenden, etwa die jeweilige «zufällige» Wirklichkeit mitbestimmenden Bereich zugeschoben oder muss es in die essentielle Bestimmung der Humanitas aufgenommen werden? Supponieren wir den zweiten Fall, dann folgt daraus mindestens die Unhaltbarkeit der beanspruchten Allgemeingültigkeit der anthropologischen Aussagen; sie können von vornherein nur das männliche oder das weibliche Wesen – nicht «des» Menschen, sondern des männlichen oder des weiblichen Menschen treffen. Das [161] Wesen «des» Menschen bricht gleichsam entzwei. Dieser Konsequenz dadurch zu entgehen, dass man ihm lediglich eine mann-weiblich «neutrale» oder eine androgyne Geschlechtlichkeit zubilligt, scheidet an der Erfahrungsleere und Unverifizierbarkeit eines solchen Begriffes. So scheint nur die erste Möglichkeit der vorhin exponierten Disjunktion übrigzubleiben. Ihr kommt unsere Sympathie und auch ein gewisser humaner «Idealismus» entgegen, die mit einer Art Erleichterung nach dem Reservat einer geschlechtslosen «Menschlichkeit» greifen werden und den «Kern», also das Wesen des Menschen von der störenden und belastenden Sexualität befreit sehen. Indessen wird man trotzdem diese «Lösung» nicht mit sonderlich gutem Gewissen akzeptieren können. Zumal die christliche Anthropologie dürfte einiges dagegen einzuwenden haben, wenn anders sie an der Lehre vom «gefallenen» Menschen – die mindestens bei AUGUSTIN unlösbar an die Geschlechtlichkeit geknüpft ist – festhalten will. Überdies ist der schlichte Eindruck, dass die Geschlecht-

32 L. BINSWANGER: Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie. *Nederl. Tijdschr. voor Psychologie* 4 (1936), S. 3 ff.

lichkeit den Menschen in einer tief- und durchgreifenden Weise prägen, zu zwingend, als dass man sich mit der angedeuteten bequemen Auskunft zufrieden geben könnte, wobei es übrigens noch einer sorgfältigen und vermutlich nicht leichten Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Wesen des Menschen und den «zufälligen», dessen Wirklichkeit mitbestimmenden Faktoren bedürfte.

Es kann hier nicht unsere Absicht sein, das aufgeworfene Problem zu lösen oder auch nur zureichend zu formulieren; vielmehr wollten die kurzen Erörterungen das Bewusstsein für die Schwierigkeiten wecken, in die eine philosophische Anthropologie bald gerät, wenn sie sich den «Inhalten» des menschlichen Wesens nähert. Die Geschlechtlichkeit ist ja wohl die «allgemeinste», umfassendste derjenigen Bestimmungen, die auf «das» Menschsein des Menschen schlechthin folgen – umgreifender jedenfalls als die erblichen, konstitutionellen, rassischen, volksmässigen, landschaftlichen, historischen, nationalen, staatlichen, wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen, moralischen und situativen Determinanten. Ob und wieweit diese in den Wesensbegriff aufgenommen werden müssen, und im positiven Fall: in welchem Konkretionsgrade, bleibe dahingestellt; ihre Wirkkraft als solche wie im einzelnen Menschen ist sehr unterschiedlich. Jedoch spielen [162] sie offenbar weniger als Gegenstand der philosophischen Anthropologie³³ denn vielmehr als den Anthropologen und sein Erkennen prägende «subjektive» Faktoren eine Rolle. Und damit stossen wir auf ein ausserordentlich komplexes Problem.

Der Anspruch der philosophischen Anthropologie auf Allgemeingültigkeit ihrer Befunde und Interpretationen hat zur notwendigen Voraussetzung die zunächst weder erweisbare noch widerlegbare Annahme, dass sich die «menschliche Natur» oder das Wesen des Menschen in allen Individuen und zu allen Zeiten «gleichbleibt». An dieser dem Historismus widersprechenden Hypothese hat z. B. auch DILTHEY festgehalten, trotz seiner – das eigene Interesse und die eigene Forschungsrichtung wie so oft verabsolutierenden – Behauptung: «Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte».³⁴ Eine ganz

33 Vgl. zum Problem auch K. LÖWITZ: Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen. *Philosophia* 3 (1938), S. 444 ff.

34 W. DILTHEY: *Gesammelte Schriften*, Band 8, S. 224. Leipzig und Berlin 1931.

andere Frage ist die, wieweit es uns, d. h. den um die Anthropologie Bemühten, jeweils tatsächlich gelingt, jenes Wesen des Menschen adäquat zu erkennen und in einer umfassenden Lehre begrifflich zu explizieren. Hier greifen nun die erwähnten mannigfachen, den einzelnen Forscher gestaltenden Determinanten entscheidend ein und bestimmen Enge und Weite, Oberflächlichkeit und Tiefe, Wirklichkeitsflucht und -treue seines Blickes und auslegenden Verständnisses. In *dieser* Hinsicht, scheint uns, kann man die kritische Zurückhaltung und schwebende methodische – nicht prinzipielle – Skepsis nie weit genug treiben. Insbesondere werden die anthropologischen Thesen dadurch, dass man sie als «phänomenologische» proklamiert und sich solcherart die «phänomenologische Schlichtheit» als Privileg reserviert, nicht weniger «theoretisch», «dogmatisch», «konstruktiv», «gewaltsam». Vielmehr gilt es, PLESSNERS «Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen» oder der «offenen Frage»³⁵ mit einer nicht erlahmenden Unerbittlichkeit und Wachheit festzuhalten. Dann besteht auch kein zwingender Grund, mit JASPERS bereits die Möglichkeit oder das Recht der Idee einer philosophischen Anthropologie zu bestreiten, womit er übrigens mit HORKHEIMER zusam-[163]men- trifft, der meinte: «Der Versuch, den Menschen als feste oder werdende Einheit zu begreifen, ist eitel».³⁶

Der Historismus (und Soziologismus) behält stets dort recht,³⁷ wo er ein sich selbst verabsolutierendes, als «endgültig» oder «apriorisch» sich anbietendes anthropologisches Diktum auf die seine Geltung begrenzenden geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen des Forschers hin relativiert. Ihnen entwindet sich keiner ganz, keiner kann faktisch reines erkennendes Auge sein. Auch die tatsächliche gedankliche Konzeption des Wesensbegriffes und der Idee des Menschen unterliegt bereits diesen Beschränkungen, obzwar sie sich ihrer Intention gemäss davon zu befreien sucht. Aber völlig verfehlt scheint es uns zu sein, aus der «Not» der historischen, wirtschaftli-

35 H. PLESSNER: Macht und menschliche Natur. S. 27 ff., 40 ff. Berlin 1931.

36 M. HORKHEIMER: Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie. Zeitschr. f. Sozialforsch. 4 (1935), S. 24.

37 Vgl. dazu P. L. LANDSBERG: Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 39 ff. Frankfurt a. M. 1934.

chen, sozialen und andern Abhängigkeiten des Anthropologen eine polemische «Tugend» zu machen und das Wesen als Funktion der jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Situation einschliesslich ihrer praktischen Veränderung zu bestimmen, wie es MARCUSE getan hat. Er schreibt: «Indem an Stelle der Sorge um die absolute Gewissheit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis, die in der traditionellen Lehre vom Wesen herrschend war, die Sorge um die geschichtliche Praxis tritt, hört der Wesensbegriff auf, ein Begriff der reinen Theorie zu sein; er kann daher auch nicht mehr im blossen Denken und in der blossen Anschauung Erfüllung finden. Das heisst nicht, dass er auf Wahrheit verzichtet oder sich mit der 'Wahrheit' begnügt, die nur für bestimmte Individuen und Gruppen gültig wäre».³⁸ Genau das letztere ist jedoch die unausweichliche Konsequenz, wenn das «Wesen des Menschen» von vornherein mit der Absicht entworfen wird, der – revolutionären oder sonst einer – politischen Praxis ein «theoretisches», d. h. ideologisches Mittel bereitzustellen, was offenbar am besten so gelingt, dass die aktuellen historisch-sozialen und ökonomischen Verhältnisse der Einzelnen oder einer Gruppe als vermeintlich konstitutive Momente in den bewusst historisierten Wesensbegriff aufgenommen werden. Damit tritt gerade [164] das ein, wogegen sich MARCUSE bei anderer Gelegenheit verwahrt: er wird «im Sinne einer opportunistischen Nützlichkeitsphilosophie»³⁹ degradiert und verliert jeden Wahrheitsanspruch. Man kann keinen Forscher daran hindern, «die Aufzeigung und Festhaltung des Wesens zur Leitidee der verändernden Praxis» zu machen, denn das ist seine private Angelegenheit, bzw. die der Gesellschaft, deren Exponent er ist; er hat damit die – gewiss nie rein zu realisierende – forschende Haltung verlassen. Allein wenn MARCUSE behauptet, dass damit erst «der ganze Unterschied des materialistischen Wesensbegriffs zu den Wesensbegriffen der idealistischen Philosophie deutlich» werde, und hinzufügt: «Wie sein Inhalt ein geschichtlich-praktischer ist, so steht auch die Weise seiner Erfassung unter geschichtlich-praktischen Voraussetzungen»,⁴⁰

38 A. a. O., S. 26.

39 H. MARCUSE: Über konkrete Philosophie. Arch. f. Sozialwissensch. u. Sozialpol. 62 (1929), S. 121.

40 Zum Begriff des Wesens, a. a. O., S. 28.

dann wird man dagegen sagen müssen, dass solcherart überhaupt jeder vernünftige Sinn des Wesensbegriffes preisgegeben wird – von der letzten Wendung abgesehen, die als Konstatierung eines Faktums auf alles menschliche Erkennen zutrifft.

RITTER hat von SCHELERS Anthropologie und HEIDEGGERS Daseinsanalytik gesagt, es werde darin eine «Absolutsetzung des eigenen Ich» vollzogen, und das sei «die letzte und zugleich notwendige Konsequenz der Anthropologie als metaphysische Lehre vom Wesen des Menschen».⁴¹ Ob das im vorliegenden Fall richtig ist, interessiert uns nicht. Indessen wird man unabhängig davon eingestehen müssen, dass damit eine mögliche, jeder Anthropologie sehr naheliegende Gefahr des Abgleitens namhaft gemacht wird, auch wenn sie sich nicht in der extremen Form einer «Verabsolutierung» der eigenen Existenz verwirklicht. Der kritische Anthropologe sollte für den Einwand, er bausche in seiner Lehre individuelle Eigentümlichkeiten seiner Person und Lebensgeschichte zu angeblichen Wesenszügen des Menschen auf, stets ein offenes Ohr bewahren und sich dessen eingedenk sein, dass der Sprung über den eigenen Schatten auch der intensivsten Anstrengung versagt bleibt. Die mehr oder minder grossen Reste [165] des blick- und verständnisbeschränkenden Gebundenseins an seine Grenzen der Menschlichkeit, seine Ängste und Sehnsüchte, seine Selbsttäuschungen, an die Begabung, die historische und soziale Situation usw. lassen sich nie völlig austilgen. Trotzdem wird das jeweilige Selbstverständnis⁴² die erste und die letzte Erkenntnisquelle der philosophischen Anthropologie sein müssen. Aber dieses Selbstverständnis ist kein statisches, erstarrtes, in sich geschlossenes Gebilde; vielmehr gliedert es sich ständig im Handeln, vor allem in der Begegnung und Auseinandersetzung sowohl mit geschichtlichen wie gegenwärtigen Menschen als Prozess wechselseitiger Erhellung und Erweiterung aus. Nur so lassen sich ihm die «allgemeinmenschlichen», d. h. für das Wesen des Menschen gültigen Züge mit einiger Wahr-

41 J. RITTER: Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen, S. 28. Potsdam 1933.

42 Vgl. dazu P. L. LANDSBERG, a. a. O., S. 31 ff.; H. R. GÜNTHER: Das Problem des Sichselbstverstehens. Berlin 1934; TH. LITT: Die Selbsterkenntnis des Menschen. Leipzig 1938.