

## Besprechungen

Müller, Max, *Philosophische Anthropologie*, hrsg. v. Wilhelm Vossenkuhl. 8° (348 S.) Freiburg 1974, Alber.

Das vorliegende Werk ist eine vom Herausgeber geleitete Zusammenstellung anthropologischer Grundgedanken, die M. Müller in Vorlesungen aus den Jahren 1966–1968 und 1970–1971 vorgetragen hat. Es ist ein Versuch, das Wesen des Menschen von der Freiheit her zu bestimmen, in steter (und manchmal auch scharfer) Auseinandersetzung sowohl mit der großen philosophischen Tradition von Platon bis Heidegger wie mit gegenwärtigen Tendenzen. Das Buch, dem ein Überblick über die heutige Diskussion um die philosophische Anthropologie aus der Feder des Herausgebers angefügt ist, ist in vier große „Überlegungen“ gegliedert.

Innen voraus wird eine *Vorüberlegung* geschickt, in der definiert wird, was überhaupt „Philosophische Anthropologie“ sei: Während die medizinische, die paläontologische, die psychologische usw. Anthropologie den Menschen nur jeweils unter einer bestimmten Rücksicht betrachtet, unternimmt es die philosophische Anthropologie, ihn so in den Blick zu bekommen, wie er sich all diesen Rücksichten voraus schon zeigt: als er selbst. So aber zeigt er sich nur im Horizont des Nichts oder des Seins (19).

In der ersten Überlegung, *Transzendentalität und Freiheit als Geist* (21–101), wird die eigenartige Stellung des Menschen im Spannungsfeld von *nous* und *physis* skizziert und dann dadurch näher erläutert, daß der Verf. zwei (nicht nur zeitlich) weit voneinander entfernte Theorien des menschlichen Seins miteinander ins Gespräch bringt: die des Aristoteles und die der modernen Anthropologie (bes. A. Gehlens). – Die Begriffe *nous* und *physis* werden bestimmt als das „nicht festgelegte“ und als das „festgelegte Ganze“; während das Naturhafte begrenzt ist, hat das Geistige das Vermögen unbedingter Reflexion, weil sich in ihm das Sein selbst reflektiert. Der Mensch, als endliche Freiheit, befindet sich zwischen diesen beiden Extremen. Der Geist, das Transzendente, ist bei ihm nicht schon immer aktuell erreicht, sondern bleibt dem Menschen zur Verwirklichung aufgegeben. – Diese erste ontologische Standortbestimmung wird weiter verdeutlicht durch eine Interpretation von Aristoteles' *De anima* III, 4. „Der Philosoph“ unterscheidet dort als die beiden Grundformen des Offenseins des Lebens das *aisthanesthai* (= das empfindende Wahrnehmen) und das *noein* (= das geistige Vernehmen). Dabei ist dem *aisthanesthai* die Beschränkung auf den bestimmten Kreis seiner Möglichkeiten eigentümlich, weil es eine Funktion der *physis* ist, während das *noein*, als Tätigkeit des *nous*, stets im Horizont des Unendlichen stattfindet. Von dieser Aristotelischen, gewissermaßen „von oben her“ denkenden Auffassung hebt sich die der modernen Anthropologie ab, die „von unten her“ kommt. Gehlen z. B. bestimmt den Menschen als ein Mängelwesen, als eine gewisse Entartung im Reiche des Lebendigen. So aber, wenn der Mensch unter die Idee der sog. „gesunden Vitalität“ gestellt wird, erscheint die Entfaltung des menschlichen Geistes nichts anderes als den Ausgleich biologischer Mängel bezwecken zu können. M. kritisiert diese Sicht Gehlens: Der Geist entstand nicht, um eine biologisch nicht lebensfähige Tierart zu retten. Die biologische Entwicklung kann überhaupt nie so etwas wie Geist hervorbringen. Vielmehr war die Nicht-Ausdeterminiertheit, die Nicht-Spezialisiertheit der biologischen Natur des Menschen die Chance der Befreiung des Geistes in ihm –, die freilich nur deswegen ergriffen werden konnte, weil der Geist schon da war, wenn auch nur der Möglichkeit nach. Die Not aber, zu deren Überwindung der Geist seine Kräfte einsetzen muß, ist keineswegs bloß die mangelhafte Instinktausstattung des Menschen. Hinter der biologischen Notwendigkeit wird eine tiefere Not sichtbar: die Sorge des Menschen um die „gerade ihm aufgetragene geschichtliche Leistung: ... im Endlichen Absoluten zu sein, indem Absoluten im Endlichen Dasein, Erscheinung, Repräsentation findet“ (99 f.). So kann der Mensch

als derjenige bezeichnet werden, der zwischen Sein und Werden, zwischen Geist und Natur seine bedingte Freiheit verwirklichen soll: indem er eine geschichtliche, Sein und Werden vermittelnde Gestalt findet.

Das geschichtliche Sein des Menschen wird weiter ausgelegt in der zweiten Überlegung, *Transzendenz und Freiheit als Geschichte* (103–159). Diese Überlegung zeichnet sich durch eine scharfe Kritik an der Tradition der abendländischen Metaphysik aus, die das Wesen des Menschen einseitig nur vom Geist, d. h. von der Transzendenzbewegung her, bestimmte. Ziel des Menschen ist jedoch nicht die Freiheit als Geist, sondern die Freiheit als Existenz. Weil die Metaphysik die Freiheit vom Geist her verstand, verflüchtigte sich ihr die Geschichte zum bloßen Material der Selbsterkenntnis des Geistes; das Menschsein wird ihr eine Form des Durchgangs des Geistes auf dem Weg zu sich selbst (Hegel). In Wahrheit aber darf der Mensch die Geschichte nicht als etwas betrachten, das seiner Aufhebung zustrebt, sondern soll danach trachten, in die Geschichte hineinzukommen und so zur Konkretheit seines personalen Seins zu gelangen. Denn die Zeit ist nicht Form seiner Entfremdung, sondern das eigentliche Medium seiner Selbstwerdung und die Materie seines Geschichtswillens. – Freiheit gibt es nur in verschiedenen Weisen. Diese werden im mittleren Teil der zweiten Überlegung, im Kapitel „Systematik und Schema der Freiheitsbegriffe“ aufgeführt. M. nennt sieben Freiheitsbegriffe, die wohl in seiner Philosophie der Freiheit einen ähnlichen Stellenwert haben wie die Kategorien in der klassischen Geist-Metaphysik. – Der dritte Teil der zweiten Überlegung erhebt das Phänomen „Geschichtlichkeit“ an zwei Grundbegriffen: Tradition und Fortschritt. Dabei wird aufgezeigt, wie Geschichte nur dann richtig verstanden werden kann, wenn man den Verpflichtungscharakter beider, der Tradition und des Fortschritts, anerkennt. Das oben genannte Mißverständnis der Geschichte (Geschichte nur als Durchgang) kann erklärt werden aus der einseitigen Betonung des Fortschritts, der das Spätere lediglich als Zweck faßt, dem das Jetzt und das Frühere als bloße Mittel zu dienen haben, womit ihr Selbstsein vernichtet wird.

Die dritte Überlegung, *Die Prinzipien der Freiheit und das Phänomen der Institutionalisierung* (161–205), entwickelt zunächst das Prinzip der Selbstzwecklichkeit aus den zuvor herausgestellten Freiheitsbegriffen. Dieses Prinzip der Selbstzwecklichkeit ist sachlich identisch mit der materialen Formulierung des kategorischen Imperativs Kants: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (Grundlegung 429). In der Selbstzwecklichkeit des Menschen liegen seine Würde und sein Recht auf Selbstachtung begründet. Selbstzwecklichkeit hat ihrerseits ihren Grund in der „transzendentalen Freiheit“, d. h. in der Offenheit des Menschen auf das Unbedingte. Da aber, wie schon erwähnt, diese Offenheit allein nicht das Wesen des Menschen ausmacht, sondern die Rückbindung der transzendentalen Freiheit der Natur, ergibt sich daraus ein zweites Prinzip der Freiheit, das M. „Werkhaftigkeit“ nennt. Die Werkhaftigkeit der Freiheit drängt nach Gestalt. Sie will heraus aus der absoluten Transzendenz, die für uns immer nur Möglichkeit besagt, und will hinein in die Bestimmtheit und Wirklichkeit der geschichtlichen Gestalt. Dabei muß aber diese geschichtliche Gestalt immer als *gemeinsame* verstanden werden. Diese Tatsache ergibt ein weiteres Prinzip: das Solidaritätsprinzip. Denn wenn geschichtliche Gestalt nur in Gemeinsamkeit gelingen kann und wenn sie notwendiger Ausdruck menschlicher Freiheit ist, so ist Solidarität a priori gefordert. Ein weiteres Prinzip ergibt sich, wenn man die Weisen, wie sich geschichtliche Gestalt realisiert, bedenkt: das Subsidiaritätsprinzip. Denn die Weisen, wie sich Freiheit verwirklicht, müssen einer Ordnung genügen, die fordert, daß keine Leistung, die vom einzelnen oder von einer untergeordneten Gemeinschaft bewältigt werden kann, von der übergeordneten Gemeinschaft abgenommen wird. – Wenn die Freiheit als transendentale sich nur in der Gemeinsamkeit verschiedener Freiheiten verwirklichen kann, so ist, da der Modus dieser Gemeinsamkeit festgelegt werden muß, Institutionalität eine notwendige Bedingung des Soziallebens. Institutionalität muß dabei doppelt verstanden werden: Zum einen wurzelt sie in der natürlichen Verfaßtheit des Menschen, die ihr Ungenügen überwinden muß. In dieser Hinsicht ist die Institution funktional, sie hat ihren Zweck außerhalb ihrer selbst: So ist es z. B. in der Wirtschaft, die nur die Mittel zum Zweck der Lebenserhaltung bereitstellt. Zum anderen aber gibt es auch

den Kampf des Menschen um Weltgestaltung, der seine eigentliche Not ausmacht. Die Weltgestaltung erfordert einen zweiten Typ von Institution: die symbolische oder repräsentative Institution. Diese hat ihren Zweck nicht außerhalb ihrer selbst: so zum Beispiel die Institution Kirche. So wie das Seiende sich vom Sein durch die ontologische Differenz abhebt, sind die funktionalen Institutionen durch ontologische Differenz ausgezeichnet, während die symbolischen Institutionen in der ontologischen Identität verbleiben. – Da Institutionen dem geschichtlichen Wechsel unterworfen sind, erhebt sich die Frage, ob sie in einer Zuordnung zu einem zeitlosen Ideal stehen, als dessen mehr oder weniger geglückte Verwirklichungen sie begriffen und gemessen werden könnten. Ein solches zeitloses Ideal gibt es nach M. nicht. Wir haben keine apriorischen Maßstäbe, um die Weisen, wie sich Freiheit in Institutionen verwirklicht, zu beurteilen. Es gibt hier nur eine nachträgliche Evidenz der geschichtlich geglückten Gestalt, eine „hermeneutische Evidenz“.

Die vierte Überlegung, *Natur und Geschichte* (207–301), arbeitet den Gesichtsbegriff in Absetzung gegen den Naturbegriff noch deutlicher heraus. Ausgangspunkt der Überlegungen ist wieder Aristoteles. Dieser unterscheidet als Urweisen von Wahrheit und Wirklichkeit „*physis*“ und „*techné*“. Die *physis* ist das Unverfügbare, ihre Bewegungsform ist die zyklische Wiederkehr des immer Gleichen. Anders die *techné*: Sie ist das Verfügbarsein des Seienden nach einer zuvor von uns entworfenen Gestalt und ist in ihrer Bewegung Fortschritt auf das Ideal dieser Gestalt hin. Beide Bewegungen aber, der Zyklus wie der Fortschritt, treffen nicht das Wesen der Geschichte. Aristoteles hat dies geahnt, als er drei Weisen des menschlichen Verhaltens unterschied: *theoria*, *poiesis* und *praxis*. Dabei wird aber von ihm die *praxis* im Hinblick auf die Geschichte nicht eigentlich entfaltet; überhaupt kam weder Aristoteles noch sonst einem griechischen Philosophen die Geschichte in den Blick. – Wie hat sich das Verhältnis zur Geschichte in der Philosophie der Neuzeit entwickelt? Hier, könnte man sagen, hat sich das Unverständnis zum Mißverständnis ausgeweitet. Für Kant ist der Mensch Natur, insofern er als empirisches Subjekt unter Fremdverfügung steht. Als transzendentes Subjekt ist er Freiheit, insofern er über sich selbst verfügt und sich selbst bestimmt. Damit wird der Mensch zum Wesen des universalen Angriffs. Natur und Geschichte sind nur noch „Horizonte der erwartenden oder zupackenden Subjektivität“. Diese Tendenz hat sich in der technischen Gesellschaft noch verschärft: Nur noch das Machbare scheint zu interessieren. Gegen diese Tendenz müßte nicht nur (wie bei Aristoteles) das Unverfügbare der Natur rehabilitiert werden, sondern darüber hinaus aufgezeigt werden, wie die zupackende Aggression der Technik selbst nur die Weise einer Antwort des Menschen auf einen geschichtlichen (oder geschicklichen) Anspruch ist. Das Mißverständnis beruht immer darauf, daß man die Geschichte in Natur, Technik oder Geist aufgehen läßt. Wird die Geschichte von der Natur her begriffen, so ist sie zyklisch. Als Wiederkehr des immer Gleichen wird sie zur Herrschaft der absoluten Vergangenheit. Wird sie von der Technik her begriffen, so erscheint sie als immer größerer Fortschritt: Sieg der absoluten Zukunft über Gegenwart und Vergangenheit. Wird sie schließlich vom Geist her gedeutet, so entschwindet sie in die zeitlose Gültigkeit idealer Wahrheiten: Sieg der absoluten Gegenwart. In der Geschichte geht es aber nicht um absolute Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft; sie ist *kairologisch*, d. h., sie möchte nichts absolut Gültiges hervorbringen, sondern das, was der Augenblick erfordert und was nie zuvor möglich war oder später möglich sein wird. – Eine nähere Bestimmung der Geschichtlichkeit des Menschen versucht M. von der Sprache her, wobei „Sprache“ hier im weitesten Sinn gefaßt ist als Sprache des Wortes, der Gebärde, der Kunst, der Liebe, der Religion, der Politik usw. All dies kann „Sprache“ genannt werden, weil Sprache im engeren Sinn der primäre Ausdruck der Geschichte ist. Für Sprache im umfassenden Sinn gilt, daß sie nicht, wie die Erzeugnisse der Technik, immer vollkommener wird. In ihr sind Subjekt und Objekt „identisch“; in ihr verbinden sich Innerlichkeit und Außerlichkeit. Von ihr her kann also das Wesen des Menschen bestimmt werden. So heißt es (246): „Unser Wesen ist die Sprache.“ Gegen Ende des Kap. heißt es: „Der Mensch ist weder ein über sich und alle Tiere hinausgewachsenes Lebewesen (*zoon*, *animal*) noch ein herabgestiegener, inkarnierter, sich mit dem Nichtgöttlichen und Nichtgeistigen eingelassen habender Gott oder Geist („Geist in Welt“). Als historisch-philosophische Anthropologie erkennt

die philosophische Anthropologie als seine Mitte seine geschichtliche Gegenwart. . .“ (296).

M.s. „Anthropologie“ ist auf einer außerordentlich breiten Grundlage klassischer und moderner Literatur erarbeitet worden. Überall da, wo es um die Freiheit des Menschen geht, ist sie von einem hohen Ethos getragen. Über die moderne Massengesellschaft, über den Kommunismus und andere kollektivistische Ideologien fallen die schärfsten Urteile. Um der Freiheit willen verzichtet M. auf die systematische Form der Philosophie und betont immer wieder die Unableitbarkeit geschichtlichen Seins gegen alle Versuche naturalistischer oder spiritualistischer Reduktion. Auf der anderen Seite bindet M. den Begriff der Freiheit an den der gestalteten Welt und damit an den Begriff der Institutionen. Die Institutionen sind zum Dasein der Freiheit notwendig; sie müssen aber auch von deren innerem Leben getragen sein; wo dies nicht mehr der Fall ist, besteht das Recht und die Pflicht zur Revolution. Die Revolution darf aber nicht isoliert von der Tradition betrachtet werden: Wir haben geschichtlich ebenso vor der Vergangenheit wie vor der Zukunft Verantwortung zu tragen. Auch hier – wie z. B. im Verhältnis von Geist und Natur – bemüht sich M. um eine Position der Mitte. – Man kann sich allerdings fragen, ob man in der Ablehnung jeder Teleologie in der Geschichte so weit gehen muß wie er. Zweifellos muß man dies tun, wenn man den Endzweck der Geschichte nach dem Modell eines technisch zu verwirklichenden Zwecks versteht, für dessen Realisierung die Mittel – hier das Leben des einzelnen – in ihrer Selbständigkeit geopfert werden, wie das etwa im Marxismus der Fall ist. Eine so verstandene Geschichtsteleologie vernichtet die Selbstwecklichkeit der Person und ist deswegen unannehmbar. Wäre es aber nicht möglich, das Verhältnis zwischen dem Sinn der einzelnen geschichtlichen Existenz und dem Sinn der Gesamtgeschichte nach Analogie des Kunstwerks zu fassen, bei dem die Form ihre Materie nicht unterjocht, sondern gerade in ihrem Eigenen hervortreten läßt? Und haben nicht selbst Hegel (neben seiner gefährlichen Tendenz, alles aus Notwendigkeit heraus begreifen zu wollen) und auch Teilhard de Chardin (trotz einer gewissen Anfälligkeit zur Universalisierung biologischer Kategorien) etwas weniger Schelte verdient; beide versuchen doch, den Sinn der Geschichte ohne Zuhilfenahme so verstandener technischer Kategorien zu begreifen?

H. D. M u t s c h l e r, S. J.

Ulrich, Ferdinand, *Gegenwart der Freiheit*. 8<sup>o</sup> (209 S.) Einsiedeln 1974, Johannes-Verlag.

Je ursprünglicher jemand denkt, desto weniger läßt sich sein Denken mit Hilfe der bis dahin schon vorliegenden Kategorien kennzeichnen und begreifen und desto mehr ruft es bei den Hörern und Lesern ein eigenes Denken und möglicherweise auch Bedenken hervor. In hohem Maße trifft dies auf das Werk des Regensburger Philosophen U. zu, dessen letztes Buch hier angezeigt werden soll. – Es handelt sich um drei – schon gedruckte, für diese Veröffentlichung neu bearbeitete – Aufsätze, die durch die gemeinsame Frage zusammengehalten werden, unter welchen Bedingungen der Mensch in seiner endlichen Freiheit zu seiner Wahrheit kommen könne und worin diese Wahrheit bestehe. – Der Titel deutet an, daß das Sein der menschlichen Freiheit durch eine Art ontologischer Zeitlichkeit bestimmt ist: Sie vollzieht sich jeweils aus einem Zueinander von Ge-wesen-heit und Zukunft, wobei dieses Zueinander so ausfallen kann, daß dadurch eine echte Gegenwart der Freiheit ermöglicht oder verhindert wird. Um dieses glückende und verfehlt angezielte Zusichkommen der Freiheit drehen sich die drei, von verschiedenen Fragestellungen her angesetzten Abhandlungen, deren hauptsächliche Gedankenführung nun dargelegt werden soll.

Der erste Aufsatz ist überschrieben *Überlieferte Freiheit* (11–72). Er beginnt damit, die Problematik des Verhältnisses von Tradition und Freiheit zu umreißen. Eines scheint das andere auszuschließen. Denn der Freiheit als einer aus mir selbst entspringenden, Neues schaffenden Initiative steht die Tradition als eine anonyme Macht gegenüber, die mein Leben in die ausgefahrenen Bahnen des Gewesenen zwingt und mir so mein Selbstsein vorenthält; diese Macht steigert sich zur Übermacht, indem sie sich durch die Berufung auf eine von Gott her kommende