

gen formuliert. (i) Mit Recht stellt C. fest, daß Aristoteles nicht deutlich genug zwischen sprachlichen, ontologischen und logischen Aspekten unterscheidet (vgl. etwa 131). Es muß indes bemerkt werden, daß die Spezifität des Sprachlichen, Logischen und Ontologischen auch bei C. nicht klar herausgearbeitet wird: wie sind die genannten Dimensionen genau zu bestimmen, auf welche Weise sind sie voneinander abzuheben bzw. aufeinander zu beziehen? Ferner: in welcher Dimension bzw. in welchen Dimensionen sind die Kategorien genau anzusiedeln? (ii) Ferner sei der eingefahrenen Unterscheidung zwischen kategorialen und transzendentalen Ausdrücken in Frageform die These entgegengestellt, ob nicht alle Kategorien einen prinzipiell transzendentalen Charakter aufweisen und ob nicht die sogenannten Transzendentalien auch in kategorialer Funktion auftreten können. Zudem: warum wird etwa Sokrates mit den Kategorien „Ding“, „Einzelnes“ („Einzelding“) begriffen, nicht aber mit Bestimmungen wie etwa „Grund“, „Form“, „Teil“ usw.? Hat die übliche Bestimmungsweise mehr als den gesunden Menschenverstand als Begründung anzubieten? (iii) Zuletzt muß darauf bestanden werden, daß die soeben verwendeten Ausdrücke alle *restlos in ihrer Bedeutung* aufgeklärt werden. Dies ist nur dann mit Aussicht auf Erfolg durchführbar, wenn man die kategorialen bzw. die überkategorialen Ausdrücke bzw. deren Bedeutungen zueinander – ohne ontologische Rückgriffe – „an ihnen selbst“ aufklärt, indem man ihre wechselseitige Bezüglichkeit zur Darstellung bringt.

Erst wenn die hier angeschnittenen Probleme eine *restlose* Beantwortung erfahren haben, läßt sich ermitteln, ob durch die Kühlung der Beulen am typentheoretischen Eisbeutel der aristotelisch-scholastische Realismus überlebt, oder ob er zugrunde geht, wenn er seine Krankheiten im Prozeß der einschränkungslosen Selbstexplikation zu kurieren sich anschiekt.

G. Siegart

Scherer, Georg, *Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie* (Christliche Strukturen in der modernen Welt, 19). 8° (214 S.) Essen 1976, Ludgerus.

Anthropologie ist eine Fragerichtung, die seit einigen Jahren auch – ja gerade – an den Lehrstätten Heimatrecht erhalten hat, die aus neuscholastischer Tradition kommen. Ein Konsens über die zu behandelnden Themen, die zu befolgende Methode, vor allem den philosophischen Stellenwert dieses Faches ist freilich noch nicht gewonnen; sehr oft ist man sich der grundsätzlichen Problematik dieses Faches noch gar nicht recht bewußt geworden. So ist es nicht weiter verwunderlich, daß es an guten Lehrbüchern für Studenten mangelt. Mit um so größerem Interesse nimmt man das Büchlein von Sch. in die Hand, das diesem Zweck offenbar dienen möchte. Sch. beginnt seine Abhandlung – nach einer Vorüberlegung („Was ist philos. Anthropologie?“ 7–36), auf die wir abschließend eingehen möchten – mit einer Darstellung des Phänomens „Ich“ (37–54 II. Kap.). Dieses schließt in sich ein wissendes Bei-sich-Sein, das zugleich wollende Selbst- und Gegenstandssetzung ist. Das Ich setzt sich – in einer Art von Grundfreiheit – selbst, wobei es jedoch die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Setzung voraussetzt. – Daß Sch. beim Ich ansetzt, hat natürlich Konsequenzen für alles Folgende. Es sei deshalb gestattet, schon hier einige kritische Fragen anzubringen. Sch. führt den Terminus „das Ich“ nicht eigens ein, sondern umschreibt Gehalte, deren Zusammengehörigkeit mit diesem einen Wort bezeichnet werden wird. Diese Gehalte sind teils Gegebenheiten unmittelbarer Erfahrung (wie das Ich-Bewußtsein, das jedes Gegenstandsbewußtsein begleitet), teils Seinsstrukturen, die nur erschlossen werden können (wie das ursprüngliche Bei-sich-Sein, aus dem heraus es überhaupt erst Gegenstände für ein Bewußtsein geben kann). Folglich erscheint das Ich einmal als etwas Konstituiertes, ein andermal als Boden aller Konstitution. Wenn es etwas Konstituiertes, also eine bestimmte Seinsmöglichkeit des Menschen ist, was ist dann sein ontologischer Grund? Diesen selbst vom Ich des Gegenstandsbewußtseins her zu deuten und „das Ich“ zu nennen, scheint mir problematisch; vorsichtiger wäre „Seele“ oder „Dasein“ oder „Subjektivität“ (im weiten Sinne). Ein Mensch, ontologisch durch die Struktur des Daseins konstituiert, kann ja (durch Krankheit) nicht zum Aufbau eines mit sich identischen Ich kommen. Man wird sagen, daß es sich hier um ein „Ich“ in einem anderen Sinne handelt. Gewiß, aber eben diese sprachliche Differenzierung und die Unterscheidung verschiedener methodischer Ebenen ver-

misse ich. Daß diese Kritik mit einem sachlichen Einverständnis gepaart ist, soll deutlich werden, wenn kurz die weiteren Kapitel des Buches referiert werden.

Das III. Kap. ist überschrieben „Verwiesenheit auf Sinn – Offenheit“ (55–90). Die These ist, daß das Streben nach (existenziellem) Sinn als treibende Kraft hinter allem Tun und Lassen des Menschen steht. Sch. gibt gute Umschreibungen dessen, was das Wort „Sinn“ meint, enthält sich aber – vorläufig – einer Aussage darüber, worin dieser gesuchte Sinn zu finden sei. Es geht ihm nur um formale Strukturen. Das gilt auch für die schöne Analyse der Offenheit des Menschen zur Gesamtheit des Seienden, insofern dieses, jeweils zu einer Welt konfiguriert, den Umkreis des menschlichen Lebens bildet. Die Welt ist Horizont jeder Erfahrung, selbst im Zusammenhang mit Erfahrungen gebildet. „Dieses Stiften der jeweiligen Welt eines einzelnen, einer Gruppe, eines Volkes, einer geschichtlichen Epoche, ist die höchste Leistung der menschlichen Subjektivität“ (83). Der Welthorizont ist so grundsätzlich offen, korrigierbar, – was beweist, daß der letzte Horizont des menschlichen Seins welttranszendent ist: der absolute Sinn.

Im IV. Kap. (91–131) handelt Sch. von der Freiheit des Menschen. Ausgangspunkt ist ihm der Widerspruch zwischen dem Ruf nach Emanzipation (Befreiung) und der (oft von denselben Leuten geäußerten) Leugnung der Willensfreiheit. Das Problem, das sich hier ankündigt, besteht darin, die Bedingtheit des Freiheitsvollzugs mit dessen Absolutheitscharakter zusammenzudenken. Freiheit liegt für Sch. darin, „daß sich der Mensch zu allen Vorgegebenheiten verhalten kann und muß, sich darin zu sich selbst verhält und so seine Selbstbestimmung vollzieht“ (99). Dieses Verhalten schließt Vorgegebenheiten (auch: seiner selbst!) nicht aus; es ist im Gegenteil „in keiner Weise möglich ohne jene Vorgegebenheiten“ (99). Daraus ergeben sich die Grenzen wie die Gefährdung der Freiheit, aber auch die Aufgabe, Kultur als Bewahrung und Ermöglichung der Freiheit zu schaffen. Es folgen Überlegungen über den Zusammenhang von Selbstbestimmung und Werk (zu realisierendem gemeinsamem Sinn), von Freiheit und Suche nach einem Sinngehalt, mit dem ich mich bleibend identifizieren kann. Am interessantesten scheint mir, was Sch. über „Vorentscheidung“ (Hengstenberg) und über Selbstmotivation sagt: Er geht von der Beobachtung aus, daß unsere alltäglichen Entscheidungen die Wahl der Mittel für gewisse Ziele zum Gegenstand haben. „Welche Ziele wir aber überhaupt haben, hängt davon ab, in welchen grundlegenden Haltungen wir uns die Wirklichkeit erschlossen haben. Diese gründen in ursprünglichen Einsätzen der Freiheit“ (110), die dem Licht des reflexen Bewußtseins gewöhnlich nicht zugänglich sind, um die man aber doch weiß, sofern man nicht selbst ein (aus Schuldgefühl stammendes) Interesse am Verdecken hat. Wie verhalten sich solche Entscheidungen zur Annahme, das menschliche Verhalten sei durch Motive bestimmt? Sch. antwortet: „Der Mensch ist von der Struktur seiner Seinsart her darauf verwiesen, sich bereits in seinem vitalen Dasein und seiner Daseinserhaltung [und den anderen Triebzielen] nach selbst zu bestimmen“ (118), so daß es für ihn keine automatisch wirkenden Reiz-Antwort-Verbindungen gibt. „Er selbst bestimmt sich zu dem, was ihn bewegt“ (114). Mir ist nicht ganz klar geworden, ob Sch. diese Aussage auf alles menschliche Verhalten oder nur auf das für frei gehaltene beziehen will. Nur die zweite Interpretation scheint mir richtig zu sein. Die Frage hängt davon ab, ob man irgendwelche Kriterien zuläßt, mit deren Hilfe man unterscheiden kann, ob eine bestimmte Handlung eines bestimmten Menschen frei oder (psychologisch) unfrei war. Psychiater vor Gericht müssen dergleichen tun. Will Sch. dieses Tun für illegitim erklären, wenn er, sich auf Kant berufend, sagt, daß die Freiheit „nie als Faktor im empirischen Material, das man in bezug auf einen bestimmten Menschen festhalten kann, vorkommen“ kann? „Im Kontext der Frage nach den Motiven besteht dieses empirische Material in den Motiven selbst“ (121). Man sieht nicht so recht, was Sch. dazu meint. Vielleicht wäre es gut gewesen, den Begriff der Freiheit nach seinen verschiedenen Bedeutungen und Sachebenen zu analysieren und entsprechende Definitionsversuche anzustellen. Begriffliche Schärfe hat dem Rez. öfter gefehlt, – bei aller Kraft des Phänomen-Blicks und der konstruktiven Synthese.

Das V. Kap. (133–156) handelt von der Interpersonalität; es ist vielleicht das beste Stück des Buches. Sch. setzt zunächst die beiden Vorstellungen des „Ich“ und des „Individuums“ miteinander in Beziehung; das eine enthält den allgemeinen und normativen Aspekt, das andere den Aspekt der Bestimmtheit und Faktizität ein

und desselben Wesens. Auf dieser formalen Basis baut sich Interpersonalität auf: zunächst als Kooperation, dann, grundlegender, als gegenseitige Anerkennung. Kein Mensch kann sich ohne Anerkennung entfalten: die des Rechts, des Lobes seiner Qualitäten, vor allem: der bedingungslosen der Liebe. Aus so empfangener und geschenkter Interpersonalität wird Intersubjektivität (Gemeinsamkeit der Objekte, Institutionen) wachsen können und müssen; umgekehrt gilt nicht dasselbe.

Das VI. Kap. (157–172) enthält Gedanken zum Thema „Der Mensch als Leib“. Gezeigt werden soll die unableitbare Eigenständigkeit der geistigen oder Ich-Realität und der psychophysischen Materialität voneinander ebenso wie ihr gegenseitiges Sich-Durchdringen im Menschen, der insofern „Leib“ ist. Der Geist soll sich verleblichen, um er selbst zu werden; die Psychophysis (der „Körper“) soll vergeistigt und so Leib werden. Der Leib, „die Weise, wie eine menschliche Person in der Welt da ist, sich in Erscheinung setzt, ihre Welt durchwohnt, sich selbst und anderen zur Gegebenheit kommt“ (170), – der Leib also „ist in gewisser Weise das Ergebnis meines Verfügens über den Körper, mag dieses nun spontan oder in bewußter Gestaltung geschehen,“ wobei der Körper immer die Bedingung der Möglichkeit für den Leib ist. – Wird hier jedoch nicht die rechte Ordnung umgekehrt? Ist es nicht eher so, daß der Körper das Produkt einer objektivierenden Selbst-Vorstellung meines Leibes ist? Wenn der Leib aus einem Verfügen über den Körper hervorgehen soll, wer ist das Subjekt des Verfügens? Gewiß nicht ich als bewußt und frei handelndes Subjekt. Wer dann? „Meine“ Seele? Aber das scheint noch zu dualistisch gedacht. Vermutlich ist unsere Leiblichkeit ein Grunddatum, das nicht auflösbar ist.

Im letzten Kap. (VII: Zur Bestimmung des Menschen, 173–197) kommt die Frage des Menschen nach sich selbst ins Ziel. Sch. zeigt auf, daß das Streben des Menschen nach Sinn nur in einer universalen, Geschichte und Natur umfassenden, Sinnverwirklichung seine Erfüllung finden kann, daß solche Sinnverwirklichung aber nur dann erwartet werden kann, wenn der Sinn selbst in seiner Fülle höchste Seinsmacht hat. Weil Sinn nur sein kann im Einverständnis mit dem Sein, wie Sch. schon vorher geklärt hat, muß diese Identität von Sinn und Sein auch Geist genannt werden können; damit ist der Gehalt des Gottesbegriffes erreicht. Der Mensch ist also von Gott her zu begreifen: ihn sucht er; durch Gottes anfängliches Angekommensein im Wesen des Menschen entsteht jene Dynamik auf Sinn hin, die den Menschen ausmacht. Mit diesen Überlegungen will Sch. nicht die Richtigkeit der eschatologischen Hoffnung beweisen, wohl aber die Vernünftigkeit dessen dargetun, der sich für sie entscheidet. Diese Vernünftigkeit ist Resultat transzendental betriebener Anthropologie, im wesentlichen unbeeinflusst von christlicher Theologie.

Zum Abschluß möchte ich noch auf das Konzept von philosophischer Anthropologie eingehen, das diesem Büchlein zugrunde liegt und vom Verf. einleitend kurz gerechtfertigt wird. Anthropologie ist ihm zugleich Frage nach dem *Wesen* als dem „Grund, in dem die Möglichkeiten des Menschen entspringen“ (10), Frage nach dem *Sinn* oder der Bestimmung (Ziel und faktischer Bestimmtheit) des Menschen und Frage nach dem Sinn von *Sein* (weil jede „Selbstausslegung des Menschen immer eine Interpretation von Wirklichkeit überhaupt einschließt“: 18). Dem Verf. ist zuzugeben, daß diese drei Fragen im Grunde nur Abwandlungen einer einzigen Frage sind, eben der Frage, die „der“ Mensch nach sich selbst fragt. Aber in concreto fragt eben – auch philosophisch! – immer nur ein bestimmter Mensch. Kann man die verschiedenen Weisen zu fragen, einfach mischen? „Wesen“ gehört in einen anderen philosophischen Ansatz als „Sinn“, die Seinsfrage wieder in einen anderen. Daraus ergeben sich ganz andere Methoden, Vorstellungen von „Beweis“ usw. Sch. sieht alles in der transzendentalen Methode konvergieren, die die inneren Implikationen der Frage „Was ist der Mensch?“ entfalten und so zu anthropologischem Wissen führen soll. Glücklicherweise weicht er bei der Durchführung vom Wege ab und zieht auch Erkenntnisse bei, die durch Lebenserfahrung, empirische Beobachtung, ethische Überzeugungen gedeckt sind. Die Hauptbegriffe („transzendental“, „Ich“, „Freiheit“, „Sinn“) schwimmen eigentlich alle. Das heißt, daß vom Gesichtspunkt der Philosophie als Wissenschaft gesagt werden muß, daß Sch.s Büchlein auch kein Rezept zur Aufzucht des Problemkinds Anthropologie enthält. Wer aber nicht auf die philosophische Form, sondern auf den anvisierten Inhalt schaut, wird es mit Gewinn und Anregung lesen. Und eine gute Hilfe für angehende Studenten der philosophischen Anthropologie ist es auch.

G. Haef fner, S. J.