

Das Wesensproblem im Zentrum der Philosophischen Anthropologie*

VON GERD HAEFFNER S. J.

Philosophische Anthropologie sucht eine Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch als solcher“? Sie steht und fällt also mit der Möglichkeit, Wesensaussagen zu machen. Eben diese Tatsache ist jedoch der Grund dafür, daß Philosophische Anthropologie lange Zeit als unmöglich betrachtet wurde. Denn Wesensaussagen galten für das kritische Bewußtsein weithin als unmöglich. Philosophische Anthropologie aber galt, ungeachtet ihrer empirischen Gehalte, als untrennbar von ontologischen Ansprüchen, die als solche höchst zweifelhaft erschienen. Anstelle der Ontologie dominierten in einer technisch-wissenschaftlichen Welt vielmehr eine wissenschaftstheoretisch zugespitzte Erkenntnistheorie und, als Pendant zur Technik, die Ethik als Instrument zur Bewältigung der Probleme der Gerechtigkeit. Heute jedoch, wo die Grenzen dieses Weltentwurfs stark gespürt werden und wo die Abstraktheit der modernen Ethiksysteme gerade im Feld der Bioethik deutlich wird, ist Hilfe von seiten einer Philosophischen Anthropologie erwünscht.

Will man diesem Bedürfnis entgegenkommen, ist man gezwungen, auch das Problem des Wesensbegriffs neu aufzurollen, das im übrigen ja weit mehr ist als ein akademisches Problem. Vielmehr betrifft es die Grundlagen unserer Kultur. Denn für diese ist die Bezugnahme auf die Idee „des“ Menschen fundamental. „Unsere Kultur“ meint dabei sowohl die menschliche Kultur im allgemeinen wie auch die neuzeitliche Kultur im besonderen. Soweit ich sehe, spielt der Allgemeinbegriff „Mensch“ in allen menschlichen Kulturen eine organisierende Rolle, insofern er die Unterschiede des Verhaltens zu Menschen einerseits und zu den Tieren andererseits regelt, auch wenn die universalistische Implikation dieser Idee vielleicht nicht gesehen wird. In unserer modernen Kultur hat der Begriff „der Mensch“ darüber hinaus auch die Funktion, die Rangunterschiede zu unterlaufen, die zwischen Menschen bestehen können, beispielsweise zwischen Mann und Frau, zwischen dem Herrn und dem Knecht, zwischen dem Erleuchteten (Rechtgläubigen usw.) und dem Unerleuchteten.¹ In diesem Sinn spricht man von der Würde „des“ Menschen, und von den Rechten, die allen Menschen als solchen zukommen.

Überall wird ein noch unentfalteter Wesensbegriff vorausgesetzt. Über seinen Gehalt zu streiten, ist die Aufgabe der Anthropologen. Zuvor jedoch ist festzustellen: Es ist ein Wesensbegriff, also ein Begriff ontologischer Dignität, der hier vorausgesetzt wird. Nur ein solcher kann den Ideen der Würde und des Rechts eine Basis geben. Eine naturalistische Vorstellung, die sich in empirischen Tatsachenfeststellungen und hypothetischen Erklärungen erschöpft, ist dazu – wesensgemäß – nicht in der Lage. Wenn sich diese naturalistische Vorstellungsweise universal durchsetzt, verlieren folglich diese Ideen der Würde und des Rechts ihre Basis. Damit löst sich das metaphysische Zentrum unserer gegenwärtigen westlichen Kultur auf, vermutlich mit gravierenden Folgen wie einer Renaissance des Rassismus, des Sexismus, der religiösen Intoleranz usw.

Wie aber kann man hinsichtlich der menschlichen Phänomene nicht nur zu verschiedenen beschreibend-erklärenden Humanwissenschaften kommen, sondern auch zu einer Wesensbestimmung, m.a.W. zu einer *Philosophischen Anthropologie*, und zwar ohne einen Essentialismus vorauszusetzen? Im Folgenden will ich dieses Problem skiz-

* Eine Fassung dieses Aufsatzes wurde vorgetragen am Philosophischen Institut der Universität Szczecin/Stettin, 7. Oktober 2004.

¹ Die von Paulus (Gal 3, 28) gegebene Aufzählung ist immer noch aktuell; man muß nur einige Termini durch modernere ersetzen.

zenhaft entfalten, wobei ich mich durch eine berühmte Äußerung Kants anregen lasse. Um eine Darstellung der Gesamtposition Kants zum Problem der Philosophischen Anthropologie geht es dabei nicht.²

1. Ein Blick auf Kants Ansatz des Problems

In der „Transzendentalen Methodenlehre“ seiner „Kritik der reinen Vernunft“ schrieb Kant:

Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, wie das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?³

Später, in seiner Logik-Vorlesung⁴, formulierte Kant dieselbe These etwas anders, und dieses Mal mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die (Philosophische) Anthropologie:

Das Feld der Philosophie [...] läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.⁵

Die Frage ist, *inwiefern* man „alles dieses“ zur Anthropologie „rechnen“ könnte und *inwiefern* sich die drei ersten Fragen auf die letzte „beziehen“.

Um zu sehen, was hier vorgeht, sind die beiden Seiten dieser „Beziehung“ zu vergleichen. Drei Ebenen der Analyse lassen sich unterscheiden: (1) Auf der einen Seite stehen drei Fragen „Was kann ich wissen?“ usw., auf der anderen eine einzige Frage, nämlich „Was ist der Mensch?“. (2) Auf der einen Seite fragt ein „ich“ sich selbst, auf der anderen Seite wird „der Mensch“ auf sein Was (Wesen) hin befragt. (3) Auf der einen Seite stehen die Verben „wissen“, „tun“ und „hoffen“, die zusätzlich durch die „Modal“-Ausdrücke „können“, „sollen“ und „dürfen“ qualifiziert sind; auf der anderen Seite hat ein einfaches „ist“ die Position des Verbums inne. Sehen wir uns diese drei Gleichungen bzw. Übergänge im einzelnen an!

1.1 „Ich“ – „der Mensch“

Wenn Kant fragt „Was soll ich tun?“ (usw.), dann meint er natürlich nicht sich, insofern er dieses besondere Individuum in seinen besonderen Umständen ist, sondern er meint jeden, der sich mit Hilfe des Wortes „ich“ auf sich beziehen kann. Das kann im Prinzip jeder Mensch. Man könnte also die drei genannten Fragen aus der Form „Was kann *ich* wissen?“ usw. ohne weiteres in die Form „Was kann *der Mensch* wissen?“ usw. überführen. Dennoch formuliert sie Kant nicht so, sondern aus der Perspektive der ersten Person. Denn in dieser Perspektive, als je meine Fragen, brechen sie ursprünglich auf; dort bleiben sie verwurzelt. Es sind Fragen, die man nur sich selbst stellen kann und *muß*, in einem Augenblick, in dem das Leben unterbrochen und auf sich selbst zurückgeworfen wird: durch den Zweifel und durch die Erfahrung des Scheiterns.

Das spontane Leben, dessen naiver Lauf unterbrochen wird, aber hat drei Formen. Es ist erstens lebendiges Wissensstreben, Fragen und Erkennen. Es ist zweitens die Bewe-

² Vgl. dazu jetzt z. B.: Essays on Kant's Anthropology. Herausgegeben von Brian Jacobs, Patricia Cain, Cambridge 2003.

³ KrV B, 823–34.

⁴ Nachschriften der von 1772–96 immer wieder gelesenen Anthropologie-Vorlesungen Kants finden sich im Band XXV der Akademie-Ausgabe. Band XXV (Die ersten 17 Jahre), herausgegeben von Reinhard Brandt und Werner Stark.

⁵ Logik, Band IX der Akademie-Ausgabe, herausgegeben von G. B. Jäsche, Berlin/Leipzig 1923, 25.

gung des selbstbestimmten Handelns. Und es ist drittens, beidem zugrundeliegend, die hoffende Zuversicht, die optimistisch nach vorn ausgreift, nach vorn, wo das Glück winkt.

In der Ich-Form sind diese Fragen unmittelbarer Ausdruck eines *praktischen Interesses*. Das gilt sogar für die Frage „Was kann ich wissen?“. Geht sie über in die Form „Was kann der Mensch wissen?“, so hat schon eine Vergegenständlichung stattgefunden, die sich vom ursprünglichen Frage-Erleben gelöst hat. Es wird zu fragen sein, welchen *positiven* Sinn diese Vergegenständlichung hat. Im Augenblick geht es um die umgekehrte Bewegung: die existentiellen Fragen aufzufinden, die den theoretischen zugrunde liegen.

1.2 Das Sein als essentielle Bestimmtheit fundiert im Sein als Vollzug

Kants Vorgehen besteht darin, daß er das „Sein“ des Menschen (das „ist“ im Satz „Was ist der Mensch?“) über seinen unmittelbaren Sinn hinausführt, die logische Kopula einer essentiellen Bestimmung zu sein. Er versteht es existentiell, als volles Verbum („sein“ wie „leben“). Das „Sein“ des Menschen bedeutet dann soviel wie die Weise dazusein, sein Leben zu leben. Die typisch menschliche Art, sein Leben zu leben, besteht in einer Einheit von Wissen, Handeln und Hoffen; und „dazu noch“ im Vollzug eines *Verhältnisses* zu diesem Leben, das in den Fragen „Was kann ich, was soll ich, was darf ich?“ ausgedrückt wird.

Wissen, Handeln und Hoffen: Wie hängen sie zusammen? Sie bedingen einander unter je verschiedener Rücksicht, so daß sich *drei Deutungen* ihres Zusammenhangs ergeben:

In der *ersten* Deutung steht das Handeln, als der mittlere Terminus, zentral. Denn man könnte sagen: Das Wissen hat seinen Sinn größtenteils in der Ermöglichung und Qualitätssteigerung des Handelns. Und die Hoffnung ist kein bloßes Erwarten, sondern Triebfeder des Handelns. Menschliches Sein heißt also vor allem so viel wie „Handeln“.

Man kann das Ganze aber auch, *zweitens*, vom Ende her lesen: Alles Hoffen und Streben geht auf das Glück, direkt oder indirekt. Das ist die Natur des Menschen. Um dieses Zieles wegen handelt er, sei es, daß das Handeln dem Glück dient oder selbst glücklich ist. Diesem Ziel dient, in seiner spezifischen Weise, auch das Streben nach schauender Erkenntnis, insofern sie eine eigene Weise des Glücks mit sich führt.

Nimmt man das ernst, dann öffnet sich eine *dritte* – Deutung, die verstrehten läßt, warum die Frage nach dem Wissen am Anfang der Fragenreihe steht. Wenn Kant fragt „Was kann ich wissen?“, ist offenbar nicht primär das instrumentelle Wissen gemeint (wie sich die Dinge kausal verhalten und wie man es folglich machen muß, um eine glückliche Wirkung hervorzubringen), sondern auch und vor allem das Wissen über die Wirklichkeit in ihren tieferen (Sinn-)Zusammenhängen selbst. Dieses metaphysische Wissen erstrebt Kant, und nach ihm jeder Mensch als Vernunftwesen naturnotwendig. Auf dem Weg dorthin aber stellen sich massive Hindernisse entgegen; man fragt sich, ob dieses *desiderium naturale* überhaupt Erfüllung finden kann, und muß sich schließlich damit abfinden, daß das Ziel nicht erreicht werden kann. Kant teilt hier auf seine Weise die Erfahrung manches großen Wahrheits-Suchers vor ihm und nach ihm: Schon im Hijob-Buch des Alten Testaments (Kap. 28) wird die skeptische Frage laut „... aber die Weisheit, wer wird sie finden?“ Und Goethes Faust⁶, der alle Studien durchlaufen hat, drückt das Ziel und seine Unerreichbarkeit klassisch aus: ich „sehe, daß wir nichts wissen können!/ Das will mir schier das Herz verbrennen. ... Drum hab' ich mich der Magie ergeben,/ ... Daß ich erkenne, was die Welt/Im Innersten zusammenhält.“ Das ist der Hintergrund, vor dem Kants Frage „Was kann ich, als bloßer Mensch, überhaupt wissen?“ erst verständlich wird. Von da aus versteht man dann auch den Übergang zur zweiten Frage. Wenn der Bezug zum Übersinnlichen nicht in der Form der Erkenntnis möglich ist, wie ist er, der ja unserer Natur eingeschrieben ist, dann möglich? Welche Form ist ihm adäquat? Kants Antwort ist bekanntlich, daß es die Reinheit der sittlichen Motivation ist. Auch darin klingt ein Echo der alttestamentlichen

⁶ I, *Nacht* (Hamburger Ausgabe 3,20).

Weisheit nach, die gelehrt hatte: „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn.“ So ergibt sich die Frage „Was soll ich tun?“ aus der skeptischen Antwort auf die Frage „Was kann ich wissen?“. Und die dritte Frage – „Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen?“ – ergibt sich aus der Strenge der Antwort auf die zweite Frage.

Formal ist festzuhalten, daß konstitutiv für den spezifischen Lebensvollzug des Menschen die drei Elemente Wissen, Handeln und Hoffen sind. In ihnen vollzieht er sein „Sein“.

Der Mensch ist jedoch nicht nur faktisches Subjekt des Wissens, Handelns, Hoffens, sondern hat auch ein Verhältnis zu diesen dreien bzw. zu sich selbst im Medium dieser drei. Er steht dann in einem spezifischen Selbstverhältnis, in dem sich, wie Kierkegaard („Die Krankheit zum Tode“, 1849) herausarbeiten wird, der Mensch erst zu einem Selbst wandelt. Dieses impliziert zugleich drei Elemente: eine Gebundenheit an sich, Distanzierung von sich und Rückkehr zu sich. Diese komplexe Relation ist in den besprochenen drei Fragen ausgedrückt durch die Worte „kann“, „soll“ und „darf“, denen natürlich, als ihr Schatten, die Vorstellungen „ich kann *nicht*“, „ich soll *nicht*“, „ich darf *nicht*“ beigesellt sind. Erst durch dieses Selbstverhältnis, das im Bewußtsein des Sollens liegt, ist das Handeln des Menschen ein wirklich menschliches. Dasselbe gilt für die menschlichen Wissensansprüche; nur in selbstkritischer Beschränkung auf das Können behalten sie ihre Bodenhaftung. Und dasselbe gilt schließlich von der Hoffnung auf Erlösung; sie bedarf gewissermaßen einer Erlaubnis, weil sie alles Maß übersteigt.

Zu allem menschlichen Können aber gehört ein Nicht-Können, alles Sollen ist begleitet von einem Du-sollst-nicht, und alles Dürfen hebt sich ab im Feld dessen, was man nicht darf. So gehört zu allem Können, Sollen und Dürfen wesentlich das Element der Einschränkung. Es ist wichtig, diese Einschränkung nicht mit jenen Einschränkungen zu verwechseln, die zur Erfahrung des Alltags gehören. Sie gehört zur positiven Umgrenzung unseres Wesens. Dadurch kann das Wesen ein bestimmtes und unser eigenes sein, statt in Unbestimmtheit zu zerfließen.

1.3 Zurück zur Frage „Was ist der Mensch?“

Festzuhalten ist, daß konstitutiv für das Wissen, Handeln und Hoffen des Menschen die Dimension des freien Selbstverhältnisses ist, das sich ausdrückt in den Fragen „Was kann ich, was soll ich, was darf ich“. Das sind Fragen, die allesamt nicht empirisch beantwortet werden können und deren Beantwortung nicht zusammenfällt mit einer bloßen, sinn-neutralen Feststellung.

Ich habe zu zeigen versucht, wie Kants Frage nach dem Menschen in den drei existentiellen, in der Ich-Form sich stellenden Fragen „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ verwurzelt ist. Nun muß geklärt werden, was Kant meint, wenn er sagt, daß sich diese existentiellen Fragen auf die Frage „Was ist der Mensch?“ „beziehen“. In welche Richtung ist diese Beziehung zu lesen? Aus all dem, was gesagt worden ist, meint Kant sicher nicht, daß die drei ersten Fragen erst dann beantwortet werden könnten, wenn die letzte beantwortet ist. Denn aus welchen Quellen könnte diese Anthropologie geschöpft werden? Wenn es empirische sind, ist sie unfähig, die drei Fragen zu beantworten; sind es aber apriorische, welche könnten es sein, wenn nicht eben dieselben, die zur Beantwortung der drei Fragen zur Verfügung stehen? Also will Kant umgekehrt sagen, daß die Frage „Was ist der Mensch?“ grundlegend nur so beantwortet werden kann, daß sie zuerst transformiert wird in die drei genannten.

Dann aber könnte man auf die Idee kommen, daß deren Beantwortung der Substanz nach schon die wesentliche Antwort auf die anthropologische Frage enthält, so daß diese als solche überflüssig würde. Denn, in praktischem Ernst gesehen, muß der Mensch nicht wissen, was *der* Mensch *im allgemeinen* ist. Er muß nur wissen, was *er* wissen kann, was *er* tun soll und was *er* hoffen darf. Darin läge eine Option für so etwas wie Existenzhellung (K. Jaspers), aber gegen die Philosophische Anthropologie. In der Tat ist eine solche im Œuvre Kants nur in Elementen vorhanden.

Dennoch entspringt die theoretische Frage „Was ist der Mensch?“ auch als theoretische nicht bloß einer unernst spielenden Neugier (*curiositas*). Die Vergegenständlichung des impliziten Wissens, das im Sollen, Handeln und Hoffen liegt, zu einem Begriff des

Menschlichen ist wesentlich; denn ohne einen solchen kommen wir im Zusammenleben mit anderen Menschen und mit Tieren nicht aus. Insofern ist die Frage „Was ist der Mensch?“ im Sinne Kants nicht nur rückzubinden an die drei anderen. Vielmehr müssen auch diese auf ihre formale Struktur und Dynamik hin theoretisch begriffen und einem Wesensbegriff des Menschlichen eingefügt werden.

2. Der Status des Wesensbegriffs „der Mensch“

Wie der Weg von der existentiellen Frage in der Ich-Perspektive zur essentiellen Aussage über den Menschen als solchen verläuft, haben wir mit Kant gesehen. Ein fundamentaler Gehalt des Wesensbegriffs steht schon fest: Der Mensch ist ein wissendes, handelndes und hoffendes Seiendes, das sich reflexiv auf sich selbst beziehen kann. Nun ist noch auf die Schwierigkeit einzugehen, diesen Wesensbegriff auf die Erfahrung zu beziehen.

2.1 Das Wesen in einer Ordnung von Wesenheiten

Erstens gilt, in synchroner Sicht, daß der Begriff des Wesens, als einer abgegrenzten Grundform des Seins, impliziert, daß jedes Wesen einer Wesensordnung angehört. Je nach der Ordnung aber, die jeweils vorausgesetzt wird, ergibt sich eine andere Bestimmungsmöglichkeit des Wesens, das in Frage steht. Es ist ein großer Unterschied, ob der Mensch für die Bestimmung seines Wesens abgegrenzt wird gegen die umfassende Ordnung von Tier und Pflanze, von Geistern wie Dämonen und Engeln oder Göttern bzw. dem einen Gott, oder ob für diese Bestimmung nur die Ordnung der differenzierten Formen animalischen Lebens zur Verfügung steht. Für den ersten Horizont stehe als Beispiel der Satz des Thomas von Aquin: „Sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium“.⁷ Der zweite Horizont sei illustriert durch die Anthropologien Helmut Plessners, Arnold Gehlens und anderer, die die Besonderheit des Menschen ausschließlich in Abgrenzung gegen die anderen tierischen Formen bestimmen.

Welchen Horizont für eine zu bildende Wesensordnung darf man voraussetzen, um das Wesen des Menschen zu bestimmen? Kant meint (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, II: Charakter der Gattung), nur die zweite Möglichkeit sei legitim, weil uns Erfahrung, die doch zum Vergleich nötig sei, nur von Tieren, nicht aber von reinen Geistern gegeben sei. Das ist richtig, solange es um die Gewinnung von *Wesenseigenschaften* geht. Aber wenn es um den *Wesensbegriff* geht, so verdeutlicht doch auch Kant den Menschen in der Abhebung von der Idee eines endlichen Intellekts ohne Sinnesorganisation (oder mit einer ganz anderen), ob dieser Idee nun eine Realgeltung zukommt oder nicht. Ob man eine solche Idee auch nur hypothetisch zuläßt oder fordert, ist offenbar kein empirisches Problem, sondern schon Ausfluß einer zu diskutierenden metaphysischen Vorentscheidung.

2.2 Das Wesen als diachrone Stabilität

Das zweite Problem für eine Wesensbestimmung ist ihr zeitübergreifender Charakter. Ewig kann das Wesen des Menschen freilich nicht sein, will man nicht in einem Platonismus eine Seinsweise des Wesens vor aller Existenz voraussetzen. Im Unterschied zu idealen Gebilden wie Dreiecken kann das Wesen des Menschen nie anders Sein haben als in konkreten Menschen, und diese sind als Gattung zu einer bestimmten Zeit aufgetreten. Zeitübergreifend aber muß ein Wesensbegriff schon sein. Hat sich das Lebewesen

⁷ „Wie ein Körper, der vom Geist beseelt wird, das Höchste in der Gattung der Körper ist, so ist die mit einem Körper vereinigte Geistseele das Niedrigste in der Gattung der geistigen Wesen“ (CG, lib. 2 cap. 91 n. 4).

„Mensch“ aber nicht im Laufe der Zeit so verschieden entfaltet, daß eine Einheit seines Wesens nicht angenommen werden kann?

Hier muß man wohl verschiedene Grade der Abstraktheit und damit der Zeitinvarianz des „Wesens“ unterscheiden. Je mehr etwas konkret bestimmt ist, entsprechend den Formen der phylo- und ontogenetischen Entfaltung und der kulturellen Prägung, desto weniger universal ist der an ihm direkt abgelesene Begriff. Der Wesensbegriff jedoch betrifft nicht die konkret entfaltete Form, sondern deren ermöglichenden Grund. Dieser Sachverhalt erhellt aus zwei Anwendungen:

– Naturgeschichtlich: Daß sich die heute vorfindliche Ordnung der diskreten Formen des Lebendigen evolutiv herausgebildet hat (also nicht immer schon bestanden hat und so nicht immer bestehen wird), hebt nicht auf, daß sie heute bestehen, mitsamt ihren Unterschieden der Form, die keineswegs nur aus graduellen Übergängen besteht. Wir leben in der Welt, die durch diese Unterschiede bestimmt ist, auch wenn sich diese in graduellen Übergängen gebildet haben sollten, und wir fragen nach unserem Platz in dieser Welt. Diese Feststellung hat m.E. methodologisch einen Primat vor der Frage, wie die heutige Welt geworden ist. Was die Vorstellung von konkreten Übergangsformen zwischen dem Tierischen und dem Menschlichen betrifft, so ist bemerkenswert, daß die paläontologische Forschung immer mehr Abstand nimmt von den halbäffischen Bildern früherer Rekonstruktionen, die der Forderung eines gleitenden Übergangs entsprechen; man finde im Rückgang von den heutigen Menschen zu früheren Formen immer nur Wesen, die sich von uns viel weniger unterscheiden, als daß sie uns gleichen.

– Kulturgeschichtlich: Die kulturellen Regelsysteme des Zusammenlebens, der Lebensführung und -deutung variieren. In diesem Sinne kann man sagen: Die Menschen haben nicht, wie weitgehend die Tierarten, eine feste Gestalt ihrer Lebensform. Doch macht so eine Kultur nicht eigentlich das Wesen der Menschen aus, die in ihr leben, sondern ist durch dieses ermöglicht.

Der klassische Wesensbegriff des Menschen (*animal rationale*, transformiert in „endliches Vernunftwesen“, „Handeln“ oder auch noch „Dasein“) ist so weit und doch bestimmt, daß er die Vielfalt der Ausprägungen des Menschseins umfaßt und verständlich macht.

2.3 Das Wesen als Ermöglichung und Begrenzung des Seins (Leben, Existenz)

Ein Wesen wird erfaßt im Wesensbegriff. Ein Wesensbegriff, mitsamt der Ordnung, in der er seine Stelle hat, wird nicht einfach empirisch vorgefunden, sondern aufgrund von Erfahrungen und allgemeinen Überlegungen *konstruiert*. Zu diesen Erfahrungen gehören nicht nur die Empirie und die historische Forschung, sondern dazu zählt auch die Selbsterfahrung. Sie bringt ein Element des Wesensbegriffs ins Spiel, das über seine Rolle als Gestalt im Vergleich der Lebensformen hinausgeht.

Es ist das Wesen im ontologischen Sinn, das klassisch gern als „Natur“ bezeichnet wurde, nämlich als *natura naturans*, d. h. als *principium operationis*. Es ist der ermöglichende Grund für das sich entfaltende Existieren (Sein im „verbalen“ Sinn). Insofern dieses Existieren um sich weiß, erschließt sich ihm auch seine fundamentale Bestimmtheit, die alle Selbstbestimmung ermöglicht. Sie bestätigt sich in jedem Versuch, an ihr vorbei oder gegen sie zu leben. Die Freiheit der Entwürfe und Selbstentwürfe ist nicht nur begrenzt, sondern vor allem ermöglicht durch das, was man als Mensch überhaupt ist und sein kann.

Damit ist schon die Antwort auf die Behauptung gegeben, der Mensch habe überhaupt kein Wesen, weil er freie Selbstbestimmung sei, *in individuo* wie *in specie* in der Geschichte seiner Kultur. Richtig an dieser These ist ein Zweifaches: *erstens*, daß das Wesen des Menschen von anderer Art ist als das Wesen von Tieren, die weitgehend auf bestimmte Verhaltensformen festgelegt sind, und *zweitens*, daß man sich hüten muß, die Selbstdeutung bestimmter Menschengruppen (z. B. Männer oder Weißer) unkritisch mit dem Wesen des Menschen zu identifizieren. Doch kann sich der Mensch die Fähigkeit

zur Selbstbestimmung nicht schlechthin erst durch Selbstbestimmung erworben haben; er muß sie wesensgemäß schon haben.

Die Philosophische Anthropologie macht Wesensaussagen, d.h. nicht nur verallgemeinerte empirische Aussagen. Käme sie darüber nicht hinaus, wäre sie nichts Eigenes, sondern nichts anderes als eine soziologische, biologische usw. Anthropologie mit gefälschtem Etikett. Von empirischen Aussagekomplexen kann, nach Humes Gesetz, keine orientierende Funktion für die Lebensführung erwartet werden. Eben diese aber erwartet man von einer Philosophischen Anthropologie: sowohl für das persönliche Selbstverständnis wie für die Kulturkritik.

Wie jedoch kann sie das leisten? Nur dadurch, daß zu den Erfahrungen, auf die sie sich gründet, transzendente Erfahrungen gehören, wie sie sich in den Voraussetzungen der drei Fragen aussprechen, die Kant genannt hat. Philosophische Anthropologie muß also prinzipiell als Reflexion innerhalb eines schon vollzogenen Selbstverständnisses gedeutet werden. Damit hat sie, jenseits bloßer Tatsachenbeschreibungen, ihre eigene, eben philosophische Ebene gefunden, durch die auch das Sein-Sollen-Problem im Prinzip überwunden ist. Mit dieser Feststellung ist natürlich noch kein anthropologisches Einzelproblem gelöst, und auch die Folgerungen für die Gestalt der Ontologie, die sich aus dieser prinzipiellen Einsicht ergeben, sind noch nicht gezogen. Dennoch ist der Boden für Wesensaussagen gewonnen.