

Zeitschrift: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft =
Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 4 (1944)

Artikel: Idee, Wesen und Wirklichkeit des Menschen : Bemerkungen zu einem
Grundproblem der philosophischen Anthropologie

Autor: Kunz, Hans

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883861>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Idee, Wesen und Wirklichkeit des Menschen.

Bemerkungen zu einem Grundproblem der philosophischen Anthropologie.

Von H a n s K u n z.

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 nicht¹». 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 sei². Sie sprach sich zumal im Hinblick auf den «wirklichen Gott» als «Philosophie der Offenbarung» aus, die Schelling die «positive» — gelegentlich auch die «geschichtliche³» — 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» gewordenen «Logos», auf singuläre Weise geschehene «Offenbarung» an; denn bei aller leidenschaftlichen pädagogischen und politischen

¹ F. W. J. von Schelling: Sämtliche Werke, II. Abt., 3. Band, S. 59. Stuttgart und Augsburg 1858.

² A. a. O., S. 58.

³ A. a. O., S. 138 Anm.

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“ sei⁴; 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 Menschen⁵», 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» fragen⁶. Freilich ist vor allem die sog. dialektische Theologie in ihrer Abwehr der philosophischen Gotteslehren⁷ und insbesondere des deutschen Idealismus auch am späten Schelling vorbeigegangen, wenngleich Reisner ihr, «unse-

⁴ Th. Siegfried: Das Wort und die Existenz. II. Die Theologie der Existenz bei Friedrich Gogarten und Rudolf Bultman, 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.

⁷ Vgl. etwa F. K. Schumann: Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. Tübingen 1929.

rer zeitgenössischen protestantischen Theologie», einmal geraten hat, «sich etwas eingehender» mit ihm zu beschäftigen⁸. Allein auch die mannigfachen, in sich divergenten Bestrebungen, die heute unter den vieldeutigen Titeln «Existenzphilosophie⁹» und «philosophische Anthropologie» zusammengefaßt zu werden pflegen, könnten sich der Sache nach teilweise auf Schellings Altersintentionen berufen^{9a}. 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.

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

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.

^{9a} 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.

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 Denknöwendigkeit — 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 «wirklichen» 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 Vater¹⁰». Diese Auffassung stellt eine auf den Menschen bezo-

¹⁰ Aristoteles: Metaphysik. Uebersetzt von E. Rolfes. 3. Aufl., S. 300 (1071 a). Leipzig 1928.

gene Spezifikation des von Aristoteles der «Wirklichkeit» (Energeia, Aktus) vor der «Möglichkeit» (Dynamis, Potenz) generell zugebilligten seinsmäßigen Vorranges dar, die jedenfalls auf alle Lebewesen zutrifft, hier indessen nicht eingehender erörtert werden soll ¹¹. 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 ¹²». 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 systematischer Intention seiner hohen Ahnenschaft versichern zu wollen — um so mehr, als der Terminus auch in sachlicher Hinsicht außerordentlich vieldeutig ist ¹³. Er gehört, schreibt Spiegelberg, «zu denen, die in der Philosophiegeschichte am wenigsten festen Boden gefaßt haben und so mehr oder weniger immer Freibeute

¹¹ 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.

¹² A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. 2. Band, 4. Buch, Kap. 48 (ed. O. Weiß, Band 2, S. 780. Leipzig 1919).

¹³ 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: Ueber das Wesen der Idee. Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forsch. 11 (1930), S. 1 ff.

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 hatte¹⁴». 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 Substantialisierung 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 Uneigenständigkeit 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 Erkanntwerdens — gehen die Meinungen erheblich auseinander; und zwar betreffen die Divergenzen nicht etwa bloß peri-

¹⁴ A. a. O., S. 2.

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 ¹⁵. 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 Auswahl aus der Gesamtheit der an den konkreten menschlichen Individuen begegnenden Merkmale darstellen, wobei es hier gleichgültig bleibt, ob diese Auswahl als «Abstraktion», «Wesensschau» o. a. vollzogen wird. Damit rückt indessen das Wesen ¹⁶ so sehr in die Nähe der Idee, daß Sinn und Recht

¹⁵ 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 Sinnen- dinges» geworden ist; vgl. A. Faust: Der Möglichkeitsgedanke. 1. Teil, S. 77 f. Heidelberg 1931.

¹⁶ 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.

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 Gespräch mit ihm oder allenfalls in der Biographie zwar nicht ganz erreicht und umgriffen, wohl jedoch mehr oder weniger getroffen ¹⁷. Als Gegenstand einer philosophischen Anthropologie kommt nur das — freilich die Seinsart des Menschen implizierende — Wesen in Betracht.

¹⁷ Ob die konkrete Wirklichkeit eines Menschen trotzdem zum Thema einer spezifisch philosophischen Intention, etwa im Sinne von Jaspers' «Existenzerhellung», 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-

Daß das Wesen des Menschen dessen Sein — in der ihm eigennenden 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» (*existentia*) und «Was-Sein» oder «Wesen» (*essentia*) Gott vorbehalten¹⁸. 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 Individualität¹⁹.» Wir möchten nicht die auf Gott angewandten Begriffe der «Existenz» und «Essenz» unbesehen auf 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

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 literarisch postuliert statt faktisch geführt wird. Vgl. E. Grisebach: *Gegenwart*. Halle a. d. S. 1928.

¹⁸ Vgl. z. B. Thomas von Aquin: *Summa theologica*, qu. 3, art. 4 (Deutschlateinische Ausgabe, Band 1, 2. Aufl., S. 62 ff. Salzburg o. J.).

¹⁹ L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*, Band 8, S. 433. Leipzig 1851.

«Dasein» gebraucht) «primär Sein» sei, wenn damit dem Dasein des Menschen ein Primat vor seinem Wesen zugesprochen werden soll ²⁰. 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 ²¹. 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 «*philosophische*» 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» ²² —: 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-

²⁰ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. 1. Hälfte, S. 42. Halle a. d. S. 1927.

²¹ 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 einbegriffen wäre.

²² 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.

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 sie²³ 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 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 tangieren²⁴. Nur beiläufig soll an-

²³ 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.

²⁴ 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: Exi-

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 ²⁵.»

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 verdienendes 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 ²⁶, übrigens auch hier in Uebereinstimmung 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

stanzphilosophie und Geschichte. Blätter f. deutsche Philos. 11 (1937/38), S. 362.

²⁵ M. Thiel: Was ist der Mensch? Divus Thomas 20 (1942), S. 10.

²⁶ Das gleiche Zusammentreffen wiederholt sich in der zeitgenössischen Philosophie bei Simmel und Scheler.

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 ²⁷.» 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 ²⁸.» Es ist nicht von vornherein ausgemacht, daß die Geschlechtlichkeit 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 ²⁹, 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

²⁷ Zit. nach H. Heimsoeth: Kants Philosophie des Organischen in den letzten Systementwürfen. Blätter f. deutsche Philos. 14 (1940), S. 85, Anm. 10.

²⁸ A. a. O., S. 460.

²⁹ M. Scheler: Vom Umsturz der Werte. Band 1, S. 311 f. Leipzig 1919.

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 ³⁰. Soviel wir sehen ist sonst — die Studie Binswangers über Freuds Anthropologie ausgenommen ³¹ — 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

³⁰ M. Thiel: Verhältnis der beiden Geschlechter zur menschlichen Wesenheit und zueinander in allgemein philosophischer Betrachtung. Divus Thomas 12 (1934), S. 3 ff.

³¹ L. Binswanger: Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie. Nederl. Tijdschr. voor Psychologie 4 (1936), S. 3 ff.

Wesen «des» Menschen bricht gleichsam entzwei. Dieser Konsequenz dadurch zu entgehen, daß man ihm lediglich eine mannweiblich «neutrale» oder eine androgyne Geschlechtlichkeit zubilligt, scheitert 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. Ueberdies ist der schlichte Eindruck, daß die Geschlechtlichkeit den Menschen in einer tief- und durchgreifenden Weise präge, 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 wie weit diese in den Wesensbegriff aufgenommen werden müssen, und im positiven Fall: in welchem Konkrektionsgrade, bleibe dahingestellt; ihre Wirkkraft als solche wie im einzelnen Menschen ist sehr unterschiedlich. Jedoch spielen

sie offenbar weniger als Gegenstand der philosophischen Anthropologie ³² 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 ³³.» Eine ganz 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 ³⁴» 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-

³² Vgl. zum Problem auch K. Löwith: Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen. *Philosophia* 3 (1938), S. 444 ff.

³³ W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Band 8, S. 224. Leipzig und Berlin 1931.

³⁴ H. Pleßner: *Macht und menschliche Natur*. S. 27 ff., 40 ff. Berlin 1931.

mentrifft, der meinte: «Der Versuch, den Menschen als feste oder werdende Einheit zu begreifen, ist eitel ³⁵.»

Der Historismus (und Soziologismus) behält stets dort recht ³⁶, 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, obwohl sie sich ihrer Intention gemäß davon zu befreien sucht. Aber völlig verfehlt scheint es uns zu sein, aus der «Not» der historischen, wirtschaftlichen, 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 ³⁷.» 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

³⁵ M. Horkheimer: Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie. Zeitschr. f. Sozialforsch. 4 (1935), S. 24.

³⁶ Vgl. dazu P. L. Landsberg: Einführung in die philosophische Anthropologie, S. 39 ff. Frankfurt a. M. 1934.

³⁷ A. a. O., S. 26.

das ein, wogegen sich Marcuse bei anderer Gelegenheit verwahrt: er wird «im Sinne einer opportunistischen Nützlichkeitsphilosophie ³⁸» 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 ³⁹», 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 ⁴⁰». 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

³⁸ H. Marcuse: Ueber konkrete Philosophie. Arch. f. Sozialwissensch. u. Sozialpol. 62 (1929), S. 121.

³⁹ Zum Begriff des Wesens, a. a. O., S. 28.

⁴⁰ J. Ritter: Ueber den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen, S. 28. Potsdam 1933.

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 Selbstverständnis⁴¹ 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 Wahrscheinlichkeit entnehmen und gegen die individuellen Besonderheiten distanzieren. Denn die philosophische Anthropologie ist weder eine stilisierte Autobiographie noch eine Konfession des Anthropologen, obwohl es sich nicht leugnen läßt, daß diese literarischen Dokumente ein kritisch auszuwertendes Material für jene sein können⁴².

Wir haben oben betont, daß zum Wesen des Menschen auch seine wesensmäßigen Möglichkeiten gehören. Die «Möglichkeit» spielt sowohl bei Jaspers wie bei Heidegger — trotz der, wie Frank mit Recht bemerkt, «bis in die letzten Grundlagen» reichenden Unterschiede ihrer Philosophien⁴³ — eine fundamentale Rolle. Heidegger sagt vom Dasein, es sei «primär Möglichsein»; er kennzeichnet es näher folgendermaßen: «Das Möglichsein, das je das Dasein existenzial ist, unterscheidet sich ebenso sehr von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen, sofern mit diesem das und jenes ‚passieren‘ kann. Als modale Kategorie der Vorhandenheit bedeutet Möglichkeit das noch nicht Wirkliche und das nicht jemals Notwendige. Sie charakterisiert das nur Mögliche. Sie ist ontologisch niedriger als Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die Möglichkeit als Existenzial

⁴¹ 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.

⁴² Vgl. G. Misch: Geschichte der Autobiographie. Leipzig und Berlin 1907.

⁴³ E. Frank: Die Philosophie von Jaspers. Theol. Rundschau, N. F. 5 (1933), S. 303.

dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins ⁴⁴.» Wie dagegen Jaspers' Begriff der «existenziellen Möglichkeit» abzugrenzen wäre, kann hier nicht untersucht werden; desgleichen müssen wir es uns versagen, die Gründe aufzudecken, die es verständlich machen würden, warum der — mehrdeutigen — «Möglichkeit» gerade im Hinblick auf das menschliche Sein eine entscheidende Wichtigkeit eignet. Für den vorliegenden Zusammenhang genügen zwei Bemerkungen. Einmal soll der Ausdruck «wesensmäßige Möglichkeiten» die Grenzen andeuten, die dem Menschen rücksichtlich seines faktischen Seins — im Unterschied zu den unbegrenzten Wunsch- und Denkbarekeiten — von seinem Wesen her gezogen sind. Zum andern muß die philosophische Anthropologie unseres Erachtens darauf beharren, daß über diese wesensmäßigen Möglichkeiten zuletzt allein von ihrer Verwirklichung — sei es im eigenen oder in einem fremden Leben — her entschieden wird; denn sonst verliert sie allzu leicht die sachliche Nüchternheit des Erkennens und gerät in ein halt- und bodenloses phantastisches Schwärmen, welches die menschlichen Möglichkeiten mit denen des Denkens und der Götter verwechselt. Für sie bleibt die Wirklichkeit die höchste maßgebende Instanz. Aber greift nicht in die Wirklichkeit sowohl wie in das Wesen des Menschen sein Selbstverständnis und damit die mögliche wesensfremde Phantastik ⁴⁵ als ein «realer», seinsverwandelnder Faktor ein? *Ist* er nicht faktisch das, als was er sich versteht?

Vom außermenschlichen Seienden (Dingen, dinglichen Beziehungen, Pflanzen, Tieren) läßt sich mit einem gewissen berechtigten «naiv-realistischen» Sinne sagen, es «verhalte sich» in seinem vorgegenständlichen Was- und Daß-sein «gleichgültig» gegen das Erkanntwerden; am Monde wird nichts verändert, ob ich ihn sehe oder nicht. In der Selbstbesinnung liegt die Situation offenbar grundsätzlich anders; und zwar deshalb, weil der Reflexionsakt als solcher einen konstitutiven Faktor dessen, was als «Selbst» erhellt und umfaßt wird, darstellt. Vernunft und

⁴⁴ A. a. O., S. 143 f.

⁴⁵ Die Wesensfremdheit bezieht sich auf die möglichen Inhalte, nicht auf die Phantastik als solche, als Aktion; denn gerade ihre Fähigkeit zur Bildung inhaltlich unbegrenzter Selbstauslegungen wird man wahrscheinlich als ein Wesensmerkmal des Menschen ansehen müssen.

Freiheit ermöglichen dem Menschen, nicht nur das zu sein, was er «von Natur her» je schon ist und sein muß, sondern überdies etwas aus sich zu «machen» (Kant). Das «zu Machende» braucht nicht an einem fremden Persönlichkeitsvorbild oder «Existenzideal» orientiert zu sein — gerade dann rückt die Gefahr nahe, zu verfehlen, auf was es in jener Forderung ankommt: das «Werde, was du bist», das Wesentlich-werden, das Sich-selbstwählen und -finden oder wie die stets auf denselben Punkt hinweisenden Wendungen lauten mögen. Die Möglichkeit, mich in meinem Sein «verlieren» oder in einem emphatischen Sinne «gewinnen» zu können, womit ich erst eigentlich in der Helligkeit des Selbstseins werde, was ich «von Natur aus» dumpf bin: diese Möglichkeit des «existenziellen Aufschwungs» ist, von Kierkegaard abgesehen, von niemandem in der Reinheit und Entschiedenheit als eine unverlierbare Gestalt des Philosophierens vertreten worden wie von Jaspers. In der Sache reicht sie bis auf die Ursprünge des abendländischen Philosophierens zurück; denn die ethische — oder wie man heute sagt — existenzielle Relevanz⁴⁶ blieb durchwegs ein spezifisches Merkmal des philosophischen gegenüber allem gegenständlich-wissenschaftlichen Erkennen. Die philosophische Anthropologie darf dieses Motiv am allerwenigsten preisgeben⁴⁷, trotz ihres Drängens auf nüchterne wirklichkeitsangemessene Forschung. Allein sie stößt damit auf eine Stelle, die ihr zum Verhängnis werden kann. Das Bestreben des Philosophen, die höchsten, seltensten Möglichkeiten des Menschseins gegen die «durchschnittlichen» trivialen und ruinösen Wirklichkeiten faktischen Menschentums zu bewahren, macht ihn für diese, die *auch* zum Wesen der Humanitas gehören, blind und ungerecht. In seinem «idealisierten» Selbstverständnis sind die Züge des «Niedrigen» ausgestrichen; in der zarten Sorge um den Adel des Menschen — *Jaspers* ist uns dafür ein Beispiel — flüchtet er erschreckt und angewidert vor dem Allzumenschlichen und erklärt es für eine der Philosophie unwürdige Aufgabe, sich ihm zuzuwenden oder auch nur standzu-

⁴⁶ Die existentielle bildet gegenüber der ethischen Relevanz insofern den umfassenderen Begriff, als sie die üblich gewordene Beschränkung des Ethischen auf das Gute, bzw. Gesollte durchbricht und die Selbstgestaltung des ganzen seienden Menschen intendiert.

⁴⁷ Vgl. F. J. Brecht: *Der Mensch und die Philosophie*. Halle a. d. S. 1932.

halten. Er neigt zur Unterschätzung der Grenzen dessen, was der Mensch aus den ihm gegebenen wesensmäßigen Möglichkeiten machen kann, zumal sie in der Tat nicht festgelegt sind. «Es ist die wesentliche Frage des menschlichen Tuns», sagt Jaspers, «was es planvoll als Zweck wollen kann und was nicht; oder was es begehren kann und was als begehrt gerade verschwindet; oder was es planend auch faktisch erreichen kann, und was es dadurch, daß es zweckhaft wird, gerade unmöglich macht. Machte man sich etwa zum Ziel, eine Persönlichkeit eigenständiger und eigentümlicher Art zu werden, so würde man ein künstliches Gebilde mit lauter Larven, bis in den Kern ohne Wirklichkeit, also gerade keine Persönlichkeit, sondern eine ängstlich gepflegte Figur. Persönlichkeit wird der Mensch nur, indem er sich um die Sache kümmert, in Tätigkeit und Handeln in der Welt etwas hervorbringt. Wie mit der Persönlichkeit ging es mit allen substantiellen Gehalten. Man kann *aus* ihnen wollen, sie indirekt wecken, an ihrem Maßstab sein Dasein ständig formen, aber man kann *sie* nicht wollen⁴⁸.»

Wenn etwa Rothacker schreibt: «Am inneren Reifen, d. h. einem objektiven Werdeprozeß, findet das Tun und Machen seine Grenze⁴⁹», dann scheint das auf den ersten Blick einleuchtend zu sein; denn gerade die sogenannten organischen Lebensabläufe sind dem willentlichen Zugriff ganz oder doch weitgehend entzogen. Aber einmal vermag der Mensch sie im Selbstmord radikal zum Stillstand zu bringen; und andererseits beruht Rothackers These auf der verfehlten stillschweigenden Voraussetzung, als sei die tätige Vernunft oder der Geist eine dem «seelischen» oder «vitalen» Geschehen «aufliegende» und es «überformende» «Schicht», während der Besinnungsakt in Wirklichkeit gleichsam «querstehend» jenes durchgreift. Ob und wie weit das inhaltliche Selbstverständnis eines Menschen sein Sein und Wesen «substanziell» verändern kann, ist eines der schwersten, noch keineswegs gelösten Probleme der philosophischen Anthropologie. Wir sehen die Neigung, das unbestreitbare «formale» Sich-zu-sich-selbst-verhalten-können und die darin wurzelnde

⁴⁸ K. Jaspers: Vernunft und Existenz, S. 88. Groningen 1935.

⁴⁹ E. Rothacker: Tatkräfte und Wachstumskräfte. Blätter f. deutsche Philos. 17 (1943/44), S. 47.

Fähigkeit der bewußten Selbstgestaltung auf die jeweiligen «Inhalte», in denen der Einzelne sich erblickt und versteht, auszuweiten. Damit schlagen die in der Selbstauslegung statuierten «Ideale» allzu leicht in vielleicht hohe, faszinierende, jedoch bloß «ideologische», das Wesen und die Wirklichkeit verhüllende Selbsttäuschungen um. Um dieser Gefahr willen vor allem haben wir den Begriff der Idee des Menschen von demjenigen seines Wesens unterschieden und dessen Erkennbarkeit an seine Wirklichkeit gebunden. Die philosophische Anthropologie muß sich im Entwurf der Idee den Blick für die höchsten Möglichkeiten des Menschseins offenhalten, auch wenn sie nur im Vorübergleiten als zerbrechliche Gestalten einen Augenblick in die Erscheinung treten und durch ihr flüchtiges Dagewesensein ihr Recht bezeugen. Sie muß sich aber gleichzeitig die unerbittliche Härte und die jeder Wertung sich enthaltende Nüchternheit bewahren, um jenes Faktum zu sehen, das Jacob Burckhardt auf die Formel gebracht hat: «Auf Erden ist das Unsterbliche die Gemeinheit.»