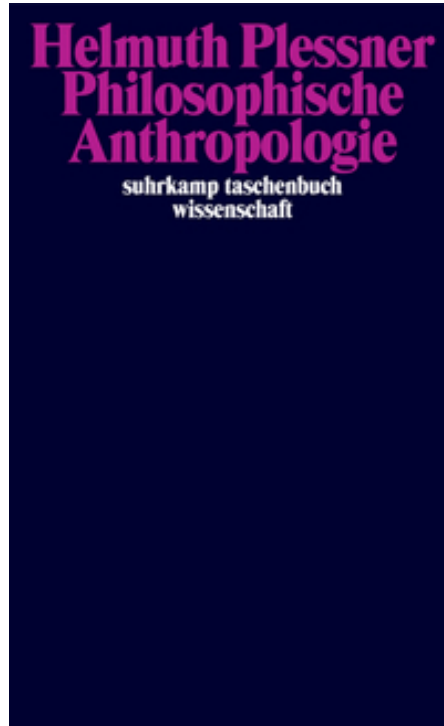


# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Plessner, Helmuth  
**Philosophische Anthropologie**

Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961  
Herausgegeben von Julia Gruevska, Hans-Ulrich Lessing und Kevin Liggieri

© Suhrkamp Verlag  
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2268  
978-3-518-29868-8

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 2268

Diese Vorlesung aus dem Sommersemester 1961 ist die einzige überlieferte Einführung in die philosophische Anthropologie aus der Hand Plessners und bildet damit einen wichtigen Bezugspunkt der Forschung. Sie diente Plessner als Materialbasis für seine bekannte Abhandlung *Conditio humana* und bietet eine überaus verständliche und beispielreiche Einführung in seine anthropologische Konzeption. Zu den behandelten Themen zählen die Genese und Funktion der philosophischen Anthropologie, das Problem der Sprache und der Umwelt sowie der Begriff der Person. Eine Entdeckung!

Helmuth Plessner (1892-1985) war ein deutscher Philosoph und Soziologe sowie Hauptvertreter der philosophischen Anthropologie. Sein Werk liegt im Suhrkamp Verlag vor.

Julia Gruevska ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum.

Hans-Ulrich Lessing ist außerplanmäßiger Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. Im Suhrkamp Verlag hat er zusammen mit Frithjof Rodi herausgegeben: *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys* (stw 439).

Kevin Liggieri ist DFG-Forschungsstipendiat an der Professur für Wissenschaftsforschung an der ETH Zürich.

# Helmuth Plessner

## Philosophische Anthropologie

*Göttinger Vorlesung  
vom Sommersemester 1961*

Herausgegeben von  
Julia Gruevska,  
Hans-Ulrich Lessing und  
Kevin Liggieri

Suhrkamp

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

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2268

Erste Auflage 2019

© Suhrkamp Verlag Berlin 2019

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29868-8

# Inhalt

Helmuth Plessner: Philosophische Anthropologie.  
Sommersemester 1961

1. Vorlesung: Begrenzung des Begriffs und des Problems der Philosophischen Anthropologie .....	9
2. Vorlesung: Problem und Standort der Philosophischen Anthropologie .....	17
3. Vorlesung: Philosophische Anthropologie als Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen	31
4. Vorlesung: Das Problem der Sprache I .....	43
5. Vorlesung: Das Problem der Sprache II .....	54
6. Vorlesung: Das Problem der Sprache III. Das Strukturprinzip der Vertikalität .....	66
7. Vorlesung: Das Problem der Umwelt .....	78
8. Vorlesung: Das Welt-Umweltverhältnis des Menschen	90
9. Vorlesung: Die Horizontstruktur des menschlichen Umfeldes .....	102
10. Vorlesung: Zur Utopie der verlorenen Wildform des Menschen .....	114
11. Vorlesung: Der Begriff der Person .....	127
12. Vorlesung: Der anthropologische und der theatralische Rollenbegriff .....	138
13. Vorlesung: Der funktionale Rollenbegriff .....	149
14. Vorlesung: Rückblick auf den Rollenbegriff. Die Ausdrucksbewegungen des Menschen .....	162
15. Vorlesung: Lachen, Weinen, Lächeln .....	173
16. Vorlesung: Lachen und Weinen als menschliche Monopole .....	185
17. Vorlesung: Das Problem der Entkörperung – das Problem des Todes .....	198
18. Vorlesung: Zur Aktualität der Philosophischen Anthropologie .....	209

## Anhang

1. Helmuth Plessner: Zur Geschichte der Anthropologie. Vorlesung Sommersemester 1956 (Nachschriften Dr. Christian von Ferber) . . . . .	225
2. Helmuth Plessner: Lehrveranstaltungen an der Universität Göttingen 1951/52-1962 . . . . .	247
Editorisches Nachwort . . . . .	251
Personenregister . . . . .	255

Helmuth Plessner  
Philosophische Anthropologie

Göttinger Vorlesung  
vom Sommersemester 1961





[I. Stunde], Dienstag, 17. Mai 1961<sup>1</sup>

*[Begrenzung des Begriffs und des Problems der  
Philosophischen Anthropologie]*

Und zwar gehe ich noch einmal auf die Bestimmung der doppelten Natur des Menschen hier zurück. Was heißt das eigentlich? Die Doppelnatur stellt sich, wie gesagt, traditionell in der Entwicklung verschiedener Wissenschaften vom Menschen dar, die offenbar alle

- 1 Am Kopf der Seite von Plessners Hand: »2. Hälfte erste Stunde da Apparat nicht funktionierte«.

Auf drei Blättern, die der Transkription der Tonbandaufzeichnungen der Vorlesung beiliegen, hat Plessner Stichworte notiert, die offensichtlich der ersten Vorlesungsstunde zugrunde lagen:

»1. Die Sonderstellung des Menschen als Organismus

2. Das Leib-Seele Problem

3. Das Verhältnis von Konstanz und Variabilität von menschlicher Natur und Geschichtlichkeit des Menschen

4. Menschenhaftigkeit und Menschlichkeit: das Existenzproblem und die Gesellschaft

Begrenzung des Anthropologieproblems in phil. Sinne auf die moderne wissenschaftliche Situation

Begrenzung des Begriffs und Problems der Ph. A. auf die gegenwärtige Situation wie sie sich aus der Entwicklung der modernen Wissenschaft und ihrer Disziplinen ergeben hat:

1. der Biologie und spez. der Abstammungslehre (Frage nach der Sonderstellung des Menschen als Organismus)

2. der Psychologie und Physiologie (Leib-Seeleproblem. Urgeschichte [?] Entwicklung der mechan. Naturwiss., der Physik im 17. Jh. u. des Newtonismus im 18. Jh.) Das Problem der Doppelnatur

3. der Geschichtswissenschaft u. des Historismus (Konstanz und Variabilität menschlicher Natur und Geschichtlichkeit)

4. der Soziologie u. speziell des Marxismus

der Mensch als Produzent und Produkt seiner Gesellschaft und ihrer Verhältnisse

Öffentlichkeit und Privatheit, Rolle und Eigentlichkeit. Das Problem der Entfremdung

Die Erkenntnis, dass die moderne Wissenschaft mit der Gesellschaft unauf löslich verbunden ist, sie produziert und von ihr produziert wird, bringt den gesamt kulturellen und den religiösen Aspekt des Problems in's Spiel

Ph. A. ist ein Ausdruck der Unsicherheit des Menschen über seine ›Bestimmung‹ (M. Scheler[.].)«

ihr Zentrum haben eben in dem lebendigen, voll lebendigen Menschen, in dem aktiven Menschen, der sowohl sich geistig-kulturell manifestiert, aber eben auch andererseits typisch rein in seinen Lebensäußerungen offenbar der biologischen Welt, um es mal so auszudrücken, angehört.

Was ist da das Problem? In der Zeit der Loslösung der Psychologie als selbständiger empirischer Wissenschaft von, wie man sich damals ausdrückte, den »Bewußtseinserscheinungen«, also von dem, was der Mensch nur für sich selbst erlebt, was er zwar mitteilen, aber doch nur bedingt mitteilen kann, was aber im Grunde genommen nur einem jeden selbst für sich selbst faßbar wird, also die Wissenschaft von den Vorstellungen, den Empfindungen, den Gedanken, Wünschen, den Erinnerungen usw., ich sage: in dem Maß, in dem sich diese Wissenschaft als solche, als eine Wissenschaft von dem »Innen« des Menschen in diesem Sinne entwickelte, wurde sofort der Wunsch laut, die Verbindung mit dem, was äußerlich wahrnehmbar an ihm geschieht, zu sichern. Und das war damals der Gedanke von Gustav Theodor Fechner (übrigens einem Zeitgenossen von Darwin, Professor der Philosophie in Leipzig), der Gedanke der Psychophysik.<sup>2</sup> Man wollte also sozusagen eine Parallelwissenschaft aufbauen und die strengen Abhängigkeiten zwischen den äußeren Vorgängen und den inneren Vorgängen auf diese Weise festmachen und in dieser Hinsicht weiter vordringen. Die Psychophysik versucht also, die Doppelnatur des Menschen wissenschaftlich in den Griff zu bekommen.

Um ein Beispiel zu geben: Wenn Sie z. B. eine Geschmacksempfindung haben, dann beruht sie, wie auch immer, auf einem äußeren Reiz. Die Abhängigkeit einer bestimmten Empfindung, einer Süßempfindung oder einer Sauerempfindung etwa von einem bestimmten Reiz, der auf die Zunge ausgeübt wird, läßt sich (das war der Gedanke von G. Th. Fechner), muß sich in irgendeinem Sinne wissenschaftlich exakt fassen lassen. Nach dem strengen Exaktheitsideal suchte er auch eine Größenordnung hierfür zu fixieren, eine größenmäßige Abhängigkeit der Stärke, auch der Art der Empfindung von der Stärke und der Art des Reizes.

Wir wollen auf diese Sache zunächst nicht näher eingehen, so interessant sie ist, es soll uns hier nur als Beispiel dafür dienen,

2 Vgl. Gustav Theodor Fechner, *Elemente der Psychophysik*, 2 Bände, Leipzig 1860.

daß man die Doppelnatur des Menschen als ein Problem empfindet. Und man glaubt, man kann dieses Problem durch eine gewissermaßen Zwei-Seiten-Wissenschaft streng lösen. Angenommen, diese Wissenschaft ließe sich nun wirklich so exakt durchhalten und ausbauen, wie das Fechner gemeint hat, muß man sich dann doch noch fragen, wie kommt denn das eigentlich, daß bestimmte auf uns, das heißt, auf unseren Körper, auf seine Sinnesorgane und das Gehirn einwirkende Reize den merkwürdigen empfindungsmäßigen Effekt auslösen? Das hat wiederum Fechner von vornherein dazu bewogen, ein viel älteres Modell, ein Modell des philosophischen Denkens gewissermaßen, als Grundlage für diese Wissenschaft aktuell zu machen: Dieses Modell, das man den psychophysischen Parallelismus oder Monismus seit dem 17. Jahrhundert genannt hat. D. h., man sagt, dasjenige, was uns äußerlich als Gehirn, als Körper, faßbar wird, was wir messen können, wiegen können, untersuchen können, anatomisch und physiologisch, das ist im Grunde genommen dasselbe, was wir für uns selbst empfindungsmäßig, wunschmäßig, gedankenmäßig usw. sind.

Vielleicht ein bißchen dunkel ausgedrückt, aber ich will Ihnen das noch etwas näher erörtern. Das Gehirn, wissen wir, hat entscheidende Bedeutung für das Zustandekommen von Gedankenverbindungen, von Empfindungen und Wahrnehmungen, vom Vermögen des Sprechens, weiterhin für unser Gefühlsleben. Mit anderen Worten, ohne die ungestörte Tätigkeit des Gehirns ist ein ungestörtes psychisches Leben nicht möglich. Wie und warum das ist, wissen wir zunächst gar nicht. Aber wir können es ziemlich genau nachprüfen, d. h., wir können die einzelnen Stellen sogar aufweisen, die für das Zustandekommen etwa des Sprachvermögens und gewisser Eigentümlichkeiten des Sprechens, des Denkens, der Gedankenverbindung, der Assoziation, des Gedächtnisses, dann weiterhin der einzelnen Wahrnehmung, Gehörsempfindung, Gehörs wahrnehmung, Gesichtsempfindung, Gesichtswahrnehmung etc. nötig sind.

In neuerer Zeit weiß man auch sehr genau über die Abhängigkeit des Zustandekommens von Sympathien und Antipathien, von Affekten, von Emotionen, von Stimmungen, von bestimmten Funktionen des sogenannten »Hirnstamms« Bescheid. Wie man diese Abhängigkeiten im einzelnen festgestellt hat, im Laufe der Entwicklung der Anatomie und Physiologie und vor allem nicht zu

vergessen der Psychiatrie – einen bedeutenden Fortschritt machte gerade diese Wissenschaft durch die Erfahrung an Gehirnverletzten im 1. Weltkrieg –, da haben Goldstein und Gelb in Frankfurt und verschiedene andere Psychiater in dieser Richtung bedeutende Einsichten der Wissenschaft vermittelt, also der Krieg hat hier wie ein gewaltiger Experimentator gewirkt.

Ich sage, nachdem man einmal in dieser Richtung weitergekommen war, als sich Fechner damals noch vorstellen konnte, gewann der Gedanke mehr und mehr an Plausibilität, daß Gehirn und Seele, Körper und Geist gewissermaßen zwei Seiten eines und desselben seien. Und dieser psychophysische Monismus oder Parallelismus war ja schon von Spinoza und seinen Nachfolgern im 17. Jahrhundert vorausgesehen worden.

Es hat nun zweifellos diese Theorie von der der Zwillingennatur des Menschen zugrundeliegenden Einheit, also diese Zweiseiten-Konzeption, hat wiederum eine interessante Vorgeschichte, die aber rein philosophisch ist und die auch von vornherein Schwierigkeiten bereitet hat. Hier steht nun einmal der berühmte Name von Descartes sozusagen am Eingang dieser Überlegungen und der weiteren Entwicklung dieser Beobachtungen sowohl auf psychologischer als auf physiologischer Seite. Von Descartes stammt ja diese wiederum selbst schon auf scholastische Vorstellungen zurückreichende Idee – Descartes ist ein Mann, der in seiner Bildung noch dem 16. Jahrhundert, aber im wesentlichen schon dem 17. Jahrhundert angehört –, Descartes hat den Gedanken zugespitzt, nämlich den Gedanken von der Zweenatur des Menschen. Nicht in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der Mensch zwei Welten angehört, das ist eine alte christliche Auffassung, die dem Mittelalter völlig vertraut ist, sondern er hat ihr gewissermaßen eine moderne Wendung dadurch gegeben, daß er sagt: Der Mensch ist ein ausgedehntes Wesen als Körper; er ist zugleich aber als Bewußtsein, als Denken ein Unausgedehntes, ein rein eben in die Kategorien oder in die Begriffe der Physik und Mathematik nicht zu übersetzendes – eben: geistiges Wesen. Und diese Merkwürdigkeit faßt er in der berühmten Zweisubstanzenlehre zusammen, d. h. daß in dem Menschen (er sagt, in diesem *compositum*, in diesem Zusammengesetzten) zwei Substanzen, eine denkende und eine ausgedehnte Substanz auf eine rätselvolle Weise miteinander in Kommunikation stehen. Sie können eigentlich gar nicht in Kommunikation

stehen, das ist eigentlich etwas sehr Seltsames, was dem Menschen vorbehalten ist. Sonst ist die Welt im übrigen [in] die Welt der *cogitatio*, die Welt des Bewußtseins, die Welt des Denkens und eben die Welt der Ausdehnung voneinander völlig getrennt. Sie können nicht miteinander kommunizieren, weil man etwas spezifisch Geistiges, einen Gedanken mit einem Körper nicht in irgendeine Beziehung setzen kann, [in] eine Beziehung des Wirkens aufeinander.

Dagegen wendet sich schon Spinoza, wie ich sagte, weil aus diesen Konsequenzen von Descartes erstaunliche Umständlichkeiten und man kann fast sagen: Ungereimtheiten eben für unser Denken, für unsere Vorstellungswelt sich ergeben. Denn wenn das so ist, daß die äußere Welt auf die innere Welt überhaupt nicht wirken kann und die innere Welt auf die äußere Welt, also wenn, um es mal so auszudrücken, ein Gedanke, den ich fasse, im Grunde genommen niemals einen Willensentschluß herbeiführen kann, und umgekehrt, wenn eben ein Sinneseindruck, den mein Auge bekommt, indem einfach Licht darauf fällt, kein bildhaftes Resultat in meiner Wahrnehmung hervorrufen kann, das ist ja schließlich dann die Extremkonsequenz dieses Auseinanderreißen dieser beiden Bereiche, dann muß eben ein *Deus ex machina* erfunden werden, der dieses beides zusammenbringt.

Descartes hatte sich hier sehr vorsichtig ausgedrückt und gesagt: Beim Menschen muß das irgendwie durch Vermittlung möglich sein. Aber sonst ist es an sich unmöglich. Seine Nachfolger haben das aber strikt bestritten und gesagt: Die Zuordnung, daß das klappt sozusagen, daß zum richtigen Einfall eines Lichtstrahls auf meine Netzhaut auch die entsprechende richtige Wahrnehmung in meinem Bewußtsein entsteht, das danken wir allein dem Eingreifen Gottes. Und so wurde ständig Gott bemüht, sowohl Wahrnehmung, wie Denken, wie Wollen, wie Willensentschlüsse, mit anderen Worten, das gesamte menschliche Leben zu garantieren. Aber nicht nur sozusagen in der Form einer Generalgarantie, einer Präventivgarantie, sondern er mußte sozusagen bei jedem einzelnen Lebensakt bemüht werden. Und das ist nun zwar eine vielleicht sehr fromme, aber vielleicht zu fromme Auffassung, die denn doch von vornherein dem philosophischen Denken eigentlich unzumutbar erschien.

Und die berühmte Geschichte mit dem Uhrengleichnis, wo man sich vorstellen muß, daß Gott als ein großer Uhrmacher alle

die Uhren des äußeren Lebens und die Uhren des inneren Lebens synchron gestellt hat (das ist ein Beispiel des sehr mechanikfreundlichen 17. Jahrhunderts), dieser Gedanke ist sehr früh von Spinoza schon durch den anderen Gedanken von der ursprünglichen Einheit und der Zweiseitennatur der Welt wie *Deus sive natura* wie beim Menschen ersetzt worden. Das ist kein Materialismus, sondern, ich möchte sagen, ein sehr merkwürdiger Immaterialismus, wobei die Materie eine Seite des Geistes, der Geist eine Seite der Materie ist. Beide sind eigentlich Aspekte einer nicht mehr in ihrem Wesen selbst weiter zu definierenden Substanz. Die Attribute sind hierbei eben letzten Endes irreduzible Aspekte dieses Einen.

Dieser Gedanke hat dann eine weitere philosophische Geschichte gehabt, aber wie gesagt, er wurde im 19. Jahrhundert aus den Gründen, die ich Ihnen hier entwickelt habe, auf einmal wieder aktuell. Nun werden Sie sagen, also gut, jetzt versteht man, aus diesen Impulsen, daß da so etwas entsteht wie ein philosophisches Problem des Menschen. Ja, das hat es immer gegeben. Das haben die Griechen gehabt, das hat jede Zeit in unserer geistigen Geschichte gehabt. Der Mensch als ein großes Problem. Aber hier handelt es sich, wie Sie sehen, um etwas anderes. Hier handelt es sich darum, dass sich an die Entwicklung bestimmter Disziplinen der Wissenschaft eine philosophische Frage gleichsam ankristallisiert und die Existenz dieser Wissenschaft allmählich abhängig wird von bestimmten philosophischen Überlegungen oder besser gesagt, daß sie von sich aus fordern eine philosophische Überlegung. Ich will das schließen mit noch einem ganz kurzen Hinweis.

Man hat natürlich gesagt, was ist denn das Problem der Philosophischen Anthropologie? Da kann man ruhig sagen: Die Wesensbestimmung des Menschen. Aber was heißt das, was versteht man unter Wesen, was versteht man unter diesem anspruchsvollen Wort? Soll eine philosophische Überlegung so weit gehen, sagen zu können, das und das ist des Menschen Bestimmung? Unsere Sprache ist ja so reizvoll zweideutig. Bestimmung heißt einmal höchst nüchtern: ich suche etwas zu bestimmen, d. h. ich suche seine Kriterien, seine Merkmale zu fixieren. Insofern tut das der brave Botaniker etwa des alten Stils, der bestimmt eine Art, eine Gattung, eine Familie, das tut der Zoologe alten Stils mit Botanisiertrommel auch. Bestimmen, nun gut, das muß ja nun auch einmal gemacht werden. Was sind also die Bestimmungsmerkmale des Menschen?

Das, würde man sagen, das muß nun aber die Anatomie oder das muß die Physiologie, das muß die doch leisten können. Ja, kann sie auch, bis zu einem gewissen Grade. Bis genau zu dem Grade, wo der andere Aspekt aktuell wird, der Innenaspekt oder gar der kulturelle Aspekt, der geistige, der geschichtliche Aspekt. Dann wird die Sache aber wieder schwierig. Denn wenn Sie sich erinnern an das, was ich Ihnen über die Probleme des Historismus gesagt habe, ja, kann man das denn außerhalb der geschichtlichen Variabilität so ohne weiteres machen? Bleibt dann nicht einfach furchtbar wenig übrig? Gewiß, mit den paar Merkmalen, ja dann sind wir sozusagen wieder an einer Ausgangslage. Dann können wir sagen: der Mensch ist ein aufrecht stehendes Wesen, ein aufrecht gehendes Wesen, das sprechen kann und gewisse andere Fähigkeiten hat. Aus. Damit ist doch natürlich nur sozusagen eine Art Rahmenbestimmung gegeben. Soll das etwa die Wesensbestimmung des Menschen sein? Die trifft doch nur gewissermaßen irgendein sehr Äußerliches, ein Minimum, alles andere bleibt dann dem Wechsel der konkreten Einsichten in der Biologie und in der Geschichte und in der Geistesgeschichte überlassen und in der Psychologie.

Sie sehen also, die Bestimmung des Menschen, sein Merkmal ist offenbar nur eine Seite der Sache. Höchst wichtig, aber wie soll sie's machen? Wie soll sie bei der Fülle der Aspekte, bei der Relativität ihres Objektes, wie soll sie da das Konstante herausheben? Und ist dieses Konstante nicht etwas mehr oder weniger rein Formales und insofern auch mehr oder weniger rein Äußerliches, sondern ist vielmehr nicht etwas anderes noch im Spiele, wenn man sagt, ich will den Menschen bestimmen in seinem Wesen? Damit zeigt sich aber noch eine ganz andere Dimension, von der wir heute noch gar nicht gesprochen haben, wir würden sagen, die ethisch-moralische Dimension der menschlichen Existenz. Die gehört ja irgendwie zu dieser Realität dazu.

Meine Damen und Herren, ich schließe damit, daß ich sage, das ist zunächst einmal ein Versuch gewesen, Ihnen zu zeigen, daß der Begriff Philosophische Anthropologie denn doch nicht ohne weiteres gleichzustellen ist mit dem Begriff der Philosophischen Mineralogie oder der Philosophischen Chemie oder der Philosophie des Maulwurfs oder der Philosophie irgendeines anderen Lebewesens, sondern daß da offensichtlich mehr im Spiele ist. Daß aber diese Problematik ganz wesentlich offensichtlich bestimmt ist



durch die Entwicklung unserer Wissenschaften und ein Ausdruck ist der hohen Komplikation unseres wissenschaftlichen Systems in der Gegenwart.

[2. Stunde], Donnerstag, 19. Mai 1961

*[Problem und Standort der Philosophischen Anthropologie]*

Meine Damen und Herren! Wir haben in der Eröffnung zu dieser Vorlesung im wesentlichen von Wissenschaften gesprochen, indem wir den Begriff der Philosophischen Anthropologie zunächst einmal von dem heute gebräuchlichen Begriff der Physischen Anthropologie, der Biologischen Anthropologie abgegrenzt haben, und wir haben dann das Problem der Philosophischen Anthropologie zunächst einmal ganz äußerlich entstehen lassen im Hinblick auf einige durch die verschiedenen Wissenschaften vom Menschen aufgeworfenen Fragen. Einmal der Frage des Verhältnisses, der Stellung des Menschen im Rahmen der Organismen, Problem der Abstammungslehre. Zum zweiten des Verhältnisses von Körper und Seele oder physisch-physiologischen u[nd] psychologischen Prozessen im Rahmen der Physiologischen Psychologie bzw. des Verhältnisses dieser beiden ja doch sehr modernen Wissenschaften, der Physiologie und der Psychologie. Und dann schließlich das Problem der Konstanz einer menschlichen Natur, wie es aufgeworfen wird einmal durch die Ethnologie, die ja im angelsächsischen Kultur-Bereich auch gern als Anthropology bezeichnet wird, und der Geschichtswissenschaft. Von Soziologie ist noch gar nicht die Rede gewesen. Das wird erst heute der Fall sein.

Nun können Sie sagen, ja, sehr schön, also da entstehen bestimmte Fragen, die offensichtlich von den einzelnen Wissenschaften selber nicht gelöst werden können. Die Frage nämlich nach der Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen, also vor allem des Verhältnisses von Mensch und Tier, ist eine Frage nach den Kriterien, nach den Kriterien, die wir dabei zugrunde legen. Denn Sie wissen, daß ja durch die biologische Wissenschaft an der tierischen Natur des Menschen in gar keiner Weise gezweifelt werden kann. D. h. an der prinzipiellen Vergleichbarkeit des Menschen als Körper, als körperliches Lebewesen und der Tiere.

Der Mensch ist, rein vital gesehen, biologisch gesehen, sicherlich ein durch besondere Eigentümlichkeiten, besondere Merkmale, besondere Kriterien charakterisierte Tierart. So wird ja auch in der Tat er von der Zoologie, von der vergleichenden Anatomie,

von der vergleichenden Physiologie, von der Abstammungslehre eingeordnet. Daran kann gar kein Zweifel sein. Auf der anderen Seite muß man doch die Sonderstellung von vornherein betonen. Daran wird ja auch nie gezweifelt. Hier also entsteht ein merkwürdiges Problem. Das Problem nach den spezifischen Merkmalen des Menschen im Rahmen der Organismen.

Das ist die eine Frage *nach den Kriterien*<sup>1</sup> – Sie erinnern sich, die Frage der Philosophischen Anthropologie ist, wenn man sie rein formal nimmt, was ist der Mensch? –, damit ja auch schon in der Hinsicht auf die biologischen Probleme ganz klar angegeben. Dann weiterhin: das physiologisch-psychologische Problem, das psychophysische Problem, das Problem des Verhältnisses von Körper und Seele, Körper und Geist, meinetwegen Körper und Bewußtsein. Also die alte, berühmte, durch Descartes aufgeworfene Frage, die dann eine bestimmte Antwort durch Spinoza bekommen hat. Die *Frage der Einheit des Menschen*,<sup>2</sup> d. h. der Einheit mit Rücksicht auf die Doppel- oder Zwillingsnatur des Menschen, daß er sowohl das eine als auch das andere ist. Dann die *Frage nach der Konstanz*.<sup>3</sup> Die Frage, die sowohl aufgeworfen wird durch die Vielheit der Völker und ihrer Kulturen und durch ihre Geschichte, das Verhältnis von Konstanz und Variabilität beim Menschen. Wir zweifeln nicht daran, daß sie alle Menschen sind, obwohl sicher frühe Kulturen diesen Begriff noch gar nicht kannten. Wir kennen auch eine frühbezeugte Tatsache, daß sich ja Völker, gerade auch primitive Völker, selbst auch schon mit diesem generellen Ausdruck bezeichnen. Daß sie für sich selber unter Umständen keinen privaten Namen haben. Das, was uns heute in der Differenzierung der Nationen selbstverständlich ist, daß wir sagen: wir sind Deutsche im Unterschied zu den Franzosen, im Unterschied zu usw., das ist ja etwas, was sich mit der anderen Bezeichnung verträgt für uns, was sich aber in der Geschichte und in der Vielfalt nicht ohne weiteres überall belegen läßt.

Dieses Konstanz-Variabilität-Problem, das uns also durch die Vielfalt der Völker und ihrer Geschichte und vor allen Dingen, wie ich am Dienstag sagte,<sup>4</sup> durch die Entwicklung der Geschichtswis-

1 Am Rand: 1).

2 Am Rand: 2).

3 Am Rand: 3).

4 Gemeint ist die erste Kollegstunde.

senschaft, durch die Verfeinerung der historischen, aber auch der ethnologischen Methoden uns mehr und mehr deutlich wird als ein echtes Problem, das verlangt ebenfalls offensichtlich eine philosophische Überlegung. Denn Konstanz und Variabilität bezieht sich ja hier nicht auf etwas pur Äußeres, sodaß man sagen könnte, das ist genau dasselbe Problem, wie es etwa die Botaniker haben, da gibt es die große Gruppe der Koniferen, und da gibt es nun also Tannen und Fichten und Pinien usw. usw., also Nadelhölzer in allen Varietäten. So einfach ist das Problem ja nicht, sondern es ist zugleich ein Wertproblem, ein Normenproblem, ein Problem der Maßstäbe.

Ich bin auf diese Fragen nur relativ flüchtig eingegangen, ich möchte da noch etwas sagen, denn es leitet zu der heutigen Betrachtung über. Sehen Sie, wir sind davon überzeugt, daß wir den richtigen Aug-Punkt haben, den richtigen Gesichtspunkt zur Beurteilung der Vielfalt der Völker und ihrer Kulturen und ihrer Geschichte. Versetzen Sie sich nun aber in den kulturellen Horizont etwa eines primitiven Volkes, eines naturnahen Volkes, das ein solches Geschichtsverständnis nicht besitzt, auch gar keine Gelegenheit hat, konfrontiert zu sein mit der Vielfalt der historischen Welt und der sonstigen ethnologischen Vielfalt. Können wir nun einfach sagen, wir stehen drüber, wir haben den richtigen Aspekt, wir sehen die Sachen richtig, wie sie in der Tat sind, während die anderen nur in einem beschränkten Gesichtskreis leben. Überlegen Sie etwa, daß das Problem oder der Begriff ›Mensch‹ in diesem Sinne, wie wir ihn haben, selber schon das Produkt einer langen geistigen Geschichte ist, in welche antike Vorstellungen und christliche Vorstellungen eingemündet sind. Und daß, sagen wir einmal, Völker, auch Hochkulturvölker, die außerhalb dieses Kulturkreises gelebt haben, daß die einen solchen Begriff vom Menschen und Menschheit nicht gekannt haben.

Was ist das für eine Frage? Ich sagte vorhin, viele Völker (primitive Völker) bezeichnen sich selbst als Menschen und werden sich auch ohne weiteres mit Fremden so verstehen. Aber ihnen fehlt die Differenzierung zwischen dem, was sie sind in ihrer Sonderart[,] und dem Allgemeinen, was in diesem Menschenbegriff sozusagen mitgemeint ist. Das ist erst bewußt geworden durch eine lange geistige Geschichte. Wenn Sie sich einmal die Sache unter dem Aspekt ansehen, dann sehen Sie, daß in dem Problem Konstanz und Va-

riabilität viel mehr drinsteckt als man aufs erste meint. Es ist eben nicht so, daß man sagt, das ist ein pures Klassifikationsproblem, sondern es ist ein Wertproblem zugleich und ein Wertproblem, an dem die ganzen Schwierigkeiten eben von Relativität des Standortes, des Horizontes mithängen, von dem ich das letzte Mal bereits gesprochen habe und was uns besonders natürlich durch unsere historische Bildung allmählich bewußt geworden ist.

Mit diesen Fragen sind wir also konfrontiert, und das sind offensichtlich Fragen, die von den betreffenden Wissenschaften nicht gelöst werden. Nun verstehen Sie auch, warum in einem relativ späten und hochentwickelten wissenschaftlichen Stadium, eben des 20. Jahrhunderts, in dem alle diese genannten Wissenschaften sich entfaltet haben, das Bedürfnis nach einer solchen philosophischen Besinnung unter dem Titel ›Philosophische Anthropologie‹ entstanden ist.

Es ist mit einer solchen Disziplin oder einer solchen Wendung in der Philosophie – wenn Sie es so nennen wollen, das lasse ich zunächst mal ganz offen – genau so bestellt wie mit der Soziologie, die ja auch eine sehr späte Wissenschaft ist und von der wir hier kurz etwas sagen müssen. Denn die Soziologie als die Wissenschaft von den gesellschaftlichen Gebilden und den Vorgängen, von dem Menschen als einem spezifisch in sozialen Verbänden lebenden Wesen ist ja auch ein sehr spätes Gebilde. Eine Soziologie hat es ja keinesfalls etwa in der Antike gegeben oder im Mittelalter. Sondern das ist ein Produkt, und zwar ein Spätprodukt der entfalteten bürgerlichen Welt. In dem Maße, in dem sie anfängt, sich zu industrialisieren, und in dem sie der Probleme, welche die Industrialisierung ihr stellt, Herr zu werden versucht. Sie ist also durchaus ein geschichtlicher Spätling in der ganzen Gruppe der genannten Wissenschaften, aber sie hat ein besonderes Interesse eben an der Philosophischen Anthropologie, weil ihr Begriff vom Menschen als gesellschaftlichem Wesen ja ganz offensichtlich nichts beginnen kann mit den Begriffen vom Menschen, die die älteren Wissenschaften – die medizinischen und die naturwissenschaftlichen, die psychologischen und die historischen Wissenschaften, ethnologischen Wissenschaften [–] so mehr oder weniger gebraucht haben und mit denen sie arbeiten. Denn gerade die Soziologie will offensichtlich ja noch mehr oder etwas anderes als die genannten [Wissenschaften].