

Reto Luzius Fetz

# Strukturgenetische Anthropologie

VERLAG KARL ALBER 

# == BIOPHILOSOPHIE ==

---

Band 3

Reto Luzius Fetz

# Strukturgenetische Anthropologie

Menschsein und Personwerden

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Reto Luzius Fetz

## Structural Genetic Anthropology

Being human and becoming a person

In contrast to the philosophical anthropology of the last century, the structural genetic anthropology does not only want to understand man in his being, but also in his becoming. It explores the development of thought, identity, morality, conscience and freedom through which man becomes a person. Even the classical determinations of man's being receive a new meaning if one looks at them against the background of his spiritual development. In the end, a new definition of the human being emerges: He is the being powerful of the possible, who is able to rise above the real in a fundamental way.

The Author:

Prof Dr Reto Luzius Fetz, born in 1942, lecturer of philosophy at the Catholic University of Eichstätt-Ingolstadt, from 1988–2008. With Karl Alber Verlag Fetz has published *Whitehead: Prozessdenken und Substanzmetaphysik* (1981), *Die Wirklichkeit der Wirkwesen. Grundlegung einer organismischen und strukturgenetischen Wirklichkeitskonzeption* (2019), and *Whitehead – Cassirer – Piaget. Unterwegs zu einem neuen Denken* (2010; editor).

Reto Luzius Fetz

## Strukturgenetische Anthropologie

Menschsein und Personwerden

Im Unterschied zur Philosophischen Anthropologie des letzten Jahrhunderts will die Strukturgenetische Anthropologie den Menschen nicht bloß in seinem Sein, sondern auch in seinem Werden erfassen. Sie geht der Entwicklung des Denkens, der Identität, der Moral, des Gewissens und der Freiheit nach, durch die der Mensch zur Person wird. Auch klassische Wesensbestimmungen des Menschen erhalten einen neuen Sinn, wenn man sie vor dem Hintergrund seines geistigen Werdegangs betrachtet. Dabei schält sich am Ende eine neue Definition des Menschen heraus: Er ist das des Möglichen mächtige Wesen, das sich auf eine prinzipielle Weise über das Wirkliche zu erheben vermag.

Der Autor:

Prof. Dr. Reto Luzius Fetz, geb. 1942, lehrte von 1988 bis 2008 Philosophie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Im Verlag Karl Alber erschienen: »Whitehead: Prozessdenken und Substanzmetaphysik« (1981), »Die Wirklichkeit der Wirkwesen. Grundlegung einer organismischen und strukturgenetischen Wirklichkeitskonzeption« (2019), als Herausgeber »Whitehead – Cassirer – Piaget. Unterwegs zu einem neuen Denken« (2010).



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49126-3

# Inhalt

<b>Vorwort</b> . . . . .	13
<b>1. Leitideen der Strukturgenetischen Anthropologie</b> . . . .	17
1.1. Von der Philosophischen zur Strukturgenetischen Anthropologie . . . . .	17
1.2. <i>Anima forma corporis</i> – die Umkehrung der aristotelischen Formel . . . . .	21
1.3. Grundmerkmale und Postulate strukturgenetischer Stufentheorien . . . . .	27
1.4. Die klassischen Wesensbestimmungen des Menschen als Zielvorgaben der Strukturgenetischen Anthropologie . .	31
1.5. Definitionen des Menschen und Entwicklungslinien seiner Selbstwerdung: der Mensch als <i>animal rationale</i> .	33
1.6. Der Mensch als <i>zóon lógon échon</i> : seine propositionale Sprache . . . . .	36
1.7. Der Mensch als <i>animal symbolicum</i> . . . . .	37
1.8. Der Mensch als Person . . . . .	40
1.9. Der Schritt von den einzelnen Entwicklungslinien zur Strukturgenetischen Anthropologie . . . . .	44
<b>2. Die Symbolbildung</b> . . . . .	47
2.1. Die Bedeutung der Symbolfunktion . . . . .	47
2.2. Strukturgenetische Symboltheorie versus behavioristische Semiotik . . . . .	50
2.3. Die Genese der Symbolfunktion . . . . .	53
2.4. Spracherwerb und repräsentatives Denken . . . . .	56
<b>3. Die menschliche Sprache und das »ich«</b> . . . . .	61
3.1. Die Errungenschaften der propositionalen Sprache . . .	61

## Inhalt

3.2. Das »ich« im menschlichen Referenzsystem . . . . .	64
3.3. Die Irreduzibilität des »ich« . . . . .	68
3.4. Selbstbewusstsein und Geist . . . . .	73
<b>4. Die Entstehung des Bewusstseins . . . . .</b>	<b>79</b>
4.1. Die Vorsprachlichkeit des Bewusstseins . . . . .	80
4.2. Geist und Bewusstsein, Gehirn und Organismus . . . . .	83
4.3. Emotion und Gefühl als Basis des Bewusstseins . . . . .	87
4.4. Das Proto-Selbst und der Selbst-Sinn des Kernbewusstseins . . . . .	91
4.5. Das erweiterte Bewusstsein und das autobiographische Selbst . . . . .	96
4.6. Die evolutionäre, individualgeschichtliche und kulturelle Bedeutung des Bewusstseins . . . . .	99
<b>5. Fundamentale anthropologische Differenzierungen: Körper und Leib, Körper und Geist, Ich und Selbst . . . .</b>	<b>102</b>
5.1. Das ganzheitliche »ich« und der Wechsel vom Leib zum Körper . . . . .	103
5.2. Die Abhebung des Geistes vom Körper . . . . .	104
5.3. Die Position der Strukturgenetischen Anthropologie . . .	106
5.4. Ich und Selbst . . . . .	110
<b>6. Von Nachahmung und Spiel zu Kunst und Kultur . . . . .</b>	<b>115</b>
6.1. Kunst als »Nachahmung der Natur« . . . . .	115
6.2. Das Kunstwerk als »Schein« . . . . .	118
6.3. Die Kunst als Spiel . . . . .	121
6.4. Kunst und Kultur . . . . .	126
6.5. Kunst und Wissenschaft . . . . .	130
6.6. Die Individualentwicklung von Kunst: die Kinderzeichnung als Beispiel . . . . .	135
<b>7. Die Entwicklung der Rationalität: der Weg zur Wissenschaft . . . . .</b>	<b>142</b>
7.1. Das epistemische Subjekt und seine Genese . . . . .	142
7.2. Die sensomotorische Stufe: die Ausbildung der praktischen Intelligenz . . . . .	145



7.3. Die präoperatorische Stufe: der Beginn begrifflich-repräsentativen Denkens . . . . .	148
7.4. Die konkret operatorische Stufe: die Konstruktion reversibler Operationen . . . . .	151
7.5. Die formal operatorische Stufe: Vom Tatsächlichen zum Möglichen . . . . .	155
7.6. Die Erklärung der Erkenntnisentwicklung durch eine neue Abstraktionstheorie . . . . .	158
7.7. Denken und Wirklichkeit: die innere Übereinstimmung .	162
7.8. Dynamik und Kreativität des Menschen: Von der Materie zum Geist . . . . .	165
<b>8. Die Parallelentwicklung von Rationalität und Affektivität .</b>	<b>170</b>
8.1. Verhältnisbestimmung von Rationalität und Affektivität .	171
8.2. Von der intra- zur interindividuellen Affektivität . . . .	174
8.3. Sympathie, Antipathie und Selbstwertgefühle: die erste Moralforn . . . . .	178
8.4. Die Erhaltung der Werte: der Wille . . . . .	182
8.5. Die Welt der Ideale und die Bildung der Persönlichkeit .	188
<b>9. Wirklichkeitsverständnis und Reflexion: der Schritt zur Philosophie . . . . .</b>	<b>193</b>
9.1. Die Bedeutung einer genetischen Ontologie für die Theorie der Wirkwesen . . . . .	193
9.2. Vom kindlichen Animismus zum Dingbegriff . . . . .	196
9.3. Kindlicher Artifzialisnus und Finalismus . . . . .	199
9.4. Die Welt des Kinderglaubens . . . . .	202
9.5. Die Entwicklung der Reflexion . . . . .	204
9.6. Die ontologische Entwicklung im Jugend- und frühen Erwachsenenalter . . . . .	208
9.7. Von der Substanzontologie über die Systemontologie zur Strukturontologie . . . . .	213
9.8. Genetische Ontologie mit Whitehead . . . . .	216
9.9. Zielbestimmung der ontologischen Entwicklung . . . . .	219
<b>10. Der Mensch wird Person: Die Identitätsbildung . . . . .</b>	<b>222</b>
10.1. Die allgemein ontologische Bedeutung von »Identität« und das Menschsein . . . . .	223

## Inhalt

10.2. Von der natürlichen Ich-Identität zur Rollen- und konventionellen Identität . . . . .	228
10.3. Der Schritt zur autonomen Ich-Identität . . . . .	233
10.4. Identität und Lebensgeschichte . . . . .	235
<b>11. Die Moralentwicklung . . . . .</b>	<b>240</b>
11.1. Die Fundierung der Identitätsbildung durch die Moralentwicklung . . . . .	240
11.2. Von der präkonventionellen Moral zur Legalität . . . . .	242
11.3. Von der Legalität zur Moralität . . . . .	244
11.4. Moral und Religion . . . . .	249
<b>12. Die Gewissensbildung . . . . .</b>	<b>256</b>
12.1. Wortbedeutung und Begriffsbestimmung von »Gewissen« . . . . .	257
12.2. Die historische Entwicklung des Gewissensbegriffs . . . . .	258
12.3. Ein Modell für die Gewissensentwicklung . . . . .	262
12.4. Die Gewissensbildung in der individualgeschichtlichen Entwicklung . . . . .	264
<b>13. In die Weite der Freiheit . . . . .</b>	<b>269</b>
13.1. Die mechanistische Negation der Freiheit . . . . .	270
13.2. Die strukturgenetische Integration der Freiheit . . . . .	272
13.3. Der Rahmen der Freiheitsentwicklung: Spracherwerb und Denkentwicklung . . . . .	276
13.4. Präkonventionelle und konventionelle Freiheit . . . . .	280
13.5. Autonome Freiheit . . . . .	284
13.6. Selbstbesitz und Selbsthingabe . . . . .	287
<b>14. Schlussbetrachtungen . . . . .</b>	<b>294</b>
14.1. Zusammenschau . . . . .	294
14.2. Der Mensch: das des Möglichen mächtige Wesen . . . . .	299
14.3. Personwerden und Personsein . . . . .	308

	Inhalt
Literaturverzeichnis . . . . .	315
Personenregister . . . . .	323
Sachregister . . . . .	327



# Vorwort

Der Titel »Strukturgenetische Anthropologie« steht für eine neue Theorie des Menschen. Von der klassischen Philosophischen Anthropologie hebt sich diese Theorie dadurch ab, dass sie den Menschen nicht bloß in seinem Sein, sondern in seinem Werden zu erfassen sucht. Sie hält sich an das von Alfred North Whitehead aufgestellte Prinzip, dass das, was ein Wesen *ist*, nicht unabhängig davon begriffen werden kann, wie es das *geworden* ist, was es ist. Auch klassische Wesensbestimmungen des Menschen erhalten einen vertieften Sinn, wenn man die Entwicklungsprozesse verfolgt, aus denen das Eigen-sein des Menschen hervorgegangen ist.

Diese Entwicklungsprozesse werden hier nach dem Paradigma des genetischen Strukturalismus gedeutet, und deshalb versteht sich diese Theorie als eine Strukturgenetische Anthropologie. Struktur und Genese stehen bei diesem Ansatz in einem Wechselverhältnis. Bestehende Strukturformen liegen der Genese neuer Strukturen zugrunde, die ihrerseits als formierte Strukturen sich zu formierenden Strukturen wandeln und durch Transformationsprozesse neue Strukturen hervorbringen können. Dabei wird einem sich entwickelnden Wesen eine von innen gesteuerte Eigendynamik zugeschrieben, ein Wirken, dessen Bewirktes dieses Wesen selbst in seiner entwickelten Form ist. »Wirkwesen« ist darum der allgemeine ontologische Begriff für ein solchermaßen verstandenes Wesen. Im ersten Band dieser Reihe wurde die Grundlegung einer Theorie der Wirkwesen vorgenommen. Daran schließt sich im zweiten Band eine bereichsspezifische, auf das Lebendige abgestimmte Erweiterung dieser Theorie an. Als Drittes reiht sich nun mit der Strukturgenetischen Anthropologie die speziell auf den Menschen ausgerichtete Erweiterung ein. Es steht zu hoffen, dass weitere bereichsspezifische Ergänzungen folgen werden.

Die hier vorgelegte Strukturgenetische Anthropologie ist der erste Versuch, auf dem Boden des strukturgenetischen Ansatzes eine

umfassende Theorie des Menschen zu entwerfen. Auf den Weg gebracht wurde ein solches Unterfangen durch die Pioniertat Jean Piagets, der erstmals die Entwicklung des menschlichen Denkens mit einem solchen Modell erforschte. Sukzessive wurden weitere Entwicklungslinien erschlossen, insbesondere die Moralentwicklung durch Lawrence Kohlberg, aber auch die Identitätsbildung durch Jürgen Habermas. Ansätze zur Weltbildentwicklung, Gewissensbildung und zur Entwicklung der Freiheit folgten. Damit zeichnete sich die Möglichkeit ab, nicht nur einzelne Entwicklungslinien, sondern den Menschen insgesamt gemäß diesem Paradigma in den Blick zu nehmen. Aus einem solchen Bemühen ist die hier präsentierte Strukturgenetische Anthropologie entstanden.

Das Buch beginnt mit einer allgemeinen Einleitung, in der das Konzept der Strukturgenetischen Anthropologie vorgestellt wird. Es endet mit einer Schlussbetrachtung, in der als Fazit der einzelnen Entwicklungsverläufe der Mensch neu als das des Möglichen mächtige Wesen definiert wird. Dazwischen reihen sich die Analysen der einzelnen Entwicklungslinien, an deren Anfang die Symbolbildung und die Entstehung des Bewusstseins stehen. Nacheinander werden der Entwicklungsweg des Menschen hin zur Kunst, zur Wissenschaft und zur Philosophie nachgezeichnet, aber auch die Identitätsbildung und Moralentwicklung sowie die Gewissensbildung und der Weg zur Freiheit verfolgt. Diese Entwicklungsanalysen stützen sich auf schon klassisch gewordene Theorien wie jene von Piaget und Kohlberg, aber auch auf aktuelle Ansätze wie die Bewusstseinstheorie von Damasio sowie auf eigene Forschungen zur Weltbildentwicklung und zur Gewissensbildung. Dabei ging es nicht darum, eine ins Detail gehende und auf den neuesten Forschungsstand abgestimmte Diskussion der einzelnen Entwicklungstheorien zu bieten, sondern deren prinzipiellen Ertrag für ein neues Gesamtbild des Menschen herauszustellen.

Dem Leser steht es frei, wo er in das Buch einsteigen will. Er kann sich zuerst im Eingangskapitel die Leitideen der Strukturgenetischen Anthropologie vor Augen führen, kann sich in den Schlussbetrachtungen mit dem Gesamtergebnis einer solchen Anthropologie auseinander setzen oder probeweise einer ihn besonders interessierenden Entwicklungslinie nachgehen. Ein Gesamtbild ergibt sich freilich erst dann, wenn der Leser mit dem Duktus der Einzelanalysen und ihrem jeweiligen Stellenwert im Ganzen bekannt geworden ist. Natürlich lässt die Untersuchung auch viele Fragen offen, die den Leser zu eigenen Reflexionen anregen können und sollen. Vielleicht

– das ist die kühnste Erwartung – lädt ihn das Buch sogar ein, unerforschte Entwicklungswege im Rahmen dieser Theorie zu bedenken oder zu erkunden und so das Potenzial der Strukturgenetischen Anthropologie nicht nur zu reflektieren, sondern auch neu umzusetzen.





# 1. Leitideen der Strukturgenetischen Anthropologie

## 1.1. Von der Philosophischen zur Strukturgenetischen Anthropologie

Die moderne Philosophische Anthropologie beginnt 1928 mit Schellers letztem Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. In der vielzitierten Einleitung stellt Scheler die Diagnose, dass die vormalige religiöse und philosophische Einheit des Menschen infolge seiner Verwissenschaftlichung auseinander gebrochen sei. Statt den Menschen religiös als Ebenbild Gottes zu sehen und ihn philosophisch als Vernunftwesen zu begreifen, sei die Vielzahl wissenschaftlicher Erkenntnisse nur insofern auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, als sie den Menschen als Produkt natürlicher und sozialer Entwicklung auffasse. Um die verlorene Einheit wiederherzustellen, postuliert Scheler eine Philosophische Anthropologie. Über den disparaten und divergierenden human- und sozialwissenschaftlichen Theorien soll ein philosophischer Überbau errichtet werden, um diese zusammenzufügen und das Eigensein des Menschen zu ergründen.<sup>1</sup> Scheler hat selbst eine solche Philosophische Anthropologie entworfen, in der mittels eines metaphysischen Geistbegriffs über der auch den Tieren zukommenden Intelligenz das Eigene des Menschen herausgearbeitet wird. Plessner und Gehlen haben auf unterschiedliche Weise eine Verbindung von Biologie und Philosophie herzustellen versucht, in der die Sonderstellung des Menschen als Natur- und Kulturwesen ihre angemessene Berücksichtigung finden sollte.<sup>2</sup>

Ob es möglich sei, die kaum zu übersehende Vielfalt der wissenschaftlichen Zugänge zum Menschen auf einheitsstiftende philosophische Begriffe zu bringen, blieb jedoch umstritten. Für Karl Jaspers kann eine Philosophische Anthropologie grundsätzlich keine Theorie

---

<sup>1</sup> Vgl. Scheler 1928.

<sup>2</sup> Vgl. Plessner 1928, Gehlen 1940.

sein, die auf gegenständliche Weise den Menschen adäquat zu erfassen vermag; was bleibt, ist nur ein unendlicher existenzieller Selbsterhellungsprozess.<sup>3</sup> Der ungelöste Widerspruch zwischen einer philosophischen Grundorientierung einerseits und der Heranziehung einzelwissenschaftlicher Forschungsergebnisse andererseits war jedenfalls für die Epoche der Philosophischen Anthropologie kennzeichnend, und er hat dazu geführt, dass die Philosophische Anthropologie ihren angestrebten Rang als philosophische Grunddisziplin bald wieder verlor.<sup>4</sup>

Im Rahmen des strukturgenetischen Ansatzes präsentiert sich die Problemlage einer Anthropologie grundsätzlich anders. Es geht hier, vereinfacht gesagt, nicht darum, neben und über den human- und sozialwissenschaftlichen Theorien eine mit eigenen Begriffen operierende philosophische Deutung des Menschen vorzulegen. Ausgegangen wird vielmehr davon, dass mit dem Strukturbegriff und den damit verbundenen Theoremen auf dem Boden der Wissenschaft selbst neue Prinzipien geschaffen wurden, die eine umfassende Theorie des Menschen als möglich erscheinen lassen. In ihr stehen Philosophie und Wissenschaft wieder in einer Einheit. Eine Strukturgenetische Anthropologie ist dementsprechend weder mit der früheren Philosophischen Anthropologie vergleichbar, noch reduziert sie sich auf eine rein wissenschaftliche Theorie ohne Philosophie. Vielmehr ist sie auf eine nicht additive, sondern integrative Weise Wissenschaft und Philosophie zugleich. Sie entwirft eine Theorie des Menschen, die durchaus mit traditionell philosophischen Begriffen arbeitet, aber die Bestätigung, Neufassung und Erweiterung philosophischer Aussagen nicht spekulativ, sondern mit den Mitteln empirischer Forschung insbesondere im Bereich der Entwicklungspsychologie zu gewinnen versucht.

Dass die Strukturgenetische Anthropologie gerade zur Entwicklungspsychologie in einer engen Beziehung steht, ergibt sich aus ihrer Zielsetzung. Die Strukturgenetische Anthropologie sieht den Menschen nicht als ein von Geburt an fertig ausgestattetes Wesen, sondern als eine Werdenseinheit, die ihre Vollform erst im Lauf ihrer

---

<sup>3</sup> Vgl. Jaspers 1959, 628.

<sup>4</sup> Vgl. Schulz 1972, 420. Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologie insgesamt vgl. Fischer 2010. Eine synthetische Rekonstruktion einer Philosophischen Anthropologie aus den klassischen Ansätzen versucht Thies 2009. Eine umfassend interdisziplinär angelegte philosophische Anthropologie bietet Lenk 2010.

Entwicklung erlangt. Das gilt auch für die typisch menschlichen Wesenszüge. Rationalität, Moralität, Personalität, Autonomie und Freiheit sind Wesensbestimmungen des Menschen, die ihm zwar von Anfang an als sein nur ihm eigenes Potential mitgegeben sind, sich aber nur nach und nach verwirklichen. Diesen Verwirklichungsprozess aufzudecken und zu verfolgen ist nun Aufgabe einzelwissenschaftlicher Forschung, speziell der Entwicklungspsychologie. Durch diesen für sie konstitutiven Bezug zu den für die Entwicklung zuständigen Einzelwissenschaften unterscheidet sich die Strukturgenetische Anthropologie von einer rein philosophisch vorgehenden Anthropologie, die das Eigene des Menschen mit den Methoden der Phänomenologie und der Sprachanalyse zu erschließen versucht.<sup>5</sup> Ein solches Vorgehen, wie es die philosophische Tradition seit Aristoteles kennt, ist zwar unabdingbar, denn ihm verdanken wir die klassischen Wesensbestimmungen des Menschen, die auch die Strukturgenetische Anthropologie als Leitideen aufnimmt. Aber Phänomenologie und Sprachanalyse (zumindest in ihrer normalsprachlichen Form) können sich nur auf dem Feld des unmittelbar Gegebenen bewegen. Der Zugang zu den Entwicklungsprozessen, die den Menschen erst das *werden* lassen, was er als Erwachsener *ist*, bleibt ihnen verschlossen. Es ist das Privileg der Strukturgenetischen Anthropologie, dass sie den Menschen als etwas *Gewordenes* zu erfassen versucht und damit die Dimension der Synchronie um jene der Diachronie erweitert. Dieser Rückgang auf den Entwicklungsprozess des Menschen ist keine überflüssige Zutat, wenn man den Menschen von Grund auf verstehen will. Nach Whiteheads Prozessprinzip ist das, was ein Wesen *ist*, nicht unabhängig davon, wie es das *geworden* ist, was es ist, womit die Seinsanalyse mit einer Werdensanalyse zusammengehen muss. Auch altbekannte Wesensbestimmungen des Menschen erscheinen in einem neuen Licht, wenn man sie vor dem Hintergrund der Entwicklungen betrachtet, aus denen sie hervorgegangen sind.

Der unbezweifelbare Gewinn, den die Strukturgenetische Anthropologie durch die Einbeziehung einzelwissenschaftlicher Forschung erzielt, bedeutet aber auch eine Abhängigkeit von ihr. Sie ist in ihrem Spezifikum der Entwicklungsanalyse des Menschen nur so gut, wie es die einzelwissenschaftlichen Forschungsergebnisse sind, auf die sie sich stützen kann. Sie ist damit in ihrer Erscheinungsform immer auch ein Spiegelbild des jeweiligen Wissensstandes. Das relati-

---

<sup>5</sup> Vgl. etwa Tugendhat 2007.

viert sie zwar, macht sie aber auch für neue Erkenntnisse offen, und insofern ist sie, wie der Mensch selbst, grundsätzlich im Werden.

Aus der Sicht einer Philosophie, die sich lieber in sich selbst einschließt, statt die Kooperation mit den Wissenschaften zu suchen, wird man gegen eine solche Einbeziehung einzelwissenschaftlicher Forschung einwenden, dass sie ins Uferlose führt und alle festen begrifflichen Konturen verschwinden lässt, weil diese der Beliebigkeit der jeweils bevorzugten einzelwissenschaftlichen Strömungen anheimfallen. Aber diese Gefahr besteht nur dann, wenn keine Klarheit über das Paradigma herrscht, das die Auswahl einzelwissenschaftlicher Theorien und den Umgang mit ihnen bestimmt. Für eine Strukturgenetische Anthropologie können letztlich nur die theoriekonformen, und das heißt: explizit oder implizit strukturgenetischen Ansätze wirklich von Bedeutung sein. Was darunter zu verstehen ist, wurde bei der Grundlegung der Theorie der Wirkwesen geklärt.<sup>6</sup>

Die Integration dieser Ansätze in die Strukturgenetische Anthropologie kann jedoch nicht in ihrer schlichten Wiederholung oder Rekapitulation bestehen. Sie müssen vielmehr auf eine allgemeine Ebene gehoben werden, auf der sichtbar wird, wo ihr philosophischer Gehalt liegt und was sie für die Beantwortung der Grundfragen menschlicher Existenz beitragen. Entscheidend ist auch, ob sie sich wechselseitig ergänzen und in ein Gesamtgefüge einbauen lassen, das alle fundamentalen Aspekte des Menschseins einschließt und so den Menschen als Ganzes verstehen lassen.

Unter den Entwicklungspsychologen des letzten Jahrhunderts ragen in dieser Sicht zwei Namen hervor: Jean Piaget und Lawrence Kohlberg. Piaget hat die Entwicklungspsychologie von vornherein in einen weiteren Rahmen gestellt. Denn sie war für ihn nur das unerlässliche Instrument, um eine wissenschaftlich fundierte Theorie der Erkenntnisentwicklung zu begründen, nämlich die genetische Epistemologie. Um Natur, Leben und Geist in einen evolutionären Gesamtzusammenhang zu rücken, schuf Piaget als theoretisches Paradigma den genetischen Strukturalismus, der die Entwicklung des Lebendigen aus der Materie bis hin zum Menschen als eine Abfolge immer höherer Strukturen begreift. Ihm verdankt die hier vorgelegte Strukturgenetische Anthropologie somit nicht nur ihren generellen Ansatz, sondern auch die Erschließung der kognitiven Entwicklung.

---

<sup>6</sup> Vgl. Fetz 2019: Die Wirklichkeit der Wirkwesen 1.4.–6.; 3.4.–5. (Im Folgenden zit.: Wirkwesen).

An Piaget knüpfen Theorien zur Weltbildentwicklung und zur Ausbildung der Reflexion an. Kohlberg hat im Ausgang von Piaget und unter Berufung auf den genetischen Strukturalismus eine ähnliche Pionierleistung für die Moralentwicklung vollbracht. Im Ausgang von Piaget und Kohlberg lässt sich ein Verständnis der Identitätsbildung, aber auch der Gewissensbildung und damit generell der Personwerdung gewinnen. Kognitive und moralische Entwicklung erhellen zusammen den Weg zur Freiheit.

Diese verschiedenen Entwicklungslinien sind nach dem aktuellen Stand zwar unterschiedlich erforscht. Aber sie lassen sich bereits jetzt zu einem Gesamtbild zusammenfügen, das den Menschen erstmals in seinem Personsein als etwas Gewordenes – und in jedem Kind immer wieder neu Werdendes – verstehen lässt. Ein solches Gesamtbild zu entwerfen ist die Aufgabe der hier vorgelegten Strukturgenetischen Anthropologie. Die nachfolgenden Ausführungen werden zeigen, ob und inwiefern eine solche Aufgabe nach dem aktuellen Stand lösbar ist und die Strukturgenetische Anthropologie ihren Namen zu Recht verdient.

## 1.2. *Anima forma corporis* – die Umkehrung der aristotelischen Formel

Wie wir schon öfters festgehalten haben<sup>7</sup>, kann generell die aristotelische Formenlehre als Vorläuferin des genetischen Strukturalismus gelten. Das bestätigt sich nun speziell beim Menschen. Denn bei Aristoteles findet sich auch das historische Vorbild der Strukturgenetischen Anthropologie. In seiner Schrift *Peri psyches* fasste Aristoteles die bisher weitgehend mythisch verstandene Seele als das formale Prinzip lebendig-leiblicher Organisation<sup>8</sup> – *anima forma corporis* lautet dafür die klassische Formel. Damit bahnte sich eine Theorie an, die das entscheidende Konstitutionsprinzip des Menschen in eine Kontinuität mit den Formen der Naturwesen insgesamt brachte. Zugleich aber wurde in diesem Rahmen die Frage nach der spezifischen Differenz des Menschseins neu gestellt. Pflanze, Tier und Mensch ließen sich in ihrer Besonderheit durch die Gestaltkraft einer rein vegetativen, einer sinnlichen oder sensitiven und schließlich einer

---

<sup>7</sup> Vgl. a.a.O., I.3.; 3.4.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Peri psyches*/Über die Seele, Buch II, Kap. 1, 412 a 27 f.

geisthaften oder intellektiven Form erklären, die im Menschen eine Einheit bilden. Die Seele als das einheitliche Formprinzip, aufgrund dessen wir leben, wahrnehmen und denken, wie es in einer aristotelischen Schlüsselstelle heißt<sup>9</sup> – das war erstmals eine Konzeption, die den Menschen in den Zusammenhang der Naturwesen hineinstellte, ihm aber gleichzeitig eine Sonderstellung als Geistwesen zugestand.

Der strukturgenetische Ansatz im engeren Sinn zeichnet sich bei Aristoteles insofern ab, als er annahm, dass sich die Stufen des Vegetativen, des Sensitiven und des Intellektiven in der Individualentwicklung des Menschen nacheinander, d.h. in einer sequenziellen Ordnung entwickeln, die der Stufenordnung der Natur entspricht.<sup>10</sup> So kann Aristoteles schreiben, dass sich im Kindesalter »die menschliche Seele sozusagen in Nichts von der eines Tieres unterscheidet«.<sup>11</sup> Dabei denkt er vor allem an die kognitiven Leistungen. Wir werden sehen, dass Aristoteles damit wesentliche Erkenntnisse der genetischen Epistemologie Piagets vorweg genommen hat, insofern diese dem Kind ein sogenanntes voroperatorisches, dem unmittelbaren Eindruck verhaftetes, noch nicht logisch stringentes Denken zuschreibt. Der Aristoteliker Thomas von Aquin hat dieses Theorem einer in Stufen erfolgenden Individualentwicklung als ein allgemeines Prinzip gefasst: »Je höher eine Form steht, desto mehr Zwischenformen muss es geben, über die der Generierungsprozess schrittweise zur Endform gelangt.«<sup>12</sup> Hier kann man unschwer die Grundlehre des genetischen Strukturalismus wieder erkennen.

Dabei blieb allerdings bei Aristoteles unklar, wie sich der Geist in diesen graduellen Entwicklungs- und Formwandlungsprozess einfügt. Nach einer dunklen, nicht eindeutig geklärten Textstelle verdankt er sich nicht der Höherführung natürlicher Formschaffungsprozesse, sondern tritt von außen, »durch die Tür«<sup>13</sup> in den Menschen ein. Deshalb hat sich auch für dieses aristotelische Theorem die irreführende Bezeichnung »sukzessive Beseelung« eingebürgert – irreführend deshalb, weil sie statt eines von innen gesteuerten Formwandlungspro-

---

<sup>9</sup> A. a. O., Kap. 2, 414 a 12–14.

<sup>10</sup> Vgl. Aristoteles, *Peri zoon geneseos*/Über die Entstehung der Tiere, Buch II, Kap. 3, 736 a 35 ff.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Historia animalium*/Naturgeschichte der Tiere, Buch VIII, Kap. 1., 588 a 33–b 2.

<sup>12</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*/Summe wider die Heiden, Buch II, Kap. 89.

<sup>13</sup> Aristoteles, wie Anm. 12, 736 b 28.

zesses die Idee einer von außen herbeigeführten Höherentwicklung suggeriert. Dass der menschliche Geist nicht primär intrinsisch aus einer natürlichen Formentwicklung hervorgeht, sondern sich extrinsisch in diese einfügt, blieb jedoch ein Grundsatz der christlichen Schöpfungsmetaphysik. Hier vermengt und vermischt sich die naturphilosophische Betrachtungsweise mit einer metaphysischen Erklärung, die vorschnell auf Gott als Erstursache rekurriert, statt zunächst das Potenzial natürlicher Formschaft voll auszuschöpfen.

Mit Descartes, der Geist und Materie auseinander riss, begann eine fatale Entwicklung des neuzeitlichen Denkens, die im 18. und 19. Jahrhundert zu den Richtungskämpfen zwischen Materialismus und Idealismus führte. Der cartesische Dualismus verselbständigt Geist und Materie als zwei verschiedene Substanzarten, die einerseits durch das Denken, andererseits durch die Ausdehnung charakterisiert werden – *res cogitans*, *res extensa* – und setzt sie beziehungslos nebeneinander. Dieser Dualismus ist nicht zuletzt dadurch bedingt, dass Descartes den aristotelischen Formbegriff fallen ließ, womit es kein vermittelndes Drittes zwischen Geist und Materie mehr gibt. Konsequenterweise existiert für Descartes auch der Zwischenbereich des Lebendigen nicht mehr – die Lebewesen werden auf sich selbst bewegende Maschinen oder Automaten reduziert. Im 20. Jahrhundert resultiert daraus der Streit zwischen Mechanizismus und Vitalismus. Der Vitalismus vermag das Problem nicht befriedigend zu lösen, weil er bloß zur weiterhin mechanistisch gedachten Materie ein Vitalprinzip hinzufügt, den Mechanizismus also nicht innerlich zu einem Organizismus hin umformt.<sup>14</sup> Die Lebensphilosophie erklärt mit Klages den Geist zum »Widersacher des Lebens«<sup>15</sup> – eine Position, die auch Scheler in seiner Anthropologie einnimmt, insofern er den Geist dem Egoismus der Triebkräfte gegenüber als Neinsager bestimmt.

Entgegen diesen neuzeitlichen Dualismen verfolgt die Strukturgenetische Anthropologie das Ziel, die Kluft zwischen Materie und Geist zu schließen und den angeblichen Widerspruch zwischen Leben und Geist zu beheben. Mit Cassirer zeigt sie, wie die Symbolbildung aus dem Lebensgrund hervorgeht und damit den Geist an das Leben anschließt. Mit Piaget verfolgt sie die Entwicklung des Erkennens von der in das Verhalten eingebetteten frühkindlichen sensomotorischen

---

<sup>14</sup> Vgl. Whitehead 1926, 128, dt. 124.

<sup>15</sup> Klages 1929–1933.

Wahrnehmung bis hin zu den Denkleistungen der formal operierenden Intelligenz. Für beide ist die Schaffung immer neuer Formen entscheidend. Die Gestaltkraft des Menschen zeigt sich im Wechselspiel zwischen werdender Form und gewordener Form, mit Cassirer gesprochen zwischen *forma formans* und *forma formata*<sup>16</sup>, wobei jede gewordene Form die Potenz behält, eine neue Formbildung zu erzeugen und sich so zur werdenden Form zu verzüngen. Die Form – die *Struktur* – erweist sich so mit Goethes Worten als »geprägte Form, die lebend sich entwickelt«<sup>17</sup>.

Für Piaget war es Aristoteles, der als erster erkannte, dass das Leben »formschaffend« sei, wie er im Anschluss an Brachet formuliert.<sup>18</sup> Was Piaget aber besonders zu würdigen weiß, ist die fundamentale Affinität zwischen der aristotelischen Formenlehre und seinem eigenen Ansatz: »Bei Aristoteles findet sich ein tiefer Einblick in die Verwandtschaft zwischen der biologischen Organisation (also den strukturellen oder den dynamischen Formen) und den geistigen, besonders den kognitiven Funktionen. Eben diese Verwandtschaft bemühen auch wir uns herauszustellen. Wir erkennen in diesem Zusammenhang auch gerne an, dass sie seit den Arbeiten des Begründers der Biologie, also nicht erst seit gestern gesehen worden ist.«<sup>19</sup> Piaget wagt sogar die Behauptung, dass Aristoteles wie er selbst eine Theorie der progressiven Konstruktion der kognitiven Formen im Ausgang von den organischen entwickelt hätte, wenn er im Besitz zweier fundamentaler moderner Errungenschaften gewesen wäre, nämlich des Wissens um die Evolution einerseits und der Ontogenese der Kognition andererseits.<sup>20</sup> Damit wird nicht nur Aristoteles als Vorläufer Piagets ausgewiesen, sondern auch der genetische Strukturalismus als die sich heute aufdrängende Transformation der aristotelischen Formenlehre in Anspruch genommen.

Welche Transformationen der aristotelischen Formenlehre drängen sich nun in strukturgenetischer Sicht auf? Bei Aristoteles stehen die verschiedenen Erscheinungsformen des Lebendigen in einer Stufenfolge, die statisch gedacht ist. Zwar wird jedem Lebewesen ontogenetisch eine Eigendynamik zugesprochen, die zu seiner vollen Ver-

---

<sup>16</sup> Cassirer 1995 (ECN 1), 18; dazu Fetz 2008, 19 f.

<sup>17</sup> J. W. v. Goethe, Urworte. Orphisch, Daimon. Goethe Gedichte, Hg. E. Trunz, München: Beck 1999, 359.

<sup>18</sup> Piaget 1970a, 93, dt. 116.

<sup>19</sup> Piaget 1967a, 73, dt. 45.

<sup>20</sup> Piaget 1965, 70, dt. 67.



wirklich, d. h. zu seiner Adultform führt. Aber diese Dynamik vermag nicht phylogenetisch die Stufe zu überschreiten, die ein Lebewesen kennzeichnet; es bleibt auf ihr fixiert. Diese »immobile Hierarchie« des Aristoteles ist entsprechend der Evolutionsidee durch eine Neukonzeption abzulösen, in der die fixen aristotelischen Wesensformen zu Transformationssystemen umgedeutet werden, die die Möglichkeit neuer Formschaffung und damit einer Höherentwicklung in sich tragen.<sup>21</sup>

Aber auch die ontogenetische Entwicklung muss bezüglich des Menschen radikaler gedacht werden. Mit dem Prinzip, dass die Seele des Menschen die Form des Leibes sei, hat Aristoteles zwar die leiblich-materielle und die seelisch-geistige Seite des Menschen in eine wesenhafte Einheit gebracht. Auch die Entwicklung vom vegetativen Leben über das sinnliche bis hin zum geistigen wird als die Wandlung des einen, sich zunehmend komplexer gestaltenden Organisationsprinzips gesehen, eben der Seele als Form des Leibes. Dabei tritt aber laut Aristoteles der Geist von außen in diesen Formwandlungsprozess ein, geht also nicht innerlich aus ihm hervor.

Hier liegt nun der Punkt, der einer Korrektur bedarf, die der Strukturgenetischen Anthropologie erst ihr eigentliches Profil verleiht. Die umwälzenden Erkenntnisse auf dem Gebiet der Evolution und der Ontogenese lassen es nicht mehr zu, den Geist von außen in den Entwicklungsprozess des Menschen eintreten zu lassen. Vielmehr muss auch der Geist innerhalb der zum Menschen führenden Formwandlung begriffen werden – wie immer auch die Ermöglichungsgründe aussehen mögen, die man in einer letzten metaphysischen Perspektive zur Erklärung dieses Prozesses herbeiziehen mag. Um diese radikale Neuerung pointiert zum Ausdruck zu bringen, schlägt Piaget nun geradezu eine Umkehrung der traditionellen aristotelischen Formel vor: »Wollte man die Formel beibehalten, so müsste man sie umkehren zu ›die Form des Leibes ist die Seele‹ oder genauer: ›die organischen Formen schließen als notwendige Resultante die kognitiven mit ein‹.«<sup>22</sup>

Eine solche Umkehrung scheint auf den ersten Blick Aristoteles auf den Kopf zu stellen, fügt sich aber bei genauerer Betrachtung durchaus in den Duktus des aristotelischen Denkens ein. Sie führt das aristotelische Verständnis der Entwicklung des Lebendigen als

---

<sup>21</sup> A. a. O., 71, dt. 68.

<sup>22</sup> Piaget 1967a, 73, dt. 46.

eines sequenziellen Formwandlungsprozesses konsequent auch für den Geist durch. Wenn laut Aristoteles ein Naturwesen seine Vollgestalt als Werk seines Wirkens in sich erzeugt,<sup>23</sup> dann kann auch beim Menschen seine Endform nur die Resultante seiner Tätigkeit sein. Und wenn ein christlicher Aristoteliker wie Thomas von Aquin schreiben kann, dass »die Materie zur menschlichen Geistseele als zu ihrer letztmöglichen Form hinstrebt«<sup>24</sup>, dann zeigt sich hier eine verblüffende Nähe zur obigen Auffassung. Dass diese den Grundannahmen des strukturgenetischen Ansatzes entspricht,<sup>25</sup> bedarf wohl keines Nachweises.

Inwiefern erlangt aber die Strukturgenetische Anthropologie durch die obige Umkehrung ihre besondere Kontur? Hier ist der Vergleich mit der Philosophischen Anthropologie aufschlussreich. Diese hat die Sonderstellung des Menschen vor allem durch den Vergleich mit den übrigen Lebewesen und insbesondere mit den Tieren herauszuarbeiten versucht. Wir haben das im ersten Band auch getan und uns dabei auf Plessner gestützt.<sup>26</sup> Aber der eigene Weg der Strukturgenetischen Anthropologie wurde damit noch nicht eingeschlagen. Diese geht ihrem Ansatz entsprechend nicht in dem Sinn vergleichend vor, dass sie den Menschen von seinen weiteren und nächsten Verwandten abhebt, um seine Eigenart zu bestimmen. Vielmehr folgt sie dem Weg der inneren Differenzierung, durch die der Mensch in seiner Entwicklung mehr und mehr über die Existenzformen hinauswächst, die er mit den Tieren und weiter zurück mit den Pflanzen gemeinsam hat. Sie vergleicht ihn gewissermaßen mit dem Tier, das er selbst auf den Frühstufen seiner Entwicklung als Organismus in sich trägt (und das er unter veränderten Bedingungen auch später bleibt), um dann den Schritten nachzugehen, durch die er sich über das Animalische zum Geistigen und damit zum spezifisch Menschlichen erhebt. Wie für die Evolutionstheorie, so ist auch für die Strukturgenetische Anthropologie die Menschwerdung, die Hominisation der entscheidende Vorgang. Dabei nimmt sie für sich in Anspruch, dass sie diesen Entwicklungsprozess durch den Vergleich der verschiedenen Stufen der

---

<sup>23</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, Buch IX, Kap. 3, 1047 a 30 f.; Kap. 8, 1050 a 21–23. Vgl. *Wirkwesen* 3.3.6.

<sup>24</sup> Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*/Summe wider die Heiden, Buch III, Kap. 22.

<sup>25</sup> Vgl. *Wirkwesen* 3.2.4.–6.

<sup>26</sup> Vgl. a. a. O., 6.

Kognition und der Entwicklung der Persönlichkeit anders und genauer erfassen kann als eine biologische Evolutionstheorie und die frühe Kulturgeschichte. Nicht das *Menschsein*, sondern das *Menschwerden* liegt damit im Fokus der Strukturalistischen Anthropologie.

### 1.3. Grundmerkmale und Postulate strukturalistischer Stufentheorien

Wie wir eben gesehen haben, vollzieht sich die Menschwerdung in strukturalistischer Sicht als ein Formwandlungsprozess, der aus der biologischen Organisation hervorgeht und mit den immer höher entwickelten kognitiven Formen am Ende zum Geistsein führt. Dieser Formwandlungsprozess erfolgt gemäß einer Stufenordnung. Entsprechend bilden die Stufentheorien, die die verschiedenen, zum vollen Mensch- und Personsein führenden Entwicklungslinien zu erfassen versuchen, das theoretische Gerüst der Strukturalistischen Anthropologie. Aber was kennzeichnet überhaupt eine Stufentheorie im strukturalistischen Sinn? Grundsätzlich wird diese Frage durch die im Strukturalismus der Theorie der Wirkwesen niedergelegten Prinzipien von Struktur und Genese und damit des Genetischen Strukturalismus beantwortet.<sup>27</sup> Dennoch ist es angezeigt, dass wir hier allgemein das Eigene strukturalistischer Stufentheorien herausarbeiten, bevor wir uns im Hauptteil mit den einzelnen Entwicklungslinien befassen.

Von Stufen – oder auch Stadien – einer Entwicklung kann ganz allgemein dort gesprochen werden, wo eine Entwicklung nicht gleichmäßig, linear, sondern schrittweise erfolgt. Eine Stufentheorie im strukturalistischen Sinn muss jedoch weitere Bedingungen erfüllen. Als erstes müssen die Stufen eine *qualitative Verschiedenheit* aufweisen. Eine neue, höhere Stufe soll etwas grundsätzlich Anderes als die geradlinige Fortsetzung der ihr vorangehenden sein. Der Stufenaufbau gehorcht somit nicht einem additiven Schema, bei dem zum bereits Bestehenden einfach etwas Zusätzliches hinzukäme. Vielmehr schließt jede Stufe eine grundlegende Reorganisation ihrer Vorgängerin ein. Erst dadurch wird eine Entwicklung in Stufen zu einem Formwandlungsprozess.

Eine schrittweise erfolgende Entwicklung besagt, dass wir es mit

---

<sup>27</sup> Vgl. Wirkwesen 3.4. u. 3.5.

einer Abfolge von Stufen zu tun haben. Diese Stufenfolge muss nun selbst verschiedenen Kriterien genügen, die im zentralen Begriff der *sequenziellen Ordnung* zusammengefasst sind. Diese impliziert als erstes, dass die Reihenfolge der Stufen unveränderlich ist. Zweitens gilt, dass keine Stufe übersprungen werden kann. Drittens sind im Normalfall Regressionen, d.h. ein Rückfall auf eine frühere Stufe ausgeschlossen.

Ihr besonderes Profil und ihr Fundament erhalten nun die strukturgenetischen Stufentheorien durch ihre Verbindung des Entwicklungsgedankens mit dem Strukturdenken. Jede Stufe hebt sich deshalb qualitativ von den anderen ab, weil ihr eine oder mehrere spezifische Strukturen, die aber in einer Gesamtstruktur vereinigt sind, zugrunde liegen. Diese stufenspezifische Struktur fungiert als Organisationsprinzip der auf dieser Stufe erbrachten Leistungen. Ihre Ganzheitlichkeit ist der Grund, warum eine neue Stufe nicht einfach aus einem additiven Prozess, sondern nur aus einer Reorganisation und somit aus einer echten Neuschaffung hervorgehen kann. Die Strukturen der vorangehenden Stufen werden dabei nicht aufgelöst, sondern gehen als Substrukturen in die neue Gesamtstruktur ein. Sie bleiben jedoch auch nicht unverändert stehen, sondern erhalten infolge ihrer Integration in die Gesamtstruktur in diesem Beziehungsgefüge eine neue Stellung und Prägung.

Da die Stufenfolge durch den Aufbau neuer Strukturen bedingt ist, kann man für jede Stufe eine Periode ihrer Bildung und anschließend eine Periode ihrer Stabilisierung und Konsolidierung unterscheiden. In der ersten Periode haben wir es mit einer sich organisierenden Organisation, in der zweiten mit einer organisierten Organisation zu tun. Entsprechend wechseln auch Phasen der Diskontinuität mit Phasen der Kontinuität: Diskontinuität infolge der sich neu organisierenden Organisation, Kontinuität bei erfolgter und konsolidierter Organisation.

Insgesamt lässt sich damit in der Regel eine Stufenfolge als ein dynamischer Gleichgewichtsprozess beschreiben und verstehen. Schwierigkeiten, die auf einer Stufe beim Problemlösen auftreten und damit ein Ungleichgewicht zwischen der Struktur als Instrument und ihrem Anwendungsfeld herbeiführen, werden auf der nächsthöheren Stufe durch die Schaffung einer adäquateren Struktur und damit einer neuen Gleichgewichtsform überwunden. Was solche höherführende Äquilibrationen ermöglicht, kann letztlich nur die Selbstregelung eines Organismus, in diesem Fall des menschlichen

Subjekts sein. Dieser Rekurs auf die Selbstregulierung und damit auf die menschliche Subjektivität schließt aus, dass die Entwicklung hin zu höheren Stufen rein lerntheoretisch verstanden werden kann, sofern der Begriff des Lernens den Erwerbungen vorbehalten wird, die von außen übernommen werden. Die Möglichkeit, sich von außen kommende Inhalte anzueignen, ist vielmehr von den aufgebauten Assimilationsstrukturen abhängig und nicht umgekehrt, womit sich wiederum der Primat des Subjekts erweist.

Entwicklungspsychologisch gewonnene Stufentheorien sind empirisch fundiert, und deshalb geben sie an, in welchem Durchschnittsalter die Probanden eine bestimmte Stufe erreichen. Diese Altersangaben können variieren, weil sie sowohl individuell als auch soziokulturell bedingt sind. Aber die Konformität in den Altersangaben ist nicht ausschlaggebend für die Validität einer Stufentheorie. Entscheidend, gerade in anthropologischer und philosophischer Hinsicht, sind vielmehr die Aufbaugesetzlichkeiten einer Entwicklung, die eine Stufentheorie aufzudecken vermag. Diese aber sind nicht durch statistische Altersangaben zu begründen, sondern durch die inneren Zusammenhänge der den Stufen zugrunde liegenden Strukturen.<sup>28</sup> In der Nachvollziehbarkeit und Plausibilität der *Entwicklungslogik*<sup>29</sup> einer Stufenfolge und den damit gewonnenen Einsichten liegt am Ende der Erkenntnisgewinn, den sich die Strukturalistische Anthropologie von Stufentheorien erhofft.

Um die beiden bedeutsamsten Stufentheorien, die der strukturalistische Ansatz bisher hervorgebracht hat, nämlich Piagets Theorie der kognitiven und Kohlbergs Theorie der moralischen Entwicklung, hat sich in ihren Anfängen der Streit entfacht, ob sie nicht einen naturalistischen Fehlschluss begehen und überhaupt dem Psychologismus erliegen. Denn sie sprechen von einer kognitiven beziehungsweise moralischen *Höherentwicklung*, was eine Wertung und mit ihr eine Normsetzung einschließt. »Psychologismus« ist ein Verdikt, der in der Philosophie seit Husserls vernichtender Kritik an der damaligen Dominanz der Psychologie als Königsdisziplin schnell zur Hand ist, wenn normative Aussagen sich auf empirische Befunde berufen. Da sowohl Piaget als auch Kohlberg ihre Theorie auf den Er-

<sup>28</sup> Vgl. zu dieser Gesamtdarstellung Piaget 1970b, dt. 39–45; Bringuier 1977, 57 f.; B. Inhelder in Furth 1976, 51–53. Detaillierte Belege in Fetz 1988a, 78–81.

<sup>29</sup> Von einer »Entwicklungslogik« wird hier im Anschluss an J. Habermas gesprochen. Vgl. Habermas 1976, 12, 31; 1983, 169 u. ö.

gebnissen entwicklungspsychologischer Erhebungen aufbauen, liegt ein solcher Psychologismusverdacht beziehungsweise die Unterstellung eines naturalistischen Fehlschlusses nahe, zumal frühe Fassungen der Theorie in diesem Punkt keine Klarheit schufen.

Inzwischen ist diese Frage eindeutig geklärt. Ein Psychologismus beziehungsweise ein naturalistischer Fehlschluss läge tatsächlich vor, wenn entwicklungspsychologischen und damit empirischen Befunden als solchen eine normative Geltung zugesprochen würde. Der Entwicklungspsychologe kann nur aufzeigen, wie sich eine Entwicklung tatsächlich vollzieht, d. h. welche Stufen oder besser Stadien früher oder später auftreten. Diese als »niedriger« oder »höher« und damit normativ zu bewerten, fällt nicht mehr in seine Kompetenz als Empiriker. Dazu müssen andere, normative Wissenschaften herbeigezogen werden. Piaget hat in diesem Sinn eine Arbeitsteilung zwischen dem Psychologen und dem Logiker oder Mathematiker verlangt: Kann der Psychologe zeigen, wie ein Kind oder Jugendlicher tatsächlich denkt, so bleibt es dem Logiker oder Mathematiker überlassen, die formale Gültigkeit dieses Denkens zu beurteilen. Piaget hat so für die Begründung seiner genetischen Epistemologie streng zwischen der »psychogenetischen« und der »formalen« Methode unterschieden und gleichzeitig beide aufeinander bezogen. Ähnlich hat auch Kohlberg unter dem Einfluss von Habermas die »Komplementarität« von Moralphychologie und Moralphilosophie postuliert, um moralische Urteile nicht nur in ihrer Faktizität zu erheben, sondern auch in ihrer Gültigkeit und damit in ihrem Stufenrang bewerten zu können.<sup>30</sup>

Für die Strukturgenetische Anthropologie stellen sich solche normativen Fragen insofern in einem umfassenden Sinn, als sie sich von vorneherein Gedanken über die Ziele spezifisch menschlicher Entwicklungslinien machen muss. Ohne eine Vorstellung davon, was als möglicher *terminus ad quem* kognitiver oder moralischer Entwicklung betrachtet werden kann und worin das eigentliche Personseins des Menschen besteht, lassen sich solche Entwicklungsverläufe nicht sinnvoll analysieren. Die Strukturgenetische Anthropologie löst dieses Problem dadurch, dass sie auf die klassischen philosophischen Definitionen des Menschen zurückgreift, um aus ihnen hypothetisch die Zielbestimmungen menschlicher Entwicklung abzuleiten. Dies soll im Folgenden geschehen.

---

<sup>30</sup> Ausführlich dazu Fetz 1990.