

Otto Friedrich Bollnow, Tübingen

Philosophische Anthropologie*

Inhalt

Der Ursprung der Frage nach dem Menschen 1

Der kosmologische Ansatz 2

Der hermeneutische Ansatz 2

Umfassende Bestimmungen 3

Der Mensch als Schöpfer seiner Kultur 4

Der Mensch als Geschöpf seiner Kultur 5

Die Unergründlichkeit 6

Das Schöpferische 7

Der Mensch als Macht 8

Das Wort Anthropologie wird in einem sehr verschiedenen Sinn gebraucht. Unter Anthropologie in dem seit dem Ende des 19. Jahrhunderts verbreiteten Sprachgebrauch versteht man eine empirische, vergleichende Untersuchung der mutmaßlichen Ursprünge der Menschengattung, also den Teil der Biologie, die den Menschen betrifft. Etwas anderes ist die philosophische Anthropologie, also eine Anthropologie, die in spezifisch philosophischer Weise nach dem Menschen fragt.

Der Begriff der philosophischen Anthropologie ist durch Max Scheler¹ geprägt und gleichzeitig von Helmuth Plessner in seinem Buch „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ mit dem Untertitel „Einleitung in die philosophische Anthropologie“ im Jahre 1928 ausführlich entwickelt worden. Der Begriff fand bald eine breite, fast möchte man sagen: eine modische Verbreitung, weil ein allgemeines Bedürfnis der Zeit in ihm zum Bewußtsein kam. Scheler fragt hier: „Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?“

Der Ursprung der Frage nach dem Menschen

Aber die Frage „Was ist der Mensch?“ ist nicht erst im Rahmen philosophischer Besinnung entstanden. Sie reicht weit in die Anfänge der Geschichte zurück. So heißt es schon in den Psalmen: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“ Das ist nicht die theoretische Frage nach dem Wesen des Menschen. Es ist überhaupt keine Frage, die eine inhaltlich bestimmte Antwort erwartet, sondern der Ausdruck eines tiefen Erschreckens. Es ist die erschütternde Erfahrung der menschlichen Nichtigkeit. „Der Mensch geht auf wie eine Blume, flieht wie ein Schatten und bleibt [846/847] nicht“. Die Frage, was ist der Mensch? erwächst aus tiefster menschlicher Betroffenheit und muß vor diesem Hintergrund gesehen werden.

Die Frage nach dem Wesen des Menschen hat aber noch eine andere Seite, die in der griechischen Tragödie angesprochen wird. „Πολλὰ τὰ δεινὰ, vieles Gewaltiges lebt, aber nichts ist gewaltiger als der Mensch“². Δεινός, wie es hier vom Menschen ausgesagt wird, bedeutet

* Erschienen in der Zeitschrift Universitas, 41. Jg. 1986, S. 846-855. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

¹ In: Die Stellung des Menschen im Kosmos 1928.

² Sophokles. König Ödipus.

gewaltig, mächtig, teils im anerkennenden Sinn als tüchtig, aber zugleich auch im bedenklichen Sinn als furchtbar, schrecklich. Die δεινότης, die hier vom Menschen ausgesagt wird, bedeutet seine Macht, aber Macht in dem gefährlichen Sinn, daß sie in frevelhafter Vermessenheit die Strafe der Götter heraufbeschwört. Und bei den verbrecherischen Taten entsteht die erschrockene Frage: wie konnten Menschen so etwas tun? Der Mensch ist Macht, in seinem innersten Wesen auf Können angelegt; denn jedes Können ist Ausüben einer Macht. Und in jeder Macht liegt die Gefahr des Mißbrauchs, des Umschlags ins Böse, ins Satanische. Diese gefährliche Zweideutigkeit in der δεινότης muß man sehen, wenn man nach dem Wesen des Menschen fragt.

Der kosmologische Ansatz

Schon die Titel der ersten Veröffentlichungen zur philosophischen Anthropologie, die ich eben nannte, sind bezeichnend für die Richtung, aus der sie an das Problem herangehen: Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, mit einigem Abstand 1940. Bei Scheler ist es ganz klar. Er geht aus von der übergreifenden Ordnung des Kosmos mit einer „Stufenfolge der psychischen Kräfte“, um in diesem Rahmen die Stellung, die Sonderstellung des Menschen zu begreifen, die er durch den „Geist“ als die Fähigkeit der Vergegenständlichung und der Verwandlung der „Umwelt“ in eine gegenständlich gegebene „Welt“ bestimmt. Entsprechend bei Plessner: Er entwickelt die „Stufen des Organischen“ und in ihrem Zusammenhang die „exzentrische Position“ des Menschen.

Gehlen beschränkt den Bezugsrahmen auf den Vergleich von Mensch und Tier. Der Mensch als das „Mängelwesen“ muß, um trotz seiner biologischen Benachteiligung leben zu können, nach seinen Bedürfnissen eine künstliche Natur, eine Kultur, aufbauen. Er ist von Natur aus ein Kulturwesen.

Das Gemeinsame dieser verschiedenen Ansätze ist deutlich. Sie gehen, am deutlichsten wohl bei Scheler, von einer kosmischen Ordnung aus und suchen in diesem Rahmen dann das Wesen des Menschen zu bestimmen oder von einer Stufenfolge, deren oberste, nur in diesem Aufbau zu verstehende Stufe der Mensch ist. Mir aber scheint, daß dieser Weg, der von einem naiven Realismus getragen ist, sich nach der transzendentalphilosophischen Wendung Kants nicht mehr durchhalten läßt. Für uns, so scheint es mir, kann der Weg nicht mehr von der Welt zum Menschen führen, sondern vom Menschen zur Welt. Das bedeutet: das menschliche Leben, das vom Menschen gelebte Leben mit den Lebensbezügen, die ihn mit seiner Umwelt verbinden, muß der Ausgang einer philosophischen Besinnung sein. Das ist der von Wilhelm Dilthey entwickelte Weg einer methodisch durchgeführten geschichtlichen Lebensphilosophie. [847/848]

Der hermeneutische Ansatz

Auf dieser Grundlage muß auch eine philosophische Anthropologie entwickelt werden. Ich spreche darum allgemein von einem hermeneutischen Ansatz. Er muß das im alltäglichen Leben schon immer enthaltene Verständnis des Menschen unter Einbeziehung aller einzelwissenschaftlichen Forschung durch philosophische Interpretation zur genaueren Bestimmtheit bringen. Ich habe das Prinzip einer hermeneutisch verstandenen philosophischen Anthropologie in meinem Buch „Das Wesen der Stimmungen“³ dahin zu bestimmen versucht, daß sie an-

³ Otto Friedrich Bollnow. Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt/Main 1941. 6. Aufl. 1980, S. 16.

statt das Wesen des Menschen aus einem einzelnen Prinzip (der Macht, dem Geschlechtstrieb usw.) abzuleiten, vielmehr jeden im Leben gegebenen Zug, der aus irgend einem Grund problematisch geworden ist (die Arbeit, die Übung, die Scham, das Wohnen im Haus, der aufrechte Gang, die Ermahnung usw.), als etwas aufnimmt, das über den Menschen etwas Besonderes, Einmaliges und nicht aus einem vorher schon Gewußten Ableitbares über den Menschen aussagt. Ich habe damals das methodische Prinzip auf die Formel gebracht: Wie muß das Wesen des Menschen im ganzen beschaffen sein, damit sich diese besondere, in der Tatsache des Lebens gegebene Erscheinung darin als sinnvolles und notwendiges Glied begreifen läßt? Ich muß allerdings einschränkend hinzufügen, daß das Wort „Wesen“ hier nur in einem unverbindlichen Sinn genommen ist, um das übergreifende Ganze zu bezeichnen, in dem die einzelne Erscheinung ihre Stelle hat. Über eine zeitlose Wesenheit ist damit noch nichts ausgesagt.

Das klassische Beispiel für eine solche Betrachtungsweise ist die existenzphilosophische Deutung der Angst. Dies Beispiel ist inzwischen so oft durchkonstruiert worden, daß ich mich auf eine schematische Zusammenfassung beschränken kann. Für das alltägliche Lebensverständnis erscheint die Angst als ein peinlicher Mangel, der dem Menschen nun einmal anhaftet, dem man aber nicht nachgeben darf, sondern den man in entschieden tapferer Haltung überwinden muß. Dem gegenüber betont Kierkegaard, daß die Angst, richtig verstanden, gerade der Ausdruck einer menschlichen Vollkommenheit ist. Sie hat im Leben eine entscheidend wichtige Funktion; denn indem der Mensch, ohne vor ihr auszuweichen, die Angst durchhält, wird er aus der Gedankenlosigkeit seines Alltagslebens herausgerissen und zu seiner eigentlichen Existenz erweckt. Die Angst ist so nach Kierkegaard der „Schwindel der Freiheit“.

Ausgehend von einer so gedeuteten Erfahrung der Angst läßt sich eine existentielle Anthropologie entwickeln, die durch den schroffen Gegensatz zwischen der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit des Daseins gekennzeichnet ist und zu einem spezifisch existentiellen Verständnis der Zeitlichkeit und der Geschichtlichkeit hinführt.

Aber so viele und wichtige Züge am menschlichen Dasein in einer solchen existentiellen Anthropologie aufgedeckt werden, so beruht sie doch auf einem bestimmten, sehr einseitigen Aspekt und kann nicht beanspruchen, das Wesen des Menschen im ganzen zu erfassen. Andere, nicht weniger wichtige Züge bleiben außerhalb ihrer Deutungsmöglichkeiten. Aber das ist kein zufälliger Mangel, sondern die notwendige Folge des hermeneutischen Ansatzes. Und grade hierauf beruht seine erhellende Kraft, der bei jeder neuen Erscheinung neu und unbefangen einsetzt und sich nicht durch mitgebrachte [848/849] Vorstellungen beeinflussen läßt. So betont Hans Lipps, der dies Verfahren in großer Virtuosität geübt hat: „Immer von neuem hat man einzusetzen, um ins Freie zu bringen, was in den verschiedenen Richtungen der Kenntnis des Menschen unter je anderen Seiten gestreift oder mit angeschnitten ist.“⁴

Ich bedaure, daß es an dieser Stelle nicht möglich ist, die Fruchtbarkeit dieses Verfahrens an der Fülle der untereinander wiederum sehr verschiedenartigen Phänomene sichtbar zu machen.

Umfassende Bestimmungen

Zu diesen Betrachtungen, die von einzelnen, sich aufdrängenden und meist als lästig empfundenen Phänomenen ausgehen, kommen andere Überlegungen, die die Gesamtverfassung des Menschen ins Auge fassen. Ich nenne hier das allgemeine Verhältnis des Menschen zur Zeit, zum Raum, zum Leib, zur Sprache und zur Geschichte. Man spricht in neuerer Zeit von einer Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Leiblichkeit, Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen.

⁴ Hans Lipps. Die menschliche Natur. Frankfurt/Main 1941, S. 9.

Man versteht darunter die Verfassung eines Wesens, das in seinem Wesen durch sein Verhältnis zur Zeit, zum Raum, zum Leib, zur Sprache und zur Geschichte bestimmt ist. Das ist ein neuer weiterer Bereich fruchtbarer anthropologischer Forschung, den ich hier nicht weiter ausführen kann.

Aber ich möchte wenigstens ein paar Gedanken zum Problem des Raums⁵ andeuten. Anthropologisch interessiert natürlich nicht der homogene mathematische Raum, sondern allein der vom Menschen erlebte und gelebte Raum mit seiner reichen inneren Gliederung. Der Mensch befindet sich im Raum nicht an beliebiger Stelle, er ist nicht in den Raum als ein ihm fremdes und feindliches Medium „geworfen“, wie es Martin Heidegger behauptete, sondern er hat im Raum eine Mitte, an die er hingehört und auf die alle Stellen im Raum bezogen sind. Diese Mitte hat zugleich eine gewisse Ausdehnung. Es ist der Raum seines ständigen Aufenthalts, in dem er sich vor den Bedrohungen der Umwelt geborgen fühlt. Dieser Raum der Geborgenheit ist das Haus. Die Weise der Befindlichkeit im Haus aber ist das Wohnen, und das Wohnen ist insofern die grundlegende Bestimmung für das richtige Verhältnis des Menschen zum Raum.

Das darf allerdings nicht im Sinn einer trägen Behaglichkeit aufgefaßt werden, in der sich der Mensch in sein Haus verkriecht. Der Mensch muß hinaus ins feindliche Leben, um in der Welt da draußen seine Aufgaben zu erfüllen. Wichtig ist nur, daß er einen Raum hat, in den er sich zurückziehen und wieder zu sich selbst kommen kann.

Daß man auch mit gutem Recht das richtige Verhältnis zur Zeit, das der Mensch leicht verfehlt und um das er sich zu bemühen hat, als ein Wohnen in der Zeit bezeichnen kann, sei nur kurz erwähnt. Ebenso auch, daß das Verhältnis zum Leib am treffendsten als ein Wohnen im Leib bestimmt wird. Erwähnt sei nur, daß auch das Verhältnis zur Sprache am besten als ein Wohnen verstanden wird. Wie der Mensch mit den Worten Wilhelm von Humboldts „die Sprache aus sich herauspinnt“ und sich zugleich „in dieselbe ein(spinnt)“⁶, so bildet die Sprache zwar nicht geradezu einen Käfig, in dem der Mensch gefangen ist, aber doch ein Haus, in dem er verläßlich wohnt. So heißt es bei Heidegger sehr tiefsinnig: „Die Sprache ist das Haus des Seins. In dieser Behausung wohnt der Mensch“⁷. [849/850]

Das durchzuführen ist hier nicht der Ort. Ich fasse nur zusammen, daß in den verschiedenen Hinsichten, die wir unterschieden haben, zur Zeitlichkeit und der Räumlichkeit, Leiblichkeit und der Sprachlichkeit, die sich je in verschiedener Weise das Wohnen als die umfassendste Bestimmung des Verhältnisses des Menschen zur Welt ergeben hat. So kann auch Maurice Merleau-Ponty seine großartige Erörterung des Wohnens in seiner „Phénoménologie de la perception“ dahin zusammenfassen: Der Mensch sei ein „Wesen, das die Welt bewohnt“.⁸

Der Mensch als Schöpfer seiner Kultur

Ein weiterer, zu weitreichenden Ergebnissen führender Zugang zum Verständnis des Menschen geht vom Verhältnis des Menschen zur objektiven Kultur aus. Anstatt die verschiedenen Kulturbereiche, die Kunst, die Wissenschaft, die Religion, das Recht, die Wirtschaft usw. als an sich bestehende objektive Gegebenheiten zu betrachten und in ihrer unabhängig vom Menschen bestehenden Eigengesetzlichkeit zu untersuchen, kommt es darauf an, sie auf das Leben zurückzubeziehen, aus dem sie hervorgegangen sind und in dem sie eine bestimmte Funktion zu erfüllen haben. So hatte schon Ludwig Feuerbach die Religion aus den Bedürf-

⁵ Otto Friedrich Bollnow. Mensch und Raum. Stuttgart 1963.

⁶ Wilhelm von Humboldt. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues. Hrsg. von der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. 1. Abt. 7. Bd., S. 60.

⁷ Martin Heidegger. Brief über den Humanismus. In: Platons Lehre von der Wahrheit. Bern 1947, S. 53.

⁸ Maurice Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception. Paris 1945, S. 491.

nissen zu begreifen versucht, aus denen sie hervorgegangen ist, und hatte insofern, etwas überspitzt, von einer „Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie“ gesprochen⁹. So hatte dann Friedrich Nietzsche auf seinem Gebiet den „Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ untersucht. Und so wollte dann auch Wilhelm Dilthey allgemein „die sich unermesslich ausbreitende geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit ... zurückübersetzen in die geistige Lebendigkeit, aus der sie hervorgegangen ist.“¹⁰

Am entschiedensten hat Helmuth Plessner in „Macht und menschliche Natur, ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht“ (1931)¹¹ auf dem „von Dilthey und Misch gewiesenen Weg“ eine Anthropologie der Kultur entwickelt und damit seine ursprünglich von der Biologie her entwickelte philosophische Anthropologie auch auf die geistige Welt übertragen. Er betrachtet hier den Menschen „auch in den außerempirischen Dimensionen des rein Geistigen als Zurechnungssubjekt seiner Welt, als die ‚Stelle‘ des Hervorgangs aller überzeitlichen Systeme, aus denen seine Existenz Sinn empfängt“. Oder als „die produktive ‚Stelle‘ des Hervorgangs einer Kultur“, oder noch einmal im Sinn der genannten Reduktion als „das Prinzip der Relativierung aller außerzeitlichen Sinnsphären auf den Menschen als ihre Quelle“.

Zweierlei scheint mir an Plessners Formulierung vom Menschen als der „produktiven ‚Stelle‘ des Hervorgangs einer Kultur“ bemerkenswert. Plessner vermeidet den naheliegenden Begriff des Hervorbringens, womit die Tätigkeit eines bestimmt gearteten Subjekts vorausgesetzt würde, sondern spricht statt dessen in einer neutralen Weise von einem Hervorgehen, womit der Vorgang als ein subjektloses Geschehen angesprochen wird. Und zweitens: Das Wort „Stelle“ wird in beiden Fällen in Anführungszeichen gesetzt, ein Hinweis, daß das Wort nur behelfsmäßig für etwas sonst schwer zu Fassendes steht. Mir scheint es anzudeuten, daß diese „Stelle“ nicht einen bestimmten Zeitpunkt bezeichnet, der als faßbarer Ursprung am Anfang der Entwicklung stünde, sondern daß es überhaupt keinen Anfang gibt, an [850/851] dem der Mensch seine Kultur zu schaffen begonnen hätte, sondern wo wir einen Menschen haben, hat er auch schon immer eine Kultur, und das Hervorgehen geschieht in jedem Augenblick, nicht von einem Nullpunkt aus, sondern als ein beständiges Umbilden und Fortbilden im Rahmen einer immer schon vorhandenen Kultur.

Damit ist zugleich die Abgrenzung gegen ein zu subjektivistisches Verständnis der anthropologischen Reduktion gegeben. Plessner spricht ausdrücklich von „überzeitlichen Systemen“, von „außerzeitlichen Sinnsphären“, oder schärfer noch von einem „Hervorgang des Ewigen aus dem Zeitlichen“¹¹. Damit ist hier in letzter Entschiedenheit die Konsequenz gezogen, ohne die die geschichtliche Weltansicht in strukturlosem Relativismus zerfließen müßte: daß im zeitlichen Geschehen etwas geschaffen wird, das dann eine überzeitliche Bedeutung hat, der „Hervorgang des Ewigen aus dem Zeitlichen“. Das Diltheysche Problem, wie sich bleibende Bedeutungen aus dem Fluß des Lebens entwickeln können, ist damit in einer kurzen provozierenden Formel zusammengedrängt¹².

Der Mensch als Geschöpf seiner Kultur

Aber nun kommt ein wichtiger neuer Gedanke hinzu: Das Hervorbringen der Kultur ist nicht als ein einseitig gerichteter Vorgang zu verstehen, in dem ein gleichbleibendes, bestimmt or-

⁹ Ludwig Feuerbach. Das Wesen des Christentums. Sämtliche Werke, hrsg. von W. Bodin und F. Jodl. 6. Bd. dazu 2. Bd. S. 245.

¹⁰ Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften. 5. Bd. S. 165.

¹¹ Plessner. Macht und menschliche Natur, a.a.O. S. 143, 148, 149, 150.

¹² Vgl. Georg Misch. Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. 2. Aufl. 1930, S. 103 ff.

ganisiertes Subjekt nach und nach seine Kultur hervorbringt, sondern das Hervorbringen der Kultur verändert zugleich den sie hervorbringenden Menschen. Der Mensch ist, in der Formulierung Michael Landmanns, nicht nur Schöpfer, sondern auch Geschöpf seiner Kultur. Jede schöpferische Leistung, die der Mensch aus sich herausstellt, schafft zugleich das Organ, sie aufzufassen, und verändert insofern, indem sie neue Möglichkeiten der Auffassung in ihm entwickelt, den Menschen selbst.

Das gilt in der einfachsten Form sogar schon für die scheinbar in der biologischen Ausstattung fertig vorgegebenen Sinne. Schon Karl Marx hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Mensch von Natur aus nur ein „rohes, unmenschliches Auge“, nur ein „rohes Ohr“ mitbringt. Erst durch die Gestaltung in der Kunst „wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz werden erst menschlicher Genuß und fähige Sinne, Sinne, welche als menschliche Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt“¹³. Und was an den körperlichen Sinnen verdeutlicht ist, gilt entsprechend auch von den „geistigen Sinnen“, worunter bei Marx im weitesten Sinn alle Weisen menschlichen Auffassens und menschlichen Verhaltens zur Welt zu verstehen sind. Der Mensch wird geformt durch die Kultur, die er hervorgebracht hat.

Ich will das nicht im einzelnen ausführen, sondern nur auf die Folgen für die philosophische Anthropologie aufmerksam machen. Weil der Mensch im Hervorbringen seiner Kultur sich selbst hervorbringt, sich zwar nicht aus dem Nichts erschafft, aber beständig neue Fähigkeiten entwickelt, dürfen wir nicht von einem überzeitlichen „Wesen“ des Menschen sprechen und darauf verbindliche Voraussagen für die Zukunft gründen. Wenn wir in einer gewissen nachlässigen Weise vom Wesen des Menschen sprechen, dann können wir darunter nur den Menschen verstehen, wie er uns in unserer Zeit und in unserer kulturellen Umwelt gegeben ist.

In diesem Zusammenhang steht der bekannte Satz Diltheys: „Was der Mensch sei [851/852] und was er wolle, erfährt er erst in der Entwicklung seines Wesens durch die Jahrtausende, und nie bis zum letzten Worte“¹⁴ - nie bis zum letzten Worte, weil man dazu erst das Ende der Geschichte abwarten müßte, was natürlich ein Widersinn ist; denn die Geschichte, wie wir sie erfahren, hat so wenig ein Ende, wie sie einen Anfang hat. Das bedeutet nicht einfach, daß der Mensch ein Wesen hätte, das sich erst schrittweise in der Geschichte enthüllt, sondern daß dieses Wesen erst in der Geschichte entsteht und mit jeder schöpferischen Leistung sich vermehrt.

Die Unergründlichkeit

Ich halte inne, denn noch nach einer andern Richtung bedarf die Wendung vom Menschen als der „produktiven ‚Stelle‘ des Hervorgehens einer Kultur“ einer näheren Bestimmung. Als Grundbestimmung des Lebens wird immer wieder seine Unergründlichkeit hervorgehoben. Es ist eine immer wiederkehrende Versicherung der Lebensphilosophie. So heißt es bei Friedrich Nietzsche im „Zarathustra“: „In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben! Und in's Unergründliche schien ich mir da zu sinken.“¹⁵ Die Unergründlichkeit bedeutet nicht nur eine Schwierigkeit für unser Begreifen, in dem Sinn, daß das Netz unserer Begriffe mit seinen groben Maschen nicht ausreicht, die Fülle der Wirklichkeit einzufangen. Einen anthropologisch verbindlichen Sinn bekommt diese Aussage erst, wenn man mit Georg Misch genauer fragt, was hier unergründlich heißt. Unergründlich ist das Leben nicht nur, weil es unmöglich ist, ihm auf den Grund zu kommen, sondern weil das Leben überhaupt keinen Grund hat, zu

¹³ Karl Marx. Der historische Materialismus. Die Frühschriften. Hrsg. von S. Landshut und J. P. Mayer. Leipzig 1931. 1. Bd. S. 302.

¹⁴ Dilthey. Gesammelte Schriften. 6. Bd. S. 57.

¹⁵ Friedrich Nietzsche. Zarathustra. Klassiker-Ausgabe. 6. Bd. S. 157.

dem man gelangen könnte, weil es im wörtlichen Sinn bodenlos ist. Oder auch bei der andern, im ähnlichen Sinn gebrauchten Wendung, der Unerschöpflichkeit. Das Leben ist nicht darum unerschöpflich, weil es ein so großer Vorrat ist, den man mit den Begriffen nicht ausschöpfen kann, sondern weil es überhaupt nicht als ein bestimmter Vorrat zu fassen ist, sondern eher wie eine Quelle, die unaufhörlich strömt und sich niemals erschöpft.

Aber auch das Bild der Quelle ist unzulänglich und auch wieder irreführend, weil es an einen außerhalb der Geschichte und vor der Geschichte liegenden zeitlosen Ursprung denken läßt. Wir müssen vielmehr das Leben als in sich, d. h. in jedem Augenblick seiner Geschichte als schöpferisch fassen. So hat es auch Helmuth Plessner gesehen: „Das schöpferische Leben darf nur bedeuten die jeweilige menschliche Wirklichkeit, wie sie restlos in unsere Erfahrung ein-geht; nicht einmal einen in ihr liegenden Quellgrund, dessen schöpferische Fähigkeit diesseits der Geschichte als eine zeitlos zeitigende Struktur von der Philosophie zu formulieren oder, wenn nicht rational, doch schauend zu fixieren wäre.“¹⁶

Das Schöpferische

Ein erläuterndes Wort ist noch zu sagen über den Begriff des Schöpferischen. Schöpferisch nennen wir allgemein ein Tun, bei dem etwas wirklich Neues hervorgebracht wird. Neu in diesem Sinn nennen wir es etwa nicht, wenn ein Handwerker einen Gegenstand gebräuchlicher Art nach bewährtem Verfahren herstellt; denn damit bleibt er in einer bekannten und schon immer verstandenen Welt. Neu nennen wir es erst, wenn er ein neues Verfahren erfindet oder wenn er aus einem neuen [852/853] Bedürfnis oder ein neues Bedürfnis erst schaffend einen Gegenstand bisher unbekannter Art herstellt. Und wenn wir allgemein ein menschliches Schaffen als schöpferisch bezeichnen, so heben wir es damit als etwas eigentümlich Menschliches von einer organischen Entwicklung ab. Denn in einer organischen Entwicklung, etwa dem Wachsen einer Pflanze aus dem Samenkorn, wird nur zur Entfaltung gebracht, was schon von Anfang an im Keim angelegt war. Menschliches Schaffen aber geht über die organische Entwicklung hinaus, indem in ihm etwas grundsätzlich Neues entsteht. Dadurch unterscheidet sich menschliche Entwicklung - des einzelnen Menschen wie der übergreifenden Gebilde - als eine geschichtliche Entwicklung von einer bloß organischen. So unterscheidet Dilthey: „Nicht geprägte Form, die lebend sich entwickelt, ... sondern Erblicken der Genesis, die auch Epigenesis sein kann; Zusammenhang des Heterogenen, der in der Entwicklung sich bildet ... Überall Wachstum von innen und harte aneignende Arbeit zugleich.“¹⁷ Versuchen wir diesen Vorgang ein wenig genauer zu bestimmen und fragen wir: wie geschieht eine solche schöpferische Leistung, so heißt die Antwort: es ist zunächst eine Störung des normalen Verlaufs, die den Menschen zwingt, nach neuen Möglichkeiten Ausschau zu halten, um die Störung zu beseitigen. Es ist der Zufall, der als etwas nicht Vorausgesehenes und schlechterdings nicht Voraussehbares in das Leben eindringt und, wenn er nicht als Fremdkörper zerstörend wirken soll, dazu zwingt, ihn durch eine neue Synthese in das bisherige Leben zu integrieren. Die schöpferische Leistung besteht in der Sinngebung des an sich Sinnlosen.

Daraus folgt, daß geschichtliches Geschehen schlechterdings nicht voraussehbar ist. Alle verantwortliche Planung stößt an die Grenze des nicht voraussehbaren und darum nicht einplanbaren Zufalls. Alle Futurologie kann nur immer Folgerungen aus bestehenden Möglichkeiten ziehen. Aber schon wenn wir uns in der technischen Alltagswelt umsehen, bemerken wir, daß die in unserem Leben selbstverständlich gewordenen technischen Möglichkeiten nicht voraussehbar gewesen sind. So ist alle geschichtliche Entwicklung ein Gewebe von stetiger Entfal-

¹⁶ Plessner, a. a.O., S. 186.

¹⁷ Dilthey. Gesammelte Schriften. 5. Bd. S. LXXXII. Vgl. Frithjof Rodi. Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik. Stuttgart 1969, S. 48.

tung und neue Aufgaben stellendem Zufall. Und darum entzieht sich die Zukunft der Planbarkeit und Voraussicht.

Ein besonders wichtiger Fall ist das zur echten Begegnung gewordene Zusammentreffen mit einem andern Menschen, mit einem Werk der Kultur oder überhaupt einer fremden Kultur. In diesem Sinn nimmt Misch den eben angeführten Satz Diltheys auf: Gegenüber der Meinung, daß „ein Mensch, eine Generation, ein Volk doch nur einen Einfluß empfangen könne, der seinem eigensten geistigen Trachten gemäß ist“, betont er, „wie die Vereinigung gerade des Heterogenen, das Hineinbilden fremder Mächte in die eigene Innerlichkeit eine entscheidende Rolle in der geschichtlichen Gestaltung spielt und auch das zufällige Zusammentreffen zu einer produktiven Begegnung werden kann“.¹⁸

Der Mensch als Macht

In diesem schöpferischen Hervorbringen seiner Kultur und untrennbar verbunden seiner selbst können wir den Menschen nicht als ein festes Sein, sondern nur als ein beständiges Werden begreifen. Aber auch dieses Werden ist kein strukturloses Abfließen, sondern, wie Misch es näher bestimmt, „das Sichgestalten aus dem [853/854] Grenzenlosen als die große Leistung des Lebens“¹⁹.

In dieser dem Menschen innewohnenden Fähigkeit zur Gestaltung des Gestaltlosen fassen wir das Leben als Macht. Damit gibt Georg Misch auf die alte anthropologische Frage „Was der Mensch ist“ eine entschieden weiterführende Antwort: „Gemeint ist mit dem ‚Sein‘ des Menschen zugleich: was der Mensch vermag - die innere Mächtigkeit des menschlichen Lebens: nicht bloß im Sinne des Unerschöpflichen, wie die Quelle mehr ist als der Strom, sondern im Hinblick auf jenes πολλὰ τὰ δεινὰ als ‚Macht‘. Das Wort ‚Macht‘ in der elementaren verbalen Bedeutung genommen, in der es ... zunächst die leibhafte Beweglichkeit und sodann die personale Gestaltungskraft ebenso wie das genialische Sprudelinkönnen umfaßt.“²⁰ Macht ist hier in einem allgemeinen Sinn als das Vermögen verstanden, das Gewollte oder Erstrebte auch zu verwirklichen.

So verstehen wir den Menschen in seinem tiefsten Grunde als Macht, und zwar nicht als leere Gewalt, die er anwenden kann, sondern als schöpferische Macht der Gestaltung, als die Fähigkeit zur Selbstverwirklichung. Diese Macht kann sich, wie es im künstlerischen oder wissenschaftlichen Schaffen deutlich ist, ganz ohne Gewaltanwendung auswirken.

Trotzdem ist der heute geläufigere Begriff, der die Macht als Macht über andre Menschen faßt, und der sie oft zur rohen Gewalt hinüberspielen läßt, nicht unbegründet. Der Mensch lebt nicht im leeren Raum und muß, was er verwirklichen will, in einer Umwelt und gegen den Widerstand seiner Umwelt durchsetzen. Macht ist insofern das Vermögen, den Raum für seine Entfaltung zu schaffen und zu behaupten. Das gilt schon im geistigen Bereich. Jeder neue künstlerische Stil, jede neue wissenschaftliche Theorie wird nicht von vornherein bereitwillig aufgenommen, sie erscheint zunächst als Störung der überlieferten Auffassungen und muß sich erst mühsam gegen deren Widerstand durchsetzen.

Das gilt in besonderer Weise vom wirtschaftlichen und politischen Leben. Jeder Mensch und jede vom Menschen geschaffene Organisation steht mit ihrem Lebenswillen in Konkurrenz mit anderen Menschen und Organisationen und muß sich ihren Lebensraum erkämpfen und behaupten. Das hat Helmuth Plessner in seinem schon mehrfach herangezogenen Buch sehr

¹⁸ Misch, a.a.O. S. 167.

¹⁹ A.a.O. S. 170.

²⁰ A.a.O. S. 45.

klar herausgearbeitet. „Der Mensch . . . steht als Macht notwendig im Kampf um sie.“²¹ Aber ich will hier nicht eine politische Anthropologie entwickeln, sondern nur eine allgemeine philosophisch-anthropologische Folgerung ziehen.

Die Bestimmung des Menschen als Macht ist so lange unvollständig, ja in hohem Grade gefährlich, als man nicht hinzufügt, daß mit jeder Macht zugleich eine Ohnmacht gegeben ist. Das bedeutet, daß der Mensch mit der Ausübung seiner Macht auf etwas stößt, das seiner Macht entzogen ist. Wir nennen es das Fremde. Zwar kann jede Macht durch die Anstrengung des Menschen ausgedehnt werden, indem er sich das Fremde aneignet, es sich unterwirft und zu eigen macht. Aber diese Ausdehnung ist nicht beliebig möglich. Irgendwo stößt sie auf eine Grenze. Und das Bedenkliche ist, daß diese Grenze nicht von Anfang an feststeht, sondern erst in der fortschreitenden Machtentfaltung erfahren wird.

Aber außer dieser nur relativ zu bestimmenden Grenze gibt es eine andere, eine absolute Grenze, etwas, das schlechthin der menschlichen Verfügung entzogen ist. [854/855] Jaspers spricht von Grenzsituationen und zählt als solche Tod und Leiden, Kampf und Schuld auf: „Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern.“²² An ihnen macht der Mensch die Erfahrung seiner Ohnmacht, wie sie schon in den Worten des Psalmisten zum Ausdruck kam: „Ist doch der Mensch gleichwie nichts; er fährt dahin wie ein Schatten.“ Er wird zur Bescheidenheit gezwungen. Und erst auf diesem Boden erwächst die tröstliche Gewißheit, daß er nicht allein steht, daß alle menschliche Macht getragen wird von einem tieferen Grund, daß sie verwurzelt ist in einem Transzendenten.

Aber der Mensch versucht immer wieder, sich aus dieser Bindung zu lösen und sich in seiner Eigenmacht zu emanzipieren. Darauf beruht der unheimliche und gefährliche Charakter der Macht, den ich ebenfalls gleich zu Anfang im Begriff der δεινότης in der griechischen Tragödie hervorgehoben habe. Im stolzen Gefühl der eignen Macht liegt die Versuchung der Maßlosigkeit, der Vermessenheit. Die Griechen sprachen von der Hybris, die mit dem Sturz in den Abgrund endet. Aus dieser im innersten Wesen der Macht gelegenen Gefahr der Vermessenheit ergibt sich die Aufgabe einer von innen her kommenden Selbstbegrenzung, die wesentlich zum Menschen gehört.

Hier bedarf es, wenn der Weg nicht in den Abgrund führen soll, der Kraft der Besinnung, die dem dämonischen Streben Einhalt gebietet, die schon auf technischem Gebiet das Richtige und Wünschenswerte von dem Möglichen unterscheidet und dem maßlosen Streben ein Maß setzt. Hier scheint mir in einem tieferen Sinn die Aufgabe der Vernunft einzusetzen, der Vernunft als der Fähigkeit des Maßes. In diesem Sinn können wir der alten Bestimmung des Menschen als eines durch den Besitz der Vernunft ausgezeichneten Wesens einen neuen und tieferen Sinn geben: der Mensch als das des Maßes fähige, das die Maßlosigkeit im selbstgebenden Maß bindende Wesen.

Insofern ist der Versuch einer Wesensbestimmung des Menschen im letzten Grunde ethisch bedingt. Und diese nicht von einer Natur gegebene, sondern in der Zucht des Maßes gewonnene oder zu gewinnende Gestalt des Menschen bezeichnen wir mit dem schönen alten Wort als Menschlichkeit oder als Humanität und hoffen, daß die Menschheit trotz aller bitteren Erfahrungen noch immer zur Menschlichkeit fähig ist.

²¹ Plessner, a.a.O. S. 191.

²² Karl Jaspers. Philosophie. Berlin 1938. 2. Bd. Existenzerschließung. S. 233-249.