

4 Was weiß die Medizin vom Menschen?

Biologische und philosophische Aspekte eines Bilds vom Menschen und Thure von Uexkülls Plädoyer für ein ärztliches Menschenbild (1986)

»Die Medizin muss, um arbeiten zu können, ein Menschenbild haben, anders ausgedrückt: ein Modell, das beschreibt, was der Arzt unter einem Gesunden und einem kranken Menschen zu verstehen hat, und von dem er Anweisungen ableiten kann, wie sich Krankheiten behandeln oder verhüten lassen. Dieses Menschenbild muss die Medizin ständig auf die Probe stellen und, wenn es sich nicht bewährt, verändern.«

Thure von Uexküll, 1986 (1a)

»146. [...] Wir machen uns das Bild etc.< und dies Bild hilft uns nun zum Beurteilen verschiedener Sachverhalte.«

Ludwig Wittgenstein (2a)

Welt- und Menschenbilder bestehen aus Erkenntnisfragmenten und Meinungen über Struktur und Sinn der Welt bzw. des Menschen. Mit Wittgenstein können wir sie als »Brillen« bezeichnen, durch die wir Ausschnitte der Welt oder den Menschen sehen und wahrnehmen. Das mit den bloßen Augen oder mit »bebrillten« (»bewaffneten«) Augen sinnlich Wahrgenommene wird denkend interpretiert und im Gehirn gespeichert. Welcher Art sind die gespeicherten Bilder? Handelt es sich um Bilder im eigentlichen Sinne, um Fotografie-artige Abbilder von Ausschnitten der Welt oder vom Menschen? Sind gesehene Bild und gespeichertes Abbild identisch? Ist das Abbild über Zeit und Raum hinweg konstant oder bleicht das Foto im Laufe der Zeit aus? Ist es retuschierbar?

Manche Welt- und Menschenbilder mögen zwar bildhafte, figurative Aspekte enthalten, aber sie sind nie vollständige und getreue Abbilder. Als Wahrnehmungsbilder, und erst recht als Vorstellungsbilder, umfassen sie immer nur eine selektive Auswahl an charakterisierenden Merkmalen ihrer Gegenstände. Weltbilder haben als ›Einbildungen‹ eine organisierende Kraft, Weltbilder enthalten unser Wissen über die Welt und unser Handeln in der Welt, sie sind sowohl komplexe Wissensstrukturen als auch Mittel des Verstehens (3,4). Weltbilder sind jedoch keine bloß kognitiven oder rationalen Erkenntnisstrukturen, sondern stets emotional besetzte Rekonstruktionen von Welt, die als solche positive oder negative Wertstrukturen darstellen. Weltbilder sind die Hintergrundannahmen derjenigen Kultur (2b,5), in die wir als Menschen hineingeboren werden und die wir meist unbewusst übernehmen. Von diesen Hintergrundannahmen emanzipieren wir uns nur selten und – wenn überhaupt – erst nach großen philosophischen Anstrengungen. Weltbilder sind kulturabhängig und zeitabhängig, sie haben eine Geschichte, entstehen, entwickeln und verändern sich sowohl in kulturhistorischer Perspektive als auch im ontogenetischen und individualgeschichtlichen Bildungsprozess.

Vor dem Hintergrund der Rede Thure von Uexkülls bei den Salzburger Humanismus-Gesprächen 1984 (1) sollen nachfolgend einige für die Medizin wichtige naturwissenschaftliche und philosophische Aspekte zu Menschenbildern dargestellt (6) und nach ihrer Bedeutung für die heutige Medizin gefragt werden.

4.1 Womit anfangen: Wesen des Menschen oder Daseinsweise?

Die Frage nach einem Bild oder einem Begriff zum Menschen hat in der Philosophiegeschichte eine lange Tradition. Nach Aristoteles ist das eigentlich Seiende *das Wesen, die Substanz* (7,8). Was sonst noch in gewisser Weise sein mag, hängt der Substanz bloß an und hat sein *Sein* nur in Abhängigkeit von der Substanz. Nach Aristoteles werden Prädikate, ohne die eine Substanz nicht sein kann, was sie ist, (d.h. Prädikate, die der Substanz wesentlich zukommen) *Attribute* genannt. Prädikate, die der Substanz nur gelegentlich zukommen, die also wechseln können, werden *Akzidenzien* genannt (8,9). Relative Prädikate, solche, die einer Substanz nur in Relation zu einer anderen Substanz zukommen, sind nach Aristoteles für das Wesen einer Sache nicht unerlässlich. Vater zu sein, bzw. Elternschaft allgemein, ist für das Sein eines Menschen nicht zwingend notwendig, es handelt sich bei relativen Prädikaten demnach nicht um *Attribute*, sondern um *Akzidenzien*. Die Aristoteles'schen substanzontologischen Voraussetzungen, die für unser kulturelles Selbstverständnis nach wie vor prägend sind, führen dazu, dass es für unser Menschsein nicht entscheidend ist, dass man in einer Beziehung zu einem anderen Menschen steht (9).

Die kulturelle Bedingtheit dieser Auffassung wird von anderen Kulturen nicht geteilt. In der japanischen Kultur werden – im Gegensatz zur europäischen Kultur – die zwischenmenschlichen Beziehungen als wesentlich für das Sein des Menschen angesehen (9). Das Problem, vor das die Aristoteles'sche Substanzphilosophie die europäische Ontologie stellte, hat Heidegger dadurch zu lösen versucht, dass er das *Sein* des Menschen nicht mehr mit Kategorien bestimmt, sondern durch *Existenzialien*, d.h. *mögliche Weisen, zu existieren*. Mit seinem Begriff des ›*Mitseins*‹ hat Heidegger ein Umdenken, einen Weg von der Ontologie hin zur Daseinsanalyse vollzogen (10). Die Möglichkeiten, die im ›*Mitsein*‹ gegeben sind, müssen vom Menschen ergriffen und sich zu eigen gemacht werden, um ›*eigentlich*‹, um existent zu sein. Das heißt, dass ein Mensch, der die Möglichkeit des ›*Mitseins*‹ nicht ergreift und realisiert, damit nicht gleich sein Menschsein verliert, sondern sich lediglich in einem defizienten, ›*uneigentlichen*‹ Modus befindet. Ein Eremit lebt zwar nicht in konkreten Beziehungen zu anderen Menschen, er verliert aber damit keineswegs sein Menschsein, sondern ist lediglich in einem Zustand der Defizienz, er lebt sein Dasein zwar unabhängig von anderen, aber doch in seiner Unabhängigkeit sich auf das Dasein der Anderen beziehend (9).

Neben den Versuchen, das Wesen des Menschen substanzontologisch mit Prädikaten und Attributen zu definieren oder es daseinsanalytisch über Existenzialien zu charakterisieren, gibt es auch den ethnologischen Ansatz, durch interkulturelle Untersuchungen, z.B. zur Interpretation von Mimik und Gestik, unterschiedliche Emotionen, *Universalien menschlichen Verhaltens in den verschiedensten Kulturen*, nachzuweisen (11,12).

4.2 Biologische Sichtweisen des Menschen

4.2.1 Die Menschen als die Sterblichen

In der griechischen Mythologie, der Geschichte der Götter, sind die Götter idealisierte Menschen, charakterisiert durch Schönheit, Leichtigkeit und überlegene Kraft (13a). Sie repräsentieren all das, was einzelne Menschen in glücklichen Momenten und besonderen Situationen sein können. Ebenso wie Menschen sind sie aber auch rachsüchtig, eifersüchtig und launisch. In einer prinzipiellen Hinsicht jedoch überragen die Götter die Menschen: sie sind unsterblich. Die Menschen als die Sterblichen (13a) werden zum leitenden Motiv für das frühe anthropologische Denken. Platons These von der Unsterblichkeit der Seele und Epikurs Gedanke, dass der Tod den Menschen nichts angeht, denn solange wir sind, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, sind wir nicht da, stellen Versuche dar, die Sterblichkeit zu leugnen (13a).

4.2.2 Der Mensch als Mängelwesen

»Dass der Mensch den Tieren an Stärke und Sicherheit des Instinktes weit nachstehe« (13b) war für Johann Gottfried Herder (1744-1803) naturphilosophischer Ausgangspunkt seines von Spinoza und Leibniz ausgehenden Denkens, das sich zwar an der Aufklärung orientierte, sie jedoch zugleich kritisierte. Herder vertritt ein *Stufenkonzept*, bei dem die anorganische Materie, Pflanze, Tier und Mensch hierarchisch angeordnet sind (13b). Der Mensch wird als ›*Mittelgeschöpf*‹ angesehen, das dem Tier in seiner ganzen Form überlegen ist, insbesondere durch den aufrechten Gang und die Vergrößerung und Umbildung des Gehirns. Der Lebenskreis des Tieres ist eng begrenzt, aber innerhalb dieses Kreises verfügt es aufgrund seiner Instinkte über alles, was es zum Leben braucht. Der Mensch als nacktes, instinktloses Tier ist von den Zwängen der Instinkte befreit und kompensiert dies durch »Dispositionen seiner Kräfte«, Verstand, Vernunft, Besinnung, in einen »Vorzug der Freiheit« (13b).

Herder lehnt Kants Metaphysik ab, das Denken ist für ihn ein organisch bedingter Akt der Reflexion und nicht Leistung eines transzendentalen Subjekts. Herders bedeutende philosophische Schrift ›*Über den Ursprung der Sprache*‹ stellt eine erste Ausarbeitung seiner Anthropologie dar und ist charakterisiert durch den Kontrast, der sich aus den natürlichen Mängeln des Menschen einerseits und deren Kompensation durch die Sprache andererseits ergibt. In späteren Schriften konstatiert Herder zwar, dass der Mensch situationsabhängige und in ihrer Bedeutungsbreite eng umgrenzte Empfindungslaute mit dem Tier teilt, betont jedoch, dass die menschliche Sprache als eine eigene Erfindung des Menschen zu deuten ist und dass menschliches Denken und Sprechen auf Dialog angelegt sind (13b).

Arnold Gehlen (1904-1976) sieht den Menschen von Natur aus als ›*Mängelwesen*‹ (14,15). Die natürlichen Mängel des Menschen bestehen aus *Unangepasstheiten* (z.B. das fehlende Haarkleid, d.h. fehlender Witterungsschutz), *Unspezialisiertheiten* (z.B. die menschliche Hand, die für keine genaue Verwendungsweise angelegt ist, oder die Unbestimmtheit der Struktur des Gebisses, weder Pflanzenfresser-, noch Fleischfressergebiss) und *Primitivismen* (z.B. die außergewöhnlich lange Kindheit und die mit ihr verbundene Hilflosigkeit). Die Sonderstellung des Menschen beruht auf seinem »lebensgefährlichem Mangel an echten Instinkten« (13b,14,15). Sie führt dazu, dass dem Menschen eingeschlifene Muster von Reiz und Reaktion, von Schnelligkeit und Sicherheit fehlen, mit denen andere Lebewesen auf arttypische Umweltreize reagieren, so Gefahren begegnen und ihr Überleben sichern. Im Unterschied zum Tier hat der Mensch keine spezifische Umwelt, er ist nicht umweltgebunden, sondern ›*weltoffen*‹ (13b,14,15). Im Gegensatz zu Scheler und Heidegger, die in der Weltoffenheit etwas Positives sehen, ist die Weltoffenheit für Gehlen grundsätzlich eine Belastung, eine ›*untierische Reizüberflutung*‹, eine unzumutbare Fülle einströmender Eindrücke, die der Mensch irgendwie bewältigen müsse.

Aufgrund seiner natürlichen Mängel einerseits und der Reizüberflutung andererseits sei der Mensch für den Überlebenskampf schlecht gerüstet. Zur Umarbeitung der Mängelbedingungen seiner Existenz in Chancen seiner Lebensfristung dienen ihm Kultur und Technik. Für Gehlen ermöglichen instrumentelle, technische Handlungen eine Kompensation der natürlichen Mängel mittels Organersatz, Organentlastung und Organüberbietung (16). Sie erlauben ein habitualisiertes Verhalten, das – kritikfest und einwandsimmun gegen Interventionen des Bewusstseins – ein Handeln gewährleistet, das hinsichtlich Sicherheit und Schnelligkeit dem instinktiven Verhalten der Tiere gleichkomme.

Im Gegensatz zu Herder versteht Gehlen die Sprache im Kontext der Technik als ein Mittel der Verständigung für das Mängelwesen Mensch, um sich durch Kooperation in einer feindlichen Umwelt zu behaupten, als eine ›Zwischenwelt‹, die zwischen Bewusstsein und der Welt liegt. Die Sprache erfüllt nach Gehlen ihre wesentliche Funktion der Entlastung dadurch, dass sie Kommunikation und Kooperation erleichtert, den Menschen von der unmittelbaren Gegenwart der Dinge befreit und sie gleichwohl seiner gedanklichen Verfügung zugänglich macht (14,15).

4.2.3 Evolutionsgeschichtliche Besonderheit: der Mensch als Frühgeburt

Für Adolf Portmann (1897-1982) ist die Evolutionstheorie der Rahmen seiner eigenen zoologischen Forschungen. In Ergänzung zu Darwin betont Portmann die Bedeutung von Mutationen. Die Ergebnisse der Populationsgenetik haben Darwins Ansatz verändert. In der erweiterten Theorie der Evolution (Neodarwinismus) sind Selektion und Mutation die entscheidenden Mechanismen der Evolution zur Differenzierung und Erhaltung der Arten. Portmann kritisiert am Neodarwinismus, dass jede Auslese nur bereits Vorhandenes bzw. zumindest in Anfängen Vorhandenes betreffen kann, d.h. es wird die Existenz eines Merkmals vorausgesetzt, das erst den späteren Selektionswert ausmachen soll. Portmann führt das ›Gestaltphänomen‹ ein, d.h. eine ganz eigenständige, zweckfreie Hervorbringung von Gestalten (Farbmuster, Gehörne, Geweihe oder auch Gesänge) als weiteren, in der Evolution wirkenden Faktor. Mit der Betonung von ästhetischen und morphologischen Aspekten von Lebewesen steht Portmann in der Tradition der Naturforschung von Goethe und Alexander von Humboldt und erweitert seinen naturwissenschaftlichen Ansatz zu einem umfassenden Verständnis der Natur (›Naturkunde‹) (13c).

Beim Vergleich der Entwicklungsgeschichte des Menschen mit der Ontogenese höherer Säugetiere weist Portmann auf bedeutsame Unterschiede hin und betont, dass der neugeborene Mensch weder in der Bewegungsart noch in der Körperhaltung oder in seiner Kommunikationsweise den artgemäßen Typus der Reifeform erreicht hat. Statt bis zur betreffenden Ausbildungsstufe im Mutterschoß heranzureifen, »wird das kleine Menschenwesen auf einer viel zu frühen Stufe bereits aus dem Mutterleibe entlassen und ›zur Welt gebracht«, d.h. er ist eine ›physiologische

Frühgeburt (13c,17,18). Die Zeit, die der Mensch – als echtes Säugetier aufgefasst – noch im Mutterleib verbringen müsste, entspricht etwa dem ersten Lebensjahr nach der Geburt. Portmann hat diese Zeit die ›*extra-uterine Frühzeit*‹ genannt. In der Vogelwelt werden Vögel, die nicht sofort nach der Geburt flügge sind, sondern eine längere Zeit im Nest bleiben müssen (wie z.B. Singvögel und Spechte), als Nesthocker bezeichnet. Der paradoxe Sachverhalt, dass der menschliche Säugling zwar eindeutig den höheren Säugetieren zuzurechnen ist (lange Schwangerschaft der Mutter, geringe Zahl der Nachkommen), jedoch in seiner Hilflosigkeit Merkmale von Nesthockern aufweist, veranlasste Portmann dazu, beim Menschen von einem ›*sekundären Nesthocker*‹ zu sprechen (17,18).

Portmann unterstreicht das Ineinander von Anlage und Umwelt, von Natur und Kultur in der Entwicklung des Menschen und weist auf drei entscheidende menschliche Kompetenzen hin: den aufrechten Gang, die Sprache und – mit ihr verbunden – das einsichtige Handeln. Ohne menschliche Mithilfe entwickelt kein Mensch den aufrechten Gang. Wie beim Laufenerwerb lässt sich auch beim Spracherwerb eine typische Entwicklung feststellen. Ausgehend von Schreien, Brummen und Quieken erweitern sich diese Lautäußerungen in den ersten sechs Monaten zu einer Phase des Lallens. Mit zehn Monaten werden Worte aus der Umgebung nachgeahmt. Über Nachahmung, Zeigegesten und die so zugewiesene Bedeutung lernen Kinder im Laufe des zweiten und dritten Lebensjahrs den ›*beherrschten Ausdruck*‹, der nach Portmann das Wesen der menschlichen Sprache ausmacht. Auch das einsichtige Handeln entwickelt sich in Stufen, ausgehend von instinktiven Reflexen über erlernte Nachahmungen analoger Situationen bis hin zu einer Stufe, in der Einsicht und Verstehen von Sinnzusammenhängen zu charakteristischen Elementen unseres Verhaltens werden. Während das Handeln auch bei höheren Tieren erblich festgelegt ist, ist beim Menschen die Weltbeziehung weitgehend offen und der Entscheidung freigestellt.

4.3 Philosophische Sichtweisen des Menschen

Die biologische Sicht des Menschen als Mängelwesen geht schon bei Herder, vor allem jedoch bei Gehlen in eine Sicht über, die soziale Errungenschaften wie die Entwicklung der Sprache (bei Herder) und die Entwicklung der Technik und der Institutionen (bei Gehlen) als Kompensationsmechanismen für die naturgegebenen Mängel des Menschen interpretieren (13b,14,15). Ein markantes Datum der deutschsprachigen philosophischen Anthropologie stellt das Jahr 1928 dar. Damals erschienen sowohl Max Schelers ›*Die Stellung des Menschen im Kosmos*‹ (19) als auch Helmuth Plessners ›*Die Stufen des Organischen und der Mensch*‹ (20).

4.3.1 Schelers Stufenleiter des Seins mit vier Wesensstufen und der Sonderstellung des Menschen

Max Scheler (1874-1928) hat zusätzlich zum Studium der Medizin später auch Philosophie und Soziologie bei Wilhelm Dilthey studiert und sich nach einer Begegnung mit Edmund Husserl der Phänomenologie zugewandt. Scheler bemängelt, dass es drei unterschiedliche anthropologische Gedankenkreise gebe: Die jüdisch-christliche Tradition betrachte den Menschen als Schöpfung Gottes, die griechisch-antike Philosophie definiere ihn im Kontext einer dem Kosmos zugrunde liegenden Vernunft, an der auch der Mensch teilhabe. Die moderne Naturwissenschaft sehe mit Darwins Evolutionstheorie den Menschen als spätes Ergebnis einer langen biologischen Entwicklung. Scheler versucht, in seiner eigenen Philosophie eine Synthese dieser drei Gedankenkreise zu entwickeln und die Anthropologie zu einer Grundlagenwissenschaft der Philosophie zu machen. Um die Frage nach der Stellung des Menschen im Sein zu beantworten gliedert Scheler das Sein in vier Wesensstufen:

- 1) das anorganische Sein,
- 2) die Stufe der Pflanze,
- 3) die Stufe des Tieres und
- 4) die des Menschen (13d).

Scheler lehnt Darwins These von einem nur graduellen Unterschied von Mensch und Tier ab und postuliert eine prinzipielle Sonderstellung des Menschen. Das spezifische anthropologische Kriterium, das über die vier bei Tieren vorkommenden psychischen Kräfte, den Gefühlsdrang, den Instinkt, das gewohnheitsmäßige Verhalten und die praktische Intelligenz hinausgeht, sieht Scheler im Geist. Allein der Mensch sei ›als *geistiges Wesen*‹ in unbegrenztem Maße ›*welttoffen*‹, im Akt der Reflexion entstehe Selbstbewusstsein, als Person sei er »ein stetig selbst sich vollziehendes [...] Ordnungsgefüge von Akten« (13d,19).

4.3.2 Exzentrische Positionalität

Helmuth Plessners (1892-1985) breit gefächerte anthropologische Schriften (20-24) sind weder einer bestimmten Fachdisziplin, noch einer bestimmten Denkströmung eindeutig zuzuordnen, seine Problemerkörterungen sind interdisziplinär, sein naturphilosophischer Ansatz ist mit soziologischen und philosophischen Aspekten kombiniert. Sein Buch ›Die Stufen des Organischen und der Mensch‹ (20) stellt sein anthropologisches Hauptwerk dar. Um die Wirklichkeit des Menschen in seiner Totalität zu erfassen, reduziert er den Menschen weder auf einen Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung, noch interpretiert er ihn nur als

denkendes Subjekt. Er will den Menschen als Lebewesen auf dem Hintergrund des Lebens insgesamt erforschen, in seiner Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte sieht er den Menschen als »*personale Lebenseinheit*«.

Die Kennzeichen des Lebens sieht Plessner in großer Nähe zu Aristoteles (13d). Aus dem Verhältnis unbelebter Körper zu belebten entwickelt Plessner ein Ensemble von Begriffen, die für seine Anthropologie leitend sind: »*Doppelaspektivität*«, »*Positionalität*«, »*Systemcharakter*«, »*Organisiertheit*« und »*Selbstregulierbarkeit*«. Bei Lebewesen handelt es sich um »*Körperdinge*«, die wie die anorganischen Körper physikalisch beschreibbar sind, zugleich aber durch ihre Lebendigkeit dem *Körperding* einen neuen Aspekt hinzufügen. *Doppelaspektivität* bedeutet: Lebewesen sind Körper im physikalischen und biologischen Sinne, sie haben ein bestimmtes Verhältnis zu Raum und Zeit, sind »*raumhaft*« und »*zeithaft*« und realisieren eine »*immanente Teleologie*«. Ihre Entwicklung ist also von vorneherein in ihnen angelegt. Die Voraussetzung für den zweiten Plessner'schen Aspekt, die *Positionalität*, ist, dass Lebewesen Grenzen bilden, durch die sie sich von der Umwelt sowohl abgrenzen wie in Beziehung setzen und damit eine *Außen-Innen-Beziehung* herstellen. Weitere Merkmale sind Systemcharakter und Organisiertheit, die sich gewissermaßen als Konsequenz aus der *Außen-Innen-Beziehung* ergeben, und die Selbstregulation, die Fähigkeit eines Lebewesens, auf Einwirkungen der Umwelt in einer der Selbsterhaltung dienlichen Weise zu reagieren. Infolge der Ausblendung des letzteren Aspekts unterschätzt Darwins Evolutionstheorie die in den Lebewesen selbst enthaltenen Möglichkeiten. Beim evolutionsgeschichtlichen Übergang von Einzellern zur Mehrzelligkeit sieht Plessner einen Zwang zur Differenzierung in die »*offene Form*« der Pflanze bzw. die »*geschlossene Form*« des Tieres.

Mit dem Tier ist eine neue Stufe des Lebens erreicht, es hat bei seinen Reaktionen auf Umweltreize die Möglichkeit der Wahl, es kann als selbstständiger Organismus den eigenen Körper zum Medium seiner »*Merkwelt und Wirkwelt*« (Jakob von Uexküll) machen. »Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, aber es lebt nicht als Mitte. Das Zentrum seiner Existenz bleibt ihm selbst verborgen. Erst dem Menschen ist die Zentralität seiner Existenz bewusst geworden. [...] Der Mensch ist ein Ich, ein Zuschauer seiner selbst, er ist Subjekt, er ist fähig zu Akten der Reflexion und er ist bestimmt durch Selbstbewusstsein«. »Indem er im Akt der Reflexion eine exzentrische Position einnimmt, steht der Mensch nicht mehr im Hier-Jetzt, sondern hinter ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts« (13d, 25). Genau genommen, hat der Mensch eine dreifache Position: zum einen »die Position eines lebendigen Körpers, als zentrisch organisiertes Lebewesen hat er zum anderen eine Position in der Mitte seines Körpers und als exzentrisches Lebewesen hat er schließlich eine Position, die es ihm ermöglicht, auf beide zu blicken« (13d). Plessners Begriff der exzentrischen Positionalität steht im Zentrum seiner Anthropologie (25). »Durch die exzentrische Positionsform seiner selbst ist dem Menschen die Realität der Mitwelt gewährleistet«, kraft der Struktur der eigenen Daseinsweise kann

sich der Mensch zum Gegenstand seiner Reflexion machen und zugleich in der anderen Person ein ›alter ego‹ anerkennen. Mit dem Begriff der ›exzentrischen Positionalität‹ versucht Plessner, eine Verbindung zwischen ontologischem Realismus und transzendentalen Idealismus herzustellen (25).

4.3.3 Das Natur-Sein des Menschen: der Leib

Das anthropologisch-phänomenologische Denken zum Natursein des Menschen hat in der zeitgenössischen Philosophie der letzten Jahrzehnte eine Renaissance erlebt (26,27). Insbesondere in den phänomenologischen Arbeiten von Maurice Merleau-Ponty (28-30), Hermann Schmitz (31-34), Gernot Böhme (9,35,36), Thomas Fuchs (37-39) und Bernhard Waldenfels (40) ist der Unterschied zwischen Körper und Leib thematisiert und die Priorität des Leibes vor dem Körper herausgearbeitet worden.

Einen wesentlichen Aspekt für die begriffliche Unterscheidung von Leib und Körper hat Gernot Boehme herausgestellt: Die Differenz von Selbsterfahrung und Fremderfahrung (35a). Der Begriff Leib bezeichnet »den Gegenstand, den wir als unseren Körper kennen, insofern er uns in Selbsterfahrung gegeben ist«, während der Begriff Körper »jenen Gegenstand bezeichnet, den wir lebensweltlich als unseren Körper kennen, jedoch in der Perspektive der Fremderfahrung, d.h. wie er dem ärztlichen Blick erscheint, wie er naturwissenschaftlich erforscht wird und wie er durch Eingriffe von außen manipulierbar wird« (35a). »Der Leib ist die Natur, die wir selbst sind« (35b), der Leib ist die Natur in uns, ist das Medium unserer Existenz, unserer Wahrnehmungen und Handlungen. Die Dialektik von ›Leib-Sein‹ und ›Körper-Haben‹ beruht nach Waldenfels auf unterschiedlichen Sichtweisen: »In der personalistischen Einstellung geht es um *jemanden*, in der naturalistischen Einstellung um *etwas*« (40b). Wird diese Doppelheit auf den Leib übertragen, so tritt der Leib auf zweifache Weise auf: in der personalistischen Einstellung als fungierender Leib und als Medium, in der naturalistischen Einstellung als *Körperding*. Als fungierender Leib leistet er etwas, spielt eine Rolle, ist die Bedingung für etwas. In der naturalistischen Einstellung ist der Leib etwas, das in der Welt vorkommt wie ein Ding, ein »Ding besonderer Art«, ein *Körperding*.

Aus Descartes ›Meditationes‹ und Husserls ›Ideen II‹ hat Bernhard Waldenfels vier verschiedene Merkmale extrahiert, die den Leib charakterisieren (40d). Das erste Merkmal ist die Permanenz, der Leib ist immer da, man kann ihn nicht ablegen wie ein Hemd oder stehen lassen wie einen Schirm. Darüber hinaus ist mir der Leib immer in einem bestimmten Blickwinkel gegeben. Ich kann mir (ohne Hilfe eines Spiegels) nicht in die Augen sehen oder auf den Rücken schauen. Ein zweites Charakteristikum des Leibes ist seine Doppelpemphindung, d.h. der Leib ist stets von sich aus auf sich selbst zurück bezogen. Meine getastete linke Hand spürt, dass die rechte Hand sie abtastet. Das dritte Merkmal des Leibes als »Ding besonderer

Art« ist die Affektivität. Den Schmerz – als Prototyp eines Affekts – sucht man sich nicht aus, der Schmerz macht sich selbst bemerkbar. Kein normales Ding hat Lust oder Schmerz. Der vierte Aspekt, die kinästhetische Empfindung, die Bewegungsempfindung, ist ein *sich* bewegen und ein *›sich-im-Raum-bewegen-können‹*. Es wird von *Jemandem* her gedacht, der seinen Ort wechselt, und nicht von Etwas her, das sich an wechselnden Stellen im Raum befindet. Der Leib wird *unmittelbar* bewegt, ohne dass sich ein Werkzeug vermittelnd zwischen *Ich* und Körper dazwischen schiebt (40d).

In der Auseinandersetzung mit dem Werk von Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) (28-30) hebt Waldenfels auf verschiedene Begriffe ab, die in der phänomenologischen Sichtweise für den Leib charakteristisch sind: seine Ambiguität (Zweideutigkeit, Mehrdeutigkeit), sein Selbstbezug, sein Selbstentzug und sein Fremdbezug (40e). Der Leib hat bei Merleau-Ponty (12-15) eine ontologisch fundamentale Stellung, er steht in einer »Kommunikation mit der Welt, die älter ist als alles Denken«, »ich kann weder denken noch wahrnehmen, ohne bereits in meinem Leib zu wohnen« (37c). Merleau-Ponty spricht von einem *›Zur-Welt-Sein‹* des Leibes (28), von einer extrovertierten Gerichtetheit des Leibes und seiner Tendenz, im Lebensvollzug aufzugehen und sich dabei unsichtbar zu machen.

Thomas Fuchs differenziert »zwischen a) dem unwillkürlich fungierenden, prä-reflexiv gelebten Leib, b) dem erlebten, gespürten, sicht- oder tastbarem Leib, c) dem in der Negativität (als Gegenstand, Hindernis u.a.) erscheinenden Körper, der mir als mein Körper bewusst und als Instrument verfügbar wird (körperlicher Leib) und d) dem reinen Körper der Anatomie oder Physiologie oder dem Organismus« (37d). Diese verschiedenen Stufen beschreiben eine zunehmende Bewusstwerdung, Distanzierung und zugleich Entfremdung der Leiberfahrung. Fuchs betont die *›Zentralität des Leibes‹* als Ausgangs- und Zielpunkt erfahrener Bewegungen und Wahrnehmungen. Der Leib als »Nullpunkt aller Orientierung« (37f), als »Medium des Ausdrucks, in Mimik, Stimme, Gestik, Haltung und Gang« (37g) ist der »Resonanzkörper für Atmosphären, die uns umgeben, für Stimmungen und Gefühle, die wir erleben« (37g). Der Leib ist ferner ein »einheitliches Sensorium, ein Ensemble von Empfindungen, die in einem Zusammenhang stehen« (37h). Der Leib ist Fuchs zufolge nicht gegenständlich im Raum, er bildet vielmehr selbst einen primären, absolut gegebenen Raum, der Leib ist ausgedehnte, raumerfüllende Subjektivität (37h). Der Leib ist darüber hinaus – wie Merleau-Ponty betont – inkarniertes Wissen und Können (37g). Der Leib ist das Organ, das Medium und der *›Resonanzkörper‹* unserer Teilnahme und Teilhabe an der Welt. Portmanns Sicht des Menschen als *›physiologische Frühgeburt‹* fortschreibend, sieht Fuchs das Gehirn als nachreifendes Organ, das, eingebettet in den Organismus, dessen vielfältige, vor allem sensomotorische Interaktionen mit der Umwelt vernetzt. Das Gehirn fungiert als Schaltzentrale des Organismus und leibliche Grundlage von Bewusstsein und Subjektivität (38).

4.3.4 Die psychosoziale Natur des Menschen: das System der Spiegelneurone

Einen wesentlichen Fortschritt in der Erforschung der psychosozialen Natur des Menschen stellt die Entdeckung des Systems der *Spiegelneurone* durch Rizzalotti und Gallese dar (41). Das *Spiegelneuronensystem* verknüpft die interpersonelle Wahrnehmung mit der Eigenbewegung (41-43). Es reagiert auf Bewegungen von lebendigen Artgenossen, vor allem auf ziel- bzw. objektgerichtete Bewegungen. Spiegelneurone werden aktiviert, wenn man eine beobachtete Bewegung nachahmt, aber auch, wenn man sich die Ausführung einer Bewegung vorstellt. Wahrscheinlich stellt das Spiegelneuronensystem die Grundlage für das Imitations- und Modelllernen dar, dem eine zentrale Rolle für die Kulturentwicklung zugeschrieben wird. Neuere Untersuchungen gehen von einem komplexen, über verschiedene Hirnregionen verteilten *Spiegelneuronensystem* aus, das neben der Funktion der Eigen- und Fremdwahrnehmung auch Gefühlsempfindungen integriert und so zur Grundlage der Empathie wird. Die Möglichkeit der Einfühlung, des ›*Sich-hineinversetzen-können*‹ (44), weist auf den eigenen Leib und sein ›*Fühlen-können*‹ zurück. Die Empathie, das ›*Fühlen-im-Anderen*‹, setzt einen empathischen, einen fühlenden Eigenleib voraus.

4.4 Medizinische Sichtweisen des Menschen

4.4.1 Die medizinhistorische Perspektive

In der Geschichte der Medizin findet sich zu allen Zeiten ein fundamentales Interesse an anthropologischen Leitbildern. Der Heidelberger Medizinhistoriker Heinrich Schipperges (1918-2003) hat dargestellt, dass und wie die Medizin in allen Epochen, von der Antike bis zur Neuzeit, immer auch eine Aspektlehre vom Menschen war. Zu invariablen Konstanten, zum Wandel der konzeptionellen Strukturierungen und zur Plastizität und Variationsbreite der anthropologischen Grundannahmen sei auf seine kenntnisreichen Bücher verwiesen (45,46). In der Antike wurde das Weltall als Kosmos, als Ordnung gesehen und der menschliche Körper als Nachahmung der großen Welt in den Rhythmus des Weltalls, mit seinem Wechsel der Jahreszeiten, dem Kreislauf der Elemente und der Reifung der Früchte und Lebensalter eingeordnet.

Bei Hippokrates waren Physiologie und Humoralpathologie Teil eines kosmologischen Strukturmusters, der Mensch wurde auf eine soziale Ordnung hin orientiert. Der Heilkunst wurden mit den Leitbildern einer guten Mischung und eines Mittelwegs harmonisierende Aufgaben zugewiesen. Die sechs zu kultivierenden Dinge (*sex res non naturales*), die sich auf Licht und Luft, Speis und Trank, Arbeit

und Ruhe, Schlaf und Wachen, Ausscheidungen und Absonderungen sowie auf die seelischen Affekte bezogen, waren bereits in den späten Schriften des Corpus hippocraticum auf ein Schema gebracht worden, um die verlorene Mitte, die rechte Mischung wiederzuerlangen und den Menschen wieder in eine kosmische Ordnung einzugliedern. Auch in der arabischen Heilkunde des 9. Jahrhunderts und im Mittelalter wurden die *res non naturales* rekapituliert und modifiziert, haben die Tradition über ein Jahrtausend beeinflusst und sind erst im 19. Jahrhundert zusammengebrochen. Zu anthropologischen Modellen bei Paracelsus, Descartes, La Mettrie und anderen sei auf weiterführende Literatur verwiesen (45,46).

4.4.2 Ansätze zu einer medizinischen Anthropologie

Mit den Erfolgen der Naturwissenschaften und dem Niedergang idealistischer und materialistischer Menschenbilder (13e) hatte sich im Ausgang des 19. Jahrhunderts ein immer stärker werdendes Unbehagen durchgesetzt und Raum für neue Konzeptionen geschaffen. Ausdruck dafür sind die Lebensphilosophie (nach Nietzsche oder Dilthey), die Tiefenpsychologie (nach Freud, Adler und Jung), die philosophische Anthropologie (nach Scheler und Plessner) und die Existenzphilosophie (nach Heidegger und Jaspers). Ansätze zu einer medizinischen Anthropologie finden sich bereits bei Ludolf Krehl (1861-1937), aber erst bei Viktor von Weizsäcker (1886-1957) werden ›Grundfragen medizinischer Anthropologie‹ (47) und eine Philosophie des ›*Pathischen*‹ (48-50) thematisiert.

4.4.3 Thure von Uexküll: Was weiß die Medizin vom Menschen?

Thure von Uexküll hat in seinen Publikationen ›Das Menschenbild in der heutigen Medizin‹ (51), ›Der Mensch und die Natur. Grundzüge einer Naturphilosophie‹ (52), beide aus dem Jahre 1953, seinen wissenschaftstheoretischen Publikationen aus dem Jahr 1986 (1,53) und seiner zusammen mit W. Wesiak verfassten ›Theorie der Humanmedizin‹ (54) eine medizinische Anthropologie vorgelegt, die den Dualismus zwischen Körper und Seele mit einer neuen Betrachtungsweise überwinden will. Seine Vorstellungen könnten zwar in der Lage sein, frühere Ansätze einer medizinischen Anthropologie auf eine höhere Stufe zu heben, werden de facto jedoch nicht breit diskutiert und wurden in der neuen Auflage seines Lehrbuchs zur psychosomatischen Medizin gestrichen (siehe Kapitel 3) (55).

Seine Argumentationslinie und die Darstellung seiner Grundsätze kommen besonders klar in seinem Referat ›Was weiß die Medizin vom Menschen?‹ bei den Salzburger Humanismus-Gesprächen 1984 zum Ausdruck (1). Er geht von der merkwürdigen Tatsache aus, dass die Medizin sich als anthropologische Wissenschaft selbst disqualifiziert: sie hat nicht ein einheitliches Menschenbild, sondern zwei sich gegenseitig ausschließende Menschenbilder (1a), eines für den Körper

und eines für die Seele (1a). Man mache es sich zu leicht, diesen Dualismus einseitig Descartes und seiner Unterscheidung zwischen »*res extensa*« und »*res cogitans*« anzulasten. Der Dualismus sei auch von Ärzten verschuldet, die die Erklärung für Krankheitssymptome in anatomischen Strukturen von Leichen suchten, nicht aber in veränderten Lebenssituationen und Lebensfunktionen. Die »Kluft liege daher gar nicht zwischen Seele und Körper, sondern zwischen Ärzten auf der einen Seite, die kranke Menschen und deren Lebensfunktionen untersuchen und behandeln, und Medizinern auf der anderen, die Leichen auf den Tischen der Pathologie sezieren und die dort erhobenen Befunde auf Lebende übertragen« (1b).

Ohne auf die Geschichte des Dualismus von Leib und Seele im Detail einzugehen, merkt von Uexküll mit Recht an, dass der Pathologe bei Sektionen nur bei einem Teil der Verstorbenen gestörte Strukturen in den Organen findet. In vielen Fällen sind jedoch keine Strukturveränderungen zu finden, die den Tod erklären könnten. Ärzte, die von La Mettrie (1709-1751) Maschinenmodell des Menschen (56) »nicht geblendet waren« und schon immer darauf aufmerksam machten, »dass Maschinen keine Gefühle haben«, »warnten vor der gefährlichen Einseitigkeit und Verkürzung der Probleme des Kranken, wenn man die Bedeutung des emotionalen Erlebens für Gesundheit und Krankheit ignoriert« (1c). Von Uexküls klinischer Lehrer an der Charite in Berlin, der Internist Gustav von Bergmann, hat in seiner »Funktionellen Pathologie« (1932) betont, »dass am Anfang der Krankheit nicht die lädierte Struktur steht«, »sondern die gestörte Funktion, die früher oder später zu einem Strukturschaden führen kann, aber nicht muss« (1d). Victor von Weizsäcker hat diese Sicht aufgegriffen und ist noch einen Schritt weitergegangen: »Wenn am Anfang der Krankheit die Funktionsstörung steht, was steht dann am Anfang dieser Störung?« Er gab die Antwort: »Die Person des Kranken mit ihren psychischen und sozialen Konflikten« (1d). Als Konsequenz dieser These forderte er »die Einführung des Menschen als Subjekt in die Medizin« (1d). Dem Versuch Viktor von Weizsäckers, die Psychoanalyse auch in die Organmedizin einzuführen, um eine medizinische Anthropologie, eine allgemeine Lehre vom Menschen als Grundwissenschaft der Heilkunde voranzutreiben, stand Thure von Uexküll kritisch gegenüber, da er dies nicht als Möglichkeit ansah, den Dualismus von einer Medizin für den Körper und einer Medizin für die Seele zu überwinden.

Von Uexküll ist einen anderen Weg gegangen, um die Einführung des Subjekts in die Biologie und in die Medizin möglich zu machen, nämlich die Einbeziehung der allgemeinen Systemtheorie in Biologie und Medizin (52). Von Uexküll schreibt: »Der entscheidende Punkt ist die Tatsache, dass die Systemtheorie mit der Vorstellung einer kontinuierlichen Reihe vom Atom bis zum Menschen gebrochen hat. Nach ihr ist der Glaube in die Rückführbarkeit aller Erscheinungen auf physikalische Gesetze in dieser Form nicht mehr aufrechtzuerhalten« (1e).

»Mit den Begriffen ›Integration‹ und ›Ebene‹ oder ›Stufe‹ hat die Systemtheorie eine Tatsache in unser Gesichtsfeld gerückt, die man bisher nicht zur Kenntnis genommen hatte: die Tatsache, dass ein Ganzes mehr ist als die Summe seiner Teile. Anders formuliert heißt das, dass mit der Bildung eines Systems Eigenschaften auftreten, die auf der Stufe der Teile oder Subsysteme noch nicht existieren« (1e), ein Vorgang, den man als ›Emergenz‹ bezeichnet. Uexküll betont, »dass lebende Systeme alle Einwirkungen in Zeichen verwandeln, die sie nach einem eigenen Kode beantworten« (1f) und dass jedes zur internen Kommunikation verwendete Zeichensystem eines Subsystems an der Grenze zum Übergang in ein höheres System in ein anderes Zeichensystem »übersetzt« werden muss. »Auf der Ebene des Organismus wird die Informationsübertragung zwischen Geweben und Organen von Hormonen, Immunprozessen und Nervenaktionsströmen übernommen. Auf der nächsthöheren Ebene vermitteln psychische Zeichen [...] die Informationsübertragung zwischen dem Organismus und Vorgängen seiner Umwelt« (1f).

Im reduktionistischen Glauben, dass sich die Sprachen aller Wissenschaften auf die Physik reduzieren lassen, hatte man das Problem, wie man sich die Verbindung zwischen den verschiedenen Stufen eines hierarchisch gegliederten Systems vorstellen soll, überhaupt nicht gesehen. Insofern erfordert die Tatsache, »dass die Systemtheorie ein anderes Interpretationsmodell für den Körper anbietet als das der Maschine« (1g) eine »Neuinterpretation des ›naturwissenschaftlichen Bestandes‹ der Medizin« (1g). Jakob von Uexküll hatte bereits Anfang des 20. Jahrhunderts eine neue Sichtweise in die Biologie eingeführt, nämlich Suprasysteme, »die aus [einem] Tierorganismus – als primär aktivem Subsystem – und einer subjektiven Umwelt bestehen, welche das Tier mit Hilfe seiner Sinnesorgane aus Objekten seiner Umgebung aufbaut...« (1h). Das väterliche Modell der Interaktion zwischen tierischem Organismus und seiner Umwelt, den Funktionskreis (57,58), hat Thure von Uexküll zum Situationskreis des Menschen modifiziert und als Basis für ein neues Menschenbild in seine Theorie der Humanmedizin übernommen (54).

Von Uexküll untermauert seine Kritik an der gegenwärtigen Medizin, dass sie noch eine Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts geblieben sei und noch immer glaube, ihre Aufgabe bestehe in der Enthüllung einer objektiven, von menschlichen Beobachtern unabhängigen Realität. Uexküll fordert, dass die Medizin der Tatsache Rechnung zu tragen habe, dass die Naturwissenschaft im 20. Jahrhundert ihre Voraussetzungen radikal geändert hat, dass die Quantenphysik gezeigt hat, dass der menschliche Beobachter Einfluss auf das beobachtete ›Objekt‹ habe und das Elektron mal als Teilchen, mal als Welle interpretiere, dass also die Naturwissenschaft keine von der menschlichen Beobachtung unabhängige Natur aufdecken kann. »Sie kann uns nur Bilder zeigen, die scharfsinnige Beobachter von einer Natur entworfen haben [...] und da in diesen Bildern immer die Fragestellung, die Zielsetzung und die Methode der Beobachter enthalten ist, gibt es im Grunde ebenso viele Bilder der Natur, wie es Naturbeobachter gibt. Diese können sich

höchstens über ihre Fragestellung, ihre Zielsetzung und Methode einigen. Dann bekommen sie ein intersubjektiv übereinstimmendes Bild, das sie gemeinsam für ihre Zielsetzung verbessern können. [...] Damit hat die Physik nicht nur eine wichtige Aussage über die Natur, sondern auch eine ebenso wichtige Aussage über die Natur des Menschen gemacht. Von ihr muss die Medizin ausgehen, wenn sie eine Wissenschaft vom Menschen werden und sich begründet Humanwissenschaft nennen will« (ti).

Neben und in Ergänzung zur Berücksichtigung der allgemeinen Systemtheorie ist Thure von Uexkülls Forderung nach einer Berücksichtigung der Heisenbergschen Unschärferelation in der Medizin (52) ein zweiter wesentlicher Aspekt seiner »Neuinterpretation des »naturwissenschaftlichen Bestandes« der Medizin« (1g). Beide, sowohl die systemtheoretische Sicht vom Suprasystem Mensch und dessen individueller Wirklichkeit (des kranken Menschen) als auch die Unschärfe zwischen biologischem Organismus einerseits und der Person des Kranken andererseits, könnten Möglichkeiten darstellen, den Menschen als Subjekt in die Heilkunde einzuführen. Hinzu kommt, dass auch dem Arzt als Beobachter kein von außerhalb der Lebenswelt kommender, objektiver Blick (Nagels »view from nowhere«) möglich ist, dass er nicht außerhalb des Systems steht, sondern immer auch Teilnehmer einer mehr oder weniger gemeinsamen Lebenswelt ist, oder – wie von Uexküll dies genannt hat – immer auch »teilnehmender Beobachter« ist (54) und sich damit als Subjekt auch selbst in die Heilkunde einführt.

4.5 Aspekte statt Bausteine, Skizze statt Grundriss – Anmerkungen zum Prozesscharakter einer medizinischen Anthropologie

Gehlen zieht aus seinem »Bild vom Menschen« (14) die Schlussfolgerung: »Diese hier im Grundriss angedeutete Anschauung vom Menschen bis in die Einzelheiten zu sichern, ist die Aufgabe einer empirischen, die Resultate mehrerer Einzelwissenschaften verarbeitenden Philosophie, und wir erhoffen von ihr ein Bild des Menschen, das es uns möglich macht, uns darin auch wiederzuerkennen« (14, Zitat S. 249). Portmann beklagt, dass bisher nur eine Vielzahl latenter Anthropologien am Werke seien und Viktor von Weizsäcker stellt fest, dass wir zur Beantwortung der Frage »Was ist der Mensch?« keinen integrierenden anthropologischen Ansatz haben. Carl Friedrich von Weizsäcker fasst in seinen »Beiträgen zur geschichtlichen Anthropologie« (59) das Dilemma der Anthropologie in dem Statement zusammen: »Ein herrschendes Paradigma einer umfassenden wissenschaftlichen Anthropologie hat es bisher nicht gegeben. Es hat zersplitterte Einzelwissenschaften mit anthropologischen Fragestellungen gegeben. Fragen wir überhaupt nach einer umfassenden Anthropologie, so philosophieren wir bereits« (60). Rössner fragt, ob sich vielleicht der »Gegenstand« der Anthropologie, der Mensch, einem umfas-

senden wissenschaftlichen Zugriff und Verständnis gegenüber sperrt (60). Er kritisiert, dass Gadamer in seiner Einleitung zu der von ihm mit herausgegebenen ›Neuen Anthropologie‹ schreibt: »...ein ›richtiges‹ Menschenbild, das sei vor allem ein durch Naturwissenschaft, Verhaltensforschung, Ethnologie wie durch die Vielfalt geschichtlicher Erfahrung ›entdogmatisiertes‹ Menschenbild« (61). Die Begriffe ›richtiges‹ oder ›falsches‹ Bild setzen normative Vorstellungen voraus, eine ›wissenschaftliche‹ Anthropologie müsse jedoch – wie Rössner betont – auf normative Ansprüche verzichten, wenn sie ›entdogmatisierend‹ wirken wolle und solle (60). Wissenschaftliche Anthropologien »stehen allemal vor der Schwierigkeit« – so sehe es Habermas –, »dass empirische Verallgemeinerungen von Verhaltensmerkmalen zu schwach, ontologische Aussagen über das Wesen des Menschen zu stark sind« (60). Ob die unaufhebbare Zwiespältigkeit menschlichen Wesens, die ›anthropologische Differenz‹, der Hiatus, wie schon Scheler und Plessner ausgeführt haben, dass der Mensch sowohl die Spitze der Wirbel-Säugetier-Reihe als auch etwas dem Begriff des Tieres scharf Entgegengesetztes ist, überhaupt von der (Natur-)Wissenschaft geklärt werden könne, darf bezweifelt werden (62-66). Thure von Uexkülls vor über einem halben Jahrhundert geäußerte naturphilosophische Gedanken zum Unterschied zwischen Tier und Mensch (52) und seine Sicht, dass der Mensch einerseits das komplexeste Subsystem in der Hierarchie biologischer Systeme und andererseits das basalste Subsystem in der Hierarchie psychologisch-sozialer Systeme ist (52,54), wurden 2013 von Thomas Suddendorf eindrucksvoll fortgeschrieben (67). Mittels Sprache auf jenseits der Sinneswelt und jenseits von zeitlicher Präsenz Liegendes verweisen zu können, die Fähigkeit, Gedanken und Gefühle anderer Artgenossen ›lesen‹ zu können und die Fähigkeit, abstrahieren und komplexe Verbindungen zu ›Weltbildern‹ konstruieren zu können, stellen unverändert fundamentale, nicht überwindbar erscheinende Unterschiede zwischen Mensch und höheren Menschenaffen dar (67).

Das Dilemma der Anthropologie besteht darin, dass der wissenschaftlich mit sich selbst befasste Mensch immer Subjekt und Objekt zugleich ist, dass alles wissenschaftliche Fragen nach dem Wesen des Menschen an ein vorwissenschaftliches Selbstverständnis des Menschen gebunden ist und dass die Subjekt-Objekt-Identität des Gegenstandes und des Beobachters eine erkenntnistheoretisch unmögliche Situation darstellt, die eine Lösung scheitern lässt (60). Deshalb gilt es, bescheiden zu sein, nicht von Bausteinen zu einer oder gar dem Grundriss einer Anthropologie zu reden, sondern allenfalls von Aspekten und Skizzen, von Voraussetzungen und Randbedingungen (68) oder Durchgangsstadien, die keinen Endgültigkeitsanspruch haben (6).

Kants Erkenntnis, »die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als frei handelndes Wesen aus sich selbst macht oder machen kann und soll«, trifft unverändert zu (60). Dank der Erkenntnisse der Wissenschaften hat un-

sere ›physiologische‹ Menschenkenntnis, unsere Kenntnis zu Werden und Sein des Menschen zugenommen. Objekt der Wissenschaft ist immer der abstrakte ganze Mensch, der Mensch im Allgemeinen. Bei der Frage, was der Mensch sein kann oder soll, beim schwierigen Versuch, Wege vom Sein zum Sollen zu finden, geht es jedoch nicht um ein abstraktes oder allgemeines Problem, das wissenschaftlich gelöst werden könnte (62-66). Es geht hier um eine ethische Frage, um die Frage, wie ich als individuelle Person in einer konkreten Situation einem konkreten Menschen gegenüber handeln soll (69-72). Darauf kann es keine allgemeine, auf vielfältige Situationen zutreffende, sondern immer nur eine individuelle und konkrete Antwort geben. Kants Entwurf einer ›Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‹ ist bis heute ein unerfülltes, weithin vergessenes und nur von wenigen aufgegriffenes Projekt (9, 69-72) geblieben.

Thure von Uexküll zitiert Portmann: »Ausgesprochen oder verborgen sind die verschiedenen Menschenbilder am Werk, welche unser Tun und Lassen bestimmen« (1j). Um ein guter Arzt zu werden und zu sein (73,74), gilt es, sich der Janusköpfigkeit der Anthropologie, der physiologischen und pragmatischen Seite von Menschenbildern bewusst zu sein, beide zu reflektieren und in konkreten Situationen konkreten Kranken gegenüber handelnd zu integrieren (66,70). Thure von Uexküll betont, »..., dass ein Menschenbild für die Medizin Orientierungsfunktion hat. Es gibt Auskunft über die Verfahren, nach denen Ärzte mit Kranken umgehen, und über die Ziele, die sie dabei verfolgen« (1j). Ganz allgemein kann man sagen, »..., dass das Bild, welches der einzelne vom Menschen hat, sein Verhalten zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen bestimmt« (1j).

Literatur

- 1 von Uexküll T. Was weiß die Medizin vom Menschen? In: Rössner H (Hg.). Der ganze Mensch. Aspekte einer pragmatischen Anthropologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, dtv 4447; 1986: 146-168. a) S. 146; b) S. 147; c) S. 148; d) S. 150; e) S. 154; f) S. 155; g) S. 156; h) S. 157; i) S. 160; j) S. 151.
- 2 Wittgenstein L. Über Gewißheit. 13. Aufl. Frankfurt: Suhrkamp Verlag; 2015. a) (146.) S. 46; b) (94.) S. 33.
- 3 Seiler TB. Sind wir selbst die Schöpfer unserer Weltbilder? In: Braitenberg V, Hosp I (Hg.). Die Natur ist unser Modell von ihr. Forschung und Philosophie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, rororo Sachbuch 60254; 1996: 27-50.
- 4 Leiß O. Ärztliche Weltbilder zur Ulkuskrankheit früher und heute. Von der Helicobakterisierung einer psychosomatischen Krankheit zur Eradikation psychosomatischer Konzepte? Eine medizinhistorische und wissenschaftstheoretische Betrachtung. In: Albers L, Leiß O (Hg.). Körper – Sprache – Weltbild. In-

- tegration biologischer und kultureller Interpretationen in der Medizin. Stuttgart/New York: Schattauer Verlag; 2002: 208-224.
- 5 Blumenberg H. Theorie der Lebenswelt. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2010.
 - 6 Schad W. Menschenbild und Medizin – Methodologische Zugänge. In: Girke M, Matthiessen PF (Hg.). Medizin und Menschenbild. Erweiterte Neuauflage. Bad Homburg: VAS-Verlag; 2015: 49-64.
 - 7 Aristoteles: Physik. Vorlesungen über Natur. Erster Halbband: Bücher I- IV und zweiter Halbband: Bücher V – VIII. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günther Zekl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek 380 und 381; 1987.
 - 8 Flashar H. Aristoteles – Lehrer des Abendlandes. München: Verlag C.H. Beck; 2013.
 - 9 Böhme G. Gut Mensch sein. Anthropologie als Proto-Ethik. Zug/Schweiz: Die Graue Edition; 2016: 117ff.
 - 10 Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer-Verlag; 19. Aufl. 2006.
 - 11 Eibl-Eibesfeldt I. Stammesgeschichtliche Anpassungen im Verhalten des Menschen. In: Gadamer H-G, Vogler P (Hg.). Neue Anthropologie, Band 2: Biologische Anthropologie, zweiter Teil. Stuttgart: Georg Thieme Verlag; 1972: 3-59.
 - 12 Eibl-Eibesfeldt I. Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie. München/Zürich: Piper; 1984.
 - 13 Pleger W. Handbuch der Anthropologie – Die wichtigsten Konzepte von Homer bis Sartre. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 2013. a) I. Die Sterblichen – griechische Mythologie, Seite 17-34; b) V. Der Mensch als Mängelwesen – das Kompensationsmodell, Seite 95-114; c) VIII. Genetische Modelle, Seite 161-186. 3. Die Bildung der menschlichen Gestalt (Portmann), Seite 179-186; d) VII. Das Stufenmodell, Seite 136-160 (Zitate S. 151-160: 153,155,157); e) XII. Das absolute Ich – das Konzept der Subjektivität, Seite 261-287.
 - 14 Gehlen A. Ein Bild vom Menschen. In: Gebauer G (Hg.) Anthropologie. Leipzig: Reclam Verlag; 1998: 234-249.
 - 15 Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 9. Aufl. Frankfurt: Athenäum Verlag; 1971.
 - 16 Gehlen A. Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie. In: Gehlen A. Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, rowohlts deutsche enzyklopädie rde 138; 1961: 93-103.
 - 17 Portmann A. Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, rowohlts deutsche enzyklopädie rde; 1956.
 - 18 Portmann A. An den Grenzen des Wissens. Vom Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild. München: Econ; 1982.

- 19 Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek 672; 2015.
- 20 Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch – Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV. Herausgegeben von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1627; 1981: Siebtes Kapitel: Die Sphäre des Menschen, S. 360-425.
- 21 Plessner H. Die Frage nach der *Conditio humana*. In: Plessner H. *Conditio humana*. Gesammelte Schriften VIII. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1631; 1983, 2. Aufl. 2015: 136-217.
- 22 Plessner H. Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII. Herausgegeben von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1630; 1982.
- 23 Plessner H. Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In: Plessner H. Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII. Herausgegeben von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1630; 1982: 201-387.
- 24 Plessner H. Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs. In: Plessner H. Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII. Herausgegeben von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1630; 1982: 67-129.
- 25 Fischer J. Exzentrische Positionalität – Studien zu Helmuth Plessner. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft; 2016.
- 26 Franke E. Die Renaissance anthropologisch-phänomenologischen Denkens in der zeitgenössischen Philosophie. In: Deter H-C (Hg.). Psychosomatik am Beginn des 21. Jahrhunderts. Chancen einer biopsychosozialen Medizin. Bern/Göttingen/Toronto/Seattle: Verlag Hans Huber; 2001: 83-94.
- 27 Schürmann V. Max Scheler und Helmuth Plessner – Leiblichkeit in der Philosophischen Anthropologie. In: Alloa E., Bedorf T., Grüny C., Klass T.N. (Hg.). Leiblichkeit – Geschichte und Aktualität eines Konzepts. Tübingen: Verlag Mohr Siebeck, UTB 3633; 2012: 207-223.
- 28 Merleau-Ponty M. Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 6. Aufl. 1966.
- 29 Merleau-Ponty M. Das Sichtbare und das Unsichtbare. München: Wilhelm Fink Verlag; 1986. 3.Aufl. 2004.
- 30 Merleau-Ponty M. Das Auge und der Geist. Philosophische Essays. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2003.
- 31 Schmitz H. Der Leib. System der Philosophie II/1 und II/2. Bonn: Bouvier Verlag; 3.Aufl. 1998.

- 32 Schmitz H. Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie. Berlin: Akademie-Verlag; 1997.
- 33 Schmitz H. Was ist Neue Phänomenologie? Rostock: Ingo Koch Verlag; 2003.
- 34 Schmitz H. Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie totaler Ver-
netzung. Freiburg/München: Verlag Karl Alber; 2005.
- 35 Böhme G. Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Sicht.
Zug/Schweiz: Die Graue Edition; 2003. a) S. 12; b) S. 63.
- 36 Böhme G. Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit
der eigenen Natur. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wis-
senschaft stw 1880; 2008.
- 37 Fuchs T. Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropolo-
gie. Stuttgart: Klett-Cotta; 2000. a) S. 23; b) S. 136; c) S. 44; d) S. 90; e) S. 99.
- 38 Fuchs T. Das Gehirn – ein Beziehungsorgan: Eine phänomenologisch-
ökologische Konzeption. Stuttgart: Kohlhammer; 2008.
- 39 Fuchs T. Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays. Prof.
Dr. Alfred Schmid-Stiftung. Zug/Schweiz: Die Graue Edition; 2008.
- 40 Waldenfels B. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes.
Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1472;
2000. a) S. 248; b) S. 30-42; c) S. 42-44.
- 41 Rizzolatti G, Sinigaglia C. Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis
des Mitgefühls. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. edition unseld 11; 2008.
- 42 Bauer J. Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das
Geheimnis der Spiegelneurone. Hamburg: Hoffmann und Campe; 2005.
- 43 Iacoboni M. Woher wir wissen, was andere denken und fühlen. Die neue Wis-
senschaft der Spiegelneurone. München: Deutsche Verlags-Anstalt; 2009.
- 44 Schubotz RI (Hg.). Other Minds – Die Gedanken und Gefühle anderer. Pader-
born: Mentis; 2008.
- 45 Schipperges H. Kosmos Anthropos – Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes.
Stuttgart: Klett-Cotta; 1981.
- 46 Schipperges H. Homo patiens – Zur Geschichte des kranken Menschen. Mün-
chen/Zürich: Piper; 1985.
- 47 von Weizsäcker V. Grundfragen medizinischer Anthropologie. Hamburg: Fur-
che; 1948.
- 48 von Weizsäcker V. Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische
Anthropologie. Stuttgart: Koehler; 1951.
- 49 von Weizsäcker V. Warum wird man krank? Ein Lesebuch. Herausgegeben von
W. Rimpau. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, medizinHuman, suhrkamp taschen-
buch 3936; 2008.
- 50 Jacobi RME, Janz D (Hg.). Zur Aktualität Viktor von Weizsäckers. Würzburg:
Verlag Königshausen & Neumann; 2003.

- 51 von Uexküll T. Über das Menschenbild in der heutigen Medizin. *Studium Generale* 1953; 6: 471-80.
- 52 von Uexküll T. *Der Mensch und die Natur – Grundzüge einer Naturphilosophie*. Sammlung Dalp 13. München: Leo Lehnen Verlag; 1953.
- 53 von Uexküll T. Die Einführung der psychosomatischen Betrachtungsweise als wissenschaftstheoretische und berufspolitische Aufgabe – Gedanken zum Problem der ärztlichen Verantwortung. In: Adler R, Herrmann JM, Köhle K, Schonecke OW, von Uexküll Th, Wesiak W (Hg.). *Thure von Uexküll – Psychosomatische Medizin*. 3. Aufl. München/Wien/Baltimore: Urban & Schwarzenberg; 1986: 1279-1300.
- 54 von Uexküll T, Wesiak W. *Theorie der Humanmedizin. Grundlagen ärztlichen Denkens und Handelns*. München/Wien: Urban & Schwarzenberg; 1988.
- 55 Leiß O. Offener Brief an die Herausgeber der 8. Auflage des ›Uexküll Psychosomatische Medizin‹, Januar 2017. https://uexkuell-akademie.de/wp-content/uploads/2017/01/Offener-Brief-an-die-Herausgeber_24.1.17.pdf
- 56 Julian Offray de la Mettrie. *L'homme machine – die Maschine Mensch*. Hamburg: Felix Meiner Verlag; 2009.
- 57 von Uexküll J. *Theoretische Biologie*. Berlin: Julius Springer; 1928 und Frankfurt: Suhrkamp Verlag. suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 20; 1973.
- 58 von Uexküll J. Der Funktionskreis. In: von Uexküll J. *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften*. Herausgegeben und eingeleitet von Thure von Uexküll. Frankfurt/Berlin/Wien: Propyläen, Verlag Ullstein; 1980: 226-290.
- 59 von Weizsäcker CF. *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*. München: Carl Hanser Verlag; 1977.
- 60 Rössner H. Bemerkungen zum anthropologischen Defizit. In: Rössner H (Hg.). *Der ganze Mensch. Aspekte einer pragmatischen Anthropologie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, dtv 4447; 1986: 9-28.
- 61 Gadamer H-G. *Theorie, Technik, Praxis – die Aufgabe einer neuen Anthropologie*. In: Gadamer H-G, Vogler P (Hg.). *Neue Anthropologie, Band 1: Biologische Anthropologie, erster Teil*. Stuttgart: Georg Thieme Verlag; 1972: IX – XXXVII.
- 62 Lenk H. *Einführung in die moderne philosophische Anthropologie*. Münster: LIT Verlag; 2013.
- 63 Thies C. *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; 3. Aufl. 2013.
- 64 Wieland W. *Medizin als praktische Wissenschaft*. In: Girke M, Matthiessen PF (Hg.). *Medizin und Menschenbild. Erweiterte Neuauflage*. Bad Homburg: VAS-Verlag; 2015: 25-48.
- 65 Wieland W. *Diagnose – Überlegungen zur Medizintheorie*. 1975. Nachdruck in ›Bibliothek des skeptischen Denkens‹, Warendorf: Verlag Johannes G. Hoof; 2004.

- 66 Lanzerath D. Krankheit und ärztliches Handeln. Zur Funktion des Krankheitsbegriffs in der medizinischen Ethik. Freiburg – München: Verlag Karl Alber, Alber Praktische Philosophie Band 66; 2000.
- 67 Suddendorf T. The gap – the science of what separates us from other animals. New York: Basis Books; 2013.
- 68 Rössner H. Über einige Voraussetzungen und Randbemerkungen der Anthropologie. In: Rössner H (Hg.). Der ganze Mensch. Aspekte einer pragmatischen Anthropologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, dtv 4447; 1986: 257-281.
- 69 Böhme G. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, edition suhrkamp 1301; 1985.
- 70 Spiro H, McCrea Curnen MG, Peschel E, St. James E (eds.). Empathy and the Practice of Medicine. Yale University; 1993.
- 71 Tugendhat E. Anthropologie statt Metaphysik. München: Verlag C.H. Beck, Beck'sche Reihe 1825; 2010.
- 72 Heilinger J-C, Nida-Rümelin J (Hg.). Anthropologie und Ethik. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH; 2015
- 73 Dörner K. Der gute Arzt. Lehrbuch der ärztlichen Grundhaltung. Stuttgart/New York: Schattauer; 2001.
- 74 Simon S (Hg.). Der gute Arzt im Alltag. Anleitung zur ärztlichen Grundhaltung in Klinik und Praxis. Köln: Deutscher-Ärzte-Verlag; 2005.