

Menschenbilder und Ethik

Mit meiner zentralen These möchte ich gleich ins Haus fallen: Ich bin der Auffassung, dass wir uns alle von unseren Menschenbildern befreien sollten, dass diese zumindest in der Philosophie nichts zu suchen haben. Dafür werde ich vier Argumente vortragen (2). Alles hängt jedoch davon ab, was man überhaupt unter dem Ausdruck »Menschenbild« versteht (1). Es wird zudem nicht bestritten, dass anthropologische Aussagen für die Begründung normativ-praktischer Aussagen relevant sein können (3).

1. Begriffsklärungen

Zunächst zum Ausdruck »Ethik«: Damit meine ich die philosophische Disziplin, die sich systematisch um die Begründung moralischer Prinzipien bemüht. Die Grundfrage der Ethik heißt: »Was soll ich tun?« Dies ist nicht im Sinne einer Philosophie der Lebenskunst zu verstehen, also nicht als Frage nach dem besten Weg zu einem glücklichen Leben. Es geht vielmehr um die Prinzipien und Normen, die unbedingt (kategorisch) unsere Beachtung und Befolgung verlangen. Manchmal wird dafür auch der strengere Begriff der Moralphilosophie verwendet. Für Fragen der Lebenskunst hat anthropologisches Wissen sicherlich eine größere Relevanz als für Probleme der Moral, auf die ich mich hier aber beschränken werde.

Schwieriger ist der Begriff des *Menschenbildes*.¹ Im Grunde handelt es sich gar nicht um einen philosophischen Terminus; die meisten Philosophielexika verzeichnen überhaupt kein entsprechendes Stichwort. In der englischsprachigen Welt hat der Begriff, wenn man ihn mit »image of man« übersetzt, eine noch geringere Bedeutung; der berühmte Aufsatz von Wilfrid Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962), ist eine Ausnahme. Etwas gebräuchlicher ist der Ausdruck »concept of man«, der von Erich Fromm (1961) und Clifford Geertz (1966) in Buch- beziehungsweise Aufsatztiteln verwendet wurde; statt des wörtlichen »Begriff des Menschen« wählten die Übersetzer in beiden Fällen den Ausdruck »Menschenbild«.²

Was aber sind überhaupt Menschenbilder? Darunter verstehen wir mentale Gebilde, mit denen beansprucht wird, das Wesen des Menschen

1 Jetzt dazu als Standardwerk: Zichy, *Menschenbilder* (2017).

2 Fromm, *Marx' Concept of Man* (1961), dt. 1963 unter dem Titel *Das Menschenbild bei Marx*, jetzt in Fromm V: 335–393; Geertz, *The Impact of*

zu erfassen. Meistens liegt dem eine zweifache Totalisierung zugrunde: Menschenbilder beziehen sich auf die grundlegenden Eigenschaften, Möglichkeiten und Fähigkeiten des Menschen in seiner Gesamtheit, und zwar von allen Menschen.

Betrachten wir den Wortbestandteil »-bilder«, den Menschenbilder mit Weltbildern, Leit- und Vorbildern, aber auch Feindbildern gemeinsam haben. Das halte ich nicht für einen Zufall. Tatsächlich sind Menschenbilder immer ein zentrales Element von *Weltbildern*, also von Überzeugungssystemen, die sich nicht nur auf das Wesen des Menschen, sondern auf die Gesamtheit alles Seienden beziehen. Allerdings würde ich »Weltbilder« von den (sprachlich verwandten) »Weltanschauungen« unterscheiden. Ein Weltbild hat jede(r); Menschen in allen Kulturen und Epochen haben irgendeine Auffassung vom Wesen der Welt, einschließlich eines Menschenbildes. *Weltanschauungen* gibt es hingegen erst in der Moderne – wenn man damit diejenigen Weltbilder meint, die nach der Aufklärung und im Zuge der Verwissenschaftlichung des Wissens aufkamen. Auf der vermeintlich sicheren Grundlage empirischer Gesetze beanspruchen Weltanschauungen, alle soziokulturellen (und manchmal auch alle natürlichen) Phänomene lückenlos erklären und daraus eindeutige Handlungsanweisungen ableiten zu können. Die besten Beispiele sind der Sozialdarwinismus, der dialektische Materialismus und der Nationalsozialismus. Gegenwärtig finden wir Weltanschauungen dieses Typs fast nur noch bei obskuren Sekten. Die beiden deutschen Begriffe »Weltbild« und »Weltanschauung« sind übrigens erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts gebräuchlich; sie haben entsprechende Wortbildungen in anderen Sprachen nach sich gezogen beziehungsweise sind als Fremdwort in deren Bildungssprache aufgenommen worden.³

Wieso wird aber von »Bildern« gesprochen? Das Wort »Bild« ist unklar. Ganz sicher nicht gemeint sind ästhetische Bilder (obwohl auf vielen Gemälden Menschen dargestellt sind und man aus Kunstwerken Menschenbilder erschließen kann), auch nicht sprachliche Bilder, also Metaphern und ähnliches, und ebenfalls nicht gedankliche Bilder wie Schemata oder geometrische Figuren. Interessanter sind die folgenden vier Kandidaten:

- *Vision* (von lat. *visio*, der Anblick, die Erscheinung) im Sinne einer Utopie: Wenn dies gemeint ist, wären Menschenbilder gedankliche

the Concept of Culture on the Concept of Man (1966), dt. unter dem Titel »Kulturbegriff und Menschenbild« in: R. Habermas/Minkmar (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings* (1992), 56–82.

- 3 Vgl. Ritter u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971ff.), Bd. 12, Sp. 453–460 u. 460–463. Übrigens gab es anfangs auch noch das Wort »Weltansicht«, vor allem bei Wilhelm von Humboldt.

Zukunftsentwürfe von dem, wie Menschen irgendwann einmal sein sollten, also normative Vorgaben ohne direkte Verwirklichungschance und Handlungsanweisungen. In vielen Utopien stehen technische, politische und soziale Aspekte im Vordergrund; es gibt aber immer wieder auch Utopien, die einen »neuen Menschen« postulieren, der durch biologische, pädagogische oder politische Maßnahmen zu schaffen sei. Die Vision dieses neuen Menschen wird man aber korrekterweise nicht als Menschenbild bezeichnen, denn ein solches soll sich gerade auf die heutigen Menschen beziehen, wenn auch inklusive ihrer Möglichkeiten zur Weiterentwicklung.

- *Abbilder* (griech. *Eikon*): Ein Abbild ist die möglichst exakte Wiedergabe empirischer Tatsachen. Menschenbilder in diesem Sinne finden wir etwa in einem »Lehrbuch der Anatomie« oder in einem »Ethnographischen Atlas«. Das ist aber offensichtlich nicht gemeint, denn Menschenbilder enthalten nicht nur deskriptive, sondern auch evaluative beziehungsweise normative Elemente. Zudem ist es fraglich, ob die zahllosen Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften sich zu *einem* (Ab)Bild des Menschen zusammenführen lassen.
- *Urbilder* (griech. *eidos*): Das scheint mir die Hauptbedeutung zu sein. Ein Menschenbild ist eine Auffassung vom Wesen des Menschen, eine Idee (im platonischen Sinne) von dem, was Menschen eigentlich sind und sein sollten. Der große Unterschied zum Platonismus ist aber, dass wir es mit einer Mehrzahl von konkurrierenden Ideen zu tun haben (siehe unten).
- *Modelle* (von lat. *modulus*, der Maßstab): Darunter verstehe ich in unserem Zusammenhang wissenschaftliche Konstruktionen, die begrifflich reflektiert sind, sich empirisch bewährt haben und mit denen man eine möglichst große Zahl von Phänomenen erklären oder verstehen kann. Es sind weniger abschließende Zusammenfassungen von Erkenntnissen als vielmehr theoretische Entwürfe, die ein Sachgebiet erschließen und empirische Forschung anleiten. Integrative Disziplinen wie Kosmologie, Sozialphilosophie und Anthropologie müssen wohl auf solche »comprehensive doctrines« zurückgreifen, um in ihren komplexen Gegenstandsbereichen überhaupt etwas erkennen zu können. Beispiele sind das aus Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie entwickelte Friedman-Modell für die Kosmologie,⁴ Max Webers Idealtyp des Kapitalismus für die Sozialphilosophie und der Begriff des Mängelwesens für die Anthropologie. Modelle sind jedoch eigentlich keine Bilder; dazu fehlt ihnen die Geschlossenheit und sie beanspruchen auch keine Wesenserkenntnis.

4 Vgl. Kanitscheider, *Kosmologie* (21991), 407ff. (auch zum wissenschaftstheoretischen Stellenwert von Modellen).

Die letzten beiden Typen können wir auf den Gegensatz von Menschenbildern und anthropologischen Modellen zuspitzen. Im folgenden Abschnitt (2) trage ich meine Kritik an Menschenbildern vor; danach geht es um die mögliche Relevanz anthropologischer Aussagen und Modelle für die praktische Philosophie.

2. Einwände gegen Menschenbilder

Vier Argumente sind es vor allem, die aus philosophischer Sicht generell gegen Menschenbilder sprechen, nicht gegen ein bestimmtes, sondern gegen die Relevanz von Menschenbildern überhaupt. Alle Kritikpunkte treffen auch auf Weltbilder zu.

Erstens: Menschenbilder sind holistische Gebilde, die uns ein Bild vom Menschen als Ganzes liefern, meistens und größtenteils aber in impliziter Form. Wenn wir uns durch ein Menschenbild leiten lassen, dann geschieht dies in der Regel unbewusst. Aus dem *prädiskursiven* Charakter von Menschenbildern ergibt sich die Schwierigkeit, diese dingfest zu machen. Ferner folgt daraus, dass Menschenbilder nicht kritisch überprüft sind. Sie sind oft nicht kohärent, manchmal nicht einmal konsistent. Selbst wenn diese relativ eindeutig umrissen sind, ist darunter zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sehr Unterschiedliches verstanden worden. So stand im Fall des christlichen Menschenbildes einmal die Würde des Menschen und seine Gottesebenbildlichkeit im Vordergrund, ein anderes Mal die Erbsünde und der Gehorsam gegenüber Gottes Geboten.

Auch die Entstehung und Bewährung von Menschenbildern verläuft prädiskursiv. Sie beruhen in der Regel auf spezifischen Erfahrungen. Wer etwa in Kriegs- oder Notzeiten aufwächst und deshalb viele schreckliche Erlebnisse mit der Niedertracht anderer Personen macht, wird häufig ein eher pessimistisches Menschenbild entwickeln, das (solange sich die Umstände nicht ändern) immer wieder Bestätigung findet. Es handelt sich also um existenztragende Überzeugungssysteme, die kulturelles Wissen zusammenfassen, Erfahrungen vorstrukturieren und als Handlungsorientierung dienen. In einer wissenschaftlichen Zivilisation werden Welt- und Menschenbilder manchmal bewusst gegen die begriffliche Erfassung der Wirklichkeit ausgespielt; so haben einige Befürworter der oben erwähnten Weltanschauungen eine intuitive Entscheidung für ihren Standpunkt vorausgesetzt und dies sogar als Vorzug ausgegeben.

Zweitens: In Menschenbildern sind ontologische, moralische und religiöse beziehungsweise metaphysische Elemente auf undurchsichtige Weise *vermischt*. Der Zusammenhang zwischen diesen Vorstellungen wird weniger durch logisch-argumentative als vielmehr durch ästhetische oder

narrative Brücken hergestellt. Ein Beispiel für letzteres ist die alttestamentarische Geschichte vom Sündenfall, die die Vereinbarkeit zwischen Gottesebenbildlichkeit und Erbsünde sichert. Werden Menschenbilder expliziert oder gar in schriftliche Form überführt, fällt vor allem auf, dass sowohl deskriptive wie normative Aussagen auftauchen. Zum einen wird etwas darüber gesagt, wie Menschen sind, zum anderen darüber, wie Menschen sein sollten. Meistens wird die Kluft zwischen diesen beiden Satztypen nicht bedacht. Dadurch besteht die Gefahr des Sein-Sollens-Fehlschlusses; wenn man korrekt argumentiert, kann man aus den deskriptiven Aussagen eines Menschenbildes keine moralischen Sätze ableiten. Dies wäre prinzipiell möglich als Folgerung aus den normativen Elementen eines Menschenbildes. In den meisten Fällen macht man sich darüber jedoch überhaupt keine Gedanken. Zudem fehlt die Begründung der normativen Aussagen selbst; sie hängen gleichsam in der Luft und haben sich bestenfalls pragmatisch bewährt. Aus philosophischer Sicht kann man deshalb nicht damit zufrieden sein, dass es im neuen Grundsatzprogramm der CDU (beschlossen Anfang Dezember 2007 in Hannover) heißt: »Das christliche Verständnis vom Menschen gibt uns die ethische Grundlage für verantwortliche Politik. ... Auf diesem Menschenbild beruhen die Grundlagen der demokratischen Rechts- und Verfassungsstaaten.«⁵ Auf die Rolle von Menschenbildern in der Politik komme ich noch zurück.

Drittens: Menschenbilder gibt es immer im *Plural*; sie sind insofern Indiz für einen Partikularismus und unaufhebbaren Relativismus. Wer sich also auf Menschenbilder zurückzieht, diese als letzte Grundlage unseres Denkens und Handelns ansieht, gesteht implizit ein, dass eine Einigung nicht erzielt werden kann. Zudem folgt aus der Vielzahl der Menschenbilder ein weiteres Problem: Wer ist eigentlich Träger oder Besitzer eines Menschenbildes? Ein Individuum, ein soziales Kollektiv, eine Gesellschaft, eine religiöse Gemeinschaft? Wir stoßen hier auf dieselben Probleme wie bei der unklaren Redeweise von »Kultur«. Denn Individuen in komplexen Gesellschaften, erst recht in der globalisierten Welt, besitzen immer mehrere »Identitäten« und gehören unterschiedlichen Kollektiven an, die sich überlagern, durchdringen und kreuzen. Gibt es ein abendländisches Menschenbild mit einem deutschen Menschenbild als Teilmenge? Gibt es ein christliches und davon unterschieden noch ein katholisches Menschenbild? Haben Naturwissenschaftler, die einer Religionsgemeinschaft angehören, zwei Menschenbilder?

Etwas klarer ist die Rede vom »Menschenbild des Grundgesetzes«, die sogar in neueren Urteilen des Bundesverfassungsgerichts auftaucht.⁶

5 *Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland. Das CDU-Grundsatzprogramm*, o. O. o. J. (Hannover 2007), 4 u. 6.

6 Etwa in der Ablehnung des Luftsicherheitsgesetzes durch das Urteil des Ersten Senats vom 15.2.2006 (1 BvR 357/05), Abs. 134.

Denn hier existiert zumindest eine eindeutige Bezugsbasis in Form eines fixierten Textbestandes. Dennoch fragt man sich: Handelt es sich um eine Prämisse oder eine Implikation aus dem deutschen Grundgesetz? Gibt es auch ein Menschenbild der verschiedenen Länderverfassungen, des Bürgerlichen Gesetzbuches oder gar der Straßenverkehrsordnung? Ich denke, dass die Rede vom »Menschenbild des Grundgesetzes« ein Überbleibsel aus den fünfziger Jahren ist, in denen der Menschenwürde-Artikel metaphysisch interpretiert wurde. Heute dominiert jedoch die Auffassung, die Menschenwürde nicht als Wesensmerkmal, sondern als Gestaltungsauftrag zu begreifen.⁷ Menschenwürde ist demnach nicht etwas, das alle Menschen als unverlierbare Eigenschaft haben (daraus würde folgen, dass man die Würde eines Menschen nicht verletzen könnte), sondern dass wir jeden Menschen würdig behandeln sollten, durch unbedingte Achtung seiner individuellen Persönlichkeit.

Auch die zeitweise verbreitete Ansicht, dass Weltbilder (und somit die in ihnen enthaltenen Menschenbilder) an eine Sprache oder Sprachfamilie geknüpft sind, ist inzwischen widerlegt worden. Weitreichende Schlussfolgerungen, wie sie etwa aus der Sapir-Whorf-These gezogen wurden, sind schon deshalb nicht überzeugend, weil die determinierende Kraft der Sprache für unser Weltbild nach neueren Forschungen sehr stark in Frage gestellt werden muss und weil alle Sprachen (sogar nicht-verbale wie die Taubstummensprache) dieselbe Tiefengrammatik aufweisen.⁸

Der vierte und letzte Einwand stützt sich auf das jüdische Gebot »Du sollst dir kein Bildnis machen!«. Das war auf Gott bezogen; interessanterweise richtete es sich in erster Linie gegen den Polytheismus, also die Vielzahl von Gottheiten in den altorientalischen Religionen – so wie Menschenbilder (wie eben ausgeführt) ebenfalls immer in irreduzibler Mehrzahl auftreten. Die beiden großen monotheistischen Religionen haben dieses Bilderverbot, unterschiedlich nach Konfession und Epoche, übernommen. Bei einigen unorthodoxen Marxisten gilt es für die Utopie einer besseren Gesellschaft, die nicht ausgepinselt und dadurch von einer kleinen Gruppe im Vorhinein festgelegt werden dürfe. Schließlich wird bei Max Frisch (etwa in seinen großen Romanen *Stiller* und *Mein Name sei Gantenbein*) eindrücklich davor gewarnt, sich ein Bild von einem anderen Menschen, einem Individuum zu machen.⁹

Menschenbilder sind *Vereinfachungen*. »Individuum est ineffabile«, schrieb Goethe am 20.9.1780 an Lavater – ein Individuum kann in der Fülle seiner Eigenschaften und Möglichkeiten sowie auf Grund

7 Vgl. Wetz, *Die Würde des Menschen ist antastbar* (1998).

8 Vgl. Pinker, *Der Sprachinstinkt* (1996).

9 Bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Max Frisch hat dies der Laudator überzeugend als Kerngedanken von dessen

von deren Veränderbarkeit niemals vollständig erfasst werden. Durch »Bilder« wird der andere festgelegt, so dass man nicht mehr offen ist für Abweichendes, Neues, Widerstreitendes. Sie können deshalb zu sich selbst erfüllenden Prophezeiungen werden: Wenn ich den anderen als verschlossen betrachte und mich ihm gegenüber selbst so verhalte, werde ich wahrscheinlich die gemutmaßte Verschlossenheit erst erzeugen. Menschenbilder sind insofern identisch mit Vorurteilen oder ideologischen Verblendungen.

Dieses Argument richtet sich, so muss man allerdings klarstellen, gegen die moralischen und politischen Konsequenzen von Menschenbildern, nicht gegen die ästhetischen. Es lässt sich wohl kaum bezweifeln, dass viele berühmte Künstler sich unter anderem von ihren Menschenbildern inspirieren ließen und daraus großartige Werke entstanden sind. Interessanterweise scheinen mir negative, pessimistische Menschenbilder produktiver zu sein (die positiven verführen zum Kitsch): Ich nenne nur Céline und dessen Roman *Reise ans Ende der Nacht* (1932), Gottfried Benn und viele seiner Gedichte (»Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch«) sowie Bruce Nauman und seine Installationen.¹⁰

Meine Kritikpunkte gelten ebenfalls für Bilder von Menschengruppen. Beispielsweise ist gerade in den letzten Jahren wieder viel von »Amerikabildern« die Rede, also totalisierenden Auffassungen von den USA, die man demoskopisch in verschiedenen Ländern in Europa oder anderswo feststellen kann. Die vier genannten Einwände treffen auch auf diese »Amerikabilder« zu (und ebenso auf »Deutschlandbilder«, »Frankreichbilder« etc.): Es sind prädiskursive, die Ebenen vermischende, im Plural auftretende und unzulässig vereinfachende Auffassungen eines komplexen Gebildes – letztlich nichts anderes als Stereotypen und Denkschablonen. Politisches Handeln sollte sich prinzipiell von jeglichen Bildern dieser Art lösen. Nicht nur aus pragmatischen, sondern auch aus moralischen Gründen: Mit solchen Pauschalurteilen werden wir der Individualität der betroffenen Menschen und der internen Komplexität eines Kollektivs nicht gerecht.

Als wissenssoziologisches Thema bleiben selbstverständlich Menschenbilder interessant. Wenn wir danach fragen, wie Menschen sich gegenüber anderen verhalten, so sind wir gut beraten, auch ihre Menschenbilder als langfristig wirksame Faktoren in Betracht zu ziehen. Eine vergleichende Betrachtung kann zu einer Typologie von Menschenbildern

Werk herausgearbeitet: Hentig, »Wahrheitsarbeit« und Friede (1976), 54–62.

- 10 Nauman, *Interviews 1967–1988* (1996), 170: »Mein Werk kommt aus der Enttäuschung über die ›conditio humana‹. Es frustriert mich, daß Menschen sich weigern, andere Menschen zu verstehen, und daß sie so grausam zueinander sein können.« (Äußerung von 1987)

gelangen.¹¹ So lassen sich ein mythisches, ein religiöses, ein metaphysisches und ein wissenschaftliches Menschenbild unterscheiden, ein pessimistisches und ein optimistisches, ein abendländisches und ein fernöstliches und so weiter. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass solche Typologien gedankliche Konstruktionen sind. Kaum einer hat ein solches Menschenbild je in Reinkultur vertreten. Zudem gibt es in jeder Kultur interne Gegensätze. In der europäischen Philosophiegeschichte wurde etwa die Idee des *animal rationale* regelmäßig gekontert durch die Idee, dass für den Menschen Herz und Fühlen entscheidend seien: Pascal gegen Descartes, Rousseau gegen Voltaire, Herder gegen Kant, die Romantiker gegen Fichte und so weiter. Darüber hinaus gab es immer weitere Minderheitenpositionen und Gegenentwürfe. Übrigens gilt dies auch für das indische und das chinesische Denken – nirgendwo monolithische Blöcke.

Ähnliche Einwände gegen Welt- und Menschenbilder finden sich sowohl bei Heidegger wie bei Adorno: Wer ein Bild von etwas hat, der ist »im Bilde«, der weiß Bescheid und muss sich gar nicht mehr mit dem Gegenstand auseinandersetzen, Erfahrungen machen oder sich besinnen.¹² Entgegen manchen populärphilosophischen Ansichten behaupte ich sogar, dass kein bedeutender Philosoph (von Thales bis Rorty) ein Menschenbild gehabt hat – ein solches hätte ihr Denken bloß behindert. Philosophie ist eben nicht abhängig von Welt- und Menschenbildern, sondern eher das Bestreben, diese zu überwinden. Damit ist nicht bestritten, dass es manchem Denker nicht gelungen ist, alle seine Voraussetzungen zu reflektieren.

Warum haben aber die Rede von Menschenbildern sowie die Berufung auf solche in den letzten Jahren einen solchen Auftrieb bekommen? Das ist meines Erachtens bedingt durch den rasanten human-biologischen Fortschritt (etwa in der Hirnforschung) und die Möglichkeiten technischer Veränderung am menschlichen Körper, zumal deren Protagonisten oft selbst ein neues Menschenbild fordern. Sollte es sich jedoch als zutreffend herausstellen, dass die Neurobiologie die Existenz eines freien menschlichen Willens widerlegen kann, so wäre es nicht nur argumentativ verfehlt, sondern in einer wissenschaftlichen Zivilisation auch faktisch hoffnungslos, wahrscheinlich sogar kontraproduktiv, dagegen im Namen eines anderen Menschenbildes zu protestieren. Vielmehr muss gegen empirisch-wissenschaftliche Behauptungen (wie etwa das Postulieren einer vollständigen Determiniertheit menschlicher Handlungsentscheidungen) auf der wissenschaftlichen Ebene argumentiert werden, durch empirische Gegenbelege, durch methodologische und begriffliche

11 Vorbildlich bei Scheler, IX: *Mensch und Geschichte* (1926), 120–144.

12 Heidegger, V: *Die Zeit des Weltbildes* (1938), 75–113, bes. 89ff.; Adorno, VI: *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), 453; vgl. auch Adornos Essay *Ohne Leitbild* (X: 1, 291ff.), der 1967 einem seiner Bücher als Titel diente.

Argumente, durch philosophische Reflexionen. Der Rückzug auf ein vermeintlich unangreifbares Menschenbild bringt überhaupt nichts, auch nicht die Unterstellung, die Wissenschaften würden selbst ein Menschenbild zugrunde legen. Es mag sein, dass wissenschaftliche Forschung abhängig ist von Vorannahmen, Paradigmen, Begriffsschemata – dass aber ein Menschenbild zum Fundament der Wissenschaften gehören soll, ist eine Laienvermutung, die die (nun wirklich nicht unkritische) Wissenschaftstheorie seit Kuhn und Feyerabend nicht bestätigen kann.

Sollten alle Aussagen über den Menschen ersatzlos gestrichen werden? Einige Philosophen, außer Adorno und Heidegger auch Habermas und Foucault, scheinen dieser Auffassung zuzuneigen. Für ein Wissen vom Menschen ist in ihren philosophischen Lehren kein Platz. Damit würde man aber das Kind mit dem Bade ausschütten. Außer Menschenbildern existieren nämlich noch zwei andere Formen des Wissens vom Menschen.

Zum einen gibt es das *empirisch-wissenschaftliche Wissen*. Dieses ist äußerst umfangreich, so umfangreich, dass es heutzutage keiner mehr überblicken kann. Es wird nach überprüfbaren Kriterien und in methodisch kontrollierter Weise von unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen produziert: von der Molekulargenetik und Hirnforschung über die Linguistik und Ethnologie bis zur Psychologie und Soziologie. Dieses humanwissenschaftliche Wissen ist also unübersichtlich und zersplittert, vielleicht sogar genauso widersprüchlich wie manches Menschenbild oder mehrere Menschenbilder im Vergleich. Deshalb kann es als Aufgabe der Philosophie betrachtet werden, das humanwissenschaftliche Wissen zusammenzuführen, kategorial zu durchdringen und zu reflektieren. Diesen Versuch hat vor allem die deutsche Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts (Scheler, Plessner, Gehlen und andere) unternommen. In einem weiten Sinne gibt es aber eine *philosophische Anthropologie* bereits seit Aristoteles. Über deren Konzeption, Leitbegriffe und Methoden habe ich mich an anderer Stelle ausführlich geäußert.¹³

In unserem Zusammenhang ist nur wichtig, dass die philosophische Anthropologie (wie die Humanwissenschaften) *keine normativen Aussagen* macht. Worauf sollten sich diese auch beziehen? Betrachten wir die klassische Einteilung der drei Vermögen des Menschen in Denken (beziehungsweise Erkennen), Fühlen und Wollen. Normen für das Denken liefern Logik, Argumentationstheorie und Erkenntnistheorie; ansonsten gilt »Die Gedanken sind frei«. Normen für unser Fühlen kann es nicht geben, denn Gefühle lassen sich nicht vorschreiben. Und für das Wollen (beziehungsweise deren Produkte, die Handlungen) ist die Ethik zuständig. Wofür also eine normative Anthropologie? Als einzige Möglichkeit

13 Vgl. Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013).

bliebe noch die menschliche Leiblichkeit. Eine normative Anthropologie könnte Regeln entwerfen, wie der menschliche Körper beschaffen sein sollte – doch damit kommen wir entweder in den Bereich der oben bereits angesprochenen Utopien eines »neuen Menschen« oder auf den Weg des »enhancement«, also der technischen Verbesserung unseres Leibes. Aber auch deren Chancen und Risiken müssen in der Ethik verhandelt werden, nicht in der Anthropologie.

Zur Relevanz der Anthropologie für die Praktische Philosophie

Um zu erörtern, welche Bedeutung anthropologische Aussagen und Modelle für die Ethik haben könnten, unterscheide ich idealtypisch *vier Schritte einer normativ-praktischen Argumentation*: Zunächst muss man das moralische Grundprinzip begründen, sei dies das christliche Liebesgebot, der kategorische Imperativ, das utilitaristische Nutzenprinzip, die Menschenwürde oder irgendein anderer fundamentaler Wert. In einem zweiten Schritt werden die Menschenrechte begründet. Diese stehen zwischen Moralprinzip und Recht; sie sind zwar im deutschen Grundgesetz, aber keineswegs überall in positives Recht überführt. Es folgt der dritte Schritt, die Begründung des Rechtssystems selbst. Schließlich geht es um politische Projekte zur Ausgestaltung und Weiterentwicklung eines konkreten Rechtssystems; entsprechende Ideen sind in Deutschland hauptsächlich in den Grundsatzprogrammen der politischen Parteien niedergelegt. Normative Argumentationen verlaufen selten so geradlinig und deduktiv; der vierstufige Aufbau dient nur dazu, verschiedene Ebenen und die jeweilige Rolle anthropologischer Aussagen besser erläutern zu können.¹⁴

Die erste Frage lautet also: Beruht das *moralische Grundprinzip* auf anthropologischen Voraussetzungen oder gar einem Menschenbild? Die Antwort liegt auf der Hand: Deskriptive Aussagen über den Menschen (wie sie Humanwissenschaften und Anthropologie liefern) kann man nicht zur Begründung normativer Aussagen heranziehen; genau das wäre der klassische Fall eines Sein-Sollens-Fehlschlusses. Aber vielleicht machen wir es uns hier zu einfach: Könnte es nicht doch sein, dass unsere universalistische Moral auf rational nicht einholbaren Voraussetzungen beruht? Drei anthropologische Annahmen seien genannt, die in gewisser Weise unserem Moralverständnis vorausliegen. Die erste Prämisse ist, dass wir Menschen prinzipiell frei sind. Kant hält es für notwendig, in der theoretischen Philosophie die Möglichkeit einer absoluten Willensfreiheit aufzuzeigen (in der dritten Antinomie im Dialektik-Kapitel

¹⁴ Vgl. ähnlich bei Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Kap. 3 I.

der »Kritik der reinen Vernunft«), um so überhaupt erst das Tor für die praktische Philosophie aufzustoßen. Ist die Freiheitsprämisse nicht eine anthropologische Aussage? Heutzutage sind jedoch die meisten Philosophen (und Rechtstheoretiker) der Ansicht, dass Kant zu hohe Anforderungen stellt: Für die moralische und (straf)rechtliche Zurechenbarkeit reicht eine ›schwache‹ Freiheitsprämisse, nämlich die Möglichkeit, dass man anders hätte handeln können. Die zweite Prämisse ist, dass Menschen als Einzelne die Subjekte von Handlungen sind, dass nicht das Kollektiv oder die Autorität zählt, sondern das (volljährige, gesunde) Individuum. Das ist keineswegs selbstverständlich: Es ist noch nicht lange her, da hielten die meisten Deutschen das Diktum »Du bist nichts, dein Volk ist alles« für zutreffend. Auch in vielen afrikanischen und asiatischen Gesellschaften galt (gilt?) ein anderes Persönlichkeitsideal, das den Einzelnen primär als Glied einer Gemeinschaft sieht (die oft auch die verstorbenen Vorfahren einschließt).¹⁵ Drittens bezieht sich das Moralprinzip nach unserem modernen Verständnis auf alle Menschen, auch auf Frauen, Mittellose, Fremde, Behinderte, Atheisten und so weiter. In diesen drei Prämissen (Freiheit, Individualität, Inklusion aller) könnte man ein Minimal-Menschenbild erkennen. Die moralphilosophischen Ansätze der Gegenwart, etwa die Diskurstheorie von Habermas, bemühen sich allerdings, diese Prämissen rational einzuholen, etwa als transzendente Voraussetzungen, die sich aus dem Diskursprinzip ableiten lassen.¹⁶ Tatsächlich wäre es verheerend, wenn das moralische Grundprinzip durch konkrete anthropologische Aussagen bedingt sein sollte. Denn zum einen müssten diese anthropologischen Aussagen prinzipiell empirisch widerlegbar sein, zum anderen wären diejenigen, die (aus welchen Gründen auch immer) andere anthropologische Aussagen für zutreffend halten, nicht an das Moralprinzip gebunden. Dann stünde es schlecht um die Begründung und Durchsetzung universalistischer moralischer Normen.

Auf der *zweiten* Ebene geht es um die Frage, ob die *Menschenrechte* einer anthropologischen Grundlegung bedürfen. Stellvertretend sei Otfried Höffe genannt, der als Begründungsansatz das Motto »Ethik plus Anthropologie« vertritt. Ein Sein-Sollens-Fehlschluss liegt hier nicht vor; vielmehr verwenden Höffe (und viele andere Autoren) einen gemischten Syllogismus: Aus einem normativen Obersatz (Moralprinzip) und einem deskriptiven Untersatz (anthropologische Aussage) folgt als Konklusion eine spezifizierte moralische Norm. Noch weiter geht Martha Nussbaum, deren Ansatz so verstanden werden kann, dass sie sämtliche Menschenrechte aus anthropologischen Grundbestimmungen, nämlich

15 Vgl. Ki-Zerbo, *Afrikanische Persönlichkeit und die neue afrikanische Gesellschaft* (1980); Geertz, *Dichte Beschreibung* (1983), 293ff.

16 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983), 96–104; Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), 132ff., 154f.

elementaren Fähigkeiten (capabilities), ableiten möchte.¹⁷ Das klingt auf den ersten Blick einleuchtend. Betrachten wir einige Aussagen: (a) Der Mensch ist ein leibliches und daher verletzbares Lebewesen. Daraus folgt die Notwendigkeit negativer Abwehrrechte, etwa des unbedingten Rechts auf leibliche Integrität. Das scheint unproblematisch zu sein. Aber schon mit der zweiten Aussage ist es schwieriger: (b) Der Mensch ist ein Wesen, das sich nicht fremdbestimmen lassen möchte. Daraus folgt die Notwendigkeit von demokratischen Mitwirkungsrechten. Aber ist das wirklich so? Erstens könnte man die anthropologische Aussage bezweifeln: Viele Menschen haben nichts gegen Fremdbestimmung, sind vielleicht gar nicht zur Selbstbestimmung in einem anspruchsvollen Sinne fähig. Noch problematischer ist es aber mit einer dritten, wohl zutreffenden Aussage: (c) Der Mensch ist ein aggressives, gewalttätiges, potentiell grausames Wesen. Darf man daraus ableiten, dass der Mensch diese Anlage ›ausleben‹ können sollte? Wir brauchen offensichtlich ein voranthropologisches Kriterium, um die guten von den schlechten menschlichen Eigenschaften zu unterscheiden. Insbesondere der Ansatz von Martha Nussbaum leidet durchgängig an der Vernachlässigung solcher negativer Eigenschaften; sie tauchen in ihrer Liste menschlicher Grundfähigkeiten nicht auf. Damit wird aber nicht bestritten, dass anthropologische Aussagen, so wie im gemischten Syllogismus vorgesehen, zum Moralprinzip hinzutreten müssen; jene stehen zu diesem in gewisser Weise im selben Verhältnis wie raumzeitliche Rahmenbedingungen zu einer naturwissenschaftlichen Gesetzesaussage. Der Unterschied ist eben nur, dass nicht alle menschlichen Eigenschaften verwirklicht werden sollten.

Auf der *dritten* Ebene geht es um die *Begründung des Rechtssystems*. (Wohlgemerkt: die philosophische Begründung, nicht die faktische Grundlegung oder die rechtspositivistische Implementierung.) Warum gibt es überhaupt ein Rechtssystem? Insbesondere die Anarchisten sind der Ansicht, dass moralische Normen ausreichen und wir (unter günstigen Umständen) auf Institutionen wie Staat und Politik verzichten könnten. Zur Widerlegung dieser ehrenwerten Position muss man anthropologische Argumente heranziehen, die darauf hinauslaufen, dass die Moral der Ergänzung durch das positive Recht bedarf.¹⁸ Dafür sprechen drei Gründe, die sozialkognitive, die motivatorische und die organisatorische Überforderung des moralischen Subjekts. Denn in Konfliktsituationen und neuen Problemkonstellationen fällt es oft sehr schwer, die

17 Vgl. Höffe, *Politische Gerechtigkeit* (1989), 381; Höffe, *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?* (1999), 52f.; Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* (1999), 49ff. u. ö.

18 Habermas, *Faktizität und Geltung* (1992), 143–151. Die Widerlegung des Anarchismus leistet auch das Hobbes'sche Gedankenexperiment vom Naturzustand.

richtige Norm zu finden und sie angemessen anzuwenden. Ferner wird von jedem Einzelnen die Willensstärke verlangt, moralischen Geboten im Ernstfall gegenüber eigenen Neigungen den Vorzug zu geben und im Extremfall sogar als einziger unter allen Beteiligten zu folgen. Schließlich ergibt sich insbesondere in modernen Gesellschaften bei positiven Pflichten das Problem, wie diese in die Tat umgesetzt werden sollen. Eine nachhaltige Hilfe für die Armen in der eigenen Nachbarschaft, erst recht für die in entfernten Weltreligionen ist ohne größeren organisatorischen Aufwand überhaupt nicht zu bewerkstelligen. Diese von Habermas übernommenen Erläuterungen folgen einem Argument von Arnold Gehlen: Der Mensch ist ein unvollkommenes Wesen; deshalb bedarf er der Entlastung, in normativ-praktischer Hinsicht durch Institutionen. (In anderer Hinsicht dient vor allem die Technik der Entlastung des Menschen.) Für diesen Gedankengang brauchen wir gar nicht die starke Version der Mängelwesen-These, die Gehlen bevorzugt und zu politisch fatalen Konsequenzen führen könnte. Es reicht die wohlbegründete Aussage, dass wir Menschen unvollkommene Wesen sind, die durch die Komplexität und Abstraktheit der gesellschaftlichen Ordnung überfordert sind.¹⁹

Schließlich, auf der *vierten* Ebene, geht es um die unterschiedlichen *politischen Gestaltungsideen* für eine Gesellschaft. Auf dieser Ebene spielen nicht nur anthropologische Modelle, sondern auch Menschenbilder eine Rolle; wir verlassen hier aber auch den Bereich der Wissenschaft und begeben uns in den nicht-konsensfähigen Bereich der Politik. Grob lassen sich den drei wichtigsten politischen Strömungen europäischer Politik im 19. und 20. Jahrhundert die folgenden Menschenbilder zuordnen:²⁰ Der klassische Liberalismus favorisiert das Menschenbild des homo oeconomicus, zugespitzt: die Idee von ungebundenen Individuen, die in formaler Hinsicht alle gleich sind und ihre Interessen zweckrational verfolgen. Davon grenzt sich auf der einen Seite der klassische Konservatismus ab: Menschen sind ungleich (Mann/Frau, im aristokratischen Konservatismus auch noch Adel/Bürgertum), durch Erziehung, aber auch schon von Geburt (Begabungsunterschiede). Die Menschen sind keine Einzelgänger, sondern soziale Wesen, die auf eine Gemeinschaft (grundlegend die Familie) angewiesen sind, die deshalb auch schützenswert ist. In seinen Handlungen ist der Mensch weniger rational, als der Liberalismus meint; Tradition, Sitte und Religion spielen eine nicht vernachlässigenswerte Rolle. Auf der anderen Seite des politischen Spektrums steht der Sozialismus, später die sozialdemokratische Bewegung. Auch aus deren Sicht ist das individualistische Menschenbild falsch; Menschen sind soziale Wesen und sollten es auch sein. Aber im Gegensatz zum Konservatismus

19 Vgl. Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017).

20 In Anlehnung an Bobbio, *Rechts und Links* (1994).

und in Übereinstimmung mit dem Liberalismus hält der Sozialismus die Menschen für gleich (was auch immer dies heißen mag). Handlungstheoretisch setzen Sozialisten voraus, dass wir nicht nur zweckrational, sondern auch wertrational (also moralisch) handeln. In der heutigen politischen Landschaft sind allerdings die drei idealtypisch skizzierten Positionen nicht mehr deutlich auszumachen.

Zusammenfassend ergibt sich aus meiner Sicht das Folgende: Anthropologische Aussagen und Modelle spielen in der Ethik auf verschiedenen Ebenen eine Rolle; universale Prinzipien und Normen können sie aber nicht begründen. Ganz zu verabschieden haben wir uns darüber hinaus von essentialistischen Menschenbildern (im Sinne von Urbildern). Die Philosophie kann dabei helfen, diese zu überwinden und in eine empirisch informierte wie begrifflich reflektierte philosophische Anthropologie zu transformieren. Ohne allzu große Übertreibung wäre ein solcher Schritt vergleichbar dem vom Mythos zum Logos, den unser Wissen von der Natur schon längst gegangen ist.