

Menschenbilder.

Anthropologie – im Hinblick auf Moral und Sittlichkeit

1. Vorbemerkung

Im Unterschied zu den Lehrplänen der Haupt- und der Realschule weist der Lehrplan des Gymnasiums als zusätzliches Rahmenthema „Menschenbilder“ auf. In moralphilosophischer Hinsicht geht es letztlich, wie das Halbjahresthema in der Jahrgangsstufe 11 I (G 8) bzw. 12 I (G 9) anzeigt, um „Menschenbilder in Philosophie und Wissenschaft: Anthropologische Voraussetzungen verantwortlichen Handelns“.

Nun ist die Befassung mit Fragen der Anthropologie keineswegs ein Stoff, der nur gymnasiale Lehrkräfte zu interessieren brauchte. Die moralische Doppelfrage nämlich nach dem guten und gerechten Leben, d.h. die Frage, wie mein Leben insgesamt gelingen kann, und die andere, was ich angesichts von Interessengegensätzen tun soll, diese Doppelfrage ist offensichtlich **nicht zu beantworten ohne Bezugnahme auf das Sein des Menschen, auf seine Natur**, d.h. nicht ohne Bezugnahme auf anthropologische Erkenntnisse.

Die Frage nach den anthropologischen Voraussetzungen moralischen Handelns ist zudem keine rein akademische Frage, sondern für jeden, der Ethik unterrichtet, eine ganz persönliche Frage, der er sich stellen sollte.

2. Gegensätze

Schon ein oberflächlicher Blick auf die abendländische Philosophiegeschichte erhellt, dass **die Frage „Was ist der Mensch?“ höchst unterschiedlich beantwortet** wird. Ja, man kann sagen, dass es ebenso viele Bilder vom Menschen gibt, wie es Ansätze in der philosophischen Ethik gibt, denn jeder dieser Begründungsversuche für das Gute und Gerechte geht explizit oder doch wenigstens implizit von einem bestimmten Bild vom Menschen aus. Um die erheblichen Unterschiede zu illustrieren braucht man nur etwa **Aristoteles**, der auf dem Höhepunkt der antiken Philosophie steht, und **Thomas Hobbes** miteinander zu konfrontieren, der den Beginn der Neuzeit mit einläutet.

Nach **Aristoteles**

ist der Mensch dadurch gekennzeichnet, dass er ein **vernunft- und sprachbegabtes Wesen** (zōon lōgon échon, lat. animal rationale) ist. Dies stellt die differentia specifica dar, durch die er sich unterscheidet von allen anderen Wesen. Neben dem physiologischen Seelenteil (anima vegetativa; Stoffwechsel), den er mit den Pflanzen gemein hat, und neben dem empfindungsfähigen Seelenteil (anima sensitiva; Lust - Unlust), den er mit den Tieren gemein hat, zeichnet sich der Mensch eben durch seine Rationalität (anima rationalis) aus. (Der Begriff Seele im Zusammenhang dieser verbreiteten antiken Lehre ist wohl am besten wiederzugeben mit Lebensprinzip.)

Der Mensch ist aber nicht nur Vernunftwesen, sondern zugleich auch **Sozialwesen**, d.h. er ist auf Kooperation, Freundschaft und politische Vergesellschaftung hin angelegt, er ist ein **zōon politikón**. Die höchste Form der Vergesellschaftung stellt die Verfassung der griechischen Polis

dar als eine Vereinigung von Freien und Gleichen, denn sie entspricht in höchstem Maße der Wesensbestimmung des Menschen. Nur hier ist die Gleichheit von Herrschenden und Beherrschten gewährleistet. Alle anderen Formen von Vergesellschaftung und Herrschaft müssen dagegen als defizitär angesehen werden. Und nur in der Polis, nur in der Rolle des Polisbürgers kann der Mensch sein **télos** (Ziel, Zweck) erreichen, d.h. seine naturgemäße Bestimmung, das wirkliche Menschsein.

Wie alles, was es gibt, von einer immanenten **Entelechie** (én télos échein = das Ziel in sich tragen wie z.B. die Eichel den Eichbaum; Zweckgerichtetheit) durchdrungen ist, also von Natur aus auf die volle Entfaltung seiner Wesensanlagen hin zustrebt, so muss auch der Mensch, nun aber willentlich und geleitet von seiner Vernunft, nach **Vollendung seiner Wesensnatur** streben. Was der vollendete Mensch ist, kann man, wie gesagt, an der Figur des freien, ökonomisch unabhängigen Polisbürgers ablesen, der nicht nur Herr seines Hauses ist, sondern auch die Staatsgeschäfte gleichberechtigt und ausgestattet mit der Tugend der Gerechtigkeit mitgestaltet. Die Lebensform des Polisbürgers ist denn auch diejenige Lebensform, in der das Leben gelingen kann, in der der Mensch Glückseligkeit (eudaimonía) erlangen kann. (Übertroffen wird die Lebensform nur noch von der des Philosophen, der sich ganz der theoría widmet und dadurch völlige Autarkie gewinnt. Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1095 b 14ff)

Was der Mensch ist, lässt sich nach allem **nicht durch empirische Bestandsaufnahmen** ermitteln, indem man sich auf der weiten Welt umsieht, wie die Menschen gemeinhin so leben, welche Lebensziele sie verfolgen und welche Formen der Vergesellschaftung sie bilden. Vielmehr enthüllt sich die Natur des Menschen allein aus seiner wahren Natur, nämlich aus seiner teleologisch begriffenen Wesensnatur. Noch einmal mit anderen Worten: Was der Mensch ist, lässt sich ablesen aus dem, was er seiner Naturbestimmung nach aus sich machen *kann*: aus der Vollgestalt des Menschseins. Die Verwirklichung der jeweiligen Wesensbestimmung der Dinge, die die vorrationale Natur naturnotwendig verfolgt, ist dem Menschen als vernunftbegabtem Wesen aufgegeben. Von daher ist die **Wesensverwirklichung** nicht nur ein Naturzweck, sondern zugleich eine **sittliche Verpflichtung**. Wer es in dieser Hinsicht nicht zu einer gewissen Vortrefflichkeit geschafft hat, mit anderen Worten, wer nicht tugendhaft ist, kann aufs Ganze gesehen nicht glücklich sein. Er wird sein Lebensziel und damit sein Glück verfehlen.

Mit Thomas Hobbes

steht am Beginn der Neuzeit ein ganz anders Bild vom Menschen. Hier ist der Ausgangspunkt der Überlegungen zu Recht und Moral nicht mehr der Mensch in seiner teleologischen Verfasstheit in Richtung auf die Vollgestalt des Menschseins. Ausgangspunkt ist **nicht die Perfektionsgestalt**, das, was der Mensch sein *kann* und demnach auch sein sollte, **sondern der Mensch als Bedürfniswesen**. Hobbes setzt sozusagen am anderen Ende an, und das hat selbstverständlich erhebliche Auswirkungen nicht nur für das Menschenbild, sondern die gesamte praktische Philosophie.

Um Recht und Moral in ihren Grundlinien inhaltlich zu begründen denkt er einen Zustand, in dem es Recht und Staat noch nicht gibt: einen sog. Naturzustand. In diesem Zustand enthüllt sich die ungebändigte und im wahrsten Sinn des Wortes unbeherrschte Natur des Menschen (Leviathan, Textauszüge u.a. in O.Höffe, Lesebuch der Ethik, München 1998,

S.191ff; Grundkurs Philosophie Bd. 2 hg.v. G.Gerhardt, München bsv 1992, S.156ff). Des Menschen naturale Antriebe sind Selbsterhaltung und Genuss, das Streben nach Macht sowie nach Achtung, Wertschätzung. Da es kein Recht gibt, das Eigentum garantiert, und auch keine Sanktionsgewalt, die das Eigentumsrecht wirkungsvoll durchsetzen könnte, hat jeder ein Recht auf alles. Angesichts der Knappheit der Güter entsteht aus der Konkurrenz der bekannte **Kampf aller gegen alle; der Mensch ist des Menschen Wolf**. Der rechts- und staatslose Zustand bringt so recht die Wolfsnatur zum Vorschein.

Immerhin ist der Mensch diesen naturwüchsigen Verhältnissen nicht einfach rettungslos ausgeliefert. Die **Vernunftnatur des Menschen weist den Ausweg** aus dem elenden Dasein, und damit steht Hobbes bei aller Differenz zum antik-mittelalterlichen Bild vom Menschen doch in einer gewissen Weise in der abendländischen Traditionslinie. Allerdings liest die Vernunft nach Hobbes die Sollensforderungen nicht länger ab an der Perfektionsgestalt des Menschseins, sondern mutet der Vernunft zu, sozusagen aus dem Stand heraus, kraft voraussetzungsloser Einsicht in die empirische Natur des Menschen, die Normen zu generieren, die das Überleben und schließlich ein gutes, ein gesichertes und gedeihliches Leben zu garantieren vermögen.

Das Grundmodell ist demnach nicht die Deduktion von Normen aus einem Perfektionsbegriff vom Menschen (Wesensnatur), sondern die Konstruktion von Rechtsnormen angesichts einer unbeherrschten empirischen Menschennatur.

(Das im Wesentlichen konstruktivistische Vorgehen macht die Differenz aus zwischen dem klassischen, antik-mittelalterlichen Naturrecht und dem modernen Naturrecht als Vernunftrecht. Näheres dazu in Modul 4)

Hobbes geht nun davon aus, und insofern setzt er eine einheitliche, allen Menschen gemeinsame Vernunft voraus, dass er als Philosoph genau die grundlegenden Rechtsnormen zu konstruieren vermag, auf die jeder andere bei entsprechender vernünftiger Überlegung auch kommen müsste. (Auch die Vorstellung einer einheitlichen Menschenvernunft, die folglich zu einheitlichen Ergebnissen zu gelangen vermag, ist ein abendländisches Erbe.) Allerdings beruht die **Geltung der Normen auf einer vertraglichen Vereinbarung** und eben nicht schon von Natur aus.

Wie ganz unterschiedlich die Herangehensweise an den Menschen bei Aristoteles und bei Hobbes ist und welche weitreichende Konsequenzen sich daraus ergeben, kann man sich erneut klar machen an der jeweiligen **Rechts- und Staatstheorie**. Aristoteles bindet das Recht, sofern seine Materie nicht einfach so oder so geregelt werden kann wie die Straßenverkehrsordnung, an die Natur (physis), an das eben, was von Natur aus gilt. Hobbes hingegen stützt das Recht auf einen Vertrag über die allseits vernünftig einsehbaren Grundprinzipien, während dann dem absolutistisch gedachten Souverän uneingeschränkt alle weitere Rechtsgewalt übertragen wird. Heraus kommt ein positives Recht, das allein deshalb gilt, weil es vom Souverän gesetzt ist. Auctoritas non veritas fecit legem. (Die Autorität macht/begründet das Recht, nicht die Wahrheit, will sagen: nicht die Übereinstimmung mit vorgegebenen Maßstäben des Richtigen und Guten begründet das Recht.) Hobbes gilt daher als Begründer des Rechtspositivismus.

3. Zeitbedingtheit und Ideologieverdacht

Dass das Menschenbild weitreichende Folgen für die Theoriekonstruktion und ihre Ergebnisse hat, ist die eine Erkenntnis, die man aus dem Vergleich gewinnen kann. Die andere ist, dass **das jeweilige Menschenbild durchaus ein Kind seiner Zeit** ist. Wie das Menschenbild des Aristoteles die **Lebensform der Polis** voraussetzt, so setzt das des Hobbes die aufkommende **bürgerliche Gesellschaft** voraus. Als Stichworte, die den Unterschied zur vormaligen feudalen Ständegesellschaft deutlich machen, dürften schon diese zwei genügen: Im Naturzustand sind alle gleich und haben ein gleiches Recht auf alles, es gibt nicht länger natürliche Über- und Unterordnungsverhältnisse und ständische Privilegien; Recht und Staat beruhen, wie alle Beziehungen auf dem sich nun entfaltenden Markt, ausschließlich auf Vertrag zwischen Freien und Gleichen. Dazu sind die weiteren Konsequenzen, die Hobbes zieht, nämlich seine absolutistische Herrschaftstheorie und sein Rechtspositivismus, nicht zuletzt den Bürgerkriegserfahrungen seiner Zeit zu verdanken.

Beide Erkenntnisse, die ganz erheblichen Unterschiede beim Menschenbild und deren Zeitbedingtheit, haben die Versuche, Aussagen über die Natur des Menschen schlechthin zu machen, in Misskredit gebracht. Hinzu kommt das Problem, dass die Anthropologie, wenn sie von der Natur des Menschen spricht, womöglich nicht rein deskriptiv arbeitet, sondern immer auch so etwas wie einen **natürlichen Orientierungspunkt für das, was der Mensch sein** soll, im Visier hat. Wird mit der Rede von der Natur des Menschen nicht klammheimlich die absolute **Grenze zwischen Seins- und Sollensaussagen missachtet**? Der **Ideologieverdacht** stellt sich unweigerlich ein, auch wenn man nicht an solche Erscheinungen wie das kommunistische oder gar an das nationalsozialistische Menschenbild denkt.

Die nur zu berechtigte Skepsis gegenüber Bildern, die sagen, wie der Mensch „eigentlich“ und „seinem wahren Wesen“ nach ist und wie er sein soll, bringt folgende Aussage von Ludwig Marcuse auf den Punkt:

„Das erste Bild: Der Mensch, das Ebenbild Gottes. Das zweite Bild: Der Mensch, das Ebenbild des Affen oder wenigstens eines sublimierten Affen. Das dritte Bild: Der Mensch, das Ebenbild der Gesellschaft. Das vierte Bild: Der Mensch ist überhaupt kein Ebenbild. Er ähnelt niemandem. Bescheidener gesagt: Das Original ist völlig unbekannt. Ich würde es auch lieber kein Bild nennen, sondern eine unabgeschlossenen Serie von nichtverbundenen Bildern. Der Mensch ist gar kein Ebenbild. Er ist [...] ewiger als je zuvor, weil er gelernt hat zu seiner alten Sehnsucht vorwärts zu drängen – ohne Garantie des Ankommens; [...] weil er gelernt hat, zwischen seinen beiden großen Erfindungen, dem Engel und dem Tier, ein umrissloses, vieldeutiges Leben zu führen [...].“

(Ist der Mensch messbar?, in Darmstädter Gespräch, Darmstadt 1959, S.184; zit. Nach Lesehefte Ethik: Ethik und Anthropologie, Leipzig 2001, Klett, S.15)

4. Unverzichtbarkeit von Anthropologie

Bei aller gebotenen Vorsicht gegenüber angeblich überzeitlichen allgemeinmenschlichen Eigenschaften und Bestimmungen gilt aber auch, dass die **Frage nach dem guten, gelungenen Leben, nicht zu beantworten ist ohne einen Rückgriff auf die Natur des Menschen, auf die *conditio humana***. Wenn nämlich die Beantwortung der Frage nicht bloß ein rein subjektives Empfinden zum Ausdruck bringen soll, sondern den Anspruch erhebt, etwas Allgemeingültiges formulieren zu können, dann geht das offensichtlich nicht ohne Bezugnahme auf anthropologische Einsichten.

Aber nicht nur Ethiken des guten Lebens im Gefolge von Aristoteles, sondern **auch normative Ethiken** im Gefolge von Kant, die nach dem richtigen, nach der gerechten Handeln und seinen Normen fragen, setzten wenigstens fundamentale anthropologische Aussagen voraus. Das trifft selbst noch auf die **Diskursethik** zu, die rein formal bleibt, keinerlei moralische Normen entwickelt und sich ausdrücklich allen Versuchen entgegenstellt, solche Normen durch Bezugnahme auf eine angebliche Menschennatur zu begründen. Zumindest werden auch von Habermas die Sprach- und Vernunftfähigkeit sowie die Soziabilität des Menschen, wie schon von Aristoteles, als die beiden grundlegenden Fähigkeiten angenommen. Mehr noch: Der Mensch ist aufgrund seiner sprachlichen Verfasstheit auf Verständigung und auf Wahrheitsfähigkeit hin angelegt, was nicht geringe anthropologische Annahmen sind. Die Diskursethik expliziert die notwendigen Bedingungen verständigungsorientierten Sprechens; das Moralprinzip ergibt sich mit anderen Worten aus der „Natur“ des Sprechens oder, wie Habermas sagt aus dem Originalmodus des Sprechens. (Näheres dazu Modul 10)

Im Grunde, muss man folglich sagen, lassen sich **alle Moralprinzipien**, die im Rahmen der normativen Ethik entwickelt wurden von Utilitarismus und Kant bis zu Habermas usw., **auf den gemeinsamen Nenner bringen:**

Handele menschenwürdig!

Die Frage, was das heißt, verlangt nach einer fundamentalen Auslegung der menschlichen Natur.

Völlig unstrittig dürfte jedenfalls die Unverzichtbarkeit eines Naturbegriffs vom Menschen im Hinblick auf das sog. **Menschenrechtsethos** sein. Die UN-Deklarationen schicken zwar in keinem Fall eine systematische Abhandlung voraus, müssen aber selbst, indem sie ein Tableau von Rechtsnormen formulieren, als eine Explikation dessen verstanden werden, was der Natur des Menschen gemäß ist. Von daher erheben sie ja auch den Anspruch, von Natur aus zu gelten, und nicht von Staats wegen. Wie sehr die Menschenrechtsdeklarationen anthropologisch „aufgeladen“ sind und einen bestimmten Begriff von der Natur des Menschen zur Basis haben, legen die Einwände offen, die vor allem seitens afrikanischer und asiatischer Staaten vorgetragen wurden und immer noch werden. Der hier interessierende Haupteinwand lautet: Die Menschenrechte gehen von einer **individualistischen Konzeption des Menschen** aus, wohinter die Figur des westlich-bürgerlichen Wirtschaftssubjekts steht, und vertragen sich mithin nicht mit einem Verständnis des Menschen, das seine Sozialität, seine soziale Einbindung in Familie und Volk in den Vordergrund stellt.

Die Einwände sind gravierend, müsste doch zur Verteidigung der klassischen Menschenrechte als Freiheitsrechte des Individuums der Nachweis geführt werden, dass das leitende Menschenbild nicht ein partikulares, nämlich eurozentrisches ist, sondern das Zukunftsweisende, das Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmen darf.

5. Beschränkung auf Moralanthropologie

Bei unserem Blick auf die Anthropologie beschränken wir uns auf das, was man Moralanthropologie nennen könnte, also auf die empirischen Bedingungen und Voraussetzungen von Moralität (Sittlichkeit). Bei Kant heißt das, so der Titel seiner letzten großen Schrift von 1798: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Zu klären sind die beiden Grundsatzfragen:

- Wieso gibt es Moral als System von Normen und als die Erfahrung eines verpflichtenden Sollens?
(**Moralbedürftigkeit** des Menschen)
- Und ist der Mensch von seinen Anlagen her überhaupt zur Moralität (Sittlichkeit) fähig?
(**Moralfähigkeit** des Menschen)

Nebenbei gesagt hat diese Fragestellung auch die **christliche Theologie** in einem wesentlichen Punkt bestimmt. Dabei ist die Frage, ob der Mensch das, was er **soll**, auch tun **kann**, ganz unterschiedlich beantwortet worden. Nach der **katholischen Tradition** unterliegt der Mensch zwar durch die Erbsünde der bösen Begierde (cupiditas), er ist aber doch noch von sich aus und dank der unterstützenden Gnade Gottes in der Lage, das Gute zu tun. **Der Mensch soll und kann**. Nach **lutherisch-calvinistischer Lehre** gilt: **Der Mensch soll, aber er kann nicht**. Von sich aus kann er aufgrund seiner völligen Verderbtheit grundsätzlich das Gute nicht tun und damit auch nichts für sein Heil tun; das ist reine Gnade, reines unverdientes Geschenk. Die Prädestinationslehre, die Lehre von der ewigen Vorherbestimmung des Menschen zum Himmel oder zur Hölle, ist die Konsequenz. (**Kants Auffassung** lässt sich in dieser Hinsicht dann auf die Formel bringen: **Der Mensch soll, also kann er**. Will sagen: Die allgemeinmenschliche Gewissenserfahrung ist die eines absoluten Sollens; wenn dies nicht Illusion sein soll, dann muss vorausgesetzt werden, dass der Mensch zur freien Willensentscheidung fähig ist. Die Freiheit ist mit anderen Worten ein Postulat der praktischen Vernunft. Vgl. Basistext Modul 3)

6. Grundlinien

Um weiter an **Kant** anzuknüpfen: Nach ihm geht die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in Abgrenzung von der physiologischen Erforschung des Menschen, „auf das, **was er [der Mensch] als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht oder machen kann oder soll**“.

An dieser programmatischen Feststellung ist Viererlei wichtig:

- Zum einen muss die Ethik, wenn sie nach den anthropologischen Voraussetzungen der Moral fragt, davon ausgehen, dass **der Mensch zur freien Willensentscheidung fähig** ist, d.h. dass sich der Mensch

willentlich und reflexiv zu seinen naturalen Antrieben verhalten kann. Seitens der empirischen Einzelwissenschaften ist diese Voraussetzung immer wieder bestritten worden, zuletzt von der Hirnforschung. Ohne diese Voraussetzung kann man zwar Ethik betreiben als empirische, beschreibende Wissenschaft, etwa als sozialwissenschaftliche Moraltheorie, nicht aber als normative Ethik, deren Gegenstand die vernünftige Begründung moralischer Normen ist.

- Zum anderen geht die Moralanthropologie mit Kant - entgegen naturalistischen Fehldeutungen, die es im Zuge des Naturrechtsdenkens immer wieder gegeben hat, - **nicht von einer ein für allemal feststehenden Menschennatur** aus. Natur ist beim Gattungswesen Mensch immer **kulturell vermittelt**. Demnach gilt, dass der Mensch sein Wesen „selber macht oder machen kann“, womit zugleich die Zukunft des Menschseins offen gehalten ist.
- Zum Dritten wird an der programmatischen Aussage Kants deutlich, dass die Moralanthropologie nicht schlicht die Aneinanderreihung von Erkenntnissen der empirischer Einzelwissenschaften sein kann, nicht gewissermaßen ein erfahrungswissenschaftliches Kompendium. Die **Methode** der Moralanthropologie ist die der **Hermeneutik**, d.h. der Ausdeutung des Menschseins im Hin und Her zwischen reflektiertem Selbstverständnis und Empirie.
- Schließlich öffnet sich mit dem Blick auf das, was der Mensch im besten Sinn seines Menschseins **sein kann**, zugleich der **Blick auf das Normative**. (Kant: Was der Mensch aus sich machen **soll**.) Dieser Ausblick auf Humanität, auf vollendetes Menschsein unterliegt nicht einem Fehlschluss vom Sein auf das Sollen. Es geht zunächst um die Möglichkeit des Könnens im Hinblick auf gesollte Ziele, wie Humanität, menschenwürdiges Leben und die „Idee einer wohlgeordneten Gesellschaft“ (Habermas unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Kants „Reich der Zwecke“).

Neben der Grundvoraussetzung der Willensfreiheit stützt sich die Moralanthropologie in ihren Aussagen üblicherweise auf die großen Namen des 20. Jh.

Mit **Max Scheler** betont sie die **Weltoffenheit** des Menschen (Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928). Auch wenn die Sonderstellung des Menschen durch seinen Geist begründet ist, so bedeutet das doch nicht Einheitlichkeit und Unwandelbarkeit. Vielmehr: „Der Mensch ist ein breites, buntes, mannigfaltiges Ding, dass die Definitionen alle ein wenig zu kurz geraten. Er hat zu viele Enden.“ (zit. nach Handbuch Ethik, Stuttgart Weimar 2002, S.303)

Von **Helmuth Plessner** stammt der Begriff der „**exzentrischen Positionalität**“ (zuerst in: Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928), womit die Fähigkeit des Menschen bezeichnet ist - im Unterschied zum Tier, das in seinem „Zentrum“ gefangen ist -, sich reflexiv zu sich selbst zu verhalten, also gewissermaßen aus sich selbst herauszutreten und sich von außen – auch mit den Augen der anderen – zu sehen.

Mit **Arnold Gehlen** wird auf die physiologische Mängelnatur des Menschen hingewiesen, die der Kompensation durch die Ausbildung von **Institutionen** bedarf (Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 1944).

7. Eine moralanthropologische Skizze im Anschluss an Otfried Höffe

Im Hinblick auf eine systematische Skizze der Moralanthropologie gilt es aus dem Vorstehenden zunächst Folgendes festzuhalten:

Die Grundlagen sind benannt mit den beiden schon von Aristoteles eingeführten Wesensbestimmungen des Menschen:

- die **Sprach- und Vernunftfähigkeit** (zóon lógon échon), was sich auch als **Handlungsfähigkeit** bestimmen lässt, insofern der Mensch zu einem Verhalten fähig ist, für das er **Gründe** angeben und nicht bloß natural wirksame Motive (zóon lógon didónai), und
- die **Sozialität** (zóon politikón), aus der sich, um die Einteilung des Aristoteles zu verwenden, über die Hausgemeinschaft und das Dorf die Hinordnung auf eine staatliche Gemeinschaft und das Recht und schließlich womöglich die Weltgesellschaft ergibt.

Wir orientieren uns im Folgenden an den Darlegungen von Otfried Höffe in: *Lebenskunst und Moral oder macht Tugend glücklich?*, München 2007, S.46ff; Hervorheb. C.S.)

In Anknüpfung an Max Scheler und Helmuth Plessner, aber im Gegensatz zu Arnold Gehlen lautet Höffes Diagnose „nicht auf Organschwäche und Instinktmängel, sondern auf Weltoffenheit statt Umweltgebundenheit und auf reflexiven Welt- und Selbstbezug statt unmittelbarem Lebensvollzug“ (S.48). Der Mensch muss als ein **Generalist** und **Multitalent** angesehen werden und **nicht als Mängelwesen**.

„Der Mensch“, so Höffe weiter, „ist ein Acker, den er selbst zu bestellen hat. Diese Aufgabe nimmt er in Gemeinsamkeit mit anderen wahr, dabei in einer geordneten und auf relative Dauer eingestellten Weise, also in Form einer Kultur. Auf diese Weise ist **der Mensch schon von seiner Biologie her ein Sozial- und Kulturwesen**.“ (S.49)

Diese Feststellung ist, um auf die eingangs vorgenommene Konfrontation von **Aristoteles** und **Thomas Hobbes** zurückzukommen, eine Absage an das Menschenbild des letzteren. Zugleich werden alle Ansätze in der philosophischen Ethik, die im Gefolge von Hobbes als **egoistische Ethiken** firmieren, als defizitär zurückgewiesen. Gemeint sind ethische Ansätze, die davon ausgehen, dass der Mensch letztlich immer nur aus egoistischen Motiven heraus handelt und handeln kann. Selbst wenn jemand womöglich eigene Interessen zurückstellt oder gar Opfer bringt, dann handelt es sich auch dabei um nichts anderes als egoistische Motive, etwa um das Motiv, danach ein gutes Gefühl, ein gutes Gewissen zu haben. Eine Moralphilosophie, die so ansetzt, kann denn auch lediglich eine Klugheitsregel an die Hand geben, nämlich den Rat erteilen, nicht bloß den momentanen eigenen Vorteil und Nutzen im Auge zu haben, sondern daran zu denken, dass womöglich die Rücksichtnahme auf die Interessen anderer langfristig gesehen am vorteilhaftesten ist. Damit hat man aber noch nicht die Ebene der Moralität betreten, bewegt sich noch unterhalb der Gewissenserfahrung eines absoluten Sollensanspruchs.

Gegen Hobbes und die anschließende Tradition und mit Aristoteles ist von der sozialen Natur des Menschen auszugehen und damit von dessen Fähigkeit, die reine Selbstbezogenheit auf den anderen hin zu transzen-

dieren sowie sich in ein Verhältnis zu setzen zu seinen eigenen naturalen Antrieben: **Der Mensch ist ein moralfähiges Wesen.**

Was die **Moralbedürftigkeit** des Menschen betrifft, so ist nach Höffe zunächst auf die physiologische Eigenart des Menschen, auf seinen „un-spezialisierten Energieüberschuss“ hinzuweisen (S.51). Der hormonell (Noradrenalin) bedingte Antriebsüberschuss ermöglicht „humane Glanzlichter wie Technik und Medizin, wie Musik, Kunst und Architektur, wie Literatur, Wissenschaft und Philosophie, nicht zuletzt heroische Verzichtete. Die neuen Chancen verbinden sich aber auch mit neuartigen Gefahren, so dass zum Menschen auch die umgekehrte Richtung gehört, der Umschlag einer biologischen Stärke in Schwäche. Der Antriebsüberschuss befähigt den Menschen zu einem so gut wie grenzenlosen Immer-mehr: zu Völlerei und sexueller Maßlosigkeit, zu Ehrsucht, Herrschaftsucht und Habsucht im wörtlichen Sinn von Sucht. [... erg.: Im Unterschied zum Affen:] lediglich der Mensch scheint auf fremden Befehl oder aus eigenem Antrieb kaltblütig zu morden und es im Sadismus zum Selbstzweck zu machen. Dagegen erhebt die Moral Einspruch, begründet ihren Einspruch und stellt Kriterien auf. Bloß ein Ungeheuer ist der Mensch freilich nicht. Im Unterschied zum Affen knüpft nur er freundschaftliche Beziehungen zu Nachbarn, treibt Handel und hilft bei Katastrophen. Auch dabei hat die Moral einen Ort.“ (S.51)

Von daher gibt es einen **biologischen Grund für Moral**: „Mangels biologisch einprogrammierter Hemmnisse muss der Mensch den Antriebsüberschuss zu kanalisieren und produktiv statt destruktiv einzusetzen lernen.“

„Zu diesem Zweck“ – und das ist ein weiterer Gesichtspunkt nach Höffe – „muss er [der Mensch] sich zu einem Wesen, das sein Tun und Lassen selber entwirft und sein Leben selber führt, entwickeln, also zu einem **Handlungswesen**. Ob **Geist, Vernunft oder Intelligenz** genannt – die für das Handeln zuständige Instanz hat wesentlich eine **kulturelle Komponente**, augenfällig in der Sprachgebundenheit eines Großteils der Intelligenz. Die Umkehrung gilt allerdings ebenfalls: Die Kultur ist eine wesentliche Leistung der Intelligenz. Zu Recht sagt die Kognitionsforschung, dass das den Primaten weit überlegene Hirnniveau des Menschen ein kulturelles Lernen erlaubt, mit der Rückwirkung, dass **die Kultur, evolutionär betrachtet, das Hirn zu einer abhängigen Variablen macht.**“ (S.52)

Resümierend kann man wiederum mit Höffe sagen:

„Anthropologisch gesehen existiert die Moral zunächst auf zweierlei Weise: wegen der Intelligenz und Weltoffenheit als Moralfähigkeit, wegen des Gefahrenpotentials im Antriebsüberschuss und der Weltoffenheit aber auch als Moralbedürftigkeit. Jedenfalls steht sie realiter dem Menschen weder individualgeschichtlich von Geburt an noch gattungsgeschichtlich seit den ersten Anfängen zu Verfügung. Von der Anthropologie aus betrachtet ist die Moral eine merkwürdige Mischung aus Sollen, Bedürfnis und Sein.“ (S.54)

Carlo Storch