

Der Mensch an der Grenze

Ralph Skuban

Zur Anthropologie des bedürftigen Menschen: Versuch einer Konstituierung des wesenhaft Menschlichen vom Bedürftigen her und mögliche ethische Konsequenzen: Der Mensch als im Kern leibliches, bedürftiges, leidensfähiges und endliches Wesen findet sich nicht in den Konzepten der philosophischen Anthropologie. Anthropologisch basal als „Mensch an der Grenze“ gefasst, hat er Anspruch auf Kompensation seines Mangels sowie Reduzierung seines Leides.

Gegenstand der folgenden Betrachtung soll der „Mensch an der Grenze“ sein: Die Kontrolle über alle wesentlichen Aspekte seiner Leiblichkeit sind verloren gegangen¹, ebenso Bewusstsein („Ich bin“), Erkennen („Ich sehe, höre - ich erkenne wieder), Erinnern („Ich habe eine Geschichte“), Verstehen („Ich begreife“), Sprache und Kommunikationsfähigkeit („Ich habe Kontakt zu anderen und teile mich mit“), Planen („Ich habe eine Zukunft“), Freiheit zur Wahl, Handeln („Ich kann“), Wollen - ja sogar glauben, lieben, hoffen. „An der Grenze“ also heißt: An der Grenze des Lebens, an der Grenze zum Tod, an der Grenze des Seins, soll heißen: Sein im Äußersten - an der Grenze des Mensch-Seins. Solchermaßen der fundamentalen Bedingungen seiner Existenz beraubt, ist der schwerst Pflegebedürftige oder Behinderte, der Komatöse oder Demente - der „Mensch an der Grenze“ eben - doch immer Mensch, *immer Person* und damit Adressat ethischen Handelns. Indes findet er sich nicht in der philosophischen Anthropologie, weder implizit, noch explizit.² Die philosophischen Entwürfe von der Antike bis in die Moderne halten es, jeder auf seine Weise, eher mit dem Menschen im „Vollmaß des Lebens“³. Wo immer man hinsieht: Der „Mensch an der Grenze“ ist nicht dabei.

Zwar die Hinfälligkeit des menschlichen Leibes durchaus wahrnehmend, weil dies zur Wirklichkeit der kosmologischen, der natürlichen, Ordnung gehört⁴, wird in der *Antike* das

¹ Sich bewegen, essen und trinken, ausscheiden usw.

² *Implizit* liegen anthropologische Annahmen allen philosophischen Betrachtungen zugrunde, die sich mit menschlichen Aspekten befassen. *Explizite* philosophische Anthropologie macht indes die Selbstdeutung des Menschen zum Gegenstand. Als solchermaßen eigenständige Disziplin ist sie ein Kind des 20. Jahrhunderts und im Wesentlichen verbunden mit den Namen Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen (vgl. Arlt 2001, S. 13).

³ Aristoteles gebraucht diese Formulierung im Blick auf die Voraussetzung, die gegeben sein muss, damit ein Mensch glücklich sein könne (vgl. N.E. 1099b 23 - 1100a 13).

⁴ Verfall und Tod folgen dem Laufe der Natur und seien deshalb, so Cicero, nicht beklagenswert (vgl. Cicero 1998, S. 53).

wesenhaft Menschliche in der Fähigkeit zur Vernunft (genauer: in der *Teilhabe* daran⁵), sowie in der Sozialität gesehen.⁶ Im berühmten Höhlengleichnis zeichnet *Platon* den Menschen als das zur Erkenntnis fähige Wesen, welches aus der Dunkelheit der Höhle aufsteigen kann, um Wissen zu erwerben, Wahrheit zu schauen. Dies gilt es dann auch zu kommunizieren, also wieder herabzusteigen, „zurück in die Höhle zu seinesgleichen“⁷ und zu vermitteln: Der Mensch als Wesen des Dialogs. Zum guten Leben (*eu zen*) - zum wirklichen Menschsein - gehört, nach *Aristoteles*, vor allem die aktive Teilnahme am Gemeinschaftsleben: Darin erfüllt sich seine Wesensbestimmung - eine Forderung, die dem „Menschen an der Grenze“ verwehrt ist.

Auch das Menschsein im *Mittelalter*, welches gleichbedeutend ist mit Christsein, worin allein es sich erfüllt⁸, setzt voraus, was unser thematisierter Mensch nicht erfüllen kann: Glauben und „Herzensbildung“⁹ verlangen Kognition und Kommunikation, Wissen und Verinnerlichung, kurz: den Menschen als *animal rationale* und *animal sociale*.

Gänzlich verloren ist der „Mensch an der Grenze“ dann in der *Neuzeit*. Als ein sich und die Welt deutender und schaffender ist er weder eingebettet in eine unabänderliche Kosmologie, noch allein auf die Erfüllung einer gottgewollten Ordnung orientiert. Er wird zurück geworfen auf sich selbst und seine Schaffenskraft. So entwirft *Giovanni Pico della Mirandola* das Bild eines zwar von Gott geschaffenen, sich aber ständig neu *selbst* schaffenden Menschen, fähig zu einer grenzenlosen Metamorphose¹⁰, ein Wesen, das sich selbst handelnd und denkend als Grund setzt: Pico thematisiert damit die Idee der Freiheit moderner Subjektivität¹¹, ja mehr noch: Er deutet bereits, theologisch fundiert, das Konzept der „Weltoffenheit“ an (der Mensch als Chamäleon¹²), welches erst viel später explizit

⁵ Das Haben von Vernunft ist nicht im Sinne von Eigentum zu verstehen: „Der Mensch ist - im Gegensatz zum Tier, das vernünftige Lebewesen insofern, als er an der vernünftigen, vor und außerhalb seiner immer schon gegebenen Struktur der Welt partizipiert“ (Weiß 1997, S. 351).

⁶ Hierfür stehen die aristotelischen Konzepte des *zoon logon echon* und des *physei politikon zoon*. „Der aus der Vernunft lebende Mensch ist erst der wahrhaft individuelle Mensch. [...] die ungehinderte Entfaltung der theoretischen Vernunft setzt ein autonomes, durch das Herkommen nicht mehr gebundenes Individuum voraus“ (Landmann 1982, S. 87).

⁷ Weiß 1997, S. 348.

⁸ Vgl. Landmann 1982, S. 18. So erklärt sich auch, dass die Conquistadores in den Indianern nicht etwa Menschen, sondern Unwesen sehen konnten, deren Ausrottung kein Widerspruch zum gottgefälligen Leben darstellte (vgl. ebda., S. 19).

⁹ In der christlichen Ethik, so Bertrand Russel, ist „das Wesentliche ein reines Herz“ (Russel 2001, S. 113).

¹⁰ Vgl. Hirschberger 1991, S. 13. So sagt Gott zum Menschen: „Ich habe Dich in die Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt“ (Giovanni Pico della Mirandola, 1988, S. 10). Weiß bezeichnet das ontologische Charakteristikum Picos als *Ortlosigkeit*: „Der Mensch ist der Ort- und Heimatlose in der Ordnung des Seins (...) Gerade weil der Mensch keinen festen Platz in der Schöpfung mehr zugewiesen hat, muß er sich selbst in seiner Wirklichkeit entwerfen und stets aufs neue seine Umgebung und sich selbst machen und erfinden“ (1997, S. 355; Hervorhebungen im Original).

¹¹ Vgl. Weiß 1997, S. 353.

¹² Giovanni Pico della Mirandola, 1988, S. 12.

formuliert werden sollte.¹³ Indes: Der „Mensch an der Grenze“ greift nicht aus in die Welt, setzt sich nicht selbst als Grund, denkt nicht, handelt nicht - er *ist* bloß noch. An Picos theologisch fundiertes Verständnis menschlicher Subjektivität – an „Picos Gott“ - deshalb die Frage: Warum verwehrt er *ihm*, was er dem Menschen *an sich* zugesteht, nämlich „in die höhere Welt des Göttlichen“ durch den „Entschluß“ seines „eigenen Geistes“¹⁴ sich zu erheben? Anders gefragt: Wenn es wesenhaft menschlich ist, als „Bildhauer und Dichter“ sich selbst die Form zu bestimmen, nicht in die „Unterwelt des Viehes zu entarten“¹⁵, letztlich, um den Baumeister (Gott) angesichts der Schönheit seiner Schöpfung zu bewundern¹⁶, was ist dann der „Mensch an der Grenze?“

Selbst in jener Disziplin der Philosophie, die sich explizit der Frage widmet, *was denn der Mensch sei*, die „groß geschriebene“ Philosophische Anthropologie also, welche ihre „klassische“ Zeit beginnend in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts hat¹⁷, übersieht den Menschen, der uns hier interessiert. Zwar bezeichnet *Max Scheler* den Menschen, wie schon *Herder* dies tat¹⁸, als ein Mängelwesen. Im Vergleich zum Tier schlecht angepasst ringt er um Orientierung. Diese morphologische Mängelausstattung aber wird von Scheler positiv gewendet: Dem Nachteil der Instinktschwäche steht der Vorteil der „Weltoffenheit“ des geistigen Wesens Mensch gegenüber.¹⁹ Herder sprach von der „Besonnenheit“ als Ersatz für die Mängelhaftigkeit des Menschen.²⁰ Auch bei *Arnold Gehlen* erfolgt eine Umdeutung ins Positive: „Weltoffenheit“ ist die Grundbedingung für die Mängelausstattung kompensierende

¹³ „In den Menschen aber hat der Vater gleich bei seiner Geburt die Samen aller Möglichkeiten und die Lebenskeime jeder Art hineingelegt“ (Giovanni Pico della Mirandola, 1988, S. 11).

¹⁴ Ebda.

¹⁵ Ebda.

¹⁶ „(...) da wünschte der Baumeister, es möge jemand da sein, der die Vernunft eines so hohen Werkes nachdenklich erwäge, seine Schönheit liebe, seine Größe bewundere“ (ebda., S. 9). Frage: Ist Gott so eitel, dass er den Menschen schuf, um sich selbst und seine Schöpfung bewundern zu lassen? Oder liegt, aus menschlicher Perspektive, sogar eine gewisse Anmaßung darin, anzunehmen, Gott habe den Menschen zu diesem Zwecke geschaffen? Möglicherweise deutet sich hier ein *destruktiver Aspekt neuzeitlichen Menschseins* an: Der Mensch als „Krone der Schöpfung“ macht sich die Natur - mehr im Sinne einer Schreckensherrschaft denn als „dienender“ Herrscher - „untertan“, die Natur, welche Pico, Mohammed zitierend, für „dumm und nichtsfühlend“ hält? (S. 13). Ist der „Mensch an der Grenze“ am Ende ebenfalls dumm und nichtsfühlend?

¹⁷ „Wer in den 1920er und 1930er Jahren auf sich hielt, legte der Öffentlichkeit eine Anthropologie vor. [...] Was segelte da nicht alles unter der Flagge der Anthropologie!“ (Arlt 2002, S. 8).

¹⁸ Ein Wesen voll „Mängel und Lücken“ (Herder 1987, S. 303), das sich - Gott sei dank! – die Sprache erfindet: „*Der Mensch ist zum Sprachgeschöpfe gebildet*“ (ebda., S. 301; Hervorhebung im Original).

¹⁹ „Ein ‚geistiges‘ Wesen ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘ und, wie wir es nennen wollen, ‚weltoffen‘: Ein solches Wesen hat ‚Welt‘. Ein solches Wesen vermag ferner die auch ihm ursprünglich gegebenen ‚Widerstands‘- und Reaktionszentren seiner Umwelt, die das Tier allein hat und in die es ekstatisch aufgeht, zu ‚Gegenständen‘ zu erheben und das *Sosein* dieser Gegenstände prinzipiell selbst zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebssystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt“ (Scheler 2002, S. 38f., Hervorhebungen im Original).

²⁰ Herder 1987, S. 272. Während die Tiere triebhaft und in ihre Instinkte eingeschlossen seien, zeichne sich der Mensch durch die „Vernunftmäßigkeit“ aus, die geradezu der „Charakter seiner Gattung“ sei (ebda., S. 273).

„Entlastungstätigkeiten“ (Lernen und Handeln).²¹ Und auch *Helmuth Plessner* beruft sich auf Herder, wenn er der menschlichen Natur eine Mängelstruktur zugrunde legt: Weil natural unvollständig, weil „invalide“, muss - und kann - der Mensch sich Krücken bauen, was ihm gegenüber den Tieren, einen Vorteil verschafft.²² Die Einsicht in die Mängelausstattung des Menschen stellt offenbar eine „narzisstische Kränkung“ dar, die, so Dieter Gröschke, „bei Philosophen und Anthropologen gedanklich-kompensatorische Entlastungsbewegungen auslöst, die aus der existentiellen Bedürftigkeit des Menschen ein Vermögen machen und aus seiner kreatürlichen Not eine Tugend namens ‚Selbstschöpfung, - verwirklichung, - konstruktion‘ u.ä. [...] Das ‚autonome Subjekt‘ ist der heilige Gral der abendländischen Metaphysik und ihrer Anthropologien.“²³ Selbstdeutung und Selbstentwurf werden zur Leitidee des Menschseins.²⁴

Der „Mensch an der Grenze“ aber hat keine Idee von sich selbst, noch kann er sich „selbst gestalten“. Die wesentlichen Parameter seines symbolischen Universums, in dem der Mensch der Philosophischen Anthropologie „sich entwerfend und deutend begreift“²⁵ - Sprache, Geschichte, Vergangenheit, Zukunft, Natur, Kultur, Geist usw. - sind dem „Menschen an der Grenze“ nicht (mehr oder noch nicht) zugänglich. Sein reales Dasein verdichtet sich auf die vitalen und basalen Aspekte seines (leidenden) Leibes: Atmung, Nahrung, Ausscheidungen, Schmerz, Angst usw. Um ihn anthropologisch zu fassen, bedarf es einer Anthropologie „von unten“, die sich nicht „nach oben“ anbieten muss bei einer Philosophie und Anthropologie des Geistes, der Subjektivität und Vernünftigkeit.²⁶

Im Folgenden soll der kurze, sicherlich streitbare, Versuch unternommen werden, den Menschen an der Grenze in eine *basale* Anthropologie einzubetten, aus der sich ethische Konsequenzen ableiten lassen. Die behaupteten Konstituentien des Menschlichen wollen und

²¹ Vgl. Gröschke 2002, S. 85.

²² „Seine (des Menschen) relative Instinktschwäche und physische Unspezialisiertheit, vital gesehen Nachteile, werden ihm zum Vorteil. Der Mensch, sah schon Herder, ist ein Invalide seiner höheren Kräfte. Sein Feld ist die Welt, eine offene Ordnung verborgener Hintergründigkeit, in deren unerschöpflichen Reichtum er sich stets von neuem versenkt (...) (Plessner 1964, S. 43).

²³ Gröschke 2002, S. 87; O. Marquard (2000: Philosophie des Stattdessen, Stuttgart) bezeichnet das „Kompensationsaxiom“ der Anthropologie sogar als eines ihrer Statussymbole, so v.a. bei Arnold Gehlen (vgl. Gröschke 2002, S. 90). Was aber dann, so lässt sich zurecht fragen, „wenn die individuelle Leistungsfähigkeit so sehr gemindert ist, dass kompensierende Leistungen nicht mehr selbst erbracht werden können?“ (ebda.).

²⁴ „Der Mensch ist in zwifacher Weise causa sui, er schafft sich selbst und bestimmt auch noch das, wozu er sich schaffen will“ (Landmann 1982, S. 9; nach: Ortega y Gasset). Im Fragen nach sich selbst, im Finden eines Bildes, nachdem es sich zu entwerfen gilt, sowie im Ineinandergreifen beider Dimensionen: Hierin „enthüllt sich der letzte Sinn der Anthropologie“ (Landmann 1982, S. 10; vgl. auch Arlt 2001, S. 2; Schüßler 2000, S. 12f.). Für Peter Sloterdijk erweist sich das autonome Subjekt der Philosophie als „der berühmteste Scheinselbständige aller Zeiten“ (zit. in Gröschke 2002, S. 88). Diese „Entleibung“ (Helmut Plessner spricht von der „Entkörperung“, 1964, S: 65) - also die philosophische Reduktion des Menschen auf Geist, Denken und Vernunft und das damit in Verbindung stehende autonome Subjektmodell - bestimmt auch die heute dominierenden Ethiktypen (vgl. ebda.).

²⁵ Arlt 2001, S. 3.

²⁶ Gröschke 2002, S. 82.

können nicht für sich beanspruchen, die Grenze zwischen Mensch auf der einen und Tier bzw. Pflanze auf der anderen Seite zu markieren. Diese Grenze wird sich im Gegenteil als verschwommen (oder sinnlos?) erweisen. Dies hat in ethischer Perspektive freilich Folgen, die weit über das Handeln der Menschen untereinander hinausweisen.

Vier basale Aspekte einer Anthropologie des Bedürftigen

Der eingangs beschriebene „Mensch an der Grenze“ weist vier basale und gleichzeitig konstitutive Merkmale auf: Menschliche *Leiblichkeit*, *Bedürftigkeit*, Leidensfähigkeit bzw. aktualisiertes *Leiden* und *Endlichkeit*. Alle anderen wesenhaft menschlichen Merkmale, die die anthropologischen Konzepte zeichnen, lassen sich nicht - bestenfalls bruchstückhaft - vorfinden.

Leiblichkeit

Die *Person* manifestiert sich bereits durch die bloße Leiblichkeit:²⁷ Person als ethischer und Leiblichkeit als anthropologischer Begriff bilden einen „ethisch-anthropologischen Verweisungszusammenhang“.²⁸ Die Person tritt als leibliche in die Welt und allen Menschen als solche gegenüber.²⁹ *Im Konkreten* wird es offenbar: Meine Mutter ist immer meine Mutter und niemand sonst, immer genau Jemand, selbst dann, wenn sie dauernd apallisch (komatös) oder schwerst dement wäre. Allein unser Leib, gleich wie hinfällig, begründet bereits unsere Personalität. Wer an die Personalität höhere Voraussetzungen stellt, wie dies Immanuel Kant, tut, der Vernunft, Moralitätsorientierung und Autonomie voraussetzt³⁰, klammert alle Menschen, welche diese Kriterien nicht erfüllen, als Personen aus. Damit fallen sie auch nicht mehr unter den ethischen Schutzbereich. Nach dieser Logik also verlöre meine Mutter den Person-Status und damit auch Würde, Achtung und Schutz.³¹ Dies ist abzulehnen.)

²⁷ Ich *bin*, weil ich einen Körper *habe*, selbst dann, wenn ich mir dieses Habens nicht mehr bewusst sein sollte, mich also nicht mehr distanziert zu mir selbst verhalten kann, indem ich meinen Körper willentlich einsetze und über ihn nachdenke. Für den „Menschen an der Grenze“ gilt nicht mehr, was Plessner sagt, nämlich dass der Mensch „immer in einer gewissen Weise neben, hinter, über sich – jedenfalls nicht in sich“ stehe (Weiß 1997, S. 367, bezugnehmend auf Plessner 1928: Die Stufen des Organischen und der Mensch). Wo steht oder was ist der Mensch aber, wenn er *nicht in sich* und als „Mensch an der Grenze“ auch *nicht außer sich* steht, zumal dann, wenn er dieser Ortlosigkeit nicht einmal gewahr werden kann, um aus der „Nichtigkeit“ seiner Existenz heraus „den Sprung über alle Nichtigkeit hinaus“ (Weiß 1997, S. 367) zu suchen? Wenn der Plessner'sche Mensch *irgendwo* sein mag, muss der „Mensch an der Grenze“ wohl im *Nirgendwo* sein.

²⁸ Gröschke., S. 92; „Auch der Extremfall des Bewusstlosen Menschen [...] bleibt Person, da er lebendiger und ‚fungierender‘ Leib und durch den Ausfall des Bewusstseins nicht zum Körperding geworden ist“ (ebda., S. 82).

²⁹ „Personsein ist nicht von der Erfüllung von Eigenschaften abhängig, sondern an die Anerkennung in der leiblichen Begegnung gebunden“ (Bosch et al. 2002, S. 195, nach: T. Kitwood 2000: Demenz. Der personenzentrierte Ansatz im Umgang mit verwirrten Menschen, Bern).

³⁰ Vgl. Kant 1999, S. 54ff.

³¹ Peter Singer hält den Person-Status und den damit verbundenen ethischen Schutzbereich gegeben, wenn es sich bei dem betreffenden Wesen (das durchaus nicht unbedingt ein Mensch sein muss, gibt es doch

Bedürftigkeit

Als Bedürftige beginnen wir unser Leben, als Bedürftige beenden wir es. Insofern lässt sich die Natur, das Wesen des Menschen, eher als Relations-, denn als Substanzbegriff begreifen.³² Der „Mensch an der Grenze“ ist bedürftig im höchsten Maße, stärker noch als der Säugling, der schreien kann, wenn er nach Befriedigung sucht oder leidet. Der „Mensch an der Grenze“ kann sich nicht mehr mitteilen, selbst dann nicht, wenn er Schmerzen oder Angst hat. Er ist *angewiesen* auf den Anderen, auf dessen Empathie, Mitgefühl und helfende Verantwortung, schlicht: auf dessen *Da-Sein*. So ist der Mensch immer, erst recht an der Grenze, ein *animal sociale*, wenngleich seine Sozialität nicht im Sinne einer (aktiven) Teilnahme am Gemeinschaftsleben verstanden werden kann, doch aber als (passive) Teilhabe, besser noch: als *Teil-Sein*.³³

Leidensfähigkeit

Der *Mensch an sich* ist leidensfähig und aktualisiert Leid auch immer wieder: Angst und Schmerzen gehören zu den vitalen negativen Erfahrungen unseres Daseins. Leidet der „Mensch an der Grenze“? Die Annahme der Möglichkeit des Nicht-Leidens wäre jedenfalls höchst spekulativ und gefährlich gleichermaßen. Leidensfähigkeit ist immer anzunehmen, selbst dann, wenn die Apparaturen der medizinischen Technologie in ihren messbaren Parametern keine Hinweise auf jedwedes Erleben finden mögen. (Möglicherweise werden ja die falschen Parameter gemessen!) Die Annahme einer Leiblichkeit, die aufgrund ihrer Hinfälligkeit nicht mehr leiden könne, käme der Erklärung zur Nicht-Person gleich und löste den bereits thematisierten ethisch-anthropologischen Verweisungszusammenhang auf, ist also immer abzulehnen. Wenn wir nicht sicher wissen, dass gelitten wird (auf welche Weise auch immer), müssen wir mögliches Leid immer unterstellen. Und wie sollten wir je wissen, ob jemand, der sich uns in keiner Weise mitteilen kann, tatsächlich *nicht* leidet? Und: Als relational ver-standenes Wesen leidet der „Mensch an der Grenze“ nicht allein, sondern andere mit ihm, und letztere leiden selbst dann (noch), wenn er selbst nicht (mehr) leidet.

Endlichkeit

Die Sterblichkeit ist das im wahrsten Sinne des Wortes finale Konstituens nicht nur des Menschseins, sondern des Lebens überhaupt. Der „Mensch an der Grenze“ befindet sich vielfach in unmittelbarer Nähe des Todes – und weiß es wahrscheinlich nicht einmal. Damit

auch „nichtmenschliche Personen“) um eine rationale und selbstbewusste Entität handelt (vgl. Singer 1994, S. 120ff.).

³² vgl. Gröschke 2002, S. 99.

³³ Das Teil-Sein des „Menschen an der Grenze“ konstituiert unsere Mitverantwortung für ihn auch von uns selbst her: Wir sind es uns selbst schuldig, ihm, als Teil der Gemeinschaft, als Teil von uns, basaler noch: als Teil der Natur, zu helfen.

geht ihm ab, was in der Natur, nach Plessner, nur dem Menschen zugehört ist: Das Wissen um den Tod.³⁴

Der sich auf der Suche nach dem wesenhaft Menschlichen befindende Philosoph oder Anthropologe wird einwenden, dass die genannten vier Aspekte - Leiblichkeit, Bedürftigkeit, Leidensfähigkeit und Endlichkeit - nicht lediglich auf den Menschen zutreffen, sondern durchaus auch auf Tiere. Im Sinne einer Abgrenzung Mensch-Tier-Pflanze mag der Einwand durchaus zutreffen. Abgrenzungsversuche zwischen Mensch und Tier sind, formal wie material, ohnehin kritisch zu hinterfragen³⁵. Fasst man das wesenhaft Menschliche spezifischer (z.B. der Mensch als Wesen der Vernunft, Sprache o.a.), so fällt der Bedürftige plötzlich nicht mehr unter die Kategorie Mensch, aber: Was für den Menschen an sich gilt, muss „mutatis mutandis auch vom Einzelnen“ gelten.³⁶ Wer das wesenhaft Menschliche jedoch spezifisch fasst, schließt bestimmte Formen menschlichen Daseins vom spezifisch Menschlichen aus. Wer oder was aber wäre dann der „Mensch an der Grenze“? Immerhin kann ein basales Verständnis vom Menschsein *universale* Gültigkeit beanspruchen - die Konzepte der Philosophischen Anthropologie können dies nicht, sie bilden immer nur einen Ausschnitt des Menschen ab: Aus der Perspektive des gerade Geborenen seine Potenzialität, aus der Perspektive des Bedürftigen seine Geschichte (sofern sein Zustand nicht bereits ein angeborener war) - und selbst seine Geschichte ist im Sinne der Selbstwahrnehmung verloren, weil nicht erinnert. Nur wenig überzeugend, ja eigentlich ganz abzulehnen, ist die explizite Auffassung, eine philosophische Wesensbestimmung des Menschen müsse auf das „Typische“ gerichtet sein, nicht also, wie hier, auf „katastrophische Krankheitsbilder“, die vermeintlich gar nicht Gegenstand einer philosophischen Anthropologie seien, sondern der einer „philosophisch-anthropologischen Pathologie“.³⁷ Die Anthropologie für die Norm und die Pathologie für die Devianz? Welchen Sinn machen anthropologische Konzepte, wenn sie genau jenen Menschen „im Äußersten“ nicht mehr einschließen, der von allen am stärksten auf unsere Mitverantwortung angewiesen ist? Auch ein logischer Fehler scheint darin zu

³⁴ „Nur der Mensch weiß, dass er sterben wird“ (Plessner 1964, S. 65). Woher nimmt Plessner diese Gewissheit?

³⁵ In einem logisch-formalen Sinne macht die Mensch-Tier-Abgrenzung nur wenig Sinn, da dieser Versuch immer darauf hinausläuft, das eine vom anderen her zu verstehen: Was hat der eine, das dem anderen fehlt? So wie Gehlen den Menschen als Mängelwesen konzipiert, weil ihm die Spezialisiertheit der Tiere fehlt, könnte man genauso gut, „Plus gegen Minus auspunktend, auch Tiere Mängelwesen nennen, weil ihnen die Gaben der Menschen fehlen [...] *Jede Erscheinung hat ihren immanenten Sinn und darf nur aus sich selbst heraus verstanden werden*“ (Landmann 1982, S. 150; eigene Hervorhebung). Immer mehr biologische Erkenntnisse weisen zudem darauf hin, dass die Dichotomie Mensch-Tier nur wenig tragfähig ist, verfügen doch auch Tiere über evolutionäre Errungenschaften wie Denkvermögen, Selbstbewusstsein, Zeitempfinden, ja selbst kulturelle Fähigkeiten (vgl. u.a. Regan 1983, De Waal 2001).

³⁶ Landmann 1982, S. 8.

³⁷ So Thomas Rentsch in seinem Versuch, eine Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit zu thematisieren (1992, S. 297). Er denkt sich diese Anthropologie als eine Radikalisierung der menschlichen Grundsituation. Diese „Radikalisierung“ hat aber offenbar eine Grenze: Sie darf das Typische und Normale nicht überschreiten. Insofern scheint der Begriff der Radikalisierung nicht mehr angemessen: Was ist schon radikal an der Normalität?

liegen: Das Typische kann schwerlich für das Wesenhafte stehen. Das Wesenhafte muss immer Geltung haben. Was wesenhaft menschlich ist, gilt für alle Menschen zu aller Zeit. Das Typische mag für viele, möglicherweise die meisten gelten, nie aber kann es universal sein. Was universale Geltung beanspruchen will, muss weit zurücktreten, muss grundlegend sein; so grundlegend möglicherweise, dass wesenhaft Menschliches und wesenhaft Tierisches einander berühren, gar überlappen.³⁸ So betrachtet gerät das Konzept des „Typischen“ zur methodischen Finte, die vorgibt, den Kern zu beschreiben, ihn tatsächlich aber umschiff.

Mögliche Konsequenzen für die Ethik

Aus unserem Menschenverständnis lassen sich Folgen für das Sollen unseres Handelns ableiten, das Anthropologische bildet mit dem Ethischen einen unauflösbaren Zusammenhang. Weder die Leiblichkeit an sich noch deren Endlichkeit können Gegenstand ethischer Intervention sein. Sie sind unabänderliche Konstanten. Als Bedürftiger und Leidender indes gerät der „Mensch an der Grenze“ in zweifacher Weise in den Verantwortungsbereich unseres Handelns:

Der *Bedürftige* ist auf uns *angewiesen*, dies allein begründet unsere Verantwortung für ihn, im konkreten Einzelfall, wie im gesamt-gesellschaftlichen Sinne.³⁹ Der individuellen Bedürfnisstruktur muss eine soziale Sorgestruktur korrespondieren. Radikal formuliert: Die Tatsache, dass der Bedürftige den Anderen braucht, begründet seinen Anspruch auf Hilfe durch ihn. Im Blick auf die Gestaltung des Gemeinwesens erfordert dies eine Sozialstruktur, die der Bedürfnislage des „Menschen an der Grenze“ (und nicht nur seiner) Rechnung trägt. Im Blick auf die konkrete Hilfe „vor Ort“, bedeutet es, den nicht selbst kompensierbaren Mangel durch angemessene Hilfe auszugleichen. So muss also Hilfe sowohl auf der Makro- als auch der Mikro-Ebene vorhanden und adäquat sein und darf bestimmte Hilfebedarfe nicht ausklammern (z.B. im Sinne einer definitorischen Exklusion von Hilfebedarfen im sozialen Sicherungssystem⁴⁰). Grundlegender gefasst deutet sich im schlichten Konzept des Angewiesenseins und eines sich darin gründenden Anspruches auf Verantwortung des Anderen möglicherweise eine normative Begründung eines sozialen Gemeinwesens - eines Sozialstaates - an.⁴¹ Und: In weiterer Radikalisierung schimmert auch die Verantwortung des

³⁸ An diesem Punkt stellt sich sogar die Frage, *ob die Suche nach dem wesenhaft Menschlichen überhaupt einen Sinn macht*. Ist möglicherweise das ganze Unterfangen, eine philosophische Anthropologie zu entwickeln, ein zum Scheitern verurteiltes Unternehmen? Andererseits: Es steht ein Begriff vom Menschen, der die Unmöglichkeit eines Begriffs vom Menschen begrifflich nachweist, noch aus, wie Dietmar Kamper feststellt (1973, *Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*; vgl. Arlt 2001, S. 4).

³⁹ Wenn wir den Anderen, den Bedürftigen, in seiner Leiblichkeit als Person wahrnehmen, übernehmen wir („Mit-)verantwortung für seine Existenz, sofern er in seiner Bedürftigkeit auf mich verwiesen ist“. (Gröscke 2002, S. 92).

⁴⁰ Die Pflegeversicherung ist ein konkretes Beispiel: Per definitionem klammert sie bestimmte Hilfebedarfe aus, namentlich diejenigen schwer dementer Personen (vgl. Skuban 2000, S. 80 f.).

Gemeinwesens für andere Gemeinwesen durch, also eine (möglicherweise letztlich utopische?) globale Ordnung des Füreinander-da-seins. Freilich prallen solchermaßen gefasste Ansprüche *realiter* auf das Problem der Umsetzbarkeit: Lässt sich unsere Verantwortung je einlösen (ökonomisch, organisatorisch, kulturell usw.)?

Tritt uns der Mensch als *Leidender* gegenüber, so ergibt sich, folgernd aus seinem Angewiesensein auf uns, die Forderung der Leidensminderung: Schmerz und Angst als negativste Grundtatsachen des Lebens gilt es zu minimieren, womöglich auszuschalten. An diesem Punkt tun sich freilich komplexe Fragen auf, die hier nicht mehr thematisiert werden können: Wie weit geht ein Postulat der Leidensminderung? Wie verhält sich die Forderung nach Leidensminderung zum Erfordernis des Lebensschutzes? Räumt man der Leidensminderung den Vorrang ein, so ergeben sich weit reichende Konsequenzen, z.B. in der Frage der aktiven Sterbehilfe - immer noch ein tabuisiertes Thema in Deutschland. (Das Tabu bricht indes an den Rändern: Mehrere europäische Länder haben sich mittlerweile klar positioniert: Leidensminderung vor Lebensverlängerung.) Welche Folgerungen lassen sich aus der These der Leidensminderung im Hinblick auf Schwangerschaftsabbrüche ableiten?

Vor dem Hintergrund der gezeichneten basalen Anthropologie ergeben sich weitere Fragen: Sie ist im Grunde nicht allein eine *Anthropo*-logie, sondern trifft auf quasi alle beseelte Welt zu: Leiblichkeit, Bedürftigkeit, Leidensfähigkeit und Endlichkeit zeichnen „das Tier“⁴², zumal das höher organisierte, ebenso aus, wie den Menschen. Eine dezidiert auf Leidensminderung angelegte Ethik zeitigte also Konsequenzen nicht nur im Hinblick auf den Umgang des Menschen mit dem Menschen, sondern auch im Hinblick auf die Natur. Unser Bewusstsein um Leidensfähigkeit und aktualisiertes Leid alles Lebendigen zwingt uns in die Verantwortung, für die Natur einzutreten: Als Lebende und Leidende hat sie einen Anspruch auf Schutz, der über die anthropozentrische Sichtweise der Erhaltung unserer Lebensgrundlagen weit hinausweist. Sie hat ein Recht *an sich*, ein Recht *auf sich*, ja wenn man so will: eine eigene „Personalität“. Somit verhält sich die Personalität des Menschen zur „Personalität“ der Natur. Betrachtet man, um einen Schritt weiter zu gehen, den Menschen bewusst als *Teil* der Natur⁴³, so spiegelt sein Verhalten wider die Natur, wider alle leidensfähige Kreatur, letztlich sein Zu-sich-Selbst-Verhalten: So kommt der Mensch, sich

⁴¹ Eine solche normative und verbindliche Hintergrundtheorie existiert für den Sozialstaat bis heute nicht (vgl. Kersting 2000, S. 6).

⁴² An dieser Stelle sei auf die im Grunde überaus fragwürdige begriffliche Dichotomie Mensch-Tier hingewiesen: Ist es nicht überaus eigenartig, alle nicht-menschlichen Kreaturen – von der Protozoe bis zum Primaten – in einen Begriff zu packen? Zweifellos ist uns der Schimpanse genetisch näher als diesem der Regenwurm. Die Welt in Mensch und Nicht-Mensch zu unterteilen scheint allzu dürftig.

⁴³ Die biozentrische Sicht auf die Natur geht davon aus, dass die Menschen sich als Mitglieder einer Gemeinschaft alles Lebendigen, eines komplex vernetzten Ökosystems, betrachten sollten. Dabei verfolge jeder Organismus sein eigenes Wohl auf seine eigene Weise – er stelle ein „teleologisches Zentrum“ dar. Der Anspruch, Menschen seien als einzige Spezies mit einem inhärenten Wert ausgestattet, wird vom Biozentrismus als ein „rein irrationales, uns selbst begünstigendes Vorurteil“ scharf zurückgewiesen (Taylor 1997, S. 125). Auch der Pathozentrismus, nach welchem der ethische Schutzbereich weniger weit greift als im Biozentrismus, nämlich sich auf jede leidensfähige, nicht aber schon jede belebte Entität erstreckt, weist die Privilegierung der menschlichen Spezies zurück. Peter

zunächst von einer anthropozentrischen Sichtweise abwendend, am Ende wieder zu sich selbst zurück. In letzter Konsequenz kommt die Missachtung der „Personalität“ der Natur durch unreflektierte Steigerung des Leidens der beseelten Kreatur, zumal zum Zwecke der Wohlstandsmehrung, einer Selbst-Missachtung gleich. Der „Selbst-Entzug“ unserer Lebensgrundlagen stellt damit nicht das eigentliche *Ausgangsproblem* im Umgang mit der Welt dar. Er ist vielmehr *Folge* unseres Denkens und Handelns.

Literatur

- Aristoteles, 1991: Der Staat, übers. u. herausgegeben v. Karl Vretska, Philipp Reclam, Stuttgart.
- Aristoteles, 1994: Nikomachische Ethik, übers. v. Franz Dirlmeier, Philipp Reclam, Stuttgart.
- Arlt, Gerhard, 2001: Philosophische Anthropologie, Stuttgart.
- Berg, Eberhard, 1990: Johann Gottfried Herder, in: Marschall, Wolfgang (Hg.): Klassiker der Kulturanthropologie, München.
- Cicero, 1998: Cato der Ältere über das Alter - Cato maior de senectute, übers. u. herausg. v. Harald Merklin, Philipp Reclam jun., Stuttgart.
- De Waal, Frans, 2001: Der Affe und der Sushimeister. Das kulturelle Leben der Tiere, New York.
- Gröschke, Dieter, 2002: Leiblichkeit, Interpersonalität und Verantwortung - Perspektiven der Heilpädagogik, in: Schnell, Martin W. (Hg.): Pflege und Philosophie. Interdisziplinäre Studien über den bedürftigen Menschen, Bern.
- Herder, Johann Gottfried, 1987: Über den Ursprung der Sprache, in: Johann Gottfried Herder: Werke. Band II: Herder und die Anthropologie der Aufklärung, herausg. v. Wolfgang Pross, S. 251 – 400.
- Kant, Immanuel, 1999: Grundlegung der Metaphysik der Sitten, herausg. v. Bernd Kraft & Dieter Schönecker, Felix-Meiner-Verlag, Hamburg.
- Kersting, Wolfgang, 2000: Rechtsphilosophische Probleme des Sozialstaats, Baden-Baden.
- Hirschberger, Johannes, 1991: Geschichte der Philosophie, 13. Auflage, Freiburg.
- Landmann, Michael, 1982: Philosophische Anthropologie, 5. Auflage, Berlin.
- Pico della Mirandola, Giovanni, 1988: Über die Würde des Menschen (De dignitate hominis), aus d. Neulat. übertr. v. Werner Rüssel, Manesse Verlag, Zürich.
- Platon, 1982: Der Staat (Politeia), übers. u. herausgegeben v. Karl Vretska, Philipp Reclam, Stuttgart.
- Plessner, Helmuth, 1964: *Conditio humana*, Stuttgart (Nachdruck der erstmals als Einleitung zur Propyläen-Weltgeschichte 1961 veröffentlichten Schrift).
- Rentsch, Thomas, 1992: Philosophische Anthropologie und Ethik der späten Lebenszeit, in: Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hg.): Zukunft des Alterns und gesellschaftliche Entwicklung, Berlin.
- Regan, Tom, 1983: The Case for Animal Rights, Berkely / Los Angeles.
- Rüssel, Bertrand, 2001: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und der sozialen Entwicklung, 10. Auflage, Wien.
- Scheler, Max, 2002: Die Stellung des Menschen im Kosmos, herausg. v. Manfred S. Frings, 15. unveränderte Auflage, Bonn.
- Schübler, Werner (Hg.), 2000: Philosophische Anthropologie, Freiburg/München.

- Singer, Peter, 1994: *Praktische Ethik*, übers. v. Oscar Bischoff et al., Philipp Reclam jun., Stuttgart.
- Skuban, Ralph, 2000: *Die Pflegeversicherung. Eine kritische Betrachtung*, Wiesbaden.
- Taylor, Paul W., 1997: *Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur*, in: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt am Main.
- Weiß, Ulrich, 1997: *Die Frage des Menschen nach sich selbst. Philosophische Anmerkungen*, in: Breuninger, Renate (Hg.): *Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie. Festschrift für Klaus Giel zum 70. Geburtstag*, Würzburg.