

Die Wissenschaft und die geschichtliche Selbstbestimmung des Menschen

Anthropologie auf struktureller Basis

Von HEINRICH ROMBACH (Würzburg)

Der wissenschaftlichen und philosophischen „Anthropologie“ geht eine natürliche Selbstausslegung des Menschen voraus, die mit seinem Dasein schon gegeben ist. Diese Selbstausslegung hat sehr verschiedene Gründe und Ränge und umfaßt ebenso die gelegentlichen Reflexionen des einzelnen, wie auch die unterschwellige Grundeinstellung aller, die als unterstes und niemals ganz gehobenes Fundament alle Lebensäußerungen eines bestimmten Menschenkreises trägt. Die Grundeinstellung macht mit den mehr oder weniger reflektierten Meinungen der Menschen über den Menschen ein irgendwie zusammenhängendes Ganzes aus, das die jeweilige geschichtliche Grundform der Kultur von innen heraus bestimmt. Gewöhnlich jedoch „weiß“ der Mensch nicht von der geschichtlichen Eigenart seiner Grundform, sondern vollzieht sie gleichsam in Natürlichkeit, d. h. lebt sie als das „Selbstverständliche“. Soll die Grundeinstellung erfaßt werden, so muß sie, die nicht selbst erscheinende sondern nur als der Grund der geschichtlichen Erscheinungen sich behauptende, aus den Hauptzügen der Kultur heraus gelesen werden. Dieses „Lesen“ hat seine Probleme. Man kann das Insgesamt der Geisteswissenschaften als dieses Lesen im Grundtext des Daseins verstehen; die nie zu Ende zu bringenden methodologischen Vorfragen der Geisteswissenschaften sind ein Widerschein der Komplexität des Grundtextes.

Wie es sich damit auch verhalten mag, die wissenschaftliche und philosophische Explikation des Menschen, die „Anthropologie“, kann nicht ohne eine Rückbesinnung auf die natürliche Selbstausslegung des Menschen erfolgen. Nicht nur, daß dies ein Faktum wäre, das zu ihrem Objekt gehört, sondern vor allem weil darin Grundentscheidungen enthalten sind, die auch noch über die wissenschaftliche Objektivation bestimmen. Die wissenschaftliche und philosophische Explikation ist die Ausarbeitung einer schon gegebenen Selbstausslegung, wie auch umgekehrt die wissenschaftliche und philosophische Explikation auf die natürliche Selbstausslegung zurückwirkt. Es wäre eine Naivität der Anthropologie, sich als außerhalb dieser Selbstausslegung stehend und der reinen Betrachtung hingegen zu sehen. Kritische Betrachtung fordert dagegen den Rückbezug auf das geschichtliche Sichgeben des menschlichen Daseins.

Wenn das Lesen des Grundtextes Mensch ein Problem ist, so ist es der Anschluß und die Rückbesinnung der Anthropologie auf den Grundtext noch mehr. In Vollständigkeit ist diese Forderung nicht zu erfüllen. Ein gangbarer Weg bietet sich nur darin an, daß der Einfluß der herrschenden Selbstausslegung auch an einem einzelnen Symptom zu erkennen ist, wie es beispielsweise ein gewisser

Sinnwandel im Ausdrucksfeld des Moralischen ist, wo die Kategorien „gut“ und „böse“ in vielerlei Hinsicht durch den Maßstab der „Menschlichkeit“ einer Handlung oder eines Zustandes ersetzt werden. Dies offenbar nicht nur darum, weil man den Glauben an die Eindeutigkeit moralischer Motive und Handlungen verloren hätte und die Phänomene verwickelter oder vermischter sähe, sondern vermutlich weil Phänomene im Gesichtsfeld auftauchten, die sich nur schwer und ungenau unter die Begriffsalternative gut-böse bringen lassen und doch von sittlicher Relevanz sind, bzw. nach einer Legitimation im allgemein-menschlichen Sinne (unabhängig von pragmatischen Gesichtspunkten) suchen müssen. In dem Ausmaß, in dem die Kategorien gut-böse an Reichweite verlieren, geht auch die sprachliche Verwendbarkeit und die Aufnahmebereitschaft für die Bezeichnung „Moral“ und „moralisch“ zurück. Das zugehörige Wort- und Bedeutungsfeld verengt sich, während das der zu „menschlich“, „menschenwürdig“, „menschengemäß“ gehörenden Bedeutungen sich erweitert.

Der Grund hierfür ist im Aufkommen jenes Phänomenkomplexes zu suchen, der im Zwischenbereich diesseits der rein sittlichen und jenseits der rein pragmatischen Fragen liegt. Überblickt man diesen Komplex, so fällt auf, daß darin Verhaltensweisen, die mit der sog. modernen Welt verknüpft erscheinen, besonders häufig sind. Offenbar hat das „moderne Leben“ stark zur Ausweitung eines Verhaltens geführt, das nicht vor ein hartes Schwarz-Weiß an Moralität führt und doch mehr als nur sachliche Entscheidung fordert. Dieses Verhalten ist durch die Frage nach „Humanität“ charakterisiert, durch eine Frage also, die einen Blick auf das Wesen des Menschen voraussetzt ohne doch eine ausdrückliche Festlegung über „das Wesen“ des Menschen oder eine distinkte Vorstellung davon zu verlangen. Die Undeutlichkeit des Wesensvorblicks und die „Offenheit“ der Grundentscheidung scheint geradezu eine Vorbedingung dieser Humanität zu sein. So ist z. B. das Problemgebiet des Verhältnisses der Rassen zueinander unter die Frage der Humanität gestellt, während nur der enge Bezirk des Rassenhasses eindeutig moralisch qualifizierbar ist. In das weitere Feld der allgemein-anthropologisch relevanten Fragen spielen offensichtlich sachliche Probleme und geschichtliche Bedingungen hinein, die unter denselben Maßstäben doch zu verschiedenen Antworten führen können, wenn die Ausgangslage geschichtlich und kulturkundlich und im Hinblick auf die sachlichen Gegebenheiten unterschiedlich ist. Das Gebiet solcher Fragen der humanitären Beurteilung ist gegenüber dem rein moralischen Bedeutungsfeld meist nicht nur das weitere im Sinne der größeren Zahl von Phänomenen, sondern auch das universalere im Sinne der Weltgeltung. Wie immer das Ethos oder das System der moralischen Wertungen in den unterschiedlichen Kulturräumen sein mag, in der allgemein-anthropologischen Grundhaltung kann ein hohes Maß von Übereinstimmung erwartet werden. Daran liegt es auch, daß die allgemein-anthropologische Betrachtung für eine auf „Pluralismus“ und „Weltzivilisation“ ausgerichtete Gesellschaft immer wichtiger wird.

Im folgenden wird versucht, eine Anthropologie zu „konstruieren“, die sich auf diesen Wandel in der Selbstausslegung des Menschen einläßt und sich so organisiert, daß die allgemeinmenschliche Fragestellung zugelassen und gefor-

dert ist. Auffallenderweise ordnet sich diese Anthropologie einen „strukturalen“ Ansatz zu, freilich einen solchen von durchüberlegter Gestalt, unterschieden gegenüber den Allerweltsbedeutungen von „Struktur“.

Unter „Anthropologie“ wird im Sinne der einleitenden Überlegungen und abweichend vom gewöhnlichen Sprachgebrauch¹ eine Betrachtungsweise verstanden, die den schlichten Gesichtspunkt der „Menschlichkeit“ anwendet und Kriterien für die „allgemein-menschliche“ Beurteilung sucht. Damit ist freilich eine recht unbestimmte Komponente des Handelns angesprochen, aber eben doch eine solche, die dem Menschen nahegeht und ihn in steigendem Maße interessiert, vielleicht in demselben Maße, wie er an rein moralischen Fragestellungen desinteressiert ist. „Anthropologie“ in dem angedeuteten Sinne sucht die Gesichtspunkte, die dem Menschen bei vollem Eingehen auf die jeweiligen sachlichen Notwendigkeiten das Gefühl seiner menschlichen Integrität bewahren lassen und ihm ein geordnetes Leben im Hinblick auf die allgemeinste Verpflichtung ermöglichen. Die gesuchten Hinweise gehen auf das „rechte Menschsein“, also ganz ähnlich dem, was die Alten die Suche nach dem homo ordinatus nannten.

Überblickt man die hier zahlreich sich meldenden Aufgaben, so bemerkt man, daß es sich dabei um diejenigen Gebiete handelt, die im Laufe der neuzeitlichen Geistesgeschichte zunehmendes Schwergewicht erhielten und gleichsam „ins Rutschen“ kamen, also in eine Entwicklung gerieten, die nur noch nach eigenen Gesetzen vor sich ging und sich nicht mehr an die äußeren Bedingungen kehren wollte, die zu älteren Zeiten das Ganze in überschaubaren Sinnkomplexen zusammenhielten². In dem Maße jedoch, in dem die Eigengesetzlichkeit der Kultursachbereiche („Kulturzweige“ nach Rothacker) zur Auswirkung kam, ging auch die anthropologische Durchsichtigkeit verloren und steigerte sich das Gefühl einer Unsicherheit, einer prinzipiellen Unsicherheit in „menschlicher Hinsicht“.

¹ Der Begriff „Anthropologie“ wird in sehr unterschiedlichem Sinne gebraucht und befaßt mehrere Disziplinen in verschiedener Gruppierung unter sich: Biologie, Morphologie, Soziologie, Ethnologie, Ethnographie, Psychologie, Vererbungsforschung, Verhaltensforschung, Kulturgeschichte usw. (Vgl. Tax, *An appraisal of anthropology today*, Chicago 1953; D. Bidney, *Theoretical anthropology*, New York 1953, E. Mühlmann u. W. Müller, *Kulturanthropologie*, Köln 1966; A. Dempf, *Theoretische Anthropologie*, München 1950; O. Marquardt, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „A.“* seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: *Collegium Philosophicum*, Basel/Stuttgart 1965.) Angesichts der Unfestgelegtheit dieses Begriffs wird man die vorgeschlagene, etwas eigenwillige Festlegung verzeihen, die sich dadurch wieder einfügt, daß sie sich auf alle genannten Disziplinen bezieht und von ihnen Hilfe erhofft.

² Max Scheler spricht vom „Differenzierungsprozeß des Geistes“ als einem Grundgesetz der Geschichte, nach welchem sich die verschiedenen Sachbereiche „abdifferenzieren und dann eine weitgehend eigengesetzliche Entwicklung nehmen“ (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern/München 1960, S. 29). Max Weber weist ausführlich darauf hin, daß die Abdifferenzierung der verschiedenen Lebensbereiche für die Ethik ein besonderes Problem darstellt und oft dahin geführt hat, daß Sonderethiken entstanden sind, die sich gegenseitig zwar widersprechen, aber sozial nicht stören. „Die religiöse Ethik hat sich mit der Tatsache, daß wir in verschiedene, untereinander verschiedenen Gesetzen unterstehende Lebensordnungen hineingestellt sind, verschieden abgefunden. Der hellenische Polytheismus opferte der Aphrodite ebenso wie der Hera, dem Dionysos wie dem Appolon und wußte: sie lagen untereinander nicht selten im Streit“ (*Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1959, S. 542).

Offensichtlich darf sich aber beides nicht widersprechen: sachliche Richtigkeit und menschliche Qualifikation eines Verhaltens. Ein Widerspruch wäre nur dann möglich, wenn sich Sachbereich und Menschsein nicht von sich her schon aufeinander bezögen. Sie beziehen sich aber offenbar schon darum aufeinander, weil Menschsein nie rein als solches, sondern immer nur in der Vermittlung durch konkrete Leistungen, durch sachliche Explikationen, durch kulturelle Selbstrepräsentation möglich ist.

Sachlichkeit, wenn man sie nur grundsätzlich genug ansetzt, steht weder gegen das Menschsein, noch unterhalb der prinzipiellen menschlichen Relevanz. Die Ausgestaltung eines Feldes sachlicher Zusammenhänge ist die dem Menschen einzig gegebene Möglichkeit, sich als ein „offenes Wesen“ in den Zusammenhalt der Natur gleichsam einzudrängen und dort jenen lichten Bereich zu schaffen, in dem er als Mensch wohnt und sich allein als Mensch erfahren kann. Wegen dieses inneren Zusammenhanges von Sachlichkeit und Menschlichkeit kann gesagt werden, daß überall dort, wo der Mensch den sachlichen Notwendigkeiten wahrhaft folgt (d. h. sie in ihren tiefsten Gründen und weitesten Konsequenzen aufnimmt) auch zugleich sein Menschsein in der gemäßesten Weise geschieht. Von der anderen Seite her formuliert besagt dieses Verhältnis, daß der Mensch nur dann zur wahren sachlichen Fruchtbarkeit eines Wirkungsfeldes durchstößt, wenn er das Prinzip eines gehaltvollen Lebens (wie unbestimmt und begriffslos dieser allgemeine Horizont von Menschlichkeit auch bleiben mag) nicht als Richtpunkt verliert, sondern mit einem wie vage auch immer bleibenden Gefühl in jedem Augenblick seiner sachlichen Entscheidung mitsprechen läßt.

Zumindest läßt sich das Folgende sagen: Hält sich der Mensch in den einzelnen, eigengesetzlichen Sachbereichen (Wissenschaft, Technik, Kunst, Wirtschaft, Arbeit usw.) an das allgemeine Prinzip des Menschengemäßen, so werden die verschiedenen Sachbereiche ihre Zusammengehörigkeit bewahren und gleichsam durchlässig zueinander sein³. Diese Zusammengehörigkeit könnten sie nicht nach eigenen Prinzipien gewinnen, da diese ja gerade im Sinne neuzeitlicher Autonomie quasi „rücksichtslos“ und ohne Bezug aufeinander zur Geltung kommen. Es darf also angenommen werden, daß die Verpflichtung auf Menschengemäßheit des Verhaltens in einem Sachbereich die Gegenwärtigkeit aller anderen Kultursachbereiche im inneren Getriebe dieses einen Sachbereiches bedeutet. In der gewonnenen Durchlässigkeit der einzelnen Zweige gewinnt das Ganze einer Kulturgestaltung den Charakter der Einheit und die Bedeutung einer wahren Wohnstatt des Menschen, in der er nicht nur irgendwie, sondern im Sinne einer Erfüllung seiner allgemeinsten und höchsten Antriebe leben kann.

Wenn ältere Zeiten ihr eigentümlich ungebrochenes humanes Milieu daraus gewinnen konnten, daß das Gefühl für das Menschliche überall gleich sprechend blieb und die daraus erfließenden Forderungen unmittelbar in die Wirklichkeit

³ Die hinduistische Lebensordnung gibt jedem Beruf ein besonderes ethisches Gesetz, ein Dharma. Nach der Lehre der Bhagavadgîtâ gilt in jeder Gruppe: „Tue das notwendige Werk“, das natürlich für Bauer und Krieger ein ganz verschiedenes ist, das sich aber dann zu einem Ganzen zusammenfügt, wenn jedes Ethos nach seiner höchsten Möglichkeit strebt.

übersetzt wurden⁴, ist für die unübersehbar gewordene Landschaft des modernen Lebens das Humanitätsgefühl nur noch eine unbestimmte, frei vazierende Komponente, evtl. sogar nur eine Duselei („Humanitätsduselei“), da der sachliche Aussagegehalt nicht mehr unmittelbar mit den Dingen in Kontakt gebracht, nicht mehr hart konkretisiert werden kann. Es fehlen die Zwischenglieder, die Entwicklungslinien, die historischen Geleise, die Präsenz der mitmenschlichen Erfahrung.

Zwar berechtigt uns nichts zu der Annahme, daß die Zwischenglieder und Zusammenhänge, die verschiedene Kultursachbereiche untereinander und sie alle mit dem Selbstbewußtsein der Humanität verbinden, überhaupt nicht mehr gegeben werden können, aber es bleibt Tatsache, daß sie nicht mehr allgemein und von selbst präsent sind. Hier haben die modernen Geisteswissenschaften einzuspringen, die die Entwicklungslinien bis zu dem Punkt der ursprünglichen unmittelbaren Einheit zurückverfolgen und den Fächer der Abdifferenzierung auseinanderlegen können. Aus vergleichenden Betrachtungen und einfühlenden Interpretationen lassen sich hier, wie überall im Bereich der anthropologischen Disziplinen (Geisteswissenschaften), Rangespaltspunkte herausarbeiten und Kriterien für das Gelingen oder Mißlingen unterschiedlicher Ansätze menschlicher Haltung und menschlichen Verhaltens finden. Was auf diese Weise entstehen könnte, ist eine „Ethik“ im erweiterten Sinne und aus sachlichen Forderungen, keinesfalls im Stile unbedingter Gebote und Verbote, sondern bestenfalls mit dem Charakter empfehlender Hinweise. Nur die Ausführung einer solchen Arbeit, die freilich allein als Zusammenarbeit mehrerer Wissenschaften und Wissenschaftler möglich ist, wird zeigen können, wie umfangreich die Ergebnisse in diesem Stile sind und wie weit sie zur Durchbestimmung des Verhaltens in einzelnen Aufgabenfeldern ausreichen, und wie weit nicht. Eine solche Anthropologie wird immer an gewisse Grenzen stoßen, seien dies Grenzen grundsätzlicher Unbestimmtheit des darüber hinausreichenden Verhaltensfeldes, seien es Grenzen zu jenem Bereich, der nur durch die konkrete Entscheidung für eine jeweilige weltanschauliche Grundmöglichkeit unter Bestimmung zu bekommen ist.

Zur Selbstklärung einer solchen Anthropologie menschlichen Verhaltens kann

⁴ Die weitgehend undifferenzierte Übereinstimmung aller Lebensordnungen und Sachbereiche miteinander gab dem Lebensgefüge eine feste Ordnung, aus der sich die merkwürdige Erscheinung erklärt, daß Verhalten und Werke bis zu einem bestimmten geschichtlichen Punkt nicht in der Gefahr und Möglichkeit eines inneren Verfalls stehen, wie er sich etwa in der Erscheinung von „Kitsch“ innerhalb des Ordnungsbereiches der Kunst zeigt. Kitsch gibt es erst seit dem 18. und 19. Jahrhundert; davor gibt es zwar höhere und niedere Stufen des Kunstwerks, aber es gibt nicht das in sich selbst pervertierte, allen Gesetzen der Kunst Hohn sprechende und doch noch in der Ordnung des Künstlerischen stehende Phänomen „Kitsch“. So gilt auch für die anderen Ordnungsbereiche, daß das menschliche Verhalten in anfänglicheren Zeiten zwar Rangunterschiede, aber keine Verkehrungen in sich selbst kennt, also in seiner Naivität immer noch einen Charakter von Echtheit und Wahrheit behält, wie groß die Unsicherheit im einzelnen auch sei. Ein archaisches Ethos scheint gewissermaßen Selbstverständlichkeit zu sein, dies im Sinne eines kultur-anthropologischen Grundgesetzes.

der Grundbegriff „Struktur“ nicht unwesentlich beitragen⁵. Wenn die einzelnen Kultursachbereiche als Strukturen verstanden werden, so besagt dies, daß sie nur durch innere Gesetzmäßigkeiten regulierbar sind und gewöhnlich dann mißverstanden und fehlgeleitet bleiben, wenn sie durch eine äußere Regulierung in ihrem Selbstaufbau gestört werden. Autonomie ist hier nicht nur erlaubtes, sondern gebotenes Prinzip. Allerdings muß dabei sogleich die Einschränkung gemacht werden, daß Autonomie nur dann und nur soweit legitimiert ist, wie sie sich vor der Erfahrung ausweist, die die gegebene Struktur mit der Entfaltung ihrer selbst macht. Mit anderen Worten: das Gesetz, nach dem sich eine Struktur ausfaltet, ist nicht vorgegeben, sondern wird in der Entfaltung selbst erst gewonnen, indem Schritt für Schritt der Gesamtüberblick die Grundgestalt zeigt, die die Richtung der neuen Schritte festlegen läßt. Mit dem Wachstum der Struktur verändert sich das Gesetz der Struktur; aber nicht in beliebiger Variationsbreite, sondern unter der Verpflichtung auf jene Endgestalt des Gesetzes, aus der sich die Gesamtheit aller bisherigen (und der folgenden) Schritte als notwendig (oder wenigstens sinnvoll) verstehen läßt.

Eine Struktur entwickelt sich also immer zugleich vorwärts und rückwärts; vorwärts in der Ausgestaltung ihrer Einzelzüge, rückwärts im Sinne eines Zum-vorscheinbringens des verborgenen Grundgesetzes, nach dem die Entwicklung dieses Hervorganges selbst angetreten ist. Die Rückinterpretation ermöglicht die Ausgestaltung der Gesamtlage; am Ende erscheint der Anfang, und die Struktur geht in sich selbst auf.

Strukturen „gehen auf“. Offenheit ist ihr Gesetz, ihr Stil. Ihr Kriterium auch. Diese Offenheit kann man getrost Freiheit nennen, denn dies ist sowohl ihr Sinn, wie auch ihre Erlebnisqualität. In aufgehenden Strukturen zu leben erfaßt der Mensch als „Befreiung“. Das Gefühl der Befreiung darf er darum unmittelbar als Kriterium des geschichtlichen Weges nehmen; er muß nur darauf achten, daß dieses Gefühl bis in die Gründe seiner tiefsten Interessen und Motive reicht.

Das Aufgehen der Struktur ist überhaupt die Erfahrung, daß „es geht“. Wo immer die Entwicklung einer Struktur weitergeführt werden kann, Weiterungen und Erweiterungen zuläßt, Sequenzen zeitigt und Konsequenzen zeigt, ist Geschehen im ursprünglichsten Sinn, ist Geschichte. Geschichte ist die Erfahrung des „Es geht“, dies freilich so verstanden, daß es nicht im Hinblick auf bestimmte

⁵ Neuerdings macht der „Strukturalismus“, besonders im französischen Sprachraum, von sich reden. Dabei handelt es sich, wenn man von den journalistischen Begleiterscheinungen absieht, um Bestrebungen, die schon lange gepflegt wurden und namentlich in der deutschen Dilthey-nachfolge und -schule in verschiedenen und doch verwandten Richtungen vorangetrieben wurden (z. B. in der „Strukturwissenschaft“ E. Rothackers). Neu ist freilich das kulturanthropologische Material und die viel reicheren strukturalen Entsprechungen, die jetzt ins Spiel kommen. Der von uns angesetzte Strukturbegriff ist gegenüber dem des „Strukturalismus“ genetisch, ohne Vorentscheidungen über die konkreten Ausformungen, dafür aber an Ranggesichtspunkten formaler Art interessiert. Der „Strukturalismus“ bleibt in der Nähe dessen, was wir „System“ nennen, außengesetzlich, nur geringfügig modifikabel (immer interessiert an „stabilen Grundbeständen fundamentaler und allgemeiner Gültigkeiten“ – H. Kron). (Über den Unterschied von Struktur und System: H. Rombach, Substanz System Struktur, Freiburg-München 1965/66, insbesondere „Nachbericht“ Bd. II)

Ziele und begrenzte Zeiten, sondern im Hinblick auf Zielhaftigkeit überhaupt und Zeit schlechthin (d. h. zuletzt im Hinblick auf Menschsein) möglich ist. So gesehen ist tatsächlich die scheinbar schlichteste Forderung für einen geschichtlichen Prozeß, daß er „geht“, auch schon das höchste Prinzip für die humane Bewertung, daß in ihm Menschsein möglich ist. Geschichtlich „geht“ es mit dem Menschen eben nur, wenn ein v o l l s t ä n d i g e r Aufbau bis in die höchsten metaphysischen Entscheidungen und in die elementarsten Lebensbedingungen hinunter erreicht und gehalten werden kann, ein Aufbau (Struktur) der prinzipiell mit jedem Einzelfakt auf dem Spiele steht, weil jeder Einzelfakt aufgearbeitet werden können muß.

Im Gegenbeispiel: Eine Struktur erweist sich dann als in der Gefahr der Verkümmerng stehend, wenn sie an gewissen Stellen ihres Zusammenhanges nicht mehr gehen will, wenn dieser Zusammenhang gegen sich selbst steht, wenn also Mißverhältnisse auftreten, die die Form der Selbstbehinderung haben; es lichtet sich nichts, Menschsein kommt nicht frei. Es ergibt sich so, daß es ein und dieselbe Prüfung ist, wenn sachlich (freilich konsequent genug) darauf gesehen wird, daß es geht („vorangeht“) und wenn sittlich (freilich historisch genug) danach gefragt wird, ob das Menschliche dadurch gefördert wird. In der Tiefe, und das heißt in der formalen Radikalität, laufen diese Betrachtungen zusammen. Menschsein ist das freie Gelingen in der Realisation historischer Aufgaben auf konkreten, sich geschichtlich durchterminierenden Sachfeldern.

Verschiedene Sachbereiche, insofern Strukturen, bilden wiederum eine gemeinsame Struktur. Sie behalten innerhalb dieser ihre Eigengesetzlichkeit und unterstehen nicht fremden Kriterien. Sie unterstehen jedoch dem allgemeinen Kriterium von Struktur überhaupt, der Offenheit, der Freiheit. Nur dann, wenn die Unterstrukturen frei in sich schwingen, vermögen sie sich zu einer Gesamtstruktur zu vereinigen, und diese selbst wieder im Sinne des freien Aufgehens durchzuartikulieren. Eine Gemeinsamkeit unter den Einzelstrukturen wird also nicht durch Subsumtion unter allgemeine, starre, überall gleich geltende Gesetze erreicht; wird aber auch ebensowenig durch Verzicht auf Zusammengehörigkeit und Stimmigkeit erkaufte. Zu suchen ist vielmehr ein lebendiges Verhältnis, das freien Verkehr unter den Strukturen, Offenheit und Durchlässigkeit zueinander bedeutet, ja diese Durchlässigkeit geradezu als Kriterium für die Selbstkontrolle verwendet⁶.

In der Strukturverfassung liegt beschlossen, daß die jeweilige innere Gesetzmäßigkeit, nach der der Strukturaufbau erfolgt, nicht als beliebige, sondern nur als unbedingte erfaßbar ist. Der Beweis ergibt sich aus der Unmöglichkeit des Gegenteils: die Gesetzmäßigkeit könnte im Vollzuge der Entfaltung nur dann als „relativ“ erfaßt werden, wenn sie in einer Vergleichbarkeit erschiene, d. h. wenn sie überhaupt „erschiene“, will sagen in ihrer Ganzheit und Reichweite von Anfang an gegenwärtig wäre.

⁶ Anthropologie auf dieser Basis der strukturalen Eigengesetzlichkeit und Entsprechungen wurde vom Verf. als Konzept erstmals in „Die Frage nach dem Menschen“ (Festschrift für Max Müller, Freiburg/München 1966) in Angriff genommen.

Nun gehört es aber zum Charakter dieser Entwicklung, daß sie erst aus dem, was mit ihr geschieht, das Gesetz zu entnehmen vermag, was mit ihr geschehen soll, daß sie also die Gesetzmäßigkeit als eine innere erfaßt, welches zugleich soviel wie Gesetzmäßigkeit in einziger und ausschließlicher Geltung bedeutet. Der Strukturprozeß ist darum nur dort möglich, wo die Entwicklung unter eine *a u s s c h l i e ß l i c h e* Geltung gestellt wird und sich eine *u b e d i n g t e* Forderung geschichtlich konkretisiert.

Ebenso gilt das Umgekehrte: unbedingte Forderungen sind nur in strukturellen Prozessen zu vernehmen und zu verwirklichen, Prozessen, die ohne Fremdeinwirkungen verlaufen.

Gilt dies, so ergibt sich, daß in einem und demselben Bereich verschiedene Strukturen denkbar sind, die unterschiedliche Gesetze realisieren und doch in ihrer Eröffnung dasselbe tun und sind. Verschiedene Religionen können dort, wo sie als Strukturen vollständig ausgebildet sind, ebenbürtig nebeneinander gelten und handeln. Sie können sich, wenn sie sich als Strukturen verstehen, gleichsam ineinander übersetzen, d. h. den Vorgang jener grundsätzlichen Eröffnung, der als göttliche Befreiung geschehen ist, ineinander wiederfinden und sich darin brüderlich begegnen, ohne sich in das schlechte Licht einer bloß relativen Geltung zurückzustoßen.

Ein absoluter Anspruch kann durchaus in verschiedener Gestalt durchkonstruiert sein, ohne, streng genommen, deswegen verschieden zu „erscheinen“. Es handelt sich bei Strukturen nicht um bloße *Erscheinungen* eines Prinzips, sondern um das lebendige Hervortreten des Prinzips *selbst*, nicht um einen wechselnden Vorschein (eine bloße Widerspiegelung, eine bloße „Verkörperung“) des Unbedingten.

Das Erscheinen der Religionen *i n e i n a n d e r* schließt nicht aus, daß diese gerade nicht auf einer Ebene stehen, sondern sich wie Vorform und Weiterführung zueinander verhalten. Ihre Durchstrukturierung hat verschiedene Grade der Differenziertheit erreicht und damit ein je verschiedenes Aussehen gewonnen. Diese Verschiedenheit läßt auf eine Einheit zurücksehen, die als solche nicht „über“ den Religionen, sondern gerade in ihnen, in jeder einzelnen liegt.

Dies nur als Beispiel dafür, daß auch Kultursphären und Weltanschauungen zueinander im Sinne der „Durchlässigkeit“ stehen und darin eine Gemeinsamkeit für den Menschen erlangen, die diesen nicht in eine Einheitsreligion oder Einheitskultur nötigen, sondern ihn auf die Klärungsprobleme und Befreiungsaufgaben in seiner je eigenen Kulturgestalt verpflichten. Die „Toleranz“ zwischen den Kulturen ist damit keine äußerliche, sondern eine innere; der anders geprägte Mensch wird nicht außen in einem Fremdbereich, sondern innen im je eigenen Anliegen gesehen und gewürdigt.

Ob auf diesem Boden auch wechselseitige Hilfe möglich ist, kann die gemeinsame Arbeit an der strukturalen Uminterpretation kultureller Grundformen zeigen. Es würde jedoch schon genügen, wenn innerhalb der einzelnen Kulturgestaltungen diese selbst als Strukturen, d. h. als Eröffnungen des Menschseins interpretiert werden und ihnen dadurch jene formale Grundgestalt gegeben wird, die als die eine und selbe in allen Kulturformen gefunden werden kann.

Schon darin würde ein Anspruch liegen, dem die Geisteswissenschaften, soweit sie nur können, zu folgen hätten.

So zeichnet sich also die Aufgabe ab, in Zusammenarbeit mehrerer Geisteswissenschaften jeweils einzelne Probleme aus den modernen Kultursachbereichen aufzugreifen und die Gegebenheiten im Sinne einer strukturellen Interpretation auf die historischen und sachlichen Zusammenhänge hin so aufzuhellen, daß die Gefahrenpunkte und die Chancen einer menschheitlichen Entwicklung, d. h. einer Entwicklung auf Offenheit und Durchlässigkeit hin sichtbar werden.

Eine solche Interpretation könnte man „anthropologisch“ nennen; insofern sie den Gesichtspunkt des Menschheitlichen anlegt, ohne dadurch die sachlichen Bedingungen und Zusammenhänge beiseite zu stellen; im Gegenteil, sie hält an den sachlichen Zusammenhängen und geschichtlichen Bedingungen fest, um sie auf ihre innerste Helligkeit und Öffnung hin zu prüfen.

Wie Strukturen nie abgeschlossen sind, aber selbst noch im unvollkommensten und anfälligsten Zustand schon einen Charakter von Vollständigkeit und Genügen zeigen, so könnte eine derartige Untersuchung auf alle Vorgriffe (metaphysischer und spekulativer Art) verzichten und doch an jedem Punkt metaphysischen Rang und spekulative Klarheit haben. Sie könnte auf systematischen Abschluß verzichten und weit unter der Vollständigkeit der Probleme bleiben, ohne deswegen ihren Nutzen, ja ohne deswegen ihre Abrundung zu verlieren.

Die skizzierte Aufgabenstellung läuft darauf hinaus, aus einer je bestimmten Anzahl von Wissenschaften heraus durch Analyse der Vorgegebenheiten, der geschichtlichen Entwicklungszüge, der Verschiedenheiten in unterschiedlichen Kulturen und der immanenten sachlichen Gesetze die Richtungen zu suchen, in denen größtmögliche Helle, Durchgängigkeit und Befreiung zu finden sind. Aus diesen Richtungen ergeben sich Verhaltenshinweise für die Gegenwart, nicht im Sinne einer Reglementierung oder Diskriminierung, nicht in der illusorischen Hoffnung auf einen todsicheren Kalkül und auf bedingungslose Nachfolge, wohl aber als Versprechen einiger hilfreichen Hinweise im Maße des Standes der Wissenschaften vom Menschen. Bescheidene Ansätze also, unzureichende Hilfen, aber dafür umso glaubwürdigere.

Um einerseits die Grenzen, andererseits die Arbeitsmöglichkeiten und Leistungschancen einer solchen Anthropologie zu charakterisieren, werden im Folgenden einige Typen anthropologischer Ansätze charakterisiert, auf die man sich im Sinne einer Erweiterung und Vertiefung beziehen kann. Die Zusammenhänge werden jedoch nur soweit verfolgt, als sich dadurch eine Orientierungshilfe gewinnen läßt. Die Grobheit und der Schematismus der folgenden Ausführungen wird dadurch entschuldigt, daß es sich nur um einen Profilierungsversuch für den eigenen Ansatz handelt, nicht um eine „objektive“ Darstellung⁷.

Das mittelalterliche und spätmittelalterliche Denken ging von einer Natur-

⁷ Für die Geschichte der philosophischen Anthropologie ist auf M. Landmann, *De homine, Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg/München 1962, und auf O. Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des 18. Jahrhunderts*, in *Collegium Philosophicum*, Basel/Stuttgart 1965, zu verweisen.

einbettung des Menschen aus. Menschsein gehörte in das Ganze des Naturzusammenhanges und nahm zwar nicht die wichtigste Stellung (die gebührte den reinen Geistern) aber den wichtigsten Platz (den der Verbindung von geistiger und materieller Welt) ein. So war vor allem der aristotelisch-thomistische Hylomorphismus eine besonders „menschenfreundliche“ (um nicht zu sagen anthropozentrische⁸) Metaphysik, da schon die materielle Natur, insofern das formale Element in ihr wesentlich ist, einen quasi geistigen Zug enthielt, der das geistige Reich reiner Formen (*mundus intelligibilis*) vorwegnahm und forderte. Beide Weltenhälften, *mundus intelligibilis* und *mundus sensibilis*, bedürfen einer zusammenhaltenden Kraft, bedürfen des Menschen, der zugleich unterster Geist (Geist als *tabula rasa*) und höchste materielle Organisation (universelle Sensibilität) ist. Hier ist die Anthropologie in der Kosmologie vorweggenommen und ergibt sich fugenlos aus dieser.

Die Denkgeschichte der Neuzeit kann in verschiedener Weise dargestellt werden, aber wie immer man ansetzen mag, die Strenge der Unterscheidung von Natur und Geist bildet ein wesentliches Element. Einerseits wird die Natur mehr und mehr purifiziert in Richtung auf ein ganz und gar determiniertes Geschehen, in dem alles, was zu Geist und Freiheit gehört, ausgespart bleibt, so daß die Formen der Bedingtheit und Kausalität zu den einzigen Verbindungsmöglichkeiten der Naturphänomene werden; andererseits wird der Geist in der Weise purifiziert, daß alles, was an ihm Natur und Bedingtheit bedeuten könnte, herausgenommen wird, und er auf den Formalismus der reinen Freiheit in sich selbst verpflichtet bleibt.

Eine solche Zerschneidung von Natur und Geist – über deren Recht hier in keiner Weise zu sprechen ist – ergibt zwar sehr reine Formen der Naturwissenschaft und sehr klare Forderungen der philosophischen Geisteswissenschaft, aber sie läßt dazwischen die Stellung des konkreten Menschen in einer nachdrücklichen Weise fragwürdig werden. Es drängen sich zwei Alternativen auf, die beide beunruhigend bleiben: Der Mensch als bloße Natur (Empirismus, Materialismus usw.), der Mensch als Glied des reinen und absoluten Geistes (Idealismus, Spiritualismus usw.). Jede dieser Konzeptionen hat ihre Reinheit und Vollständigkeit; sie glaubt sich gewöhnlich auch schon dadurch berechtigt. Andererseits aber stößt jede auf Schwierigkeiten, die sie nicht durch sich selbst zu lösen vermag, und die verständlich machen, daß die Geistesgeschichte zu neuen Ansätzen übergehen mußte.

In eine neue Phase tritt das anthropologische Denken durch das Heraufkommen von Phänomenologie und Ontologie in moderner Form. Verschiedene „Dimensionen“, „Regionen“ oder auch „Schichten“ der Wirklichkeit werden angenommen; die Gesetzlichkeit in einem Bereich kann nicht der anders lautenden Gesetzlichkeit in einem anderen Bereich widersprechen, und jede Seinsweise bleibt auf sich hin freigegeben, gerade auch dann, wenn sie sich mit einer anderen Seinsweise im selben Seienden trifft. Damit läßt sich die Zugehörigkeit des

⁸ Vgl. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962.

Menschen zur bloßen Natur in der ganzen unbeeinträchtigten Konsequenz aller Naturgesetze denken, und ihm doch z u g l e i c h Freiheit und Geschichtlichkeit in ihren eigenen Zusammenhängen zuerkennen.

Grundbedingung eines solchen anthropologischen Ansatzes ist die Ausarbeitung der Ontologie, die die Kategorien der Menschenwelt mit ihrem eigenen unverwechselbaren Sinn enthält (so z. B. Husserl und Hartmann, in besonderer Radikalität Heidegger und Jaspers). Die Grunderfahrung, von der eine solche ontologisch gewendete Anthropologie ausgeht, besagt, daß der Mensch dadurch von allem anderen Seienden unterschieden ist, daß ihm sein Sein nicht einfach mitgegeben ist, sondern er es je und je zu setzen hat. „Existenz“ ist eigens vollzogenes Dasein. Dasein im eigensten Vollzug heißt „Eigentlichkeit“. Eigentliches Sein ist solches Sein, das der Mensch selbst vermag, ist „Möglichkeit“ in einem existenzialen (nicht kategorialen) Sinne, besagt also Dasein, welches aus dem Daseienden selbst hervorgeht.

Was bei solcher Grundlegung gewonnen wird, ist eine innerliche und formale Bestimmung des Menschseins. Ob und wie weit Menschsein geglückt ist, kann auf Grund dieses Ansatzes auch ganz ohne Berücksichtigung der metaphysischen Vorentscheidungen des Menschen und ohne Rekurs auf seine kulturelle Zugehörigkeit beurteilt werden. Jedes Dasein kann in Eigentlichkeit ergriffen, oder in Uneigentlichkeit verfehlt werden. Eigentlichkeit hängt in keiner Weise von geschichtlicher Bindung, von kulturellen Vorgegebenheiten ab. Dies ist der Grund dafür, daß der Existenzialismus eine weltweite Verbreitung gefunden hat; er ist die erste, von innen heraus internationale Anthropologie. Dieser Vorteil soll nicht übersehen werden; er ist auch nicht als nur äußerlich abzutun, sondern leistet wesentliche Dienste für ein innerliches Selbstverständnis des unweigerlich auf eine Weltkultur zugehenden geschichtlichen Menschentums der Gegenwart.

Es bleibt freilich der Nachteil, daß die inhaltliche (metaphysische, religiöse, politische) Füllung des Daseins gleichgültig wird und zur anthropologischen Belanglosigkeit herabsinkt. Der „Existentialist“ (nicht nur als philosophische Bestimmung, sondern auch als Modebezeichnung genommen und über alle Spielarten westlicher und östlicher Eigentlichkeitsphilosophie ausgedehnt) ergriff nicht diesen oder jenen Inhalt, sondern wendet sich gegen alle inhaltlichen Vorbestimmungen, da ihm diese gewöhnlich und gerade mit äußeren Forderungen, mit „Werkgerechtigkeiten“ in mannigfachen Spielarten begegnen. Er verharrt in der Pose der Eigentlichkeit, da ihm jede vorgegebene Kulturgestalt als inhaltliche Unbedingtheit mit Erwartungen kommt, die einen ä u ß e r e n Mitvollzug, der als solcher von der Unterscheidung Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit absieht, fordert. Also: das anthropologische Kriterium der Eigentlichkeit, das eine universale Anwendung zu versprechen schien, enthüllt sich als zwar universal, aber nicht mehr „anwendbar“; als im Grunde inkommensurabel mit gegebenen Kulturformen.

In diese Situation, die so etwas wie Kombination von Erweiterung und Rückschlag ist, spricht der Personalismus hinein. Auch in diesem bekundet sich eine

wesentlich internationale Selbstverständigung des Menschen, die aus der Geistesgeschichte der Gegenwart nicht mehr weggedacht werden kann und sich in verschiedenen Formen und Spielarten etabliert. Im Sinne der vereinfachenden Herausarbeitung von Grundlinien anthropologischen Verstehens geben wir dem Begriff des Personalismus hier eine hilfswise Eindeutigkeit, die natürlich auch Einseitigkeit und Beschränkung bedeutet. Unter Personalismus verstehen wir jene philosophische Anthropologie, die die ontologisch eigengesetzliche Dimension des Menschlichen als Welt der menschlichen Beziehungen, als personales Geflecht versteht. Diese Auffassung ist vor allem von jüdischen und christlichen Denkern entwickelt worden, da in der biblischen Tradition ein besonders tiefer Anlaß gegeben war, den Menschen ursprünglich aus der personalen Bindung (an einen persönlichen Gott) zu verstehen, seine eigene Personalität auf die personale Beziehung zu gründen.

Damit ist eine reich auszugestaltende anthropologische Position gegeben, die in sich noch den verschiedensten Auffassungen Raum läßt und doch einen sehr deutlichen gemeinsamen Charakter einhält. Die denkerischen Möglichkeiten, die dadurch eröffnet sind, zeichnen sich vor allem dadurch aus, daß sie die formale Allgemeingültigkeit mit einer inhaltlichen Füllung verbinden. Anders als beim existenzialen Ansatz ergeben sich hier aus den formalen Bedingungen der Personalität (z. B. Dialog, Entscheidung, Mysterium, Gewissen, Geschichtlichkeit) auch inhaltliche Forderungen der Existenz. So ergeben sich z. B., wenn eine Existenz unter personale Kriterien gestellt wird, theologische Folgerungen, die gelegentlich bis in konfessionelle Besonderheiten hinein durchgezogen werden, die zum Teil aber auch eine Allgemeingültigkeit der Anwendung in den verschiedensten Kulturbereichen behalten.

In einem gewissen Gegensatz zum Personalismus, vielleicht aber auch im Verhältnis verborgener Ergänzung, entwickelt sich heute die Kulturanthropologie zu einem wesentlichen Zweig des anthropologischen Denkens. Die Materialfülle, die in dieser Arbeitsrichtung gehoben wird, beweist unstrittig die Fruchtbarkeit des Aspektes und seine Angemessenheit an das anthropologische Problem. Auch hier beobachten wir die unterschiedlichsten Ausgestaltungen, die doch an einer gemeinsamen Grundmethodik festhalten. Die hier bestimmende Erfahrung besagt, daß die Kultur eine (biologische) Existenzbedingung des Menschen ist⁹. Im Unterschied zu der naturwissenschaftlichen Anthropologie um die Jahrhundertwende wird nicht auf einen biologischen „Unterbau“ ein kultureller „Überbau“ gesetzt, sondern man erfaßt, daß in der Gesamtgestalt der Kultur die

⁹ A. Gehlen: „Kultur‘ ist daher ein anthropo-biologischer Begriff, der Mensch von Natur ein Kulturwesen“ (Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt, 7. Aufl. 1962, S. 80). Insofern es hier um die kultürlichen Bedingungen geht, die dem Menschen überhaupt erst das elementare (biologische) Leben ermöglichen, handelt es sich, nach Gehlen, um eine „elementare Anthropologie“, bzw. es geht schlicht und einfach darum, „ein Wesen unter die Frage zu stellen, mit welchen Mitteln es eigentlich existiert“ (a. a. O., S. 16.). Und A. Portmann sagt im selben Sinne, „daß nämlich die ‚natürliche‘ Wesensart des Menschen ‚historisch‘, geschichtlich ist“ (Biologie und Geist, Freiburg 1963, S. 268).

Bereitung jener Umwelt zu sehen ist, die dem Lebewesen Mensch überhaupt erst das Fortkommen im allerelementarsten Sinne ermöglicht.

Die „Umwelttheorie“ (namentlich Uexküll) hat gezeigt, daß Lebewesen und Umwelt in jedem Falle eine essentielle und existenzielle Einheit bilden und derart miteinander verklammert sind, daß jede Störung, gleichgültig auf welcher Seite, zum Untergang des Ganzen führt. Der Mensch ist zwar das „offene Wesen“, dem keine festgelegte Umwelt zugeordnet ist, aber er wird damit nicht zum Allerweltswesen, das unter allen Voraussetzungen zu leben verstünde, sondern er muß sich seine jeweilige Umwelt selbst geben und sich auf diese geschichtlich und kulturell bedingte Umwelt einstellen. Freilich bleibt eine grundsätzliche Freiheit des Menschen gegenüber seinen kulturellen Bedingungen, jedoch ist er im konkreten Fall existenziell und biologisch so unbedingt auf sie angewiesen und eingestellt, daß er sie jeweils nur gradweise und nur in Grenzen verlassen kann. Eine radikale Universalisierung, würde sie technisch zu bewerkstelligen sein, würde die Tötung dieses Wesens bedeuten.

Zur Kulturanthropologie rechnen wir also alle jene Richtungen, die in erster Stufe erfaßten, daß elementare Kulturgegebenheiten zur Voraussetzung der biologischen Existenz gehören (Uexküll, Gehlen, Ortman u. a.), und in zweiter Stufe beobachten, daß die elementaren Kulturbedingungen so in strukturellen Zusammenhängen mit den höheren und höchsten Kulturleistungen stehen, daß sie nicht rein für sich faßbar sind und darum auch nicht als generell der Gattung Mensch selbst zukommende „natürliche“ Grundlagen verstanden werden können. Der Mensch ist durch und durch geschichtlich, und zwar schon in seiner Biologie. In umgekehrter Richtung läßt sich die Erfahrung so formulieren, daß die Kulturen bis in ihre höchsten Thesen und kompliziertesten Institutionen hinauf Formen der Selbstermöglichung menschlicher Existenz, also gleichsam elementarbiologische Voraussetzungen für Dasein überhaupt sind. Es gibt keine „primitiven biologischen Bedürfnisse“ des Menschen, die nicht, sollen sie überhaupt die Fortexistenz des Menschen ermöglichen, zugleich auch Kult- und Kulturformen bis hinauf zu den moralischen, metaphysischen und religiösen Ausgestaltungen als Notwendigkeit mit sich führen würden. Daraus resultiert auch die Kraft der Unbedingtheit dieser Kulturformen. Ohne sie „geht es“ nicht. Erforscht man in diesem Sinne die Kulturzusammenhänge in ihrer inneren Verbundenheit (Struktur), so erfaßt man die Selbstermöglichung des Menschen und erfährt damit etwas über sein Wesen. Kurz, und mit anderen Worten: Die Wesensforschung des Menschen muß sich auf die ganze Fülle des kulturkundlichen und historischen Materials einlassen, nur so wird sie etwas über die menschliche „Natur“ erfahren. (Dilthey, Rothacker, Gehlen, Lévi-Strauss, Mühlmann, L. White u. a.)¹⁰

¹⁰ „Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte“, W. Dilthey, Gesammelte Schriften VIII, S. 224. „Den Menschen, wie er ist, zu verstehen, reicht keine geschichtsfremde Methode auch nur im entferntesten aus“, E. Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948, S. 194. „Das Wissen um die Natur des Menschen hat sich in unserer Zeit in das Verstehen seiner geschichtlichen Existenz verlegt. Die Überzeugung von einer immergleichen Natur des Men-

An der Grundthese der Kulturanthropologie ist nicht zu rütteln, wenn freilich auch große Unterschiede im wissenschaftlichen und denkerischen Rang der verschiedenen Bemühungen bestehen. Mit der Grundthese ist die Grunderfahrung dieser Anthropologie aufs innigste verbunden, der sog. *P l u r a l i s m u s*, der besagt, daß es menschliche Kultur nur im Plural der Kulturen gibt, in denen jede für sich – da sie ja unbedingt existenzermöglichend ist – absolute dogmatische Geltung beansprucht. Der These vom Pluralismus kann nicht widersprochen werden¹¹. Nur muß man beachten, daß sie sich nicht als Relativismus mißversteht. Die Kulturanthropologie hat überall eine starke Inklination zum Kulturrelativismus und besitzt keine prinzipiellen Sicherungen gegen diese Gefahr¹². Im Gegenteil. Der Kulturrelativismus erscheint geradezu als methodische Voraussetzung, da sonst die Fülle des Materials nicht ernst genommen wäre und die Beschreibung der strukturellen Zusammenhänge in gegebenen Kulturen nicht unvoreingenommen sein könnte¹³.

Andererseits ist es ein deutlich ausgeprägtes Bestreben der Kulturanthropologie, aus der Mannigfaltigkeit der Kulturformen zu „lernen“, und seien es auch nur „typische Chancen“ des menschlichen Verhaltens bzw. jenen allgemeinen Spielraum menschlichen Wesens, innerhalb dessen die einzelnen Kulturgestaltungen als „Vereinseitigungen“ oder „Besonderungen“ feststellbar sind¹⁴. Aus Gründen der menschlichen Endlichkeit wird zwar a priori auf die totale Erfüllung des

schen gilt dem modernen, historisch-gebildeten und geschichtlichen Denken als ein unzeitgemäßer Rückfall in einen längst überwundenen Naturalismus.“ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, S. 179.

¹¹ Der unseres Wissens erste Denker von Rang, der Begriff und Problem des Pluralismus entfaltet und vorgeprägt hat, ist Max Scheler gewesen. Für ihn „existiert Geist von vornherein nur in einer konkreten Vielheit von unendlich mannigfachen Gruppen und Kulturen. Von irgendeiner *faktischen* (kursiv von M. S.) ‚Einheit der Menschennatur‘ . . . zu reden, ist also unnützlich, ja verderblich. Eine *gemeinsame* Struktur- und Stilgesetzlichkeit durchwaltet nur die je lebendigen Kulturelemente *einer* Gruppe, durchwaltet Religion und Kunst, Wissenschaft und Recht *eines* Kultur-Konkretums“ (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 2. Aufl., Bern und München 1960, S. 25). „Der Pluralismus der Gruppen und Kulturformen ist der Standort, von dem alle Soziologie auszugehen hat“ (a. a. O.).

¹² „Natürlich besteht leicht die Gefahr, daß die anthropologische Besinnung bei intensivem Eingehen auf den kulturkundlichen Stoff verlorengeht.“ Mühlmann, *Kulturanthropologie*, Köln/Berlin 1966, S. 19.

¹³ A. Gehlen: „Die objektiven Kultur- und Geisteswissenschaften können erfolgreich als rein empirische Disziplinen betrieben werden, seitdem die Möglichkeit zu dieser BewußtseinsEinstellung gegeben ist. Diese ist dann erreicht, wenn im eigenen Bewußtsein des Denkenden die ehemals dogmatischen, d. h. als metaphysische Wirklichkeit geltenden Wahrheiten und Werte zumindest virtuell erschüttert sind. Vorher ist es streng unvollziehbar, fremde und abweichende Leitideen anders aufzufassen, denn als Irrlehren, also unmöglich, sie mit dem ‚interesselosen Interesse‘ zu untersuchen, das man am Faktischen hat. Fremde Moralen und Religionen werden dann in der Vorstellung vollziehbar, wenn die Subjektivierung der eigenen Überzeugungen zum mindesten schon angebahnt ist, wenn diese selbst schon anfangen, im Medium des Subjektiven (Psychologischen) und Historischen gewissermaßen flüssig zu werden.“ (*Der Mensch*, S. 390 f.)

¹⁴ S. Tax definiert die Kulturanthropologie als „eine Disziplin, die aus dem empirischen Pluralismus und der Formenmannigfaltigkeit der Kulturen typische Chancen menschenmöglichen Verhaltens abzulesen sucht“ (vgl. *Primitive man*. VI. congr. internat. des. sc. anthr. et ethnol. Bd. 2, I, S. 297–304, Paris 1963).

menschlichen Spielraums verzichtet, doch wird seine Umschreibung aus der Sichtung des kulturanthropologischen Materials theoretisch für möglich gehalten. Daß freilich ein Rückschlag aus dieser Relativierung im Hinblick auf die konkrete Identifikation des Menschen mit einer bestimmten Kulturgestalt oder metaphysischen Grundposition erfolgt, gleichsam eine Schwächung derjenigen menschlichen Grundhaltung, die gerade das Thema der Kulturanthropologie ist, nämlich der Selbstermöglichung des Daseins aus dem metaphysischen, religiösen, theoretischen und praktischen Glauben (einer Kultur) heraus, wird von den Kulturanthropologen als unvermeidlich in Kauf genommen¹⁵.

Diese innere Schwierigkeit gibt zu denken. Sie läuft der Tendenz des Personalismus zuwider, der mit der theoretischen Klärung menschlichen Daseins eine Stützung und Stärkung der personalen Befestigung menschlichen Daseins zu erreichen trachtet, ja die Wahrheit seiner Position gerade aus dieser praktischen und existenziellen Bestätigung für bewiesen sehen muß. Für den Personalismus setzt die Kulturanthropologie zu niedrig an. Umgekehrt muß der Personalismus für die Kulturanthropologie als ein Rückfall erscheinen, da die Relativierungsbewegung, die die Voraussetzung für anthropologisches Verständnis überhaupt ist, nicht mitgemacht wird, sondern sehr bestimmte inhaltliche Forderungen auftreten, die sich auf Grund des kulturellen Materials für den Kulturanthropologen nicht an allen Stellen nachweisen lassen. Für die Kulturanthropologie greift der Personalismus zu hoch¹⁶.

Diese Kontroverssituation kann bis zu einem gewissen Grad durch die angedeutete Konzeption der hier entwickelten Strukturanthropologie aufgelöst werden. Die Kultur, durchweg als Struktur betrachtet, läßt keinen untersten und allgemeinsten Teil ausklammern, der gleichsam losgelöst als „elementare“ Bedingung in allen Verhältnissen gilt; auch die elementarsten Antworten des Menschen auf die Umwelt können nur im Zusammenhang einer Gesamtgestalt der Kultur gegeben werden, brauchen also einen durchreichenden Aufbau, wie ihn die kulturanthropologische Forschung zu beschreiben sucht. Demnach dürfen auch die höchsten und „abstraktesten“ Entscheidungen eines gegebenen Menschentums als solche von elementarer Lebenswichtigkeit angesehen werden und erhalten auf diese Weise den Charakter der Unbedingtheit, Drängendheit, Gül-

¹⁵ Wie etwa im obigen Zitat Gehlen (12), in welchem Bedingung und Ergebnis der Kulturwissenschaften gerade in der „Subjektivierung der eigenen Überzeugungen“ gesehen wird, wobei diese Verflüssigung und Universalisierung gerade die Aufhebung der Natur- und Kulturbedingungen menschlicher Existenz bedeutet. (Vgl. hierzu auch Gehlen, Urmensch und Spätkultur, Bonn 1956.)

¹⁶ „Mit dem sich steigernden Gefühl für die geschichtliche Mannigfaltigkeit und radikale Unterschiedenheit der kulturellen Systeme, in denen sich der ein und derselbe bleibende Mensch bewegt, wird aber endlich die Doppeleinsicht reif: daß sie, auch soweit sie sich in ihm interiorisiert haben, etwas von ihm Loslösbares, Eigenes, ihm Gegenüberstehendes sein müsse; und daß sie gleichzeitig von tiefster prägender Gewalt für ihn, daß sie sein Fundament und Schicksal sind. Alle Anthropologien, die den Menschen auf Vernunft oder Freiheit, auf Person oder Existenz gründen, setzen zu hoch ein. Sie starren auf einen einzelnen Gipfel und übersehen das Bergmassiv, aus dem er sich erhebt.“ (M. Landmann, Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, S. 10.)

tigkeit. Sie sind „wahr“ schon insofern ohne sie Menschsein an diesem Ort und zu dieser Zeit nicht möglich wäre.

Strukturelle Interpretation (als Steigerung des kulturanthropologischen Ansatzes) bedeutet Aufweis der unbedingten Notwendigkeit gegebener Formen und Formzusammenhänge im Hinblick auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit. Dieser Aufweis erschöpft sich darum nicht in einer Nachschilderung der gegebenen Verhältnisse, er interpretiert und prüft auf strukturellen Zusammenhalt hin, er stößt auf Spannungen im Gesamtgefüge, Verhärtungen im Verlebendigungsprozeß, Selbstbeeinträchtigungen eines Menschentums, gerade auch im Hinblick auf die besonderen Voraussetzungen und Beschränkungen seines Lebensraumes. Es lassen sich produktive von retardierenden Kräften unterscheiden, es heben sich Steigerungs- von Verfallsphänomenen ab. Und dies im Hinblick auf die formale Forderung struktureller Lösungen ohne dogmatische Voraussetzungen welcher Art auch immer.

Die ausgearbeitete Darstellung funktioneller und struktureller Lösungen im geschilderten Stil wird mit großer Wahrscheinlichkeit zu Formen kommen, die den vom Personalismus gesichteten Grundbedingungen des Menschseins sehr ähnlich sind. Lebendigkeit, Offenheit, Selbsttreue und Beziehungsreichtum einer Struktur setzt ein Menschentum voraus, das sich in die Entwicklungsmöglichkeit fundamentaler Ansätze freigibt und für die transzendentalen Erfahrungen, aus denen die geforderte Gesetzmäßigkeit der Entwicklung entnommen werden kann, freihält; ein Sich-Freigeben und Zurverfügungstellen, ein Sich-Einsetzen und Binden, das vermutlich in der Dialektik spielt, die die komplizierten personalen Kategorien ausdrücken. Personalität ist also eine formale Grundvoraussetzung struktureller Entwicklung der menschlichen Lebensbedingungen und zugleich ein materiales Ergebnis der daraus folgenden geschichtlichen Entwicklung, ist also in der Tat ein Grundmaß der Kulturanthropologie, gerade auch dann, wenn diese keine inhaltlichen Forderungen stellen, sondern sich ganz unvoreingenommen zur unüberschaubaren Mannigfaltigkeit kultureller Möglichkeiten verhalten will. In dieser Zuordnung behält der kulturanthropologische Ansatz seine undogmatische Haltung, verliert aber zugleich den relativistischen Selbstwiderspruch, der ihn fort und fort an der Zerstörung dessen arbeiten läßt, was er als Voraussetzung des Menschseins bezeichnet und untersucht. Zugleich verliert der personalistische Ansatz jeden Anschein dogmatischer Bindung, indem er sich in jedem Kult- und Kulturmaterial bewährt, und gewinnt zugleich erst seine volle Bedeutung als ein Kriterium, als die Ausarbeitung der Bedingungen, unter denen eine geschichtliche Struktur als geschehende Entfaltung (im „es geht“) und als individuelle Befreiung (zum vollen Menschsein) erlebt werden kann. Freilich bedarf es dazu einer Öffnung der personalen Kategorien in Richtung auch auf biologische und geschichtliche Fragen, und das bedeutet zugleich eine Steigerung des biologischen und geschichtlichen Denkens in Richtung auf personale Fragestellungen.

In dieser Hinsicht wird niemand ein perfektes System erwarten. Weder können die personalen Kategorien freischwebend systematisch entworfen werden, noch lassen sich die Kulturgestaltungen allein aus sich selbst nach Ranggesichts-

punkten und Lebensfragen (d. h. im Hinblick auf die wahrhaftige Verlebendigung, auf die Inkarnation des Menschen) betrachten. Beides muß aufeinander zugeführt werden und sich gegenseitig für die eigentliche Aufgabe vorbereiten. Die Grundform der personalen Struktur kann nur aus dem Material der Geschichte und der Kultur entnommen bzw. rektifiziert werden; die Lebensermöglichung („Menschenmöglichkeit“) gegebener Kulturen kann nur mit entwickelten anthropologischen Kategorien, zu denen auch die personalen zwingend gehören, erfaßt werden. Nur die konkrete Arbeit läßt eine Schärfung und Verfeinerung der Voraussetzungen auf beiden Seiten zu – und gerade dies ist die Hoffnung der hier vorgeschlagenen Anthropologie.

So schält sich aus dem Überblick über die gegenwärtige Situation des anthropologischen Denkens eine Aufgabe heraus, der unsere Konzeption einer Struktur-anthropologie zu entsprechen scheint. Sie könnte die unbezweifelbaren Erfahrungen von Hauptrichtungen gegenwärtigen Denkens und die daraus resultierenden Bestrebungen aufnehmen und dabei nicht in die Einseitigkeiten verfallen, die hier teilweise vorliegen. Unser Ansatz führt die Kulturanthropologie fort, indem er detaillierten Aufschluß über Wesen und Natur des Menschen aus der Fülle des geschichtlichen und kulturkundlichen Materials gewinnt, wobei er sich besonders der Moderne zuwendet, in der die Fragen entstanden sind, die diese Art der Anthropologie allererst provozieren. Man geht also von der Geschichte aus, indem eine Wesensgeschichte, nicht nur eine Erscheinungsgeschichte des Menschen angenommen wird¹⁷. Daraus ergibt sich, daß der strukturelle (wesensgeschichtliche) Einblick in die Geschichte auch normative (wesensgesetzliche) Ergebnisse zeitigt und so Beiträge zu einer zeitgeschichtlich ausgerichteten elementaren Lehre vom Menschsein abwirft.

In dieser praktischen Abzweckung, die für unseren Ansatz nicht äußerlich ist, liegt doch keineswegs die implizite These von einem „Kulturverfall“¹⁸, nur eben die Vermutung, daß spätere und differenziertere Epochen eine Struktur haben, die nicht mehr mit einem Blick übersehen werden kann und deren Einheitspunkt nicht mehr unmittelbar und wie von selbst in jedem Verhaltensbereich gegenwärtig ist, so daß jetzt die größere Gefährdung in allen Bereichen eigene Steuerungs- und Regulierungsvorgänge notwendig macht. Was könnten diese Steuerungsvorgänge anderes sein, als wissenschaftlich herausgearbeitete, d. h. aus den struktureigenen Gesetzen der Moderne selbst herausgelöste Hinweise auf Zusammenhangs-, d. i. Aufhellungsmöglichkeiten? Was bisher (kulturanthropologisch) meist nur Beschreibung war, muß mit Wissen und Willen zur Kritik er-

¹⁷ Was die Geschichte des Menschen je und je erbringt, ist die *Möglichkeit, Mensch zu sein*, im ganzen Umfang der Bedeutung dieser Worte, also nicht nur in biologischer Hinsicht, sondern auch im Hinblick auf die transzendente Struktur der Subjektivität. Geschichte ist somit „Genese aller subjektiv funktionellen Aprioristruktur“, „Entwicklung und Umschichtung der geistigen Fähigkeiten des Menschen“ (M. Scheler, *Wissensformen*, S. 27).

¹⁸ In der Richtung dieser These scheinen die „Schriften zur Kulturanthropologie“ (hrsg. v. Ortman von der Leye) konzipiert zu sein (vgl. Wolfgang de Bor, *Das Problem des Menschen u. d. Kultur*, Bd. 1 d. genannten Reihe).

hoben werden¹⁹; diese kritische Zeitgeschichtsschreibung darf nicht von außergeschichtlichen (dogmatischen) Prinzipien ausgehen, sondern muß sich aus dem geschichtlichen Stoff konstituieren und sich in diesem unendlichen Material bewähren. Sie kann dies, da der Gesichtspunkt der strukturellen Entsprechung formale Maßstäbe für die Gewinnung inhaltlicher Kriterien an die Hand gibt.

Zwar folgt daraus die Relativierung der konkreten Hinweise; sie können nur *für hier und jetzt* mit einiger Klarheit formuliert werden; aber die Relativierung bedeutet nicht auch Relativismus, da jede Struktur einen Anspruch auf unbedingte Geltung erheben darf, ist sie doch als eine Form der *Offenheit* (Freiheit) mit allen anderen Strukturen in dasselbe eingelagert. Sie steht zu den anderen nicht im Verhältnis der Ausschließung, sondern in dem der Einschließung, ein Verhältnis, das allerdings Interpretation verlangt, Nachweis der (strukturellen) Entsprechung auf je höheren Ebenen der Differenzierung. Mit einfachen Worten: ein und dasselbe Grundverhältnis, auf einer bestimmten Ebene entfaltet, ergibt beispielsweise eine Lebensordnung christlicher Prägung, dasselbe Grundverhältnis, auf einer anderen Ebene und unter anderen historisch-biologischen Bedingungen entfaltet, ergibt etwa eine Lebensordnung budhistischer Prägung usw. Es handelt sich im Vergleich nicht um Fragen der (dogmatischen) Beurteilung, sondern um Fragen der (strukturellen) Übersetzung, d. i. Identifizierung, d. i. zugleich wechselkorrektiven Läuterung in Richtung auf Klarheit und Befreiung menschlichen Existierens in die volle geschichtliche Möglichkeit hinauf²⁰. Darin könnte sich unser Ansatz von synthetischer Begabung

¹⁹ Einen entschiedenen Schritt in diese Richtung tut A. Portmann mit der Forderung einer „basalen Anthropologie“, die darauf ausgerichtet ist, daß „die Findung der Sozialform wie der Individualsphäre stete humane Aufgabe ist. Scheitern doch viele anthropologische Bestrebungen daran, daß sie zeitbedingte Formen als die zu bewahrenden erklären und damit ein wesentliches Moment des Humanen mißachten: die dauernde Erfassung unseres ganzen Daseins als stete Aufgabe“. Erst dann ist anthropologisches Denken auf dem rechten Weg, wenn es „nicht eine erwählte Form als starren Zwang verkündet, sondern durch den Hinweis auf die Notwendigkeit der Formfindung ein wirksames Gefühl für eine dauernde Verpflichtung wachhält.“ (Biologie und Geist, S. 237.)

²⁰ Diese *strukturelle* Auflösung des Relativismus erscheint fruchtbarer als der Vorschlag, den schon Scheler machte, daß die verschiedenen Kulturgestaltungen in der Breite der gleichzeitigen Hochkulturen und in der Tiefe der jeweiligen geschichtlichen Zusammenhänge als *Ergänzungen* auf der unendlichen Fläche menschlicher Wesensmöglichkeiten angesehen werden sollen. Es besteht danach nicht das Verhältnis der Konkurrenz, aber auch nicht das der Deckung. In diese Richtung weisen mit einiger Einhelligkeit auch die Vorschläge anderer und neuerer Kulturanthropologen. Jedoch: Will die Kulturanthropologie ihrer selbstgesetzten Forderung nach präziser Empirie folgen, so kann sie nicht den Charakter der absoluten und ausschließlichen Geltung unter den Tisch fallen lassen. Die Streichung dieses Momentes verändert die Kulturgestalt nicht nur formal, sondern auch material, und gefährdet die Untersuchung wissenschaftsmethodisch. Andererseits kann nicht gefordert werden, daß der Anthropologe die Generalthese der von ihm beschriebenen Kulturen mitmacht, es sei denn, man dürfte in jener These einen letzten formalen Inhalt annehmen, der überall derselbe ist, und der sich auch noch im Ideal der wissenschaftlichen Präzision und Redlichkeit wiederholt, und also zum Menschsein aller Zeiten gehört. In diesem Falle würde eine Identifikation keine Schwierigkeiten bereiten, man müßte nur akzeptieren, daß dieser letzte Gehalt nicht ohne die einzelne strukturelle Ausformung in Religion, Metaphysik oder Wissenschaft möglich ist.

erweisen, irenisch von Grund auf, zugleich aber doch voll Kritik und Rektifikation.

Daß in dieser Richtung ein Bedürfnis besteht, ist offensichtlich. Daß in dieser Richtung auch Erfolgsaussichten gegeben sind, ist zumindest wahrscheinlich. Ob in dieser Richtung auch wirklich gearbeitet werden kann, hängt von den sachlichen und personellen Bedingungen ab, die geschaffen werden können. Und diese sind nicht gering. Daß die erhofften Arbeiten nicht auf den Möglichkeiten eines einzelnen Gelehrten stehen können, ist evident. Nicht nur aus quantitativen, sondern auch aus essentiellen, d. h. aus geschichtlichen und anthropologischen Gründen. Würde dies nicht eingesehen und eingehalten, würde sich diese Strukturanthropologie ebenso wie andere Ansätze in sich selbst widersprechen. Pluralistische Kulturbeschreibung muß die Prinzipien des Beschreibens selbst als unbedingt und allgemein ansetzen. Dies läuft aber auf die inakzeptable Behauptung hinaus, die Wissenschaft sei nicht selbst ein geschichtliches Faktum mit konkreten kulturellen Bedingungen, sondern stünde außerhalb des (pluralistischen) Grundgesetzes. (Die letzte Gegenmöglichkeit für diesen Selbstwiderspruch wird unseres Wissens kaum ernsthaft von einem Anthropologen erwogen, nach der die anthropologische Beschreibung selbst nur ein Vorkommnis in einer beliebigen Kulturgrundgestalt sei und also nichts anderes belegen könne als nur die Tatsache, daß ein solches [pseudo-]wissenschaftliches Gehaben prinzipiell möglich ist.)

Will man diesem Selbstwiderspruch enttrinnen, so bietet sich etwa die Auffassung an, daß es gegenüber dem historischen Stoffe nicht „Beschreibung“ einfachhin gibt, sondern nur Vorgänge der Selbstklärung gegebener kultureller Gestaltungen. Beschreiben ist prinzipiell Sache der Einzelnen; Selbstklärung historisch divergenter Positionen ist prinzipiell Sache einer Gruppe divergenter Einstellungen. Nur ein Plural von Gelehrten in ständigem Austausch und selbst in „struktureller“ Entwicklung der Prinzipien der Arbeit könnte der Aufgabe gerecht werden. So ist anzunehmen, daß in diesem Falle schon die meist nur nebensächlich und äußerlich bewertete Form der wissenschaftlichen Arbeit eine konstitutive Bedingung von innen heraus ist und daß es sehr darauf ankommt, ob sich eine Institution findet, die die Organisation (ein Wort, das in diesem Zusammenhang mehr besagt als technische Manipulation) übernimmt.

Kehren wir zur Sache zurück und schließen wir an die Frage des Wahrheitscharakters unserer Anthropologie an, so scheint sich ergeben zu haben, daß geisteswissenschaftliche Anthropologie nicht ein reines Gegenüber zum Geschichts- und Kulturgeschehen, bei Abschaltung aller Zugehörigkeit, ist, sondern ein Vorgang mitten in diesem Geschehen selbst, eine mit Methode und Kritik vorgehende Selbstklärung geschichtlicher und kultureller Setzungen (Selbstausslegungen) des Menschen, ein Prozeß also, der schon von Anfang an und aus dem Wesen heraus zur Selbstausslegung des Daseins gehört, das in ontologischer Verfassung nichts anderes ist, denn das Hellwerden eines Seienden in sich. Anthropologie in diesem Verstande steht nicht gegen die kulturelle, religiöse, ja mythische Selbstausslegung, sondern verhält sich selbst noch zu den anfänglichsten Formen

geschichtlicher Existenz wie eine Verlängerung, ist nicht nur beschreibend und betrachtend, sondern einbehaltend und entwickelnd, fortgestaltend in konkreten Analysen und Rektifikationen. Wissenschaft steht nicht gegen die Zeitdogmatik des je epochalen Daseins, sondern erwächst in genauer Genealogie aus den von Anfang an in jeder Zeitform mitenthaltene Reflexionen der Selbsterhellung, Selbstbesinnung und Kritik; ist doch Selbstauslegung eo ipso Besinnung und Kritik. Moderne Wissenschaft steht darum im Dienste der geschichtlichen Aufgaben des Menschen, und zwar von den Grundlagen auf und im ganzen.

Sich in Richtung und Konsequenz einer solchen Auffassung zu sehen, ist der Anthropologie durch den strukturalen Ansatz erleichtert. Dieser bedeutet nicht nur durchgängigen Zusammenhang der Einzeltatsachen in einer jeden Kulturgestalt und darin formale Entsprechungen zwischen den verschiedenen Kulturgestalten – das ist nur ein erster und noch unzureichender Aspekt der Struktur –, sondern auch sehr bestimmte Gesetzmäßigkeiten in der Genese einer jeden Gestaltung unter der immanenten Forderung der Freisetzung menschlichen Lebens, das sich nur im fortgesetzten Geschehen solcher Freisetzung als ein menschliches erfahren kann. Die Grundlage einer Kulturgestalt hat nur als geschichtliche Findung befreiende Kraft und nur unter der Anspannung aller Möglichkeiten der Selbstklärung ist Findung in diesem Sinne möglich. Wissenschaftliches Denken gehört von einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt an unter diese Möglichkeiten und ist somit selbst ein Modus des geschichtlichen Geschehens. Darum hat die Wissenschaft in Inhalt und Stil durchaus nichts endgültiges, sondern unterliegt selbst dem Gesetz einer Findung ihres Weges, wie alle Gestaltungen, die sie beschreibt. – (Überflüssig noch einmal zu betonen, daß der Weg in diesem Sinne nicht der Weg „der“ Wissenschaft ist, sondern daß die Wissenschaft selbst als eine Weise von Weg gefaßt werden muß.)

Eine solche sich in den geschichtlichen Prozeß zurücknehmende Anthropologie wird sich nicht ohne Rückbezug auf die Zeitgeschichte ans Werk machen. Sie wird vielmehr das, was sich oft nur undeutlich (wie z. B. im Bedeutungswandel des „Moralischen“) verrät, thematisieren und so durch Anschluß an das Geschehen des Menschen in die Nähe zu einer (wissenschaftlichen) Pragmatik des Daseins kommen. Solche Pragmatik ist nicht eine Verunklärung der reinen Theorie, sondern eine genuine Möglichkeit, ja ein inneres Postulat vom Ansatz her.

Was den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bildete, die Verschränkung von wissenschaftlicher Anthropologie und geschichtlichem Selbstverständnis des Menschen, erklärt sich jetzt als Kennzeichen und Ausweis des recht verstandenen strukturalen Ansatzes, der eine Veränderung im Verhältnis von Theorie und Praxis, von Unbedingtheit und Bedingungen, von Wahrheit und Erscheinung, von Notwendigkeit und Zufall, von Theorie und Praxis mit sich bringt. Nicht zuletzt auch eine Veränderung im Verhältnis der Wissenschaft zum Wissenschaftler und der Wissenschaftler untereinander, insofern deren arbeitspraktische Verbindung jetzt aus dem Wesen ihres Objekts heraus gefordert ist.