

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Illies, Christian

Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter

Zur Konvergenz von Moral und Natur

© Suhrkamp Verlag

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1743

978-3-518-29343-0

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1743

Die Biologie ist zur neuen Leitwissenschaft geworden, und Jahrtausende philosophischer Reflexion über den Menschen können als Makulatur eingestampft werden – so jedenfalls die Ansicht vieler Evolutionstheoretiker und Soziobiologen. Denn nur wer die Gene kenne, verstehe den Menschen. In der Tat beansprucht der evolutionäre Ansatz, Grundfragen der philosophischen Anthropologie zu beantworten: Wie erkennen wir die Welt? Warum kann und soll der Mensch moralisch handeln? Wie kann ein gesellschaftliches Zusammenleben funktionieren?

Auch wenn es richtig ist, hybride Universalerklärungen zurückzuweisen, darf die große Leistungsfähigkeit der Evolutionstheorie nicht verkannt werden. Sich unter Berufung auf menschliche Freiheit und Autonomie der Kultursphäre von evolutionären Erklärungen einfach abzugrenzen genügt nicht. Vielmehr sollte die philosophische Anthropologie neu bedenken, was solche Erklärungen für die klassischen Einsichten der Anthropologie bedeuten. Christian Illies stellt sich dieser Herausforderung und argumentiert, daß die philosophische und die evolutionstheoretische Herangehensweise konstruktiver miteinander verbunden werden können, als von beiden Seiten oft angenommen wird.

Christian Illies ist Professor für Philosophie der Kultur und Technik; er lehrt an den Technischen Universitäten Delft und Eindhoven.

Christian Illies
Philosophische Anthropologie
im biologischen Zeitalter

Zur Konvergenz von
Moral und Natur

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1743

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006

Erste Auflage 2006

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 3-518-29343-5

ISBN 978-3-518-29343-0

I 2 3 4 5 6 – II IO 09 08 07 06

Inhalt

Einleitung: Konvergenzanthropologie im biologischen Zeitalter	9
1. Anthropologische Grundmodelle	17
1.1. Philosophisch nach dem Menschen fragen	17
1.2. Der philosophische Anspruch der Evolutionsbiologie	21
1.3. Die Notwendigkeit philosophischer Anthropologien	24
1.4. Die vier Wege der Anthropologie.	27
1.5. Konvergenzanthropologie als synthetische Anthropologie im engeren Sinne	44
2. Die ideengeschichtliche Stellung Darwins	50
2.1. Voraussetzungen der modernen Biologie.	50
2.2. Evolutionstheorien vor Darwin	64
2.3. Die natürliche Auslese als Kausalerklärung der Evolution	71
2.4. Die Begründung der Theorie	76
2.5. Teleologie und natürliche Selektion.	81
3. Der Darwinismus seit Darwin.	91
3.1. Selektion und Synthetische Theorie.	91
3.2. Verhaltensmerkmale als Anpassung: die klassische Ethologie	93
3.3. Soziobiologie und Evolutionspsychologie	97
3.4. Evolutionäre Erklärungen der Kultur.	101
3.5. Spekulation, Selbstüberschätzung und der heuristische Wert der Evolutionstheorie	109
3.6. Resümee	118
4. Die Moral der Genmaschine	120
4.1. Das moralische Tier	120
4.2. Kooperation und Altruismus	122
4.3. Aggression.	134
4.4. Gefühle und kognitive Vermögen	145
5. Moral und Menschenbild	156
5.1. Anthropologie und Ethik.	156

5.2.	Die Moral im philosophischen Sinne	161
5.3.	Die Beiträge der Evolutionswissenschaften.	172
5.4.	Die Grenzen der Evolutionswissenschaften	175
5.5.	Ausblick.	186
6.	Der Mensch im Schatten der Gene	187
6.1.	Vorbemerkung.	187
6.2.	Ist der Mensch sich selbst der Nächste?	188
6.3.	Freiheit und genetischer Zwang	202
6.4.	Eine kurze Bilanz.	212
7.	Die Moral im Schatten der Gene.	214
7.1.	Die evolutionäre Unableitbarkeit der Moral.	214
7.2.	Moral als Illusion.	225
8.	Die moralische Orientierbarkeit des Menschen	236
8.1.	Der Effektivitätsimperativ der Moral	236
8.2.	Die Versittlichung natürlicher Anlagen	247
8.3.	Die Ambivalenz des Umsetzungswissens	272
9.	Die kulturelle Evolution der Moralsysteme.	281
9.1.	Die Tauglichkeit der Moral für die Wirklichkeit . . .	281
9.2.	Die vernünftige Hoffnung der Moral auf einen evolutionären Erfolg	287
9.3.	Grenzen des evolutionären Erfolges der Moral. . . .	307
10.	Die Konvergenz von Moral und Natur	312
10.1.	Die widerspenstige Natur	312
10.2.	Gentechnische Phantasien und andere Irrwege . . .	320
10.3.	Konvergenz als Aufgabe und Ziel des Menschen . .	327
	Bibliographie.	336
	Namenregister	356

Man thut am besten anzunehmen,
daß die Natur im Menschen
nach demselben Ziel hinwirkt
wohin die Moralität treibt.

*Immanuel Kant,
»Vorarbeiten zum Ewigen Frieden«*

Einleitung: Konvergenzanthropologie im biologischen Zeitalter

Der Mensch im biologischen Zeitalter

Wir leben. Wir bewegen und ernähren uns, haben Sinne und Bedürfnisse, leben in Gruppen mit Artgenossen und pflanzen uns eifrig fort. Das haben wir mit den anderen Tieren gemein, aber wir sind ihnen doch nicht gleich, denn wir sind das aufrecht gehende Lebewesen mit einem wachen, bewußten Verstand. Wir planen und überlegen, was wir tun, wir versuchen die Welt zu verstehen, wir haben Sprache, Kultur, Religion und Kunst. Die gleichzeitige Nähe und Ferne zu den Tieren beschäftigt die Menschheit seit ihrer kulturellen Morgendämmerung. Die steinzeitlichen Höhlenbilder von Les Tris-Frères zeigen eine menschliche Gestalt umringt von Tieren; der vor 30.000 Jahren aus Mammutelfenbein geschnitzte ›Löwenmensch‹ aus Hohlenstein-Stadel verbindet Mensch und Tier zu einem aufrecht schreitenden Wesen. Und die alten Religionen kennen zahlreiche Mensch-Tier-Gottheiten, etwa die Sphinx der Ägypter, die äthiopische Löwengöttin Apedemak und den elefantenköpfigen Hindugott Ganesh.

Längst ist unser Blick auf das Tierhafte des Menschen nüchterner geworden. Zur Sphinx pilgern nur noch Touristen, und wir verstehen die Natur nicht mehr als Werk der Gottheiten und Dämonen, sondern als Wirkungen von Naturgesetzen und Selektionsgeschehen. Hinter der Fülle der Lebensformen währte man einst eine höhere Weisheit, vor der man ehrfürchtig die Knie beugte; aber in den Wissenschaften hat sie längst der blinde Zufall entthront. Wir leben im biologischen Zeitalter: Die Biologie, vor allem die Evolutionsbiologie und Neurobiologie beanspruchen, unsere nebulösen Selbstverklärungen zu beenden; nach so vielen Mythen winkt endlich eine wissenschaftliche Antwort auf die Frage nach dem Menschen.

Damit knüpft die Biologie an die Tradition neuzeitlicher Selbstbesinnung an, die von unterschiedlichen Herangehensweisen bestimmt wurde; von Theologie und Metaphysik, von der Ge-

schichtswissenschaft und im 19. Jahrhundert vor allem von Psychoanalyse und den Sozialwissenschaften. Die Biologie sticht unter diesen Deutungsversuchen deswegen hervor, weil sie umfassende *kausalwissenschaftliche* Erklärungen für das Natur- und zunehmend auch für das Geistwesen Mensch anbietet. Seit dem Triumph der Physik im 16. Jahrhundert sind solche Erklärungen das Paradigma der objektiv-wissenschaftlichen Erfassung eines Phänomens und seiner Zusammenhänge.

Der kausalwissenschaftliche Anspruch der Biologie begann mit Charles Darwin, der nicht nur die Entstehung der Tier- und Pflanzenarten (einschließlich des affenartigen Menschen) erklären wollte, sondern auch das Verhalten der Tiere und des Menschen. In *The Descent of Man* und *The Expression of the Emotions in Man and Animals* wird der emotionale Bereich des Menschen evolutionär-funktional erschlossen; und selbst Phänomene wie Sprache, Religiosität und Moral finden hier eine kausale Erklärung. In seinem Tagebuch notiert Darwin:¹

Die Entstehung des Menschen nun bewiesen. Die Metaphysik muß aufblühen. Derjenige, der den Pavian versteht, täte mehr für die Metaphysik als Locke.

Und etwas später heißt es dann:

Der Geist des Menschen ist um nichts vollkommener als die Instinkte der Tiere für alle Wechselfälle & die sich verändernden Umstände [angepaßt].

In den meisten Fällen blieben Darwins Untersuchungen menschlicher Eigenarten allerdings allgemein und lediglich programmatisch. Von der Verhaltensbiologie (der Ethologie, später der Soziobiologie) und jüngst von der Evolutionspsychologie wurde der Faden dann weitergesponnen; sie vertieften Darwins Ansatz in vielen Einzeluntersuchungen. Das Ziel dieser Wissenschaften sind evolutionäre Erklärungen für Verhaltensweisen und spezifische kognitive Leistungen. Liebe, Freundschaft, Feindschaft werden analysiert; Theorien über Selbstsucht, Selbstaufopferung und soziale Interaktionen angeboten, die Sprache evolutionär gedeutet und auch das menschliche Gewissen als Anpassungsleistung verstanden. Es geht um nicht weniger als um eine neue Einheitswissenschaft, die alle anderen

1 Eintrag M 84, die folgende Notiz ist M 123 (Darwin 1836-1844, S. 44 und S. 63).

einschließt.² Der Soziobiologe E. O. Wilson arbeitet an einem solchen Projekt, und eines seiner Bücher hat den bezeichnenden Titel: *Consilience. The Unity of Knowledge*.³ Daniel Dennetts darwinistisch-metaphysische Universaldeutung der Wirklichkeit und des Menschen erhebt einen ähnlich umfassenden Anspruch. Nicht nur für das Bewußtsein und die Moral bietet er in *Darwin's Dangerous Idea* eine evolutionäre Erklärung, sondern auch für »alles was Bedeutung hat«.⁴ Daß wir der Welt, Kulturphänomenen oder unserer Existenz einen Sinn zusprechen, sei eine zufällig entstandene und dann selektionierte Eigentümlichkeit des Menschen, der keine tatsächliche Bedeutung dieser Dinge gegenüberstehe:

Wirkliche Bedeutung, die Art von Bedeutung, welche unsere Worte und Ideen haben, ist selbst das Emergenzprodukt eines ursprünglich bedeutungslosen Geschehens.⁵

Jede vermeintlich subjektunabhängige Bedeutungsdimension ist nach Dennett evolutionär-funktional reduzierbar; wir sind nur willfähige Automaten, mechanisch gesteuert von den intentionstlosen Genen: »Sie sind die bedeutungslosen Bedeutungsträger, nicht wir!«

Das biologische Zeitalter hat unterdessen noch ein anderes Ge-

2 Es muß hinzugefügt werden, daß dieser Anspruch, eine neue Einheitswissenschaft zu sein, keineswegs allgemein erhoben wird. Vor allem Philosophen und Wissenschaftstheoretiker betonen, daß auch in den Naturwissenschaften alles Wissen fragmentarisch und perspektivisch sei. Köchy spricht von einem »Grundkennzeichen« der gegenwärtigen Philosophie (und Wissenschaftstheorie), daß sie ein »engagiertes Votum zugunsten pluralistischer Interpretationsmöglichkeiten der Welt« abgebe und daß sie, wie etwa bei Derrida und Lyotard besonders deutlich, »jedem totalitären Ordnungsstreben den Krieg erklärt« (Köchy 1996, S. 318; vgl. die ausführliche Diskussion von naturwissenschaftlichen Ganzheitskonzepten in Köchy 1997). Bezeichnenderweise erheben die einheitswissenschaftlichen Ansprüche vor allem Naturwissenschaftler wie E.O. Wilson, nicht Wissenschaftstheoretiker.

3 Der altertümliche Begriff *consilience* bedeutet soviel wie »Zusammenfallen«; Wilson spielt auf William Whewell (1794-1866) an, der *consilience* als Qualitätsmerkmal für wissenschaftliche Theorien bezeichnete. Whewell verstand darunter die Möglichkeit, mit einer Theorie möglichst viele verschiedene Einzelergebnisse erklären und verbinden zu können. Dies ist nicht zuletzt deswegen ein interessantes Kriterium für die Evolutionstheorie, da sie keine (oder noch keine) experimentelle Bestätigung findet. Zu Whewell und seiner Bedeutung für Darwin siehe unten S. 477 f.

4 Dennett 1995, S. 520.

5 Ebd., S. 427 (dort ist auch das folgende Zitat zu finden).

sicht, denn das Wissen um biologische Zusammenhänge bereitet zunehmend einer technischen Fertigkeit den Weg, Lebensphänomene, einschließlich uns selbst, zu verändern und zu gestalten. Wir greifen biotechnisch handelnd in das Leben ein, das einmal der Inbegriff des Unverfügbaren war. Der Mensch als Demiurg der Natur tritt damit an die Stelle der blind wirkenden Selektion. Die neuen Möglichkeiten berühren unser Selbstverständnis ebenso grundlegend wie die naturwissenschaftliche Erklärbarkeit. Sicher bedrohen uns andere Techniken und ihre Folgen gegenwärtig viel unmittelbarer, man denke etwa an Kriege oder die Umweltzerstörung. Auch hat die biotechnische Revolution noch keine weltumspannende Wirkung entfaltet, die mit der von Computern oder des Internets vergleichbar wäre. Aber die Biotechnik wirft grundsätzliche Fragen darüber auf, was es bedeutet, Mensch zu sein. Wo beginnt, wo endet das Wesen, welches wir gewohnt sind in den Mittelpunkt unserer Weltdeutung zu setzen? Wie groß die Verunsicherung ist, zeigen die ethischen Debatten, welche zum Beispiel die Präimplantationsdiagnostik oder die Nutzung embryonaler Stammzellen begleiten. Doch sie seien nur »erste Vorzeichen«, meinte jüngst Jeremy Rifkin: »Wir werden schwierige Debatten und Kämpfe ausfechten, bis wir das Zeitalter der Biologie richtig definieren.«⁶

Zu dieser Definition wird gehören, uns als Menschen angemessen zu erfassen und zu bestimmen. Vermeintlich sicher Gegebenes, das unser Menschenbild so lange bestimmte, allem voran die Natur des Menschen, beginnt zu wanken. Einerseits gerät das Genom in den Bereich des Verfügbaren, so daß wir mittels der Gene neue Lebewesen und wohl bald auch neue Menschen und Mensch-Tier-Chimären entwerfen und bauen können. Andererseits schwindet der Unterschied zwischen Mensch und technischem Artefakt. Vor allem Nanotechnologen entwerfen eine Vision des Menschseins, in der selbst-replizierende Kleinstroboter durch unseren Körper wandern, um Krankheiten zu besiegen und uns ewig jung zu halten, oder in der sich Organisches mit Artifiziellem zu hochleistungsfähigen Konglomeraten verbindet. Was wird unser technisch erweitertes Gehirn noch für Wunder vollbringen?! Und wie werden wir »feuchten Computern«, jenen mit Neuronen verbundenen Artefak-

6 (<http://www.netdoktor.de/feature/stammzellen.htm>); 23. 3. 2004.

ten, begegnen? Jürgen Habermas diagnostiziert eine bevorstehende »Selbsttransformation der Gattung«:⁷

Es geht um die biotechnische Entdifferenzierung von tief verwurzelten kategorialen Unterscheidungen, die wir in unseren Selbstbeschreibungen bisher als invariant unterstellt haben.

Konvergenzanthropologie

Was bleibt? Was geht? Was kommt hinzu? Im Lichte neuen Wissens müssen wir uns neu bestimmen. Dazu soll in diesem Buch ein Beitrag geleistet werden. Was läßt sich von dem alten Selbstbild bewahren, wenn der Mensch evolutionär erklärbar und biotechnisch rekonstruierbar geworden sein wird? In besonderer Weise soll es dabei um uns als moralfähige oder moralische Wesen gehen. Wir sind das eigentümliche Tier, das einerseits Teil der Natur ist und eine evolutionäre Geschichte hat, andererseits sich unter die Ansprüche von moralischen Regeln und Werten stellt, die uns nicht naturalisierbar erscheinen. Wie kommt beides zusammen – und wie ist beides im Menschen verbunden? Die folgenden Überlegungen sollen Bausteine einer allgemeinen Anthropologie sein, die einen solchen Brückenschlag anstrebt. Evolutionäres Gewordensein soll vermittelt werden mit dem anspruchsvollen Begriff einer Moral, die sich auf die Vernunft stützt.

Es ist nötig, die Einsichten der Naturwissenschaft in die Natur des Menschen ernst zu nehmen, auch wenn viele Erklärungen der Evolutionsbiologie noch hypothetisch sind und ihre Durchführung viel Zeit beanspruchen wird, denn das Programm der Biologie und Evolutionswissenschaften ist durchaus plausibel. Statt uns mit dem Verweis auf den hypothetischen Charakter vieler Ergebnisse zu immunisieren, sollten wir vorausschauend fragen: Bedroht es unser Selbstbild als Moralwesen, wenn vieles, was traditionell für einen unerschütterlichen, eigenständigen Bereich des Geistigen oder der Moral gehalten wurde, in den evolutionswissenschaftlichen Naturalisierungsstrudel gerät?

Wir sind ein Naturwesen, das zugleich mit seinem Bewußtsein weit über alle anderen Naturwesen hinausragt. Darum verstehen wir den Menschen nur, wenn wir ihn weder als reines Vernunftwe-

7 Habermas 2001, S. 42; das folgende Zitat findet sich auf S. 77.

sen betrachten noch allein auf seine biologische Natur schauen. Das gilt ganz allgemein, besonders aber für den Menschen als Moralwesen. Die zentrale These der folgenden Untersuchungen lautet, daß der Mensch nicht nur in einem allgemeinen Sinne von Natur aus moralfähig ist, sondern gerade für ein Verhalten gemäß derjenigen Werte und Normen evolutionär angelegt zu sein scheint, die auch von der Vernunft als gültig und richtig eingesehen werden können. Unsere äußere Gestalt, unsere Anlagen und Dispositionen befähigen uns, in der Weise zu handeln, die wir vernünftigerweise für moralisch halten. Dies ist der entscheidende Punkt der folgenden Ausführungen: Die natürlichen Anlagen des Moralwesens Mensch und die Forderungen der Vernunftmoral weisen in dieselbe Richtung; sie *konvergieren* in dem moralisch handelnden Menschen. Dabei kommt es keineswegs immer oder von alleine zur Konvergenz, sondern sie ist eine Möglichkeit, deren praktische Realisierung uns aufgegeben ist. Sowohl im individuellen Bereich als auch im intersubjektiv kulturellen Bereich ist Konvergenz das Ziel, das wir handelnd erreichen müssen.

Das führt zu einem Verständnis unseres Selbst, bei dem die Anthropologie zu einer normativen Anthropologie wird. Für das Menschenbild, das die Selbstbestimmung mit dem Verweis auf ein solches Ziel verbindet, wird hier der Ausdruck *Konvergenzanthropologie* verwendet. Damit soll das normativ-dynamische Moment betont werden, ohne das wir uns selbst nicht angemessen verstehen. Mensch zu sein heißt, sich auf etwas hin bewegen zu sollen. Zugleich hat es Konsequenzen für die Ethik: Wenn wir das Erreichen dieses Konvergenzpunkts als moralische Forderung akzeptieren, wird die Vernunftethik das berücksichtigen müssen, und es wird Einfluß darauf haben, wie wir Werte und Normen formulieren.

Die Konvergenzanthropologie knüpft mit ihrem Programm insofern an die Tradition klassischer Anthropologien an, als es darum geht, den Menschen aus seinen höchsten Vermögen und Leistungen heraus zu verstehen. Sie ist aber keine reine Vernunftanthropologie, da sie die Aufgabe ernst nimmt, Vernunfteinsichten mit empirischem Wissen zu verbinden, da wir ein evolutionsgeschichtlich gewordenes Naturwesen sind, dessen Vermögen kausal erklärt werden kann – einschließlich der Anlage zum moralischen Handeln.

Auch wenn es in diesem Buch vor allem um die Konvergenz von

Moral und Natur im Menschen gehen wird, ist dies nur ein Teil eines umfassenderen Programms. Eine der Komplexität des Menschen angemessene Anthropologie muß neben dem Guten auch das Wahre und Schöne einschließen, um es in der Begrifflichkeit der klassischen Philosophie auszudrücken. Denn diese drei Bestimmungen und Qualitäten erheben alle einen Geltungsanspruch und sind *zugleich* Beschreibungen für Leistungen des Naturwesens Mensch. Offensichtlich sind wir von Natur aus in der Lage, gültige, wahre Vernunftansichten zu haben. (Diese Möglichkeit läßt sich nicht widerspruchsfrei bestreiten, denn auch die Behauptung, *keine* gültigen Ansichten haben zu können, beansprucht, selbst eine gültige Einsicht zu sein.) Und in einer richtigen Einsicht konvergieren Wahrheit (im Sinne eines Geltungsanspruchs) und Natur (im Sinne einer erfolgreichen Erkenntnishandlung eines Naturwesens). Die Konvergenzanthropologie wird also auch erklären müssen, was es heißt, zu einem Lebewesen evolviert zu sein, das zu wahren Einsichten befähigt ist. Schwierig ist die Situation in der Ästhetik. Zwar ist der Mensch auch ein Naturwesen, das Schönes erschaffen und genießen kann – aber es ist weniger deutlich, ob in einem solchen Akt auch zwei Geschehen konvergieren. Welcher Art sind die Geltungsansprüche ästhetischer Urteile? Das kann hier offenbleiben; es soll in diesem Buch allein um die Frage nach dem Guten als Konvergenzpunkt gehen.

Dank

Viele Menschen halfen in vielfältiger Weise beim Zustandekommen dieses Buches, etwa indem sie einzelne Kapitel kommentierten, durch Gespräche und Diskussionen meine Gedanken schärften, indem sie mir bereitwillig Fragen beantworteten oder Teile der Arbeit kritisch lasen. Besonders möchte ich dafür Christoph Freiherr von Campenhausen, Bernd Goebel, Florian Illies, Friederike Illies, Helga Illies, Eberhard Kerlen, Dietrich Koch, Nina Riedler, Andreas Spahn, Christian Spahn, Mathias Trennert-Helwig, Eckart Voland und Manfred Wetzlar danken. Vorbildlich war schließlich die Betreuung durch Eva Gilmer vom Suhrkamp Verlag, die das ganze Buch (außer diesem Satz) sorgfältig las, mich so vor zahlreichen Fehlern bewahrte und inhaltlich wertvolle Anmerkungen machte.

Das Buch ist meinem Vater gewidmet, der mir als erster die Augen für das Wunder des konvergenzfähigen Naturwesens Mensch öffnete.

I.

Anthropologische Grundmodelle

1.1. Philosophisch nach dem Menschen fragen

Warum ist sich der Mensch überhaupt eine Frage? Die allgemeine Antwort lautet: Weil ihm alles eine Frage ist. Platon sprach vom Staunen, mit dem alles Philosophieren begänne – und Staunen ist die Urform des Fragens. In besonderer Weise spitzt sich die Frage auf den Menschen zu, wenn *sein Fragen* selbst zur Frage wird.

Wir fragen, indem wir nach der Möglichkeit der Frage forschen, bereits nach dem Menschen selbst. Wer ist er, der nicht einfach in seinem Dasein aufgeht, sondern es fragend zu umgreifen vermag und das, wenn er zu einem Verständnis seiner selbst kommen will, auch muß?¹

So bringt es Georg Scherer auf den Punkt. Daher ist die Anthropologie im weiteren Sinne so alt wie unsere Fähigkeit zum Nachdenken. Allerdings blieb die Frage nach dem Menschen für eine lange Zeit ein untergeordneter Aspekt umfassender Problemstellungen. »Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?«, wundert sich der Sänger des 8. Psalms, fragt damit aber nicht eigentlich nach dem Menschen, sondern nach Gott, an den diese Frage auch gerichtet ist. Platon, Aristoteles und die anderen bedeutenden Philosophen der Tradition betrachten die Frage nach dem Menschen als Teilfrage einer allgemeinen Ontologie, Naturphilosophie, Ethik oder politischen Philosophie. Auch dort, wo eigenständige Bücher dem Menschen gewidmet sind, wie in dem Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßten *De homine* von Albertus Magnus oder in Giovanni Pico della Mirandas *De hominis dignitate* von 1496, ist die religiös-metaphysische Einordnung des Menschen ein vorrangiges Ziel. Als eigene Disziplin etabliert sich die philosophische Anthropologie erst seit der Aufklärung. Zwischen 1790 bis 1830 wenden sich nicht nur Kant und Herder dem Thema zu, sondern es erscheinen allein in Deutschland rund 50 weitere Werke mit dem Begriff Anthropologie im Titel.²

¹ Scherer 1980, S. 28 f.

² Nach Marquard 1971, S. 371.

Daß der Mensch in dieser Zeit zu einem Zentralthema der Reflexion wird, läßt sich als Folge dreier Entwicklungen verstehen. Erstens ist die Aufwertung des Individuums seit der Renaissance zu nennen. Der einzelne in seiner jeweiligen Besonderheit, Einmaligkeit und Freiheit rückt ins Blickfeld. Zweitens wandeln sich die Erklärungsparadigmen und die Blickrichtung der Philosophie: Die Anthropologie beginnt, so schreibt Helmuth Plessner, nach dem Ende der »Klammern des theologischen Weltbildes«. ³ Für Jahrtausende herrschte die theologisch-metaphysische Herangehensweise vor, aber zunehmend wandte sich die Reflexion dem Vernunftwesen Mensch zu, paradigmatisch vor allem bei Descartes, dann epistemologisch zugespitzt in Kants Frage nach der Erkenntnisfähigkeit des Subjekts. Der Mensch wird zentral, wenn auch weiterhin im Rahmen des umfassenderen Projekts einer *prima philosophia*. Bei Hegel wird das besonders deutlich, der in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* eine ausführliche Anthropologie entwirft, sie aber als Teil des »subjektiven Geistes« betrachtet, der eine Vorstufe des »objektiven« bzw. »absoluten Geistes« ist. ⁴ So ist noch für Hegel der Mensch nur angemessen zu verstehen, wenn man seine Stellung innerhalb einer allgemeinen Metaphysik begreift. Aber das Tor zu einer genuin philosophischen Untersuchung des Menschen und seines Wesens ist aufgestoßen, und je mehr die Philosophie sich kritisch gegen allgemeine metaphysische Entwürfe richtet, desto stärker wird die Rolle der Anthropologie als eigenständige Disziplin oder sogar als Grunddisziplin der Philosophie. Mit weit ausholenden Schritten geht der Linkshegelianer Ludwig Feuerbach diesen Weg, indem er ausdrücklich verlangt, daß die Anthropologie an die Stelle der Theologie und Geschichtsmetaphysik treten solle. Eine solche Aufwertung findet sich auch bei anderen dezidiert antimetaphysischen Denkern wie Karl Marx, Friedrich Nietzsche oder Sigmund Freud, die hoffen, nach dem ›Tod Gottes‹ im Menschen den neuen Angelpunkt der Welterklärung zu finden. Drittens wird der Mensch seit dem 19. Jahrhundert zunehmend Gegenstand der Wissenschaften. Zwar gab es schon frühere Deutungen des Menschen als Maschine, *L'homme machine*, wie das berühmte Werk La Mettries von 1748 heißt, aber diese blieben kühne Entwürfe eines Programms, das zu seiner Zeit keine naturwissenschaftliche Stütze

³ Plessner 1937, S. 34.

⁴ Vgl. Hegel 1817, Bd. 3, S. 43 ff.

fand. Statt Erklärungen organischer oder psychischer Prozesse bieten die Autoren jener Zeit nur technische Analogien. Erst seit dem späten 19. Jahrhundert gibt es ernstzunehmende wissenschaftliche Theorien über die Welt des Lebendigen.

Michel Foucault hat zu Recht angemerkt, daß es stets Probleme gewesen seien, die den Menschen zum Nachdenken über sich selbst gebracht haben:

Es gibt gar keinen Zweifel, daß das historische Auftauchen einer jeden Humanwissenschaft sich anlässlich eines Problems, einer Forderung, eines Hindernisses theoretischer oder praktischer Ordnung vollzogen hat.⁵

Er unterscheidet im folgenden drei Typen von Humanwissenschaften, die von der Biologie, der Ökonomie bzw. den Sprachwissenschaften ausgehen. Man könnte auch die Psychoanalyse und die Sozialwissenschaften nennen; denn sie alle sind ja Versuche, menschliches Handeln, Fühlen und Denken systematisch zu erfassen und wissenschaftlich zu erklären. Sie alle führen deswegen zu *Problemen*, weil sie traditionelle Elemente des menschlichen Selbstverständnisses, vor allem seine Selbstbestimmtheit, in Frage stellen. Ist der Mensch ein Gegenstand der Wissenschaften unter vielen anderen, dessen Tun und Lassen, aber auch Denken und Fühlen aus den soziokulturellen Umständen (etwa den Produktionsbedingungen) oder unbewußten Triebimpulsen (etwa der Libido) abschließend verstanden werden können? Diese Herausforderung führte zu einer Blüte der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert, zu einer Zeit, als sich zunehmend die Biologie als die Alternative zu traditionellen Selbstdeutungen profilierte.

Bezeichnenderweise lassen sich die kanonischen Texte der modernen philosophischen Anthropologie – die Werke von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen – als Antworten auf die sich jetzt entfaltende Biologie lesen. In den Anthropologien des 20. Jahrhunderts werden verschiedene Wege erkundet, auf die neue Herausforderung zu reagieren. Sie alle sind jedoch Versuche, etwas vom Menschen aus den Klammern der naturwissenschaftlichen Erklärbarkeit herauszunehmen. Dies geschieht, indem entweder der Mensch als unauflösbar subjektiv und einzigartig außerhalb der übrigen Lebewesen gestellt wird oder indem ihm im Reich der Tie-

5 Foucault 1966, S. 414.

re eine Sonderstellung zugesprochen wird. Den ersten Weg geht Scheler in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* von 1928. Scheler will den Menschen in die Natur und in den Kosmos einordnen und dennoch seine besondere Stellung bewahren. Der Mensch sei zwar unbestreitbar ein Naturwesen, habe mit dem Geist aber teil an einem Prinzip, das »jedem Leben überhaupt [...] entgegengesetzt« sei.⁶ Den zweiten Weg wählt Gehlen, der in verschiedenen Schriften eine *biologisch* einmalige Beschaffenheit beim Menschen diagnostiziert. Seine »Mängelwesennatur« soll erklären, warum er sich so ganz anders verhält und versteht als die übrigen Tiere. Die Sonderrolle findet hier eine vollständig naturhafte, nicht metaphysische Erklärung. Weil der Mensch von Natur aus mangelhaft ausgestattet ist, baut er aus Selbstschutz und Kompensation die soziokulturelle Welt auf. Die Leistungen des Geistigen sind gleichsam eine Reaktion der Natur auf sich selbst (bzw. den von ihr erzeugten Mangel).

Seit den wichtigen Werken von Scheler, Plessner und Gehlen hat die Anthropologie allgemein an Bedeutung verloren; denn Fragen nach dem »Wesen« der Dinge, und so auch nach dem des Menschen, werden gegenwärtig vielfach als Ausdruck einer (glücklich überwundenen) Wesensmetaphysik zurückgewiesen. Selbst was wir »Mensch« nennen, könnte ein bloßes Artefakt unseres Denkens sein. Schon Sartre sprach davon, daß wir den Menschen erfinden und uns selbst zu dem machen, was wir sind. Und Foucault vermutet, dies könne eine vorübergehende Angelegenheit sein:

Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens offen zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. [...] dann kann man wohl wetten, daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.⁷

Die Ablösung der Wesensmetaphysik wird verstärkt durch den Anspruch der biologischen Anthropologie, den Menschen mit ihren Mitteln vollständig zu erklären. Genetik, Neurobiologie und moderne Verhaltensbiologie, aber auch Paläobiologie, Evolutionspsychologie und andere Wissenschaften dringen in immer weitere Bereiche des Menschseins vor und streben danach, vormals geheimnisvoll-eigentümliche Fähigkeiten naturwissenschaftlich zu erfassen. Die biologische Anthropologie fragt bei ihrem Vorgehen nicht

6 Scheler 1928, S. 37 f. (im Original kursiv).

7 Foucault 1966, S. 462.