

Richard Saage

Zur Aktualität der Philosophischen Anthropologie

I.

Die Anthropologie¹ hat in den Sozialwissenschaften und in der Sozialphilosophie heute einen schweren Stand.² In dem Maße, wie der Begriff der »menschlichen Natur« wegen seiner Dehnbarkeit zu einer Leerformel zu verkommen droht und weitgehend beliebig ausdeutbar erscheint, geht die Tendenz eher dahin, ganz auf ihn zu verzichten. Nirgendwo lassen sich deren Gründe besser illustrieren als in der politischen Ideengeschichte: Aristoteles sah in der soziablen Dimension des Menschen dessen dominantes Merkmal.³ Aber im zeitgenössischen Kontext seiner Entstehung erweist sich der von ihm propagierte »zoon politikon« rasch als sozio-kulturelle Überformung des Polis-Bürgers, dem die patrimonial gebundenen Frauen und Kinder im Oikos und an der Basis der sozialen Hierarchie das Heer der Sklaven (als Sachen) konfrontiert war. Hobbes dagegen kritisierte Aristoteles, weil dieser den Menschen sehe, wie er sein soll, nicht wie er ist. Der reale Mensch aber sei ein Egoist, der aufgrund der Gleichheit der menschlichen Anlagen ohne staatliche Zwangsgewalt sich notwendig in einen »Krieg aller gegen alle« verstricke.⁴ Doch bei genau-

- 1 Im Folgenden verzichte ich auf den Terminus »politische Anthropologie«. Eine entpolitisierte, d.h. neutrale Anthropologie könnte es nur geben, wenn der Mensch als isoliertes Wesen existierte. Das ist aber nur in der Konstruktion eines Naturstandes als fiktives Gedankenexperiment der Fall, nicht aber in seinen konkreten Lebensbeziehungen. Insofern die Menschen in ihren historischen Bezügen jeweils in gesellschaftlichen Ordnungen lebten, die sie entweder als kompatibel oder aber als unvereinbar mit ihrer Natur ansahen, ist sowohl deren Legitimation als auch der Verlust des Glaubens an sie per se ebenso politisch wie das ihnen zugrunde liegende Menschenbild. Ferner grenze ich den Terminus »Philosophische Anthropologie« auf das von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen entwickelte Theoriemuster sowie auf deren unmittelbare Ideengeber im 18. und 19. Jahrhundert ein.
- 2 Vgl. zum aktuellen Stand der Diskussion Dirk Jörke, *Politische Anthropologie. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005.
- 3 »Hiernach ist denn klar, daß der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört und daß der Mensch von Natur ein nach der staatlichen Gemeinschaft strebendes Wesen (zoon politikon) ist; und derjenige, der von Natur und nicht durch zufällige Umstände außer aller staatlichen Gemeinschaft lebt, ist entweder mehr oder weniger als ein Mensch (...). Daß ferner der Mensch in weit höherem Maße als die Bienen und alle anderen herdenweise lebenden Tiere ein nach staatlicher Gemeinschaft strebendes Wesen ist, liegt klar zutage. Denn nichts tut, wie wir behaupten, die Natur zwecklos« (Aristoteles, *Politik*. Nach der Übersetzung bearbeitet mit Numerierung, Gliederungen und Anmerkungen hg. v. Nelly Tsouyopoulos u. Ernesto Grassi, Reinbek bei Hamburg 1968, S. 10, 1253a-b).

erem Hinsehen machte Hobbes keine Aussagen über den Menschen schlechthin, sondern über das soziale Verhalten marktkonform kommunizierender Besitzindividualisten.⁵ Und Rousseau schließlich glaubte im Menschen eine Entwicklungspotenz entdecken zu können, die es ihm unter bestimmten sozio-politischen Bedingungen ermöglicht, die Entfremdung von sich selbst und der Gesellschaft zugunsten seiner Veredelung⁶ zumindest zu minimieren. Freilich zeigt sich auch hier, dass seine anthropologische Grundlegung nichts weiter ist als ein Reflex auf das geschichtsphilosophische Fortschrittsdenken, das das aufsteigende Bürgertum zu einer Waffe in seinem Kampf gegen Feudalismus und Absolutismus umformte. Die anthropologischen Annahmen reduzieren sich in diesen drei Fallbeispielen auf sozio-kulturelle Überformungen des Menschen, aber sie verfehlen ihn selbst in seiner Totalität, die seine biologische Natur mit einzuschließen hat.

- 4 »Die Natur hat die Menschen hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen, daß trotz der Tatsache, daß bisweilen der eine einen offensichtlich stärkeren Körper oder gewandteren Geist als der andere besitzt, der Unterschied zwischen den Menschen alles in allem doch nicht so beträchtlich ist, als daß der eine auf Grund dessen einen Vorteil beanspruchen könnte, den ein anderer nicht ebenso gut für sich verlangen dürfte. (...) Aus dieser Gleichheit der Fähigkeiten entsteht eine Gleichheit der Hoffnung, unsere Absichten erreichen zu können. Und wenn daher zwei Menschen nach demselben Gegenstand streben, den sie jedoch nicht gemeinsam genießen können, so werden sie Feinde und sind in Verfolgung ihrer Absicht, die grundsätzlich Selbsterhaltung und bisweilen nur Genuß ist, bestrebt, sich gegenseitig zu vernichten oder zu unterwerfen« (Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Hg. u. eingeleitet v. Iring Fetscher. Übersetzung: Walter Euchner, Frankfurt am Main 1984, S. 94f).
- 5 »Die *Geltung* oder der *Wert* eines Menschen ist wie der aller anderen Dinge sein Preis. Das heißt, er richtet sich danach, wieviel man für die Benützung seiner Macht bezahlen würde und ist deshalb nicht absolut, sondern von dem Bedarf und Einschätzung eines anderen abhängig. Ein fähiger Heerführer ist zur Zeit eines herrschenden oder drohenden Krieges sehr teuer, im Frieden jedoch nicht. Ein gelehrter und unbestechlicher Richter ist in Friedenszeiten von hohem Wert, dagegen nicht im Krieg. Und wie bei allen anderen Dingen, so bestimmt auch bei den Menschen nicht der Verkäufer den Preis, sondern der Käufer. Denn mag jemand, wie es die meisten Leute tun, sich selbst den höchsten Wert beimessen, so ist doch sein wahrer Wert nicht höher, als er von anderen geschätzt wird« (Hobbes, *Leviathan*, aaO. (FN 4), S. 67).
- 6 »Dieser Übergang vom Natur- zum Zivilstatus bringt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Verwandlung hervor: anstelle des Instinkts setzt er die Gerechtigkeit und verleiht seinen Handlungen jene moralische Verpflichtung, die ihnen vorher gefehlt hatte. Nun erst löst die Stimme der Pflicht den physischen Trieb und das Recht die Begierde ab. Der Mensch, der bisher nur an sich gedacht hatte, sieht sich gezwungen, nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, ehe er seinen Neigungen folgt. Obwohl er sich damit mehrerer Vorteile begibt, die ihm die Natur mitgegeben hatte, gewinnt er andere und größere. Seine Fähigkeiten entwickeln sich, seine Ideen erweitern sich, seine Gefühle läutern sich und seine ganze Seele erhebt sich zu solcher Höhe, daß er – wenn ihn der Mißbrauch seiner neuen Lebensbedingungen nicht oft unter jene sinken ließe, denen er gerade entkommen ist – den Augenblick preisen müßte, der ihn für immer erlöst und aus einem dummen beschränkten Tier zu einem intelligenten Wesen und zu einem Menschen gemacht hat« (Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag (Du contrat social)*, in: Ders., *Politische Schriften*, Übersetzung v. Ludvig Schmidts, Bd. 1, Paderborn 1977, S. 78f).

Normativ aufgeladen, ist die Anthropologie stets auch in Gefahr, mehr über die Werteorientierung und die weltanschaulichen Optionen der jeweiligen Autoren auszusagen als über das, was der Mensch als biologisches und sozio-kulturelles Wesen tatsächlich ist. Ein Lehrstück dieser Dimension der Anthropologie ist die Auseinandersetzung, in die Jürgen Habermas Ende der 1950er Jahre das von Arnold Gehlen propagierte Menschenbild verwickelte. In seinem 1956 erschienenen Buch *Urmensch und Spätkultur*⁷ vertrat dieser die These, der Überschuss plastischer Antriebe sowie die Mannigfaltigkeit erlernbarer Bewegungen bei gleichzeitiger Offenheit der Intelligenz und Reizüberflutung der Sinne zwängen den Menschen, seine Verhaltensmuster mittels der Gewalt archaischer Institutionen zu disziplinieren.⁸ Anstatt diesen Vorgang als Vorbedingung zu freiem und autonomem Handeln zu interpretieren, so kritisierte Habermas 1958 diesen Ansatz, schreibe er eine frühe Phase der menschlichen Evolution zu einer nicht hintergehbaren anthropologischen Konstante der *conditio humana* fest. »Unversehens wird das, was für primitive Kulturen sehr wohl gelten mag, der menschlichen Natur schlechthin zugerechnet; so entsteht der Anschein, als sei der Mensch auf Repression angewiesen, ein für allemal; aus der ‚Natur‘ des Menschen springt die Notwendigkeit einer autoritär verfassten Gesellschaft heraus«.⁹ Aber auch die anthropologische Fundierung anarchistischer Ansätze erscheint im trüben Zwielicht einer fragwürdigen Ambivalenz. Wenn es in Umkehrung der Gehlenschen Setzungen gerade die Institutionen sind,

7 Vgl. Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn 1956.

8 »Der Überschuss plastischer Antriebe, die unendliche Variabilität erlernbarer Bewegungen und die ›Weltoffenheit‹ der Sinne wie der Intelligenz bilden mithin *einen* Zusammenhang, der selbst wieder zu bewältigen ist, den es gilt zu stabilisieren, ihm Dauer abzunötigen« (Gehlen, *Urmensch*, aaO. (FN 7), S. 24). Und Gehlen fährt fort: »Das Ganze ist ein Reflex der Sonderstellung des Menschen in der Welt: seine Einzigartigkeit erfasst er im Sichgleichsetzen mit einem Anderem, von dem er sich wieder abhebt. So haben wir in dem Buche ›Der Mensch‹ einige empirische Aussagen gemacht, die gerade durch den kontrastierenden Vergleich zum Tier gewonnen wurden: deswegen erschien eben seine Unstabilität, seine potentielle Chaotik so deutlich, und deswegen ist die hier durchgeführte Philosophie der Institutionen, die mit ihren ›idées directrices‹ die haltgebenden Mächte sind, auf eben jene Ansicht bezogen. Und das haben wir erlebt, was aus den Menschen wird, wenn sie aus ihren Institutionen herausgezwungen werden und diese der Willkür anheimfallen« (aaO., S. 118).

9 Jürgen Habermas, »Anthropologie«, in: *Philosophie*. Mit einer Einleitung von Helmuth Plessner hg. v. Alwin Diemer u. Ivo Frenzel, Frankfurt am Main 1958, S. 33. Diese Kontroverse dokumentiert die Extrema einer Skala, innerhalb derer das Verhältnis der Menschen zu den Institutionen auslegbar ist. Habermas weist auf die Dynamik der Veränderbarkeit von Institutionen hin, wenn nach seiner Lesart der Zivilisationsprozess die biologischen Fundamente menschlichen Handelns sublimiert und die Notwendigkeit repressiver Institutionen minimiert. Gehlen hebt ab auf die Nichthintergebarkeit von Institutionen überhaupt, ohne die der wegen seiner Weltoffenheit zur Chaotik neigende Mensch zugrunde ginge. Beide haben historische Argumente für ihre Positionen. Habermas kann auf die Tatsache verweisen, dass überlebte Institutionen entweder durch Reformen oder durch Revolutionen den historisch variablen Freiheits- und Autonomiebedürfnissen der Menschen angepasst wurden. Gehlen kann sich auf zahlreiche historisch belegbare Fälle berufen, in denen der Zusammenbruch von Institutionen, die für ein geordnetes Zusammenleben konstitutiv sind, Massaker bis hin zum Völkermord entscheidend mit ermöglicht hat.

welche den Menschen von sich selbst und seiner Gesellschaft entfremden, ist der Schluss unausweichlich, dass erst deren Destruktion oder doch zumindest ihre Minimierung auf eine unversehrte Wiederherstellung seines ursprünglichen mit sich und der inneren wie äußeren Natur übereinstimmenden Wesens ermöglicht. Doch was geschieht mit den in seiner biologischen Evolution gegebenen Restbeständen menschlicher Bosheit und Aggressivität, wenn diese sich, in die Informalität gedrängt, zur Machtakкумуляtion von Gruppen und Individuen verdichten, ohne auf Institutionen zu stoßen, die ihr kontrollierend Einhalt¹⁰ gebieten?

Vom Standpunkt der liberalen Gesellschaft aus gesehen, sind die zerstörenden Wirkungen solcher normativ besetzten anthropologischen Annahmen also alles andere als harmlos. Was lag angesichts der Austauschbarkeit des normativen Gehalts anthropologischer Grundannahmen und deren freiheitsgefährdender Wirkungen für ganze Generationen bundesrepublikanischer Sozialwissenschaftler näher, als von der Kategorie der »menschlichen Natur« ganz abzusehen und sie, wenn überhaupt, durch den Rekurs auf die Geschichte zu ersetzen?

II.

Freilich stellte sich im Gegenzug zur Stigmatisierung der politischen Anthropologie die Frage, wie die überpositiv-rechtliche Orientierung einer Gesellschaft ohne ein klar konturiertes Menschenbild möglich sein soll. Ist eine ethische und rechtliche Ressource in der Gesellschaft im lebensweltlichen Kontext durchhaltbar, wenn sie auf eine anthropologische Beimischung prinzipiell zu verzichten vorgibt?

Nach wie vor ist das dem englischen Philosophen David Hume zugeschriebene Dogma hegemonial, dass aus dem empirisch-naturalistischen Sein des Menschen kein mit der Dignität des Naturrechts ausgestattetes Sollen folgen könne. Die entscheidende Textstelle in Humes Schrift *Ein Traktat über die menschliche Natur*¹¹ ist

- 10 Ursula K. Le Guin hat in ihrem utopischen Roman *The Dispossessed* diese Problematik zu einem eindrucksvollen Lehrstück gestaltet. Ihre These ist, dass Institutionen, die, weil sie in einem gewissen Maße immer repressiv sind, in welchem politischen Herrschaftssystem sie auch etabliert sein mögen, zwar vom Anarchismus abgelehnt werden. Doch am Ende bewirkt ihr Abbau das Gegenteil dessen, was ihre freiheitsliebenden Urheber beabsichtigen. Vgl. hierzu Ursula K. Le Guin *The Dispossessed*, London 1988.
- 11 David Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Mit einer Einführung neu hg. v. Reinhard Brandt. Übersetzt v. Theodor Lipps. Bd. 2: *Über die Affekte. Über Moral*, Hamburg 1973, S. 211: »In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, daß der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit »ist« und »ist nicht« kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein »sollte« oder »sollte nicht« sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies sollte oder sollte nicht drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise betrachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muß ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind.«

bis hin zu Hans Kelsen¹² so interpretiert worden, dass zwischen dem Bereich des empirisch-naturalistischen Seins und dem des Sollens ein Hiatus klafft, der logisch unüberbrückbar erscheint: Aussagen der einen Sphäre seien nicht auf die andere übertragbar und umgekehrt, weil es keinen Übergang gebe, welcher die Kluft zwischen ihnen schließen könne. Diese Interpretation ist nicht ohne weiteres plausibel. Zwar trifft in apriorischer Hinsicht zu, dass *logisch* aus empirischen Tatsachen keine Normen deduzierbar sind. Aber im konkreten Lebensvollzug existiert durchaus eine gemeinsame Schnittmenge zwischen Sein und Sollen, weil die konkrete Genese von Werten nie ausschließlich rational ist, sondern stets mit dem in der menschlichen Natur verankerten »Sein« der Emotionen verbunden bleibt. Werten als Normen ist der Stempel der Anthropologie aufgedrückt: ein Faktum, das die Theorie vom naturalistischen Fehlschluss verschleiert, jedoch im Interesse der Transparenz der Argumentation in ihren analytischen Fokus mit einbezogen werden muss.¹³

Ein analoges Defizit haftet den deontologischen Rechtstheorien an. Deren Begründer, Immanuel Kant, liefert selbst ein Lehrstück des misslungenen Versuches, ein System legaler Normen ohne anthropologische Annahmen zu konstituieren. In seiner *Metaphysik der Sitten* soll der Übergang vom *status naturalis* zum Staat aus reinen Vernunftgründen, also ohne den Bezug auf die menschliche Natur erfolgen. Doch Kants Naturzustandsbewohner haben durch die Eigentumsstruktur dieser vorstaatlichen Gesellschaft das Konkurrenzprinzip so internalisiert, dass es vernunftrechtlich sublimiert Geltung erlangt. »Es bedarf nicht mehr des ausdrücklichen Rekurses auf eine vorgegebene negative Triebstruktur des Menschen: der Mensch ist nach Kant nicht notwendig böse, aber notwendig Privateigentümer, was keinen Unterschied etabliert in bezug auf das äußere Verhalten: der virulente Kriegszustand wird zum Klima, das solche Existenzen unausweichlich evozieren.«¹⁴

- 12 »Vom Standpunkt einer rationalen Wissenschaft des Rechts kommt die religiös-metaphysische Wendung der Naturrechtslehre überhaupt nicht in Frage. Die rationalistische Wendung ist aber offenkundig unhaltbar. Die Natur ist ein System von Tatsachen, die miteinander nach dem Kausalprinzip verbunden sind, hat keinen Willen und kann daher kein bestimmtes menschliches Verhalten vorschreiben. Von Tatsachen, das ist von dem, was ist oder was tatsächlich geschieht, kann kein Schluss gezogen werden auf das, was sein oder geschehen soll. Soweit die rationalistische Naturrechtslehre versucht, aus der Natur Normen für das menschliche Verhalten abzuleiten, beruht sie auf einem Trugschluss« (Hans Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart 2005, S. 46f).
- 13 »Wir könnten besser erkennen, wie Menschen tatsächlich eine Brücke zwischen ›Sollen‹ und ›Sein‹ bauen, wenn wir die empirische Tatsache anerkennen, daß menschliche Werte eng mit Emotionen und Gefühlen verknüpft sind. Das ›Sollen‹, das sich daraus ergibt, ist mindestens so komplex wie das System der menschlichen Gefühle. Daraus folgt: Es gibt kaum ein von Menschen formuliertes Urteil über Gut und Böse, das nicht von starken Emotionen begleitet ist, ob nun von Sehnsüchten, Verlangen, Abneigung, Abscheu, Zorn, Schuld oder Freude. (...) der Prozeß der Begründung von Werten ist prinzipiell kein rationaler, weil seine Ursprünge aus dem ›Sein‹ der Emotionen kommen« (Francis Fukuyama, *Das Ende des Menschen*. Aus dem Amerikanischen v. Klaus Kochmann. Zweite Auflage, Stuttgart/München 2002, S. 166f).
- 14 Franco Zotta, »Kant und der Besitzindividualismus«, in: Richard Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*. 2. aktualisierte Auflage, Baden-Baden 1994, S. 22.

Der Kantschen Prämisse folgend, dass ethische und rechtliche Prinzipien für alle rational Handelnden gelten, auch wenn es keine Menschen, sondern nur vernünftige Teufel gäbe¹⁵, beruft sich trotz des Verdikts anthropologischer Annahmen ein Kantianer wie John Rawls auf Beobachtungen, die ein deutliches Menschenbild erkennen lassen: »Grundgedanke ist die Gegenseitigkeit, die Tendenz, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Diese Tendenz ist nun eine tiefliegende psychologische Tatsache. Ohne sie wären die Menschen ganz anders beschaffen, und fruchtbare gesellschaftliche Zusammenarbeit wäre gefährdet, wenn nicht unmöglich«. ¹⁶ Was haben solche anthropologischen Charakterisierungen in einem Paradigma zu suchen, welches explizit in seinem Begründungsduktus gerade ohne sie auskommen will?

Diese erkenntnistheoretische Kritik der voreiligen Verabschiedung der Anthropologie allein hätte jedoch kaum ausgereicht, deren Renaissance zu bewirken bzw. zu fordern, wenn nicht zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Synergieeffekte des Zusammenspiels von Nano-, Informations-, Bio- und Neurowissenschaften¹⁷ einen Umbau des Menschen im Sinne seiner »Verbesserung« (Enhancement) in Aussicht stellten.¹⁸ Worum es diesem technologisch aufgerüsteten »Neuen Menschen« im

- 15 »Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben), auflösbar und lautet so: »Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszuschließen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solchen bösen Gesinnungen hätten« (Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: Ders., *Werke in zehn Bänden*. Hrg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 9, Darmstadt 1968, S. 224).
- 16 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übersetzt von Hermann Vetter, Frankfurt am Main 1991, S. 537. Und er fährt fort: »Die Fähigkeit zu einem Gerechtigkeitssinn, der sich auf die Vergeltung von Gutem mit Gutem aufbaut, dürfte eine Bedingung der Gemeinschaftsfähigkeit des Menschen sein. Die stabilsten Gerechtigkeitseinstellungen dürften diejenigen sein, deren zugehöriger Gerechtigkeitssinn am stärksten auf diese Tendenzen gegründet ist« (aaO.).
- 17 »In the next decades, revolutionary advances in the way in which humankind interfaces with the world will emerge from the unifying science resulting from the symbiotic intersection of natural and physical technologies. Specifically, these advances will result from the application of new tools and system approaches that facilitate synergism among the most dynamic areas of technological advancement: nanotechnology, biotechnology, information technology, and new technologies based in cognitive science. It is expected that converging technologies integrated from the nanoscale would achieve tremendous improvements in human abilities and enhance societal achievements« (Mihail C. Roco/Carlo D. Montemagno, »Preface«, in: Dies. (Hg.), *The Coevolution of Human Potential and Converging Technologies*, New York 2004, S. VII).
- 18 »Accelerated improvement of human performance has become possible at the individual and collective levels. We have arrived at the moment when we can measure signals from and interact with human cells and the nervous system, begin to replace or regenerate body parts, and build machines and other products with finesse suitable for direct interaction with human tissue and the nervous system« (Mihail C. Roco, »Science and Technologie Integration for Increased Human Potential and Societal Outcome«, in: Roco/Montemagno, *Coevolution*, aaO. (FN 17), S. 3).

Kern geht, ist klar: Bisher unter kontingenten Umständen naturwüchsig ablaufend, lässt es die konvergenztechnologische Entwicklung zumindest absehbar erscheinen, dass der Mensch eines Tages seine eigene Evolution selbst in die Hand nimmt.¹⁹ Konnten bisher die Mechanismen von Selektion und Anpassung nach dem Muster von »challenge and response« z.B. Erbkrankheiten, genetische Fehlentwicklungen etc. nicht ausschließen, so scheinen jetzt in zunehmendem Maße die wissenschaftlich-technischen Mittel zur Verfügung zu stehen, diese Defizite nicht nur *zielgerecht* durch den bewussten Eingriff in seine Gen- und Gehirnstruktur auszuschalten, sondern eine Steigerung seiner intellektuellen und physischen Leistungsfähigkeit wie seines drogengestützten psychischen Wohlbefindens zu ermöglichen. Oder anders formuliert: Das medizinische Modell der Heilung, das auf die Wiederherstellung eines defizitären psycho-physiologischen Zustandes zugeschnitten war, ist im Begriff, seine Monopolstellung zu verlieren. Es sieht sich konfrontiert mit dem Designer-Modell²⁰, dessen Potenziale auf eine Umformung der menschlichen Natur mit technischen Mitteln insgesamt abzielen.²¹ Selbst in den

- 19 In diesem Sinne hält der Physiker Freeman Dyson die bisherige Evolution für ein bloßes Zwischenspiel. »Die kulturelle Evolution, die sich durch Ideentransfer auszeichnet, hat die viel langsamere biologische Evolution abgelöst. Indem der Mensch aber die Biotechnologie für sich nutzbar macht, nimmt er den abgerissenen präevolutionären Faden wieder auf und fördert das genetische Hin und Her unter Mikroben, Pflanzen und Tieren. Allmählich verschwinden so die Grenzen zwischen den Arten. Bald wird es nur eine Art geben, nämlich den genetisch modifizierten Menschen, während die Regeln der Open Source, die beim Computer den ungehinderten Austausch von Software garantiert, auch für den Austausch von Genen gelten« (Jordan Meijias, »Lasst uns Gott spielen! Lebensfragen: J. Craig Venter programmiert die Zukunft«, in: FAZ, 31.08.2007, S. 33).
- 20 J. Craig Venter, der Genom-Entschlüsseler, so berichtet die FAZ, hält die Manipulation der Gene nicht nur für möglich, »sondern für wünschenswert. Gewiss, den Häftling, der ihn bat, eine attraktive Zellengefährtin genetisch maßzuschneidern, will er in Zukunft ebenso enttäuschen wie den widerlichen Herrenmenschen, der sich von ihm eine geistig unterentwickelte Arbeiterschicht wünschte. Aber, fragt Venter, wer könnte etwas gegen Menschen mit genetisch aufgepeppter Intelligenz haben?« (Mejias, »Lasst uns Gott spielen«, aaO. (FN 19), S. 33).
- 21 »Augmentation refers to the enhancement of human performance to superhuman levels. Anyone who is a candidate for therapeutic human performance enhancement will want augmentation as well. Augmentation will begin to appear in the next 5-8 years. The augmentation of cognitive, physical, and other capabilities could have a broad degree of customization based on career, age, and interests (...). Some examples include: Enhanced memory (total recall); Infra-red night vision (security workers); Wide-spectrum hearing; Long-range vision; Specialized tool augmentation and cybernetics (doctors, engineers); Embedded wireless communications (knowledge workers); High-velocity robotic limbs (athletes); On-demand strength augmentation; Preventive medicine and enhanced genomic health promotion; Cognitive multi-tasking (project managers); Personal genomic optimized analysis; Visual cognitive high-capacity storage (transaction agents); Real-time visual and voice data mining, search and discovery; Synaptic knowledge access port (direct Internet link); Haptic virtual communications interface (simultaneous language translation on demand« (James Canton, »NBIC Technologies and Human Enhancement«, in: Roco/Montemagno, *Coevolution*, aaO. (FN 17), S.195).

wissenschafts- und technikoptimistischen Vereinigten Staaten werden unterdessen Stimmen laut, die davor warnen, diese neue Situation unhinterfragt zu akzeptieren: »For the first time, humankind is beginning to take possession of new powers over our own nature and our social order that hold the seeds of radical transformation. Any suggestion, that these challenges are somehow peripheral, (...) is naive«.²²

Doch mit diesem welthistorisch relevanten Tatbestand steht die Anthropologie mit einem ganz neuen Aktualitätsbezug auf der Tagesordnung.²³ Es geht jetzt nicht einfach mehr nur um die Frage der anthropologisch begründeten Legitimität wünschbarer politischer Systeme, in denen Individuen leben, deren genetische und neuronische Struktur im Übrigen unangetastet bleibt. Auf dem Spiel steht vielmehr die Zukunft des Menschengeschlechts als Gattung, die im Begriff ist, sich durch sich selbst im Rahmen eines zweiten Schöpfungsaktes neu zu »erfinden«. Was bisher offen gelassen werden konnte, nämlich die anthropologische Frage, drängt nun im Zuge der konvergenztechnologischen Entwicklung zu einer Entscheidung, und zwar unabhängig davon, wie man zu ihr im Einzelnen steht.²⁴ Wer den Standpunkt

- 22 Nigel M. S. Cameron, »Nanotechnology and the Human Future: Policy, Ethics, and Risk«, in: *Progress in Convergence. Technologies for Human Wellbeing*. Edited by William S. Bainbridge and Mihail C. Roco, Boston 2006, S. 297f. »Our new manipulative powers over human nature and the social order require the full glare of public debate, the application of the keenest minds, a conversation that draws on the centers of conscience in our culture and its groundings in the humanities, and policies that are as unfriendly to transhumanists and »techno-utopians« as they are to Luddites« (aaO., S. 298).
- 23 Selbst Jürgen Habermas, dessen Auseinandersetzung mit Gehlen Ende der 1950er Jahre (vgl. Fn 9) erheblich zur Anthropologieabstinenz in der bundesrepublikanischen Sozialwissenschaft beigetragen hat, muss angesichts der Durchbrüche der Biowissenschaft und ihrer Technologien in den vergangenen Jahren zugeben: »Was bisher als organische Natur »gegeben« war und allenfalls »gezüchtet« werden konnte, rückt nun in den Bereich der zielgerichteten Intervention. In dem Maße, wie auch der menschliche Organismus in diesen Eingriffsbereich einbezogen wird, erhält Helmuth Plessners phänomenologische Unterscheidung zwischen »Leib sein« und »Körper-haben« eine überraschende Aktualität: Die Grenze zwischen der Natur, die wir »sind«, und die organische Ausstattung, die wir uns selber »geben«, verschwimmt. Nun hängt nämlich vom Selbstverständnis dieser Subjekte ab, wie sie die Reichweite der neuen Entscheidungsspielräume nutzen wollen – autonom nach Maßgabe normativer Erwägungen, die in die demokratische Willensbildung eingehen, oder willkürlich gemäß subjektiven Vorlieben, die über den Markt befriedigt werden« (Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt am Main 2005, S. 27f).
- 24 Vgl. Cameron, »Nanotechnology«, aaO. (Fn 22), S. 297. Die Aktualität dieser Fragestellung im Blick auch auf das analytische Potential der Philosophischen Anthropologie verkennt Gerhard Arlt, wenn er resignierend feststellt: »Es ist nicht verborgen geblieben, dass die Zeit großer anthropologischer Entwürfe unwiderruflich vorüber ist. Die methodische Bedenkhaftigkeit einer skeptischen, kritischen, negativen Anthropologie mutet wie das letzte Rückzugsgefecht in einer Zeit an, die nicht nur von der Zentralität der Vernunftsperspektiven Abschied genommen, sondern auch entschlossen die Konsequenzen aus der Einsicht gezogen hat, dass der Mensch keinen eindeutigen Ort in der Welt hat. Er kann nicht länger die Position eines präsenten, seiner selbst mächtigen Zentrums beanspruchen« (Gerhard Arlt, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart/Weimar 2001, S. 215).

einnimmt, man solle die Entwicklung laufen lassen, weil zur gegebenen Zeit die betroffenen Zeitgenossen die anstehenden Probleme hinreichend lösen werden, setzt auf die im Menschen angeblich verankerte Tendenz zu pragmatischen Common-Sense-Entscheidungen. Aber sie allein reicht nicht aus, um Zielvorgaben für den technologisch aufgerüsteten Neuen Menschen zu formulieren. Dazu bedarf es einer neuen anthropologischen Setzung. Wenn aber der konvergenztechnologische Fortschritt auf Therapiezwecke zu begrenzen ist, steht das Problem im Raum, warum die Restriktion empfehlenswerter sein soll als der vollständige Durchbruch.

Beide Optionen, welche die wissenschaftlich-technische Entwicklung nicht pauschal ablehnen, sind aber in ihren divergenten Zielrichtungen nur begründbar, wenn wir wissen, was wir dem Menschen an »Verbesserungen« zumuten können, ohne der Dialektik seiner eigenen Hypertrophie zum Opfer zu fallen. Ein solcher Versuch, ihn als biologisches und als sozio-kulturelles Wesen in *einem* das Zusammenspiel beider Sphären betonenden Paradigma zu interpretieren, war seit den 1920er Jahren vor allem in Deutschland das Thema der Philosophischen Anthropologie, die untrennbar mit dem Werk Max Schelers, Arnold Gehlens und Helmuth Plessners verbunden ist. Ob deren Beiträge uns angesichts der rasanten konvergenztechnologischen Entwicklung zu der heute immer aktuelleren Frage, was der Mensch in seiner nichtdualistischen Doppelstruktur sei, weiterhelfen können, ist aber nur zu beantworten, wenn wir uns zunächst der Vorgeschichte der Philosophischen Anthropologie zuwenden.

III.

Die Ausgangslage einer der folgenreichsten anthropologischen Entwürfe der Neuzeit ist René Descartes Erkenntnistheorie. Er warf nicht nur die Frage nach der objektiven Gültigkeit von Prinzipien auf, die dem Menschen vor aller Erfahrung, d. h. a priori, gegeben sind. Ihn beschäftigte auch das Problem, wie Erkenntnis möglich sein soll, deren Wahrheit niemand zu bezweifeln vermag. Auf seiner Suche nach einer Lösung machte Descartes eine anthropologische und eine ontologische Annahme. Seine anthropologische Prämisse spaltete den Menschen dualistisch in zwei ganz verschiedene Wesen auf.²⁵ »Einerseits ist uns ein Bewußtsein zu eigen mit Vor-

- 25 »Auch wenn ein mehr oder weniger eindeutig artikulierter Dualismus heute von den meisten Sozial-, Geistes- und Kulturwissenschaftlern vertreten wird, bleibt hier ein entscheidendes Problem. Wie kann die derart zerschnittene Wirklichkeit wieder zusammengebracht werden? Schließlich scheint es phänomenal evident, daß physische Vorgänge auf psychische und soziokulturelle Einfluß nehmen. Auch das Umgekehrte ist schwer zu bestreiten: Subjektive Einstellungen, Wünsche und Überlegungen nehmen in Form von Handlungen physische Gestalt an. Descartes' erkannte dies und wollte deswegen seinen Dualismus in einen interaktionistischen Dualismus überführen – aber er scheiterte daran. Der von ihm vollzogene Schnitt war so tief, daß seine Erklärungen der Wechselwirkungen zwischen *res cogitans* und *res extensa* in der Zirbeldrüse nicht überzeugen können« (Christian Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt am Main 2006, S. 30f).

stellungen, die sich ständig ändern und andererseits sind wir biologische Wesen. Wir gehören sowohl dem Reich der *cogitatio* als auch dem der *extensio* an.²⁶ Entscheidend ist nun, dass Descartes das Gleichgewicht zwischen der »*res cogitans*« und der »*res extensa*« deutlich zugunsten der letzteren durch seine ontologische Prämisse veränderte.²⁷ Diese Akzentuierung geschah in zweierlei Hinsicht. Sein berühmtes Diktum »*cogito ergo sum*« deutete darauf hin, dass sich das Ich durch seinen Selbstzweifel nicht in der biologischen Sphäre, sondern im Bereich der »*res cogitans*« seiner selbst, d.h. der in ihm angelegten Ideen, vergewissert. Der Garant aber, dass diese Ideen keine Täuschung sind, ist Gott selbst, der als »*ens realissimum et perfectissimum*« uns nicht in die Irre führen kann. Doch was geschieht, wenn im Zuge der Säkularisierung die ontologische Größe Gott als Argumentationsfigur ihre wissenschaftliche Autorität verliert? Drei Möglichkeiten bieten sich an, das entstandene anthropologische Vakuum zu füllen.

Der erste Weg läuft auf eine *Spiritualisierung der menschlichen Natur* hinaus, die im Kern bereits, wie wir sahen, in Descartes' Konstruktion selber angelegt ist. Sie rief um die Mitte des 18. Jahrhunderts die sogenannte anthropologische Wende hervor.²⁸ So forderte Denis Diderot – ohne den Boden der Aufklärung zu verlassen – die Hinwendung zum »ganzen Menschen«: Dessen Leidenschaften, Triebe und dunklen Seiten sollten gleichberechtigt neben seine rationalen Fähigkeiten treten und diese korrigieren.²⁹ In Deutschland waren es Immanuel Kant³⁰ und Johann Gottfried Herder³¹, die den Descartesschen Dualismus dadurch zu unterlaufen suchten, dass sie die

26 Nicolai Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, Hannover 1956, S. 31.

27 René Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire par Etienne Gilson*, Paris 1945, S. 55ff. Bei Descartes erfolgte im Unterschied zu den Tieren »bei den Menschen eine bewusste Verhaltenssteuerung durch eine Kraft, die Seele (ame) ode Geist (Lebensgeister, *esprits animaux*) genannt wurde. Diese geistigen Kräfte, die über Sprache und Vernunft als »instrument universel« verfügten, machten den wesentlichen Unterschied zwischen den tierischen Automaten und den Menschen aus« (Walter Euchner, »Der künstlich verbesserte Mensch und die »künstliche Intelligenz« – Vorgeschichte und aktuelle Diskussion, in: *Leviathan*, 33. Jg. (2005), S. 42).

28 Vgl. Jörn Garber/Heinz Thoma (Hg.), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Tübingen 2004.

29 Vgl. Artikel »Diderot«, in: *Brockhaus-Enzyklopädie*, 7. Auflage, Bd. 4 (1968), S. 711.

30 »Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer* Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus dem Menschen macht. die pragmatische auf das, was *er*, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll« (Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: Ders., *Werke*, Bd. 10, aaO., S. 399).

31 »Einen Geist, der ohne und außer aller Materie wirkt, kennen wir nicht; und in dieser sehen wir so viele geistähnliche Kräfte, dass mir ein völliger *Gegensatz* und *Widerspruch* dieser beiden *allerdings* sehr verschiedenen Wesen des Geistes und der Materie, wo nicht selbst widersprechend, so doch wenigstens ganz unerwiesen scheint. Wie können zwei Wesen gemeinschaftlich und innig harmonisch wirken, die, völlig ungleichartig einander wesentlich entgegen wären?« (Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: Ders., *Werke in zehn Bänden*, Bd. 6, hg. v. Martin Bollacher, Frankfurt am Main 1989, S. 171).

Biologie des Menschen zu einem konstitutiven Bestandteil seiner Natur aufwerteten. Von der letzteren abstrahiert demgegenüber der Spiritualismus, indem er nur die sozio-kulturelle Dimension des Menschen gelten lässt: Er führt sie in seiner objektiven Ausprägung auf Gott und in seiner subjektiven Spielart auf »seine Intelligenz, sein Bewusstsein, seine Seele«³² zurück. Die heutigen Formen einer solchen Spiritualisierung artikulieren sich vor allem in der voluntaristischen Neubelebung des religiösen Fundamentalismus in Gestalt des Kreationismus sowie bestimmter in den Terrorisismus abgleitender Spielarten des Islam und der Körperfeindschaft des transhumanistischen Ansatzes.³³ Alle diese Versuche leiden an dem Defizit, dass sie in dem Maße unwissenschaftlich sind, wie sie die von der Evolutionsbiologie vorgelegten Resultate ignorieren und damit der Selbstthematizierung der sozio-kulturellen Potenz des Menschen in Korrelation mit seiner biologischen Natur den Boden entziehen.³⁴

Demgegenüber exponiert die Schule des *szientifischen Materialismus* das biologische Substrat des Menschen entweder in positiver oder negativer Absicht in einem Maße, dass sie seine sozio-kulturelle Potenz bestenfalls noch als Residualgröße zur Kenntnis nimmt. Beide Varianten der naturalistischen Theorie versuchen, die Entstehung des Geistes und damit der Kultur monokausal aus dem biologischen Fundament der menschlichen Natur abzuleiten. Die positive Modifikation bedient sich einseitig der Darwinschen Evolutionstheorie, um zunächst die Großhirnentwicklung durch den Kampf ums Dasein zu erklären.³⁵ Mit der daraus folgenden wachsenden Intelligenz und Handfertigkeit, welche im Dienste der Selbsterhaltung immer mehr verfeinert werden, kommt es zur Herausbildung des Werkzeuggebrauches und der Kultur. Aber der szientifische Materialismus ist hilflos gegenüber der Deutung zentraler Phänomene der sozio-kulturellen Welt, die durch ein beträchtliches Eigengewicht gegenüber ihren biologischen Grundlagen gekennzeichnet sind.³⁶ Er kann weder »den überwerkzeughaften, außernützlichen Sinn kultureller

32 Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 2004, S. 19.

33 So existieren Hans Moravec's »körperlose ›Mind Children‹ (...) im Weltraum als virtualisierte Intelligenzen platonischen Ideen vergleichbar. Fast könnte man meinen, der ultradarwinistische Materialismus suche eine ›Erlösung‹, indem er sich in einen mystischen Spiritualismus verwandelt. Der Traum der Wissenschaft gebiert Gespenster« (Euchner, »Der künstlich verbesserte Mensch«, aaO. (FN 27), S. 62).

34 AaO.

35 »Es ist wenig verwunderlich, daß sich seit Darwin naturalistische Anthropologien vor allem an der Biologie orientieren. Das Selektionsprinzip öffnet faszinierende Möglichkeiten der Anwendung auf den Menschen, ohne dabei den Anschluß an die Physik zu verlieren. Hier bietet sich zum ersten Mal eine kausale Erklärung des Menschen (...). Für die Überzeugungskraft der Evolutionstheorie spricht auch der mit ihr verbundene Anspruch, den geschichtlichen Wandel zu erklären, zumal der Kultur- und Sozialbereich (...) ein geschichtliches Phänomen ist. Herbert Spencer unternahm eine Übertragung der Evolutionstheorie auf die Gesamtsphäre der Kultur zu Lebzeiten Darwins, Ernst Haeckel folgte ihm begeistert und erhob die Evolutionsbiologie zur neuen ›monistischen‹ Universalphilosophie« (Illies, *Philosophische Anthropologie*, aaO. (FN 25), S. 33f).

36 Vgl. Plessner, *Mit anderen Augen*, aaO. (FN 32), S. 20.

Ziele«³⁷ begreiflich machen. Noch hat er eine Erklärung dafür, warum das genetische Lernen sich über Millionen von Jahren erstreckt, während das sozio-kulturelle Lernen sich in Kategorien von Generationen vollzieht und das individuelle Lernen in kurzen Lebensabschnitten erfolgt.³⁸ Ferner muss dieser Ansatz scheitern, wenn er normative Phänomene erklären soll, die auf einen konsensualen, d.h. kommunikativen und nicht genetischen Ursprung verweisen wie »Gemeinwohl«, »Fairness«, »Gerechtigkeit«, »Recht«, »Moral«, »Kompromiss« etc.: Kategorien, die den Menschen im gleichen Maße definieren wie seine biologischen Merkmale.

Die negative Variante der naturalistischen Theorie dagegen sieht in der Entstehung des Großhirns und den mit ihr gegebenen körperlichen Korrelaten wie aufrechter Gang und frei werdende Hände den Ausgang für eine grandiose Fehlentwicklung: Der Mensch »als ein krankes, aus seiner natürlichen Bahn geworfenes Tier«³⁹ ist gleichsam das Opfer eines parasitären Organs in Gestalt seines Großhirns geworden: Dessen Hypertrophie und die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse geraten in Widerstreit, weil die natürlichen Triebe durch Sitte und Konventionen permanent beschnitten werden, »welche – ihrer naturgemäßen Auswirkung auf diese Weise beraubt – nunmehr auf pathologische Art die Entladung suchen«.⁴⁰ Aber dieser Ansatz hat den Nachteil, »in das entgegengesetzte Extrem (zu) verfallen und der sachlich objektiven Bedeutung, das in aller Kulturbeteiligung steckt, aus den Augen (zu) verlieren« und »sich in einen reinen Psychologismus (zu) verspinnen«.⁴¹ Man wird mit Plessner die Kritik an beiden Varianten des naturalistischen Ansatzes so zu interpretieren haben, dass die erste den Menschen zu einem gesunden, die zweite zu einem kranken Tier macht.⁴² Unfähig, »den Menschen als Menschen und doch als Naturwesen in Einer Perspektive zu sehen«⁴³, nehmen beide Spielarten des szientifischen Materialismus ein Element der *conditio humana* für das Ganze und geben vor, in seinem Fokus alle anderen dem Menschen zuzuschreibenden Phänomene zu erklären.

Zusammenfassend ist also festzustellen, dass sich zwei Wege der Bestimmung der menschlichen Natur verbieten: ihre Reduktion auf ein sozio-kulturelles oder auf ein biologisches Sein. Der erste Weg läuft auf eine Spiritualisierung hinaus, die in ihrer tendenziellen Körperfeindschaft den Menschen gleichsam halbiert und dadurch entmaterialisiert. Der andere Weg führt in den szientifischen Materialismus und biologischen Monismus, der außerstande ist, der kulturschaffenden Potenz des Menschen und seinem Selbstverständnis als politikfähiges Wesen gerecht zu werden. Niemand hat diese beiden Irrwege besser literarisch illustriert als H. G. Wells in sei-

37 AaO., S. 23.

38 Vgl. Karl W. Deutsch, »Politische Aspekt der gentechnologischen Entwicklung«, in: Alexander Schuller/Nikolaus Heim (Hg.), *Der codierte Leib. Zur Zukunft der genetischen Vergangenheit*. Zürich/München 1989, S. 159-175.

39 Plessner, *Mit anderen Augen*, aaO. (FN 32), S.21.

40 Vgl. aaO.

41 AaO., S. 23.

42 AaO..

43 AaO.

nem Roman *Die Zeitmaschine*.⁴⁴ Die Rahmenhandlung dieser Erzählung schildert die Sozialstruktur, auf die der Zeitreisende im Jahr 802 701 trifft.⁴⁵ Sie gerät zu einem Lehrstück, das uns zeigt, was aus einer Zivilisation werden kann, wenn sie es zulässt, dass sie sich anthropologisch polarisiert: in eine ihre biologischen Grundlagen verleugnende Schicht der überzivilisierten Eloy einerseits und eine ausschließlich ihren animalischen Instinkten folgende Kaste der Morlocks andererseits. Dieses Szenario ist oft im zeitgeschichtlichen Kontext soziologisch interpretiert worden, nämlich als Aufspaltung der viktorianischen Gesellschaft Englands in Besitzende und Besitzlose. Dabei ist der anthropologische Kern dieser fiktiven Polarisierung meistens übersehen worden. Die Eloy sind Exponenten der sozio-kulturellen Natur des Menschen, die sich von ihren biologischen Fundamenten gelöst haben und ihre Existenz in einer »perfekt zivilisierten Umwelt«⁴⁶ ausleben. Eine Menschheit, die sich primär als Produkt ihrer sozio-kulturellen Potenz begreift, so können wir diese Metapher deuten, versinkt dann notwendig in Dekadenz, wenn sie der biologische Impuls der Selbsterhaltung nicht mehr erreicht. Umgekehrt droht sie aber in dem Augenblick wie die Morlocks zu kannibalischen Ungeheuern zu degenerieren, in dem sie ihre sozio-kulturelle Natur verabschiedet und ein Leben führt, das sich in Übereinstimmung mit ihrer unterirdischen Maschinenwelt über die Befriedigung ihrer animalischen Bedürfnisse nicht zu erheben vermag.

IV.

Gibt es einen Ansatz der Anthropologie, der die auf Descartes zurückgehende Ontologisierung des Geist – Körper – Dualismus (res cogitans versus res extensa) ebenso vermeidet wie die mit der Absolutsetzung der sozio-kulturellen oder der biologischen Natur des Menschen verbundenen möglichen Fehlentwicklungen? Oder anders formuliert: Wie muss eine anthropologische Konzeption aussehen, die den grundlegenden Tatbeständen der biologischen Evolution des Menschen ebenso Rechnung trägt wie der Realität jener Welt der sozio-kulturellen Artefakte, die er

44 Vgl. Herbert George Wells, *The Time Machine*, New York u.a. 1991.

45 Artikel »Wells«, in: *Kindlers Neues Literaturlexikon*, Bd. 17. Hg. v. Walter Jens, München 1998, S. 534: »Sein erster Eindruck war der eines paradieshaften Idylls: In einer klimatisch ausgeglichenen Natur, die eine Fülle seltsamer eßbarer Pflanzen hervorbringt, leben die ›Eloy‹, neugierig zutrauliche Geschöpfe mit der physischen und psychischen Konstitution von fünfjährigen Kindern voller spielerischer Unbekümmertheit in den Tag hinein. Bei Einbruch der Nacht jedoch erweist sich dieses Paradies als Betrug, denn dann ergreift die Eloy eine instinktive Furcht, deren Ursache sich dem Zeitreisenden erst allmählich enthüllt: Es ist die Angst vor einer zweiten Art menschenähnlicher Wesen, den ›Morlocks‹, lemurhaften Geschöpfen mit ›bleichen, kinnlosen Gesichtern und großen lidlosen, rötlich-braunen Augen‹. Tagsüber hausen sie in unterirdischen Gängen und Maschinenhallen, nachts aber kommen sie herauf, um die Eloi als eine Art Schlachtvieh einzufangen«.

46 Hans Ulrich Seeber, »Utopier und Biologen: Zu H.G. Wells *The Time Machine* (1895) und *A Modern Utopia* (1905)«, in: Klaus J. Berghahn/Hans Ulrich Seeber (Hg.), *Literarische Utopien von Morus bis zur Gegenwart*. 2. Auflage, Königstein/Ts. 1986, S. 179.

seit seinen frühesten Anfängen hervorgebracht hat und die zu einem guten Teil sein unverwechselbares Profil ausmachen?

Es ist das Verdienst Max Schelers⁴⁷ in seinem berühmten Essay von 1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*⁴⁸ die anthropologischen Implikationen des Dualismus von »res cogitans« und »res extensa«, welche im 19. Jahrhundert die Trennung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften rechtfertigte⁴⁹, einer grundlegenden Kritik unterzogen zu haben. Descartes' Einteilung der Welt in denkende und ausgedehnte Substanzen sowie seine Lehre, nur der Mensch partizipiere an deren Wechselwirkung hätten zu folgenreichen Irrtümern geführt. Wie einerseits diese Konstruktion der Pflanzen- und Tierwelt jede »Beseeltheit« absprach, führe sie andererseits zu einer völlig überzogenen Sonderstellung des Menschen in der Natur, reduziere ihn aber gleichzeitig zu einer mathematisch berechenbaren Größe.⁵⁰ Auf den ersten Blick scheint es, als ob Scheler weitgehende anthropologische Konsequenzen aus dieser Kritik an dem Descartesschen Dualismus zog. Zunächst entspiritalisierte er die Sonderstellung des Menschen insofern, als sich seine Vergleichsachse nicht mehr an Gott, sondern am Tierreich orientiert, und zwar mit der

47 Vgl. zu Schelers Ansatz neuerdings Arlt, *Philosophische Anthropologie*, aaO. (FN 24), S. 66–69.

48 Vgl. Max Scheeler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947.

49 Vgl. Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und zur Entdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1961, S.13f: »Das Schema war (...) ungemein dauerhaft, weil es dualistisch war und deswegen – ich möchte sagen – eine gewisse empfehlenswerte Primitivität hatte. Es ließ sich nämlich ganz von theologischen Gedankengängen, denen Descartes noch in mancher Hinsicht gefolgt war, ablösen, und dann gewann man ein wundervoll brauchbares einfaches Modell. Auf der Innenseite konnte man auf die Psychologie und die Geisteswissenschaften hinweisen: jawohl, der Mensch hat eine Seele, damit beschäftigt sich die Psychologie, mit ihren Ausdrucksformen beschäftigen sich Sprachwissenschaften, Logik und andere Geisteswissenschaften. Soweit diese psychologisiert werden konnten, war es möglich, sie auf der einen Seite dieses Dualismus zusammenzufassen, und den Leib überließ man den Medizinern, den Biologen, den Physiologen und Chemikern. Damit konnte man die ganze Universität in diesem Schema unterbringen, mit Ausnahme der theologischen Fakultät, die hatte man ja ausdrücklich schon lange ausgegliedert«.

50 Scheler, *Die Stellung*, aaO. (FN 48), S. 66: »Dadurch, daß er alle Substanzen in ›denkende‹ oder ›ausgedehnte‹ einteilte und lehrte, dass der Mensch allein von allen Wesen aus diesen beiden in Wechselwirkung stehenden Substanzen bestehe, hat Descartes in das abendländische Bewußtsein ein ganzes Heer von Irrtümern schwerster Art über die menschliche Natur eingeführt. Mußte er doch auf Grund dieser Einteilung selbst den Un-Sinn in Kauf nehmen, allen Pflanzen und Tieren die psychische Natur abzusprechen und den ›Schein‹ der Beseelung von Tier und Pflanze, die die ganze Zeit vor ihm für Wirklichkeit genommen hatte, durch anthropopathische ›Einfühlung‹ unserer Lebensgefühle in die äußeren Bilder der organischen Natur erklären und alles, was nicht menschliches Bewußtsein und Denken ist, rein mechanisch erklären. Nicht nur die widersinnigste Übersteigerung der ›Sonderstellung‹ des Menschen, seine Herausreißung aus den Mutterarmen der Natur war die Folge, auch die Grundkategorie des Lebens und seiner Urphänomene wurde dadurch mit einem Federstrich einfach aus der Welt herausgeworfen: die Welt besteht für Descartes aus nichts als aus ›denkenden‹ Punkten und einem gewaltigen mathematisch zu erforschenden Mechanismus«

Konsequenz, dass der Mensch als biologisches Wesen »nicht nur dem Begriff des Tieres untergeordnet bleibt, sondern auch eine verhältnismäßig sehr kleine Ecke des Tierreichs ausmacht«. ⁵¹ Vor allem aber fasste er die Doppelnatur des Menschen neu: Dadurch, dass sich in seiner Lesart der natursystematische Begriff des Menschen mit seinem Wesensbegriff überlappte, wurde dessen von der Evolution geprägte Biologie überformt vom sozio-kulturellen Sein, die, ineinander verwoben, sich nicht dualistisch – wie bei Descartes – gegenüberstehen. Durch diesen Schritt entontologisierte Scheler den Geist-Körper-Dualismus. ⁵²

Und doch tritt Scheler – wenn auch auf einer anderen Stufe – entgegen seiner eigenen Intention nicht vollständig aus dem Schatten des von ihm kritisierten Descartesschen Dualismus heraus. Schon in seiner Auseinandersetzung mit dem französischen Denker nahm er *einen* Aspekt seines erkenntnistheoretischen Ansatzes von der Kritik aus: »Wertvoll an der Lehre Descartes' ist nur Eines: die neue *Autonomie* und Souveränität des Geistes (allerdings bei ihm auf Ratio reduziert und diese mit Intelligenz vermischt) – die Erkenntnis der *Überlegenheit des Geistes über alles Organische* und Nur-Lebendige, die er bei der mittelalterlichen Identifizierung der *forma corporeitatis* mit der Geistseele nicht besaß«. ⁵³ Arnold Gehlen ⁵⁴ hat die Doppelseitigkeit der Frage nach der Natur des Menschen, die Scheler richtungsweisend aufwarf, auf seine Art reformuliert. Auch ihm ging es darum, die biologische und die kulturwissenschaftliche Dimension der Anthropologie in ihrer gegenseitigen Verschränkung wieder zu rekonstruieren ⁵⁵, nachdem sie im 19. Jahrhundert zum Gegenstand der jeweiligen natur- und geisteswissenschaftlichen Fachwissenschaften geworden war. ⁵⁶ Ausdrücklich hob er die innovativen Resultate der Forschungen Schelers hervor, dass dieser »den Hintergrund, die Folie tierischen Lebens entwarf, ferner die Lehre von der Weltoffenheit des Menschen und auch die Behauptung, dass das Seelische, nämlich Empfindungen, Phantasie, Gedächtnis, Gefühl usw. Lebenserscheinungen seien, dem Wesen nach von den eigentlich biologischen nicht unterschieden«. ⁵⁷ Was er aber Scheler vorwarf, war dessen Einführung der Konzeption des »Geistes«, die er dem biologischen Sein konfrontierte: Mit diesem Schritt habe er den alten metaphysischen Dualismus zwischen Leib und Seele nur verscho-

51 AaO., S. 10.

52 AaO., S. 73.

53 AaO., S. 66.

54 Zu Gehlen vgl. neuerdings Arlt, *Philosophische Anthropologie*, aaO. (FN 24), S. 132-179 sowie Jörke, *Politische Anthropologie*, aaO. (FN) 2, S. 38-42.

55 Gehlen hat bereits in seiner Studie von 1940 *Der Mensch* eine anthropologische Grundlegung dieser Konvergenz vorgelegt. Es gebe keinen »Naturmenschen« im strengen Sinne, »d.h. keine menschliche Gesellschaft ohne Waffen, ohne Feuer, ohne präparierte und künstliche Nahrung, ohne Obdach und ohne Formen der hergestellten Kooperation. Die Kultur ist also die »zweite Natur« – will sagen: die menschliche, die selbsttätig bearbeitete, innerhalb derer er allein leben kann – und die »unnatürliche« Kultur ist die *Auswirkung* eines einmaligen, selbst »unnatürlichen«, d.h. im Gegensatz zum Tier konstruierten Wesens in der Welt« (Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 12. Auflage, Wiesbaden 1978, S. 38). Vgl. auch aaO., S. 303 und 348.

56 AaO., S. 44.

57 Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, aaO. (FN 49), S. 16.

ben und sogar noch dadurch verschärft, »dass er den Geist ganz ausdrücklich dem Leben entgegensetzte«. ⁵⁸ Dieses Zentrum aber, von dem aus der Mensch die Erkenntnisakte vollziehe, durch die er die Welt, seinen Leib und seine Seele vergegenständliche, könne nach Scheler nicht selbst ein Teil dieser Welt sein. Ihm müsse eine metaphysische Ursache zugrunde liegen. ⁵⁹

Aber was setzte Gehlen selbst an die Stelle dieses metaphysischen Dualismus zwischen Leib/Seele auf der einen Seite und dem Geist auf der anderen? Beeinflusst von Herder ⁶⁰ und vom amerikanischen Pragmatismus suchte er nach Wegen, die anthropologische Forschung von metaphysischen Fragen frei zu halten. Einen solchen Ansatz sah er in der *Handlung des Menschen*, verstanden als Auseinandersetzung mit der Natur. ⁶¹ Als organisches »Mängelwesen« (Herder) zwingt ihn die letztere im Interesse der Selbsterhaltung, permanent Artefakten zu schaffen: ein Vorgang, welcher sich genau in dem Paradigma abspielt, für das sich auch Scheler stark gemacht hatte: Seit seinen Anfängen definiere sich der Mensch dadurch, dass er sich durch sein Handeln eine künstliche Umwelt schaffe, die seine biologische Natur gleichsam überwölbe, um den Unbilden der natürlichen Umwelt gewachsen zu sein. ⁶² Es hat viel zur Diskreditierung der Philosophischen Anthropologie im Allgemeinen und von Gehlens Ansatz im Besonderen beigetragen, dass dieser aus dem prinzipiell ungesicherten äußeren und inneren Status des Menschen aufgrund seiner Instinktentbundenheit und seines Antriebsüberschusses die Konsequenz des autoritären Institutionalismus gezogen hat, die Plessner gerade zu vermeiden trachtete. Doch bei allen Differenzen, die ihn von Scheler und Gehlen trennen, sah auch Helmut Plessner ⁶³ die Überwindung des Descartesschen Dualismus zwischen *res cogitans* und *res extensa* als die Voraussetzung einer Anthropologie an, welche den »ganzen Menschen« in den Fokus ihrer Forschungen stellt. Der cartesianische An-

58 AaO., S. 16.

59 AAO.: »Der Geist war dann nicht nur etwas anderes als das Leben, er war eigentlich bei Scheler etwas anderes als die Welt geworden, das bloß noch in einem Jenseits, über das er keine Aussagen machte, mit dem Leib und der Seele des Menschen zusammenhängen konnte«.

60 »Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärts getan, und es ist im Schema dieselbe Auffassung, die ich mit den Mitteln moderner Wissenschaft entwickeln will. Sie braucht auch keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit« (Gehlen, *Der Mensch*, aaO. (FN 55), S. 84).

61 Gehlen, *Anthropologische Forschung*, aaO. (FN 49), S. 17: »Und als einen solchen Ansatz empfahl sich die *Handlung*, d. h. die Auffassung des Menschen als eines primär handelnden Wesens, wobei »Handeln« in erster Annäherung die auf Veränderung der Natur zum Zwecke des Menschen gerichtete Tätigkeit heißen soll«.

62 AaO., S. 48: »Der Mensch ist also organisch »Mängelwesen« (Herder), er wäre in jeder natürlichen Umwelt lebensunfähig, und so muß er sich eine *zweite Natur*, eine künstlich bearbeitete und passend gemachte Ersatzwelt, die seiner versagenden organischen Ausstattung entgegenkommt, erst schaffen, und er tut dies überall, wo wir ihn sehen. Er lebt sozusagen in einer künstlich entgifteten, handlich gemachten und von ihm ins Lebensdienliche veränderten Natur, die eben die Kultursphäre ist. Man kann auch sagen, daß er biologisch zur Naturherrschaft gezwungen ist«.

63 Zu Plessner vgl. neuerdings Jorke, *Politische Anthropologie*, aaO. (FN 2), S. 36-42 sowie Arlt, *Philosophische Anthropologie*, aaO. (FN 24), S. 99-132.

satz, so seine Kritik, stehe quer zur Situation des *homo sapiens sapiens*, »weil der Antagonismus zwischen *extensio* und *cogitatio* zu weitmaschig ist, um der Verflechtung tierischer Anlagen und menschlicher Möglichkeiten gerecht zu werden.«⁶⁴

Der Descartesschen ontologischen Verhärtung dieses Dualismus konfrontierte Plessner seinen Begriff der *exzentrischen Positionalität*, wie er sie in seiner 1928 publizierten Schrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch*⁶⁵ entwickelt hatte. Mit ihm strebte er ein anthropologisches Muster an, das die Möglichkeit zulässt, den Menschen als Lebewesen letzter Stufe zu sehen. Als solches sei er das Resultat einer Evolution, deren Vorgeschichte die Entwicklung von der offenen Form des Typus pflanzlicher Organisation zur geschlossenen Gestalt eines durch Reiz und Reaktion vermittelten Lebens der Tiere in einer Umwelt beinhaltet, zu der sich die animalischen Lebewesen in Suche und Anpassung beweglich verhalten. Ausgestattet von einer Mitte aus und zu einer Mitte hin mit reizleitenden Organen, gehöre das Tier damit zum geschlossenen, dem zentrischen Lebenstyp. Demgegenüber führe eine abermalige Steigerung des gleichen Prinzips zum Durchbruch des Menschen in die Exzentrizität, die sich auf der zentrischen Form aufbaue und darum »Weltoffenheit« nur bedingt erreiche. Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie sah Plessner darin, »die Konsequenzen der Exzentrizität menschlicher Position für das menschliche Dasein herauszuarbeiten.«⁶⁶

Dass auch Plessners anthropologischer Entwurf auf der Überwölbung der biologischen Natur des Menschen durch sein sozio-kulturelles Reich der Artefakten beruht, kann nicht bezweifelt werden. Ihm zufolge unterliegt das menschliche Verhalten »in seiner naturgeschichtlichen Prägung sehr alten Triebimpulsen teils arterhaltender, teils artgefährdender Tendenz, muß aber diese Impulse in die sozio-kulturelle Ebene transponieren, d.h. sublimieren oder symbolisch überformen. Das bringt unsere *natürliche Künstlichkeit* mit sich. Nach diesem Modell ist der triebhaft unterbau letztlich für das Verhalten des Menschen entscheidend. Er macht sich in Bedürfnissen geltend, die keineswegs konstant sind, sondern sozio-kulturelle Masken tragen und vom Stande ihrer jeweiligen technischen Möglichkeiten abhängen.«⁶⁷ Eben diese Ambivalenz blenden, wie gezeigt, die reduktionistischen Ansätze des Spiritualismus und des szientifischen Materialismus aus ihrem analytischen Fokus aus.⁶⁸ Gleichzeitig hat Plessner mit dieser Kritik das den verschiedenen Varianten der Philosophischen Anthropologie gemeinsame Erkenntnisinteresse benannt: Bei allen differentiellen Ausprägungen geht es ihr darum, den spiritualistischen wie den

64 Plessner, *Mit anderen Augen*, aaO. (FN 32), S. 7. Wenn es die Konsequenz der »exzentrischen Positionalität« ist, dass der Mensch sich permanent eine neue sozio-kulturelle Umwelt zu seiner Stabilisierung selber schaffen muss, dann kann er als *homo utopicus* klassifiziert werden. Vgl. hierzu Erik Zyber, *Homo utopicus. Die Utopie im Lichte der Philosophischen Anthropologie*, Würzburg 2007.

65 Vgl. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Zweite, um Vorwort, Nachtrag und Register erweiterte Auflage, Berlin 1965.

66 Plessner, *Mit anderen Augen*, aaO. (FN 32), S.7.

67 AaO., S. 111.

68 Vgl. aaO., S. 19f.

naturalistischen Reduktionismus zu vermeiden und einen dritten Weg aufzuweisen, der der Verklammerung der ersten biologischen mit der zweiten sozio-kulturellen Natur des Menschen gerecht werden kann.⁶⁹

Doch die Frage ist, ob die Philosophische Anthropologie ein angemessenes Konzept im Umgang mit der Plastizität der menschlichen Natur anzubieten vermag. Wie positioniert sie sich zu dem spiritualistischen Dogma, diese sei in ihrem geistigen Kern unwandelbar? Und wie verhält sie sich zu dem naturalistischen Credo, das in seinen neuesten Varianten etwa in Gestalt der Mensch-Maschine-Interaktion von der schier unbegrenzten Gestaltbarkeit des Menschen ausgeht, welche seine virtuelle Unsterblichkeit mit einbezieht? Als einer der ersten Vertreter der Philosophischen Anthropologie hat sich Friedrich Schiller in seiner Schrift *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*⁷⁰ diesem Problem gestellt. In der Terminologie des deutschen Idealismus formuliert, kam es ihm wie Scheler, Gehlen und Plessner darauf an, die biologischen Fundamente der menschlichen Natur »von der Materie etwas weiter zu entfernen«, seine sozio-kulturelle Lebenswelt aber ihren naturalistischen Grundlagen anzunähern, »um einen dritten Charakter zu erzeugen, der, mit jenen beiden verwandt, von der Herrschaft bloßer Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze einen Übergang bahnte und, ohne den moralischen Charakter an seiner Entwicklung zu verhindern, vielmehr zu einem sinnlichen Pfand der unsichtbaren Sittlichkeit diene«.⁷¹ Auch Schiller strebte danach, die Fehlentwicklungen des Naturalismus ebenso wie die des Spiritualismus zu vermeiden: Den Naturalisten bezeichnet er als »Wilden«, der seine Gefühle über seine Grundsätze stellt; der Spiritualist ist demgegenüber ein »Barbar«, weil er dadurch gekennzeichnet ist, dass seine Grundsätze die Gefühle zerstören.⁷² Doch Schiller lässt es bei diesem Dualismus nicht bewenden. Er bringt die Plastizität der menschlichen Natur ins Spiel, wenn er von der Möglichkeit spricht, dass der Mensch in der Zeit, also – in der Kantschen Diktion – in der »Welt der Erscheinung« »zum Menschen in der Idee sich veredelt«.⁷³

69 Die Distanzierung der Philosophischen Anthropologie vom Spiritualismus schließt zwar die Option für das traditionelle (christliche) Naturrecht aus, versperrt aber nicht die Anschlussfähigkeit zu seiner modernen (rationalen) Variante. In dem Maße, wie das säkularisierte Naturrecht in seiner Genesis nicht auf die göttliche Transzendenz, sondern auf die materiellen Interessenlagen des frühen Bürgertums verweist, die gegen das Feudalsystem und das absolutistische Königtum gerichtet waren, steht seine Verankerung in der sozio-kulturellen Natur des Menschen außer Frage. Aber diese aus dem materiellen Sein einer aufsteigenden Klasse resultierenden emanzipatorischen Postulate wie Freiheit und Gleichheit, die einst die Interessenlagen auch der unterhalb des Bürgertums angesiedelten sozialen Schichten mit umfasste, gehen keineswegs in ihrem materiellen Substrat auf, sondern treiben aus sich einen weltimmanenten normativen Gehalt hervor, der wissenssoziologisch nicht relativiert werden kann. Ganz andere soziale Bewegungen, wie diejenigen, welche z.B. das allgemeine Wahlrecht, die Abschaffung der Sklaverei oder der Apartheid sowie die Emanzipation der Frau auf ihr Banner schrieben, konnten an sie anknüpfen.

70 Vgl. Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in: *Schillers Werke in zwei Bänden*, Band 1, Stuttgart/Hamburg, o.J., S. 529-594.

71 AaO., S. 533.

72 AaO., S. 534.

Das Medium dieses anthropologischen Entwicklungsprozesses aber, als dessen Resultat im Sinne Rousseaus⁷⁴ der veredelte Mensch erscheint, ist Schiller zufolge die vom sittlichen Staat⁷⁵ garantierte ästhetische Erziehung des Menschen. Was für Scheler der Geist, für Gehlen das institutionengebundene Handeln und für Plessner die exzentrische Positionalität war, ist für Schiller die *Ästhetik*: Ohne in Ontologie auszuweichen, bildet sie die gemeinsame Schnittmenge zwischen der biologischen und der sozio-kulturellen Natur des Menschen und bezeichnet so als regulatives Prinzip die Stoßrichtung ihres Entwicklungspotentials.⁷⁶ Er folgte in seiner Konzeption der ästhetischen Erziehung Spuren, die das klassische utopische Denken seit Platon, Morus und in modifizierter Form seit Rousseau in der geistigen Topografie des europäischen Selbstverständnisses eingeschrieben hatte. Zwar konzentriert er sich im Unterschied zu den Utopisten auf das Individuum und seinen Zivilisationsprozess und nicht auf die Konstruktion idealer Gemeinwesen. Doch eine entscheidende Übereinstimmung bleibt. Wie der utopische Diskurs, so spielte auch Schiller nicht einmal mit der Idee, die Verbesserung des Menschen durch den opera-

- 73 AaO., S. 536: »Der Wilde verachtet die Kunst und erkennt die Natur als seinen unumschränkten Gebieter; der Barbar verspottet und entehrt die Natur«.
- 74 »Schiller wird mit seiner *Ästhetischen Erziehung des Menschen* zum deutschen Rousseau, der die »Entfremdung von der Natur durch Vernünftellei« feststellt und einen Gedankengang entwickelt, der fast einen Zwilling zu Marxschen Gedankengängen aus den *Manuskripten* darstellt« (Robert Kalivoda, »Emanzipation und Utopie«, in: *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Bd. 1. Hg. v. Wilhelm Vosskamp, Frankfurt am Main 1985, S. 316).
- 75 Dass Problem der Schillerschen Konzeption war, dass sein Transformationsmedium, der sittliche Staat, weil im Kontext seiner Zeit nichtexistent, ein ungedeckter Wechsel auf die Zukunft war. »Der Fortschritt des Staates und der Gesellschaft wurde durch die Entfremdung des Individuums erkaufte. Folglich kann aber dem Staat nicht mehr bedingungslos die Bildung seiner Bürger anvertraut werden, denn er ist selbst das Ergebnis einer falschen Entwicklung. Während das Ganze der Gesellschaft durch die Teilung der Arbeit gefördert wurde, blieb der einzelne verkümmert, bloß Instrument für einen Endzweck, der nicht mit seiner eigenen Entwicklung übereinstimmt« (Peter Uwe Hohendahl, »Reform als Utopie: Die preußische Bildungspolitik 1809-1817«, in: *Utopieforschung*, Bd. 3, aaO. (Fn. 74), S. S.257). Dieses Dilemma suchte Schiller durch die Reform des Staates zu lösen, während dessen Maschinerie »läuft. Kein unproblematisches Bild, denn es besagt nichts weniger, als dass man am absolutistischen Staat als notwendigem Übel festhalten müsse, bis ein harmonischer Übergang zum Vernunftstaat möglich erscheint« (Klaus L. Bergbahn, »Ästhetische Reflexion der Utopie als Utopie des Ästhetischen«, in: *Utopieforschung*, Bd. 3, aaO. (FN 74), S. 151).
- 76 Schiller, *Ästhetische Erziehung*, aaO. (FN 70), S. 567: »Der von Gefühlen einseitig beherrschte oder sinnlich angespannte Mensch wird also aufgelöst und in Freiheit gesetzt durch (ästhetisch vermittelte, R.S.) Form; der von Gesetzen einseitig beherrschte oder geistig angespannte Mensch wird aufgelöst und in Freiheit gesetzt durch Materie. Die schmelzende Schönheit, um dieser doppelten Aufgabe ein Genüge zu tun, wird sich also unter zwei verschiedenen Gestalten zeigen. Sie wird erstlich als ruhige Form das wilde Leben besänftigen und von Empfindungen zu Gedanken den Übergang bahnen; sie wird zweitens als lebendes Bild die abgezogene Form mit sinnlicher Kraft ausrüsten, den Begriff zur Anschauung und das Gesetz zum Gefühl zurückführen. Den ersten Dienst leistet sie dem Naturmenschen, den zweiten dem künstlichen Menschen«.

tiven Eingriff in dessen neuronische und genetische Struktur voranzutreiben. Es macht den humanistischen Kern beider Ansätze aus, »dass der Mensch in seinem biologischen status quo nicht veränderbar sei, höchstens in einer langen evolutionären Zeitspanne. Eine Verbesserung des Menschen war also nur über Erziehung, Bildung, Versittlichung möglich«. ⁷⁷ Ebenso zutreffend ist aber demgegenüber, dass das Resultat des naturalistischen Ansatzes stets dasselbe ist, unter welchem Aspekt man auch immer die Qualität des konvergenztechnologisch aufgerüsteten Neuen Menschen evaluiert: Es geht ihm um die Optimierung seiner (formalen) Intelligenz, seines Gedächtnisses, seiner athletischen Fähigkeiten, seiner Langlebigkeit und seiner Gesundheit. ⁷⁸ Was weitgehend ausgeblendet bleibt, ist die Optimierung seines sozio-kulturellen Erbes, auf das es Schiller gerade ankam: seiner moralischen, ästhetischen, kommunikativen und selbstreflexiven Entwicklungspotenziale. Der szientifische Materialismus optimiert die biologische Natur des Menschen und reduziert seine sozio-kulturellen Anlagen. Er reißt damit auseinander, was zusammengehört. Am Ende bleibt der Mensch als perfektionierte biologische Maschine zurück: Ein Schritt weiter, und sie schwebt als das Resultat ihrer eigenen Dialektik wie eine spiritualisierte Chimäre durch den Weltraum. ⁷⁹

Nun könnte man geneigt sein, Schillers Ansatz der ästhetischen Erziehung der Menschen dem antiquarischen Begriffsarsenal der Bildungskonzeption des deutschen Idealismus zuzuordnen, die ihre Relevanz für das 21. Jahrhundert verloren habe. Doch sollte bedacht werden, dass sie sich durchaus in den selbstreflexiven Horizont der Evolutionstheorie integrieren lässt. Um ein besserer Mensch zu werden, heißt es in einer neueren Untersuchung, hätte der Feuerländer in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Darwin »nicht den Kopf oder Schädel eines Engländer gebrauch, sondern dessen Erziehung. (...) An eine einfache physiologische oder anatomische Erklärung von Sieg oder Untergang (einer Kultur, R.S.) glaubte er (...) nicht«. ⁸⁰

V.

Ist der Ansatz der Philosophischen Anthropologie geeignet, uns in unserer Orientierung angesichts der konvergenztechnologischen Herausforderung eines Neuen Menschen zu Beginn des 21. Jahrhunderts weiter zu helfen? Sollte die Hypothese zutreffen, dass die synergetischen Effekte, die aus dem durch die Nano-Wissenschaft ermöglichten Zusammenspiel von Neuro-, Bio- und Informationstechnologien folgen, den Menschen eines Tages in die Lage versetzen werden, seine eigene

77 Michael Winter, »Utopien der Vollkommenheit und der Verantwortungslosigkeit. Das Ende des Sozialen im Cyberspace«, in: *Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500-2000*, Wien/Köln/Weimar 1998, S. 599.

78 Vgl. Fn 21.

79 Vgl. Fn 33.

80 Julia Voss, *Darwins Bilder. Ansichten der Evolutionstheorie 1837-1874*, Frankfurt am Main 2007, S. 326f.

Evolution im Sinne eines den Darwinismus aufhebenden »Ultradarwinismus«⁸¹ von naturwüchsigen Kontingenzen zu befreien und sie zielbewusst in die eigene Hand zu nehmen, so ist eine Renaissance der Philosophischen Anthropologie nicht auszuschließen.

Schon jetzt zeichnet sich ab, dass eben diese mögliche Entwicklungsperspektive nicht nur eine innerwissenschaftliche, sondern auch eine sozio-politische Dimension hat: An der Aufgabe, beide zu integrieren, muss sowohl die spiritualistische als auch die naturalistische Schule scheitern, weil jede auf ihre Weise trennt, was der Sache nach eine dynamische Einheit darstellt. Aber erst dadurch, dass die Philosophische Anthropologie diese Reduktionismen systematisch vermeidet, liefert sie uns Kriterien zur Evaluierung des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, die dem Menschen als biologisches *und* sozio-kulturelles Wesen gerecht werden können. Jenseits aller Wissenschafts- und Technikfeindschaft konstituiert sie gleichsam Grenzen und Möglichkeiten der technischen Selbstverfügung des Menschen, die im normativen Postulat der Wahrung seiner Autonomie als moralisches Wesen in der biologisch fundierten Welt seines sozio-kulturellen Handelns ihren Ort hat. Die Rekonstruktion des Menschen in der Verschmelzung seiner ersten (biologischen) mit seiner zweiten (sozio-kulturellen) Natur kann freilich nur gelingen, wenn in diese seine Kenntnisse beider Dimensionen eingebracht werden. Da sich aber das naturwissenschaftliche Wissen über den menschlichen Körper ebenso weiterentwickelt wie die Erforschung sozio-kultureller Artefakte, ist der Mensch gezwungen, sein Bild von sich selbst stets neu zu entwerfen.

Eine Erneuerung der Philosophischen Anthropologie, so kann zusammenfassend festgestellt werden, ist also erst dann einlösbar, wenn sich ihre Erforschung nicht auf eine hermeneutisch und philologisch abgesicherte Rekonstruktion ihres Theorieparadigmas beschränkt. Was darüber hinaus geleistet werden muss, ist eine neue empirische Grundlegung ihrer Kernaussagen. Mit dem Wegfall einer essentiellen Definition des Menschen kann die Philosophische Anthropologie in der Tat keine relevanten Aussagen über den Menschen machen, ohne die neuen Einsichten in die *conditio humana*, die seit den 1980er Jahren die moderne Neurologie, Nano- und Informationswissenschaft auf der einen und die Evolutionswissenschaften auf der anderen Seite explosionsartig produziert haben, in ihr Konzept der nicht-dualistischen Doppelnatur des Menschen zu integrieren. Scheler, Gehlen und Plessner haben jeder auf seine Weise daraus die Konsequenz gezogen, ihr Konzept der *künstlichen Natürlichkeit* oder der *natürlichen Künstlichkeit* durch die Rezeption des naturwissenschaftlichen und insbesondere des medizinischen und evolutionstheoretischen Forschungsstandes ihrer Zeit abzusichern. Eine Renaissance der Philosophischen Anthropologie hat diese Hürde als ihren Prüfstein zu akzeptieren.

Es ist das Verdienst von Christian Illies in seiner Studie *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter*⁸², einen entscheidenden Schritt in diese Richtung getan zu haben. Ausgehend von Herders Einsicht, dass der Mensch der »erste Freige-

81 Vgl. Euchner, »Der künstlich verbesserte Mensch«, aaO. (FN 27), S. 48-52.

82 Vgl. Illies, *Philosophische Anthropologie*, aaO. (FN 25).

lassene der Schöpfung ist«⁸³, also als freies Kulturwesen aus der Naturgeschichte hervorgeht, unternimmt er den bemerkenswerten Versuch, auf der Grundlage der wichtigsten Resultate der Evolutionswissenschaften heute⁸⁴, nicht nur die bekannte Einsicht der klassischen Philosophischen Anthropologie bei Scheler, Gehlen und Plessner zu bestätigen, dass der Mensch ohne die spannungsvolle Einheit von biologischer und sozio-kultureller Natur ein anderes Wesen wäre, als er es tatsächlich ist. Darüber hinaus zeigt er belegbare Gründe auf, warum beide Sphären, sehr unterschiedlichen methodischen Ansätzen verpflichtet, zwar systematisch zu trennen sind: Die Evolutionswissenschaften wollen kausales Wissen über die biologische Natur des Menschen produzieren, während seine sozio-kulturelle Natur nur durch die diskursive Methode des qualitativen Verstehens zu erschließen ist. Der eine Ansatz arbeitet Funktionen des menschlichen Körpers und seines psychischen Apparates im Dienst seiner Evolution in Form kausaler Erklärungsreihen heraus. Der andere thematisiert ihn hermeneutisch als handelndes Wesen, das sich an moralischen Normen angesichts der Herausforderungen in seiner sozio-kulturellen Umwelt orientiert.

Aber zugleich sind nach Illies beide Dimensionen insofern kompatibel, als gerade die Einsicht in die biologische Natur des Menschen seine moralische Entwicklung fördern kann, weil sie ihm keine ethischen Imperative zumutet, an denen er aufgrund seiner körperlichen Gegebenheiten scheitern muss. Umgekehrt arbeiten seine biologischen Dispositionen, wie er am Beispiel des Altruismus zeigt, seiner Entwicklung als moralisches Wesen zu, weil der letztere ebenso eine von der Evolution geprägte Möglichkeit menschlichen Verhaltens sei wie der Egoismus. Aber es handelt sich stets nur um *Anlagen*, die ein moralisches Verhalten auch aus biologischer Sicht als möglich erscheinen lassen.⁸⁵ Den letzten Schritt seiner Aktualisierung müs-

83 »Der Mensch ist der erste *Freigelassene* der Schöpfung, er stehet aufrecht. Die Waage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt in ihm: er kann forschen, er soll wählen. Wie die Natur ihm zwei freie Hände zu Werkzeugen gab und ein überblickendes Auge, seinen Gang zu leiten: so hat er auch in sich die Macht, nicht nur die Gewichte zu stellen, sondern auch, wenn ich so sagen darf, *selbst Gewicht zu sein* auf der Waage« (Herder, *Ideen zur Philosophie*, aaO. (FN 31), S. 145f).

84 »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« (Illies, *Philosophische Anthropologie*, aaO. (FN 25), S. 13).

85 »Die zentrale These der folgenden Untersuchung 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 angesehen werden können. Unsere äußere Gestalt, unsere Anlage 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« (Illies, *Philosophische Anthropologie*, aaO. (FN 25), S. 14).

sen allerdings die Einzelnen im Sinne Herders als autonome Wesen selber tun⁸⁶, immer konfrontiert mit der Möglichkeit des Scheiterns. Dies vorausgesetzt, geht Illies allerdings davon aus, dass die Veränderung des genetischen Programms des Menschen »noch« unverfügbar sei. Aber was geschieht, wenn diese Invarianz mit konvergenztechnologischen Mitteln aufgebrochen wird? Der Autor weicht diesem Problem nicht aus. Am Ende seines Buches kommentiert er die Fiktion, den Menschen biotechnisch so zu manipulieren, dass er auch im Sinne einer universalisierbaren Moral stets das Gute tut. Doch er kann darauf verweisen, dass wir es in diesem Falle mit einer »Moralmaschine«⁸⁷, nicht mit einem Menschen zu tun hätten: Sie müsste scheitern, weil sie den Herausforderungen der Zukunft nicht gewachsen sei. »Wie Überlegungen zu den unfreien Zuchtmenschen gezeigt haben, versperrt die Unfähigkeit, sich auf Neues einzulassen, ebenso wie ein festes Beharren am Gegebenen und Althergebrachten den Weg in die Zukunft. Er bedarf der Offenheit, auf Situationen neu und kreativ zu reagieren, um dem Guten in einer sich wandelnden Welt (und damit mit unerwarteten und neuen Selektionsbedingungen) Bestand zu verleihen.«⁸⁸

Illies' Entwurf einer erneuerten Philosophischen Anthropologie gibt der Hoffnung neue Impulse, dass auch unter den Bedingungen des »ungeheuren Erklärungsanspruchs der Evolutionswissenschaften«⁸⁹ der Mensch weder von seiner biologischen Evolution konsumiert wird noch in der Schizophrenie eines Doppelwesens seiner humanen Identität verlustig geht. Die Genesis seiner biologischen Evolution zerstört nicht die autonome Geltung seiner sozio-kulturellen Ansprüche im weitesten Sinne. In dieser Hinsicht ist Illies zuzustimmen, dass die erneuerte Anthropologie die Erkenntnis ihrer Vorgänger beibehalten kann, im Zusammenspiel zwischen der ersten und der zweiten Natur des Menschen den »normativen Kern des Menschenbildes«⁹⁰ zu sehen. Gleichzeitig könnte sie für die Natur- und Geisteswissenschaften neue Horizonte eröffnen. Den Naturwissenschaften und besonders den Evolutionswissenschaften stünde ein anthropologisches Orientierungswissen zur Verfügung, das sie nicht aus sich selbst hervorbringen können. Und die Geisteswissenschaften, auf gleicher Augenhöhe mit den Lebenswissenschaften kommunizierend, würden sich nicht mehr in der Funktion erschöpfen müssen, Akzeptanzwissen mit dem Ziel der Rechtfertigung dessen hervorzubringen, was sich als angeblich wissenschaftlich-technischer Sachzwang ohnehin durchsetzt.

86 »Der größte Teil des Menschen ist Tier; zur Humanität hat er bloß die Fähigkeit auf die Welt gebracht und sie muß ihm durch Mühe und Fleiß erst angebildet werden« (Herder, *Ideen zur Philosophie*, aaO. (FN 31), S. 194).

87 Illies, *Philosophische Anthropologie*, aaO. (FN 25), S. 324.

88 A.a.O., S. 334.

89 A.a.O., S. 335.

90 A.a.O., S. 335.

Zusammenfassung

Die Anthropologie ist von den Sozialwissenschaften seit vielen Jahren vernachlässigt worden. Doch angesichts des Aufstiegs der Nano-, Bio-, Neuro- und Informationswissenschaften, die vorgeben, eine »Verbesserung« (enhancement) des Menschen mit technischen Mitteln verwirklichen zu können, stellt sich die anthropologische Frage neu. Was kann man dem Menschen an technischer Manipulation zumuten, ohne ihn zu zerstören? Der Verf. empfiehlt die Rückbesinnung auf die philosophische Anthropologie, wie sie in Deutschland vor allem von Max Scheler, Arnold Gehlen und Helmuth Plessner im 20. Jahrhundert entwickelt wurde. Ihre richtungsweisende Perspektive besteht darin, sowohl den spiritualistischen als auch den szientifischen Monismus vermieden zu haben: Der Mensch ist das Resultat der dialektischen Verschränkung seiner biologischen mit seiner sozio-kulturellen Natur. Dieses Spannungsverhältnis gilt es, gegen den Anspruch einer einseitigen technologischen Aufrüstung des Menschen einerseits und der Flucht in den Spiritualismus andererseits aufrecht zu erhalten: ein Versuch zum Wohl der Menschen, der nicht durch die gegenseitige Ausgrenzung von Natur- und Geistes- bzw. Sozialwissenschaften gelingen kann, sondern nur durch ihre Kooperation.

Summary

Anthropology has been neglected by the Social Sciences since years. But the beginning of the twenty-first century is confronted with a new challenge. With the rise of the nano-, bio-, computer- and neurosciences and their converging technologies for improving human performance the anthropological question is in a new way at issue. To which degree human nature can be manipulated as a biological mechanism without destroying its essence? The author recommends a re-evaluation of the Philosophical Anthropology developed by Max Scheler, Arnold Gehlen and Helmuth Plessner. Their approach considers the human being as the result of the dialectical interrelation between his first (biological) and his second (socio-cultural) nature. The existence of this tension should be asserted over the one-sided approach, which regards humans either as mere biological machines or as pure spiritual beings. But such an attempt will just succeed if natural sciences and humanities overcome their isolation and replace it by cooperation for the benefit of future humankind.

Richard Saage, Does Philosophical Anthropology matter today?