

# Mensch

Der Begriff »Mensch« ist ein unverzichtbarer Bestandteil unseres Selbstverständnisses und der Philosophie. Dennoch steht die philosophische Lehre vom Menschen (Anthropologie) vor nicht geringen Problemen, von denen ich einige skizzieren möchte. Danach stelle ich die deutsche Philosophische Anthropologie vor, die die vorwissenschaftlichen Menschenbilder überwindet; an ihr kann sich das systematische Nachdenken über den Menschen auch in Zukunft orientieren.

1. Schwierigkeiten für die Anthropologie entstehen aus *Unzulänglichkeiten unseres Sprachgebrauchs*. Man kann mehrere *Verwendungsweisen* von »Mensch« beziehungsweise davon abgeleiteten Wörtern unterscheiden. Erstens dient »Mensch« als expressive Vokabel in einer affektiv aufgeladenen Situation. Als Ausruf des Staunens oder des Schreckens haben »o Mensch« und »Menschenkind« eine ähnliche Funktion wie »o Gott« oder »Mann-o-Mann«. Philosophisch wichtiger ist zweitens die Möglichkeit, Wörter aus dem Umfeld von »Mensch« entweder entschuldigend oder lobend zu verwenden. Wenn wir einerseits eine Eigenschaft oder eine Verhaltensweise als »typisch menschlich« bezeichnen, so handelt es sich in der Regel um etwas, wofür wir mit dem Hinweis auf die Unvollkommenheit unseres Geschlechts um Nachsicht bitten; das beste Beispiel ist das Sprichwort »Irren ist menschlich«. Wo es »menschelt«, treten menschliche Schwächen hervor. Das altgriechische Verb »anthropologein« taucht einmal bei Aristoteles auf und bezeichnet dort das Tratschen über die negativen Eigenschaften anderer; der Großgesinnte tue so etwas aber nicht.<sup>1</sup> Andererseits kann das Adjektiv »menschlich« ein großes Lob sein und dementsprechend »unmenschlich« eine scharfe Kritik. Wer sich »wahrhaft menschlich« verhalten hat, darf mit unserer Bewunderung rechnen. Eine solche, oft mit Pathos vorgetragene Redeweise ist allerdings erst seit dem 18. Jahrhundert verbreitet; sie ist heute in Komposita wie »Menschenwürde« und »Menschenrecht« geläufig. Wohlfeile und politisch folgenlose Beschwörungen des Menschen oder des Menschlichen haben jedoch viele Philosophen dazu veranlasst, gänzlich auf entsprechende Ausdrücke zu verzichten. Der Satz »Wer Menschheit sagt, will betrügen«<sup>2</sup> gilt sicher nicht immer, hat aber als ideologiekritische Warnung seine Berechtigung. Wir können das Wort »Mensch« drittens ganz sachlich und wertneutral einsetzen, etwa beim Zählen (»Wie

1 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, IV 8, 1125 a 5.

2 Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), 55 mit einem unbelegten Bezug auf Proudhon.

viele Menschen leben in Rostock?«). Denn »Mensch« ist auch ein klassifizatorischer Ausdruck (»x ist ein Mensch«), jedoch mit unscharfen Verwendungsregeln: Bezeichnet er eine Art oder eine Gattung? Nach heutiger Kenntnis ist der *Homo sapiens* eine biologische Art, die als einzige Vertreterin ihrer Gattung (*Homo*), nach einer veralteten Taxonomie sogar als einzige der gesamten Familie (*Hominidae*) überlebt hat. Schwierig ist zudem die Abgrenzung in der phylogenetischen und der ontogenetischen Dimension: Sollen wir die Neandertaler als Menschen bezeichnen? Ist ein Embryo im Alter von vier Monaten oder sogar schon eine befruchtete Eizelle ein Wesen, dem Menschenwürde zukommt?

Auch die *Etymologie* hilft nicht weiter, obwohl sie zu einigen interessanten Spekulationen Anlass gibt. So könnten »Mann« und »Mensch« wortgeschichtlich zusammenhängen mit »mahnhen«, dessen indogermanische Wurzel auch »überlegen« und »denken« bedeutet. Der Wortursprung würde also mit der klassischen philosophischen Definition des Menschen als *animal rationale* konvergieren. Das lateinische Wort »homo« ist verwandt mit »humus«, der Erde, wie auch das hebräische »Adam«. Der Mensch ist also derjenige, so könnte man dies deuten, der aus Erde geschaffen wurde, der Erde verbunden bleibt und wieder zu Erde zerfallen wird. Außerdem ließe sich daraus eine Anspielung auf den Gegensatz von irdischen und himmlischen Wesen herauslesen. Für das alt-griechische Wort »anthropos« wird spekuliert, ob dieses verwandt sei mit »ano athon«, auf Deutsch: der Hinaufblickende. Der Mensch wäre demnach derjenige, dessen Kopf sich am oberen Ende des aufrechten Körpers befindet und der sich nicht an der Erde orientiert, sondern am Himmel, konkret an den Sternen, im übertragenen Sinne am Göttlichen.

Zwei weitere Probleme ergeben sich aus der *Wortbedeutung*. Erstens ist bekanntlich in vielen indogermanischen Sprachen, außer im Deutschen und Niederländischen, das Wort für »Mensch« mit der Bezeichnung für »Mann« identisch (engl. man, frz. homme, span. hombre). Die Frau wurde als Männin bezeichnet. Komplementär dazu war bis ins 20. Jahrhundert noch »das Mensch« gebräuchlich, als abschätzige Bezeichnung für Frauen und weibliches Hauspersonal (Plural: die Menschen).<sup>3</sup> Entsprechendes gilt für das alte Hebräisch, in dem »Adam« für »Mensch« und für »Mann« steht. Auch im Sumerischen, das weder zur indogermanischen noch zur semitischen Sprachfamilie gehört, meint »lu« beides. Im heutigen Deutsch gibt es noch einige Wörter und Redewendungen, in denen diese Bedeutung hervortritt: »Mannschaft«, »mit Mann und Maus« sowie das unbestimmte Pronomen »man«. Im

3 »He, Liese, ruf ich das Mädchen, und während der Kerl sich die Pfeife stopft, schafft das Mensch ihm Feuer.« (Kleist, *Anekdote aus dem letzten preußischen Kriege* (1810), 264). Ein gutes Beispiel für »das Mensch« ist auch die Marie aus Büchners *Woyzeck*.

Englischen wird deshalb, wenn ausdrücklich beide Geschlechter einbezogen werden sollen, von »human beings« oder »people« gesprochen. Zweitens bezeichnet in vielen Sprachen das Wort für »Mensch« zugleich die eigene Gruppe. Beispiele sind Namen wie Zuni, Kiowa, Inuit und viele andere. Diese und andere Unklarheiten haben dazu beigetragen, dass in allen Wissenschaften, ob Biologie, Soziologie oder Rechtswissenschaft, das Wort »Mensch« durch *präzisere Begriffe* ersetzt wurde: *Homo sapiens*, Individuum, Person und so weiter. Ein prominentes Beispiel aus der Philosophie des 20. Jahrhundert ist Martin Heidegger, der nicht vom Menschen, sondern vom Dasein sprach.

2. Philosophisch hat es sich oft als fruchtbar erwiesen, Begriffe dadurch zu bestimmen, dass man sich an *Gegenbegriffen* oder Leitdifferenzen orientiert. Das gilt auch für den Ausdruck »Mensch«. Diese Verfahrensweise lässt sich sogar selbst anthropologisch deuten: Wir Menschen können uns unserer Identität nur bewusst werden im Kontrast zum Anderen oder zumindest auf dem Umweg über die Alterität. Historisch wichtige Gegenbegriffe waren »Gott« und »Maschine«, aber immer schon spielte die Unterscheidung von den (anderen) Tieren eine wichtige Rolle. Vor allem seit der wissenschaftlichen Revolution, die Darwins Evolutionstheorie bewirkte, stellt der *Tier-Mensch-Vergleich* alle anderen Entgegensetzungen in den Schatten; auch das lebensweltliche Verständnis dessen, was uns als Menschen charakterisiert, nimmt oft diesen Ausgangspunkt. Dennoch sind auf der metatheoretischen Ebene gegen den üblichen Tier-Mensch-Vergleich einige grundsätzliche Bedenken vorzubringen.

*Erstens:* Aus biologischer Sicht ist der Mensch (*Homo sapiens*) eine Art. Der Begriff »Tier« hingegen umfasst Arten, Gattungen, Familien, Ordnungen, Klassen und so weiter. Es ist offensichtlich unsinnig und »anthropologischer Größenwahn«<sup>4</sup>, Millionen von Tierarten der einen einzigen Art *Homo sapiens* gegenüberzustellen. Bereits Platon machte sich über die Aufteilung in Pflanzen, Tiere und Menschen lustig: Die Kraniche würden unterscheiden zwischen Pflanzen, Tieren und Kranichen.<sup>5</sup> Günther Anders hat vorgeschlagen, auch einmal etwas über die Stellung des Pferdes im Kosmos zu schreiben.<sup>6</sup> An diesen Polemiken ist richtig, dass jede Art mindestens eine Eigenschaft besitzt, die sie (wie man so schön sagt) einzigartig macht.

Wenn die generalisierende Gegenüberstellung von Mensch und Tier entfällt, bricht auch das *klassische Stufenschema* zusammen. Dieses beruhte vor allem auf der aristotelischen Definitionsmethode und führte

4 Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. II (1980), 386.

5 Platon, *Politikos*, 263 d.

6 Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Bd. II (1980), 129, vgl. ebd., Bd. I (1956), 327.

deshalb zu einer *differentia specifica*, zu einem wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Ganz abgesehen von dem fragwürdigen Essentialismus, der damit verbunden ist, stimmt es einfach nicht, dass der Mensch alle Eigenschaften der Tiere besitzt plus die eine spezifische Differenz. Der in diesem Zusammenhang oft verwendete Spruch »Alles Tie-rische findet sich im Menschen, aber nicht alles Menschliche im Tier« ist falsch. Es gibt zwar Eigenschaften, die wir Menschen mit allen Tieren gemeinsam haben, beispielsweise sinnliche Wahrnehmung und räumliche Bewegung. Aber zum einen haben die Wahrnehmungen von Amöben, Fledermäusen und Menschen wenig gemein; der Vergleich ist also nicht sehr informativ. Zum anderen gibt es nicht für alle relevanten Merkmale, die die verschiedenen Arten, Gattungen, Familien und so weiter der Tiere haben, bei uns Äquivalente.

*Zweitens* sollten wir uns davor hüten, die Naturgeschichte als Fortschritt und die biologische Taxonomie als Wertordnung zu verstehen. Es fehlt der einheitliche objektive Maßstab, um die funktionalen Leistungen der verschiedenen Tiere mit unseren menschlichen Kompetenzen vergleichen zu können. Instinktive Verhaltensweisen, bedingte Reflexe und erlernte Handlungen lassen sich nicht ohne weiteres hierarchisch ordnen. Stattdessen bieten sich abstrakte Kriterien wie reproduktiver Erfolg (Vermehrung der Anzahl der Angehörigen einer Art), morphologische Komplexität und Umweltanpassung an. Aber auch die Anwendung dieser Parameter kann die Fortschritshypothese nicht belegen. Bevölkerungsvermehrung hat viele negative Nebenwirkungen (ökologische Schäden, Steigerung der intraspezifischen Aggressivität und so weiter). Auch ein Komplexitätszuwachs ist keineswegs nur positiv zu bewerten: Komplexe Organismen verbrauchen mehr Energie, entwickeln größere destruktive Kräfte, sind anfälliger für innere und äußere Störungen und so weiter. Die optimale Anpassung an die eigene ökologische Nische finden wir eher bei primitiven Organismen wie Bakterien und Insekten. Überhaupt hat die Evolution, wie jede intensive Beschäftigung mit Flora und Fauna schnell bestätigt, auf vielen Zweigen des großen Baumes der Natur Meisterwerke und Spitzeneleistungen hervorgebracht. Der evolutionäre Prozess lässt sich nicht teleologisch deuten; am besten unterlassen wir seine normative Bewertung.

*Drittens* ist der Status des Begriffs »Art« zu klären. Sowohl nominalistische als auch begriffsrealistische Positionen sind zurückzuweisen. Ein konsequenter Nominalismus müsste auf den Begriff der Art gänzlich verzichten, weil es für ihn nur Individuen gibt, die untereinander mehr oder weniger Gemeinsamkeiten aufweisen. Arten wären nach dieser Auffassung beliebige Konstrukte, die etwa von den jeweiligen Interessen des erkennenden Subjekts abhängen. Richtig ist, dass alle mehrzelligen biologischen Lebewesen nicht nur eine numerische, sondern auch eine qualitative Identität aufweisen, also außer ihrem raumzeitlichen Standort

durch mindestens ein Merkmal eindeutig als Individuum zu identifizieren sind. Selbst eineiige Zwillinge sind bloß genotypisch identisch, unterscheiden sich aber phänotypisch, schon aufgrund unterschiedlicher Umweltbedingungen im Mutterleib. Gegen den Nominalismus spricht aber, dass die Gesamtheit aller biologischen Individuen keineswegs kontinuierlich oder chaotisch über ein Spektrum verstreut ist. Die Mengenbildung innerhalb des Reichs des Lebendigen ist nicht schwer zu erkennen. Tatsächlich haben isolierte Bergstämme in Neuguinea, weitgehend unabhängig von praktischen Erwägungen, exakt dieselben Arten unterschieden wie moderne Biologen.<sup>7</sup> Die Rede von Arten hat also einen Rückhalt in der Realität. Deshalb lassen sich bessere und schlechtere Artkonzepte argumentativ unterscheiden. Problemlos zurückweisen kann man beispielsweise die alte chinesische Klassifikation der Tiere, die Michel Foucault am Anfang seiner Schrift *Die Ordnung der Dinge* zitiert und die ohnehin nur eine literarische Fiktion ist. Ein anderes Beispiel ist die Einteilung der Menschen in Hellenen und Barbaren, die, wie Platon sehr richtig feststellte, viel schlechter ist als die in Männliches und Weibliches.<sup>8</sup> Ebenso unbrauchbar wäre es, alle Lebewesen, die 65 bis 75 kg wiegen, zu einer Art zusammenzufassen, obwohl dies für bestimmte Zwecke nützlich sein könnte, etwa für die Berechnung der Kapazitäten eines Transportmittels.

Diese Argumente könnten für einen *Begriffsrealismus* sprechen. In der Tradition des Platonismus behaupten dessen Vertreter, dass es eine begrenzte Anzahl unveränderlicher Formen gibt, die sich in den Individuen verkörpern oder sogar eine gesonderte Existenzform aufweisen. Abweichungen vom Urbild sind bloß akzidentiell und zufällig sowie in normativer Hinsicht als Verfall oder minderwertige Gestalt zu bewerten. Auch Entwicklungsprozesse wurden traditionell als unmöglich angesehen oder abgelehnt. Demgegenüber ist festzuhalten, dass sowohl Abweichungen als auch Veränderungen wesentlich sind. Zum einen könnte der Evolutionsprozess ohne die genetische Variabilität innerhalb einer Population gar nicht vorangehen; nur die Unterschiede erlauben die Selektion der fittesten Individuen. Die Variabilität ist also, essentialistisch formuliert, das »Wesen« der Evolution und somit auch der Art »Mensch«. Wir können bestenfalls einen Durchschnittswert bilden. Wegen der statistischen Verteilung der Individuen über ein bestimmtes Spektrum wird dieser nur durch eine sehr kleine Minderheit repräsentiert; es kann sogar passieren, dass es für ihn überhaupt keine Vertreter gibt. Zum anderen haben sich die gesamte Streuung und damit auch der Durchschnittswert dessen, was die biologische Art des *Homo sapiens* ausmacht, zweifellos

7 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* (1962), 19f.; Mayr, *Das ist Biologie* (2000), 182.

8 Platon, *Politikos*, 262 d/e.

im Laufe der Naturgeschichte verändert. Es gibt also keine im Ideenhimmel abgespeicherten Muster für jede Art. Dies lässt sich anschaulich am Beispiel der Körpergröße erläutern. Die durchschnittliche Länge der Menschheit ist im Laufe der letzten Jahrzehnte gestiegen, aufgrund gesünderer Ernährung, besserer medizinischer Versorgung und so weiter. Selbstverständlich darf man nun diesen Durchschnittswert (»Normalität«) nicht mit »Norm« (also einer moralischen oder rechtlichen Vorschrift) verwechseln; was normal ist, muss keineswegs normativ verlangt sein.

Auf Grund dieser Überlegungen ist in anthropologischen Zusammenhängen der *Konzeptualismus* die beste Lösung: Real existieren zwar nur Individuen; aber wir verfügen nicht bloß über Eigennamen, sondern auch über einen Allgemeinbegriff wie »Mensch«, mit dem wir uns auf alle Lebewesen beziehen, die mindestens ein gemeinsames Merkmal besitzen, das wir identifizieren können. Die Zusammenfassung der Individuen zu einer Art beruht auf einem konstruktiven Akt, der aber nicht von irgendwelchen Zwecksetzungen abhängig, sondern empirisch überprüfbar ist. Dabei kann es sich herausstellen, dass bestimmte Arten (etwa das Einhorn) gar keine Vertreter haben, dass zwei Arten tatsächlich nur eine bilden, eine Art in zwei zerfällt und so weiter. Solche Falsifikationen sind nur mittels bewährter wissenschaftlicher Theorien möglich. Grundlegend ist die von Charles Darwin begründete Evolutionstheorie, nach der Arten *Abstammungsgemeinschaften* sind, die sich in der Zeit zurückverfolgen lassen. Dieser Ansatz ist aber unzureichend, weil mit ihm die Aufspaltung einer Art in zwei neue nicht berücksichtigt werden kann. Eine anspruchsvollere Version bestimmt Arten als *Reproduktionsgemeinschaften*: Individuen einer Population gehören dann zur selben Art, wenn sie untereinander fortpflanzungsfähige Nachkommen zeugen können.<sup>9</sup> Beispielsweise bilden sowohl Pferde wie Esel eine Art; sie können zwar auch miteinander Nachkommen zeugen, nämlich das Maultier beziehungsweise den Maulesel, aber solche Tiere sind in der Regel nicht selbst fortpflanzungsfähig.

Trotz dieser kritischen Überlegungen kann die Methode des Vergleichs in der philosophischen Anthropologie eine wichtige Rolle spielen. Sinnvoll sind sicherlich (a) Vergleiche unserer Art mit ausgestorbenen Vorfäder-Arten, etwa den Neandertalern oder den Australopethicinen, (b) Vergleiche unserer Gattung mit nahe verwandten Gattungen, vor allem den großen Affen, sowie (c) Vergleiche einzelner Eigenschaften (Körperbau, Verhaltensweisen und so weiter) mit ähnlichen Eigenschaften bei anderen Tieren. Man darf aber nicht vergessen, dass es sich dabei immer um den Vergleich von Konzepten handelt, der möglichst werturteilsfrei vorgenommen werden sollte.

9 Mayr, *Das ist Biologie* (2000), 177–185.

3. Das dritte große Problem für das anthropologische Denken ist die *Vielzahl möglicher inhaltlicher Bestimmungen* des Menschen. Man kann ohne große Mühe 1111 Antworten auf die Frage »Was ist der Mensch?« und 203 verschiedene Homo-Definitionen zusammenstellen.<sup>10</sup> Diese lassen sich aber, wie vor allem Max Scheler in seinem Aufsatz *Mensch und Geschichte* (1926) gezeigt hat, zu wenigen »Grundtypen der Selbstauf-fassung des Menschen« zusammenfassen.<sup>11</sup> In Anlehnung an Schelers Typologie unterscheide ich sieben Menschenbilder, wobei das letzte und modernste jedoch erst am Ende dieses Artikels vorgestellt wird. Es handelt sich jeweils um Idealtypen, von denen unterschiedliche Mischfor-men auftreten können. Zudem ist die dargestellte Abfolge nur begrenzt chronologisch zu verstehen und auf eine Bewertung wird ausdrücklich verzichtet. Ich beschränke mich auf wenige Aspekte der Ontologie, Ethik und Metaphysik.

Das erste Menschenbild, das von Scheler nicht erwähnt wird, besagt, dass der Mensch ein Glied in einem umfassenden Zusammenhang ist, in der *großen Kette der Wesen*, die alles Seiende umfasst, vom Anorga-nischen bis zu den Göttern. Dieses Modell findet sich in den *mythischen* Weltbildern aller Kulturen und in der gesamten Geschichte des abend-ländischen Denkens bis zur Moderne.<sup>12</sup> Auch der Kreislauf des Lebens (Samsara) aus dem klassischen indischen Denken ist ein Beispiel. Die zugrunde liegende Ontologie ist monistisch; es existieren keine unüber-windbaren Schranken zwischen Tieren, Menschen und Göttern. Wich-tig ist jedoch die hierarchische Anordnung der Kettenglieder. Dabei hat der Mensch keineswegs den höchsten Wert; vielmehr wird ihm meis-tens, sogar noch beim frühen Kant, eine mittlere Position zugeschrie-ben.<sup>13</sup> Andere Lebewesen sind vollkommener, klüger und moralischer als der Mensch. Dies können Elfen, Zentauren und andere Fabelwe-sen sein, aber auch real existierende Tiere. Im antiken Denken, etwa bei Aristoteles, sind die Sterne wertvoller als der Mensch.<sup>14</sup> Im mittel-alterlich-christlichen Weltbild stehen zwischen uns und Gott die Engel und die himmlischen Heerscharen. Allerdings wird dem Menschen oft eine Schlüsselrolle zugesprochen. Er hätte einen privilegierten Zugang zum Göttlichen oder die Aufgabe, das Allerheiligste zu bewachen, so bei Heidegger als Hirt (lat. *pastor*) des Seins. Eine raffiniertere Versi-on dieses Menschensbilds ist das *Mikrokosmos-Makrokosmos-Modell*. Der Mensch ist kein Glied einer Kette, vielmehr repräsentiert er diese

<sup>10</sup> Mäckler/Schäfers (Hg.), *Was ist der Mensch...?* (1989); Lenk, *Konkrete Hu-manität* (1998), 49–71.

<sup>11</sup> Scheler, IX: *Mensch und Geschichte* (1926), 122f.; vgl. Scheler IX: *Die Stel-lung des Menschen im Kosmos* (1928), 11.

<sup>12</sup> Vgl. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen* (1936).

<sup>13</sup> Kant, I: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), 386.

<sup>14</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VI 7, 1141b 1.

in ihrer Gesamtheit; als kleine Welt spiegelt er die große Ordnung. Besonders ausgeprägt ist dieses Modell im chinesischen Denken, sowohl im Harmonieideal des sogenannten Universismus wie in den Lehren der klassischen philosophischen Strömungen. Man findet es aber auch in der abendländischen Geistesgeschichte, vom Stoizismus über das Renaissance-Denken bis hin zu Rudolf Hermann Lotze. Der Grundgedanke ist, dass es zwischen Mensch, Gemeinwesen und Kosmos eine Strukturanalogie gibt. Beispielsweise werden Parallelen hergestellt zwischen der Hierarchie unserer wichtigsten Seelenkräfte (Fühlen, Wollen, Denken), dem menschlichen Körper (Unterleib, Herz, Kopf), dem Staatsaufbau (Bauern, Krieger, Könige) und der Ordnung der Natur (Pflanze, Tier, Mensch). Ethisch folgt aus diesem Menschenbild, dass es am besten ist, sich der bestehenden Ordnung anzupassen. Wenn diese gestört sein sollte, muss man in den Ausgangszustand zurückkehren; Veränderungen sind generell nicht wünschenswert. Im besten Fall entsteht aus diesem *holistischen* Weltbild die Solidarität mit allem Lebendigen beziehungsweise die Idee einer umfassenden Sympathie. Verbreitet ist die Auffassung, dass man nach dem Tod in veränderter Gestalt weiterexistiert, etwa in anderen Lebewesen.

Während das holistisch-mythische Weltbild monistisch ist, ist das religiöse dualistisch. Es gibt zwei Sphären, die allerdings nicht denselben Wert haben; vielmehr ist die eine gut, die andere schlecht. Das historisch früheste Beispiel ist wahrscheinlich die aus Persien stammende Lehre des Zarathustra. Eine wichtige Zäsur bildet nach Ansicht von Karl Jaspers die Achsenzeit, im Kern das sechste bis vierte vorchristliche Jahrhundert. Die erste Sphäre wird nun als transzendent gedacht, als ein Jenseits, das vollkommener und mächtiger ist als die Sphäre des Diesseits. Allein der Mensch steht *im Schnittpunkt* beider Sphären; nur er als einziges Lebewesen wird aus dem Zusammenhang des Natürlichen herausgenommen. Dieses Menschenbild ist im Christentum eigentlich gebrochen: Auf der einen Seite ist der Mensch das Ebenbild Gottes, auf der anderen Seite ist er durch die Erbsünde ein für alle Mal dem Bösen verfallen. Hinzu kommt die paradoxe Figur des Heilands, zum einen Mensch, zum anderen Gottes Sohn. Der Islam ist insofern konsistenter: Der Mensch steht höher als alle Engel und Geister; Satan, der sich nicht vor dem Menschen niederwerfen wollte, wurde daraufhin gestürzt.<sup>15</sup> Zwar kennt auch der Islam die Sündhaftigkeit des Menschen, aber keine Erbsünde; prinzipiell ist der Mensch gut. Ethisch folgt aus dem religiösen Weltbild der absolute Gehorsam gegenüber Gott und (man könnte sagen, als Entschädigung dafür) die Herrschaft des Menschen über die entgötterte Natur. Zwar ist das Weltbild dualistisch, aber nicht unbedingt das Menschenbild; denn die religiösen Hoffnungen richten sich, im frühen Christentum

<sup>15</sup> Koran, 15. Sure, 30ff. u. 38. Sure, 73ff.

und der neuzeitlichen Theologie ebenso wie im Islam, auf die Auferstehung der ganzen Person.

Vom religiösen Weltbild zu unterscheiden ist das *metaphysische*. Beide sind dualistisch, aber im metaphysischen Weltbild gibt es keine personale Gottheit, sondern eine ideelle Ordnung des Kosmos, ein Weltgesetz, bei den alten Griechen ist es der Logos, in Indien das transzendentale Dharma. Dieses Weltbild beherrscht die abendländische Philosophiegeschichte von Heraklit und Parmenides bis Hegel. Der Mensch ist *zoon logon echon* beziehungsweise *animal rationale*. Durch seine Vernunft hat er als einziges Wesen auf der Erde teil an der nicht sichtbaren Struktur der Welt. So wie die Welt ist auch der Mensch in sich zerrissen, in Leib und Seele, in Sinnlichkeit und Vernunft, in sterbliche und unsterbliche Komponenten. Nicht die ganze Person wird auferstehen, vielmehr existiert allein die Seele fort. Im Abendland findet sich ein solcher Dualismus im Platonismus. In Abweichung davon vertritt der Aristotelismus einen Trialismus: Der Leib und auch die Seele als Lebensprinzip sind vergänglich; ewig ist allein der Geist, an dem wir partizipieren; eine individuelle Unsterblichkeit gibt es insofern nicht. Ethisch folgt aus diesem Menschenbild das Bestreben, sich vom Sinnlichen zu lösen und das Nichtvernünftige auszuschalten; auch im klassischen indischen Denken ist es das höchste Ziel, das Selbst aus seinem irdischen Gefängnis zu befreien. Das Verhältnis zur äußeren Natur ist demgegenüber unwichtig; dem Handeln ist die Seelenruhe, die versunkene Betrachtung oder die Meditation vorzuziehen (*vita contemplativa*). – Eine abgeschwächte moderne Variante dieses Menschenbildes ist die Lehre vom *animal symbolicum*, wie wir sie etwa bei Charles Sanders Peirce oder Ernst Cassirer finden. Nicht die Vernunft, sondern unsere Kompetenz der Zeichenverwendung oder der Symbolisierung gilt als das wesentliche Merkmal des Menschen; durch diese erhebt er sich über die anderen Lebewesen und kann die Ordnung alles Seienden erfassen.

Das vierte Menschenbild, das im Europa der Neuzeit immer stärker in den Vordergrund tritt, ist der *homo faber*. Ansätze zu diesem prometheischen Menschenbild finden sich schon in der Renaissance; paradigmatisch für die spätere Entwicklung sind die Konzepte von Francis Bacon und Karl Marx. Der Mensch ist kein besonderes Lebewesen, er ist nicht mächtig und vollkommen, aber er kann es werden, wenn er seine Anlagen entwickelt; die Sonderstellung des Menschen ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Um die Natur zu beherrschen, setzt er eigentätig geschaffene technische Hilfsmittel ein; deshalb kann man den Menschen auch, wie zuerst Benjamin Franklin, als *tool-making animal* bezeichnen. Eine wichtige Prämisse ist die Freiheit des Menschen, in schwacher Form als Entbundenheit von strenger Umwelteinpassung, in starker Form als absolute Willensfreiheit. Ethisch impliziert diese Anthropologie das Streben nach Naturbeherrschung oder einen Utilitarismus des

größten Glücks der größten Zahl. Individuelle Unsterblichkeit ist nicht vorgesehen, aber ein Weiterleben durch ruhmreiche Taten und vor allem in der Gattung, deren zukünftigen Generationen man ein besseres Leben zu verschaffen bemüht ist. An die Stelle von Religion und Metaphysik tritt der Fortschrittsglaube: Die Menschheit entwickelt sich permanent zum Besseren; die Individuen befinden sich gleichsam in einem Strom, der sie mit nach oben reißt.

Die bisher aufgezählten Menschenbilder sind alle mehr oder weniger optimistisch: Der Kosmos ist im Grunde richtig aufgebaut; der Mensch ist das Ebenbild Gottes oder hat teil am Weltgesetz; er kann sich seine eigene Welt schaffen. Dazu steht das folgende *pessimistische* Menschenbild in einem krassen Gegensatz. Der Mensch ist unvollkommen, schwach oder sogar böse. Alle großen Leistungen, die nicht geleugnet werden, sind nur Kompensationen der menschlichen Schwäche und Ohnmacht, motiviert durch Machtstreben oder Hybris, zudem extrem gefährdet. Biologisch ist der Mensch ein *Mängelwesen*, ein Irrläufer der Evolution, ja ein *Untier*. Was uns vor den Tieren auszeichnet, ist tatsächlich (wie im metaphysischen Menschenbild behauptet) unsere Vernunft – aber das ist gerade das Problem: Die Hypertrophie unseres Gehirns hat wichtige Lebensinstinkte verdrängt oder zerstört; Arbeit und Technik treten an die Stelle von Liebe und Kunst. Der Leib-Seele-Dualismus wird vorausgesetzt, aber seine Bewertung umgedreht: Der Mensch muss sich aus dem Würgegriff der Vernunft befreien. Nicht das Apollinische, die Klarheit der Vernunft, das Licht der Aufklärung gilt als Maßstab, sondern das Dionysische, das Chaos der Leidenschaften, das Dunkel esoterischen Raunens. Ebenso wird das prometheische Menschenbild in sein Gegenteil verkehrt: Der Mensch verfügt tatsächlich über besondere Handlungsfähigkeiten, die jedoch in erster Linie Zerstörungskräfte sind. Ansätze für diese Auffassung gibt es zu allen Zeiten; die defizitäre Ausstattung des Menschen ist bereits Thema des Prometheus-Mythos in Platons »Protagoras«. Solange jedoch alles in einem teleologischen Kontext steht, konnte das Mängelwesen-Konzept positiv gewendet werden: Gerade weil der Mensch nicht optimal ausgestattet ist, entwickelt er seine herausragenden Fähigkeiten. Erst nach dem Zusammenbruch der Teleologie bekommt die Mängelwesen-Diagnose ein pessimistisches Vorzeichen, schon bei David Hume, dann bei Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche. Große Meinungsunterschiede bestehen hinsichtlich des Zeitpunktes, seit dem es bergab ging. Als Daten werden angeboten: 1968, 1914, 1789, das fünfte vorchristliche Jahrhundert oder sogar der Beginn der Menschwerdung. Ethisch folgt aus diesem Menschenbild die Forderung nach Askese, tendenziell sogar nach Selbstvernichtung. Manchmal verbindet sich dies mit der Hoffnung auf Erlösung.

Das sechste und für Scheler letzte Menschenbild betont als besonderes Merkmal nicht die Verbundenheit mit dem Göttlichen, die Vernunft

oder unsere Arbeitsfähigkeit, sondern unsere *Moralität*. Wie im prometheischen Menschenbild wird ein tätiges Leben propagiert (*vita activa*), aber nicht als die Aktualisierung unserer technisch-pragmatischen, sondern unserer moralisch-sittlichen Kompetenzen. Der große Unterschied zum religiösen, metaphysischen und prometheischen Menschenbild ist, dass jede Rückendeckung durch Gott, Weltgesetz oder Geschichte fehlt. Scheler spricht deshalb zu Recht von einem »postulatorischen Atheismus des Ernstes und der Verantwortung«.<sup>16</sup> Der Mensch ist das einzige (uns bekannte) Lebewesen, das sich dem Sittengesetz unterstellen und ihm folgen kann. Deshalb hat der Pessimismus Recht, dass nur der Mensch zum Bösen fähig ist; diese Möglichkeit ist aber keine Notwendigkeit, sie sollte vielmehr als Herausforderung begriffen werden. Als Vertreter nennt Scheler seine Zeitgenossen Nicolai Hartmann und Dietrich Heinrich Kerler. So unterschiedliche Denker wie Jean-Paul Sartre und Hans Jonas heben ebenfalls unsere absolute Verantwortung hervor. Auch Kant favorisiert ein moral-zentriertes Menschenbild; durch seine Zweiweltenlehre und die moraltheologischen Postulate entfernt er sich jedoch wieder davon. Denn dem moralischen Menschenbild, das Scheler meint, liegt eine Form des *heroischen Realismus* zugrunde: Wir sollten moralisch handeln, obwohl wir wissen, dass wir in einer a-moralischen Welt leben und dass wir als endliche und sterbliche Wesen keinen Lohn für unsere Taten erwarten dürfen.

Außer der Vielfalt, ja Unvereinbarkeit und Gegensätzlichkeit dieser sechs Menschenbilder sind einige weitere Umstände bemerkenswert. Erstens ist in ihnen allen der Mensch auf irgendeine Weise *privilegiert*, zum Positiven oder (wie im Pessimismus) zum Negativen, im Sinne einer Erlösungshoffnung oder einer Aufgabenlast. Wahrscheinlich ist es für Zwecke der Selbsterhaltung und Selbststeigerung funktional, sich für zentral zu halten. Dafür spricht auch die Tatsache, dass die Ideologie des auserwählten Volkes immer wieder auftaucht, von den Juden über die Deutschen bis zu den Amerikanern. Sogar jeder Einzelne braucht wohl einen Schuss Narzissmus, um sein Leben zu meistern. Aber das, was funktional ist, muss nicht wahr sein – zumindest bedürfte die Sonderstellung des Menschen eine von ihrer Zweckmäßigkeit unabhängigen Rechtfertigung.

Zweitens bleibt der *Status* dieser Menschenbilder *unklar*. Nicht nur sind sie meistens bloß implizit in Weltbildern enthalten. Selbst aus der klassischen Philosophie der Antike kennen wir keine Schriften, die sich ausdrücklich mit dem Menschen beschäftigen. Der Prozess der Bewusstwerdung der Menschheit dauerte eben lange und ist auch heute noch nicht abgeschlossen. Darüber hinaus war nie klar, ob die anthropologischen Aussagen deskriptiv oder normativ zu verstehen sind. Das ist

<sup>16</sup> Scheler, IX: *Mensch und Geschichte* (1926), 142.

nicht verwunderlich, denn die Unterscheidung zwischen Seins- und Solle-naussagen ist erst seit dem 18. Jahrhundert bekannt. Die Leitdifferenz aller klassischen Weltbilder ist nicht Sein und Sollen, sondern Sein und Schein (beziehungsweise Wesen und Erscheinung): Was dem Ideal nicht entspricht, wird als defizitäres Oberflächenphänomen abgewertet. Insofern sind die genannten Menschenbilder *essentialistische Hintergrundannahmen* für Alltagsleben, politisches Handeln und religiöse Vorstellungen der Menschen. Ein solcher Essentialismus ist nicht mehr haltbar. Zumaldest darf man ihn nicht normativ-praktisch wenden: Auch wenn sich eine wesentliche Differenz des Menschen zu den Tieren finden ließe, ergibt sich daraus nicht notwendigerweise ein Maßstab für unser Selbstverständnis und unser Leben. Auch Zwillinge machen ihre Identität nicht an den minimalen Unterschieden untereinander fest.

Drittens waren diese krypto-normativen Menschenbilder bis ins 20. Jahrhundert *exklusiv*. Oft bezog man sie nur auf die erwachsenen männlichen Mitglieder der privilegierten Klasse der eigenen Ethnie; für alle anderen Menschen sollten die entsprechenden Auffassungen gar nicht oder nur mit Abstrichen gelten. Charakteristisch sind einige Aussagen von Aristoteles: Zwar haben alle Menschen am Logos teil, aber die Kinder noch nicht, die Frauen ohne Entscheidungskraft und die Sklaven nur insoweit, dass sie Befehlen gehorchen können.<sup>17</sup> Ein Spezifikum der aristotelischen Anthropologie ist zudem, dass es Sklaven von Natur gibt – nämlich sämtliche Nicht-Griechen, also (wie man grob schätzen kann) 99 Prozent der Menschheit! Im alten indischen Denken haben die Unterschiede zwischen den Hauptkasten sogar denselben Rang wie Unterschiede zwischen biologischen Arten. Aufgrund dieser Einschränkungen finden die klassischen Menschenbilder immer wieder ihr Echo in *heterodoxen Gegenbildern*, die aber nie dominant werden konnten: die gefühlvolle Frau, der demütige Knecht, das unschuldige Kind. Eine besonders große Rolle innerhalb der abendländischen Philosophie spielte dieses Kontrastprogramm in der Neuzeit, seit dem plötzlichen Kontakt mit völlig unbekannten Kulturen: Der edle Wilde wurde in der westlichen Welt zu einem wichtigen Mythos; entweder in der sanften Version des naturverbundenen und friedlichen Südseeinsulaners oder in der harten Version des mutigen Indianers, der jeden Schmerz aushalten kann. Erfreulicherweise hat sich aber im 20. Jahrhundert zumaldest in der akademischen Philosophie der Anwendungsbereich der klassischen Menschenbilder ausgeweitet: Allen Angehörigen unserer Art werden jetzt die grundlegenden Eigenschaften zugeschrieben. Einige Philosophen fordern inzwischen sogar schon, über den Kreis der Menschheit hinauszugehen und den großen Affen dieselben Rechte zuzugestehen wie allen menschlichen Personen.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Politik*, I 4, 1254b 20f. u. I 13, 1260a 11ff.

4. Alle sechs genannten Menschenbilder finden heute noch ihre Vertreter. Aber philosophisch können sie nicht mehr genügen, seitdem sich Ende des 18. Jahrhunderts eine *wissenschaftliche Anthropologie* entwickelt hat, vor allem nach dem entscheidenden Durchbruch, den die Evolutionstheorie von Darwin markiert. Ein »Bild« des Menschen reicht nicht mehr, so wenig wie eine »Weltanschauung«; das Mangelhafte wird in beiden Fällen schon durch die optischen Metaphern angedeutet. An die Stelle des Bildes sollte der Begriff treten, an die Stelle der Anschauung die Theorie; Grundlage dafür können allein die *empirischen Humanwissenschaften* sein. Auch die Philosophie darf deren Erkenntnisse nicht ignorieren; anthropologische Theorien dürfen dem fortgeschrittenen empirischen Wissen zumindest nicht widersprechen. Apriorische, transzendentale oder spekulative Anthropologien sind zurückzuweisen.

Sicherlich sind auch gegen das empirisch-wissenschaftliche Wissen gewichtige Einwände möglich: Erstens ist es niemals definitiv, sondern immer vorläufig. Viele scheinbar unwiderlegbare Erkenntnisse haben sich als falsch erwiesen. Zudem kann auch die beste Wissenschaft viele Fragen nicht beantworten; außer den Rätseln, die noch zu lösen sind, gibt es vielleicht undurchdringliche Geheimnisse. Zweitens haben die empirischen Wissenschaften Schwierigkeiten mit ihrer Selbstbegründung; das gilt seit Thomas Kuhn und Paul Feyerabend sogar für die vermeintlich so unanfechtbare Physik. Drittens kommen die empirischen Humanwissenschaften hinsichtlich mancher Fragen zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen; sogar intern wird in jeder Einzelwissenschaft heftig gestritten. Vier- tens lassen sich aus den Resultaten der empirischen Wissenschaften keine normativen Aussagen ableiten; das wäre ein Sein-Sollens-Fehlschluss. Trotz dieser und anderer Einschränkungen liefern die empirischen Wissenschaften, vor allem im Vergleich mit den Konkurrenzangeboten von Mythos, Religion und Weltanschauung, die zuverlässigsten und fruchtbarsten Erkenntnisse, auch für den Gegenstandsbereich »Mensch«. Indizien dafür sind zum einen die weltweite Akzeptanz der modernen Naturwissenschaften, ihre gleichsam globale Geltung, zum anderen die Treffsicherheit ihrer Prognosen und die technische Anwendbarkeit ihrer Gesetzesaussagen, etwa in der Medizin, aber auch in Verwaltungswissenschaft, Organisationssoziologie, Wirtschaftspsychologie und so weiter.

Es ist das große Verdienst der *deutschen Philosophischen Anthropologie*, mit der Rezeption der empirischen Humanwissenschaften in ihrer ganzen Breite einen ersten Anfang gemacht zu haben. Als Hauptvertreter dieser Strömung, die (im Unterschied zur gleichnamigen Disziplin) nicht mit kleinem »p«, sondern mit großem »P« geschrieben wird, gelten zu Recht Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen. Wie bei allen philosophischen Strömungen schwindet jedoch, wenn man sie aus der Nähe betrachtet, der Stammvorrat der Gemeinsamkeiten. Zwischen ihren Vertretern gab es keine Kooperation, wie in der »Frankfurter

Schule« der Kritischen Theorie oder in der »Hamburger Schule« um das kulturwissenschaftliche Warburg-Institut, bestenfalls eine gegenseitige Beobachtung. Erst im Nachhinein, nach dem Zweiten Weltkrieg, wurde deutlich, dass es sich bei der Philosophischen Anthropologie um einen einheitlichen Ansatz mit einem gemeinsamen Forschungsprogramm handelte.<sup>18</sup>

Ihr Begründer ist zweifellos Scheler. Bereits um 1915 formulierte er mehrere Gedanken, die Plessner und vor allem Gehlen später aufgriffen.<sup>19</sup> Erstens sei der Mensch nicht die Krone der Schöpfung, sondern ein (im Vergleich mit den zahllosen Tierarten) unvollkommenes Wesen. Zweitens zeige sich die Unvollkommenheit des Menschen gerade in seiner Nichtspezialisierung. Drittens argumentiert bereits der frühe Scheler kompensationstheoretisch: Denken, Werkzeuggebrauch und anderes sind nicht als Fortsetzungen beziehungsweise Steigerungen tierischer Eigenschaften zu begreifen, sondern gerade als Ersatz (Surrogat) für deren Fehlen. In diesen Punkten vertritt Scheler also eine pessimistische Anthropologie. Aber auch Elemente der anderen Menschenbilder kommen bei ihm zum Zuge: etwa die Vorstellung einer hierarchisch geordneten Natur sowie die partielle Rechtfertigung von Gottesbezug und praktischer Intelligenz als wesentlichen Merkmalen des Menschen. Entscheidend für ihn ist aber, dass die Menschen sich kraft des Geistes vom Leben distanzieren können; mit seinem Begriff der exzentrischen Positionalität knüpft Plessner daran an. Jedoch ist der Geist keine mächtige Instanz (wie der Logos im metaphysischen Menschenbild), er ist vielmehr auf vitale Antriebskräfte angewiesen. Die welthistorische Mission des Menschen ist es, alle wesentlichen Aspekte des Seins zum Ausgleich zu bringen.

1928 publiziert Scheler mit *Die Stellung des Menschen im Kosmos* eine vorläufige Synopse seiner Anthropologie, die er wegen seines unerwarteten Todes kurz darauf nicht weiterentwickeln konnte. Im selben Jahr legt Plessner sein anthropologisches Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* vor; zwölf Jahre später folgt Gehlen mit der Erstausgabe von *Der Mensch*. Zum Umkreis der deutschen Philosophischen Anthropologie gehören einige weitere Autoren aus dem benachbarten Ausland (Buytendijk, Portmann und andere) und aus verwandten philosophischen Strömungen (Bollnow, Cassirer, N. Hartmann, Litt, Rothacker und andere). Wirkungsgeschichtlich wurde zunächst alles von Scheler überragt, der sich bereits in anderen philosophischen Disziplinen einen Namen gemacht hatte; nur Experten kannten Plessner. In den fünfziger und sechziger Jahren dominierte Gehlen, vor allem durch

18 Vgl. Fischer, *Philosophische Anthropologie* (2008).

19 Scheler, III: *Zur Idee des Menschen* (1914), 171–195, hier 185 u. 192; vgl. Scheler, II: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/16), 289–294.

seine zeitdiagnostischen Publikationen. In den siebziger und achtziger Jahren stand anthropologisches Denken unter Ideologieverdacht: Hier würde der Mensch als unhistorisch und nicht verbesserungsfähig konzipiert; Anthropologie sei konservativ und zudem eine schlechte Ontologie; schließlich ignoriere man bedeutsame Differenzen, etwa zwischen Mann und Frau. In den neunziger Jahren kam es dann zu einer Plessner-Renaissance, die allerdings keine Wiederbelebung der Philosophischen Anthropologie insgesamt nach sich zog.

Dennoch lohnt es sich, an diese Strömung anzuknüpfen, vor allem wenn man sie als *Einheit* betrachtet. Denn die Stärken der drei genannten Hauptvertreter liegen, sehr verkürzt gesagt, auf unterschiedlichen Ebenen: Schelers Entwurf zeichnet sich aus durch die Verarbeitung klassischer philosophischer Themen sowie seine Anschlussfähigkeit für Ethik und Metaphysik; Plessner hat die methodologischen und naturphilosophischen Grundlagen der Anthropologie am besten reflektiert und führt seinen Ansatz am konsequentesten durch; Gehlens Konzeption besticht durch die Integration empirischen Wissens aus verschiedenen Disziplinen. Die unterschiedlichen Konzepte können sich also ergänzen und zum Ausgangspunkt für weitere Überlegungen gemacht werden, für das Denk- und Forschungsprogramm einer neuen philosophischen Anthropologie.<sup>20</sup>

5. Einige weitere *Leitlinien für die philosophische Anthropologie* möchte ich hier in knappen Thesen zusammenfassen.<sup>21</sup> Erstens sollte sich diese Disziplin von allen normativen Ansprüchen verabschieden. Die Anthropologie darf nicht an die Stelle der Ethik oder der Politischen Philosophie treten; dabei würde immer die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses bestehen. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass die philosophische Anthropologie nicht dennoch zu moralischen und politischen Fragen etwas beitragen kann. Die letzte Entscheidung über Normen und Werte gebührt ihr jedoch nicht.

Die philosophische Anthropologie ist *zweitens* eine unverzichtbare, aber nicht zentrale Disziplin der Philosophie. Sie hat einen ähnlichen Status wie Naturphilosophie und Kultur- beziehungsweise Sozialphilosophie. Alle diese Disziplinen richten sich auf einen relativ eindeutig abgrenzbaren Bereich der Wirklichkeit, dem sich auch jeweils mehrere empirische Wissenschaften widmen. Die genannten philosophischen Disziplinen können für diese weder das erkenntnistheoretische noch das normative Fundament bereitstellen; vielmehr verarbeiten sie deren Erkenntnisse. Dabei ist die Aufgabe der Anthropologie am schwierigsten, denn zu den korrespondierenden Humanwissenschaften gehören sowohl

<sup>20</sup> Vgl. Thies, *Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm* (2008), in diesem Sammelband als erster Text.

<sup>21</sup> Vgl. Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (³2013), 9–42.

natur- als auch kultur- und sozialwissenschaftliche Disziplinen, die wegen ihrer unterschiedlichen Methoden, Vokabulare und Argumentationsweisen kaum vereinbar erscheinen.

*Drittens:* In der interdisziplinären Kooperation übernimmt die philosophische Anthropologie mehrere Aufgaben. Zunächst einmal obliegt ihr die Deutung der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse. Welche anthropologischen Konsequenzen etwa die molekularbiologischen oder paläontologischen Forschungsergebnisse haben, ist keineswegs offensichtlich; um diese mit unserem Selbstverständnis in Verbindung zu bringen, brauchen wir eine philosophische Anthropologie, die empirische Informationen kritisch beleuchtet und konstruktiv deutet. Dem jeweiligen Forschungsstand werden auf diese Weise zwar keine neuen Tat-sachenbehauptungen hinzugefügt, aber Einsichten in Bedingungs- und Verweisungszusammenhänge. Zudem möchte die philosophische Anthropologie weitere humanwissenschaftliche Forschungen anregen. Anthropologische Aussagen bilden deshalb keinen definitiven Abschluss, sondern eher den Auftakt für Gespräche und Forschungsprojekte. Eine weitere Aufgabe der philosophischen Anthropologie ergibt sich aus dem einfachen Umstand, dass es die Humanwissenschaften im Plural gibt, die philosophische Anthropologie nur im Singular. Ihr Ziel ist es deshalb, der Zerstreuung des Wissens über den Menschen entgegenzuwirken; sie muss integrativ sein. Schließlich ist es Sache der Philosophie, die Orientierung am Ganzen des Menschen aufrechtzuerhalten. Deshalb ist die philosophische Anthropologie nicht nur interpretativ und integrativ, sondern auch holistisch. Ziel ist ein begrifflicher Rahmen, vergleichbar den Weltmodellen der Kosmologie oder den Gesellschaftsbegriffen der Sozialphilosophie. Mit Modellen dieser Art kann man nicht die gesamte Welt in ihrer Komplexität und ihrem Detailreichtum erfassen. Aber eine solche Idee des Ganzen ist unentbehrlich, um den Stellenwert und den Zusammenhang einzelner Aussagen oder Theorien zu erfassen.

*Viertens:* Die Anthropologie würde aber ihren Rang als philosophische Disziplin einbüßen, wenn nicht die Innenperspektive, die Perspektive der ersten Person, zu ihrem Recht kommt. Die philosophische Anthropologie muss also nicht nur die unterschiedlichen wissenschaftlichen Sichtweisen zusammenbringen, sondern zudem die objektivierende Perspektive der Wissenschaften insgesamt mit der phänomenologischen Herangehensweise beziehungsweise unserer subjektiven Innenperspektive verbinden. Die beiden Zugänge sind prinzipiell gleichberechtigt. Einige Phänomene lassen sich nur aus der Ich-Perspektive erfassen (zum Beispiel Intentionalität, affektives Betroffensein, normative Einstellungen), andere nur aus der Perspektive der dritten Person (zum Beispiel die naturwissenschaftlich gewonnenen Erkenntnisse über das menschliche Gehirn). Beide Perspektiven sind miteinander verschrankt. Einerseits ist die menschliche Innenperspektive zweifellos ein onto- und phylogenetisches

Produkt, deren Entstehung, Funktion und Rahmenbedingungen aus der Außenperspektive beschrieben werden können. Andererseits beruht diese selbst auf einem Abstraktionsprozess aus unserem natürlichen Weltzugang. Wegen der Verschränkung der beiden Perspektiven spreche ich nicht von einer dualistischen, sondern einer *dialektischen Anthropologie*.

6. Weitere detaillierte Ausführungen sind im Rahmen dieses Artikels nicht möglich. So seien am Ende nur drei Themen genannt, mit denen sich die philosophische Anthropologie in den nächsten Jahren und Jahrzehnten wohl beschäftigen wird.

Die erste Herausforderung ist der *starke Naturalismus*, der dem oben angekündigten siebenten und vorläufig letzten Menschenbild zugrunde liegt. In gewisser Weise kehrt der Mensch in die Ordnung des mythischen Weltbildes zurück, allerdings ist die Natur jetzt radikal entzaubert. Prinzipiell ist schon seit 1859 klar, dass es nur graduelle Unterschiede zwischen Mensch und Schimpanse gibt. Es dauerte aber eine Zeit, bis sich die Evolutionstheorie nach einigen Fehlinterpretationen, von denen der Sozialdarwinismus die schlimmste war, durchsetzen konnte. Aber nicht nur die Evolutionstheorie, alle Biowissenschaften haben in den letzten Jahrzehnten gewaltige Fortschritte gemacht. Die Entdeckung der DNS-Doppelhelix 1953 und die Entzifferung des menschlichen Gen-codes im Jahr 2000 sind nur zwei markante Ereignisse in diesem fortlaufenden Prozess. Hat die Biologie nicht inzwischen sogar die Physik als wissenschaftliche Leitdisziplin abgelöst? Auf jeden Fall wurde die Grenze zwischen dem Anorganischen und dem Organischen, von deren Existenz viele Philosophen fest überzeugt waren, definitiv niedergeissen. In einem monistischen Materialismus, wie ihn die moderne Wissenschaft nahelegt, ist eine physikalistische Theorie des Menschen prinzipiell möglich, wenn auch faktisch noch in weiter Ferne. Doch schon jetzt behaupten die Naturalisten, Phänomene des menschlichen Daseins wie moralisches Handeln, Liebe, spirituelle Erfahrungen und so weiter erklären zu können; ehrwürdige Begriffe wie »Selbstbewusstsein« und »Willensfreiheit« werden in Frage gestellt. Außer der Soziobiologie und der evolutionären Psychologie hat dazu vor allem die neurobiologisch ansetzende Hirnforschung beigetragen. Zumindest wissen wir jetzt, dass sich unser angebliches Spezialorgan nur graduell von dem verwandter Tiere unterscheidet. Die philosophische Anthropologie kann auf solche Forschungsergebnisse nicht mit Arroganz und Ignoranz reagieren. Man muss sich ernsthaft die Frage stellen, inwieweit das naturalistische Menschenbild zutreffend ist und welche menschlichen Eigenschaften sich nicht naturalisieren lassen.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Vgl. Keil/Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus* (2000); Goebel/Hauk/Kruip (Hg.), *Probleme des Naturalismus* (2004); Beck, *Ein neues Menschenbild?* (2013).

Die zweite Herausforderung ist der *Transhumanismus*.<sup>23</sup> Damit sind die technischen Bemühungen gemeint, unseren Organismus, einschließlich des Gehirns, teilweise oder ganz so umzugestalten, dass die Grenze des Menschlichen gleichsam nach vorne überschritten wird. Dahinter steht die alte Idee vom Neuen Menschen. Es gibt zwei große Fraktionen innerhalb des Transhumanismus. Die erste setzt auf die Kombination der Reproduktionsmedizin, der Gentechnik und der Keimbahnmanipulation, auf *Reprogenetik*.<sup>24</sup> Auf diese Weise könnte man in den nächsten Jahrzehnten nicht nur die menschliche Fortpflanzung optimieren und viele Krankheiten beseitigen, sondern auch in das menschliche Erbgut eingreifen. Zunächst ließen sich genetische Defekte, dann die Anlagen zu unerwünschten Eigenschaften beseitigen, um schließlich konstruktiv unsere DNS-Struktur zu verbessern. Noch radikaler sind die Vorschläge der *computertechnischen* Version des Neuen Menschen.<sup>25</sup> Die menschlichen Rechenkapazitäten könnten mit Implantaten bis ins Unendliche gesteigert werden. Letztlich soll der »Geist« gänzlich von unserem schwachen und vergänglichen Körper abgekoppelt werden, damit die Evolution auf einem neuen, leistungs- und widerstandsfähigeren Substrat weitergehen kann.

Der Transhumanismus muss auch deshalb als Herausforderung ernst genommen werden, weil er eine Kombination klassischer Menschenbilder darstellt. In ihrer Ablehnung des real existierenden Menschen folgen die Transhumanisten den Pessimisten; die Technikfixierung haben sie aus dem prometheischen Weltbild übernommen. Die Computertechniker radikalisieren die alte metaphysische Unterscheidung zwischen Geist und Körper. Weil eine der großen Hoffnungen der Transhumanisten in der Überwindung des Todes liegt, treten sie auch das Erbe der Religion an. In ethischer Hinsicht verweisen die Transhumanisten darauf, dass sie niemandem schaden wollen; das moderne Freiheitsideal wird sogar gesteigert, wie am Motto »mein Genom gehört mir« deutlich wird. Zudem wollen die Transhumanisten die Menschheit besser gegen künftige kosmische Katastrophen wappnen.

Tatsächlich wird die Menschheit, so wie sie entstanden ist, auch eines Tages vergehen. Dafür könnten, wie bei den Dinosauriern, kontingen- te äußere Einflüsse sorgen, etwa ein Meteoriteneinschlag mit verhängnisvollen Folgen. Aber selbst wenn alles einen normalen Verlauf nimmt, ist die irdische Existenz unserer Gattung begrenzt. Die Erde hat wahrscheinlich gerade die Hälfte ihres Lebens hinter sich. Denn in 4 bis 5 Milliarden Jahren wird sich die Sonne in einen Roten Riesen verwandeln,

<sup>23</sup> Vgl. Young, *Designer Evolution* (2006); dagegen Fukuyama, *Das Ende des Menschen* (2002).

<sup>24</sup> Vgl. Silver, *Das geklonte Paradies* (1998).

<sup>25</sup> Vgl. Kurzweil, *Homo s@piens* (³2001).

der die inneren Planeten verschluckt und alles Leben auf unserem Heimatplaneten zerstört. Die einzige Rettung für die Menschheit ist es wohl, in andere Teile der unendlichen Weiten des Weltraums auszuwandern; neuere Beobachtungen machen es wahrscheinlich, dass es sehr viele Planeten im All gibt, von denen ein kleiner Prozentsatz lebensfreundliche Umweltbedingungen bieten könnte.

Wichtiger aus philosophischer Sicht (und deshalb die dritte Herausforderung) ist aber die Gefahr einer *Selbstzerstörung* des Menschen. Eine solche wäre auf unterschiedliche Weise möglich: durch einen nuklearen Krieg, durch ein biochemisches Desaster, durch die Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlagen, durch die Ausbreitung eines neuen tödlichen Krankheitserregers, durch Selbstzerfleischung der Menschheit in Bürgerkriegen, interreligiösen Konflikten und so weiter. Sicherlich können Philosophen solche Katastrophen nicht verhindern. Dafür sind in erster Linie gesellschaftliche Veränderungen und politische Maßnahmen erforderlich. Aber zu den Voraussetzungen für ein gedeihliches Zusammenleben *aller Menschen* gehört auch ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, ein Wissen um Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Deshalb darf man hoffen, dass die Bemühungen der philosophischen Anthropologie nicht völlig nutzlos sein müssen.