

Christian Thies

Philosophische Anthropologie

auf neuen Wegen

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

Christian Thies
Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen

Christian Thies

Philosophische Anthropologie auf neuen Wegen

**VELBRÜCK
WISSENSCHAFT**

Erste Auflage 2018
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2018
www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-159-5

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

Inhalt

Vorwort	7
Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm	11
Gehlens <i>Der Mensch</i> von 1940. Zwischen Nationalsozialismus und Philosophischer Anthropologie	25
Mensch	43
Menschenbilder und Ethik	62
Die Wurzeln der menschlichen Moral	76
Religion und Moral – die Urszene	98
Was ist Rousseauismus?	116
Michael Tomasello und die philosophische Anthropologie	134
Adornos Mimesis. Zur Funktion dieses Begriffs in seinem Werk.	148
Frankfurter Schule und Philosophische Anthropologie – Ist eine Kernfusion möglich?	161
Textnachweise	184
Literaturverzeichnis	185
Personenregister	205

Vorwort

»Philosophische Anthropologie« ist ein zweideutiger Ausdruck.¹

Mit großem »P« bezeichnet man damit eine *theoretische Strömung*, die ihre Blütezeit zwischen 1928 und 1958 erlebte. Ihre wichtigsten Vertreter waren Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, deren Hauptwerke *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) und *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940) heute immer noch lesenswert sind. Allerdings blieb deren Wirkung weitgehend auf Mitteleuropa, ja auf Deutschland beschränkt. Zudem fanden sich in den letzten Jahrzehnten keine gleichwertigen Nachfolger.

Mit kleinem »p« (das sich am Satzbeginn und in der mündlichen Rede nicht erkennen lässt) ist eine *philosophische Disziplin* gemeint, die sich, wenn auch nicht unter diesem Namen, bis in die Antike zurückverfolgen lässt. Fast alle Klassiker der Philosophie, von Platon über Kant bis Nietzsche, haben dazu wichtige Beiträge geliefert. Obwohl dies von außen anders aussehen mag, war aber die philosophische Anthropologie in der akademischen Philosophie immer eine periphere Disziplin, vor allem im Vergleich mit Ontologie, Erkenntnistheorie und Ethik. Das änderte sich auch nicht, als seit den 1920er Jahren im deutschen Sprachraum die entsprechenden Debatten durch die Philosophische Anthropologie geprägt wurden.

In den zehn Texten dieses Bandes soll es um beides gehen: sowohl um die inzwischen fast hundert Jahre alte Strömung der Philosophischen Anthropologie als auch um die Disziplin der philosophischen Anthropologie. Jedoch sind meine Interessen nicht historischer, sondern systematischer Art, nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft gerichtet. Vor allem möchte ich meine bisherigen Publikationen zur philosophischen Anthropologie² durch wichtige neue Aspekte ergänzen.

Deshalb erörtere ich gleich im ersten Text die Frage, ob die deutsche Philosophische Anthropologie noch aktuell ist. Meine Antwort lautet, dass dies nur unter zwei Bedingungen der Fall ist: Zum einen dürfen wir die Ansätze ihrer drei Gründerväter nicht gegeneinander ausspielen, sondern müssen sie zusammenführen. Zum anderen sind die inzwischen

1 Die Unterscheidung findet sich vielleicht zuerst bei Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933* (1983), 272.

2 Vgl. Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013), und Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017); außerdem Bohlken/Thies (Hg.), *Handbuch Anthropologie* (2009), dort insbesondere die Einleitung der Herausgeber, 1–10.

überholten empirisch-humanwissenschaftlichen Bestandteile durch neuere Forschungsergebnisse zu ersetzen. Wir sollten also, so meine These, die Philosophische Anthropologie als interdisziplinäres Forschungsprogramm verstehen, das ständig weiterzuentwickeln ist.

Der einzige der drei Gründerväter, der seinen Ansatz nach 1945 in wesentlichen Punkten revidierte und ergänzte, ist Arnold Gehlen. Dennoch steht gerade er heute in schlechtem Licht da, vor allem wegen seines Verhaltens in der Zeit des Nationalsozialismus. Im zweiten Text möchte ich jedoch zeigen, dass selbst die 1940 erschienene Erstausgabe seines Hauptwerks nicht umstandslos einer nationalsozialistischen Weltanschauung zugeschlagen werden kann. Zudem nenne ich mehrere inhaltliche Stärken seines anthropologischen Modells.

Der dritte Text, ursprünglich ein Handbuch-Artikel, erörtert den Ausdruck »Mensch«, skizziert idealtypisch einige weit verbreitete historische »Menschenbilder« und stellt Grundzüge einer zeitgemäßen philosophischen Anthropologie vor.

»Menschenbilder« sind auch ein Thema des vierten Textes. Entgegen weit verbreiteten Auffassungen bin ich hinsichtlich der Redeweise und der Rolle von Menschenbildern skeptisch; als Fundament normativer Argumente taugen sie jedenfalls nicht. Damit wird nicht bestritten, dass anthropologische Überlegungen für die praktische Philosophie und erst recht für die politische Praxis relevant sein können.

Die Texte 5 bis 8 stehen im Zusammenhang. Sie bilden den Versuch, neuere empirische Forschungen aus verschiedenen Humanwissenschaften zu rezipieren und für eine zeitgemäße philosophische Anthropologie fruchtbar zu machen. Pointiert gesagt, geht es im fünften Text um die *Wurzeln der Moral*, im sechsten Text um die *Wurzeln der Religion*, im siebten Text um die *Wurzeln menschlicher Sozialverbände* und im achten Text um die *Wurzeln menschlicher Intersubjektivität*. Ein Leitfaden ist die alte Kontroverse zwischen optimistischen und pessimistischen Ansätzen der philosophischen Anthropologie, zwischen Rousseauisten und Hobbesianern. Besondere Bedeutung haben die Schriften von Michael Tomasello (Text 8), der vielfach als wichtigster Vertreter einer erneuerten Anthropologie betrachtet wird. Darüber hinaus weise ich auf eine philosophische Strömung hin, die neben der deutschen Philosophischen Anthropologie für gegenwärtige Forschungen fruchtbar gemacht werden könnte: die Ich-Du-Philosophie der Zwischenkriegszeit.

Sehr viel wichtiger ist aber die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, die in den beiden letzten Texten behandelt wird. Philosophische Anthropologie und Frankfurter Schule galten lange als Antipoden, als unvereinbar. Insbesondere Adorno hat immer wieder die Anthropologie scharf kritisiert, sowohl die Strömung (mit großem P) als auch die Disziplin (mit kleinem p). Das ist aber eher ideologiekritisch motiviert; neben vielen

Unterschieden gibt es gewiss etliche Gemeinsamkeiten.³ Tatsächlich spielen anthropologische Aspekte in seinem Denken eine wichtige Rolle. Zentral ist der Begriff der Mimesis, dessen Bedeutung und systematischen Gehalt ich im vorletzten Text rekonstruiere.

Der zehnte und letzte Text erörtert ausführlich das Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Frankfurter Schule. Neben Adorno, der zur ersten Generation der Kritischen Theorie zählt, werden auch die Vertreter der jüngeren Generationen berücksichtigt (Habermas, dann Honneth und Forst). Beide Ansätze werden nicht als inkommensurable Paradigmen (Kuhn) betrachtet, sondern als interdisziplinäre Forschungsprogramme (Lakatos). Können sich die beiden Ansätze gegenseitig ergänzen und befruchten? Ja, das ist aus meiner Sicht der Fall: Eine Fusion der harten Kerne beider Forschungsprogramme ist möglich und notwendig. Auf diese Weise wäre die deutsche Philosophische Anthropologie anschlussfähig für neuere Theoriedebatten und die Kritische Gesellschaftstheorie könnte ihr anthropologisches Defizit abbauen.

Meine *zentrale These* in diesem Buch ist also, dass man die deutsche Philosophische Anthropologie als *interdisziplinäres Forschungsprogramm* verstehen sollte. Sie ist nicht nur ein abgestorbener Zweig der klassischen deutschen Philosophie, auch nicht bloß ein weitgehend überholter soziologischer Ansatz. Gegenüber den Modellen der Gründerväter Scheler, Plessner und Gehlen sind jedoch Weiterentwicklungen in zwei Dimensionen erforderlich: Zum einen sollte der philosophische Kern revidiert werden, vor allem durch Gedanken und Theoriestücke aus der Frankfurter Schule. Zum anderen ist es notwendig, sich vorbehaltlos für neue empirisch-theoretische Konzepte zu öffnen, wobei das Spektrum von der Primatologie (Goodall, de Waal) über die Soziobiologie (Wilson, Dawkins) und die neuere Ethnologie (Antweiler, Graeber) bis zur vergleichenden Psychologie (Pinker, Tomasello) reichen muss.

Obwohl dieser Sammelband viele der üblichen Schwächen solcher Formate aufweist, hoffe ich, dass aufmerksame und wohlwollende Leser merken, in welche Richtung meine Gedanken zielen. Zum einen möchte ich zur *kritischen Aufklärung unseres menschlichen Selbstverständnisses* beitragen. Die auf Kant zurückgehende Frage »Was ist der Mensch?« lässt sich in die Frage »Wer sind wir (als Menschen)?« umformulieren. Wir sind Individuen und wir sind Angehörige zahlreicher Kollektive (von der Familie über Berufsgruppen bis zur Nation), aber wir alle, nämlich alle, die wir *wir* sagen können, sind auch Menschen. Eine empirisch informierte und begrifflich reflektierte philosophische Anthropologie kann uns bei unserer humanen Selbstvergewisserung helfen. Insbesondere brauchen wir sie, um uns darüber klar zu werden, was uns gegenüber den (anderen) Tieren auszeichnet, im Guten wie im Schlechten.

3 Siehe Thies, *Die Krise des Individuums* (1997).

Zum anderen sollen meine Überlegungen dazu beitragen, den recht verstandenen *menschlichen Faktor* im komplexen Gefüge der Welt zu identifizieren. Naturgesetze sind nicht von Menschen gemacht und durch uns nicht zu ändern. Anders ist es um die Strukturen und Prozesse der sozialen Welt bestellt: Sie beruhen auf menschlichen Handlungen, allerdings sind ihre Resultate größtenteils gegenüber unseren Intentionen verselbständigt. Solche suprahumanen Dynamiken sind das Thema von kritischer Gesellschaftstheorie, soziologischer Systemtheorie und historischen Strukturanalysen. Dennoch ist die soziale Welt veränderbar; politisches, pädagogisches, kreatives, soziales oder ökologisches Engagement ist nicht aussichtslos. Allerdings bedarf es dafür auch realistischer anthropologischer Grundannahmen. Nicht alles ist naturnotwendig, nicht alles ist gesellschaftlich bedingt, aber es ist auch nicht alles praktisch möglich, weil wir die tiefliegenden anthropologischen Voraussetzungen unseres Zusammenlebens einkalkulieren müssen: unsere Verschiedenheit trotz aller Gemeinsamkeiten, neben unseren Stärken auch unsere Schwächen, unsere Grenzen bei aller prinzipiellen Offenheit.

Bei der Erstellung der Druckvorlagen haben mir Cornelia Koller und Philipp Heidepeter sehr geholfen; beiden gilt mein herzlicher Dank. Die wichtigste Unterstützung erhielt ich wie immer von Beatrix Gotthold-Thies, der dieser Sammelband gewidmet ist.

Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm

Kaum eine philosophische Disziplin leidet unter solchen Identitätsproblemen wie die Anthropologie. Für die einen ist die gesamte Philosophie kaum mehr als eine erweiterte Lehre vom Menschen; für die anderen kann Anthropologie überhaupt nicht philosophisch betrieben werden, sondern nur empirisch. Tatsächlich ist die Anthropologie der einzige Teilbereich unseres Faches, der sich mittels des Adjektivs »philosophisch« abgrenzen muss, sowohl von ganzen Wissenschaften wie der Physischen Anthropologie (= Humanbiologie) und der Kulturanthropologie (= Ethnologie) als auch von Teildisziplinen anderer Wissenschaften wie der medizinischen oder der soziologischen Anthropologie.

Diese Vielfalt an Anthropologien und Anthropologie-Begriffen hat ihren Grund in der Sache: Die Menschen sind so komplexe Wesen, dass eine einzelne Wissenschaft sie überhaupt nicht fassen kann. Gerade diese Mannigfaltigkeit des Menschen und die ihr entsprechende Spezialisierung der Humanwissenschaften erfordern aber eine philosophische Anthropologie. Sie kann nämlich die beiden Aufgaben erfüllen, die Habermas einmal in einem anderen Zusammenhang der Philosophie zugesprochen hat.¹ Zum einen ist sie Platzhalter für eine umfassende Lehre vom Menschen. Nur ein empirisch gesicherter und theoretisch reflektierter Entwurf, der alle Aspekte menschlichen Lebens bedenkt, kann uns in der unübersichtlichen Datenflut der Humanwissenschaften eine Orientierung verschaffen. Zum anderen übersteigt die Philosophische Anthropologie nicht nur die Grenzen einer Disziplin, sondern die des Wissenschaftssystems überhaupt: Sie vermittelt zwischen diesem und der Lebenswelt, interpretiert das humanwissenschaftliche Wissen und dient damit unserer intersubjektiven *Selbstverständigung*. Orientierungswissen und die reflexiven Erträge von Selbstverständigungsprozessen sind unverzichtbar in vielen lebensweltlichen Situationen, ob in pädagogischen Prozessen, bei politischen Entscheidungen oder angesichts anthropotechnischer Fortschritte.

Deshalb lohnt sich, so meine Überzeugung, heute noch der Rückgriff auf die deutsche Philosophische Anthropologie. Sie bildet den letzten großen Versuch, alle Aspekte des menschlichen Daseins in einer Gesamtvision zu erfassen. In vielen Punkten ist diese Konzeption inzwischen überholt. In manch anderer Hinsicht kann man jedoch immer noch an sie anknüpfen. Das gilt insbesondere, wenn wir Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen nicht als Konkurrenten sehen, sondern die

1 Habermas, *Die Philosophie als Platzhalter und Interpret* (1981), 22ff.

Vorzüge, die aus heutiger Sicht jeder dieser drei Ansätze bietet, aufgreifen und zusammenfügen. Die Stärken der drei Autoren liegen, sehr verkürzt gesagt, auf unterschiedlichen Ebenen: Schelers Entwurf zeichnet sich aus durch die Verarbeitung klassischer philosophischer Themen und seine Anschlussfähigkeit für philosophische Disziplinen wie 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 unterschiedlichen Disziplinen.²

In diesem Artikel möchte ich folgende Thesen plausibel machen: Man sollte die deutsche Philosophische Anthropologie als ein Forschungsprogramm begreifen. Dieses degeneriert zwar seit einigen Jahrzehnten; dennoch lässt es sich weiterhin gegen viele Angriffe verteidigen. Ich erläutere zunächst den Begriff des Forschungsprogramms. Dann werden einige Elemente herausgearbeitet, die zum harten Kern der deutschen Philosophischen Anthropologie gehören. Schließlich stelle ich einige Einwände dar, die von Seiten der empirischen Wissenschaften kommen. Obwohl diese teilweise zutreffend sind, kann sich die Philosophische Anthropologie, so denke ich, nach einer Auffrischung durch einige neue Gedanken wieder in ein progredierendes Forschungsprogramm verwandeln.

Was ist ein philosophisches Forschungsprogramm?

Imre Lakatos hat den Begriff des *Forschungsprogramms* in die Wissenschaftstheorie eingeführt.³ Wie auch Kuhns berühmter Paradigma-Begriff ist er eigentlich nur auf Wissenschaften wie Physik und Mathematik anwendbar. Deshalb spreche ich von einem *philosophischen* Forschungsprogramm. Zwar muss ein solches auch den üblichen wissenschaftlichen Kriterien wie formale Konsistenz, begriffliche Kohärenz, empirische Validität und so weiter genügen. Aber diese Kriterien kann man auf die Philosophische Anthropologie nicht in derselben Strenge anwenden wie auf Forschungsprogramme, deren Überprüfung in idealen Welten, im luftleeren Raum oder in künstlichen Laborsituationen stattfindet. Jede Wissenschaft kann nur so genau sein, wie es ihre Gegenstände

- 2 Ich beziehe mich im Folgenden vor allem auf die Hauptwerke der drei Autoren: Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) und Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962).
- 3 Lakatos, *Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen* (1974), 55–119, bes. 69ff.; Lakatos, *Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme* (1974), 89–189.

erlauben. Dieser aristotelische Gedanke⁴ findet sich auch beim späten Wittgenstein: Gegen sein eigenes Frühwerk wendet er ein, dass »Kristallreinheit« kein erstrebenswertes Ziel für die Philosophie ist. Wenn die Bedingungen so optimiert werden, dass man einen total glatten Untergrund erzeugt hat (so sein metaphorisches Argument), rutscht man aus und kann überhaupt nicht mehr vorankommen.⁵ Während sich zudem die Qualität empirisch-wissenschaftlicher Forschungsprogramme an ihrer prognostischen Kraft misst (also der Fähigkeit, neue Tatsachen vorherzusagen), kommt es bei philosophischen Forschungsprogrammen auch darauf an, andere Theorien und prinzipiell bekannte Tatsachen zu integrieren beziehungsweise neu zu deuten. Die Philosophische Anthropologie ist deshalb nicht nur ein Forschungs-, sondern darüber hinaus ein *Deutungsprogramm*.

Trotz dieser *Unterschiede* lassen sich drei Elemente der Lakatos'schen Forschungsprogramme aufgreifen. Erstens gibt es einen harten Kern von philosophischen Annahmen, die in der empirischen Forschung nicht zur Disposition gestellt werden. Allerdings kann es interne Gründe philosophischer Art geben, die zu Korrekturen führen.⁶ Den harten Kern der Philosophischen Anthropologie, so meine Rekonstruktion, bilden einige der Thesen, die sich bei allen Gründervätern finden lassen. Um den harten Kern liegt zweitens, wie Lakatos so schön sagt, ein Schutzgürtel. In diesem befinden sich die Theorien, die in der empirischen Forschung überprüft sowie gegebenenfalls durch Hilfshypothesen ergänzt oder fallengelassen werden können. Im letzteren Fall werden sie durch eine andere Theorie ersetzt. Selbst bei mehrfachen Falsifikationen bleibt also der harte Kern unberührt; stattdessen kommt es zu einer Abfolge von Theorien im Schutzgürtel. Unterschiede in den Konzeptionen von Scheeler, Plessner und Gehlen ordne ich diesem Bereich zu. Das dritte Element sind Angaben über den Geltungs- und Anwendungsbereich des Forschungsprogramms. Bei Falsifikationen, die man nicht durch Hilfshypothesen oder eine neue Theorie auffangen kann, bleibt noch die Möglichkeit, den Anwendungsbereich des Forschungsprogramms zu verkleinern; umgekehrt kann es sein, dass sich das Forschungsprogramm auch in anderen Bereichen als aussagekräftig erweist. Lakatos spricht hier von degenerativen beziehungsweise progressiven Problemverschiebungen. Bekannte Beispiele dafür sind zum einen die Einschränkung der Newton'schen Mechanik auf geringe Geschwindigkeiten, zum anderen die Ausweitung von Darwins Evolutionstheorie auf nicht-biologische

4 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1094 b 23ff., vgl. ebd. 1098 a 27f., 1094 a 25 und 1113 a 14.

5 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), § 107.

6 Vgl. Laudan, *Progress and its Problems* (1977); vgl. Poser, *Wissenschaftstheorie* (2001), 165–169.

Phänomene. Jede Anthropologie steht seit vielen Jahrhunderten unter dem Verdacht, dass ihre Aussagen, die eigentlich für alle Menschen gelten sollten, in Wahrheit nur auf den männlichen, heterosexuellen, erwachsenen, westeuropäischen Bildungsbürger zutreffen. Wie dem auch sei, die deutsche Philosophische Anthropologie ist sicherlich eher ein degeneriertes Forschungsprogramm. Für sie interessiert sich in den empirischen Humanwissenschaften außer einigen Soziologen und Kulturwissenschaftlern kaum noch jemand. Aber Lakatos' Pointe ist, dass man auch an degenerierenden Forschungsprogrammen festhalten kann (weil der harte Kern jeder Widerlegung entzogen wird) und sogar festhalten sollte. In der Astronomie war der Heliozentrismus viele Jahrhunderte ein degeneriertes Forschungsprogramm – bis es im 16. Jahrhundert wieder progredierte.

Der harte Kern der deutschen Philosophischen Anthropologie

Welche gemeinsamen Grundannahmen von Scheler, Plessner und Gehlen gehören zum harten Kern der Philosophischen Anthropologie? Das erste Kernstück ist die Auffassung, dass es überhaupt möglich sei, einen philosophischen *Gesamtentwurf* des Menschen vorzulegen. Diese Idee will man sich nicht ausreden lassen. Ihre Verwirklichung ist nur möglich, wenn die unterschiedlichen Zugänge zum Menschen integriert werden. Sonst zerfällt die Anthropologie in Einzelwissenschaften oder gerät unter die Dominanz einer Herangehensweise.

Alle drei Gründerväter bemühen in diesem Zusammenhang den Begriff der *psychophysischen Neutralität*.⁷ Scheler erläutert diesen an einer Stelle folgendermaßen: »Was wir als ›physiologisch‹ und ›psychologisch‹ nennen, sind nur zwei Seiten der Betrachtung eines und desselben Lebensvorganges. Es gibt eine ›Biologie von innen‹ und eine ›Biologie von außen‹.«⁸ Bei Plessner finden sich vergleichbare Formulierungen. Es geht also nicht um den Unterschied zweier ontologischer Schichten, sondern um zwei Perspektiven. Die anthropologischen Kategorien sind so zu wählen, dass sie nicht nur für eine Seite gelten.

Dabei sieht keiner der drei Autoren deutlich, dass zweimal eine Kluft zu überwinden ist: Zum einen muss man die naturwissenschaftliche und die nicht-naturwissenschaftliche Herangehensweise zusammenbringen. Das bezieht sich einerseits auf die Biologie (mit unterschiedlichen

7 Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 17; Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 66, 70, 310f., 364 u. ö.; Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962), 139, 216, 305, 312.

8 Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 58.

Disziplinen wie Morphologie, Ethologie, Paläoontologie, Molekulargenetik und ähnlichen), andererseits auf verschiedene Sozialwissenschaften (Soziologie, Ethnologie und ähnliche). Die alte Erklären-Verstehen-Kontroverse bildet diese Dichotomie nur sehr ungenau ab; denn Linguistik, Soziologie und Psychologie haben sich diesem Dualismus immer entzogen. Aber es ist bekannt, dass die biologischen und die soziologischen Forschungsergebnisse beispielsweise über Intelligenz und über die Unterschiede zwischen den Geschlechtern nicht ohne weiteres zusammenpassen. Hier kann die Philosophische Anthropologie vielleicht die Rolle des Moderators übernehmen. Die zweite Kluft besteht zwischen den empirisch-wissenschaftlichen Ansätzen insgesamt und der phänomenologischen Herangehensweise, zwischen objektivierenden Verfahren und solchen, die als Ausgangspunkt die individuelle Subjektivität haben. Heute spricht man meistens von der Differenz zwischen der Perspektive der dritten Person und der Perspektive der ersten Person. Letztere wurde gegen die Philosophische Anthropologie vor allem durch Vertreter der Existenzphilosophie geltend gemacht. Tatsächlich sind aber unsere drei Helden (wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß) stark durch die Phänomenologie beeinflusst und haben immer versucht, auch diesem Anspruch gerecht zu werden. Bei Scheler und Plessner ist dies offensichtlich. Aber selbst Gehlen, der sich programmatisch zu einer empirischen Philosophie bekannte, hat seine Methode manchmal als phänomenologisch bezeichnet und sich aus anderen Quellen phänomenologischer Einsichten bedient, etwa denen der Gestaltpsychologie.⁹

Ein zweiter Bestandteil des harten Kerns ist der hohe theoretische Stellenwert des *Handelns*. Der Mensch ist nicht (nur) ein denkendes und ein fühlendes, sondern vor allem ein handelndes Wesen. Man kann alle drei Autoren als Wegbereiter der pragmatischen Wende in der Philosophie des 20. Jahrhunderts ansehen.¹⁰ Dieser Punkt tritt bei Gehlen am deutlichsten hervor; er ist einer der ersten deutschsprachigen Autoren, der die beiden amerikanischen Pragmatisten Dewey und Mead rezipierte.¹¹ »Handlung« ist seine zentrale Kategorie. Auch die klassischen Probleme der Erkenntnistheorie sollen pragmatistisch gelöst werden. Bereits Scheler hatte sich mit den erkenntnistheoretischen Konsequenzen des Pragmatismus intensiv beschäftigt und sprach diesem ein begrenztes Recht zu.¹² Der Fehler des Pragmatismus sei es bloß, eine Wissensform zu verabsolutieren, nämlich das funktionale Arbeitswissen; dieses ist nämlich

9 Gehlen, VI: *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957), 104 u. 136; IX: *Zeit-Bilder* (1960), 148.

10 Vgl. Gethmann, *Vom Bewußtsein zum Handeln* (1987), 216–219.

11 Rehberg, *Die Theorie der Intersubjektivität* (1985).

12 Scheler, VIII: *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926).

nach Schelers Auffassung dem Bildungs- und dem Heilswissen unterzuordnen. Auch sei es nicht falsch, so Scheler, den Menschen als Tier mit besonders hoher praktischer Intelligenz zu bezeichnen, als *homo faber*. Jenseits der praktischen Intelligenz steht aber noch der Geist. Bei Plessner spielt der Pragmatismus die geringste Rolle. Dennoch heißt es auch bei ihm: »Denn der Mensch muß tun, um zu leben.«¹³ Das folgende Zitat wird fast wörtlich von Gehlen übernommen: »Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt.«¹⁴ Wichtiger als die Kategorie der Handlung ist bei Plessner aber die des Ausdrucks. Damit bezieht er sich auf die Notwendigkeit, mit der jeder Mensch sein Inneres entäußern muss, in Ausdrucksgebärden und symbolischen Gebilden, durch Verkörperung seiner selbst in sozialen Rollen und so weiter. Bei allen drei Autoren verbindet sich die pragmatische Wende mit einer Kritik an einer Überbetonung der Innerlichkeit, des Rückzugs auf ein kontemplatives Leben in einem mentalen Binnenraum.

Aus dem Pragmatismus folgt implizit ein Humanismus. Denn eine Handlung setzt immer ein Handlungs-subjekt voraus; sonst wäre der Begriff des Handelns ein Kategorienfehler. Damit sperrt sich die Philosophische Anthropologie gegen die Auflösung des Menschen in seine Bestandteile. Sub-humane Anthropologien wollen hingegen den Menschen auf Einheiten wie das Gehirn oder Gene reduzieren. Dagegen setzen Scheler und Plessner einen emphatischen Begriff der Person. Selbst Gehlen, der auf alle metaphysischen Begriffe verzichten wollte und in der modernen Welt überhaupt Zerfallstendenzen beobachtete, hat an der Einheitlichkeit des Menschen festgehalten. Dadurch bleibt die Anthropologie anschlussfähig für sozialwissenschaftliche Handlungstheorien und für die praktische Philosophie, etwa für die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten moralischen Handelns.

Das dritte Kernelement ist ein *schwacher Materialismus*. Darunter verstehe ich die Auffassung, dass die höheren Eigenschaften des Menschen durch niedere Eigenschaften bedingt und in ihrem Spielraum begrenzt sind. Dagegen behauptet ein starker Materialismus, dass die höheren Eigenschaften vollständig durch die niederen bestimmt (determiniert) seien. Eine dritte Position, die ich Idealismus nenne, postuliert die Autonomie der höheren Funktionen. Alle drei Positionen setzen ein *Schichtenmodell* voraus, das menschliche Eigenschaften (Funktionen, Kompetenzen, Verhaltensweisen) in eine hierarchische Ordnung bringt. Beispielsweise ist im klassischen Modell der Erkenntnistheorie die Wahrnehmung eine niedere und das Denken eine höhere Funktion; in der

13 Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 395. – In den Zitaten wurde die jeweils verwendete Rechtschreibung beibehalten.

14 Ebd., 384, vgl. 391 u. 397; vgl. ders.: VIII: *Die Frage nach der Conditio humana* (1961), 192; Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962), 12, 190, 355, 431.

Handlungstheorie gelten triebgesteuerte oder bedürfnisbedingte Verhaltensweisen als niedere Tätigkeit, hingegen als höhere das moralische und das ästhetische Handeln.

Ein solches Schichtenmodell entwickelt Scheler zunächst als Abfolge von Leistungsstufen des Lebens (Gefühlsdrang, Instinkt, assoziatives Gedächtnis, praktische Intelligenz); später unterscheidet er ganz traditionell vier Wesensstufen (Anorganisches, Pflanze, Tier, Mensch).¹⁵ Zudem steht über allen Schichten des Lebendigen noch die Sphäre des Geistes. Bei Plessner findet sich der Hinweis auf »Stufen des Organischen« bereits im Titel seines Hauptwerks. Sein Ziel ist es, diese Stufen aus einem Prinzip zu entwickeln, der Positionalität des Organismus gegenüber seiner Umwelt beziehungsweise Welt.¹⁶ Erläuterungen zum Begriff der Stufe gibt er allerdings nur wenige. Gehlen hingegen hat das Schichtenmodell in der ersten Auflage von »Der Mensch« ausdrücklich abgelehnt; es passt nicht zu seiner zentralen These, dass der Mensch ein Mängelwesen sei. Wie Nicolai Hartmann in einer ausführlichen Besprechung zeigte, kann Gehlen aber auf schichtentheoretische Annahmen gar nicht verzichten.¹⁷ Im Briefwechsel mit Hartmann hat Gehlen dies zugestanden. In späteren Auflagen macht er deshalb deutlich, dass es ihm in erster Linie darum gehe, Kategorien zu finden, die durch alle Schichten des Menschen hindurchlaufen, etwa die Kategorie der Entlastung.¹⁸ Aber selbst dieser Begriff setzt Unterschiede zwischen den Schichten voraus. Denn Gehlens These ist, dass die Entlastung einer niederen Funktion, beispielsweise des Strebens nach der Befriedigung elementarer Bedürfnisse durch eine gesicherte Hintergrunderfüllung, zu Spielräumen auf einer höheren Ebene führt.

Der schwache Materialismus der Philosophischen Anthropologie ist vor allem als Kritik am Idealismus zu verstehen; alle drei Gründerväter halten die klassische Auffassung des Menschen als *animal rationale* für unzureichend. Dabei werden unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt: Scheler möchte dem Fühlen den Status des Geistigen verleihen; nur durch emotionale Akte bekämen wir Zugang zur Sphäre der moralischen Werte.¹⁹ Plessner bemüht sich ausführlich, die konstruktiven und rationalen Leistungen unserer Sinne aufzuzeigen.²⁰ Gehlens Anliegen ist es, das spezifisch Menschliche bereits in einfachen Körperbewegungen zu entdecken. Vernunftkritische Elemente spielen besonders bei Gehlen eine

15 Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 13–30, 35f.

16 Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 18f., 127ff.

17 Hartmann, *Neue Anthropologie in Deutschland* (1941), 159–176, bes. 173 ff.

18 Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962), 7 u. 72, außerdem ebd. 891.

19 Scheler, II: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916).

20 Plessner, III: *Anthropologie der Sinne*.

Rolle: Seit seinem Frühwerk warnt er vor den Gefahren eines verselbstständigten Geistes beziehungsweise einer übermäßigen Reflexion. Wir Menschen seien eben keine reinen Vernunftwesen; das Bewusstsein reiche keineswegs aus, um unser Handeln zu steuern. Dafür bedarf es anderer Instanzen: im Individuum einer festgefügtten Charakterstruktur, im Sozialen stabiler Institutionen.²¹ Hingegen setzt sich Scheler von den irrationalistischen Tendenzen, die er in der Lebensphilosophie und anderen zeitgenössischen Strömungen wahrnimmt, eindeutig ab: Der Geist ist die höchste Kompetenz des Menschen. Der idealistische Fehlschluss war es nur, ihn deshalb auch als stärkste Kraft im Menschen anzusehen. Tatsächlich aber sei der Geist zwar das edelste, aber auch das kraftloseste Moment im Menschen. »Der Kraft- und Wirkstrom, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben!«²² Während Scheler diesen Gedanken jedoch eher intuitiv fasst, wird er in der Schichtenontologie von Nicolai Hartmann ausführlich entfaltet.²³

Als viertes Element ist der Begriff der *Weltoffenheit* zu nennen.²⁴ Diese Kategorie wurde in der Auseinandersetzung mit der Umweltheorie von Jakob von Uexküll entwickelt. Der wegweisende Ansatz Uexküls bestand darin, ein Tier nicht isoliert zu betrachten, sondern es immer zu seiner Umwelt in einen Bezug zu setzen; Organismus und ökologische Nische gehören zusammen. Uexküll wollte diesen Ansatz auch auf den Menschen übertragen. Dagegen behauptet die Philosophische Anthropologie, dass wir Menschen umweltentbunden sind, eben weltoffen. Der Mensch hat keine Umwelt, sondern eine Welt. Aus Sicht Schelers ist dafür der Geist verantwortlich, der es dem Menschen ermöglicht, geschlossene Funktionskreise durch offene Handlungsprogramme zu ersetzen. Gehlen verwendet, ohne dies deutlich zu machen, zwei verschiedene Begriffe von Weltoffenheit: Zum einen wird herausgestrichen, dass wir Menschen nicht an eine spezifische Umwelt, eine ökologische Nische gebunden sind. Wir können unsere Umgebung umgestalten, die Natur zur Kultur umbauen. Diese Feststellung kann man aus der Außenperspektive vornehmen. Zum anderen betont er wie Scheler, dass wir keine angeborenen Strukturen unseres kognitiven Weltzugangs besitzen; auch aus der Innenperspektive sind wir keineswegs an das gebunden, was für uns funktional ist. Wir Menschen transzendieren immer den vorgegebenen Horizont. Plessner möchte dies nicht ohne Einschränkung gelten lassen: Sofern wir uns in exzentrischer Position befinden, können wir

21 Vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 135–139, 241–249.

22 Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 51.

23 Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt* (1940); vgl. Thies, *Alles Kultur?* (2016), 40–44.

24 Vgl. Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017), 52–59.

tatsächlich alle Grenzen überschreiten. Aber wir bleiben dennoch leibliche Wesen, die deshalb auch ihre natürlichen Grenzen besitzen. Gerade weil wir Menschen prinzipiell weltoffen sind, bedürfen wir eines schützenden Rahmens. Dazu dienen uns Kulturkreise, soziale Milieus und so weiter. Diese weisen Ähnlichkeiten mit den Uexküll'schen Umwelten auf. Dennoch unterscheiden sie sich von ihnen: Zum einen bilden sie keine monolithischen, nebeneinander stehenden Blöcke, sondern sie befruchten, überschneiden und durchdringen sich; deshalb ist auch der Wechsel von einer Kultur in eine andere, wie historische Beispiele zeigen, durchaus möglich. Zum anderen steht unsere Lebenswelt für uns immer vor dem Horizont einer offenen Welt; das Eigene wird immer durch das Fremde vervollständigt; welche Beziehung auch zwischen diesen beiden Polen herrschen mag. In Anlehnung an Kant unterscheidet Plessner deshalb zwischen Grenzen und Schranken.²⁵ Grenzen können wir überschreiten, aber wir kommen doch immer wieder zu einer Schranke, die sich nicht beseitigen lässt.

Mit dem Welt-Umwelt-Gegensatz arbeitet gegenwärtig auch John McDowell. Dabei greift er auf Gadamer zurück; denn das originale Forschungsprogramm der Philosophischen Anthropologie ist im angelsächsischen Raum weitgehend unbekannt. McDowell unterscheidet drei Positionen, die den oben von mir charakterisierten entsprechen. Zwischen dem unverblümten Naturalismus (starker Materialismus) und dem zügellosen Platonismus (Idealismus) positioniert sich McDowell mit seinem Naturalismus der zweiten Natur. Wir Menschen besitzen eine zweite Natur, deren Hauptmerkmal darin besteht, für Gründe empfänglich zu sein. Deshalb sind wir als sprechende und vernunftbegabte Tiere nicht an unsere Umwelt gebunden.²⁶ McDowell steht Schellers Version am nächsten; unsere menschengespezifische zweite Natur ist der Geist.

Biologische und sozialwissenschaftliche Einwände

Durch den Versuch, biologische und sozialwissenschaftliche Erkenntnisse zu synthetisieren, zieht sich die Philosophische Anthropologie die Gegnerschaft beider Seiten zu. Im Folgenden betrachte ich vier Einwände: Aus beiden Richtungen kommt (um es militärisch auszudrücken) ein Vernichtungsangriff, der aber abgewehrt werden kann. Die beiden schwächeren Einwände sind hingegen zutreffend und sollten zu Revisionen am harten Kern der Philosophischen Anthropologie führen.

25 Kant, V: *Prolegomena* (1783), § 57; Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 213f.; Plessner, VIII: *Conditio humana* (1961), 77–87, 180–189, 357.

26 McDowell, *Geist und Welt* (1998), 142ff.

Der weitergehende Einwand lautet, der Mensch sei durch seine physischen Anlagen *determiniert*; seine Eigenschaften können auf naturale Elemente zurückgeführt werden. Diese Debatte wird zurzeit am Beispiel der Willensfreiheit zwischen Hirnforschern und Philosophen geführt. Mit welchen Argumenten sich ein solcher Reduktionismus und Determinismus zurückweisen lässt, kann hier nicht gezeigt werden.²⁷ Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass die Einwände der Deterministen dazu führen würden, den gesamten harten Kern fallenzulassen; an die Stelle der Kategorie der Handlung müsste die des Verhaltens treten, der schwache Materialismus würde zu einem starken und die Kategorie der Weltoffenheit müsste zumindest umformuliert werden.

Die biologischen Gegner der Philosophischen Anthropologie haben aber Recht, dass in diesem Forschungsprogramm die naturale Prägung des Menschen unterschätzt wird. Tatsächlich vertreten alle drei Gründerväter einen extremen Kulturalismus. Zwar haben sich Scheler, Plessner und Gehlen sehr intensiv mit dem biologischen Wissen ihrer Zeit beschäftigt, aber schließlich landen alle drei bei einem nicht-biologischen Menschenbild, einem *negativen Naturalismus*. Bei Scheler zeigt sich dies an der Überordnung des Geistes über den Drang, Plessner und Gehlen vertreten mit ihren Formeln der »natürlichen Künstlichkeit«²⁸ und »Der Mensch ist von Natur ein Kulturwesen«²⁹ exakt dieselbe Position. Es gibt, so ihre Auffassung, überhaupt keine biologische Natur des Menschen, die sich unabhängig von ihrer kulturellen Ausprägung erfassen ließe. Während Gehlen in seinem Spätwerk immer mehr naturale Restbestände zuzugestehen bereit ist, bleibt Plessner hartnäckig bei seinem extremen Kulturalismus. Von dieser Warte kritisiert er auch den Versuch des späten Gehlen, instinktive Wurzeln für moralisches Verhalten zu finden.³⁰

Dass die Philosophische Anthropologie einen negativen Naturalismus vertreten konnte, hängt mit der *falschen Einschätzung des Darwinismus* zusammen. Keiner der drei Gründerväter hat die ganze Stärke von Darwins Evolutionstheorie erkannt. Scheler hält den Darwinismus für »völlig erschüttert«; auch Plessner spricht vom Darwinismus wie von einem überholten Paradigma und blendet die phylogenetische Dimension explizit aus.³¹ Gehlen hat sich mit Abstammungsfragen am intensivsten beschäftigt; dabei leugnet er nicht die Evolutionstheorie, gibt dieser aber

27 Vgl. aber Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013), 18–22 u. 118–123.

28 Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 383.

29 Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962), 88 u. 138; Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969), 9.

30 Plessner, VIII: *Trieb und Leidenschaft* (1971), 370f.

31 Scheler, IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 11; Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 64 u. 431.

eine sehr eigenwillige Deutung: Die Evolution des Menschen soll über eine Abfolge von Großmutationen (Saltationen) erfolgt sein, der Selektionsmechanismus spielte keine Rolle. Die wichtigsten biologischen Gewährsleute für die Philosophische Anthropologie sind bekennende Anti-Darwinisten wie Hans Driesch und Jakob von Uexküll. Driesch wollte einen neuen Vitalismus begründen, Uexküll eine verstehende Biologie. Nur Gehlen hat ab 1940 über Konrad Lorenz (und später über dessen Schüler Irenäus Eibl-Eibesfeldt) darwinistische Positionen rezipiert.

Tatsächlich wies der ursprüngliche Ansatz Darwins einige Schwächen auf; ein Beleg dafür sind lamarckistische Restbestände. Erst August Weismann tilgte diese in den 1880er Jahren. Gregor Mendel hatte zwar schon zu Darwins Lebzeiten einige Gesetzmäßigkeiten der Vererbung gefunden, diese wurden aber erst nach 1900 von verschiedenen Forschern wiederentdeckt. Die Integration dieser beiden biologischen Theorien, der Darwin'schen Entwicklungslehre und der Mendel'schen Vererbungslehre, gelang einige Jahrzehnte später in der Synthetischen Evolutionstheorie. Zu deren Begründern gehörten Theodosius Dobzhansky, Julian Huxley, Ernst Mayr, Bernhard Rensch, G. G. Simpson und andere.³² Gehlen und Plessner hätten diesen Ansatz also noch rezipieren können; aber sie beschäftigten sich nach 1945 vorrangig mit anderen Fragen.

Dagegen hat der amerikanische Pragmatismus die philosophische Relevanz des Darwinismus bald erkannt: Die Evolutionstheorie zwingt außer der Anthropologie auch Moral, Politik und Religion zu einer neuen Begrifflichkeit.³³ Inzwischen ist die Darwin'sche Evolutionstheorie auf vielfältige Weise bestätigt worden. Auch die Philosophie darf die rasanten Fortschritte der Biowissenschaften in den letzten Jahrzehnten, von der Entdeckung der DNS-Doppelhelix bis zur Entzifferung des menschlichen Genoms, nicht ignorieren. Es ist sehr zweifelhaft, ob Neurobiologie und Soziobiologie etwas zur Erkenntnistheorie und Moralphilosophie beitragen können; aber anthropologisch relevant sind deren Erkenntnisse allemal. Das Forschungsprogramm der Philosophischen Anthropologie wird nur dann wieder progredieren können, wenn man diese neueren biologischen Erkenntnisse integriert.

An der anderen Front kämpft die Philosophische Anthropologie gegen sozialwissenschaftliche Ansätze im weitesten Sinne. In den letzten beiden Jahrzehnten haben sich verschiedene Konzeptionen einer *Historischen Anthropologie* entwickelt. Die geschichtswissenschaftliche Forschung ist durch diese vorangetrieben worden, vor allem für die Epoche der Frühen Neuzeit.

32 Vgl. Mayr, ... *und Darwin hat doch recht* (1994), Kap. 8 (zum Neodarwinismus von Weismann) u. Kap. 9 (zur synthetischen Evolutionstheorie); vgl. Mayr, *Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt* (1984).

33 Vgl. Dewey, *Der Einfluss des Darwinismus auf die Philosophie* (engl. 1909).

Der weitergehende Einwand lautet, dass die deutsche Philosophische Anthropologie letztlich dem Ansatz einer metaphysischen Wesenswissenschaft verhaftet bleibe, in dünnen Abstraktionen ende und alle Menschen aneinander angleiche.³⁴ Philosophische Unterstützung findet dieser Angriff vor allem bei den postmodernen Differenz-Denkern (im Anschluss an so unterschiedliche Autoren wie Rorty, Derrida und Foucault), in der feministischen Theorie (Judith Butler) und bei vielen Globalisierungskritikern.

Dagegen ist Folgendes zu sagen: Sicherlich ist es sinnvoll, die vielen Differenzen zwischen den Menschen in den unterschiedlichen Kulturen und Epochen zu betonen und zu erforschen. Aber auch die Betonung des Plurals »die Menschen« setzt voraus, dass es etwas gibt, was alle diese Menschen gemeinsam haben. Insofern kann man sagen, dass die Differenz-Denker sich in einen performativen Widerspruch verstricken: Man kann nicht einen Begriff verwenden und zugleich bestreiten, dass sich dieser Begriff verwenden lässt. Wenn etwa in Büchern der Historischen Anthropologie Kapitel über Leidenschaften, Rituale, Phantasie und so weiter zu finden sind, so wird damit implizit zweierlei behauptet: Leidenschaften, Rituale, Phantasie und so weiter gehören zu den allgemeinen Aspekten menschlichen Daseins – und Leidenschaften, Rituale, Phantasie und so weiter weisen in allen Kulturen und Epochen Gemeinsamkeiten auf, die es erlauben, sie trotz aller Differenzen als solche zu identifizieren. Jeder Vergleich setzt voraus, dass das Unterschiedene auch Übereinstimmungen besitzt. Sonst könnte man eben nur über das Bosseln der Ostfriesen oder das Baumstammweitwerfen der Schotten schreiben – aber selbst diese lokalen Sitten haben Pendanten in anderen Teilen der Welt.

Zudem liegt diesem Vernichtungsangriff eine Unterstellung zugrunde, die zwar gegenüber früheren anthropologischen Ansätzen durchaus ihre Berechtigung hat, für die Philosophische Anthropologie aber nicht unbedingt zutreffend ist. Gemeint ist der Verdacht, ein universalistisches Menschenbild führe notwendigerweise zur Festschreibung einer Norm, an der sich alle Menschen orientieren sollten. Scheler hat seine moralphilosophischen und seine anthropologischen Überlegungen klar getrennt. Gehlen hat bestritten, dass normative Aussagen überhaupt möglich seien, sich jedoch dadurch in einen Widerspruch verwickelt, dass seine Schriften von impliziten normativen Aussagen durchtränkt sind. Allerdings beziehen sich diese selten direkt auf den Menschen; eher indirekt wird aus seiner Schwäche und Bosheit auf die Notwendigkeit starker Institutionen geschlossen.³⁵ Plessner hat am deutlichsten herausgestellt; dass die Aussagen der Philosophischen Anthropologie nicht normativ, sondern deskriptiv zu

34 Vgl. Van Dülmen, *Historische Anthropologie* (2000), 32; Reinhard, *Lebensformen Europas* (2004), 13f.; Wulf, *Anthropologie* (2004), 64.

35 Vgl. Thies, *Moral bei Gehlen* (2005).

verstehen sind: »Wem das zu wenig ist, und wer von der Anthropologie Anweisungen zum seligen Leben oder auch nur Direktiven für das täglich allzu tägliche Leben erwartet, hat sich in der Adresse geirrt.«³⁶ Er oder sie müsste sich nämlich an die normativen Disziplinen der praktischen Philosophie wenden (Ethik, Moralphilosophie, Politische Philosophie).

Der Revisionsvorschlag betrifft das *intersubjektivitätstheoretische Defizit* der Philosophischen Anthropologie. Mit der pragmatischen Wende wird zwar das Bewusstseinsparadigma überwunden; aber dem damit seit Descartes verbundenen Paradigma der Subjektivität bleiben alle drei Gründerväter verhaftet. Es finden sich zwar viele interessante Gedanken zur sozialen Dimension des menschlichen Daseins. Bei Scheler ist vor allem auf seine Analyse der sozialen Gefühle zu verweisen.³⁷ Plessner hat in seinem Hauptwerk die Kategorie der Mitwelt entwickelt und im Spätwerk interessante Überlegungen angestellt zum Begriff der Rolle. In den Nachkriegsschriften Gehlens stehen Institutionen und Sozialregulationen im Mittelpunkt. In ihren Grundlagen bleiben jedoch alle drei dem Subjektivitätsparadigma verhaftet, Scheler mit seinem Begriff der Person, Plessner mit dem der exzentrischen Positionalität. Gehlen arbeitet in seinem Hauptwerk, wie er selbst zugibt, »mit einer Art Abstraktum des einzelnen handelnden Menschen«.³⁸

Um das intersubjektivitätstheoretische Defizit zu beheben, müsste zunächst die Sprachtheorie der Philosophischen Anthropologie weiterentwickelt werden. Bei Plessner finden sich wichtige Gedanken zu den sprachlichen Grundlagen der menschlichen Kommunikation, also zu unseren unwillkürlichen und willkürlichen Ausdrucksbewegungen. Gehlen hat in seinem Hauptwerk eine inhaltsreiche Theorie der Sprachwurzeln und der Ontogenese des menschlichen Sprechens vorgelegt. Darüber hinaus sind in den harten Kern der Philosophischen Anthropologie Kategorien aufzunehmen, die nicht auf einen einzelnen Menschen zurückgeführt werden können: Formen des Zusammenlebens (Partnerschaft und Ehe, Familie und Haushalt), mentale Phänomene wie kollektives Gedächtnis und kollektive Identitäten, soziale Phänomene wie Abweichung und Fremdheit, kollektive Handlungen wie Spiele, Feste, Inszenierungen und so weiter. Für alle diese Bereiche gibt es in der Historischen Anthropologie inzwischen interessante Forschungsergebnisse. Noch wichtiger ist eine anthropologische Theorie der Verständigungsformen und Anerkennungsverhältnisse, in denen Menschen sich befinden.³⁹ Hier geht es

36 Plessner, X: *Selbstdarstellung* (1975), 328.

37 Scheler, VII: *Wesen und Formen der Sympathie* (1912/21922).

38 Gehlen, III: *Der Mensch* (1940/1962), 453; vgl. Böhler, A. *Gehlen, Handlung und Institution* (1973).

39 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981); Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992).

um die anthropologische Verankerung dessen, was Dahrendorf auf der soziologischen Ebene als Ligaturen bezeichnet: die Formen, die die Individuen miteinander verbinden und ein Zusammenleben wertvoll erscheinen lassen.⁴⁰

Externer und interner Pluralismus

Lakatos hat mit seiner wissenschaftstheoretischen Konzeption der Forschungsprogramme den Gedanken verbunden, dass es immer mehr als nur ein Forschungsprogramm gibt und auch geben sollte. Deren Pluralität sollte sogar aufrecht erhalten bleiben, wenn sich eines (wie etwa die Evolutionstheorie in der Abstammungslehre) durchgesetzt hat. Entgegen der Vorstellung von Kuhn, dass Paradigmen sich inkommensurabel gegenüberstehen, also sich ihre Anhänger einander gar nicht verständlich machen können, geht Lakatos zudem davon aus, dass sich die Forschungsprogramme teilweise überlappen und deshalb ein Vergleich zwischen ihnen möglich ist. Zeitgenössische Konkurrenten der Philosophischen Anthropologie sind beispielsweise die kritische Gesellschaftstheorie der frühen Frankfurter Schule, das geschichtswissenschaftliche Programm der französischen »Annales«-Schule, der Funktionalismus in der Ethnologie, die Gestaltpsychologie und die Wissenssoziologie. Bei einem philosophischen Forschungsprogramm wie der deutschen Philosophischen Anthropologie gibt es sogar interne Konkurrenz: Die Ansätze von Scheler, Plessner und Gehlen bilden keine Theorienreihe, in der die spätere Konzeption als eine Folge der Falsifikation einer früheren zu verstehen ist. Sie lösen sich nicht ab, sondern bleiben als Theorie-Angebote erhalten. Da Konkurrenz das Geschäft belebt, ist gegen eine solche Vielfalt überhaupt nichts einzuwenden.

40 Vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 118ff.

Gehlens *Der Mensch* von 1940 Zwischen Nationalsozialismus und Philosophischer Anthropologie

»Arnold Gehlen [hat] in seinem Werk eine, nein: die faschistische Theorie entworfen und vollendet, auf dem allerhöchsten Reflexionsniveau, das sie überhaupt zu erreichen vermag.« Das schrieb 1990 ein angesehener und sehr bekannter Publizist.¹ Sind Gehlens Schriften tatsächlich nationalsozialistisches Gedankengut? Dafür scheint zu sprechen, dass sein Hauptwerk, *Der Mensch*, 1940 in einem nationalsozialistischen Verlag erschien und einige positive Bemerkungen über den Nazi-Chefideologen Rosenberg enthielt. Dennoch möchte ich Krockows These zurückweisen, und zwar sogar für die 1940 publizierte Fassung. Die konstitutiven Elemente der NS-Weltanschauung sind dort nicht oder bestenfalls am Rande zu finden.² Zunächst aber wird dargestellt, inwiefern sich spätere Auflagen von der Erstausgabe unterscheiden. Im letzten Abschnitt möchte ich diese in die philosophische Landschaft ihrer Zeit einordnen, in der Gehlens Buch einer der wenigen Lichtblicke war.

Einige Besonderheiten der Erstausgabe von 1940

Anhand der hervorragend edierten Gehlen-Gesamtausgabe kann man die Unterschiede der zahlreichen Auflagen von *Der Mensch* sehr gut überprüfen. Hier ein Überblick zur Publikationsgeschichte:

Auflage	Jahr	Bemerkungen
1	1940	Erstausgabe (Berlin: Junker und Dünnhaupt)
2	1941	unveränderter Wiederabdruck
3	1944	viele kleine Änderungen
4	1950	Umbau u. viele größere Änderungen (Verlag jetzt Athenäum Bonn)
5	1955	unverändert (Entscheidung gegen weitere Revisionen)
6	1958	unverändert
7	1962	durchgesehen (Ausgabe letzter Hand)

1 Krockow, *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert 1890–1990* (1990), 362.

2 Eine gelungene Einordnung Gehlens findet sich in Hösle, *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie* (2013), 272–277.

8	1966	unverändert
9	1971	unverändert
10	1974	unverändert
11	1976	unverändert
12	1978	unverändert
13	1986	unverändert
Englisch	1988	<i>Man. His Nature and Place in the World</i> (New York: Columbia University Press), übersetzt von Clare McMillan und Karl Pillemer
GA	1993	Bd. 3.1 und 3.2 in der <i>Gesamtausgabe</i> (Klostermann, Frankfurt/M.)
TB	1997	Taschenbuchausgabe (UTB Quelle & Meyer, Wiesbaden)
14	2004	unverändert (Verlagsort Aula jetzt Wiebelsheim)
15	2009	unverändert (Aula und Quelle & Meyer)
16	2014	unverändert (Aula)
TB	2016	Taschenbuchausgabe (Klostermann, Frankfurt/M.)

Wichtig sind also nur die Modifikationen der 3. und 4. Auflage.³ Wenn man sich die Inhaltsverzeichnisse anschaut, fallen diese sofort auf. Die Architektonik mit einer langen Einführung und drei Teilen bleibt zwar erhalten, aber die 35 Kapitel des zweiten Teils wurden 1950 zu 25 zusammengelegt; vieles wurde gestrafft, einiges umgestellt. Aber nur der dritte Teil bekam auch einen anderen Titel: Was 1940 noch *Antriebsüberschuss, Haltungsgefüge und Führungsordnungen* hieß, wurde in der vierten Auflage zu *Antriebsgesetze. Charakter. Das Geistproblem*. Dahinter stehen zwei einschneidende Änderungen, mit denen sich Gehlens anthropologische Position verschiebt. Beide Punkte betreffen die in den letzten Kapiteln der Erstausgabe dargestellten »Obersten Führungssysteme«.

Führungssysteme sind für Gehlen Ideenkomplexe, die dem menschlichen Leben eine verlässliche und dauerhafte Orientierung geben können. In diesem Zusammenhang finden sich auch die immer wieder erwähnten Bezüge auf Alfred Rosenberg: Was er, Gehlen, Führungssystem nennen, heiße bei Rosenberg »Zuchtbild« (III: 710, vgl. 733 u. 711).⁴ Explizit klammert Gehlen Geltungsfragen aus; nicht die Wahrheit, sondern nur die Funktion der Führungssysteme solle analysiert werden. Sehr gut unterscheidet er drei Leistungen. Erstens liefern die obersten Führungssysteme eine abschließende Weltdeutung, »ein System von Aussagen über die Wirklichkeit im ganzen und über die Rolle, die dem Einzelnen oder

3 Vgl. Hagemann-White, *Legitimation als Anthropologie* (1973), 244–247.

4 Im Folgenden steht die römische Ziffer immer für den entsprechenden Band der Gehlen-Gesamtausgabe.

der Gemeinschaft in dieser Wirklichkeit zukommt« (III: 713). Zweitens dienen sie der Handlungsformierung, das heißt der Orientierung unserer überschießenden Antriebe und der Bildung von Charakteren; ohne oberste Führungssysteme sei überhaupt keine soziale Ordnung möglich. Drittens befriedigen sie die »Interessen der Ohnmacht«, denn in ihnen finden wir Antworten auf unsere Sinnfragen und Kompensationen für das Negative dieser Welt, für Leid und Tod. Der technische Fortschritt habe dies nicht bewirken können, sondern nur die »Einbruchsstellen des Unglücks« potenziert (729). Wenn wir aber resigniert oder sogar verzweifelt seien, bieten die obersten Führungssysteme metaphysischen Trost.

Im letzten Kapitel der Erstausgabe untersucht Gehlen, wie sich diese drei Aufgaben der obersten Führungssysteme seit der Französischen Revolution gewandelt haben: In Europa hätte die christliche Religion früher alle drei Funktionen übernommen; jetzt beschränke sie sich auf die dritte; sie werde, wie Lübke es später nannte, zur Kontingenzbewältigungspraxis. Die ersten beiden Aufgaben könnten Weltanschauungen wie der Nationalsozialismus übernehmen, wobei die erste Leistung, eine abschließende Weltdeutung, ohne wissenschaftliche Fundierung nicht mehr möglich sei. Dann heißt es weiter: »es ist in Deutschland durch Tatbeweis gesichert, daß ein immanentes Zuchtbild imstande ist, tragende Grundsätze des Handelns aufzustellen und durchzuführen, eine feste Organisation des Wachstums und der Leistung des Volkes aufzustellen sowie notwendige, gemeinsame Aufgaben anzuweisen und zu realisieren. Dieses Gebiet ist also das der Weltanschauung in dem Sinne, den der Nationalsozialismus dem Wort gegeben hat, und den Rosenberg in dem Begriff der Durchsetzung germanischer Charakterwerte zusammenfaßte.« (III: 739) Schon für die dritte Auflage 1944 wurde jedoch diese Stelle gestrichen, der entsprechende Abschnitt stark gekürzt.

In der vierten Auflage (1950) heißt das letzte Kapitel »Exposition einiger Probleme des Geistes«; dort werden die beiden Selbsteinwände auf überzeugende Weise ausgeführt. Der erste Punkt betrifft die institutionelle Verankerung der Führungssysteme. An diesem Begriff möchte Gehlen prinzipiell festhalten; jedoch wird hier und in späteren Texten deutlich, dass es nach seiner Auffassung oberste Führungssysteme in der Gegenwart gar nicht mehr geben könne; letztlich seien wir Menschen in der Moderne orientierungslos. Vor allem aber betont er, dass Führungssysteme sich überhaupt nur etablieren und dauerhaft halten können, wenn sie sich in stabilen Institutionen verkörpern. Dass er 1940 die intermediären Instanzen vernachlässigte und einen direkten Bezug der Führungssysteme auf die menschliche Natur konstruierte, hält er nun für einen »Kurzschluß« (III: 454).

Der zweite Punkt der Selbstkritik setzt noch tiefer an: Gehlen bestimmt den Menschen in seiner elementaren Anthropologie als handelndes Wesen. In der Erstausgabe kommt Handeln aber nur als instrumentelles

vor, als technische Umgestaltung der Natur zur Kultur durch Arbeit. 1950 ist Gehlen klar, dass man mehrere Handlungstypen unterscheiden muss. Neben das zweckrationale Handeln tritt vor allem das rituell-darstellende Handeln, dem auf der mentalen Ebene ein »ideatives Bewußtsein« entspricht (III: 465). Es gebe verschiedene Einstellungen zur Objektivität; die Moderne bevorzuge jedoch die instrumentelle beziehungsweise zweckrationale. In *Urmensch und Spätkultur*, seinem zweiten anthropologischen Hauptwerk, wird Gehlen diese Gedanken 1956 weiterentwickeln.

Neben solchen Positionsverschiebungen gibt es weitere *inhaltliche Korrekturen*, die aber nicht dasselbe Gewicht haben. Nur eine sei an dieser Stelle erwähnt, nämlich die intensivierte Rezeption des Pragmatismus. Bemerkenswerterweise hatte Gehlen bereits 1940 US-amerikanischen Philosophen wie John Dewey und William James breiten Raum gegeben; beide werden im Hinblick auf handlungs- und erkenntnistheoretische Probleme oft zustimmend zitiert. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs studiert Gehlen, zusammen mit seinem Freund Helmut Schelsky, ein weiteres Hauptwerk des Pragmatismus: George Herbert Meads nachgelassene Schrift *Mind, Self, and Society* (1934). Mehrfach referiert er die entscheidende Idee, dass wir uns in unserem sozialen Handeln in die Rolle des anderen versetzen können (III: 306ff. u.ö.). Eine besondere Relevanz für die menschliche Sozialisation besitze deshalb das Spiel (game), in dem sich Kinder an gemeinsamen Regeln orientieren (III: 242f.).

Hinzu kommen *Ergänzungen*, die die inhaltliche Substanz der ersten Auflage verstärken, also in dieselbe Richtung weisen wie deren Ausführungen. Hier zu nennen sind vor allem Gedanken, die sich in Gehlens Mängelwesen-Konzeption einfügen: Von Konrad Lorenz, der in den 1930er Jahren eine tragfähige Instinkt-Theorie ausarbeitete, übernimmt er die Auffassung, dass sich der Mensch als biologisches Wesen durch eine Instinktreduktion auszeichne. Nach Adolf Portmann sind die niederen Tiere Nesthocker und die höheren Säugetiere (die dem Menschen eigentlich näher stehen) Nestflüchter; der Mensch selbst müsse jedoch als sekundärer Nesthocker eingestuft werden. Schließlich sieht sich Gehlen durch den Wiener Zoologen Otto Storch bestätigt, der bei allen Tieren eine Erbmotorik, nur beim Menschen eine Erwerbmotorik gefunden hatte. Die Schriften der genannten Autoren waren erst nach 1940 erschienen oder Gehlen bekannt geworden. Ob er die entsprechenden Ansätze immer korrekt rezipiert hat, ist fraglich; insbesondere für Konrad Lorenz ist der Mensch eigentlich kein Mängelwesen. Dennoch wird man nicht sagen können, Gehlen habe hier etwas verfälscht; es sind eher Umdeutungen, die einem Philosophen, der empirisches Material aufgreift, erlaubt sein sollten.

Schließlich gibt es *redaktionelle Änderungen*. In diese Rubrik gehört, dass Gehlen jetzt Autoren jüdischer Herkunft öfter zitiert und positiv

kommentiert. Das betrifft Sigmund Freud und Max Scheler sowie vor allem Helmuth Plessner, der bis 1944 überhaupt nicht auftauchte. Plessner hatte selbst darauf gedrungen, dass seine Schriften, auch seine Mitarbeit an einem Text von Buytendijk, erwähnt werden. Der einzige jüdische Denker, der 1940 ausführlich referiert wurde, wahrscheinlich weil seine Herkunft und sein Geburtsname Silberstein unbekannt waren, ist Melchior Palagyi (1859–1924). Auf der anderen Seite werden anstößige Stellen entfernt. So beseitigt Gehlen etwa die Bemerkung, dass Vilfredo Pareto der Lehrer Mussolinis (III: 646) gewesen sei. Gestrichen werden auch die positiven Bezüge auf Alfred Rosenberg. Dass sich dieser selbst für diese interessierte, ist übrigens nicht bekannt.⁵

Warum *Der Mensch* nicht nationalsozialistisch ist

Wenn Gehlen selbst die Erstausgabe von *Der Mensch* auf diese Weise entnazifizierte – ist das nicht ein Beleg dafür, dass Krockow mit seiner These wenigstens für das Buch von 1940 richtig liegt? Wenn es um die heikle Frage geht, wieweit sich jemand dem Nationalsozialismus annäherte, sollte man zunächst die Handlungsebene von der Theorieebene unterscheiden, das Leben von den publizierten Gedanken.

Gehlen's Verhalten in den Jahren 1933 bis 1945 erlaubt es, ihn als Nazi zu bezeichnen.⁶ Am 1. Mai 1933 tritt er, wie viele andere prominente Zeitgenossen, der NSDAP bei, betätigt sich dann in Parteigliederungen und macht Karriere in diesem System, was einem Nicht-Nazi nicht so leicht möglich gewesen wäre. Zu Beginn des Dritten Reiches ist Gehlen so begeistert, dass er eine Philosophie des Nationalsozialismus entwickeln will. Dasselbe Vorhaben verfolgen auch andere Denker: Hugo Dingler, Martin Heidegger, Erich Rothacker und Carl Schmitt. Viele wollen damals »den Führer führen«. Allen bleibt aber die offizielle Anerkennung versagt. Als Gehlen dies merkt, vor allem nach heftiger Kritik etablierter Nazi-Philosophen wie Ernst Krieck (vgl. II: 358–361), lässt sein Engagement nach und er vollzieht 1935 seinen eigenen Paradigmenwechsel hin zur Anthropologie. An seinem grundsätzlichen Konsens mit der neuen Ordnung ändert sich aber nichts. Besonders bemerkenswert ist der umfangreiche Bericht, den der NS-Sicherheitsdienst 1941/42 über alle deutschen Philosophieprofessoren anfertigte.⁷ Wie übrigens auch Schelsky wird Gehlen als einer der wenigen überzeugten

5 Piper, *Alfred Rosenberg* (2005).

6 Vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 27–42; Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017), 11–19.

7 Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich* (2002), 15ff., 852f.

Nationalsozialisten geführt, während viele andere als »politisch Positive«, »Indifferente«, »Liberale« und »Konfessionell Gebundene« gelten. Bis zum Ende des Krieges hält Gehlen offenbar dem nationalsozialistischen Staat die Treue. Diese Streiflichter ergeben gewiss noch kein Gesamtbild. Wie insgesamt Gehlens Leben und Wirken von 1933 bis 1945 – und auch vorher und nachher – einzuschätzen ist, bedürfte der historischen Forschung. Mir ist nicht bekannt, dass er in dieser Zeit irgendjemandem direkten Schaden zufügte, ebenso wenig aber, dass er gefährdeten Menschen geholfen hätte.

Wie steht es jedoch um Gehlens Philosophie, insbesondere um die Schrift *Der Mensch*, die 1940 in einem angesehenen nationalsozialistischen Verlag erschien und viele Besprechungen erhielt? Handelt es sich wirklich, wie Krockow behauptet, um eine »faschistische Theorie«? Ob eine übergreifende Faschismus- oder Totalitarismus-Theorie tragfähig ist, soll hier nicht entschieden werden; deshalb spreche ich im Folgenden, wie die Nazis selbst, von »nationalsozialistischer Weltanschauung«. Über die Frage, was darunter zu verstehen sei, ist inzwischen eine Unmenge von Literatur erschienen; zudem sind ganz unterschiedliche Perspektiven auf dieses Thema möglich, nämlich historisch, soziologisch, politikwissenschaftlich und philosophisch.⁸ Über die im Folgenden herauspräparierten konstitutiven Elemente des nationalsozialistischen Denkens, die sich weitgehend schon in Hitlers *Mein Kampf* finden, scheint man sich weitgehend einig zu sein.

Als erstes zu nennen ist selbstverständlich der Antisemitismus. Dahinter steht, philosophisch gesprochen, ein normativer Holismus. Träger von moralischen Eigenschaften sind für den Nationalsozialismus nicht individuelle menschliche Personen (wie es uns heute selbstverständlich zu sein scheint), sondern Kollektive. Diese werden nicht über Sprache, Traditionen oder Werte definiert, sondern über vermeintliche gemeinsame Wurzeln in »Blut und Boden«. Unklar ist, ob es sich dabei um Völker oder um Rassen handelt. In mancherlei Hinsicht kann Hitler dabei an Houston Stewart Chamberlain anknüpfen, der die europäische Geschichte als Kampf ungleichwertiger Rassen interpretiert hatte.⁹ Hitler benutzte zudem das zweifelhafte Konstrukt »Arier: Ursprünglich wurde damit eine Sprachfamilie bezeichnet, jetzt dient es zur Abgrenzung einer Herkunftsgemeinschaft. In der Praxis lassen sich solche Trennlinien jedoch kaum ziehen. Schließlich wird ignoriert, dass die Angehörigen eines

8 Wegweisend: Jäckel, *Hitlers Weltanschauung* (1969/1986); außerdem aus unterschiedlichen Perspektiven: Breuer, *Die radikale Rechte in Deutschland 1871–1945* (2010), 266–286; Zehnppennig, *Hitlers Mein Kampf* (2006), dies., *Adolf Hitler, Mein Kampf* (2011); Wolters, *Philosophie im Nationalsozialismus* (2009), 65f.; Bialas, *Moralische Ordnungen des Nationalsozialismus* (2015).

9 Vgl. Bermbach, *Houston Stewart Chamberlain* (2015), 553ff.

Kollektivs sich untereinander stärker unterscheiden als zwei Kollektive voneinander in ihren Durchschnittseigenschaften.

Gegenüber dem Nationalismus des 19. Jahrhunderts und selbst einem gemäßigten völkischen Denken aus dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts sind die Nationalsozialisten fest davon überzeugt, dass nicht alle Kollektive den gleichen Wert besitzen, sondern vielmehr eine eindeutige dreistufige Hierarchie existiere. Hitler unterscheidet zwischen Kulturbegründern, Kulturbewahrern und Kulturzerstörern.¹⁰ Als alleiniger Kulturschöpfer gilt die arische Rasse beziehungsweise das deutsche Volk. Deren Führungsrolle zeige sich in allen wichtigen Gebieten menschlichen Schaffens, im Politisch-Militärischen, im Technischen, in den Wissenschaften, in der Kunst, im Sport und so weiter. Es gebe auch nur ein kulturzerstörerisches Kollektiv, nämlich die Juden. Aus eigener Kraft seien die entwurzelten und international orientierten Juden zu nichts fähig; das Denken jüdischer Philosophen wird immer wieder als abstrakt, formal, zerstückelnd und so weiter charakterisiert. Für die Nazis zeigt sich der jüdische »Ungeist« in zwei universalistischen Ideologien, zum einen im Marxismus beziehungsweise Bolschewismus, zum anderen im Liberalismus, den sich die plutokratischen Demokratien des Westens auf ihre Fahnen geschrieben haben.¹¹

Das zweite Merkmal der nationalsozialistischen Weltanschauung ist die Auffassung, dass diese völkisch-rassischen Kollektive miteinander in einem immerwährenden Kampf stehen. Denkbare wäre ja auch ein Neben- oder sogar ein Miteinander. Dies sei aber aus zwei Gründen nicht möglich: wegen der gegenseitigen »Artfremdheit« der Rassen und wegen der Knappheit an Ressourcen, vor allem an Lebensraum. Deshalb seien Zusammenarbeit und Friedenszeiten nur Erholungspausen für die nächste Phase des blutigen Kampfes auf Leben und Tod. Wer sich im Krieg durchsetze, sei im Recht; im ewigen Daseinskampf herrsche gleichsam ein permanenter Ausnahmezustand mit Notwehrrechten. Diese Auffassung kann man (mit einem Ausdruck von Vittorio Hösle) als »Machtpositivismus« bezeichnen: Nur Macht wird als normatives Prinzip akzeptiert; alle anderen Kriterien des Guten seien partikular, funktional oder bloßer Schein. Ein solcher Machtpositivismus kann sich zu einer quasi-religiösen Verehrung von brutaler Gewalt steigern.

Die These, dass Kollektive immer in einem heftigen Kampf stehen, wird in zwei Fassungen vertreten: Hitler beruft sich auf »die eiserne Logik der Natur«¹², etwa den von den Sozialdarwinisten postulierten Kampf ums Dasein, der übrigens ein grobes Missverständnis der eigentlichen Einsichten Darwins darstellt. Bei Darwin, um es pointiert zu sagen,

¹⁰ Vgl. Hitler, *Mein Kampf* (1925/27), Bd. I, 11. Kap.: Volk und Rasse.

¹¹ Vgl. Baeumler, *Weltdemokratie und Nationalsozialismus* (1942).

¹² Hitler, *Mein Kampf* (1925/27), 747 (aus Bd. I, Kap. 11).

konkurrieren gar nicht Arten miteinander, schon gar nicht Rassen, sondern individuelle Organismen; außerdem geht es nicht um Sieg, sondern um Anpassung. Eine andere ideologische Quelle ist, etwa bei Alfred Baeumler, die von Nietzsche begründete Lebensphilosophie. Es sei zwar nicht schön, dass immer so viel Blut fließen müsse; da es jedoch nicht zu verhindern sei, müsse man den Tatsachen mutig ins Auge blicken; gerade dadurch bilde sich eine neue Elite. Ein solcher »heroischer Realismus« ist in der Zwischenkriegszeit von vielen Autoren vertreten worden, unter anderem von Oswald Spengler und Ernst Jünger. Die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs haben solche Ansichten sicher befördert. In beiden Begründungen wird verkannt, dass es in Natur und Geschichte auch Gegenseitigkeit und Wohlwollen, Zusammenarbeit und Frieden gibt. Zudem darf man nicht (wie es Hitler ausdrücklich tut) von einem Sein (den ehernen Naturgesetzen) auf ein Sollen schließen.

Das dritte konstitutive Moment ist nicht außen-, sondern innenpolitisch gemeint. Zum Zwecke des Kampfes, dem sich alles unterzuordnen hat, ist die totalitäre Vergemeinschaftung eines Volkes notwendig. Der Staat ist in diesem Zusammenhang nur Mittel zum Zweck; er muss den völkisch-rassischen Zielen dienen.¹³ Wichtiger sei die Partei. Eine besondere Rolle spielt das Führerprinzip; Adolf Hitler, so hieß es, sei durch Leben und Tat das geliebte Vorbild für alle Deutschen. Die Individuen müssten ihre Rechte zugunsten der »Verbreitung ihres Blutes« zurückzustellen. Freie Partnerwahl ist nicht mehr möglich und bestehende Partnerschaften sind zu lösen, wenn sie gegen »Rassengesetze« verstoßen; die Erhöhung der Geburtenrate tritt so stark in den Vordergrund, dass sogar die Überwindung der monogamen Ehe erwogen wird. Statt ihrer Familie sollten sich deren Angehörige dem Volk beziehungsweise dem Führer verpflichtet fühlen.

Finden sich diese drei ideologischen Konzepte auch in *Der Mensch* von 1940? Es ist ganz eindeutig, dass Gehlen die erste und entscheidende Basisüberzeugung nicht teilt. In seinen Schriften findet sich, soweit ich sehe, kein aktiver Antisemitismus; nicht einmal verdeckte anti-jüdische Stereotypen sind mir aufgefallen. Er selbst verweist darauf in einem Brief an Karl Löwith vom 19.3.1958 (III: 876f.) Vorwerfen kann man ihm aber, dass er 1940 in der Erstausgabe seines Hauptwerks viele wichtige jüdische Denker nicht oder kaum erwähnt (passiver Antisemitismus). Das gilt vor allem für Freud, Marx und Scheler, mit deren Werken er sich in den 1930er Jahren nachweislich intensiv beschäftigte.

Darüber hinaus ist eine Anthropologie gleichsam per definitionem jeder Rassenlehre vorgeordnet. Das stellt Gehlen gleich zu Beginn ausdrücklich fest (III: 6, für die Erstausgabe III: 487). Man kann sogar sagen: Je mehr Anthropologie, desto weniger Rassismus. Äußerliche Unterschiede

13 Hitler, *Mein Kampf* (1925/27), Bd. II, 2. Kap.: Der Staat.

zwischen Menschen, vor allem in Bezug auf die Hautfarbe, werden korrekt auf Klimaanpassungen zurückgeführt (III: 88, 528). An einer Stelle referiert Gehlen allerdings rassistische Äußerungen seines Gewährsmannes Louis Bolk; diese laufen aber erstaunlicherweise darauf hinaus, dass »die mongolische Rasse« besser abschneidet als die weiße (III: 126). Darüber hinaus gibt es in der Erstausgabe noch das Kapitel 54 über die »Erblichkeit der Wesensart«; dieses bezieht sich aber auf individuelle Anlagen, die (wie wir heute sagen könnten) genetisch vorprogrammiert sind. Nur am Rande erläutert Gehlen kollektive Charakterzüge, etwa die Unterschiede germanischer (nordischer), ostischer und morgenländischer Tapferkeit (III: 705f.); die Darstellung ist weitgehend deskriptiv; insbesondere wird auf diskriminierende Äußerungen gegenüber Juden völlig verzichtet, obwohl sich diese bei seinen Gewährsleuten Ludwig Ferdinand Clauß und Gerhard Pfahler sehr wohl finden lassen. Ausführlich wollte sich Gehlen 1933/34 im Rahmen der geplanten »Philosophie des Nationalsozialismus« mit Rassentheorien beschäftigen. Deren biologische Grundlegung lehnt er jedoch ab. »Rasse« sei eher ein kraftvoller Mythos mit sozial-integrativer und handlungsleitender Funktion (III: 790–795).

Auch die zweite Basisüberzeugung spielt bei Gehlen bestenfalls eine Nebenrolle. In seinen politischen und geschichtsphilosophischen Äußerungen findet sich kein Bellizismus; die Lebensphilosophie ist ihm ohnehin suspekt. Er distanziert sich sogar ausdrücklich von der sozialdarwinistischen Grundannahme, alles Leben sei »Kampf ums Dasein« (III: 128 u. 141) – übrigens mit schlechten Argumenten. Nicht Dynamik, sondern Stabilität wird von Gehlen propagiert. Elemente eines heroischen Realismus finden sich sehr wohl in Gehlens Denken, meistens jedoch nicht auf Kollektivsubjekte bezogen. Eine Ausnahme ist folgende Textstelle: »Die Aufgabe des Menschen besteht in erster Linie darin, überhaupt am Leben zu bleiben – es wird dies darin deutlich, daß wir z.B. für eine menschliche Gemeinschaft, ein Volk, gar keine andere Aufgabe als die setzen können, sich im Dasein zu erhalten. Ein Blick auf die Geschichte genügt, um zu zeigen, wie schwierig eine solche Leistung ist – wo sind die Carthager oder die Burgunder, einst mächtige Völker?« (III: 66) Ansonsten wird Selbsterhaltung eher als individueller Handlungsimperativ ausgegeben.

Schließlich ist in *Der Mensch* auch keine Rechtfertigung einer totalitären Vergemeinschaftung unter einem Führer zu finden. Die oben dargestellten letzten Kapitel handelten von obersten Führungssystemen in Form von Ideensystemen, nicht von charismatischer Herrschaft. Tatsächlich befürwortet Gehlen starke Institutionen, 1933 bis 1935 unter Berufung auf Argumente von Fichte und dann nach 1945 mit anthropologischen Begründungen. Der Staat sollte, so Gehlen, sehr wohl als Selbstzweck angesehen werden, ebenso andere zentrale Institutionen wie die Familie.

Der Opportunismus Gehlens wird daran deutlich, dass er genau die beiden ersten Merkmale, Rasse und Kampf, in einem Aufsatz von 1941 in den Vordergrund rückt. Dieser Text mit dem Titel »Anlage, Vererbung und Erziehung« erschien in Baeumlers *Internationaler Zeitschrift für Erziehung*. Gehlen referiert Kriek und Baeumler (III: 858), betont die Determination durch Vererbung und legt ein Bekenntnis zur Rassenideologie ab. Der Aufsatz endet – linientreu nationalsozialistisch – mit den Sätzen: »unsere Weltanschauung [...] enthält zwei Sätze über das Leben überhaupt: Daß Leben Kampf ist, und daß menschliches Leben unter dem Gesetz der Rasse steht« (III: 865). Gehlen wollte sich damit wohl bei den Machthabern beziehungsweise deren Vertretern im Wissenschaftsbereich anbindern.

Aber wie dem auch sei, andere bekannte Namen stehen dem Nationalsozialismus gewiss sehr viel näher als Gehlen. Ein besonders drastischer Fall ist Carl Schmitt. Man denke an die Dramatisierung des Freund-Feind-Denkens, an die damit verbundene Legitimierung von Kriegen, an Schmitts berüchtigten Text »Der Führer schützt das Recht« vom 1.8.1934, seine Rede »Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist« auf einer von ihm organisierten Tagung im Oktober 1936 und die mythopolitische Verklärung des »Dritten Reiches« als kat'echon bis in die letzte Kriegszeit.¹⁴ Auch der Briefwechsel zwischen Schmitt und Gehlen belegt deren Meinungsverschiedenheiten.¹⁵ Sogar Erich Rothackers Denken ist stärker nationalsozialistisch überformt. Der beste Beleg ist seine Rassentheorie, die sich an der phänomenologischen Kollektivpsychologie von Ludwig Ferdinand Clauß orientiert; zwar nicht durch die Gene, aber durch ihre Kultur seien die Angehörigen einer Rasse an einen gemeinsamen Stil gebunden, der ihr ganzes Leben prägt und prägen sollte.¹⁶ Wer abweicht, sei stilllos.

Nach 1945 hat sich Gehlen selten öffentlich zum Nationalsozialismus und gar zu seinem Verhalten während der Nazi-Zeit geäußert. Auch seine letzten Äußerungen in der Schrift *Moral und Hypermoral* sind zwiespältig: »[D]ie Moral duldet kein Vakuum, so fühlen wir uns mitschuldig an dem, was an Untaten geschah und was kein menschlicher Verstand aufrechnet, statt bloß haftbar; wir haben die Verpflichtung, für den Untergang des Reiches und für die Greuel einzustehen, die dieser mit sich brachte.«¹⁷ Also zweierlei Schuld, für die Kriegsniederlage und für die deutschen Verbrechen! Am Ende dieses Buches steht die Frage, was eigentlich das Böse sei. In diesem Zusammenhang schreibt Gehlen: »Das, was man den Deutschen nicht verzeiht, ist die mechanische

14 Vgl. Mehring, *Carl Schmitt* (2009), 206ff., 352f., 373ff., 430ff. u.a.

15 Mehring, *Enttäuschende Entwicklung?* (2007).

16 Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre* (2002).

17 Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969), 142.

Massentötung von Wehrlosen im letzten Kriege, aber tiefer gesehen ist das wohl auch ein geistiger Mordversuch gewesen, etwas wie eine kollektive Entwürdigung.« Es gebe so etwas wie »geistigen Völkermord«, der darin bestehe, »ein Volk gewaltsam von seiner Geschichte abzutrennen oder zu entehren«. ¹⁸ Dies praktizieren, so suggeriert Gehlen, die US-Amerikaner in der Nachkriegszeit an den Deutschen. Heidegger und Schmitt haben sich jedoch noch sehr viel weniger einsichtig gezeigt.

Wenn sich also Gehlens Philosophie nicht als nationalsozialistisch charakterisieren lässt – welches Etikett bietet sich denn stattdessen an? Mein Vorschlag lautet: *moderner Konservatismus*. Ohne hier ausführlich auf Geschichte und Struktur des konservativen Denkens eingehen zu können, nenne ich mehrere zentrale Elemente von Gehlens Denken, die diesem entsprechen.

Als erstes zu erwähnen ist die pessimistische Anthropologie. Wir Menschen sind für Gehlen »Mängelwesen«, von der Naturgeschichte unzureichend ausgestattet, ständig gefährdet und verführbar. Im Spätwerk radikalisiert Gehlen diese Auffassung, weil er dann den Menschen nicht mehr nur für unvollkommen und schwach, sondern sogar für gewalttätig und böse hält. Er bezieht sich dabei auf Erkenntnisse der Paläoanthropologie und die sowohl bei Freud wie bei Lorenz zu findende These eines tiefverankerten Aggressionstriebes – übrigens Auffassungen, die heute als überholt gelten. Explizit wendet sich Gehlen damit gegen die Linken, die unrealistischerweise die guten Seiten des Menschen hervorheben würden (entweder romantisch-gefühlsorientiert oder idealistisch-vernunftorientiert). Auch mit dem liberalen Menschenbild des homo oeconomicus, also dem rationalen Egoismus des nutzenmaximierenden Individuums, wäre er nicht einverstanden.

Zweitens bräuchten wir zur Abwehr eines drohenden Chaos vor allem eines: eine stabile Ordnung. Als Schutz vor allen Risiken und Konflikten hätten wir nichts Besseres als die in einer langen Geschichte bewährten sozialen Institutionen: Recht und Staat, Ehe und Familie, auch Militär und Kirche. Deshalb seien diese Einrichtungen vor Kritik in Schutz zu nehmen; jeder Einwand, ja bereits Ironie und Desinteresse gleichen einem Zerstörungsversuch. Radikal abzulehnen ist deshalb der Anarchismus, der ganz ohne Institutionen auskommen möchte; falsch sei aber auch die liberal-demokratische Auffassung, dass man diese reflexiv und kooperativ weiterentwickeln könne.

Drittens ist Gehlens Denken nicht rückwärtsgewandt (reaktionär) oder allein auf die Bewahrung des Bestehenden bedacht (das wäre traditionalistisch), sondern durchaus offen gegenüber den Errungenschaften der Neuzeit, vor allem gegenüber Wissenschaft, Technik und Industriekapitalismus. Man dürfe diese zivilisatorischen Elemente, die sich zu

18 Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969), 185.

einer globalen Superstruktur zusammengeschlossen hätten, zwar nicht überschätzen, aber sie auch nicht ablehnen.

Viertens findet sich bei Gehlen eine »preußische Ethik«: Freiheit wird begriffen als Pflichterfüllung durch Dienst in den Institutionen, ja in völliger Aufopferung für diese. Kriegerische Tugenden und disziplinierte Arbeit sollten das Leben prägen, bis hin zur Askese. Treue und Wahrhaftigkeit sind wichtige Werte. Die tief verankerte Ungleichheit der Menschen dürfe nicht ignoriert werden; nur eine Elite kann sich der Vermassung entziehen.¹⁹

Einen solchen modernen Konservatismus hat Gehlen, mit leichten Veränderungen, seit den 1930er Jahren vertreten. Wie wir aber wissen, sind leider die meisten Konservativen, wie auch viele Vertreter der anderen politischen Strömungen, 1933 mit fliegenden Fahnen zu den Nationalsozialisten übergelaufen; zeitweise meinten sie mit diesen gemeinsame Interessen zu haben. In den 1950er stand Gehlens moderner Konservatismus offensichtlich in Affinität zum Zeitgeist, danach in Opposition. Heute befände sich Gehlen mit vielen seiner Auffassungen am rechten Rand des politischen Spektrums; gerade rechts-konservative Autoren haben Gehlen noch in den letzten Jahren für ihre Sache in Anspruch genommen.²⁰ – Aber Gehlen war kein Politiker und auch kein politischer Ideologe, sondern ein rücksichtsloser Analytiker mit einem »preußischen Kälteblick«, der nicht nur jedes linksliberale, sondern auch jedes rechtskonservative Politikprojekt an der Wirklichkeit scheitern lässt.²¹

Gehlen im Umfeld der deutschen Philosophie 1940

Wenn man die deutsche akademische Philosophie um 1940 betrachtet, so gab es keineswegs nur noch nationalsozialistische Lehrstuhlinhaber.²² Vielmehr sticht hervor, wie grau, provinziell und niveaulos die philosophische Arbeit in Deutschland (und Österreich) geworden ist. Das steht in einem scharfen Gegensatz zur Situation um 1930, also nur zehn Jahre vorher: eine blühende geistige Landschaft mit unterschiedlichsten philosophischen Positionen, einige schon mit ehrwürdiger Geschichte, andere gerade im Entstehen. Wenn wir uns auf die Zahl 10 beschränken, die überall vorhandenen internen Differenzen und die vielen Außenseiter

19 Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 247ff., 257ff.

20 Rohrmoser, *Konservatives Denken im Kontext der Moderne* (2006), 279–325; Weißmann, *Arnold Gehlen* (2000a); Weißmann, *Mängelwesen und Prometheus* (2000b); dazu kritisch Leick, *Das Reich der Lüge* (2016).

21 Vgl. Duve, *Basilikenblick* (1976).

22 Unentbehrliches Hilfsmittel: Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie* (2002).

ignorieren, dann kann man für die Endphase der Weimarer Republik in alphabetischer Reihenfolge auflisten:

- die Dilthey-Schule, die in enger Verbindung zur Pädagogik und den Geisteswissenschaften steht; zu ihr gehören (wiederum nach dem Alphabet) Josef König, Theodor Litt, Georg Misch, Erich Rothacker, Eduard Spranger und andere;
- die Existenzphilosophie, deren berühmteste Vertreter Martin Heidegger und Karl Jaspers seit 1922 eine »Kampfgemeinschaft« bilden wollten und 1927 (*Sein und Zeit*) beziehungsweise 1932 (*Philosophie*) ihre Hauptwerke vorlegten;
- die Frankfurter Schule um das Institut für Sozialforschung, dessen Direktor 1930 Max Horkheimer geworden war; in undogmatischer Orientierung an Marx entwickelte man dort eine interdisziplinäre kritische Gesellschaftstheorie;
- die Hamburger Schule um die Kulturwissenschaftliche Bibliothek von Aby Warburg, philosophisch getragen von Ernst Cassirer, der eine drei-bändige *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–1929) publiziert hatte;
- die Kantianer, die aus der Marburger oder der Südwestdeutschen Schule kamen und sich größtenteils in der Kant-Gesellschaft zusammengeschlossen hatten (Jonas Cohn, Julius Ebbinghaus, Richard Höningwald, Arthur Liebert, Heinrich Rickert und viele andere);
- die katholischen Denker unterschiedlicher Ausrichtung (Dietrich von Hildebrand, Fritz-Joachim von Rintelen, Theodor Steinbüchel, Peter Wust und viele andere);
- die Neue Ontologie von Nicolai Hartmann; eine verwandte Position entwickelte Günther Jacoby in Greifswald;
- die Phänomenologie mit ihrem Gründer Edmund Husserl und seinen zahlreichen Schülern (Moritz Geiger, Alexander Pfänder, Edith Stein und viele andere);
- die Philosophische Anthropologie, hervorgetreten 1928 durch die wichtigen Schriften von Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*) und Max Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*);
- der Wiener Kreis mit seinem Logischen Empirismus; zu den wichtigsten Mitgliedern gehörten Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath und andere; gute Kontakte bestanden zu anderen Österreichern wie Karl Popper und Ludwig Wittgenstein sowie zu der entsprechenden Berliner Gruppe um Hans Reichenbach.

Wie erging es diesen zehn Schulen nach 1933? Um diese Frage zu beantworten, kann man sich auf zwei interessante Selbstdarstellungen stützen, nämlich das traditionsreiche *Philosophische Wörterbuch* (Hg.

Schingnitz/Schondorff) und Gerhard Lehmanns umfangreiche Schrift *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, beide 1943 erschienen. Klar ist jedenfalls: Keine der philosophischen Strömungen kam ungeschoren davon. Ganz aus Deutschland (beziehungsweise 1938 aus Österreich) vertrieben wurden die Frankfurter Schule, die Hamburger Schule und der Wiener Kreis. Weitere Ansätze wurden marginalisiert: Die Phänomenologie galt als typisch jüdisch und wurde deshalb fast vollständig verdrängt. Das katholische Denken wurde sogar als »der weltanschaulich gefährlichste Gegner des Nationalsozialismus« angesehen²³ und konnte sich nur in Nischen halten. Besonders interessant ist das Schicksal des Kantianismus: Einerseits galt Kant als großer deutscher Philosoph, deshalb war er weiterhin Gegenstand vieler akademischer Schriften und Lehrveranstaltungen. Andererseits passte den Nazis natürlich Kants aufklärerische und kosmopolitisch-universalistische Ausrichtung nicht, zumal viele der besten Neukantianer Juden waren; oft wurde ausdrücklich eine Linie von Maimon über Cohen zu Liebert gezogen. Im Ergebnis spielte der Kantianismus in der Nazi-Zeit keine Rolle mehr. Auch Gehlen zitiert Kant zwar oft, aber ohne systematische Relevanz; er sieht in ihm primär ein Vorbild für seine preußische Ethik (II: 397–406). Die Existenzphilosophie wurde wegen ihres individualistischen und pessimistischen Tons von den Nazis ebenfalls bekämpft: Jaspers stand früh in Distanz zum Regime; 1937/38 erhielt er Lehr- und Publikationsverbot. Ein oft diskutierter Fall ist Heidegger, der sich bekanntlich 1933 energisch für das neue Regime engagiert hatte, sich aber bald enttäuscht zurückzog; zwischen 1935 und 1945 veröffentlichte er nur wenig, vor allem kleinere Schriften über Hölderlin; seine kürzlich publizierten Schwarzen Hefte sind aber voller antisemitischer Bemerkungen.

Wie steht es um die Philosophische Anthropologie? Aus heutiger Sicht scheint es so, als gäbe es eine Denk-Schule, die seit 1928 oder sogar schon seit den ersten anthropologischen Publikationen Schelers 1913 existierte und sich bis in die 1960er Jahre kontinuierlich weiterentwickelte.²⁴ Ein Bewusstsein der Schulzugehörigkeit existierte aber lange Zeit nicht und entstand wohl erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Als Verbindungsglied zwischen Plessner/Scheler und Gehlen wird indes der Bonner Philosoph Erich Rothacker genannt.²⁵ Aus heutiger Sicht mag das stimmen. Aber Rothacker galt damals eher als ein Kulturphilosoph mit geisteswissenschaftlicher Ausrichtung aus der Dilthey-Schule.²⁶ Gerhard Lehmann kennt überhaupt keine eigenständige Philosophische Anthropologie; Plessner wird

23 Schingnitz/Schondorff, *Philosophisches Wörterbuch* (1943), 300.

24 Fischer, *Philosophische Anthropologie* (2008).

25 Fischer, *Philosophische Anthropologie* (2008), 135–152.

26 Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1943), 232f.; Schingnitz/Schondorff, *Philosophisches Wörterbuch* (1943), 498.

von ihm gar nicht erwähnt, Scheler einer phänomenologischen Metaphysik und Gehlen der politischen Philosophie zugeordnet.²⁷ Das *Philosophische Wörterbuch* erwähnt nur einmal die uns heute vertraute Philosophische Anthropologie, und zwar im Rahmen eines polemischen Artikels zur Phänomenologie; dort wird der Biologe Max Hartmann²⁸ zitiert und ich gebe buchstabengetreu mit den Herausgeber-Ergänzungen wieder: Die Phänomenologie führe »zu einem leeren Generalisieren und Formalisieren, da jede kausalanalytische Theorie ausscheidet, und sie tritt zudem mit dem überheblichen Anspruch auf, echte synthetische Theorienbildung zu sein. Schelers [NB: Halbjude] ›Stellung des Menschen im Kosmos‹ und die ›Stufen des Organischen‹ von Hans Pleßner [NB: Jude] mit ihren an mittelalterliche Scholastik erinnernden Klassifikationen biologischer Sachverhalte scheinen mir dafür drastische Beispiele zu sein.«²⁹

Insgesamt konnten sich nur zwei Strömungen halten: die Dilthey-Schule (obwohl auch Litt und Misch entlassen wurden) und die Neue Ontologie von Nicolai Hartmann (obwohl auch Jacoby 1937 zwangspensioniert wurde). Beide Ansätze waren eher unpolitisch und in ihren Publikationen philosophiehistorisch ausgerichtet. Aus heutiger Sicht gelten beide als typisch deutsch und blieben insgesamt ohne größeres internationales Echo, im Gegensatz zu den vertriebenen Richtungen. Exemplarisch ist die Situation an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin: Dort gab es nämlich drei Lehrstuhlinhaber, Eduard Spranger und Nicolai Hartmann sowie Alfred Baeumler.

Der Letztgenannte steht für die einzige Strömung, die hinzukam, nämlich eine neue politische Philosophie, der Lehmann das Schlusskapitel seines Buches widmet. Die wichtigsten Nazi-Philosophen waren Baeumler und Krieck; beide wurden, wenn auch in unterschiedlichem Maße, durch Rosenberg unterstützt.³⁰ Sie vertraten beide einen anti-christlich geprägten, sich seiner weltanschaulichen Partikularität bewussten heroischen Realismus auf völkisch-rassistischer Grundlage. Andere erstrebten eine metaphysische Ergänzung der politischen Erziehung, am besten durch eine neue deutsch-völkische Religiosität. Als wichtige Vertreter dieser pseudo-wissenschaftlichen Richtung, die heute allesamt zu Recht vergessen sind, gelten H.F.K. Günther, Hans Heyse, Hermann Schwarz und Ferdinand Weinhandl. Dass das *Philosophische Wörterbuch* in diesem Zusammenhang auch Mathilde Ludendorff ausführlich als Philosophin präsentiert, zeigt deutlich, wie weit das Niveau inzwischen gesunken war.

27 Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1943), 307–316 u. 504–508.

28 Max Hartmann, *Die Welt des Organischen* (1931), 46, vgl. ebd. 71.

29 Schingnitz/Schondorff, *Philosophisches Wörterbuch* (1943), 440.

30 Piper, *Alfred Rosenberg* (2005), 272, 358–362, 472 u.ö.

Wenn man sich der erbärmlichen Situation der damaligen deutschen Universitätsphilosophie bewusst ist, wird klar, warum Nicolai Hartmann 1941 in einer prominenten Rezension die Schrift Gehlens so emphatisch begrüßte. Dies ist auch deshalb bemerkenswert, weil Hartmann und Gehlen philosophisch eigentlich nicht viel gemein hatten; beide hatten vorher kaum miteinander zu tun. Die keineswegs unkritische Rezension Hartmanns wurde von Gehlen als Gesprächs- und Koalitionsangebot aufgefasst. Tatsächlich entwickelte sich jetzt ein guter Kontakt: Gehlen veröffentlichte 1942, wie übrigens auch Rothacker, einen Beitrag in einem repräsentativen Sammelband, der von Hartmann herausgegeben wurde; in einem 1944 geschriebenen *Studienführer* stellt Gehlen ausführlich Hartmanns Philosophie dar. Beides ging übrigens nicht ohne politische Komplikationen (IV: 411; III: 88 ff.). Auch inhaltlich machte Gehlen einige Zugeständnisse; Hartmanns Gedanken über Kategorien und Schichten fanden Eingang in die dritte Auflage von *Der Mensch*. Insgesamt blieb aber Gehlens ablehnende Haltung gegenüber der Neuen Ontologie erhalten: Nachdem Hartmann 1950 gestorben war und Gehlen um einen Beitrag für eine Gedenkschrift gebeten wurde, entwickelte er auf schmaler Textgrundlage eine so scharfe Kritik, dass diese nicht in die Publikation aufgenommen wurde.³¹

Inwiefern sticht Gehlens Buch aus der großen Zahl akademischer Publikationen klar heraus? Dafür lassen sich schon einige äußere Gründe anführen. Zunächst einmal wird der Ansatz der Philosophischen Anthropologie, so wie er von Scheler und Plessner 1928 zur Welt gebracht worden war und den Hartmann aus der gemeinsamen Kölner Zeit gut kannte, wiederbelebt. Rothacker war wohl auch aus Hartmanns Sicht nur begrenzt dazuzählen. Sodann hält Gehlen den Anschluss an die ausländische Philosophie, wie sich an der Rezeption wichtiger Autoren wie Dewey und Pareto zeigt; in beiden Fällen gehörte er zu den ersten deutschsprachigen Denkern, die solche wichtige Ansätze überhaupt produktiv aufgenommen haben.³² Während zu Pareto eine politische Affinität bestand, ist dies beim radikaldemokratischen und fortschrittsorientierten US-Pragmatismus gerade nicht der Fall, was Gehlen aber nicht davon abhielt, sich deutlich für dieses Paradigma auszusprechen. 1944 wird sogar schon auf Sartres Aufsatz *Structure intentionnelle de l'image* (1938) hingewiesen (III: 660 mit Bezug auf III: 372 f.). Schließlich gelingt es Gehlen auf vorbildliche Art, etliche empirisch-wissenschaftliche Theorien aus Biologie, Paläoanthropologie, Psychologie, Ethnologie und Soziologie einzubeziehen. Die unseriöse Rassenkunde hingegen wird weitgehend ignoriert.

31 Gehlen, *Über den Cartesianismus Nicolai Hartmanns* (1952); dazu Rehberg, *Nicolai Hartmann und Arnold Gehlen* (2008).

32 Zu Pareto vgl. Bach, *Jenseits des rationalen Handelns* (2004), dort zu Gehlen 126, 139, 147, 154, 245, 255, 291, 327 u.ö.

Vor allem sind aber die inhaltlichen Innovationen Gehlens hervorzuheben, die ich hier nur andeuten kann.³³ Als erstes ist seine These zu nennen, dass der Mensch ein »Mängelwesen« sei. Zwar hat diese Aussage schon eine lange Tradition, aber sie stand fast immer in einem metaphysischen und teleologischen Rahmen: Letztlich würden sich die Schwächen des Menschen doch zum Positiven auswirken. Bei Gehlen wird hingegen das Mängelwesen-Konzept empirisch belegt und konsequent zu Ende gedacht. Zwar werden die Defizite unnötig dramatisiert, aber vor romantischen und idealistischen Vollkommenheitsillusionen wird man sich tatsächlich hüten müssen.

Zweitens regt Gehlen an, dass Verhältnis von Natur und Kultur auf eine neue Weise zu denken. Dass »der Mensch von Natur ein Kulturwesen« sei (III: 88)³⁴, kann heißen, dass wir auf biologischen Fundamenten einen kulturellen Überbau errichten, der es unmöglich macht, sinnvoll zwischen Natur (Anlage, Gene) und Kultur (Umwelt, Erziehung) zu unterscheiden. Wegen der Mängelwesen-These schlägt das Pendel bei Gehlen letztlich doch in Richtung eines schwachen Kulturalismus aus. Dass aber überhaupt die biologische Seite des Menschen ein solches Gewicht bekommt, erregte damals die Ablehnung vieler klassisch orientierter Philosophen.³⁵

Drittens wird der Mensch, wie bereits erwähnt, als handelndes Wesen bestimmt, was Gehlen in die Nähe des Pragmatismus und des Marxismus bringt. »Handlung«, so meint er, ist eine Kategorie, mit der sich die ausweglosen Debatten zum Leib-Seele-Dualismus methodisch umgehen lassen. Auf der einen Seite lehnt er bewusstseinsphilosophische Ansätze wie Phänomenologie und Neukantianismus ab; das Bewusstsein sei vielmehr als Moment des Handlungsprozesses zu konzipieren. Auf der anderen Seite grenzt sich Gehlen vom ursprünglichen Behaviorismus ab, der nur Verhalten beobachtet und die menschliche Innenseite gänzlich ignoriert. Stattdessen hält die philosophische Anthropologie Anschluss an die handlungstheoretisch fundierte Soziologie, wie sie etwa Max Weber und später Talcott Parsons entwickelten. Wichtig ist eine anthropologische Handlungstheorie auch für die Ethik; aus diesem Grund hat Gehlen in *Moral und Hypermoral* eine kaum beachtete, aber sehr interessante Theorie der moralischen Motivation vorgelegt.³⁶

Viertens wird durch eine Kategorie wie »Weltoffenheit« betont, dass menschliches Leben nicht umweltgebunden, sondern weitgehend frei von ökologischen, sozialen und kulturellen Zwängen sei. Die »Plastizität«

33 Ausführlich: Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017), 35–103; Delitz, *Arnold Gehlen* (2011).

34 Auch in Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969), 9.

35 Siehe vor allem Litt, *Mensch und Welt* (21961), 281–297.

36 Thies, *Moral bei Gehlen* (2005), 96ff.

unseres Handelns erlaube uns die Anpassung an ganz unterschiedliche Habitate und sogar deren Veränderung. Tatsächlich hat sich kein anderes höheres Lebewesen über den gesamten Erdball verbreiten und so enorm vermehren können. Der Mensch ist bei Gehlen also nicht nur ein handelndes, sondern auch ein lernfähiges und kreatives Wesen, nicht nur Mängelwesen, sondern auch Prometheus (IV: 52ff.).

Fünftens zeigt Gehlen, dass wir Menschen lebendige Wesen aus einem Guss sind. Die besonderen Eigenschaften des Menschen seien kein x, das irgendwie und irgendwann zu den Fähigkeiten hinzukomme, die unsere tierischen Verwandten, also vor allem die großen Affen, besitzen. Unsere artspezifischen Dispositionen seien vielmehr schon in sogenannten niederen Tätigkeiten zu finden, etwa in unseren Körperbewegungen, elementaren sozialen Handlungsweisen und Sprechakten. Nicht erst im abstrakten Denken gibt es reflexive Rückkopplungen und die Synthesis unterschiedlichster Elemente; ein gutes Beispiel ist die Hand-Auge-Kooperation.

Sechstens entwickelt Gehlen auf der Grundlage seiner elementaren Anthropologie von 1940 eine Institutionentheorie, die in der westdeutschen Soziologie seit den 1950er Jahren breit rezipiert wurde.³⁷ Für viele Fragestellungen, auch in Kunst- und Religionswissenschaft, ist die deutsche Philosophische Anthropologie weiterhin aktuell, sicherlich nicht mehr in ihren empirisch oft überholten Einzelheiten, aber doch als interdisziplinäres Forschungsprogramm.³⁸

37 Vgl. Wöhrle, *Metamorphosen des Mängelwesens* (2010).

38 Vgl. Thies, *Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm* (2008), hier als Kap. 1.

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 »Menschenskind« 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.¹ 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«² 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 klassifikatorischer 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 »mahnen«, 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 athron«, 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 Menscher).³ 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«⁴, 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.⁵ Günther Anders hat vorgeschlagen, auch einmal etwas über die Stellung des Pferdes im Kosmos zu schreiben.⁶ 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 Tierische 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 Fortschrittshypothese 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 Spitzenleistungen 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.⁷ 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.⁸ 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 gesünder Ernährung, verbesserter 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.⁹ 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 Vorläufer-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.¹⁰ Diese lassen sich aber, wie vor allem Max Scheler in seinem Aufsatz *Mensch und Geschichte* (1926) gezeigt hat, zu wenigen »Grundtypen der Selbstauffassung des Menschen« zusammenfassen.¹¹ 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 Mischformen 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 Anorganischen bis zu den Göttern. Dieses Modell findet sich in den *mythischen* Weltbildern aller Kulturen und in der gesamten Geschichte des abendländischen Denkens bis zur Moderne.¹² Auch der Kreislauf des Lebens (Samsara) aus dem klassischen indischen Denken ist ein Beispiel. Die zugrunde liegende Ontologie ist monistisch; es existieren keine unüberwindbaren Schranken zwischen Tieren, Menschen und Göttern. Wichtig ist jedoch die hierarchische Anordnung der Kettenglieder. Dabei hat der Mensch keineswegs den höchsten Wert; vielmehr wird ihm meistens, sogar noch beim frühen Kant, eine mittlere Position zugeschrieben.¹³ Andere Lebewesen sind vollkommener, klüger und moralischer als der Mensch. Dies können Elfen, Zentauren und andere Fabelwesen sein, aber auch real existierende Tiere. Im antiken Denken, etwa bei Aristoteles, sind die Sterne wertvoller als der Mensch.¹⁴ Im mittelalterlich-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 Version dieses Menschenbilds ist das *Mikrokosmos-Makrokosmos-Modell*. Der Mensch ist kein Glied einer Kette, vielmehr repräsentiert er diese

¹⁰ Mäckler/Schäfers (Hg.), *Was ist der Mensch...?* (1989); Lenk, *Konkrete Humanität* (1998), 49–71.

¹¹ Scheler, IX: *Mensch und Geschichte* (1926), 122f.; vgl. Scheler IX: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 11.

¹² Vgl. Lovejoy, *Die große Kette der Wesen* (1936).

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

¹⁴ 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 Universalismus 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 eigentümlich 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.¹⁵ 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

15 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 transzendente 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«. ¹⁶ 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

16 Scheler, IX: *Mensch und Geschichte* (1926), 142.

nicht verwunderlich, denn die Unterscheidung zwischen Seins- und Solensaussagen ist erst seit dem 18. Jahrhundert bekannt. Die Leitdifferenz aller klassischen Weltbilder ist nicht Sein und Sollen, sondern Sein und Schein (beziehungswise 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. Zumindest 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.¹⁷ 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 zumindest 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.

17 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, transzendente 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. Viertens 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.¹⁸

Ihr Begründer ist zweifellos Scheler. Bereits um 1915 formulierte er mehrere Gedanken, die Plessner und vor allem Gehlen später aufgriffen.¹⁹ 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 kompensations-theoretisch: 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: Schellers 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.²⁰

5. Einige weitere *Leitlinien für die philosophische Anthropologie* möchte ich hier in knappen Thesen zusammenfassen.²¹ 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

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

21 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 Tatsachenbehauptungen 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 verschränkt. 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 Genocodes 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 niedergerissen. 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.²²

22 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*.²³ 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*.²⁴ 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.²⁵ 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, kontingente 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,

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

24 Vgl. Silver, *Das geklonte Paradies* (1998).

25 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.

Menschenbilder und Ethik

Mit meiner zentralen These möchte ich gleich ins Haus fallen: Ich bin der Auffassung, dass wir uns alle von unseren Menschenbildern befreien sollten, dass diese zumindest in der Philosophie nichts zu suchen haben. Dafür werde ich vier Argumente vortragen (2). Alles hängt jedoch davon ab, was man überhaupt unter dem Ausdruck »Menschenbild« versteht (1). Es wird zudem nicht bestritten, dass anthropologische Aussagen für die Begründung normativ-praktischer Aussagen relevant sein können (3).

1. Begriffsklärungen

Zunächst zum Ausdruck »Ethik«: Damit meine ich die philosophische Disziplin, die sich systematisch um die Begründung moralischer Prinzipien bemüht. Die Grundfrage der Ethik heißt: »Was soll ich tun?« Dies ist nicht im Sinne einer Philosophie der Lebenskunst zu verstehen, also nicht als Frage nach dem besten Weg zu einem glücklichen Leben. Es geht vielmehr um die Prinzipien und Normen, die unbedingt (kategorisch) unsere Beachtung und Befolgung verlangen. Manchmal wird dafür auch der strengere Begriff der Moralphilosophie verwendet. Für Fragen der Lebenskunst hat anthropologisches Wissen sicherlich eine größere Relevanz als für Probleme der Moral, auf die ich mich hier aber beschränken werde.

Schwieriger ist der Begriff des *Menschenbildes*.¹ Im Grunde handelt es sich gar nicht um einen philosophischen Terminus; die meisten Philosophielexika verzeichnen überhaupt kein entsprechendes Stichwort. In der englischsprachigen Welt hat der Begriff, wenn man ihn mit »image of man« übersetzt, eine noch geringere Bedeutung; der berühmte Aufsatz von Wilfrid Sellars, *Philosophy and the Scientific Image of Man* (1962), ist eine Ausnahme. Etwas gebräuchlicher ist der Ausdruck »concept of man«, der von Erich Fromm (1961) und Clifford Geertz (1966) in Buch- beziehungsweise Aufsatztiteln verwendet wurde; statt des wörtlichen »Begriff des Menschen« wählten die Übersetzer in beiden Fällen den Ausdruck »Menschenbild«²

Was aber sind überhaupt Menschenbilder? Darunter verstehen wir mentale Gebilde, mit denen beansprucht wird, das Wesen des Menschen

1 Jetzt dazu als Standardwerk: Zichy, *Menschenbilder* (2017).

2 Fromm, *Marx' Concept of Man* (1961), dt. 1963 unter dem Titel *Das Menschenbild bei Marx*, jetzt in Fromm V: 335–393; Geertz, *The Impact of*

zu erfassen. Meistens liegt dem eine zweifache Totalisierung zugrunde: Menschenbilder beziehen sich auf die grundlegenden Eigenschaften, Möglichkeiten und Fähigkeiten des Menschen in seiner Gesamtheit, und zwar von allen Menschen.

Betrachten wir den Wortbestandteil »-bilder«, den Menschenbilder mit Weltbildern, Leit- und Vorbildern, aber auch Feindbildern gemeinsam haben. Das halte ich nicht für einen Zufall. Tatsächlich sind Menschenbilder immer ein zentrales Element von *Weltbildern*, also von Überzeugungssystemen, die sich nicht nur auf das Wesen des Menschen, sondern auf die Gesamtheit alles Seienden beziehen. Allerdings würde ich »Weltbilder« von den (sprachlich verwandten) »Weltanschauungen« unterscheiden. Ein Weltbild hat jede(r); Menschen in allen Kulturen und Epochen haben irgendeine Auffassung vom Wesen der Welt, einschließlich eines Menschenbildes. *Weltanschauungen* gibt es hingegen erst in der Moderne – wenn man damit diejenigen Weltbilder meint, die nach der Aufklärung und im Zuge der Verwissenschaftlichung des Wissens aufkamen. Auf der vermeintlich sicheren Grundlage empirischer Gesetze beanspruchen Weltanschauungen, alle soziokulturellen (und manchmal auch alle natürlichen) Phänomene lückenlos erklären und daraus eindeutige Handlungsanweisungen ableiten zu können. Die besten Beispiele sind der Sozialdarwinismus, der dialektische Materialismus und der Nationalsozialismus. Gegenwärtig finden wir Weltanschauungen dieses Typs fast nur noch bei obskuren Sekten. Die beiden deutschen Begriffe »Weltbild« und »Weltanschauung« sind übrigens erst seit dem Ende des 18. Jahrhunderts gebräuchlich; sie haben entsprechende Wortbildungen in anderen Sprachen nach sich gezogen beziehungsweise sind als Fremdwort in deren Bildungssprache aufgenommen worden.³

Wieso wird aber von »Bildern« gesprochen? Das Wort »Bild« ist unklar. Ganz sicher nicht gemeint sind ästhetische Bilder (obwohl auf vielen Gemälden Menschen dargestellt sind und man aus Kunstwerken Menschenbilder erschließen kann), auch nicht sprachliche Bilder, also Metaphern und ähnliches, und ebenfalls nicht gedankliche Bilder wie Schemata oder geometrische Figuren. Interessanter sind die folgenden vier Kandidaten:

- *Vision* (von lat. *visio*, der Anblick, die Erscheinung) im Sinne einer Utopie: Wenn dies gemeint ist, wären Menschenbilder gedankliche

the Concept of Culture on the Concept of Man (1966), dt. unter dem Titel »Kulturbegriff und Menschenbild« in: R. Habermas/Minkmar (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings* (1992), 56–82.

3 Vgl. Ritter u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971ff.), Bd. 12, Sp. 453–460 u. 460–463. Übrigens gab es anfangs auch noch das Wort »Weltansicht«, vor allem bei Wilhelm von Humboldt.

Zukunftsentwürfe von dem, wie Menschen irgendwann einmal sein sollten, also normative Vorgaben ohne direkte Verwirklichungschance und Handlungsanweisungen. In vielen Utopien stehen technische, politische und soziale Aspekte im Vordergrund; es gibt aber immer wieder auch Utopien, die einen »neuen Menschen« postulieren, der durch biologische, pädagogische oder politische Maßnahmen zu schaffen sei. Die Vision dieses neuen Menschen wird man aber korrekterweise nicht als Menschenbild bezeichnen, denn ein solches soll sich gerade auf die heutigen Menschen beziehen, wenn auch inklusive ihrer Möglichkeiten zur Weiterentwicklung.

- *Abbilder* (griech. *Eikon*): Ein Abbild ist die möglichst exakte Wiedergabe empirischer Tatsachen. Menschenbilder in diesem Sinne finden wir etwa in einem »Lehrbuch der Anatomie« oder in einem »Ethnographischen Atlas«. Das ist aber offensichtlich nicht gemeint, denn Menschenbilder enthalten nicht nur deskriptive, sondern auch evaluative beziehungsweise normative Elemente. Zudem ist es fraglich, ob die zahllosen Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften sich zu *einem* (Ab)Bild des Menschen zusammenführen lassen.
- *Urbilder* (griech. *eidos*): Das scheint mir die Hauptbedeutung zu sein. Ein Menschenbild ist eine Auffassung vom Wesen des Menschen, eine Idee (im platonischen Sinne) von dem, was Menschen eigentlich sind und sein sollten. Der große Unterschied zum Platonismus ist aber, dass wir es mit einer Mehrzahl von konkurrierenden Ideen zu tun haben (siehe unten).
- *Modelle* (von lat. *modulus*, der Maßstab): Darunter verstehe ich in unserem Zusammenhang wissenschaftliche Konstruktionen, die begrifflich reflektiert sind, sich empirisch bewährt haben und mit denen man eine möglichst große Zahl von Phänomenen erklären oder verstehen kann. Es sind weniger abschließende Zusammenfassungen von Erkenntnissen als vielmehr theoretische Entwürfe, die ein Sachgebiet erschließen und empirische Forschung anleiten. Integrative Disziplinen wie Kosmologie, Sozialphilosophie und Anthropologie müssen wohl auf solche »comprehensive doctrines« zurückgreifen, um in ihren komplexen Gegenstandsbereichen überhaupt etwas erkennen zu können. Beispiele sind das aus Einsteins allgemeiner Relativitätstheorie entwickelte Friedman-Modell für die Kosmologie,⁴ Max Webers Idealtyp des Kapitalismus für die Sozialphilosophie und der Begriff des Mängelwesens für die Anthropologie. Modelle sind jedoch eigentlich keine Bilder; dazu fehlt ihnen die Geschlossenheit und sie beanspruchen auch keine Wesenserkenntnis.

4 Vgl. Kanitscheider, *Kosmologie* (21991), 407ff. (auch zum wissenschaftstheoretischen Stellenwert von Modellen).

Die letzten beiden Typen können wir auf den Gegensatz von Menschenbildern und anthropologischen Modellen zuspitzen. Im folgenden Abschnitt (2) trage ich meine Kritik an Menschenbildern vor; danach geht es um die mögliche Relevanz anthropologischer Aussagen und Modelle für die praktische Philosophie.

2. Einwände gegen Menschenbilder

Vier Argumente sind es vor allem, die aus philosophischer Sicht generell gegen Menschenbilder sprechen, nicht gegen ein bestimmtes, sondern gegen die Relevanz von Menschenbildern überhaupt. Alle Kritikpunkte treffen auch auf Weltbilder zu.

Erstens: Menschenbilder sind holistische Gebilde, die uns ein Bild vom Menschen als Ganzes liefern, meistens und größtenteils aber in impliziter Form. Wenn wir uns durch ein Menschenbild leiten lassen, dann geschieht dies in der Regel unbewusst. Aus dem *prädiskursiven* Charakter von Menschenbildern ergibt sich die Schwierigkeit, diese dingfest zu machen. Ferner folgt daraus, dass Menschenbilder nicht kritisch überprüft sind. Sie sind oft nicht kohärent, manchmal nicht einmal konsistent. Selbst wenn diese relativ eindeutig umrissen sind, ist darunter zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sehr Unterschiedliches verstanden worden. So stand im Fall des christlichen Menschenbildes einmal die Würde des Menschen und seine Gottesebenbildlichkeit im Vordergrund, ein anderes Mal die Erbsünde und der Gehorsam gegenüber Gottes Geboten.

Auch die Entstehung und Bewährung von Menschenbildern verläuft prädiskursiv. Sie beruhen in der Regel auf spezifischen Erfahrungen. Wer etwa in Kriegs- oder Notzeiten aufwächst und deshalb viele schreckliche Erlebnisse mit der Niedertracht anderer Personen macht, wird häufig ein eher pessimistisches Menschenbild entwickeln, das (solange sich die Umstände nicht ändern) immer wieder Bestätigung findet. Es handelt sich also um existenztragende Überzeugungssysteme, die kulturelles Wissen zusammenfassen, Erfahrungen vorstrukturieren und als Handlungsorientierung dienen. In einer wissenschaftlichen Zivilisation werden Welt- und Menschenbilder manchmal bewusst gegen die begriffliche Erfassung der Wirklichkeit ausgespielt; so haben einige Befürworter der oben erwähnten Weltanschauungen eine intuitive Entscheidung für ihren Standpunkt vorausgesetzt und dies sogar als Vorzug ausgegeben.

Zweitens: In Menschenbildern sind ontologische, moralische und religiöse beziehungsweise metaphysische Elemente auf undurchsichtige Weise *vermischt*. Der Zusammenhang zwischen diesen Vorstellungen wird weniger durch logisch-argumentative als vielmehr durch ästhetische oder

narrative Brücken hergestellt. Ein Beispiel für letzteres ist die alttestamentarische Geschichte vom Sündenfall, die die Vereinbarkeit zwischen Gottesebenbildlichkeit und Erbsünde sichert. Werden Menschenbilder expliziert oder gar in schriftliche Form überführt, fällt vor allem auf, dass sowohl deskriptive wie normative Aussagen auftauchen. Zum einen wird etwas darüber gesagt, wie Menschen sind, zum anderen darüber, wie Menschen sein sollten. Meistens wird die Kluft zwischen diesen beiden Satztypen nicht bedacht. Dadurch besteht die Gefahr des Sein-Sollens-Fehlschlusses; wenn man korrekt argumentiert, kann man aus den deskriptiven Aussagen eines Menschenbildes keine moralischen Sätze ableiten. Dies wäre prinzipiell möglich als Folgerung aus den normativen Elementen eines Menschenbildes. In den meisten Fällen macht man sich darüber jedoch überhaupt keine Gedanken. Zudem fehlt die Begründung der normativen Aussagen selbst; sie hängen gleichsam in der Luft und haben sich bestenfalls pragmatisch bewährt. Aus philosophischer Sicht kann man deshalb nicht damit zufrieden sein, dass es im neuen Grundsatzprogramm der CDU (beschlossen Anfang Dezember 2007 in Hannover) heißt: »Das christliche Verständnis vom Menschen gibt uns die ethische Grundlage für verantwortliche Politik. ... Auf diesem Menschenbild beruhen die Grundlagen der demokratischen Rechts- und Verfassungsstaaten.«⁵ Auf die Rolle von Menschenbildern in der Politik komme ich noch zurück.

Drittens: Menschenbilder gibt es immer im *Plural*; sie sind insofern Indiz für einen Partikularismus und unaufhebbaren Relativismus. Wer sich also auf Menschenbilder zurückzieht, diese als letzte Grundlage unseres Denkens und Handelns ansieht, gesteht implizit ein, dass eine Einigung nicht erzielt werden kann. Zudem folgt aus der Vielzahl der Menschenbilder ein weiteres Problem: Wer ist eigentlich Träger oder Besitzer eines Menschenbildes? Ein Individuum, ein soziales Kollektiv, eine Gesellschaft, eine religiöse Gemeinschaft? Wir stoßen hier auf dieselben Probleme wie bei der unklaren Redeweise von »Kultur«. Denn Individuen in komplexen Gesellschaften, erst recht in der globalisierten Welt, besitzen immer mehrere »Identitäten« und gehören unterschiedlichen Kollektiven an, die sich überlagern, durchdringen und kreuzen. Gibt es ein abendländisches Menschenbild mit einem deutschen Menschenbild als Teilmenge? Gibt es ein christliches und davon unterschieden noch ein katholisches Menschenbild? Haben Naturwissenschaftler, die einer Religionsgemeinschaft angehören, zwei Menschenbilder?

Etwas klarer ist die Rede vom »Menschenbild des Grundgesetzes«, die sogar in neueren Urteilen des Bundesverfassungsgerichts auftaucht.⁶

5 *Freiheit und Sicherheit. Grundsätze für Deutschland. Das CDU-Grundsatzprogramm*, o. O. o. J. (Hannover 2007), 4 u. 6.

6 Etwa in der Ablehnung des Luftsicherheitsgesetzes durch das Urteil des Ersten Senats vom 15.2.2006 (1 BvR 357/05), Abs. 134.

Denn hier existiert zumindest eine eindeutige Bezugsbasis in Form eines fixierten Textbestandes. Dennoch fragt man sich: Handelt es sich um eine Prämisse oder eine Implikation aus dem deutschen Grundgesetz? Gibt es auch ein Menschenbild der verschiedenen Länderverfassungen, des Bürgerlichen Gesetzbuches oder gar der Straßenverkehrsordnung? Ich denke, dass die Rede vom »Menschenbild des Grundgesetzes« ein Überbleibsel aus den fünfziger Jahren ist, in denen der Menschenwürde-Artikel metaphysisch interpretiert wurde. Heute dominiert jedoch die Auffassung, die Menschenwürde nicht als Wesensmerkmal, sondern als Gestaltungsauftrag zu begreifen.⁷ Menschenwürde ist demnach nicht etwas, das alle Menschen als unverlierbare Eigenschaft haben (daraus würde folgen, dass man die Würde eines Menschen nicht verletzen könnte), sondern dass wir jeden Menschen würdig behandeln sollten, durch unbedingte Achtung seiner individuellen Persönlichkeit.

Auch die zeitweise verbreitete Ansicht, dass Weltbilder (und somit die in ihnen enthaltenen Menschenbilder) an eine Sprache oder Sprachfamilie geknüpft sind, ist inzwischen widerlegt worden. Weitreichende Schlussfolgerungen, wie sie etwa aus der Sapir-Whorf-These gezogen wurden, sind schon deshalb nicht überzeugend, weil die determinierende Kraft der Sprache für unser Weltbild nach neueren Forschungen sehr stark in Frage gestellt werden muss und weil alle Sprachen (sogar nicht-verbale wie die Taubstummensprache) dieselbe Tiefengrammatik aufweisen.⁸

Der vierte und letzte Einwand stützt sich auf das jüdische Gebot »Du sollst dir kein Bildnis machen!«. Das war auf Gott bezogen; interessanterweise richtete es sich in erster Linie gegen den Polytheismus, also die Vielzahl von Gottheiten in den altorientalischen Religionen – so wie Menschenbilder (wie eben ausgeführt) ebenfalls immer in irreduzibler Mehrzahl auftreten. Die beiden großen monotheistischen Religionen haben dieses Bilderverbot, unterschiedlich nach Konfession und Epoche, übernommen. Bei einigen unorthodoxen Marxisten gilt es für die Utopie einer besseren Gesellschaft, die nicht ausgepinselt und dadurch von einer kleinen Gruppe im Vorhinein festgelegt werden dürfe. Schließlich wird bei Max Frisch (etwa in seinen großen Romanen *Stiller* und *Mein Name sei Gantenbein*) eindrücklich davor gewarnt, sich ein Bild von einem anderen Menschen, einem Individuum zu machen.⁹

Menschenbilder sind *Vereinfachungen*. »Individuum est ineffabile«, schrieb Goethe am 20.9.1780 an Lavater – ein Individuum kann in der Fülle seiner Eigenschaften und Möglichkeiten sowie auf Grund

7 Vgl. Wetz, *Die Würde des Menschen ist antastbar* (1998).

8 Vgl. Pinker, *Der Sprachinstinkt* (1996).

9 Bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Max Frisch hat dies der Laudator überzeugend als Kerngedanken von dessen

von deren Veränderbarkeit niemals vollständig erfasst werden. Durch »Bilder« wird der andere festgelegt, so dass man nicht mehr offen ist für Abweichendes, Neues, Widerstreitendes. Sie können deshalb zu sich selbst erfüllenden Prophezeiungen werden: Wenn ich den anderen als verschlossen betrachte und mich ihm gegenüber selbst so verhalte, werde ich wahrscheinlich die gemutmaßte Verschlossenheit erst erzeugen. Menschenbilder sind insofern identisch mit Vorurteilen oder ideologischen Verblendungen.

Dieses Argument richtet sich, so muss man allerdings klarstellen, gegen die moralischen und politischen Konsequenzen von Menschenbildern, nicht gegen die ästhetischen. Es lässt sich wohl kaum bezweifeln, dass viele berühmte Künstler sich unter anderem von ihren Menschenbildern inspirieren ließen und daraus großartige Werke entstanden sind. Interessanterweise scheinen mir negative, pessimistische Menschenbilder produktiver zu sein (die positiven verführen zum Kitsch): Ich nenne nur Céline und dessen Roman *Reise ans Ende der Nacht* (1932), Gottfried Benn und viele seiner Gedichte (»Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch«) sowie Bruce Nauman und seine Installationen.¹⁰

Meine Kritikpunkte gelten ebenfalls für Bilder von Menschengruppen. Beispielsweise ist gerade in den letzten Jahren wieder viel von »Amerikabildern« die Rede, also totalisierenden Auffassungen von den USA, die man demoskopisch in verschiedenen Ländern in Europa oder anderswo feststellen kann. Die vier genannten Einwände treffen auch auf diese »Amerikabilder« zu (und ebenso auf »Deutschlandbilder«, »Frankreichbilder« etc.): Es sind prädiskursive, die Ebenen vermischende, im Plural auftretende und unzulässig vereinfachende Auffassungen eines komplexen Gebildes – letztlich nichts anderes als Stereotypen und Denkschablonen. Politisches Handeln sollte sich prinzipiell von jeglichen Bildern dieser Art lösen. Nicht nur aus pragmatischen, sondern auch aus moralischen Gründen: Mit solchen Pauschalurteilen werden wir der Individualität der betroffenen Menschen und der internen Komplexität eines Kollektivs nicht gerecht.

Als wissenssoziologisches Thema bleiben selbstverständlich Menschenbilder interessant. Wenn wir danach fragen, wie Menschen sich gegenüber anderen verhalten, so sind wir gut beraten, auch ihre Menschenbilder als langfristig wirksame Faktoren in Betracht zu ziehen. Eine vergleichende Betrachtung kann zu einer Typologie von Menschenbildern

Werk herausgearbeitet: Hentig, »Wahrheitsarbeit« und Friede (1976), 54–62.

- 10 Nauman, *Interviews 1967–1988* (1996), 170: »Mein Werk kommt aus der Enttäuschung über die ›conditio humana‹. Es frustriert mich, daß Menschen sich weigern, andere Menschen zu verstehen, und daß sie so grausam zueinander sein können.« (Äußerung von 1987)

gelangen.¹¹ So lassen sich ein mythisches, ein religiöses, ein metaphysisches und ein wissenschaftliches Menschenbild unterscheiden, ein pessimistisches und ein optimistisches, ein abendländisches und ein fernöstliches und so weiter. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass solche Typologien gedankliche Konstruktionen sind. Kaum einer hat ein solches Menschenbild je in Reinkultur vertreten. Zudem gibt es in jeder Kultur interne Gegensätze. In der europäischen Philosophiegeschichte wurde etwa die Idee des *animal rationale* regelmäßig gekontert durch die Idee, dass für den Menschen Herz und Fühlen entscheidend seien: Pascal gegen Descartes, Rousseau gegen Voltaire, Herder gegen Kant, die Romantiker gegen Fichte und so weiter. Darüber hinaus gab es immer weitere Minderheitenpositionen und Gegenentwürfe. Übrigens gilt dies auch für das indische und das chinesische Denken – nirgendwo monolithische Blöcke.

Ähnliche Einwände gegen Welt- und Menschenbilder finden sich sowohl bei Heidegger wie bei Adorno: Wer ein Bild von etwas hat, der ist »im Bilde«, der weiß Bescheid und muss sich gar nicht mehr mit dem Gegenstand auseinandersetzen, Erfahrungen machen oder sich besinnen.¹² Entgegen manchen populärphilosophischen Ansichten behaupte ich sogar, dass kein bedeutender Philosoph (von Thales bis Rorty) ein Menschenbild gehabt hat – ein solches hätte ihr Denken bloß behindert. Philosophie ist eben nicht abhängig von Welt- und Menschenbildern, sondern eher das Bestreben, diese zu überwinden. Damit ist nicht bestritten, dass es manchem Denker nicht gelungen ist, alle seine Voraussetzungen zu reflektieren.

Warum haben aber die Rede von Menschenbildern sowie die Berufung auf solche in den letzten Jahren einen solchen Auftrieb bekommen? Das ist meines Erachtens bedingt durch den rasanten human-biologischen Fortschritt (etwa in der Hirnforschung) und die Möglichkeiten technischer Veränderung am menschlichen Körper, zumal deren Protagonisten oft selbst ein neues Menschenbild fordern. Sollte es sich jedoch als zutreffend herausstellen, dass die Neurobiologie die Existenz eines freien menschlichen Willens widerlegen kann, so wäre es nicht nur argumentativ verfehlt, sondern in einer wissenschaftlichen Zivilisation auch faktisch hoffnungslos, wahrscheinlich sogar kontraproduktiv, dagegen im Namen eines anderen Menschenbildes zu protestieren. Vielmehr muss gegen empirisch-wissenschaftliche Behauptungen (wie etwa das Postulieren einer vollständigen Determiniertheit menschlicher Handlungsentscheidungen) auf der wissenschaftlichen Ebene argumentiert werden, durch empirische Gegenbelege, durch methodologische und begriffliche

11 Vorbildlich bei Scheler, IX: *Mensch und Geschichte* (1926), 120–144.

12 Heidegger, V: *Die Zeit des Weltbildes* (1938), 75–113, bes. 89ff.; Adorno, VI: *Jargon der Eigentlichkeit* (1964), 453; vgl. auch Adornos Essay *Ohne Leitbild* (X: 1, 291ff.), der 1967 einem seiner Bücher als Titel diene.

Argumente, durch philosophische Reflexionen. Der Rückzug auf ein vermeintlich unangreifbares Menschenbild bringt überhaupt nichts, auch nicht die Unterstellung, die Wissenschaften würden selbst ein Menschenbild zugrunde legen. Es mag sein, dass wissenschaftliche Forschung abhängig ist von Vorannahmen, Paradigmen, Begriffsschemata – dass aber ein Menschenbild zum Fundament der Wissenschaften gehören soll, ist eine Laienvermutung, die die (nun wirklich nicht unkritische) Wissenschaftstheorie seit Kuhn und Feyerabend nicht bestätigen kann.

Sollten alle Aussagen über den Menschen ersatzlos gestrichen werden? Einige Philosophen, außer Adorno und Heidegger auch Habermas und Foucault, scheinen dieser Auffassung zuzuneigen. Für ein Wissen vom Menschen ist in ihren philosophischen Lehren kein Platz. Damit würde man aber das Kind mit dem Bade ausschütten. Außer Menschenbildern existieren nämlich noch zwei andere Formen des Wissens vom Menschen.

Zum einen gibt es das *empirisch-wissenschaftliche Wissen*. Dieses ist äußerst umfangreich, so umfangreich, dass es heutzutage keiner mehr überblicken kann. Es wird nach überprüfbaren Kriterien und in methodisch kontrollierter Weise von unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen produziert: von der Molekulargenetik und Hirnforschung über die Linguistik und Ethnologie bis zur Psychologie und Soziologie. Dieses humanwissenschaftliche Wissen ist also unübersichtlich und zersplittert, vielleicht sogar genauso widersprüchlich wie manches Menschenbild oder mehrere Menschenbilder im Vergleich. Deshalb kann es als Aufgabe der Philosophie betrachtet werden, das humanwissenschaftliche Wissen zusammenzuführen, kategorial zu durchdringen und zu reflektieren. Diesen Versuch hat vor allem die deutsche Philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts (Scheler, Plessner, Gehlen und andere) unternommen. In einem weiten Sinne gibt es aber eine *philosophische Anthropologie* bereits seit Aristoteles. Über deren Konzeption, Leitbegriffe und Methoden habe ich mich an anderer Stelle ausführlich geäußert.¹³

In unserem Zusammenhang ist nur wichtig, dass die philosophische Anthropologie (wie die Humanwissenschaften) *keine normativen Aussagen* macht. Worauf sollten sich diese auch beziehen? Betrachten wir die klassische Einteilung der drei Vermögen des Menschen in Denken (beziehungsweise Erkennen), Fühlen und Wollen. Normen für das Denken liefern Logik, Argumentationstheorie und Erkenntnistheorie; ansonsten gilt »Die Gedanken sind frei«. Normen für unser Fühlen kann es nicht geben, denn Gefühle lassen sich nicht vorschreiben. Und für das Wollen (beziehungsweise deren Produkte, die Handlungen) ist die Ethik zuständig. Wofür also eine normative Anthropologie? Als einzige Möglichkeit

13 Vgl. Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013).

bliebe noch die menschliche Leiblichkeit. Eine normative Anthropologie könnte Regeln entwerfen, wie der menschliche Körper beschaffen sein sollte – doch damit kommen wir entweder in den Bereich der oben bereits angesprochenen Utopien eines »neuen Menschen« oder auf den Weg des »enhancement«, also der technischen Verbesserung unseres Leibes. Aber auch deren Chancen und Risiken müssen in der Ethik verhandelt werden, nicht in der Anthropologie.

Zur Relevanz der Anthropologie für die Praktische Philosophie

Um zu erörtern, welche Bedeutung anthropologische Aussagen und Modelle für die Ethik haben könnten, unterscheide ich idealtypisch *vier Schritte einer normativ-praktischen Argumentation*: Zunächst muss man das moralische Grundprinzip begründen, sei dies das christliche Liebesgebot, der kategorische Imperativ, das utilitaristische Nutzenprinzip, die Menschenwürde oder irgendein anderer fundamentaler Wert. In einem zweiten Schritt werden die Menschenrechte begründet. Diese stehen zwischen Moralprinzip und Recht; sie sind zwar im deutschen Grundgesetz, aber keineswegs überall in positives Recht überführt. Es folgt der dritte Schritt, die Begründung des Rechtssystems selbst. Schließlich geht es um politische Projekte zur Ausgestaltung und Weiterentwicklung eines konkreten Rechtssystems; entsprechende Ideen sind in Deutschland hauptsächlich in den Grundsatzprogrammen der politischen Parteien niedergelegt. Normative Argumentationen verlaufen selten so geradlinig und deduktiv; der vierstufige Aufbau dient nur dazu, verschiedene Ebenen und die jeweilige Rolle anthropologischer Aussagen besser erläutern zu können.¹⁴

Die erste Frage lautet also: Beruht das *moralische Grundprinzip* auf anthropologischen Voraussetzungen oder gar einem Menschenbild? Die Antwort liegt auf der Hand: Deskriptive Aussagen über den Menschen (wie sie Humanwissenschaften und Anthropologie liefern) kann man nicht zur Begründung normativer Aussagen heranziehen; genau das wäre der klassische Fall eines Sein-Sollens-Fehlschlusses. Aber vielleicht machen wir es uns hier zu einfach: Könnte es nicht doch sein, dass unsere universalistische Moral auf rational nicht einholbaren Voraussetzungen beruht? Drei anthropologische Annahmen seien genannt, die in gewisser Weise unserem Moralverständnis vorausliegen. Die erste Prämisse ist, dass wir Menschen prinzipiell frei sind. Kant hält es für notwendig, in der theoretischen Philosophie die Möglichkeit einer absoluten Willensfreiheit aufzuzeigen (in der dritten Antinomie im Dialektik-Kapitel

14 Vgl. ähnlich bei Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Kap. 3 I.

der »Kritik der reinen Vernunft«), um so überhaupt erst das Tor für die praktische Philosophie aufzustoßen. Ist die Freiheitsprämisse nicht eine anthropologische Aussage? Heutzutage sind jedoch die meisten Philosophen (und Rechtstheoretiker) der Ansicht, dass Kant zu hohe Anforderungen stellt: Für die moralische und (straf)rechtliche Zurechenbarkeit reicht eine ›schwache‹ Freiheitsprämisse, nämlich die Möglichkeit, dass man anders hätte handeln können. Die zweite Prämisse ist, dass Menschen als Einzelne die Subjekte von Handlungen sind, dass nicht das Kollektiv oder die Autorität zählt, sondern das (volljährige, gesunde) Individuum. Das ist keineswegs selbstverständlich: Es ist noch nicht lange her, da hielten die meisten Deutschen das Diktum »Du bist nichts, dein Volk ist alles« für zutreffend. Auch in vielen afrikanischen und asiatischen Gesellschaften galt (gilt?) ein anderes Persönlichkeitsideal, das den Einzelnen primär als Glied einer Gemeinschaft sieht (die oft auch die verstorbenen Vorfahren einschließt).¹⁵ Drittens bezieht sich das Moralprinzip nach unserem modernen Verständnis auf alle Menschen, auch auf Frauen, Mittellose, Fremde, Behinderte, Atheisten und so weiter. In diesen drei Prämissen (Freiheit, Individualität, Inklusion aller) könnte man ein Minimal-Menschenbild erkennen. Die moralphilosophischen Ansätze der Gegenwart, etwa die Diskurstheorie von Habermas, bemühen sich allerdings, diese Prämissen rational einzuholen, etwa als transzendente Voraussetzungen, die sich aus dem Diskursprinzip ableiten lassen.¹⁶ Tatsächlich wäre es verheerend, wenn das moralische Grundprinzip durch konkrete anthropologische Aussagen bedingt sein sollte. Denn zum einen müssten diese anthropologischen Aussagen prinzipiell empirisch widerlegbar sein, zum anderen wären diejenigen, die (aus welchen Gründen auch immer) andere anthropologische Aussagen für zutreffend halten, nicht an das Moralprinzip gebunden. Dann stünde es schlecht um die Begründung und Durchsetzung universalistischer moralischer Normen.

Auf der *zweiten* Ebene geht es um die Frage, ob die *Menschenrechte* einer anthropologischen Grundlegung bedürfen. Stellvertretend sei Otfried Höffe genannt, der als Begründungsansatz das Motto »Ethik plus Anthropologie« vertritt. Ein Sein-Sollens-Fehlschluss liegt hier nicht vor; vielmehr verwenden Höffe (und viele andere Autoren) einen gemischten Syllogismus: Aus einem normativen Obersatz (Moralprinzip) und einem deskriptiven Untersatz (anthropologische Aussage) folgt als Konklusion eine spezifizierte moralische Norm. Noch weiter geht Martha Nussbaum, deren Ansatz so verstanden werden kann, dass sie sämtliche Menschenrechte aus anthropologischen Grundbestimmungen, nämlich

15 Vgl. Ki-Zerbo, *Afrikanische Persönlichkeit und die neue afrikanische Gesellschaft* (1980); Geertz, *Dichte Beschreibung* (1983), 293ff.

16 Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983), 96–104; Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), 132ff., 154f.

elementaren Fähigkeiten (capabilities), ableiten möchte.¹⁷ Das klingt auf den ersten Blick einleuchtend. Betrachten wir einige Aussagen: (a) Der Mensch ist ein leibliches und daher verletzbares Lebewesen. Daraus folgt die Notwendigkeit negativer Abwehrrechte, etwa des unbedingten Rechts auf leibliche Integrität. Das scheint unproblematisch zu sein. Aber schon mit der zweiten Aussage ist es schwieriger: (b) Der Mensch ist ein Wesen, das sich nicht fremdbestimmen lassen möchte. Daraus folgt die Notwendigkeit von demokratischen Mitwirkungsrechten. Aber ist das wirklich so? Erstens könnte man die anthropologische Aussage bezweifeln: Viele Menschen haben nichts gegen Fremdbestimmung, sind vielleicht gar nicht zur Selbstbestimmung in einem anspruchsvollen Sinne fähig. Noch problematischer ist es aber mit einer dritten, wohl zutreffenden Aussage: (c) Der Mensch ist ein aggressives, gewalttätiges, potentiell grausames Wesen. Darf man daraus ableiten, dass der Mensch diese Anlage ›ausleben‹ können sollte? Wir brauchen offensichtlich ein voranthropologisches Kriterium, um die guten von den schlechten menschlichen Eigenschaften zu unterscheiden. Insbesondere der Ansatz von Martha Nussbaum leidet durchgängig an der Vernachlässigung solcher negativer Eigenschaften; sie tauchen in ihrer Liste menschlicher Grundfähigkeiten nicht auf. Damit wird aber nicht bestritten, dass anthropologische Aussagen, so wie im gemischten Syllogismus vorgesehen, zum Moralprinzip hinzutreten müssen; jene stehen zu diesem in gewisser Weise im selben Verhältnis wie raumzeitliche Rahmenbedingungen zu einer naturwissenschaftlichen Gesetzesaussage. Der Unterschied ist eben nur, dass nicht alle menschlichen Eigenschaften verwirklicht werden sollten.

Auf der *dritten* Ebene geht es um die *Begründung des Rechtssystems*. (Wohlgemerkt: die philosophische Begründung, nicht die faktische Grundlegung oder die rechtspositivistische Implementierung.) Warum gibt es überhaupt ein Rechtssystem? Insbesondere die Anarchisten sind der Ansicht, dass moralische Normen ausreichen und wir (unter günstigen Umständen) auf Institutionen wie Staat und Politik verzichten könnten. Zur Widerlegung dieser ehrenwerten Position muss man anthropologische Argumente heranziehen, die darauf hinauslaufen, dass die Moral der Ergänzung durch das positive Recht bedarf.¹⁸ Dafür sprechen drei Gründe, die sozialkognitive, die motivatorische und die organisatorische Überforderung des moralischen Subjekts. Denn in Konfliktsituationen und neuen Problemkonstellationen fällt es oft sehr schwer, die

17 Vgl. Höffe, *Politische Gerechtigkeit* (1989), 381; Höffe, *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?* (1999), 52f.; Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben* (1999), 49ff. u. ö.

18 Habermas, *Faktizität und Geltung* (1992), 143–151. Die Widerlegung des Anarchismus leistet auch das Hobbes'sche Gedankenexperiment vom Naturzustand.

richtige Norm zu finden und sie angemessen anzuwenden. Ferner wird von jedem Einzelnen die Willensstärke verlangt, moralischen Geboten im Ernstfall gegenüber eigenen Neigungen den Vorzug zu geben und im Extremfall sogar als einziger unter allen Beteiligten zu folgen. Schließlich ergibt sich insbesondere in modernen Gesellschaften bei positiven Pflichten das Problem, wie diese in die Tat umgesetzt werden sollen. Eine nachhaltige Hilfe für die Armen in der eigenen Nachbarschaft, erst recht für die in entfernten Weltreligionen ist ohne größeren organisatorischen Aufwand überhaupt nicht zu bewerkstelligen. Diese von Habermas übernommenen Erläuterungen folgen einem Argument von Arnold Gehlen: Der Mensch ist ein unvollkommenes Wesen; deshalb bedarf er der Entlastung, in normativ-praktischer Hinsicht durch Institutionen. (In anderer Hinsicht dient vor allem die Technik der Entlastung des Menschen.) Für diesen Gedankengang brauchen wir gar nicht die starke Version der Mängelwesen-These, die Gehlen bevorzugt und zu politisch fatalen Konsequenzen führen könnte. Es reicht die wohlbegründete Aussage, dass wir Menschen unvollkommene Wesen sind, die durch die Komplexität und Abstraktheit der gesellschaftlichen Ordnung überfordert sind.¹⁹

Schließlich, auf der *vierten* Ebene, geht es um die unterschiedlichen *politischen Gestaltungsideen* für eine Gesellschaft. Auf dieser Ebene spielen nicht nur anthropologische Modelle, sondern auch Menschenbilder eine Rolle; wir verlassen hier aber auch den Bereich der Wissenschaft und begeben uns in den nicht-konsensfähigen Bereich der Politik. Grob lassen sich den drei wichtigsten politischen Strömungen europäischer Politik im 19. und 20. Jahrhundert die folgenden Menschenbilder zuordnen:²⁰ Der klassische Liberalismus favorisiert das Menschenbild des homo oeconomicus, zugespitzt: die Idee von ungebundenen Individuen, die in formaler Hinsicht alle gleich sind und ihre Interessen zweckrational verfolgen. Davon grenzt sich auf der einen Seite der klassische Konservatismus ab: Menschen sind ungleich (Mann/Frau, im aristokratischen Konservatismus auch noch Adel/Bürgertum), durch Erziehung, aber auch schon von Geburt (Begabungsunterschiede). Die Menschen sind keine Einzelgänger, sondern soziale Wesen, die auf eine Gemeinschaft (grundlegend die Familie) angewiesen sind, die deshalb auch schützenswert ist. In seinen Handlungen ist der Mensch weniger rational, als der Liberalismus meint; Tradition, Sitte und Religion spielen eine nicht vernachlässigenswerte Rolle. Auf der anderen Seite des politischen Spektrums steht der Sozialismus, später die sozialdemokratische Bewegung. Auch aus deren Sicht ist das individualistische Menschenbild falsch; Menschen sind soziale Wesen und sollten es auch sein. Aber im Gegensatz zum Konservatismus

19 Vgl. Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017).

20 In Anlehnung an Bobbio, *Rechts und Links* (1994).

und in Übereinstimmung mit dem Liberalismus hält der Sozialismus die Menschen für gleich (was auch immer dies heißen mag). Handlungstheoretisch setzen Sozialisten voraus, dass wir nicht nur zweckrational, sondern auch wertrational (also moralisch) handeln. In der heutigen politischen Landschaft sind allerdings die drei idealtypisch skizzierten Positionen nicht mehr deutlich auszumachen.

Zusammenfassend ergibt sich aus meiner Sicht das Folgende: Anthropologische Aussagen und Modelle spielen in der Ethik auf verschiedenen Ebenen eine Rolle; universale Prinzipien und Normen können sie aber nicht begründen. Ganz zu verabschieden haben wir uns darüber hinaus von essentialistischen Menschenbildern (im Sinne von Urbildern). Die Philosophie kann dabei helfen, diese zu überwinden und in eine empirisch informierte wie begrifflich reflektierte philosophische Anthropologie zu transformieren. Ohne allzu große Übertreibung wäre ein solcher Schritt vergleichbar dem vom Mythos zum Logos, den unser Wissen von der Natur schon längst gegangen ist.

Die Wurzeln der menschlichen Moral

Wie auch andere Disziplinen wird die philosophische Anthropologie seit Jahrhunderten durch einige wenige Grundprobleme bewegt. Genannt seien nur die Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos, das Leib-Seele-Problem, die Naturalismus-Kulturalismus-Kontroverse sowie die Diskussion über die Rolle der Vernunft (animal rationale vs. animal emotionale). Ein weiterer Dauerbrenner ist der *Optimismus-Pessimismus-Streit*, also die Frage, ob der Mensch im Grunde gut oder böse sei. Auf diesen Themenbereich, der für die Praktische Philosophie besonders relevant ist, möchte ich mich im Folgenden konzentrieren. Sind wir miteinander konkurrierende oder eher kooperative Wesen? Was ist, um extreme Phänomene zu nennen, eher typisch für den Menschen, die gnadenlose Ausübung von Gewalt oder das tätige Mitgefühl mit Leidenden? Noch einmal anders gefragt: Sind wir Menschen von Grund auf moralische Wesen oder nicht?

Historisch greift man in diesen Diskussionen oft auf die frühe Neuzeit zurück, nämlich auf die, wie verkürzend gesagt wird, konträren Positionen von Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau. Vor einigen Jahrzehnten dominierten noch die Hobbesianer, die sich innerhalb der Wissenschaften in zwei Gruppen sammelten: Die eine Fraktion sah in jedem Individuum einen rationalen Nutzenmaximierer, der letztlich alles zum eigenen Vorteil tut; das war das Paradigma des politikwissenschaftlichen Realismus und der Wirtschaftswissenschaften. Die andere Gruppe von Theoretikern hielt den Menschen nicht nur für egoistisch, sondern sogar für ausgesprochen böse, entweder aufgrund seines angeborenen Aggressions- beziehungsweise Todestriebes (Lorenz, Freud) oder seiner evolutionären Vergangenheit als blutrünstiger Jäger (Raymond Dart).¹

In den letzten Jahren gewinnen aber die Rousseauisten an Boden; die optimistischen Ansätze werden zahlreicher und stärker. In den Wirtschaftswissenschaften gerät der homo oeconomicus, der rationale Egoist, von vielen Seiten unter Beschuss.² Noch weiter gehen die Optimisten, die die Empathie und die Friedfertigkeit des Menschen betonen. Wichtige Autoren, auf die ich im Folgenden ausführlicher eingehen werde, sind Frans de Waal und Steven Pinker sowie (in Text 8) Michael Tomasello. Vielleicht täuscht der Eindruck einer Tendenzwende. Sicherlich

1 Vgl. Ardrey, *Der Wolf in uns* (1977).

2 Zwei Wegbereiter: Sen, *Rational Fools* (1977) u. Kahneman, *Schnelles Denken, langsames Denken* (2012); vgl. auch Gintis/Bowles/Boyd/Fehr (Hg.), *Moral Sentiments and Material Interests* (2005).

könnte man auch interessante Gegenbeispiele aufzählen.³ Möglicherweise handelt es sich bloß um eine Mode, wofür spricht, dass einige der genannten Bücher ausdrücklich für ein breites Publikum geschrieben wurden. Dennoch sollten wir die optimistische Wende ernst nehmen, zumal es hier, wie gesagt, um ein zentrales Problem der Anthropologie geht. Darüber hinaus sind zwei neuere Entwicklungen aus wichtigen Humanwissenschaften zu rezipieren: In der weltweit führenden US-Psychologie steht seit einigen Jahren die »moral psychology«, deren Hauptvertreter wohl Jonathan Haidt ist, hoch im Kurs. Und in der Biologie wachsen die Zweifel an der Soziobiologie, die die Diskussionen über die anthropologischen Wurzeln der Moral vor einigen Jahrzehnten noch dominierte.⁴

Selbstverständlich lässt sich die entscheidende Frage, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in einem kurzen Aufsatz beantworten. Im Folgenden werde ich deshalb bloß einige begriffliche beziehungsweise metatheoretische Reflexionen zu drei Teilproblemen (die immer noch riesig sind) vorstellen. Die drei Teilfragen lauten:

- (1) Aus welchen Elementen setzt sich die menschliche Moralfähigkeit zusammen?
- (2) Wie tief ist die menschliche Moralfähigkeit naturgeschichtlich verankert?
- (3) Ist der Mensch im Laufe der Geschichte moralischer geworden?

Bausteine der Moral

Die menschliche Moral ist ein komplexes Phänomen, das nach Ansicht der meisten Anthropologen und Humanwissenschaftler nicht auf eine einzige Grundlage zurückgeführt werden kann. Bereits Bergson vermutete »zwei Quellen«, Gehlen hat ausdrücklich einen Pluralismus von vier »Sozialregulationen« postuliert.⁵ Von den neueren Autoren spricht de Waal von »Bausteinen« der Moral, Haidt von »psychological foundations«, Pinker (mit einem Lincoln-Zitat) von den »besseren Engeln« in unserer Natur.

- 3 Einige Pessimisten seien genannt: Gray, *Von Menschen und anderen Tieren* (2010); Sofsky, *Das Buch der Laster* (2009); Reemtsma, *Gewalt als Lebensform* (2016). Ungewöhnlicher Blick: Landmann, *Das Böse* (1985); unübertriften: Horstmann, *Das Untier* (1985).
- 4 Vgl. die schöne Textsammlung von Bayertz (Hg.), *Evolution und Ethik* (1993).
- 5 Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und Religion* (1932); Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969); vgl. Thies, *Moral bei Gehlen* (2005).

Welche Funktionen haben diese »Wurzeln« der Moral im Ganzen des menschlichen Lebensgefüges? *Epistemisch* dienen sie dazu, moralische Probleme überhaupt als solche wahrzunehmen; wem jeder moralische Sinn fehlt, der wird Ungerechtigkeiten, selbst Grausamkeiten gar nicht als solche erkennen. Auf der *argumentativen* Ebene ermöglichen sie es, eine intuitiv vollzogene Handlung zu begründen; sie dienen also primär, wie Freud sagen würde, zur nachträglichen Rationalisierung. Vor allem aber wirken die Bausteine als *Motive*.⁶ Wenn diese in dieselbe Richtung zielen wie eine normativ geforderte Handlung, wird deren Ausführung leichter von der Hand gehen. Es muss der weiteren empirischen Forschung überlassen bleiben, ob es Wahlverwandtschaften zwischen diesen drei Ebenen und einzelnen Bausteinen gibt. Andere Fragen, auf die ich im Folgenden leider nur am Rande eingehen kann, betreffen die Phylogenese und die Ontogenese der verschiedenen Elemente sowie das Verhältnis von genetischen Vorprogrammierungen, allgemein-kulturellen Faktoren und individuellem moralischen Lernen.

Aber jetzt zu den Bausteinen selbst. Der erste ist die *Gegenseitigkeit* (Reziprozität). In unterschiedlichen Formen ist sie weltweit verbreitet, sowohl zwischen Individuen als auch zwischen Gruppen oder Institutionen. Formeln wie »quid pro quo«, »do ut des«, »Eine Hand wäscht die andere« und »tit for tat« bringen dieses Prinzip auf den Punkt. Eine erste Differenzierung ist die zwischen positiver und negativer Gegenseitigkeit. Erstere bezieht sich auf den Austausch von Worten und symbolischen Akten (etwa Grußformeln), von Gütern und Dienstleistungen, von Informationen und Menschen. Für negative Gegenseitigkeit stehen Strafen, Revanchefouls und Racheaktionen (»Auge um Auge«). Eine zweite Differenzierung betrifft die Abfolge der wechselseitigen Akte. Die Grundform ist der direkte Austausch. Darüber hinaus gibt es aber auch zeitlich versetzte Gegenseitigkeit. Zunächst profitiert also nur ein Partner, der andere erst später, wobei dies von Stunden bis zu Jahren dauern kann. Noch indirekter sind Ringtausch-Formen der Gegenseitigkeit: A gibt B etwas, weil dieser C etwas gegeben hat, der wiederum A etwas geben wird. Das berühmteste Beispiel ist der rituelle Kula-Handel, den Malinowski in der Südsee beobachtete.⁷ Aber ob positiv oder negativ, wenn es funktioniert, dann ist die Gegenseitigkeit wohl die stabilste Grundlage für unser Zusammenleben. In der ethnologischen Forschung und in spieltheoretischen Simulationen ist das immer wieder bestätigt worden.⁸

Doppelt falsch ist aber Habermas' Auffassung, Gegenseitigkeit sei »die einzige Wurzel der Ethik überhaupt – und zwar keineswegs eine

6 Vgl. Bischof, *Psychologie* (2009), Kap. 15–17.

7 Malinowski, *Argonauten des westlichen Pazifik* (1922).

8 Als Klassiker gelten Mauss, *Die Gabe* (frz. 1923/24) und Axelrod, *Die Evolution der Kooperation* (engl. 1984).

biologische Wurzel«.⁹ Denn erstens gibt es, wie im Folgenden dargelegt werden soll, mehrere Wurzeln. Und zweitens bildet die Reziprozität seit Robert Trivers eine der Stützen soziobiologischer Theoriebildung: Zahllose Beispiele aus dem Tierreich sprechen dafür, dass es eine genetische Vorprogrammierung für diesen Baustein gibt.¹⁰ Auch Marc Hauser sieht die Gegenseitigkeit als das angeborene Zentrum unseres »Moralinstinkts«.¹¹ Darauf aufbauend, so meint de Waal, habe sich bei den Affen sogar ein Sinn für Fairness ausgebildet; in Schimpansenhorden gebe es bereits soziale Systeme wechselseitiger Hilfe.¹² Andere Autoren bestreiten dies: Unter Tieren könne es überhaupt keine Wechselseitigkeit geben, weil dafür generell die kognitiven Voraussetzungen fehlen, nämlich die Möglichkeit, gleichsam Buch zu führen über diejenigen Artgenossen, die Anspruch auf Gegenleistung haben oder (wegen verweigerter Vorleistung) eben nicht.¹³

Insgesamt handelt es sich bei den aus der Gegenseitigkeit entspringenden Verhaltensweisen um einen *schwachen Altruismus*. Der eigene und der fremde Vorteil konvergieren (win-win-Situation): Wenn ich dir den Rücken kraule, kraulst du auch meinen – so dass wir beide etwas davon haben. Würden wir es nicht machen, sind wir beide schlechter dran.

Hingegen ist der zweite Baustein ein *starker Altruismus*, der bis zur Selbstaufopferung gehen kann und der nach Ansicht der meisten Soziobiologen nur unter genetisch verwandten Organismen funktioniert (kin selection). Deshalb sprechen einige auch von einem *nepotischen Altruismus*. Allerdings hatte schon Jane Goodall beobachtet, dass sich Schimpansen auch uneigennützig für nicht-verwandte Artgenossen einsetzen.¹⁴ Beim Menschen kann sich diese Moral-Wurzel von verwandtschaftlichen Beziehungen ablösen und auf immer größere Zugehörigkeitsgruppen übertragen werden. Eine Rolle spielt wahrscheinlich das Hormon Oxytocin, das die Angst vor Nähe mindert und enge Bindungen unterstützt, also Sicherheit und Vertrauen schafft.¹⁵

Aus dieser Wurzel der Moral entspringen auch die Gefühle der Gruppenzugehörigkeit und Loyalität, die eher egalitär oder eher hierarchisch ausgerichtet sein können; auf der einen Seite gibt es einen Sinn für Gleichberechtigung innerhalb der eigenen Gruppe, auf der anderen Seite die Neigung zur Unterordnung unter die anerkannten Autoritäten. Proto-egalitäre und proto-hierarchische Tendenzen finden wir schon im Tierreich.

9 Habermas, *Nachgeahmte Substantialität* (1970), 107–126, hier 117.

10 Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism* (1971).

11 Hauser, *Moral Minds* (2006); kritisch dazu Bischof, *Moral* (2012), 228ff.

12 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 64.

13 Bischof, *Moral* (2012), 218f., 367 u.ö.

14 Goodall, *Ein Herz für Schimpansen* (1991), 243f.

15 Vgl. Uvnäs-Moberg, *Oxytocin, das Hormon der Nähe* (2016).

Hingewiesen sei hier noch auf Tomasellos These, dass alle Formen des Altruismus auf mutualistischer Kooperation gründen. Im 19. Jahrhundert verstand man unter *Mutualismus* den solidarischen Zusammenschluss von Arbeitern, etwa in Genossenschaften; in der Biologie wurde Mutualismus früher nur auf die Kooperation von Angehörigen verschiedener Arten bezogen (Musterbeispiel Symbiose). Inzwischen wird der Ausdruck verwendet für Kooperationen mit simultanem Nutzen für alle beteiligten Parteien, etwa bei einer arbeitsteilig organisierten Jagd mehrerer Affen, bei der alle etwas von der Beute abbekommen. Tomasello betont, dass zunächst einmal mutualistische Kooperationsformen zu entwickeln sind, um Vertrauen zu schaffen; erst auf dieser Grundlage, gleichsam in einem geschützten Raum, sei dann reziproker Altruismus möglich.¹⁶ Für den Mutualismus wiederum, so Tomasellos zentrale Überzeugung, sei ein wechselseitiges Verstehen notwendig, eine gemeinsame Intentionalität.

Der dritte Baustein sind *moralische Gefühle*; das Paradebeispiel ist das Mitleid oder Mitgefühl. Grundlage aller sozialen Gefühle, so wird jetzt vielfach behauptet, sei die *Empathie*.¹⁷ Einige Autoren wollen auf diese Weise auch die soziale Kälte des globalisierten Kapitalismus kritisieren. Hier geht es aber nicht um Soziologie, sondern um Anthropologie. Insbesondere bei de Waal spielt die Empathie eine zentrale Rolle.¹⁸ Er empfiehlt uns, die Empathie zur Grundlage unseres Zusammenlebens zu machen und dabei im Sinne einer moralischen Bionik von der Natur zu lernen.

Gegen diese Empathie-Euphorie sind einige Bedenken vorzubringen.¹⁹ Zunächst einmal berufen sich deren Protagonisten meist auf die neurobiologische Fundierung der Empathie in den jüngst entdeckten *Spiegelneuronen*.²⁰ Deren Funktion ist aber umstritten: Zum einen gibt es sie auch bei kleinen Affen, die zu Mitgefühl gar nicht in der Lage sind; zum anderen finden sie sich beim Menschen in einem Hirnareal, das mit Empathie gar nichts zu tun hat.²¹

Sodann mag richtig sein, dass Empathie die Grundlage aller sozialen Gefühle ist – damit ist sie es aber auch der *negativen*. Die Einfühlung in das Leid eines anderen kann bedauerlicherweise zu egoistischer Selbstsorge (*personal distress*), ja zum Selbstmitleid führen. Vor allem aber setzen auch Sensationslust, Schadenfreude, Missgunst und Grausamkeit

16 Tomasello, *Warum wir kooperieren* (2010), 50 u. 72; Tomasello, *Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral* (2016), 27ff.

17 Vgl. Rifkin, *Die empathische Zivilisation* (2010); Breithaupt, *Kulturen der Empathie* (2009) u.v.a.

18 de Waal, *Das Prinzip Empathie* (2011); vgl. de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 33, 40–61, 88–92 u.ö.; de Waal, *Bonobos* (1998), 153–160.

19 Vgl. Bloom, *Against Empathy* (2016).

20 Rizzolatti/Sinigaglia, *Empathie und Spiegelneurone* (2010).

21 Pinker, *Gewalt* (2011), 855.

empathische Fähigkeiten voraus. Insbesondere der Sadist muss genau wissen, was dem Anderen Leid zufügt, sich also in sein Opfer einfühlen können.

Schließlich muss man wohl begrifflich noch etwas genauer vorgehen, als es de Waal und Pinker immerhin schon tun.²² Bis heute unübertroffen ist die genaue *Analyse des Mitgefühls* von Max Scheler.²³ In leichter Abwandlung seiner Ausführungen nenne ich sechs Phänomene, die man unterscheiden muss:

- (a) die Nachahmung, die weder Verstehen noch Mitfühlen voraussetzt und dennoch eine so komplexe Verhaltensweise ist, dass Affen das Nachäffen sehr schwer fällt; Nachahmungstätigkeiten gibt es in unterschiedlicher Form, etwa als unwillkürliche Mimikry beobachteter Bewegungen (ideomotorischer Effekt), als bewusste Imitation oder als ästhetisch gestaltete Mimese;
- (b) das Miteinander-Fühlen, wenn also zwei Personen ähnliche Gefühle in Bezug auf etwas Drittes empfinden (Beispiel: Vater und Mutter an der Leiche des geliebten Kindes);
- (c) die Einfühlung, die von Scheler besonders genau und differenziert untersucht wird, mit Beispielen wie der mystischen Vereinigung, der sexuellen Ekstase, der Hypnose, der frühkindlichen Mutter-Kind-Einheit und so weiter;
- (d) die Gefühlsansteckung, die es nicht nur bei Tieren und kleinen Kindern gibt, die vielmehr auch für einige massenpsychologische Phänomene verantwortlich ist (lustige Stimmung bei einer Party, panikartige Reaktionen bei Menschenansammlungen);
- (e) erst jetzt kommt das Mitgefühl, bei dem Scheler noch einmal mehrere Stufen unterscheidet: das distanzierte Bedauern, die emotionale Anteilnahme, das aktiv werdende Erbarmen, die zur Haltung gewordene Barmherzigkeit. Entscheidend ist das affektive Betroffensein, das die Fähigkeit zur Einfühlung voraussetzt. Diese wiederum ist, wie Studien mit kleinen Kindern zeigen, gekoppelt an das Bewusstsein der eigenen Identität, das von uns Menschen in der Mitte des zweiten Lebensjahres erworben wird.²⁴ Offensichtlich sind aber auch die großen Affen dazu in der Lage, wie nicht zuletzt die berühmten Spiegel-Tests zeigen.
- (f) Am Ende steht die kognitive Empathie, das heißt die Fähigkeit zu einem Perspektivenwechsel. Diese ermöglicht es, dass man sich

22 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 43ff.; Pinker, *Gewalt* (2011), 846–877.

23 Scheler, VII: *Wesen und Formen der Sympathie* (1912/1922), 19–48, 142f. u.ö.; vgl. Schloßberger, *Die Erfahrung des Anderen* (2005), 192ff.

24 Bischof-Köhler, Art. *Empathie* (2009).

Konzepte davon macht, wie die anderen wohl die Welt wahrnehmen, strukturieren und bewerten. Für diese Fähigkeit hat sich in humanwissenschaftlichen Diskussionen der Ausdruck »theory of mind« durchgesetzt. Kinder sind dazu wohl im vierten Lebensjahr in der Lage. Im Gegensatz zu einigen anderen Forschern ist de Waal der festen Überzeugung, dass schon Affen über eine »theory of mind« verfügen; die Diskussionen dauern aber an.²⁵ Voraussetzung für die Fähigkeit, sich in andere hineinzusetzen, ist auf jeden Fall die von Plessner so genannte »exzentrische Position«²⁶: Wenn wir affektiv und kognitiv nicht auf unserem Platz in der Mitte der eigenen Wirklichkeit festgenagelt sind, können wir uns selbst gleichsam von außen durch die Augen eines Anderen betrachten.

Mit diesen Vorbehalten und Differenzierungen kann aber sehr wohl die Empathie als dritter Baustein der Moral angesehen werden. Aufbauend auf dieser wäre eine Phänomenologie der *moralischen Gefühle* zu entwickeln. Klassisch ist die zuerst von Strawson skizzierte folgende Trias: Aus der Perspektive der dritten Person, also als nichtbetroffener unparteiischer Zuschauer, fühle ich Empörung über moralische Ungerechtigkeiten. Aus der Perspektive der zweiten Person, also als Betroffener einer unmoralischen Handlung, fühle ich Groll (Übelnehmen, resentment). Aus der Perspektive der ersten Person, wenn ich also selbst unmoralisch gehandelt habe, fühle ich Schuld und/oder Scham.²⁷ Es handelt sich also in allen Fällen um negative Affekte. Man könnte aber auch positive Gefühle nennen, etwa Wohlwollen, Dankbarkeit und Respekt gegenüber Personen, denen wir uns verbunden fühlen, die uns Gutes getan haben oder die wir als moralische Wesen achten. Eigenes moralisches Handeln erfüllt uns mit einem Gefühl der eigenen Würde; für das moralische Verhalten anderer empfinden wir Bewunderung.

Gibt es noch weitere Wurzeln der Moral? Bei Gehlen ist die *Achtung vor Institutionen* die vierte Sozialregulation. Ausführlich rekonstruiert er die Genealogie der Verpflichtungsgefühle, die mit sozialen Normen und Normgefügen verbunden sind.²⁸ Der Ursprung ist religiöser Art: Übermächtige Phänomene haben eine ambivalente Wirkung auf uns; wir fühlen uns, wie Rudolf Otto schon 1917 besonders überzeugend darstellte, zugleich bedroht und fasziniert.²⁹ Es durchläuft uns ein

25 Vgl. Call/Tomasello, *Does the Chimpanzee have a Theory of Mind?* (2008).

26 Plessner, IV: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), 364.

27 Strawson, *Freiheit und Übelnehmen* (engl. 1962), sehr gut bei Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* (1993), 20ff., 57ff., 237f.; vgl. meine Skizze in Thies, *Moralisches Fühlen* (2009).

28 Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969), Kap. 7; Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), Kap. 14, 29 u.ö.

29 Otto, *Das Heilige* (1917).

Schauer, der uns aber über uns erhebt, wenn wir uns mit einer solchen größeren Macht identifizieren können. So wird den Institutionen eine gleichsam über-menschliche Erhabenheit zugeschrieben, eine quasi-religiöse Autorität, die unbedingt zu respektieren sei. Interessanterweise wird diese Wurzel in der neueren Forschung rehabilitiert. Denn Jonathan Haidt, der wichtigste Vertreter der gegenwärtigen Moralphyschologie, nennt »authority« beziehungsweise »respect« als eine von fünf separaten Quellen der Moral.³⁰

Noch eine weitere Wurzel steht bei Haidt mit der religiösen Sphäre in Verbindung: *Reinheit* beziehungsweise *Heiligkeit*. Gemeint ist damit (negativ) das Vermeiden verabscheuter Personen, Verhaltensweisen, Tiere, Orte, Dinge und so weiter und (positiv) die Anziehungskraft bestimmter für heilig gehaltener Entitäten. Phylogenetisch beruht dieser Baustein vielleicht auf körperlichen Schutzmaßnahmen gegen Krankheitserreger und Parasiten; später wurde der gesamte Komplex vom Physischen auf das Psychische verschoben: Nicht nur der Körper, sondern in erster Linie die Seele müsse rein gehalten und gegebenenfalls geläutert werden. Im Extremfall sei sogar eine Selbsttötung erforderlich. Gehlen hat diese Wurzel der Moral nicht zu seinen Sozialregulationen gezählt, aber entsprechende Verhaltensweisen stehen bei ihm unter dem Begriff der Askese dennoch hoch im Kurs.³¹ Auch Bischof sieht die Reinheit als eigenen Wert, der sich vor allem auf die eigene Integrität beziehe. Reinheit sei sogar neben der Gerechtigkeit, die sich in Gegenseitigkeit (Reziprozität) und gruppenbezogenen Altruismus (Solidarität) verzweige, das zweite »Standbein« der Moral.³² Ob es sich dabei tatsächlich um eine separate Wurzel des Moralischen handelt, bedürfte weiterer empirischer Forschungen, historischer Analysen und theoretischer Reflexionen.

Haidt hatte zunächst *fünf psychologische Fundamente der Moral* unterschieden, die sehr gut mit unseren fünf Bausteinen zusammenpassen:

- Fairness oder Gerechtigkeit (abzuleiten aus dem reziproken Altruismus),
- Gruppenloyalität (abzuleiten aus dem nepotischem Altruismus),
- Schadensvermeidung/Fürsorge (abzuleiten aus den moralischen Gefühlen),
- Respekt vor Autoritäten und Institutionen,
- Reinheit und Heiligkeit.

³⁰ Haidt, *The New Synthesis* (2007), 999f.

³¹ Vgl. meine Rekonstruktion in Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 224ff.

³² Bischof, *Moral* (2012), 354–362.

Später ergänzt Haidt eine sechste Wurzel, das Streben nach Freiheit und den Widerstand gegen jede Tyrannei.³³ Besonders interessant ist aber, was Haidt über die Verteilung seiner fünf Elemente bei liberalen und konservativen Versuchspersonen zu berichten weiß: Konservative stützen sich bei ihren Werturteilen gleichermaßen auf alle fünf Prinzipien. Dagegen haben bei den Liberalen zwei Prinzipien absoluten Vorrang: Gerechtigkeit und Schadensvermeidung; die anderen drei spielen fast keine Rolle.³⁴ Zudem zeigen historische Vergleiche, dass die eher konservativen Werte an sozialer Durchsetzungskraft verlieren, was ja eines der Themen von Pinkers großem Buch ist. Übrigens passen Haidts Thesen auch gut zu dem, was uns die moderne Ethik lehrt: Partikulare, autoritäre und religiös fundierte Ansätze lassen sich nicht mehr begründen. Als legitim gelten nur noch universalistische Ansätze, wobei das eine Prinzip, Gerechtigkeit, eher zu einer kontraktualistischen oder deontologischen Position führt, das andere Prinzip, Schadensvermeidung/Fürsorge, besser zum utilitaristischen Paradigma passt. Wirkungsmächtige normative Theorien der Gegenwart, etwa die von Rawls, verknüpfen beide Positionen.

Steven Pinker nennt bei seiner Aufzählung der »besseren Engel« unserer Natur noch zwei weitere Faktoren, die aber nicht uneingeschränkt zu den Wurzeln der Moral gezählt werden können. Die erste Fähigkeit ist die der *Selbstbeherrschung*.³⁵ Wir brauchen diese, um unsere negativen Phantasien (bis hin zu Mordgelüsten) zu disziplinieren, plötzliche Gewaltimpulse abzulenken und aggressive Tendenzen zu sublimieren. Pinker kann sich auf Norbert Elias berufen, der eine langfristige historische Tendenz vom Fremd- zum Selbstzwang diagnostizierte. Das Nachlassen der Selbstbeherrschung bezeichnet Pinker mit Roy Baumeister auch als Ich-Erschöpfung, weil bei Freud das Ich die Instanz der Selbstkontrolle war.³⁶ Im Grunde handelt es sich um einen alten Hut, der bei den alten Griechen *sophrosyne* hieß und bei in der lateinischen Literatur *temperantia*, übersetzt als Besonnenheit und Mäßigung. Man kann sogar noch weiter zurückgehen: Bereits im zweiten vorchristlichen Jahrtausend wird in den altägyptischen Weisheitslehren die Selbstbeherrschung als wichtige Tugend propagiert.³⁷ Das Problem ist nur, dass auch derjenige, der ein Verbrechen plant, über diese Fähigkeit verfügen muss. Besonnenheit, so können wir auch sagen, ist eine prä-moralische Tugend. Richtig ist aber, dass eine angemessene Selbstregulation (wie überhaupt ein reflektiertes Selbstbewusstsein oder ein elaboriertes

33 Haidt, *The Righteous Mind* (2012), 185 u.ö.

34 Haidt (2007), 1000; vgl. Pinker, *Gewalt* (2011), 939, 943ff., 1026 u.ö.

35 Pinker, *Gewalt* (2011), 877–907.

36 Pinker, *Gewalt* (2011), 894; vgl. Baumeister/Tierney, *Die Macht der Disziplin* (2012).

37 Vgl. Höffe (Hg.), *Lesebuch zur Ethik* (1998), 30, vgl. ebd. 33.

Selbstkonzept) unser moralisches Handeln konsistenter und effektiver machen kann.

Der letzte »Engel« ist bei Pinker die *Vernunft*. Leider ist das, was Pinker in diesem Abschnitt schreibt, nicht überzeugend; sein Begriff von Vernunft bleibt blass.³⁸ Als Philosophen wissen wir eigentlich schon seit Aristoteles, dass Vernunft ein Plural ist. Es seien nur zwei sehr unterschiedliche Formen genannt: die instrumentelle Vernunft (im Sinne Horkheimers) und die praktische Vernunft (im Sinne Kants). Die *instrumentelle Vernunft* nützt auch dem a- oder unmoralischen Menschen, seine egoistischen oder destruktiven Ziele besser durchzusetzen. Ohne eine bestimmte Institutionalisierung instrumenteller Vernunft wären sogar die deutschen Massenverbrechen des Zweiten Weltkriegs nicht möglich gewesen. Die *praktische Vernunft* sollte jedoch ihren Platz unter den Wurzeln der Moral bekommen. Aber hier muss noch einmal differenziert werden.

Zunächst einmal ist die praktische Vernunft eine Art *sozial-kognitiver Urteilskraft*, mit der wir komplexe intersubjektive Beziehungen angemessen analysieren und deuten können. Für moralisches Handeln ist es wichtig, die anderen Menschen und soziale Situationen zu verstehen. In diesem Sinne ist die praktische Vernunft die anspruchsvollste Form der Hermeneutik.

Sodann ist die praktische Vernunft die Kompetenz des *normativen Denkens*. Was moralisch richtig ist, entscheidet sich nicht »aus dem Bauch heraus«, sondern letztlich nur aufgrund der besseren Argumente. Insbesondere Gerechtigkeit erfordert, dass man von konkreten Einzelheiten abstrahieren und diese im Hinblick auf abstrakte Muster vergleichen kann. Genau dies ist aber eine entscheidende Kompetenz der allgemeinen analytisch-symbolischen Kompetenz, die auch in Intelligenztests gemessen wird. In diesem Sinne sind kluge Menschen, wie auch Pinker behauptet, moralischer als dumme. Aber das normative Denken geht darüber hinaus: Wie wir gerade gesehen haben, gibt es wohl nicht nur eine, sondern mehrere Triebkräfte der Moral. Diese können zu denselben moralischen Urteilen und Handlungen führen; sie können aber auch, was gar nicht selten vorkommt, miteinander kollidieren oder zumindest in verschiedene Richtungen weisen. Dann ist ein Abwägungsprozess nötig, der nicht nur Klarheit über die eigenen Gefühle und die Bedürfnisse der anderen erfordert, sondern auch eine diskursive Vernunft, die Alternativen durchgeht, normativ vergleicht und zu begründeten Urteilen gelangt.

Schließlich gibt es noch Vernunft als *rationales Wollen*, das sich autonom moralische Zwecke setzt und diese mit seinen Handlungen zu verwirklichen sucht. Ganz sicher hat David Hume nicht Recht, wenn er behauptet, dass die Vernunft immer nur Sklave der Leidenschaften

38 Pinker, *Gewalt* (2011), 953–995.

sein kann.³⁹ Ebenso falsch ist gewiss das andere Extrem, dass wir Menschen primär rational motiviert handeln. Die Wahrheit liegt wahrscheinlich irgendwo dazwischen. Am besten hat es wohl Sigmund Freud formuliert: »Wir mögen noch so oft betonen, der menschliche Intellekt sei kraftlos im Vergleich zum menschlichen Triebleben, und recht damit haben. Aber es ist doch etwas Besonderes um diese Schwäche; die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör verschafft hat. Am Ende, nach unzählig oft wiederholten Anweisungen, findet sie es doch.«⁴⁰

Fassen wir zusammen: Einige ältere Wurzeln (Respekt vor Autoritäten, Reinheit) sind verblasst und eher dem religiösen Bereich zuzuordnen; andere (wie die Selbstbeherrschung oder die instrumentelle Vernunft) sind ambivalent. Unbestritten sind aber die folgenden vier Wurzeln: Gegenseitigkeit, das gruppenbezogene Wohlwollen, soziale Affekte (aufbauend auf der Empathie) und die praktische Vernunft.

Affe und Mensch

Kommen wir jetzt zu der zweiten Teilfrage: Wie tief ist unsere Moral in der Naturgeschichte verankert? Finden sich deren »Bausteine« auch bei den großen Affen oder sogar noch bei anderen Spezies?

In diesem Punkt besteht keine Einigkeit, selbst wenn man die Evolutionstheorie als bewährtes Paradigma akzeptiert. Die einen, bezeichnenderweise insbesondere Primatologen, behaupten die *Kontinuität* prosozialer Eigenschaften; die anderen sehen eher *Diskontinuitäten*.⁴¹ Letztere sind übrigens keineswegs immer Kulturalisten. Beispielsweise betont gerade Pinker, für den der Mensch kein leeres Blatt ist, wie stark wir uns von allen (anderen) Affen unterscheiden. Auch kleine genetische Differenzen, wie schon die zwischen Schimpansen und Bonobos, könnten enorme Auswirkungen haben.⁴² Zudem kann auch die Kontinuitätsthese in einer pessimistischen und einer optimistischen Variante vertreten werden: Die Pessimisten finden das Böse, das uns Menschen auszeichnet, bereits bei den Tieren; die gesamte Natur sei nur ein Hauen und Stechen, bei dem die Großen die Kleinen fressen. Dagegen dominieren heute,

39 Hume, *Ein Traktat über die menschliche Natur* (1739/40), 2. Buch, 3. Teil, 3. Abschnitt.

40 Freud, IX: *Die Zukunft einer Illusion* (1927), 186.

41 Weniger eingängig ist die (von Robert Brandom eingeführte) Entgegensetzung von Assimilationismus und Differentialismus, etwa bei Wild, *Die anthropologische Differenz* (2006), 2ff.

42 Pinker, *Das unbeschriebene Blatt* (2003), 73, 94 (unter Berufung auf Tomasello) u.ö.

entsprechend zu meiner Ausgangsbeobachtung, *optimistische* Kontinuitätstheorien.

Dafür steht in erster Linie der Primatologe *Frans de Waal*, für den schon die Affen, wenn man so will, gute Menschen sind.⁴³ Der Evolutionsprozess sei kein erbarmungsloser Kampf ums Überleben, sondern eine Geschichte von Kooperation und Zuwendung. Ausdrücklich wendet sich de Waal gegen die von ihm so genannte *Fassadentheorie* der Moral.⁴⁴ Nach dieser wäre das beobachtbare moralische Verhalten des Menschen nur der späte, dünne und irreführende Anstrich eines verroteten Gebäudes; jederzeit könnte die dunkle Innenseite wieder hervortreten. Im Klartext: Eigentlich sei der Mensch böse, von seinen Anlagen her egoistisch und destruktiv. Erzwungen durch externe Sanktionen, aufgrund der List einer kalkulierenden Intelligenz oder einfach aus Gewohnheit handeln wir dennoch oft moralisch – aber das sei eben bloß Fassade. De Waal setzt dagegen: Wir Menschen sind nicht nur soziale Wesen, also Herden- oder Gruppentiere, sondern auch von Grund auf *prosozial*. Wenn wir moralisch handeln, geschieht dies nicht gegen die Natur, sondern mit ihr; Christian Illies postuliert, weniger metaphorisch, die Konvergenz von Moral und Natur.⁴⁵ Eine dualistische Anthropologie (in dem Sinne, dass man zwischen Außen- und Innenseite, Fassade und Kern, unterscheiden müsste) wird überflüssig. Besser als die Fassadentheorie sei das Matroschka-Modell: Wie in einer russischen Puppe stecken in jedem Menschen prähumane Wesen ähnlicher Art, nämlich auch mit moralischen Anlagen.⁴⁶ De Waal ist also Naturalist: Das Gute ist ein gemeinsames Erbe aller Affen, einschließlich des Menschen.

Ausdrücklich werden in diesem Zusammenhang auch Tomasello und Pinker kritisiert.⁴⁷ Hauptgegner de Waals ist aber Thomas H. Huxley; dagegen beruft er sich unter anderem auf Darwin, Kropotkin und Westermarck. Alle Bausteine der Moral, bei ihm Gegenseitigkeit, Empathie und Sinn für Fairness, findet de Waal auch bei großen Affen (»Menschenaffen«), ansatzweise sogar schon bei den anderen Affenarten (»Tieraffen«). So zeigten sich etwa bei Kapuzineräffchen ein »Sinn für soziale Regelmäßigkeit« und eine »Aversion gegen Ungleichheit«; nur den Standpunkt eines unparteiischen Beobachters könnten sie noch nicht

43 de Waal, *Der gute Affe* (1997); de Waal, *Wilde Diplomaten* (1991).

44 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008); de Waal, *Der Affe in uns* (2006), 32ff., 44 u.ö.

45 Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter* (2006).

46 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 40, 56ff. u.ö.; de Waal, *Das Prinzip Empathie* (2011), 269f. Das Matroschka-Modell wird auch in einem anderen Zusammenhang verwendet, nämlich für das Konzept der Mehr-Ebenen-Selektion (siehe unten).

47 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 40, 88; de Waal, *Das Prinzip Empathie* (2011), 314.

einnehmen.⁴⁸ Auch über die kleinen Spinnenaffen in Südamerika wird viel Positives berichtet. Die moralischen Anlagen des Menschen seien also kein Ergebnis soziokultureller Entwicklungen oder ständig erneuerter Sozialisationsprozesse, sondern Ausdruck unserer Affennatur. Andere Biologen beobachten proto-moralische Verhaltensweisen auch bei Delphinen und Elefanten; möglicherweise handele es sich also um ein gemeinsames Erbe aller Säugetiere. Sogar bei Vögeln und vielen anderen Tieren ließen sich erstaunliche kognitive und normative Fähigkeiten entdecken.⁴⁹

Im Mittelpunkt der Debatte stehen aber weiterhin die Affen, vor allem die Schimpansen.⁵⁰ Was wir über diese wissen, hat sich seit den 1960er Jahren stark erweitert und verändert, vor allem durch die großartigen Feldforschungen von *Jane Goodall*. Allerdings passen ihre Beobachtungen eher zur pessimistischen Position. Trotz all der erstaunlichen Eigenschaften, von denen wir jetzt Kenntnis haben (Werkzeugherstellung, komplexe soziale Ordnung und so weiter), zeichnete Goodall ein anderes Bild dieser Spezies: Diese führen kleine bewaffnete und blutige Auseinandersetzungen (1974 begann etwa am Gombe-Strom ein mehrjähriger Krieg zwischen zwei Schimpansen-Horden); es gibt Kannibalismus, sogar innerhalb der eigenen Gruppe; alle verhalten sich mitleidlos gegenüber kranken, alten, behinderten und schwachen Tieren. Nur absichtliche systematische Grausamkeit wollte Goodall ihnen nicht zuschreiben.⁵¹

Dem stehen die Beobachtungen an den *Bonobos* entgegen, auf die sich auch de Waal überwiegend beruft.⁵² Überhaupt ist die Entdeckung der Bonobos (der Zwergschimpansen) einer der Gründe für den Aufstieg des anthropologischen Optimismus. Der erste wissenschaftliche Artikel über Bonobos erschien 1954.⁵³ Erst seit den 1970er Jahren werden sie in freier Wildbahn beobachtet. Folgende Besonderheiten sind festzustellen: Während in den Schimpansenhorden die Alpha-Männchen dominieren, gibt es bei den Bonobos keine großen Unterschiede zwischen

48 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 64–68; de Waal, *Der gute Affe* (1997), 114ff. u.ö.

49 Vgl. Huber, *Evolution von Erkenntnis und Moral* (2007), 127–157, bes. 142, 151 u.ö.

50 Vgl. Diamond, *Der dritte Schimpanse* (1994); Paul, *Von Affen und Menschen* (1998); Geissmann, *Vergleichende Primatologie* (2003); zuletzt Fischer, *Affengesellschaft* (2012), dazu meine Rezension Thies (2013).

51 Goodall, *Wilde Schimpansen* (1971), 87f., 256ff., 279ff., 316f.; Goodall, *Ein Herz für Schimpansen* (1991), 124, 131, 246 u.ö.; vgl. Peterson/Wrangham, *Bruder Affe* (2001).

52 Vgl. das großartige Buch von de Waal, *Bonobos* (1998).

53 Tratz/Heck, *Der afrikanische Anthropoide »Bonobo«, eine neue Menschenaffengattung* (1954).

den erwachsenen Mitgliedern der beiden Geschlechtern. Den Weibchen gebührt sogar ein gewisser Vorrang, unter anderem deshalb, weil die Männchen ihren Müttern lebenslang verbunden bleiben, was in der Männergesellschaft der Schimpansen nicht der Fall ist. Im Gegensatz zu den derben und leicht erregbaren Schimpansen sind die Bonobos empfindlich und auf Versöhnung bedacht. In Bezug auf Friedfertigkeit und Streitschlichtung könnten wir, so de Waal, von den Bonobos viel lernen.

Allerdings zweifeln manche Forscher daran, dass die Bonobos so ein gutes Objekt für anthropologische Reflexionen sind. Denn sie gleichen sicherlich kaum den gemeinsamen Vorfahren von Mensch und Menschenaffe; die Bonobos sind eher eine Ausnahme, deren phylogenetische Entwicklung wahrscheinlich durch geographische Isolation (südwestlich des Kongo) und durch Neotenie geprägt wurde. Bereits Gehlen hatte ja mit solchen Hypothesen einige Besonderheiten der menschlichen Stammesgeschichte erklären wollen.⁵⁴

Ob also die großen Affen wirklich moralisch handeln, ist genauso umstritten wie die Frage, ob Tiere denken können.⁵⁵ Zu empirischen Fragen dieser Art kann ich als Philosoph direkt nichts beitragen, sehr wohl aber indirekt, auf der meta-theoretischen Ebene. Dem sollen die folgenden fünf Bemerkungen dienen.

Erstens ist *methodologische Vorsicht* angebracht. Insbesondere die Terminologie ist mit Bedacht zu wählen. Das betrifft vor allem Begriffe wie ›Handlung‹, ›Gefühl‹, ›moralisch‹, ›Intention‹ und so weiter. Darf überhaupt ein mentales Vokabular verwendet werden? De Waal bekennt sich ausdrücklich zu seinem Anthropomorphismus.⁵⁶ Man solle, was die Verwendung von Begriffen angeht, die wir normalerweise auf uns Menschen beziehen, nicht so knauserig sein wie etwa früher die Behavioristen. Sicherlich gebe es das Problem, überhaupt Fremdpsychisches zu identifizieren und zu verstehen. Wenn man aber zu strenge Kriterien anlege, weiß niemand, ob nicht sogar die engsten Vertrauten Supermaschinen sind.

Man muss allerdings, so meine ich, *zwei Stufen des Anthropomorphismus* unterscheiden: Die erste Stufe, der epistemische Anthropomorphismus, ist unvermeidbar: Wir können gar nicht anders als mit unseren Wahrnehmungsorganen, Begriffen und Deutungsmustern an die Welt heranzugehen. Jede Erkenntnis ist als die unsrige eine menschliche Erkenntnis. Das muss aber nicht dazu führen, dass auf der zweiten Stufe ein biologischer oder objektsprachlicher Anthropomorphismus vertreten wird. Dieser besteht beispielsweise darin, dass wir den Genen, einzelnen Tieren, dem Evolutionsprozess oder der gesamten Natur einen

54 Vgl. Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017), 38–41 u. 96f.

55 Perler/Wild (Hg.), *Der Geist der Tiere* (2005); zusammenfassend Perler, *Können Tiere denken?* (2006); vgl. Brandt, *Können Tiere denken?* (2009).

56 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 43, 79–87 u.ö.

Subjekt-Status zusprechen und ihnen Absichten zuschreiben; zumindest sollten wir deutlich machen, welchen Status ein intentionalistisches oder teleologisches Vokabular hat. Weitere epistemologische Probleme kommen hinzu: So ist die Beobachtung der Tiere in ihrer natürlichen Umgebung sehr schwierig, es gibt weder Kontrollgruppen noch eine experimentelle Überprüfbarkeit. Kaum lösbar ist das Problem, wo genau die Grenze zwischen geschlossenen und offenen Programmen gezogen werden soll, also zwischen genetisch determinierten und erworbenen Verhaltensweisen.

Zweitens darf man fragen, ob dem Tier-Mensch-Vergleich überhaupt der *Stellenwert* gebührt, der ihm manchmal beigemessen wird (vgl. auch Text 3). Zunächst einmal ist es anthropozentrischer Größenwahn, den Menschen (eine einzige Art) allen Tieren (Millionen von Arten) oder einem fragwürdigen Gesamtkonstrukt »das Tier« entgegenzustellen. So dann darf man nicht Äpfel mit Birnen vergleichen, also Menschen etwa mit Delphinen oder gar mit Ameisen. Bestenfalls einzelne Funktionskreise oder Eigenschaften können auf dieser Ebene sinnvoll in Beziehung gebracht werden. Aussagekräftig ist allein der Vergleich mit den (anderen) Affen. Schließlich: Was soll überhaupt diese Suche nach der Wesensdifferenz? Früher diene so etwas der Legitimation einer vermeintlichen Überlegenheit. Selbst wenn dies heute nicht mehr der Fall sein sollte, ist doch die Idee, das eigene Selbstverständnis über den abgrenzenden Vergleich mit anderen zu gewinnen, problematisch. Das erinnert daran, dass sich die Deutschen früher über ihre »Erbfeindschaft« zu den Franzosen definierten. Darüber sollten wir hinaus sein.

Drittens erscheint es mir empirisch gut begründet und intuitiv plausibel, dass es nicht die eine herausragende menschliche Eigenschaft gibt, sondern einen *ganzen Strauß von Merkmalen*. Das hatten wir analog oben schon für die Quellen der Moral festgestellt. Das aristotelische Modell einer *differentia specifica*, also die Gleichung Mensch = Tier plus X, führt in die Irre. Es gibt eben mehrere Eigenschaften, die in ihrer Addition oder (wahrscheinlicher) ihrem Zusammenwirken uns Menschen auszeichnen. Die Differenzen zu den Affen sind dabei höchstwahrscheinlich nur gradueller Art, auch wenn es sich um qualitativ höchst bedeutsame Unterschiede handeln mag. Man darf aber nicht vergessen, dass es auch Eigenschaften gibt, in denen die (anderen) Affen uns überlegen sind. Das Hangeln an Baumzweigen scheint mir ein gesicherter Punkt zu sein; ob uns die Bonobos auch durch ihre sexuellen Konfliktbeseitigungsrituale voraus sind, mag dahingestellt bleiben. Stichpunktartig möchte ich einige der wichtigsten Merkmale aufzählen, die uns positiv von den anderen Affen unterscheiden könnten: morphologische Differenzen (etwa aufrechter Gang, Hirnstruktur und Stimmwerkzeuge), domänen-unabhängige Intelligenz, rekursive Grammatik, Metakognition (inklusive Selbstreflexion und Kritik, Humor und Ironie), autobiographisches

Viertens: Könnte man nicht doch eine apriorische, nicht-empirische Differenz zwischen Mensch und Tier benennen? Der einzige Weg, der philosophisch möglich wäre, ist die Einbeziehung der Innenperspektive beziehungsweise des Umstands, dass der Gegenstand (das Objekt) der philosophischen Anthropologie auch deren Träger (das Subjekt) ist, wobei dieser wiederum mit anderen dieser Art im Austausch steht. Das ist meine Version von Plessners These von der exzentrischen Positionalität des Menschen, die, so wie ich sie interpretiere, zu einer dialektischen Anthropologie führt.⁵⁸ Diesen Gedanken darf man nicht als empirische These verstehen. Seine Pointe wird verpasst, wenn man ihn objektiviert; die *exzentrische Positionalität* lässt sich nicht empirisch überprüfen oder widerlegen; vielmehr wäre eine empirische Prüfung immer nur unter Voraussetzung der exzentrischen Positionalität möglich.

57 Vgl. Premack, *Why Humans Are Unique* (2010); Suddendorf, *Der Unterschied* (2014).

58 Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013), 38ff., 43f.

Viel spricht für folgendes Szenario: Über lange Zeiträume, vielleicht mehrere Jahrzehntausende, konkurrierten in schwieriger ökologischer Umgebung viele menschliche Horden (von bis zu 150 Mitgliedern) mit Populationen anderer Homo-Arten und Menschenaffen. Durchsetzen konnten sich keine Individuen, sondern nur geschlossene Sozialverbände, die durch Inzestscheu und Exogamiegebot zusätzliche Netzwerke mit verwandten Gruppen bildeten. Wenn alles vom Überleben des Kollektivs abhängt, werden deren Mitglieder super-soziale Verhaltensweisen ausbilden und Egoisten gnadenlos bestrafen, etwa durch Ausschluss aus der Gruppe. Das Phänomen eines solchen Ostrakismus scheint bei Affenhorden unbekannt zu sein. So wurden nicht nur Kooperations-, sondern auch Konformitätsnormen verankert.⁵⁹ Vielleicht gibt es sogar genetische Anlagen für die Konstruktion kollektiver Identitäten. Jedenfalls sind diejenigen Gruppen erfolgreicher, die durch das altruistische Verhalten ihrer Mitglieder geschlossener auftreten konnten. Wenn isolierte Individuen in Konflikt geraten, mag sich der Egoist besser stellen; wenn aber Gruppen miteinander konkurrieren, setzen sich die Altruisten gegenüber den Egoisten durch: »Selfishness beats altruism within single groups. Altruistic groups beat selfish groups.«⁶⁰

Müssten wir auf die Ebene der Sozialverbände wechseln, hätte dies Konsequenzen für die gesamte Evolutionstheorie. Bekanntlich kennt diese kein Subjekt – aber was ist deren Objekt, also der Punkt, an dem die Selektionsmechanismen ansetzen? Ist es das Gen (Dawkins), das Individuum (Mayr, Gould) oder doch die Population (Wynne-Edwards) oder eventuell sogar die Art (Konrad Lorenz)? Der US-amerikanische Biologe David Sloan Wilson hat in den letzten Jahren ein Modell der Mehr-Ebenen-Selektion vorgeschlagen, dass mir aus philosophischer Sicht attraktiv zu sein scheint.⁶¹ In diesem Ansatz sind Gen, Individuum und Gruppe emergente Einheiten der Evolution. Rehabilitiert wird damit überraschenderweise die Idee der Gruppenselektion, die die Soziobiologie seit den 1970er Jahren gerade überwinden wollte. Dennoch hat sich sogar deren Begründer Edward O. Wilson inzwischen von diesem Forschungsprogramm überzeugen lassen.⁶² Ob es wirklich tragfähig ist, lässt sich selbstverständlich noch nicht abschließend beurteilen.⁶³

59 Tomasello, *Warum wir kooperieren* (2010), 12, 40, 74ff., 83f.

60 D. S. Wilson/E. O. Wilson, *Rethinking the Theoretical Foundation of Sociobiology* (2007), 327–348, hier: 335 u. 345; vgl. Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter* (2006), 119, 132ff, 199 u.ö.

61 Wilson, *Does Altruism Exist?* (2015).

62 Wilson, *Die soziale Eroberung der Erde* (2013); D. S. Wilson/E. O. Wilson, *Evolution – Gruppe oder Individuum?* (2009).

63 Kritisch dazu Voland, *Gruppenkonkurrenz und Gruppenselektion* (2009).

Fortschritt zum Besseren

Die dritte Teilfrage lautet: Ist der Mensch im Laufe der Geschichte moralischer geworden? Dass dies so sei, hat vor allem *Steven Pinker* mit Nachdruck vertreten.

Pinker begann als Linguist, muss aber heute nach vielen Buchpublikationen als einer der wichtigsten nordamerikanischen Intellektuellen betrachtet werden. In seinem monumentalen Werk über Gewalt behauptet er, dass wir heute zwar nicht in der besten aller möglichen, jedoch in der besten aller bisherigen Welten leben. Pinker beginnt so: »Dieses Buch handelt vom Wichtigsten, was in der Menschheitsgeschichte jemals geschehen ist. Ob Sie es glauben oder nicht – und ich weiß, dass die meisten Menschen es nicht glauben: Die Gewalt ist über lange Zeiträume immer weiter zurückgegangen, und heute dürften wir in der friedlichsten Epoche leben, seit unsere Spezies existiert.«⁶⁴ Pinker, der vor allem durch Chomsky beeinflusst wurde, ist radikaler Naturalist; in einem früheren Buch übte er scharfe Kritik an dem Kulturalismus, wie er in den Sozial- und Geisteswissenschaften weiterhin dominiert.⁶⁵ Davon nimmt er nichts zurück. Weil die menschliche Natur aber so ist, wie sie ist und war und immer bleiben wird, ist für den fast linearen Rückgang unserer Gewalttätigkeit ein sehr langfristiger historisch-sozialer Prozess verantwortlich. Sein theoretischer Gewährsmann für diese These ist überraschenderweise niemand anderes als Norbert Elias.⁶⁶ Einen ähnlichen Optimismus wie Pinker verbreiten auch der britische Zoologe Matt Ridley und der deutsche Psychologe Gerd Jüttemann, der von einer »Erfolgsgeschichte der menschlichen Seele« spricht.⁶⁷

Welche Belege kann Pinker für seine These anführen, dass wir in der friedlichsten aller bisherigen Welten leben? Die Abschaffung der Sklaverei, die Ächtung der Folter, die geringere Zahl von Kriegen, wobei diese heute auch weniger Opfer fordern, gesunkene Kriminalitätsraten in fast allen Staaten (vor allem in den US-Millionenstädten), die Durchsetzung der Idee individueller Menschenrechte und so weiter. Die Belege sind überwältigend. Aber warum hat Gewalt so stark abgenommen? Die menschliche Natur, so betont Pinker ausdrücklich, sei eigentlich die gleiche geblieben. Das gelte für unsere genetische Ausstattung, aber auch für mögliche kulturelle Universalien. Die Bausteine der Moral gab es immer

64 Pinker, *Gewalt* (2011), 11.

65 Pinker, *Das unbeschriebene Blatt* (2003); vgl. zur Naturalismus-Kulturalismus-Debatte auch Thies, *Alles Kultur?* (2016), 22–44.

66 Pinker (2011, 107) führt ihn folgendermaßen ein: »Diese Erleuchtung verdanke ich dem wichtigsten Denker, von dem Sie vielleicht nie gehört haben: Norbert Elias.«

67 Ridley, *The Rational Optimist* (2010); Jüttemann, *Historische Psychologie und die Erforschung der Menschheit* (2011).

schon, aber es wurde viel weniger aus ihnen gemacht. Dafür verantwortlich sind die sozialen Verhältnisse, in denen Menschen leben. Zimbardo, der Organisator des berühmten Stanford-Prison-Experiments, würde sagen: Nicht die dispositionellen, sondern die situativen und die systemischen Kräfte sind entscheidend.⁶⁸ Dieselbe Erkenntnis folgt auch aus dem noch berühmteren und immer wieder bestätigten Milgram-Experiment.⁶⁹ Insofern vertritt Pinker gar keine psychologische, sondern eine historische These. Wir überschreiten hier gleichsam die Grenzen der Anthropologie.

Allerdings können historische Kräfte beziehungsweise soziale Verhältnisse auf menschliche Fähigkeiten zurückwirken. Das führt zu zwei Phänomenen, die Pinker nicht genau genug von den überindividuellen Faktoren unterscheidet. In beiden Punkten orientiert er sich an Peter Singer.⁷⁰ Das erste Phänomen ist der *expanding circle*, der sich erweiternde Kreis. Oben wurde bereits erwähnt, dass sich schon bei Affen der nepotische Altruismus über den Kreis der Verwandten erstreckt. Diese Ausdehnung setzt sich bei uns Menschen fort; tendenziell erweitern sich unsere moralischen Einstellungen heute auf den gesamten Erdkreis. Das zweite Phänomen bezeichnet Pinker mit Singer als *escalator of reason*, die Rolltreppe der Vernunft. Wenn wir erst einmal mit dem normativ-praktischen Rasonieren angefangen haben, tragen uns Gedanken und Argumente mit einer gewissen Logik immer weiter. Wer beispielsweise den Menschen, die ihm sympathisch sind, bestimmte individuelle Rechte zuspricht, wird sich bald fragen, warum nicht auch andere und schließlich alle Menschen dieselben Rechte beanspruchen können.

Welche *historischen Umstände* begünstigen unsere friedfertigen Motive? Pinker diskutiert vielerlei, lässt dann aber nur drei Faktoren gelten, einen politischen, einen ökonomischen und einen sozialen. Als erstes nennt Pinker die Entstehung von Staaten. Insofern war die neolithische Revolution, also die Sesshaftwerdung des Menschen mit dem Übergang zu Ackerbau und Viehzucht, kein moralisch bedeutsamer Fortschritt, sehr wohl aber die Entstehung der ersten staatlich organisierten Gesellschaften an den Flussufern von Nil, Euphrat und Tigris, Indus und Hwanghe, die später zu den Imperien der Alten Welt wurden. Noch wichtiger war aber die Entstehung des neuzeitlichen Staates in Europa, der sich über verschiedene Stufen bis zum demokratischen Rechtsstaat weiterentwickelte. Pinker beruft sich in diesem Punkt wieder auf Elias;

68 Zimbardo, *Der Luzifer-Effekt* (2008), xii–xvii, 5f., 208 u.ö.

69 Vgl. Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013), 134ff.

70 Pinker, *Gewalt* (2011), 1022–1027 mit Bezug auf Singer, *The expanding circle* (1981/2011); vgl. Singer, *Wie sollen wir leben?* (1999), 254ff.; Singer, *Moral, Vernunft und die Tierrechte*, in: de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 158–176, bes. 163ff.

die Notwendigkeit von Institutionen wird aber bekanntlich auch von Gehlen betont, anthropologisch besser begründet als bei Elias, jedoch historisch schlechter untermauert und sowohl begrifflich wie normativ undifferenziert entwickelt.⁷¹ Der zweite Faktor ist, ganz im Geiste der Aufklärung, die wirtschaftliche Zusammenarbeit, einschließlich der dadurch intensivierten Kommunikation und des Reisens. Pinker stellt fest: Wirtschaftliches Wachstum ist keine Voraussetzung; dieses liberale Dogma sei falsch. Schon die Polizeiakten belegen, dass einem Mord häufige ideelle Motive zugrunde liegen (Ehrverletzungen, Untreue und andere) als materielle. In Kriegen schlachten sich reiche Menschen genauso ab wie arme.⁷² Aber der gegenseitige Austausch von Gütern, Dienstleistungen und Informationen zwischen sozialen Gemeinschaften scheint die Feindseligkeit zu dämpfen. Der dritte Faktor ist die Feminisierung. Männer sind in jeglicher Weise gewalttätiger als Frauen, vor allem isolierte Männer, die sich zu Banden zusammenschließen, und junge Männer vor der Ehe. »Unbeaufsichtigte reine Männermilieus ... sind fast immer von Gewalt geprägt.«⁷³ Man könne also Gewalt weiter verringern, wenn Frauen Zugang zu solchen männlichen Sphären bekommen, überhaupt mehr Einfluss haben würden sowie über sich und ihre Kinder mitentscheiden könnten. Dass eine solche Verweiblichung zum menschlichen Fortschritt beitrage, war übrigens schon einer der Punkte, die Max Scheler in seinen großartigen geschichtsphilosophischen Überlegungen der 1920er Jahre unter den Oberbegriff »Ausgleich« brachte.⁷⁴

Was aber zeigt Pinker? Kann er belegen, dass wir Heutigen moralischer sind als unsere Eltern, Großeltern und so weiter? Nein, denn wir sollten verschiedene Entwicklungstendenzen unterscheiden. Dafür können wir auf Pinkers Gewährsmann Elias und über diesen hinaus auf Kant zurückgehen. Kant hat mehrere, aufeinander aufbauende Dimensionen des Fortschritts unterschieden, die hier in aller Kürze dargestellt seien.⁷⁵ Die erste Dimension ist die *Kultivierung*. Rousseau hatte bekanntlich die Frage, ob der Fortschritt der Wissenschaft und Künste zur Moralisierung der Menschen beigetragen habe, mit »Nein« beantwortet. Kant hätte nicht so radikal Stellung bezogen, aber auf jeden Fall auch die Kultivierung als eine eigene Dimension angesetzt. Im Grunde handelt es hier um technische Fortschritte. Der Mensch erwirbt Fertigkeiten, die er zu beliebigen Zwecken einsetzen kann, zum Guten und zum Bösen.

71 Thies, *Arnold Gehlen zur Einführung* (32017), 115–129.

72 Pinker, *Gewalt* (2011), 1001–1004.

73 Ebd., 1019.

74 Scheler, IX: *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), 145–170, hier 158f.

75 Kant, XI: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), 7. Satz; Kant, X: *Kritik der Urteilskraft*, § 83; Kant, XI: *Über Pädagogik* (1803), 706f., 729 u.ö.

Sicherlich kann derjenige, der beisspiellos hungernden Menschen in organisierter Weise und mit technischen Geräten hilft, mehr bewirken als ein einzelner barmherziger Samariter; aber moralischer ist er deswegen nicht. Die zweite Dimension ist die *Zivilisierung*. Es entstehen (wie Elias meint, zuerst an den königlichen Höfen) Umgangsformen, die für ein enges menschliches Zusammenleben erforderlich sind. Rousseau übte, wie vor ihm schon einige Moralisten, heftige Kritik an diesem auf Äußerlichkeiten fixierten Leben. Kant hätte hervorgehoben, dass der Weg von der Rohheit zur Tugend auch über den Schein führen kann. Eine fortgeschrittene Form der Zivilisierung ist die Achtung der positiven Gesetze. Aber normkonformes Handeln, selbst für gut begründete Regeln, fällt für Kant unter den Begriff der Legalität und bleibt damit vor der eigentlichen Moralität stehen. Diese bildet die dritte Dimension, die der *Moralisierung*. Sie betrifft weder die Mittel noch die äußere Form, sondern das Innere. Moralisch handelt nur die Person, die dies aus innerer Überzeugung tut. Zivilisierung kann die Moralisierung vorbereiten, aber sie ist nicht mit ihr identisch. Dass es die Menschheit bereits so weit gebracht hat, ist aber auch als Fortschritt zu bewerten.

Schlussbemerkungen

Ich komme zu einem kurzen Fazit, das keineswegs die humanwissenschaftliche Forschung abschließend bewerten und anthropologischen Kontroversen beenden soll, was weder möglich noch wünschenswert ist. Es handelt sich bestenfalls um ein kleines Zwischenergebnis, das ich in drei Thesen zusammenfassen möchte.

Erstens: *Der Mensch ist durchaus ein moralisch begabtes Wesen – aber so gut nun auch wieder nicht.* Die moralischen Anlagen sind, wie oben gezeigt, vielfältiger Art. Sollte ein Baustein einmal ausfallen (durch Erbfehler, Krankheit, Unfall, schwarze Pädagogik, Gehirnwäsche et cetera), gibt es glücklicherweise noch andere. Aber die Anlagen zum Schlechten und Bösen sind ebenfalls vielfältig und nicht zu beseitigen. Pinker nennt fünf »innere Dämonen«, die zu gewalttätigen Handlungen führen: strategisch eingesetzte Gewalt, das menschliche Herrschafts- oder Dominanzstreben, unser Bedürfnis nach Rache, der bis ins Krankhafte gehende Sadismus und schließlich Ideologien, die zur Anstachelung und Ausübung von Gewalt eingesetzt werden.⁷⁶ Zwischen Hobbes und Rousseau kommt es somit zu einem Patt. Wir sollten vielmehr, wie Kant es vorschlägt, zwischen Anlagen (im Plural) und dem Hang des Menschen unterscheiden. Wir Menschen haben Anlagen zum Guten und zum Bösen. Erziehung, Aufklärung und soziale Verhältnisse, nicht zuletzt aber

76 Pinker, *Gewalt* (2011), Kap. 8 (712–845).

wir selbst sind verantwortlich dafür, welche Anlagen sich zu einem Hang verdichten.⁷⁷

Zweitens: Ob wir nun der Kontinuitäts- oder der Diskontinuitätsthe-
se beipflichten – *der Mensch ist ein Naturwesen*, und zwar (wie Jared
Diamond formulierte) der dritte Schimpanse. Zwar haben alle wichtigen
Kompetenzen eine kulturelle Dimension, aber deren genetische Vorpro-
grammierung ist nicht zu übersehen. Das gilt auch für die moralischen
Anlagen des Menschen; selbst Tomasello hält die gemeinsame Intention-
alität für natural verankert. Ein starker Kulturalismus, wie er in den An-
sätzen der deutschen Philosophischen Anthropologie dominierte, kann
heute nicht mehr vertreten werden. Gerade im deutschsprachigen Raum
wird aber die naturale Seite des Menschen immer noch unterschätzt oder
sogar unter Ideologieverdacht gestellt. Tatsächlich ist der Naturalismus
politisch unbequem. Sollte er nämlich zutreffen, wird man sich damit
abfinden müssen, dass wir Menschen von Natur nicht gleich sind, we-
der in körperlicher Hinsicht noch in Bezug auf Intelligenz oder morali-
sche Kompetenz. Leider werden sich diese graduellen Differenzen auch
nicht durch Erziehung oder Sozialpolitik aufheben lassen.⁷⁸ Damit ist
aber nichts gesagt gegen berechnete normative Forderungen nach recht-
licher und politischer Gleichheit sowie nach sozialer Gerechtigkeit.⁷⁹

Drittens: In einem Punkt scheint Einigkeit zu bestehen – *der Mensch
ist ein soziales Wesen*. In dieser Einsicht konvergieren Soziobiologie, Pri-
matologie, Evolutionspsychologie, Hirnforschung, Ethnologie und viele
andere Humanwissenschaften.⁸⁰ Die soziale Natur des Menschen speist
sich schon aus seinem Säugetier-Erbe. Auch alle Affen sind sehr soziale
Wesen, aber wir Menschen übertreffen diese noch einmal. Bereits oben
wurde bemerkt, dass sich überhaupt nur auf der sozialen Ebene die Un-
terschiede zwischen Affen und Menschen auswirken. Die Vor- und Früh-
menschen lebten wohl in kleinen Horden mit bis zu 150 Mitgliedern zu-
sammen.⁸¹ Demgegenüber sind wir heutigen Menschen ultra-soziale und
ultra-kooperative Wesen. Dass wir von Natur nicht gern allein sind, kann
man auch daran sehen, dass Einzelhaft als eine so schwere Strafe gilt und
dass alleinstehende Personen eine geringere Lebenserwartung haben.⁸²

77 Kant, VIII: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793),
Erstes Stück, I und II.

78 Dazu weitgehend richtig Zimmer, *Ist Intelligenz erblich?* (2012).

79 Vgl. Singer, *Praktische Ethik* (32013), 58–75.

80 Vgl. Blaffer-Hrdy, *Mütter und andere* (2010); Markl, *Durch den menschl-
ichen Geist sieht die Natur sich selbst an* (2010); vor einer Übersteigerung
dieses Aspekts warnt Pauen, *Ohne Ich kein Wir* (2012).

81 Dunbar, *The Social Brain Hypothesis* (1998); vgl. Dunbar, *Klatsch und Tratsch*
(1998), 92ff.; Dunbar, *Warum die Menschen völlig anders wurden* (2010).

82 de Waal, *Primaten und Philosophen* (2008), 22ff.

Religion und Moral – die Urszene

Religion und Moral werden oft in einem Atemzuge genannt; religiöse Würdenträger gelten mancherorts noch immer als Experten für Moral; in vielen Bundesländern ist ›Ethik‹ das sogenannte Ersatzfach für den Religionsunterricht. Solche Auffassungen über das Verhältnis von Religion und Moral sind aus meiner Sicht der Aufklärung bedürftig. Das möchte ich in dieser philosophischen Skizze mittels *dreier Thesen* begründen.

Erstens, so behaupte ich, sind Moral und Religion tief in der menschlichen Lebensform verankert; in beiden Fällen handelt es sich um anthropologische Universalien wie Sprache und Technik. Nicht jeder Mensch ist auf die gleiche Weise moralisch oder im besonderen Maße religiös musikalisch, aber Dispositionen für beide Eigenschaften finden sich bei Mitgliedern menschlicher Gemeinschaften in jeder Epoche und in jedem Kulturkreis. Die konkrete Gestalt von Moral und erst recht von Religion ist immer soziokulturell bedingt; teilweise aber lassen sich sogar genetische Vorprogrammierungen finden. Für diese *Verankerungsthese* spricht auch, dass es proto-religiöse und proto-moralische Phänomene bei hoch entwickelten Tieren gibt, vor allem bei den Affen als unseren nächsten Verwandten. Zweitens haben Moral und Religion unterschiedliche Quellen. Am Beginn der Menschheitsgeschichte hatten sie eigentlich gar nichts miteinander zu tun; sie entspringen, um im Bild zu bleiben, in voneinander weit entfernten Regionen. Erst in späteren Epochen (was ich in diesem Artikel nicht mehr ausführen kann) konvergieren die beiden Sphären und verschmelzen sogar, so dass für lange Zeit die unterschiedliche Herkunft beider unsichtbar wurde. Einige Implikationen dieser *Unabhängigkeitsthese*, wie auch der anderen beiden Behauptungen, werde ich am Ende des Textes darstellen.

Die dritte These lautet, dass sowohl Moral als auch Religion nicht aus einer einzelnen, sondern aus mehreren Quellen entsprungen sind. Nach meiner Auffassung gibt es derer jeweils vier. Mit dieser *Pluralismusthese* verdoppele ich also das Angebot, das uns Henri Bergson auf ganz andere Weise 1932 unterbreitete. Die religiösen und moralischen Phänomene können selbstverständlich auf mehrfache Weise miteinander verwoben sein. Zudem mag es weitere Quellen geben, die erst in späteren Epochen zu sprudeln begannen. Den weiteren Verlauf der acht Ströme möchte ich an einigen Stellen wenigstens andeuten.

Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass ich hier *keine normativen Überlegungen* anstelle. Die zentralen Fragen der Ethik (›Was sollen wir tun?‹, ›An welchen moralischen Prinzipien sollten wir uns orientieren?‹) bleiben ausgeklammert. Es ist jedoch einzuräumen, dass grundlegende normative Differenzierungen, vor allem die zwischen Gut und Böse, vorausgesetzt sind. Stattdessen bleibe ich im Felde einer

philosophischen Anthropologie, die sich konstruktiv auf die ganze Vielfalt empirisch-humanwissenschaftlicher Erkenntnisse bezieht.¹ Für die Fragestellung dieses Beitrags sind vor allem soziobiologische, neurobiologische, paläoanthropologische, ethnologische und religionshistorische Forschungsergebnisse wichtig.²

Die metaphorische Redeweise von den Quellen (oder Wurzeln) bedarf ebenso der Konkretisierung wie die sonst üblichen pauschalen Hinweise auf eine ›Urgesellschaft‹, auf ›Stammesgemeinschaften‹ oder auf ›archaische Kulturen‹. Die Indizien für meine Thesen beziehen sich größtenteils auf die jüngere Altsteinzeit, das *Jungpaläolithikum*. Nach allgemeinem Verständnis begann diese Epoche vor über 40.000 Jahren und endete vor ca. 15.000 Jahren. Mit einer Dauer von 25.000 Jahren ist sie also erheblich länger als die gesamte folgende Menschheitsgeschichte! Dass wir alle ein Erbe dieser Zeit in uns tragen, kann man insofern schwerlich bestreiten. Im Jungpaläolithikum lebten die Menschen als Jäger und Sammler, mancherorts auch als Fischer. Mit Landbau und Tierhaltung begannen unsere Vorfahren erst einige Jahrtausende später in der Jungsteinzeit; deshalb wird dieser wichtige Übergang auch als neolithische Revolution bezeichnet. Sicher änderten sich in den einfachen Agrargesellschaften die moralischen und religiösen Vorstellungen in ähnlicher Weise, wie es auch nach der industriellen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts geschehen ist. Ich möchte mich hier aber auf das Jungpaläolithikum konzentrieren, in dem ich die Urszene des Verhältnisses von Religion und Moral zeitlich verorte. Zusätzlich könnte man, obschon mit Vorsicht, auch Beobachtungen heranziehen, die Ethnologen in den letzten Jahrzehnten bei rezenten Wildbeutern machten.³

1. Die vier Quellen der Moral

Beim ersten Phänomenbereich kann ich mich relativ kurz fassen, weil ich meine diesbezüglichen Überlegungen bereits mehrfach publiziert habe.⁴

1 Vgl. allgemein Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013) sowie Bohlken/Thies (Hg.), *Handbuch Anthropologie* (2009).

2 Für Überblicksdarstellungen vgl. Voland, *Soziobiologie* (42013); Voland/Voland, *Evolution des Gewissens* (2014); Vaas/Blume, Gott, *Gene und Gehirn* (32012); Schrenk, *Die Frühzeit des Menschen* (32001); Bosinski, *Die Steinzeit* (2006); Harris, *Kulturanthropologie* (1989); Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden* (22000); Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft* (2002); Antes, *Grundriss der Religionsgeschichte* (2006).

3 Kelly, *The Lifeways of Hunter-Gatherers* (22013).

4 Vgl. hier *Die Wurzeln der menschlichen Moral* (Text 5) sowie Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (32013), Kap. 3.2.

Ich stütze mich dabei auf eine breite Literaturbasis aus unterschiedlichen Wissenschaften.⁵ Die Abfolge der vier ›Bausteine‹ spiegelt deren Stärke wider; die erste Quelle ist die stärkste, die letzte wohl die schwächste.

(1) Die erste Wurzel der Moral ist die *Gegenseitigkeit*. In unterschiedlichen Formen ist sie weltweit verbreitet, zwischen Individuen und Gruppen, im Austausch von Gütern und Dienstleistungen, von Informationen und Menschen. Dabei ist nicht nur positive, sondern auch negative Gegenseitigkeit möglich, wofür Strafen und Racheaktionen als Beispiele stehen. Wenn es funktioniert, dann ist das ›do ut des‹, ›tit-for-tat‹ und ›Auge um Auge‹ wohl die stabilste Grundlage für unser Zusammenleben. In dieser Annahme konvergieren Soziobiologie, Ethnologie und Sozialwissenschaften. Vorstufen finden sich bei vielen Tieren. In Schimpansenhorden spielen etwa Systeme wechselseitiger Hilfe eine große Rolle. Allerdings vergrößert sich beim Menschen wegen der höheren kognitiven Fähigkeiten der zeitliche Abstand, der zwischen der Gabe und der Gegengabe liegen kann. Dies kann von Stunden bis zu Jahren dauern. Noch indirekter sind Ringtausch-Formen der Gegenseitigkeit: A gibt B etwas, weil dieser C etwas gegeben hat, der wiederum A etwas geben wird. Das berühmteste Beispiel ist der rituelle Kula-Handel zwischen den Trobriand-Inseln vor der Küste Papua-Neuguineas. In allen diesen Fällen kann man von einem *reziproken Altruismus* sprechen.

Noch grundlegender ist die Gegenseitigkeit in kooperativen Interaktionen, genannt *Mutualismus*. Dieser Ausdruck wurde in der Biologie früher nur auf das Zusammenwirken von Angehörigen verschiedener Arten bezogen; ein Musterbeispiel wäre die Symbiose. Inzwischen steht er für Kooperationen mit simultanem Nutzen für alle beteiligten Parteien, etwa bei einer arbeitsteilig organisierten Jagd mehrerer Affen, bei der alle etwas von der Beute abbekommen. Höchstwahrscheinlich müssen sich zunächst einmal mutualistische Interaktionsformen entwickeln, um Vertrauen zu schaffen. Erst auf diesem Fundament ist dann reziproker Altruismus möglich. Für den Mutualismus wiederum (so lautet Tomasellos grundlegende Überzeugung) sei ein wechselseitiges Verstehen notwendig, eine gemeinsame Intentionalität.⁶

Es kann keinen Zweifel geben, dass sich die Menschen im Jungpaläolithikum mutualistisch-kooperativ und reziprok-altruistisch verhalten haben. Insbesondere die Jagd auf größere Tiere ist nur in komplexer Zusammenarbeit möglich; im alltäglichen Leben war man in extremer

- 5 Grundlegend Gehlen, *Moral und Hypermoral* (1969). Vgl. zum Stand der Forschung Bischof, *Moral* (2012); Haidt, *The Righteous Mind* (2012); Pinker, *Gewalt* (2011); de Waal, *Primate und Philosophen* (2008); de Waal, *Das Prinzip Empathie* (2011).
- 6 Tomasello, *Warum wir kooperieren* (2010).

Weise aufeinander angewiesen. Störrische Kooperationsverweigerer wird man ausgeschlossen haben. Für die Existenz reziprok-altruistischer Handlungsformen sprechen Tauschbeziehungen: mit Muscheln und Bernstein, gewiss auch mit Ideen und Liedern, vor allem aber (wegen der instinktiv verankerten Inzestscheu) mit jungen Frauen. Austauschbeziehungen gab es wahrscheinlich sogar zwischen dem *Homo sapiens* und dem *Homo neanderthalensis*, die bis vor ca. 27.000 Jahren in Europa und im Vorderen Orient noch nebeneinander lebten.

Diese Quelle der Moral lässt sich kontinuierlich erweitern: Bei günstigen Rahmenbedingungen und der Unterstützung durch Kommunikationstechnologien, angefangen bei der Schrift, können wir mit immer mehr Menschen immer öfter interagieren. Der weltweite Handel und das globale multi-mediale Kommunikationsnetz (Internet) sind dafür gute Beispiele. Insgesamt handelt es sich bei den aus der Gegenseitigkeit entspringenden Verhaltensweisen um einen *schwachen Altruismus*: Man tut dem Anderen etwas Gutes, weiß aber, dass dieser es erwidern wird.

(2) Hingegen ist der zweite Baustein ein *starker Altruismus*, der von einer einfachen Hilfeleistung bis zur Selbstaufopferung gehen kann und der nach Ansicht der meisten Soziobiologen nur unter genetisch verwandten Organismen funktioniert: Daher rührt der Ausdruck »nepotischer Altruismus«. Wenn Jane Goodall Recht hat, setzen sich allerdings Schimpansen uneigennützig für nicht-verwandte Artgenossen ein.⁷ Beim Menschen hat sich diese Moral-Wurzel von verwandtschaftlichen Beziehungen abgelöst und ist generell auf Zugehörigkeitsgruppen übertragbar. Aus dieser Quelle der Moral entspringen die Gefühle der Gruppenzugehörigkeit und Loyalität, die eher egalitär oder eher hierarchisch ausgerichtet sein können. Auf der einen Seite gibt es einen Sinn für Gleichberechtigung innerhalb der eigenen Gruppe, auf der anderen Seite die Neigung zur Unterordnung unter die anerkannten Autoritäten, die wir als proto-egalitäre und proto-hierarchische Tendenzen schon im Tierreich finden. Die Kehrseite unseres gruppenbezogenen Verhaltens, gleichsam die dunkle Seite des Guten, sind negative Gefühle gegenüber Außenstehenden und strenge Strafen gegen gruppeninterne Abweichler, die es unter Tieren nicht gibt.

Dass die Menschen des Jungpaläolithikums in Gruppen lebten und nur gemeinsam überleben konnten, ist offensichtlich. Deshalb wurden wohl interne Konflikte eher vermieden. Vor allem aber wurde schwächeren Gruppenmitgliedern geholfen. Einen Beleg dafür liefert der Zustand vieler der aufgefundenen Skelette. Beispielsweise konnte der im Neandertal 1856 gefundene ca. 60jährige Mann viele Jahre seinen gebrochenen linken Arm nicht bewegen; er war also auf Unterstützung durch Gruppenangehörige angewiesen, die er offensichtlich erhalten hat.

7 Goodall, *Ein Herz für Schimpansen* (1991), 243f.

Allerdings finden sich selten Knochenbrüche an den Beinen: Wer nicht mehr gehen konnte, wurde wahrscheinlich einfach zurückgelassen – so weit ging die Unterstützungsbereitschaft nun doch nicht.

Der aus dieser Quelle entspringende Strom hat sich im Laufe der Menschheitsgeschichte diskontinuierlich erweitert: Innerhalb weniger Jahrtausende erstreckte er sich von der Familie und der Horde über die Siedlungseinheit und den Stadtstaat bis zu den Imperien der alten Welt. In der Neuzeit können vor allem Nationen auf Loyalität rechnen. Dafür waren aber besondere Integrations- und Legitimationsideologien erforderlich, zu denen man auch die Volks- und Universalreligionen zählen muss. Im 21. Jahrhundert stellt sich die Frage, ob der »expanding circle« (Peter Singer) sich bereits auf die Menschheit insgesamt bezieht, um globale Herausforderungen bewältigen zu können.

(3) Der dritte Baustein sind unsere *sozialen Gefühle*. Diese können negativ oder positiv sein; im Sinne eines normativen Moralbegriffs sind vor allem die positiven Emotionen wichtig. Diese beginnen mit einfacher Sympathie und steigern sich bis zu bedingungsloser Liebe. Die Kehrseite sind Antipathie und Hass. Das Paradebeispiel für ein moralisches Gefühl ist das Mitleid. Wer Mitleid empfindet, sorgt sich um andere, wenn diese leiden. Das bezieht sich keineswegs nur auf Angehörige unserer eigenen Gruppe oder auf Personen, mit denen wir in einem wechselseitigen Austausch stehen. Mitleid empfinden wir auch für ein fremdes Kind; sogar das Mitglied einer feindlichen Gruppe kann uns sympathisch sein.

Grundlage der sozialen Gefühle ist die Einfühlung beziehungsweise die *Empathie*. Eine ihrer Bedingungen sind möglicherweise die jüngst entdeckten Spiegelneuronen. Wie Studien an kleinen Kindern zeigen, ist Empathie an ein Bewusstsein der eigenen Identität gekoppelt, das bei uns Menschen in der Mitte des zweiten Lebensjahres erworben wird. Auf dieser Grundlage ist ein affektives Betroffensein von der Situation anderer möglich. Leistungsfähiger ist aber die kognitive Empathie, das heißt die Kompetenz zu einem Perspektivenwechsel. Diese ermöglicht es, dass man sich Konzepte davon macht, wie die anderen die Welt wahrnehmen, strukturieren und bewerten (theory of mind). Kinder sind dazu im vierten Lebensjahr in der Lage. Es ist jedoch umstritten, ob auch Affen diese Entwicklungsstufe erklimmen können. Wir Menschen können uns jedenfalls durch diese Fähigkeit in andere hineinversetzen und insofern eine »exzentrische Position« (Plessner) einnehmen. Empathie ist aber nicht nur die Grundlage der positiven, sondern auch die der negativen sozialen Gefühle, etwa von Schadenfreude und Missgunst. Insbesondere der grausame Sadist muss genau wissen, was dem Anderen Leid zufügt: Er muss sich also in sein Opfer einfühlen können.

Die Erweiterungsmöglichkeiten dieser Wurzel der Moral sind gering. Mitleid empfinden wir eigentlich nur für einzelne Lebewesen, deren

Schmerz uns klar vor Augen steht. Immerhin lassen sich Gefühle kultivieren. Man kann sich daran gewöhnen, sein Mitleid zu verdrängen oder zu einem passiven Bedauern zu degradieren. Man kann es aber auch von einer emotionalen Anteilnahme über aktiv werdende Einzelfallhilfe zur habitualisierten Großzügigkeit weiterentwickeln.

(4) Der vierte Baustein ist die *praktische Vernunft*. Wenn wir diesen Begriff heute alltagssprachlich für den Bereich unseres Handelns verwenden, ist in der Regel Zweckrationalität oder einfach Effizienz gemeint, also die Wahl der besten Mittel für geeignete Ziele. Auch diese Kompetenz kann moralisch wichtig sein, etwa um die eigenen Gruppenmitglieder erfolgreich zu schützen oder ihnen in Not wirksam zu helfen. Drei Spielarten der Vernunft kommen aber hinzu. Zunächst ist die praktische Vernunft als sozial-kognitive Urteilkraft zu nennen, mit der wir komplexe intersubjektive Beziehungen angemessen analysieren und deuten können. Schon die Affen sind, im Vergleich mit anderen Säugetieren, insofern sehr soziale Wesen, als sie den größten Teil ihrer kognitiven Fähigkeiten für die Beobachtung der anderen Hordenmitglieder und die Analyse ihrer Beziehungen untereinander einsetzen.⁸ Mit seinem ›sozialen Hirn‹ ist der Mensch aber sogar ein super-soziales Wesen.⁹ Sodann ist die praktische Vernunft die Kompetenz, im normativen Bereich rational zu denken und zu argumentieren. Schließlich gibt es noch Vernunft als rationales Wollen, das sich autonom moralische Zwecke setzt und diese mit seinen Handlungen zu verwirklichen sucht. Insbesondere zur Lösung schwieriger Probleme sozialer Gerechtigkeit wird man sich nicht allein auf Gegenseitigkeit, Wohlwollen und Empathie stützen können. Dazu brauchen wir unsere praktische Vernunft.

Da der Homo sapiens im Jungpaläolithikum fast dieselbe genetische Ausstattung besaß wie wir, kann man auch ihn als vernunftbegabtes Tier (*animal rationabile*) oder, noch besser, als vernunft- und sprachbegabtes Tier (*zoon logon echon*) ansprechen. Es wird sogar darüber spekuliert, ob sein Gehirn nicht größer war als das unsrige. Aber wie dem auch sei, wer einmal anfängt, kritisch und systematisch nachzudenken, kann damit nicht aufhören und wird seine Reflexionen immer weiter ausdehnen. Das nennt Peter Singer die »Rolltreppe der Vernunft«. Oder handelt es sich doch um eine ganz normale Treppe mit einer begrenzten Zahl von Stufen? Das ist die These derjenigen, die die Stadienmodelle der Entwicklungspsychologie (Piaget, Kohlberg) von der Ontogenese auf die Phylogenese (die Menschheitsgeschichte) übertragen wollen.

8 Fischer, *Affengesellschaft* (2012), 10f., 28ff., 136ff., 162, 249ff.; vgl. meine Rezension Thies (2013).

9 Dunbar, *The Social Brain Hypothesis* (1998) sowie Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan* (2013).

Nun könnte man einwenden: Wenn es immer und überall diese vier »Bausteine« gibt, warum bietet die Menschheitsgeschichte so ein grauenhaftes Bild von Krieg, Mord, Raub, Betrug und so weiter? Woher kommt *das Böse*? Dazu ist als erstes auf die schon erwähnten negativen Aspekte der vier Bausteine zu verweisen: Gegenseitigkeit führt zu fortdauernden Racheaktionen; Wohlwollen bezieht sich nur auf die Angehörigen der eigenen Gruppe; Empathie ist auch Voraussetzung negativer sozialer Gefühle; Vernunft lässt sich missbrauchen. Darüber hinaus gibt es neben den Quellen des Guten auch die des Bösen. Auch hier muss man sich vor zu simplen Schemata hüten; wie das Gute ist auch das Böse ein Plural. Man kann sogar *sechs Formen* unterscheiden.

Bereits Aristoteles nennt gleich drei Phänomene, die wir heute zum Bösen rechnen würden. Das erste ist die tierische Rohheit, gleichsam die Barbarei, aus der sich eine soziale Gruppe noch gar nicht herausentwickelt hat. Das zweite ist die Unbeherrschtheit, also der momentane, aber immer wieder auftretende Verlust der Kontrolle über die aggressiven und destruktiven Affekte, die jeder Mensch in sich trägt. Das dritte ist die Lasterhaftigkeit, also die Habitualisierung schlechter Gewohnheiten wie etwa Feigheit, Geiz oder Unfreundlichkeit.¹⁰ Drei weitere Spielarten des Bösen hat uns spätestens das 20. Jahrhundert gelehrt. Zunächst gibt es das von Kant so bezeichnete radikale Böse, das darin besteht, die moralischen Maximen bewusst zu verkehren, das Böse also um des Bösen willen zu wollen. In den Dienst des radikal Bösen kann sich sodann die kalte Grausamkeit stellen, die höchst bedacht und kontrolliert zu Werke geht: Die Vorgehensweise von Folterknechten und KZ-Schergen müsste man hier einordnen. Letztlich gibt es noch das banale Böse, ein Handeln ohne Urteilskraft und Mitgefühl, mit dem man seinen vermeintlichen Pflichten nachkommt, ohne zu bedenken, was man damit anderen antut.

2. Religion im Jungpaläolithikum

Kommen wir jetzt zur Religion. Wenn wir nach deren Quellen suchen, können wir nicht einfach die heutigen Formen bis zu ihren Ursprüngen zurückverfolgen. Irgendwann reißt nämlich der Faden der Überlieferungen: Religion entsteht im Dunkel der Geschichte. Wir müssen den Sprung in fernste Zeiten (und Räume) wagen und dort religiöse Phänomene identifizieren. Manche meinen, dass dies in vorhochkulturellen Zeiten gar nicht möglich sei und dass der Begriff der Religion lediglich ein europäisches Konstrukt darstelle. Andere wollen das Religiöse vollständig auf andere Phänomene (etwa Sexualität, Ökonomie oder Politik)

10 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1145a 15ff.

reduzieren. Wer jedoch nach den Ursprüngen sucht (was zumindest die Philosophie nicht aufgeben darf), wird am Religionsbegriff auch für die Anfänge der Menschheitsgeschichte festhalten wollen. Die generelle Skepsis, wir wüssten viel zu wenig über frühere Epochen, hilft uns nicht weiter.¹¹ Richtig ist jedoch, dass zwei scheinbar konstitutive Merkmale von Religionen im Jungpaläolithikum nicht zu finden sind.

Zum einen gibt es *keine Götter*. Erst recht steht am Anfang der Menschheitsgeschichte kein Urmonotheismus; der entsprechende Nachweis ist jedenfalls Wilhelm Schmidt mit seiner Wiener Schule nicht gelungen. Der Monotheismus tritt offensichtlich, wie schon Hume vermutete, historisch später als der Polytheismus auf, ohne dass hier eine unausweichliche Evolution vorliegen muss. Nicht jedes Ensemble von Göttern wird im Laufe der Zeit durch den Einen ersetzt. Aber auch die Verehrung einer Vielzahl von Gottheiten hat sich wohl erst nach der neolithischen Revolution entwickelt. Insofern spricht vieles für die Ansicht der älteren Religionsgeschichte (vor allem von Tylor), dass alles mit dem Animismus oder anderen nicht-theistischen Formen der Religiosität begann. Immerhin kennen die meisten Wildbeutergesellschaften mehrere ›Übergeistmächte‹ männlichen oder weiblichen Geschlechts, die über bestimmte Tierarten herrschen und für diese sorgen. Ein Beispiel ist Sedna, in der die Inuit die auf dem Meeresboden lebende Herrin ihrer Jagdtiere sahen.¹²

Zum anderen kann man Religionen auch nicht durch ihren Bezug auf *Transzendenz* definieren. Zwar wird in den Weltbildern archaischer Gesellschaften zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren, zwischen dem Körperlichen und dem Geistigen unterschieden. Oft findet man auch Dreiteilungen: beim Menschen in seine physischen, vitalen und psychischen Bestandteile; für den gesamten Kosmos in drei ›Stockwerke‹: in der Mitte die eigene Lebenswelt, umgeben von einer Oberwelt und einer Unterwelt. Dennoch sind alle Sphären prinzipiell mit denselben Kategorien erfassbar; es gibt Übergänge und Zwischenzonen, die vor allem von guten und bösen Geistern sowie den Schamanen genutzt werden. Zwischen Transzendenz und Immanenz wird also nicht klar getrennt; zudem dient die Oberwelt nicht als normative Orientierung. Noch die Götter der Griechen, Römer und Germanen waren ja keineswegs moralische Vorbilder. Eine ideale transzendente Welt (man denke an Platons ›Ideenhimmel‹) ist wahrscheinlich eine Errungenschaft der sogenannten Achsenzeit vom achten bis dritten vorchristlichen Jahrhundert.

11 Zu einer solchen Skepsis tendiert beispielsweise Leroi-Gourhan, *Hand und Wort* (1988).

12 Duerr, *Sedna oder die Liebe zum Leben* (1984); vgl. auch Müller, *Schamanismus* (1997), 18, 23, 55f., 116f.

Den besten Zugriff auf das Religiöse bietet, zumindest für meine Fragestellung, der Begriff des *Heiligen*. Dabei ist zu bedenken, dass das Heilige in der Urgesellschaft sicherlich ein Plural, ja ein Sammelsurium war – vieles und sogar sehr Unterschiedliches war heilig. Es gab heilige Räume und heilige Zeiten, heilige Lebewesen und heilige Dinge, heilige Zustände und heilige Eigenschaften.¹³

Was aber ist das Heilige? *Zwei Begriffsmerkmale* sollen hier ausreichen. Erstens tritt es nie ohne seinen Gegensatz auf. Wenn es das Heilige gibt, muss auch das Profane existieren; neben heiligen Räumen muss es beispielsweise immer auch profane Örtlichkeiten geben. Dies ist bei den frankokantabrischen Höhlen tatsächlich gegeben. Denn die wunderbaren Malereien, die etwa Altamira, Lascaux oder die Grotte Chauvet berühmt machten, finden sich fast immer in schwer zugänglichen Abschnitten der oft verzweigten Höhlen. Es wird ersichtlich zwischen zwei Arten von Räumen unterschieden, eben den profanen (für das alltägliche Leben) und den sakralen (für religiöse Verrichtungen). Zweitens ist das Heilige auf besondere Weise verehrungswürdig. Das bedeutet keineswegs, dass es ausschließlich positiv besetzt ist: Wie Rudolf Otto 1917 überzeugend beschrieb, kann es ambivalente Gefühle auslösen, anziehend und abstoßend, faszinierend und erschreckend sein. Das Heilige ist nämlich nicht in erster Linie gut, sondern vor allem mächtig. Seine bezwingende Kraft übersteigt die von uns Menschen. Das Heilige ist also nicht übernatürlich, aber doch übermenschlich. Inwiefern dies für die vier Wurzeln des Religiösen zutrifft, wird gleich deutlich werden.

3. Vier Quellen der Religion

(1) Die *erste Quelle* der Religion sind kognitive Mechanismen, die uns dazu verleiten, in natürlichen Vorgängen mehr zu sehen, als sie wirklich sind. Vor allem neigen wir dazu, in der belebten, aber auch in der unbelebten Natur ›Subjekte‹ zu vermuten, die analog zu uns Menschen gedacht sind. Der Hintergrund ist die schon erwähnte ultra-soziale Struktur der menschlichen Lebensform. Das führt beispielsweise zur Pareidolie, also der fälschlichen Wahrnehmung von Gesichtern in Wolken, Bäumen und Felsformationen. Noch wichtiger ist aber, dass wir dazu neigen, verborgene Mächte für empirische Prozesse verantwortlich zu machen. Dieses Phänomen gibt es schon bei Tieren: Darwin schildert in seinem zweiten Hauptwerk anschaulich, wie sein Hund auf die durch einen leichten Windzug ausgelösten Bewegungen eines Sonnenschirms mit einem Knurren und Bellen so reagierte, als ob er annehme, dass eine

13 Eliade, *Das Heilige und das Profane* (1957/1998) sowie Colpe, *Über das Heilige* (1990).

unbekannte Wesenheit dieses Geschehen bewusst herbeigeführt habe. Dies sei vergleichbar mit dem »Glauben an unsichtbare oder geistige Kräfte«¹⁴, für den Tylor im selben Jahr den Ausdruck *Animismus* einführte. Aus der Sicht einer funktionalistisch, nämlich evolutionstheoretisch argumentierenden Biologie ist ein kognitives Phänomen dieser Art zweckmäßig: Für eine Gazelle ist es besser, zwanzigmal fälschlicherweise im Rauschen des Laubwerks einen Löwen zu vermuten, als dies einmal nicht zu tun, wenn dort wirklich einer lauert. Auch unsere Sprache mit ihrer Subjekt-Prädikat-Struktur ist davon geprägt: Wo es einen Prozess gibt, ausgedrückt durch ein Verb, erwarten wir auch ein Subjekt.

Solche »subjektivistische[n] Deutungen«¹⁵ sind zunächst einmal völlig unabhängig von religiösen Gehalten. Dies gilt auch dann, wenn unpersönliche Kräfte postuliert werden (Dynamismus). Bedeutsam für das, was wir heute »Religion« nennen, wird eine solche »Außenwelt-Beseelung«¹⁶ erst, wenn die überempirischen Wirkkräfte immer weiter aus unserer Lebenswelt herausgerückt, vergrößert und idealisiert werden – bis es zur Annahme anthropomorpher Gottheiten kommt, die die Welt regieren und mit denen wir in Interaktion treten können. Da diese Mächte Gutes und Böses bewirken, besteht zu ihnen die oben angesprochene ambivalente Haltung.

Wenn der Animismus die einzige Quelle der Religion wäre, stünde es heute schlecht um diese. Die Wissenschaften liefern so überzeugende Erklärungen fast aller Naturvorgänge (und deren Anwendung in der Technik einen so guten Schutz), dass diese Strömung religiösen Lebens nahezu ausgetrocknet ist. Was früher unerklärlich war, wird nun schon in der Schule gelernt. Keiner glaubt mehr an einen Gott, der Blitze schleudert, oder an Geister, die die Jagd (oder heutige Arbeitsvorgänge) beeinflussen. Der Animismus ist nichts weiter als eine frühe Stufe unserer kognitiven Entwicklung. Piaget ordnete ihn dem prä-operationalen Stadium von zwei- bis siebenjährigen Kindern zu, die glauben, dass Kugeln rollen wollen und dass der Mond sie auf ihren Nachspaziergängen begleitet. Zu Recht wurde das von ihm auch als eine Form des Egozentrismus gedeutet.¹⁷ Schon im konkret-operationalen Stadium wird dies alles überwunden.

(2) Die *zweite Quelle* ist der ambivalente Eindruck außerordentlicher Naturphänomene. Jane Goodall hat beobachtet, dass Schimpansen angesichts eines überwältigenden Wasserfalls Gefühle wie ehrfurchtsvolles Erstaunen zeigen und bei einsetzendem Gewitter manchmal in eine Art

14 Darwin, *Die Abstammung des Menschen* (21992), 103.

15 Mirow, *Weltgeschichte* (2009), 105.

16 Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), Kap. 34.

17 Piaget, *Die geistige Entwicklung des Kindes* (1940), 171ff.

kollektiven Regentanzes verfallen.¹⁸ Wenn sich diese Beobachtungen bestätigen lassen, hat Goodall tatsächlich eine Vorstufe unserer Religiosität entdeckt. Denn die unwahrscheinlichen und überraschenden, rätselhaften und faszinierenden Naturphänomene, die auch den dritten Schimpansen (nämlich uns Menschen) beeindrucken, sind ein Paradebeispiel für das von Rudolf Otto analysierte *Numinose*. Außer Gewittern und Wasserfällen können auch Erdbeben und Stürme solche Phänomene sein. Eine besondere Rolle in der menschlichen Religionsgeschichte haben wahrscheinlich Vulkane gespielt, denn der spätere jüdische Gott Jahwe war wohl ursprünglich ein Vulkan-Gott.¹⁹ Weniger bedeutsam sind statische Phänomene derselben Art wie große Wasserflächen, hohe Berge, weite Landschaften oder der bestirnte Nachthimmel.

Im Unterschied zum Animismus geht es hier nicht um die unsichtbare Welt, sondern explizit um die sichtbare. Nicht eine verborgene Kraft löst die ambivalenten Gefühle aus, sondern das offen zu Tage liegende Phänomen selbst. Dessen Dimensionen überragen alles Menschliche so weit, dass man gar nicht anders kann, als sich klein und ohnmächtig zu fühlen, ohne jedoch direkt bedroht zu sein. Eine Naturkatastrophe, die alles zerstört, wird nur als schrecklich empfunden, nicht als schrecklich *und* faszinierend zugleich. Insofern sind numinose Gefühle deutlich von den emotionalen Erschütterungen abzugrenzen, die unsere leiblichen Grenzen gänzlich auflösen und auf die man nur mit Weinen reagieren kann (Plessner).

Numinose Erfahrungen erzeugen einen Handlungsdruck, für den es keine genetischen Vorprogrammierungen gibt. Auf die »Appellqualität« des Numinosen reagiere man als Gruppe, so die plausible Spekulation Gehlens, mit rhythmisierten Bewegungen, zum Beispiel solchen Tänzen wie Goodalls Schimpansen.²⁰ Beim Menschen komme es jedoch zu einer Ritualisierung dieser Akte, die die momentane Erfahrung auf Dauer stellen und als Nachahmung (Mimesis) des Naturereignisses verstanden werden. Die sekundäre objektive Zweckmäßigkeit solcher Riten ist wahrscheinlich die Stärkung der Gemeinschaftsgefühle gewesen. Für Durkheims These aber, dass ohne Riten ein sozialer Zusammenhalt gar nicht möglich sei, gibt es für die frühen Zeiten der Menschheitsgeschichte keine Belege. Erst in den späteren Hochkulturen dienten Religionen auch als sozialer Kitt. Zudem hatten Religionen wohl immer mehrere Funktionen, deren jeweiliges Gewicht sich im Verlauf der Geschichte immer wieder erheblich verschoben hat.²¹

18 Goodall, *Wilde Schimpansen* (1971), 69ff. sowie Goodall, *Ein Herz für Schimpansen* (1991), 16, 277f.

19 Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), 484.

20 Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), 136f.

21 Diamond, *Vermächtnis* (2012), Kap. 9.

Auf die Darstellung des Numinosen durch Tänze könnte die durch Bilder gefolgt sein. Bei den berühmten Höhlenmalereien des Cro-Magnon-Menschen werden jedoch andere Naturphänomene dargestellt, nämlich vorwiegend große Tiere in hinreißender Dynamik.²² Könnten diese auch in vergleichbarer Weise ambivalente Gefühle ausgelöst haben? Erst die dritte Stufe sind Mythen, durch die der Mensch als animal symbolicum den numinosen Situationen einen Sinn verleiht. Die Abfolge vom Mimetischen über das Ikonische zum Mythischen darf man jedoch nicht, ähnlich wie den Weg des Animismus über den Polytheismus zum Monotheismus, als unausweichliche Entwicklung verstehen; zudem ist es nur ein Strang der Religionsgeschichte.²³ Darüber hinaus gibt es in der Moderne eine Sublimierungsform numinoser Gefühle, die sich von der Sphäre des Religiösen gelöst hat, nämlich die ästhetische Erfahrung des Erhabenen.

(3) Die *dritte Quelle* liegt nicht in der Außenwelt, sondern in den Möglichkeiten, unser Inneres zu manipulieren, zu intensivieren und sogar zu verlassen. Erinnerungen an nächtliche Träume, in denen die Seele scheinbar ihren Körper und die gewohnte Umgebung hinter sich lässt, mögen am Anfang gestanden haben. Eine andere Erfahrung sind die kollektiven Ekstasen bei den eben erwähnten Tänzen. Noch wichtiger sind aber die Séancen, die von Schamanen abgehalten wurden und bei denen diese in Trance-Zustände gerieten, sich in Tiere verwandelten und fliegen konnten.

Schamanismus wird heute für ein weltweites Phänomen gehalten.²⁴ Wurde dieser Begriff zunächst nur für sibirische Nomadenvölker verwendet, so wurden bald ähnliche Erscheinungen bei vielen Indianerstämmen, bei den archaischen Jägern Südwestafrikas und in Südostasien beobachtet. Besonders wichtig für unsere Fragestellung ist, dass es Schamanismus auch bei den Cro-Magnon-Menschen gegeben haben soll.²⁵ Als Beleg dafür gelten jungpaläolithische Darstellungen von Männern mit Tierköpfen, Tiermasken oder Tierkostümen, oft mit erigiertem Penis, also einer sexuellen Erregung, die mit schamanistischen Trance-Zuständen verbunden sein konnte. Berühmte Beispiele sind der Löwenmensch von Hohlenstein-Stadel und die Höhlenmalerei in Trois Frères, aus etwas späterer Zeit der Ziegendämon vom Göbekli Tepe.²⁶

Der Schamanismus wird oft mit dem Animismus zusammengebracht oder sogar als dessen notwendige Ergänzung betrachtet: Wenn

22 Bataille, *Die Höhlenbilder von Lascaux oder Die Geburt der Kunst* (1955).

23 Gegen Bellah, *Religion in Human Evolution* (2012).

24 Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (1951) sowie Müller, *Schamanismus* (1997).

25 Clottes/Lewis-Williams, *Schamanen* (1997).

26 Schmidt, *Sie bauten die ersten Tempel* (2006), 216.

es unsichtbare geistige Wesenheiten gibt, braucht man jemanden, der mit diesen in Kontakt treten kann, einen Mittler zwischen dem Normalen und dem Transnormalen. Diese Aufgabe übernahmen die Schamanen, die insofern (als Ergebnis sozialer Arbeitsteilung) auch die ersten religiösen Spezialisten waren. Eine politische oder militärische Funktion in ihren sozialen Gruppen besaßen sie nicht. Oft waren sie sogar Außenseiter in ihrer Gemeinschaft, eben Verrückte, auf die man jedoch in besonderen Situationen, vor allem bei schweren physischen oder psychischen Krankheiten, Unglücksfällen oder vor Beginn der Jagdzeit, angewiesen war. Zumindest standen die meisten Gemeinschaftsmitglieder zu den Schamanen in einer spannungsvollen Beziehung, einer Mischung von Bewunderung und Scheu – wie zu allen Phänomenen des Heiligen.

Wichtiger sind die oben erwähnten psychischen Zustände der Schamanen. Halluzinationen und trance-ähnliche Zustände mag es schon bei Säugetieren geben. Inzwischen wird auch über die neurobiologischen Grundlagen dieser Prozesse geforscht.²⁷ Entscheidend aber ist, dass die Schamanen als Meister der Ekstase solche psychischen Zustände willentlich herstellen konnten. Tanz und Musik unterstützten dies; zur Ausstattung der Schamanen gehörte fast immer eine Trommel.

Die archaische Ekstase ließ sich in zwei Richtungen weiterentwickeln.²⁸ Der eine Weg führt in den durch Drogen erzeugten Rausch. Dabei konnte man sich halluzinogener Pflanzen bedienen, die sicher von den Altpflanzer-Kulturen nach der neolithischen Revolution entdeckt und gezüchtet wurden. Für religiöse Erfahrungen war jedoch der andere Weg wichtiger, nämlich die psychische Disziplinierung und mentale Konzentration ohne weitere Hilfsmittel, die zu religiösen Praktiken wie Gebet und Meditation weiterentwickelt wurden. Das Heilige wird nicht in der Außenwelt gesucht, sondern in den unheimlichen Tiefen unserer Innenwelt. In allen Kulturkreisen entwickelten sich daraus mystische Strömungen, die die Selbstversenkung bis zur Selbstauflösung ins Nichts weiterentwickelten. Mystik ist also gewissermaßen das Resultat einer Rationalisierung der schamanistischen Ekstase.

(4) Es bleibt noch eine *vierte Quelle*. Diese entspringt aus der Begegnung mit dem *Tod* und den menschlichen Bemühungen, diesen zu verstehen und zu überwinden. Die Vorstufen bei den Tieren sind hier ganz spärlich. Die großen Affen scheinen ein ambivalentes Verhältnis zu Leichnamen von Artgenossen zu haben; Trauer lässt sich aber kaum feststellen. Ein schwer auszrottbarer Mythos sind zudem die sogenannten Elefantenfriedhöfe. Zwar verfügen Elefanten über erstaunliche Fähigkeiten, ein gutes Erinnerungsvermögen und eine bemerkenswerte Intelligenz. Dass

27 Clottes/Lewis-Williams, *Schamanen* (1997), 12ff., 81ff.

28 Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), Kap. 44.

es jedoch ausgewählte Orte gäbe, an denen sich die Mitglieder einer Herde zum Sterben hinbegeben, ist nur in Tarzan-Filmen der Fall. Tatsächlich ist es wohl so, dass bei älteren Elefanten das Gebiss stark abgenutzt ist und sie daher auf weichere Nahrung angewiesen sind, die sich eher in sumpfigem Gelände abseits der üblichen Routen einer Herde findet. Dort verenden alte und schwache Elefanten dann überproportional oft, so dass der Mythos entstehen konnte, dort befände sich ein ›Friedhof‹, der von den Tieren bewusst aufgesucht worden sei.²⁹

Bereits die Neandertaler haben hingegen ihre Toten nicht einfach entsorgt, sondern gewissenhaft bestattet, oft in kleinen Höhlen, die mit rotem Ocker (vielleicht als Symbol für Blut) sowie mit Grabbeigaben wie Tierknochen, bearbeiteten Steinen und Perlen ausgestattet wurden. Die anrührende Geschichte, dass die Leichname in ein Blumenbett gelegt wurden, stellt man heute wieder in Frage; es könnte sein, dass die gefundenen Blütenpollen eher zufällig von Wühlmäusen hineingetragen wurden.³⁰ Dass es sich aber um geplante Grabanlagen handelt, wird nicht bezweifelt. Möglicherweise haben die Neandertaler ihre Bestattungsbräuche sogar vom *Homo sapiens*, unseren direkten Vorfahren, übernommen, von denen wir sogar die älteren Gräber kennen. Signifikante Unterschiede in den Bestattungsbräuchen beider Arten gibt es jedenfalls nicht. Bemerkenswert ist zunächst einmal, dass tote Mitglieder der eigenen Gemeinschaft nicht einfach liegen gelassen oder beseitigt, sondern mit bemerkenswerter Sorgfalt bestattet wurden, und zwar in eigens dafür angelegten Grabstätten innerhalb des Siedlungsgebietes, oft sogar sehr nahe bei zeitweiligen Lagerstätten. Das ist zunächst einmal ein Akt der Pietät, abkünftig vom moralischen Phänomen des Wohlwollens (des starken Altruismus), der hier nicht nur die lebenden, sondern sogar die toten Mitglieder der eigenen Gemeinschaft einbezieht.

Lässt sich aus den Grabanlagen auch auf religiöse Auffassungen schließen? Man kann nur interpretieren und spekulieren. Zunächst einmal ist es wichtig, dass keineswegs alle Verstorbenen bestattet wurden, höchstwahrscheinlich auch nicht nur herausragende Individuen. Es gibt nämlich relativ viele Grabstätten mit den Leichnamen von Kindern, Neugeborenen oder sogar Föten. Insofern handelt es sich gewiss nicht um eine Vorstufe des späteren Ahnenkults. Wurden nur wenige Menschen stellvertretend für alle beigesetzt? Sodann ist auffällig, dass viele Skelette in eine Art Embryonalstellung gebracht wurden und entsprechend dem Sonnenlauf in einer Ost-West-Richtung liegen. Es liegt nahe, dies als Verbundenheit mit dem zyklischen Geschehen der Natur und als eine Hoffnung auf Wiedergeburt zu deuten.

29 *Elefantenfriedhof* (2014).

30 Schrenk/Müller, *Die Neandertaler* (2005), 80, 98.

In diesen Zusammenhang ist ein weiteres Phänomen des Jungpaläolithikums zu stellen: die vielen kleinen Skulpturen (Figurinen) aus Stein, Knochen, Elfenbein oder gebranntem Ton, die man inzwischen gefunden hat. Dargestellt sind immer Frauen mit ausladendem Gesäß, dickem Bauch und großen Brüsten. Berühmte Beispiele sind die Venus von Willendorf und die Venus von Hohle Fels. Sind das Darstellungen einer Schwangerschaft? Auffällig ist, dass die Frauenstatuetten kein Gesicht haben. Daraus kann man wohl schließen, dass es nicht um konkrete Individuen geht, sondern um das Weibliche überhaupt. An Höhlenwände und auf frei stehende Felsplatten wurden oft Vulven gezeichnet. Dabei handelt es sich wohl kaum um das Geschmiere eines pubertierenden Steinzeitmenschen. Auch die feministische These, die sogenannten Venusfigurinen seien ein Beleg für ein steinzeitliches Matriarchat, gilt als widerlegt.³¹ Am weitesten verbreitet ist die Meinung, es handle sich um einen Fruchtbarkeitskult. Allerdings war Fruchtbarkeit im Sinne einer hohen Kinderzahl bei nomadisierenden Gruppen keineswegs ein hoher Wert. Zu viele kreischende Babys, die noch nicht einmal laufen konnten, waren für Horden, die von Ort zu Ort ziehen mussten, eine Gefahr; deshalb regulierte man die Geburtenzahl und brachte unerwünschte Säuglinge gnadenlos um. Das könnte uns zurückbringen zu der Idee, dass es sich um die symbolische Darstellung der *kosmischen Regeneration* handelt.³²

Die Grabstätten und die Frauenstatuetten wären dann separate, aber zusammengehörige religiöse Symbole zum Tod und zur Geburt, den beiden Endpunkten des Lebenszyklus. Die Venusfigurinen verkörpern die »Liebe zum Leben« (Duerr). Der Schrecken des Todes wird gedämpft oder überwunden durch die Hoffnung auf eine Wiedererstehung, die allerdings nicht im Sinne einer individuellen Wiedergeburt vorgestellt wurde, weil es Individualismus in unserem Sinne im Paläolithikum noch gar nicht gab. Für die Vorstellung einer zyklischen Erneuerung des Lebens spricht auch die oft zu findende Mond-Symbolik, die nach der neolithischen Revolution durch die Sonnen-Symbolik abgelöst wird. Das jungpaläolithische Weltbild wäre somit ein zyklischer Ur-Vitalismus, dessen wirkungsvollste Macht eine sich permanent regenerierende Lebenskraft ist. Eine solche wird in vielen späteren Hochkulturen postuliert: Qi in China, prana in Indien, mana in Polynesien, orenda bei den Irokesen, muntu in Afrika. Diese Lebenskraft ist für Geburt und Tod verantwortlich. Ihr zyklisches Wirken gibt eine erste unklare Antwort auf die noch gar nicht explizit formulierte Frage nach dem Sinn des Lebens. Später, nach der Geburt der Götter, wird daraus das Theodizee-Problem.

31 Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros* (1980).

32 Vierzig, *Mythen der Steinzeit* (2009), 40, 88, 155, 178f.

4. Was folgt aus alledem?

Sicher bleiben noch viele Fragen offen; einiges ist kontrollierte Spekulation; manches wird man wohl niemals klären können. Dennoch, so meine ich, ist deutlich geworden, *dass sich Religion und Moral in unterschiedlichen Lebenszusammenhängen entwickelt haben*. Während Moral immer ein konstitutives Moment sozialer Gruppen war, wird mit Religion eher auf die Natur reagiert, auf die Übermacht, Rätselhaftigkeit und Kontingenz der Außenwelt sowie auf die geheimnisvollen Tiefen unserer Innenwelt. Moral regelt das alltägliche Zusammenleben, Religion hingegen ist unsere Antwort auf das Außeralltägliche. Je stärker aber das Außeralltägliche ins Alltägliche eindringt, umso wichtiger wird wahrscheinlich die Rolle der Religion. Das sind alles kaum mehr als Stichworte, vielleicht ein anthropologisches Forschungsprogramm. Sollten meine Überlegungen jedoch zutreffen, dann hätten sie massive Implikationen für Themenkomplexe, die immer wieder diskutiert werden. Dazu gehe ich die drei Hauptthesen noch einmal in umgekehrter Reihenfolge durch.

(1) Zwei *Konsequenzen der Pluralismusthese* liegen auf der Hand. Zum einen verfehlen alle uni-linearen Geschichten der Moral und der Religion die Komplexität ihrer Gegenstandsbereiche. Es wurde oben angedeutet, wie unterschiedlich die Fließgeschwindigkeit in den vier moralischen Strömen ist; im Bereich der Religion scheint die Geschichte noch komplexer zu sein; zudem wären die wechselhaften Beziehungen der beiden Sphären einzubeziehen. Zum anderen kann man auf sehr unterschiedliche Weise moralisch und religiös sein. Darauf lassen sich gewiss manche moralischen Dilemmata und religiösen Konversionen zurückführen: Im Extremfall versteht man die Moralität oder Religiosität des anderen gar nicht, so dass es zu starken Konflikten in den beiden Bereichen kommt. Ein Beispiel aus der religiösen Sphäre sind die Mystiker, die oft von denjenigen angefeindet werden, die Religion als große Welt-erklärung oder als Glauben an Gott definieren. Man denke heutzutage an die Sufis in der islamischen Welt. Im Bereich der Moral kann es zu Spannungen zwischen Mitleid und Gerechtigkeit oder zwischen Loyalität und Vernunft kommen. Aufgabe der Ethik und der Religionsphilosophie ist es, solche Auseinandersetzungen in einen rationalen Diskurs zu überführen und nach den besseren Argumenten zu suchen.

(2) Was sind die *Implikationen der Unabhängigkeitsthese*? Wenn Kernelemente unserer Moral wie Gegenseitigkeit, Altruismus und Mitleid älter als alle großen Religionen der Menschheit (Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam und so weiter) sind, dann ist es falsch, genau diese moralischen Haltungen im Nachhinein wieder aus den Religionen als deren Quintessenz herauszulösen. Das scheint mir ein Fehler des ansonsten noblen und gelehrten Weltethos-Projekts von Hans Küng zu sein. Auch die Rede von den ›jüdisch-christlichen Wurzeln‹

unserer Moral trifft nicht zu. Die Wurzeln liegen viel tiefer. Man kann bestenfalls sagen, dass unsere moralischen Vorstellungen durch Judentum und Christentum in einer bestimmten Weise gestützt, gefördert und weiterentwickelt wurden. Ein Beispiel ist die Idee der Menschenwürde, die es ganz sicher im Jungpaläolithikum noch nicht gab. Allerdings hat diese Idee auch säkulare Wurzeln, etwa im Stoizismus. Ganz falsch ist schließlich der Satz »Falls Gott nicht existiert, ist alles erlaubt«. Nicht nur achsenzeitliche Ethiken wie die von Aristoteles und Konfuzius, sondern auch alle Ansätze einer neuzeitlichen Moral- und Rechtsphilosophie, von Hobbes über Kant bis zu Rawls, sind säkular. Das bedeutet nicht, dass religiöse Menschen, Gemeinschaften oder Institutionen nicht viel zu moralischen Diskussionen beitragen könnten. Eine eigene Betrachtung wären unsere Kirchen wert. Als moderne Institutionen sind diese überdeterminiert, das heißt auf eine Vielzahl von Zwecken ausgerichtet, eben nicht nur auf religiöse, sondern auch moralische und politische. Insofern betrachte ich die Kirchen in Deutschland nicht als heilige Institutionen, sondern als hierokratische Verbände und zivilgesellschaftliche Akteure.

(3) Zum Schluss komme ich zu den *Folgerungen aus der Verankerungsthese*. Entgegen aller kulturpessimistischen Unkenrufe muss man sich um die menschliche Moralität keine großen Sorgen machen. Sie ist viel älter als andere anthropologische Universalien. Der Mensch ist zwar auch das grausamste, aber auch das sozialste Tier, was auf Erden lebt. Und ohne verbindliche soziale Normen, das heißt ohne Moral, hätten die kleinen Horden unserer Vorfahren schon vor dem Jungpaläolithikum nicht überleben können. Auch in Zukunft werden eine funktionale Marktintegration und ein strafbewehrtes Rechtssystem allein den sozialen Zusammenhalt nicht sichern können: Deshalb werden wir Menschen weiterhin auf Moral angewiesen sein.³³ Zudem bleiben alle Wurzeln der Moral lebendig.

Bei der Religion sieht es etwas anders aus. Wie ich gezeigt habe, ist sie jünger als die Moral, zumindest vor dem Jungpaläolithikum noch nicht stark entwickelt. Dennoch aber scheint das Ende der Religion unwahrscheinlich zu sein. Sie beruht auf der Endlichkeit des Menschen, vor allem angesichts der überwältigenden Größe der Natur, der Tiefe seines Innenlebens und seiner Suche nach dem Sinn des Negativen. Allerdings sind die Ströme, die aus den Quellen der Religion sprudelten, teilweise in andere Richtungen gelenkt worden. Die kognitiven Mechanismen, die zum Animismus führten, spielen in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation keine Rolle mehr. Erfahrungen des Numinosen wird es immer geben, aber sie werden heute eher als ästhetische denn als religiöse gedeutet. Erhalten geblieben ist ohne Frage die dritte Quelle, der Weg

33 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981).

ins Innere. Aber der schmale Pfad der Mystik ist wohl nur eine Sache für Minderheiten.³⁴ Ebenso wird die vierte Quelle weiter sprudeln, als Frage nach dem Sinn des Todes und dem Sinn des Lebens. Ob die Religionen darauf überzeugende Antworten haben, steht jedoch auf einem anderen Blatt.³⁵

34 Thies, *Die philosophische Relevanz der Mystik* (2009).

35 Thies, *Der Sinn der Sinnfrage* (2008).

Was ist Rousseauismus?

Befindet sich die Menschheit grundsätzlich seit langer Zeit auf dem falschen Weg? Sind die großen zivilisatorischen Errungenschaften unserem Glück eher abträglich? Dass eigentlich ein »Zurück zur Natur« notwendig wäre, ist die Behauptung des Rousseauismus. In den letzten Jahren wurde in einigen bemerkenswerten Büchern (Diamond, Everett, Graeber und andere) so argumentiert. Nach einem Blick auf Rousseau selbst und der Konkretisierung dessen, was hier Rousseauismus heißen soll, werde ich drei seiner Topoi kritisch überprüfen, nämlich die anthropologischen Thesen, dass die Menschen in ferner Vergangenheit beziehungsweise in einfachen Gesellschaften friedfertiger, gleicher und glücklicher (gewesen) seien. Am Ende mache ich einen Vorschlag, welchen wissenschaftlichen Status man Reflexionen dieser Art zumessen könnte. Insgesamt scheint mir der Rousseauismus, wenn auch nur in abgeschwächter Form, berechtigt zu sein.

Rousseaus Grundgedanke

An einem Oktobertag des Jahres 1749 ist Jean-Jacques Rousseau zu Fuß unterwegs von Paris nach Vincennes. Beim Gehen liest er in der Zeitschrift »Mercure de France« und entdeckt die Preisfrage der Akademie von Dijon, ob der Fortschritt der Wissenschaften und Künste denn auch zum Fortschritt der Sitten geführt habe. Mehrfach hat Rousseau später geschildert, wie er in dieser Situation einen alles durchdringenden Geistesblitz hatte, nämlich »daß der Mensch von Natur gut ist und daß es lediglich von ihren Einrichtungen herrührt, wenn die Menschen böse werden«.¹ Sicher handelt es sich um eine nachträgliche Stilisierung des Geschehens, wenn nicht um dessen Erfindung. Aber der *Grundgedanke*, den Rousseau in den 1750er Jahren entfaltet, wird trefflich zusammengefasst. Als Antwort auf die genannte Preisfrage behauptet er im sogenannten Ersten Diskurs (1750), dass die Wissenschaften und Künste nicht zum moralischen Fortschritt geführt hätten; als problematischer Orientierungspunkt dienen ihm die öffentlichen Tugenden in Sparta und der frühen römischen Republik. Auf die starke Kritik, die er daraufhin erfuhr, reagierte er nicht mit differenzierteren Überlegungen oder gar der Rücknahme seiner Thesen, sondern mit ihrer Radikalisierung: Im sogenannten Zweiten Diskurs (1755) geht er, um die Ursprünge der sozialen

1 12.1.1762, Rousseau, *Schriften I*: 262; vgl. den Beginn des 8. Buchs der *Bekenntnisse*.

Ungleichheit ausfindig zu machen, weit zurück in die Menschheitsgeschichte: Früher, bevor es Privateigentum an Grund und Boden gab, wäre unser Leben friedfertiger und glücklicher gewesen. Erwähnenswert sind auch sein Roman »Die neue Heloise« (1761), der die spontanen Leidenschaften gegen deren Intellektualisierung und soziale Einhegung verteidigt, sowie die Erziehungsschrift »Emile« (1762), die empfiehlt, Kinder abseits der Städte aufwachsen zu lassen.

Was also ist *Rousseauismus*? Kurz gesagt: die Auffassung, dass das Leben der Menschen unter einfachen Bedingungen, ob in der Frühzeit der Geschichte oder bei den angeblich so wilden Völkern, besser ist als in der modernen Welt; dass somit die wissenschaftlichen, technischen, ökonomischen und politisch-rechtlichen Errungenschaften der letzten Jahrhunderte sich nachteilig auf unser Dasein auswirken. »Zurück zur Natur« ist die Parole, die dies auf den Punkt bringt.

Dazu sind gleich mehrere *einschränkende Bemerkungen* erforderlich. Erstens findet sich dieser Appell überhaupt nicht in Rousseaus Werk, obwohl sogar Voltaire, wenn man seinen berühmten Brief vom 30.8.1755 liest, ihn dort gefunden zu haben meint.² Tatsächlich meinte Rousseau, dass man wenig machen könne. Seine politische Ethik entwickelt er ohnehin erst 1762 im *Contrat sociale*. Zweitens favorisiert Rousseau gar nicht das früheste Stadium der von ihm rekonstruierten Menschheitsgeschichte. Ausdrücklich heißt es im Zweiten Diskurs, der ursprüngliche Mensch sei weder gut noch böse, auch mache er von seiner Vernunft überhaupt keinen Gebrauch.³ Das Goldene Zeitalter sei eher eine spätere Phase, »die zwischen der Faulheit des ursprünglichen Zustands und der törichten Wirksamkeit unserer Eigenliebe die wahre Mitte hält«.⁴ Das entspricht auch der Darstellung in seinem zwischen 1754 und 1761 geschriebenen Essay über den Ursprung der Sprache (postum 1781). Drittens schildert Rousseau die ursprünglichen Menschen als vereinzelte Wesen, die sich erst in einem späteren Stadium zusammenschließen. Das ist als anthropologische Aussage sicherlich falsch: Die »Urmenschen« zogen nicht vereinzelt durch Savannen und Wälder; als ultrasoziale Wesen leben Menschen immer und überall in Gemeinschaften. Aber Rousseau will, wie er im Zweiten Diskurs mehrfach schreibt,⁵ gar nicht historische Wahrheiten präsentieren, sondern eine hypothetische Geschichte erzählen, die einer philosophischen Zeitdiagnose dient. Dabei orientiert er sich an den seit Hobbes verbreiteten Gedankenexperimenten zum Naturzustand. An vielen Stellen klingt es dennoch so, als beschreibe Rousseau das faktische Leben unserer Vorfahren. Man wird wohl insgesamt feststellen

2 Voltaire, *Correspondance* IV, 359ff.

3 Rousseau, *Schriften* I: 216ff., 225.

4 Ebd., 238.

5 Ebd., 187, 193 u.ö.

müssen, dass seine Schriften in diesen und anderen Punkten inkonsistent sind; sein literarisches Talent war größer als sein systematisch-philosophisches. Viertens ist Rousseau keineswegs der erste, der frühere historische Zustände idealisiert. In China vertreten die Daoisten seit der Achsenzeit vergleichbare Ideale. Im Abendland finden wir die Sehnsucht nach einem einfachen ländlichen Leben als Bauer oder als Schäfer in wirkungsmächtigen literarischen Werken wie Theokrits *Idyllen* (ca. 265 v. Chr.), Vergils *Bucolica* (ca. 40 v. Chr.) und Sannazaros *Arcadia* (1504). Rousseaus Oper *Der Dorfwahrsager* (1752) steht ganz in dieser Tradition. In zugespitzter Form kann man sagen: Bis zu Rousseau war der Rousseauismus die Mehrheitsmeinung der gebildeten Europäer; zur Minderheitsposition wird er erst seit dem 18. Jahrhundert, als sich nämlich der Glaube an den Fortschritt durchsetzt. Die Idee des »edlen Wilden« ist zwar nicht so verbreitet, lässt sich aber auch über Las Casas (1539) bis zu Tacitus' »Germania« (98 n. Chr.) zurückverfolgen, vielleicht sogar, wie immer, bis zu Homer.⁶ Als der eigentliche Rousseauist der Aufklärungszeit könnte übrigens genau diejenige Person gelten, zu der Rousseau an jenem Tag im Herbst 1749 unterwegs war, nämlich sein damaliger Freund Denis Diderot. Im postum veröffentlichten *Nachtrag zu »Bougainvilles Reise«* (1775/1796) wird nämlich beschrieben, wie friedlich, glücklich und frei die Bewohner Tahitis sind, vor allem in sexueller Hinsicht. Dies geschieht jedoch in der literarisch sehr geschickten Form eines Dialogs, wodurch Diderot die entsprechenden Thesen auch wieder in Frage stellt.

Aber wie dem auch sei, es geht mir hier weder um eine angemessene Rousseau-Interpretation noch um Ideengeschichte. Ebenso wenig möchte ich im Folgenden die normative Berechtigung einer rousseauistischen Ethik diskutieren. Vielmehr verstehe ich den Rousseauismus als *anthropologische* Position, als Aussage über das Leben der Menschen unter einfachen Bedingungen, in kleinen Gruppen, fern der Zivilisation, vor der Gründung von Städten und Staaten. Ein solcher Rousseauismus ist in den letzten Jahrhunderten immer wieder in neuen Varianten vertreten worden. Was wurde nicht schon alles intensiv diskutiert? Erinnerung sei beispielsweise an die Behauptungen, am Beginn der Menschheitsgeschichte hätten mutterrechtlich (matriarchalisch) organisierte Gesellschaften gestanden (Bachofen, Göttner-Abendroth und viele andere), oder es hätte den unverdorbenen Glauben an einen Hochgott gegeben (Urmonotheismus-These der Wiener Schule von W. Schmidt). Aufsehen erregte jüngst die entwicklungsbiologisch begründete These, die Menschen hätten vor einigen Jahrtausenden eine höhere Intelligenz besessen als heute.⁷ Ich werde mich im Folgenden auf *drei wichtige rousseauistische Topoi* konzentrieren: Friedfertigkeit, Gleichheit und Glück. Zu

6 Vgl. Kohl, *Entzauberter Blick* (1983).

7 Crabtree, *Our Fragile Intellect* (2013).

diesem Zwecke ziehe ich drei Autoren heran, die aus meiner Sicht allesamt, ohne dass sie sich selbst so nennen würden, Rousseauisten sind. Der erste ist der vielseitig begabte Jared Diamond; interessant für unsere Fragestellung ist vor allem sein bisher letztes Werk *Vermächtnis*.⁸ Zweitens erörtere ich das von dem Sprachwissenschaftler Daniel L. Everett verfasste Buch *Das glücklichste Volk*.⁹ Der dritte im Bunde ist David Graeber, der vor allem als anarchistischer Theoretiker und als einer der Wortführer der Occupy-Bewegung bekannt wurde,¹⁰ aber auch durch wissenschaftliche Publikationen hervortrat.¹¹

Ethnologischer Rousseauismus

Die behandelten Schriften der drei genannten Autoren gehören im weitesten Sinne zur *Ethnologie*. Denn deren Gegenstandsbereich sind die längst vergangenen und weit entfernten Formen des menschlichen Zusammenlebens. Dass es gerade in der Ethnologie so viele Rousseauist(inn)en gab und gibt, ist nicht verwunderlich: Wer sich für ein Studien- und Forschungsgebiet entscheidet, sympathisiert in der Regel auch mit dessen Gegenstand. Aber kann die Ethnologie wirklich bei der kritischen Prüfung des Rousseauismus helfen? Einiges spricht dagegen.

Zunächst gibt es eine Fülle epistemologischer Vorbehalte. Wie gut können wir überhaupt die Menschen verstehen, die auf eine uns so fremde Weise leben? Neben der sprachlichen Hürde, die sich, wie alle Erfahrung zeigt, meistens schnell überwinden lässt, gibt es allerlei Verzerrungen, die unser Bild der fremden Kultur durchdringen. Mehrfach ist inzwischen gezeigt worden, dass westliche Forschungsreisende in die von ihnen besuchten Sozialverbände genau das hineinprojizierten, was ihnen an ihren eigenen Gesellschaften zu fehlen schien.¹² Ein berühmtes Beispiel ist das von Margaret Mead beschriebene Samoa. Nach einer genauen Überprüfung ihrer Erkenntnisse blieb nichts anderes übrig, als dieses »Paradies« zu schließen.¹³ Sodann muss man vor übereilten

8 Diamond, *Vermächtnis* (2012); dazu Kessel, Rezension von Jared Diamond, *Vermächtnis* (2014); vgl. schon Diamond, *The Worst Mistake in the History of the Human Race* (1987).

9 Everett, *Das glücklichste Volk* (2010); dazu Höge, *Ein Leben ohne Angst und Sorgen* (2011); vgl. auch Everett, *Die größte Erfindung der Menschheit* (2013).

10 Graeber, *Direkte Aktion* (2013).

11 Graeber, *Frei von Herrschaft* (2008); Graeber, *Schulden* (2012); dazu Bunia, *In der Gewalt der Schulden* (2012).

12 Vgl. Kramer, *Verkehrte Welten* (21981).

13 Freeman, *Liebe ohne Aggression* (1983); dazu Zimmer, *Ein Paradies wird geschlossen* (1989); vgl. Edgerton, *Trügerische Paradiese* (1994).

Generalisierungen warnen:¹⁴ Selbst wenn eine rousseauistische These sich gut bewährt (etwa die von Everett über eine Gruppe von Amazonas-Indianern), handelt es sich zunächst um eine Einzelaussage, die keineswegs für alle Menschen oder Kollektive gelten muss, die auf ähnliche Weise leben. Zudem sind viele Beobachtungen bei einzelnen Wildbeuter-Gemeinschaften bloße Momentaufnahmen, die niemals die gesamte Geschichte dieser Gruppe erfassen können. Das gilt natürlich auch für anti-rousseauistische Thesen, wie das berühmte Beispiel der Ik belegt: Die egoistischen und brutalen Verhaltensweisen dieses ugandischen Bergvolks waren wohl bedingt durch eine politisch induzierte Hungersnot.¹⁵ Schließlich wird oft unreflektiert irgendeine Art Evolutionstheorie unterstellt, nämlich die Auffassung, dass sich alle Sozialverbände über bestimmte Stufen hinweg entwickeln, angefangen von den Jägern und Sammlern über agrarische Gemeinschaften bis hin zu unserem globalisierten Kapitalismus. Geschichtsphilosophische Hypothesen dieser Art müsste man andernorts ausführlich diskutieren. Aber gewiss hat eine solche Entwicklung nicht in uni-linearer Form stattgefunden. Nur mit Vorsicht darf man deshalb von rezenten Jäger-Sammler-Gemeinschaften auf die europäische Steinzeitmenschen vom Cro-Magnon-Typ schließen. Wenn man jedoch diese Warntafeln beachtet, können ethnologische Forschungsergebnisse für unsere Frage nach der Berechtigung des Rousseauismus durchaus hilfreich sein. Man sollte auch nicht zu skeptisch sein.

Als erstes müssen wir den Gegenstandsbereich genauer fassen. Um welche menschlichen Gemeinschaften geht es? Ganz falsche Assoziationen wecken die früher verwendeten Wörter »wild«, »primitiv« oder »archaisch«. Der von Lévi-Strauss vorgeschlagene Ausdruck »authentisch« ist hingegen zu positiv (zu rousseauistisch!),¹⁶ der Ausdruck »kalt« unglücklich gewählt.¹⁷ Die marxistische Kategorie »Urgesellschaft« ist irreführend, weil man gar keinen Ursprung identifizieren kann, und man sich zudem in der Regel auf ein späteres Stadium beziehen muss. Entsprechende Vorbehalte habe ich gegen den Begriff »urproduktive Gesellschaft«.¹⁸ Ganz verfehlt ist Herders Bezeichnung »Naturvölker«, denn im völligen Einklang mit der Natur lebte nie ein Mensch und kulturelle Traditionen gibt es sogar schon bei Tieren. Viel zu unspezifisch sind Ausdrücke wie »traditionell«, »schriftlos« und »fremd«.

Brauchbare Abgrenzungskriterien liefern jedoch Wirtschaftsweise und Sozialform, die meistens miteinander korrespondieren. Drei Sozialordnungen sind zu unterscheiden: Am Anfang waren alle Menschen Jäger

14 Vgl. Kuper, *The Reinvention of Primitive Society* (2005).

15 Turnbull, *Das Volk ohne Liebe* (1973).

16 Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 1 (1977), 391–394.

17 Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* (1962), 270.

18 Bargatzky, *Ethnologie* (1997), 66ff. u.ö.

und Sammler, manchmal auch Fischer. Synonym verwendet wird der Begriff »Wildbeuter« (engl. pl. foragers). Was die Sozialform betrifft, lebten unsere Vorfahren zunächst in Horden oder Scharen (engl. bands) von 20–25, höchstens 50 Personen. Die erste soziale Ordnung sind also *Wildbeuter-Gruppen*.¹⁹ Die zweite Wirtschaftsform beruht auf der Domestikation von Pflanzen und Tieren. Man spricht von *Pflanzern*, die sich von niederem Bodenbau oder Gartenkulturen ernähren. Das verbindet sich meist mit dem Übergang von einer mobilen zu einer sesshaften Lebensweise, also mit der Anlage dauerhafter kleiner Siedlungen. Zugleich vergrößern sich die Gruppen zu Stämmen (engl. tribes) mit mehreren hundert Individuen, die in Verwandtschaftsgruppen und/oder Clans untergliedert sind. Drittens gibt es soziale Verbände, die zwar zur Tierzucht übergehen, aber nicht permanent sesshaft werden, sondern Nomaden bleiben (*Hirtenvölker*). Einzelne Gruppen können zahlenmäßig so klein bleiben wie die Pflanzersiedlungen; über verwandtschaftliche Beziehungen patrilinearer Art entstehen aber auch bereits Gesellschaften von mehreren zehn- oder sogar hunderttausend Menschen. Zu beachten ist, dass es sich bei diesen drei Sozialordnungen um Idealtypen handelt, es also viele Ausnahmen und Mischformen gibt. Zusammenfassend spreche ich im Folgenden auch manchmal von *einfachen Sozialverbänden*.

Um welche Menschen geht es konkret? Besonders interessant sind kleinere Gruppen, die bisher keinen oder kaum Kontakt mit der modernen Welt hatten. Es gibt wohl noch einige Dutzende solcher »isolierter Ethnien«, von denen die meisten im Amazonas-Regenwald leben. Ein anderes berühmtes Beispiel sind die Sentinelesen auf einer der Andamanen-Inseln im Indischen Ozean. Aber wegen des mangelnden Kontakts gibt es auch zu wenige Informationen. Am besten geeignet für unsere Fragestellung sind daher die beiden Ethnien, die genetisch unseren Vorfahren am nächsten sind und zu denen hervorragende Feldstudien vorliegen. Gemeint sind zum einen die Südwestafrika ansässigen San (oder Khoisan), die sich selbst als !Kung oder Ju/'hoansi bezeichnen.²⁰ Wichtig sind zum anderen die im zentralafrikanischen Regenwald lebenden sogenannten Pygmäen mit verschiedenen Untergruppen, etwa den Mbuti oder den Bayaka.²¹ Hinzu kommen die Sozialverbände, über die Diamond, Everett und Graeber schreiben: Diamond kennt aus eigener Erfahrung vor allem Neuguinea, von wo es weitere interessante

19 Lee/DeVore, *Man the Hunter* (1968); Kelly, *The Lifeways of Hunter-Gatherers* (2013).

20 Marshall-Thomas, *Meine Freunde die Buschmänner* (1962); Marshall, *The !Kung of Nyae Nyae* (1976).

21 Turnbull, *Molimo* (1963); Turnbull, *The Mbuti Pygmies* (1983); vgl. Sarno, *Der Gesang des Waldes* (2013); in der ethologischen Tradition Heymer, *Die Pygmäen* (1995).

rousseauistische Berichte gibt.²² Everett verbrachte viele Jahre bei den Pirahã (ausgesprochen: Pi-da-HAN), einer mehrere hundert Menschen umfassenden Gruppe im brasilianischen Dschungel. Graeber absolvierte seine ethnologische Feldforschung hauptsächlich auf Madagaskar; besonders angetan war er von den Tsimihety im Norden der Insel, die sich gegenüber der Zentralregierung und anderen Institutionen eine starke Autonomie bewahrt haben.²³ Ganz ausklammern muss ich leider die *politisch-praktische* Frage, wie wir mit diesen Menschengruppen umgehen sollten. Denn alle kämpfen heute um ihr Überleben, zumindest um ihre kollektive Identität in einer Welt, deren ökonomische und technisch-mediale Netze sich immer weiter verdichten.²⁴

Friedfertigkeit

Der erste rousseauistische Topos lautet, dass die einfachen Sozialverbände weniger gewalttätig seien und keine Kriege führten. Für den Rousseau des Zweiten Diskurses ist Mitleid die wichtigste Eigenschaft der Ursprungsmenschen.²⁵ »Mord, Elend und Greuel« kamen erst durch das Privateigentum an Grund und Boden in die Welt,²⁶ was bald zu einem allgemeinen Kriegszustand führe.²⁷ Bei Diderot hält ein alter Tahitianer, als die Europäer heimwärts segeln wollen, eine »Abschiedsrede«, die eher ein Abschiedsfluch ist. Dort heißt es: »Kaum warst du bei uns gelandet, da dampfte der Boden von Blut.«²⁸ Ein exemplarischer Beleg für die Friedfertigkeit der einfachen Menschen könnte Folgendes sein: 1492/93 unternahm Kolumbus seine berühmte (erste) Entdeckungsfahrt, in deren Verlauf er ab dem 12.10.1492 verschiedene Inseln in der Karibik (Guanahani, Kuba, Hispaniola) »entdeckte« und mit den dort lebenden Amerikanern in Kontakt trat. Nur ein einziges Mal begegnete man ihm mit Gewalt, nämlich am 18.2.1493: Als er auf der Rückfahrt die Azoren anlief, wurde ein Teil seiner Mannschaft von den Portugiesen gefangen genommen. Allerdings endete auch das friedliche Zusammensein zwischen den spanischen Seeleuten und den karibischen Indianern nach kurzer Zeit in Exzessen von Gewalt, Mord und Krieg.

Was ist also vom rousseauistischen Topos der ursprünglichen Friedfertigkeit zu halten? Man sollte zunächst zwei Dimensionen der

22 Kuegler, *Dschungelkind* (2005); Gloy, *Unter Kannibalen* (2010).

23 Graeber, *Frei von Herrschaft* (2008), 15ff., 49f., 53f., 72–76 u.ö.

24 Vgl. Lawler, *Making Contact* (2015).

25 Rousseau, *Schriften I*: 185, 218ff., 237.

26 Ebd., 230.

27 Ebd., 244.

28 Diderot, *Nachtrag zu Bougainvilles Reise* (1965), 22.

Gewalttätigkeit unterscheiden: nach außen gegen andere Gruppen (Kriege, Überfälle und anderes) und nach innen gegen Mitglieder der eigenen Gruppe (Morde, Schlägereien und anderes). Eine Doppelmoral nach dem Freund-Feind-Schema, die sogar zu konträren Standards führen kann, ist leider bis heute eine Universalie: Im engeren Verwandtschaftskreis ist man ein liebender Vater, bei Angehörigen der eigenen Gruppe zumindest ein verlässlicher Kooperationspartner, aber gegenüber Fremden darf man sich Gehässigkeiten, Vertragsbrüche und Gewalttaten erlauben, ja diese sind sogar oft geboten. Der rousseauistische Topos ist jedoch, dass die einfachen Sozialverbände in beiderlei Hinsicht friedfertiger seien als wir.

Für die Gegenthese, einen dezidierten *Anti-Rousseauismus*, steht vor allem Steven Pinker, der zeigen möchte, »dass die Nostalgie für eine friedliche Vergangenheit die größte aller Täuschungen ist«,.²⁹ Dazu passt auch seine kompromisslose Verteidigung der Wissenschaften.³⁰ Soziologisch stützt er sich auf das Werk von Norbert Elias; er stärkt damit nachträglich dessen Position in der berühmten Elias-Duerr-Kontroverse der 1990er Jahre, zumindest was diesen Punkt betrifft. Ob die vormoderne Menschen, wie Hans Peter Duerr behauptet, nicht doch mindestens genauso schamhaft und diszipliniert sind wie die heutigen »Kulturmenschen«, bleibe dahingestellt.³¹

Was Krieg und Gewalt betrifft, wird Pinkers Position durch zahllose empirische Daten bestätigt. Entgegen den üblichen Vorurteilen zeigen nämlich fast alle Studien, dass die Anzahl sowohl der Mordopfer als auch der Kriegstoten im 20. Jahrhundert gesunken ist. Der Zweite Weltkrieg, auch einschließlich der Toten durch systematische Ermordung in Lagern, durch Bombenangriffe auf Städte und bei brutalen Vertreibungen, war zwar in absoluten Zahlen, aber keineswegs relativ der blutigste der Weltgeschichte.³² Die Zivilisierung der Menschen geschah nicht kontinuierlich und auch nicht in allen Regionen der Erde gleichermaßen, aber die großen Linien sind doch erkennbar: Die Menschheit wird immer friedfertiger. Gegenwärtig lebt man am sichersten, das heißt mit der geringsten Mordquote, in den Millionenstädten hochentwickelter Gesellschaften, vor allem in Europa und Japan. Die Gefahr, Opfer von körperlicher Gewalt zu werden, ist in ländlichen Gegenden am größten, vor allem im mittleren Afrika, im karibischen Raum und in Ozeanien. Bei den kleinwüchsigen Eipo auf Neuguinea stirbt jeder vierte Mann eines gewaltsamen Todes.³³ Die große Ausnahme von dieser Regel waren lange

29 Pinker, *Gewalt* (2011), 1029.

30 Pinker, *Science is not your enemy* (2013).

31 Als Einstieg geeignet: Duerr, *Vom Nomaden zur Monade* (2002).

32 Pinker, *Gewalt* (2011), 296ff.

33 Antweiler, *Heimat Mensch* (2009), 105.

Zeit die USA, aber auch hier ist der ländliche Süden deutlich brutaler und die Mordquote in New York ist in den letzten Jahren stark gesunken.

Eine wichtige Rolle für den Fortschritt an Friedfertigkeit spielt der *moderne Staat* mit seinem Gewaltmonopol. Aber bereits die frühen Staaten in den alten Hochkulturen haben nicht zu mehr, sondern zu weniger Gewalt geführt.³⁴ Der Anarchist Graeber widerspricht zwar: Staat und Geldwirtschaft hätten die Menschen aus ihren humanen Ökonomien herausgeprügelt; zudem verweist er auf die alltägliche Brutalität in den Metropolen und auf die ständige Drohung mit Gewalt;³⁵ empirische Belege kann er aber nicht liefern. Gegenwärtig ist die Gewalttätigkeit dort besonders hoch, wo Staaten zerfallen oder sich nicht konstituieren können (»failed states«). Offensichtlich haben die europäischen Kolonialmächte sogar die Anzahl der Tötungen in einfachen Sozialverbänden verringern können, etwa bei den Ache in Paraguay und selbst bei den !Kung in Botswana.³⁶ Im rousseauistischen Naturzustand gibt es also erheblich mehr Gewalt als im hobbesianischen Leviathan.

Immerhin kann man noch eine *rousseauistische Restthese* halten: Die Wildbeuter sind (und waren) friedfertiger als die Pflanzler.³⁷ Zwar sind die Menschen in beiden Gesellschaftsformen brutaler als wir, aber schlimmer ging es wohl bei den ersten sesshaften Sozialverbänden zu. Sehr kriegerrische Völker sind nämlich die Yanomani im Amazonas-Gebiet oder die Dani in Westneuguinea, die einfache Formen der Landwirtschaft betreiben. Erst nach der neolithischen Revolution verbreiten sich auch Sklavenhaltung, grausame Strafen und Tyrannei. Relativ friedfertig sind hingegen kleine nomadisierende Sozialverbände ohne Eigentum an Grund und Boden. Das gilt etwa für heute noch existierende Wildbeuter wie die Semang in Malaysia, die Siriono-Indianer in Südamerika und die Aka-Pygmäen in Zentralafrika. Besonders gut erforscht sind die bereits erwähnten !Kung. Entstehen Konflikte zwischen einzelnen Mitgliedern, bemühen sich andere, zu ihrer schnellen und gewaltlosen Beilegung beizutragen. »Der Faden, der sie ans Leben knüpft, ist ganz dünn und erlaubt ihnen nicht, untereinander zu streiten.«³⁸ Ausschlaggebend sind nicht Mitleid und Altruismus, sondern vielmehr ständiges Reden, gemeinsames Singen und Spielen sowie vor allem die fest verankerten Bräuche der Teilung der Jagdbeute und der wechselseitigen Geschenke.³⁹ Organisierte Kriege gibt

34 Pinker, *Gewalt* (2011), 72, 81, 91, 101off.; vgl. Antweiler, *Heimat Mensch* (2009), 107–110.

35 Graeber, *Schulden* (2012), 166ff., 218–221 u.ö.

36 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 336; Pinker, *Gewalt* (2011), 101.

37 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 165f.; Pinker, *Gewalt* (2011), 93; Fry/Söderberg, *Lethal Aggressions in Mobile Forager Bands and Implications for the Origin of Wars* (2013).

38 Marshall-Thomas, *Meine Freunde die Buschmänner* (1962), 26.

39 Marshall, *The !Kung of Nyae Nyae* (1976), 288–311.

es kaum, jedoch sehr wohl Überfälle und Totschlagsdelikte. Dunkle Flecken bei den Wildbeuter-Gruppen sind aber die verbreitete Tötung von Säuglingen (Infantizid) und von alten Menschen (Senilizid).⁴⁰

Ein Aspekt sei noch ergänzt: Völlig unbekannt in der Frühzeit der Menschheitsentwicklung sind *religiös* motivierte und verbrämte Kriege. Der entscheidende Grund dafür ist, dass Moral und Politik, wenn man diese Begriffe überhaupt verwenden darf, kognitiv und sozial deutlich vom proto-religiösen Komplex getrennt waren. Die sozialen Normen stützten sich vielmehr auf anthropo-biologische Säulen.⁴¹ Die Verknüpfung von Religion und Moral geschah sehr viel später, ansatzweise vielleicht in den frühen Hochkulturen, vor allem aber in den späteren Imperien. Erst im Römischen Reich konnte sich eine monotheistische Universalreligion als umfassendes Orientierungssystem durchsetzen. Die säkulare, fast völlig metaphysik-freie Moral des Aristoteles ist nicht das Produkt einer Aufklärungsleistung, die die religiösen Elemente aussonderte, sondern entspricht ganz einem eigenständigen moralischen Denken, wie es damals schon lange üblich war.

Gleichheit

Der zweite kulturkritische Topos des Rousseauismus betont die Gleichheit aller Mitglieder in den frühen menschlichen Gemeinschaften. Das ist das titelgebende Thema von Rousseaus Zweitem Diskurs; erst nach der Einführung des Privateigentums komme es zum Wettbewerb der Menschen untereinander, der die Unterschiede hervortreibe und größer werden lasse.⁴²

Vieles spricht dafür, dass dieser rousseauistische Topos berechtigt ist, und zwar im Hinblick auf *materielle, politische und religiöse Gleichheit*. An Besitztümern und Macht gab es zwischen den Mitgliedern einer Wildbeuter-Horde kaum Unterschiede; es herrschte eine generelle Gleichheit bei Abwesenheit politischer und religiöser Institutionen. Meistens werden zwei Gründe genannt, warum Wildbeuter so egalitär organisiert sind: Erstens können umherziehende Verbände gar nicht viele Gegenstände mitnehmen, was die Entstehung privaten Besitzes außerordentlich erschwert. Eigentum an Kleidung, Werkzeugen und Waffen gibt es sehr wohl, aber nicht an den Arbeitsprodukten. Denn zweitens werden größere Jagdbeuten unter allen Gruppenmitgliedern aufgeteilt, oft in Form eines aufwändigen Rituals. Manche Ethnologen sprechen von

40 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 210ff., 250ff.; vgl. Harris, *Kannibalen und Könige* (1978), 29–33.

41 Vgl. Thies, *Wurzeln der Moral*, in diesem Band.

42 Rousseau, Schriften I: 237ff.; vgl. Neuhouser, *Rousseau's Critique of Inequality* (2014).

einer Art Teilzwang; tatsächlich aber handelt es sich um eine innere Verpflichtung, die gar nicht in Frage gestellt wird.

In einem gewissen Sinne gab es damals sogar eine *stärkere Partizipation* an kollektiven Entscheidungsprozessen, meist durch ein Palaver bis zum Konsens. Aber nicht nur die kleineren Horden, sondern sogar Sozialverbände mit mehreren zehntausend Individuen (wie das Hirtenvolk der Nuer im Südsudan) blieben lange ohne politische Zentralinstanz; legislative, exekutive und judikative Institutionen hatten sich (noch) nicht herausgebildet. Bewusst hatte man sich für die Egalität in einer so großen Gruppe entschieden. Seit den Studien von Evans-Pritchard haben sich dafür die Ausdrücke »akephaler Staat« und »regulierte Anarchie« eingebürgert.⁴³ Wie es dann im Laufe der Zeit in mehreren Weltregionen zu einer stratifizierten Gesellschaft beziehungsweise einer staatlichen Organisation kam, ist Thema zahlloser Studien.⁴⁴

Noch in anderer Hinsicht herrschte früher mehr Gleichheit, nämlich zwischen den verschiedenen Sozialverbänden. Keine Horde ist reicher und mächtiger als eine andere; Gruppen, die verwandtschaftlich verbunden sind, betrachten sich gegenseitig als gleichberechtigt. Die *vertikalen Differenzen* wuchsen erst in der Moderne. Die umfangreichen OECD-Studien der letzten Jahre haben ergeben, dass das Pro-Kopf-Einkommen zurzeit von Christi Geburt und im Jahr 1000 wohl in allen Regionen der Erde ungefähr gleich hoch war, mit leichtem Vorsprung für China. Europa übernahm zwar schon im 14. Jahrhundert die Führung, aber noch 1820 übertraf der materielle Reichtum Großbritanniens den von China nur um das Doppelte und den von Afrika bloß um das Dreifache. 1998 jedoch standen die USA und Afrika im Verhältnis 20:1.⁴⁵ Noch viel dramatischer fällt der Vergleich zwischen einzelnen Ländern aus; selbst für das kaufkraftbereinigte Einkommen (PPP) ist nach den IWF-Daten 2013 das Verhältnis des reichsten Landes (Katar) zum ärmsten (Zentralafrikanische Republik) 180:1. Die individuellen Unterschiede übersteigen die Vorstellungskraft: Während der reichste Mensch der Welt ein Vermögen von fast 80 Milliarden Dollar besitzt, müssen 1,2 Milliarden Menschen mit weniger als 1,25 Dollar am Tag auskommen. Wie stark die soziale Ungleichheit auch innerhalb der einzelnen Länder gewachsen ist, wurde erst jüngst intensiv diskutiert.⁴⁶ Höchstwahrscheinlich werden diese Diskrepanzen in den nächsten Jahrzehnten weiter ansteigen.

Obwohl also dieser zweite Topos einiges an Überzeugungskraft besitzt, sind verschiedene Einschränkungen zu machen. Erstens herrscht

43 Evans-Pritchard, *Die Nuer im südlichen Sudan* (1983), 199.

44 Vgl. zuletzt Breuer, *Der charismatische Staat* (2014).

45 Maddison, *The World Economy* (2006), 19, 30, 44, 126; Maddison, *Contours of the World Economy, 1–2030AD* (2007), 70, 174, 309, 382.

46 Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert* (2014).

in den Wildbeuter-Horden keine absolute Gleichheit. Man muss nämlich zwischen sozialer und natürlicher Ungleichheit unterscheiden, was Rousseau gleich zu Beginn des Zweiten Diskurses zugesteht.⁴⁷ Die *biologischen Unterschiede* zwischen den Individuen führen aber auch bei Jägern und Sammlern zu vertikalen Differenzen. Macht ist nach Alter und Geschlecht ungleich verteilt; zusätzlich ergeben sich Unterschiede durch die verschiedenen Begabungen und Fähigkeiten der Individuen. Die besten Jäger beanspruchen in der Regel die besten Waffen und können eine zweite Frau ernähren. Die ältesten Männer übernehmen oft die Rolle eines Patriarchen, dessen Autorität jedoch beschränkt ist. Die Männer sind in »Altersklassen« eingeteilt, wobei die Übergänge zwischen diesen oft durch aufwändige Initiationsrituale kontrolliert sind. Weil alle Menschen älter werden, ist dies eine kommode Hierarchisierung; prinzipiell weiß jeder Heranwachsende, dass er auch einmal an die Reihe kommt. Kranke und behinderte Personen spielen gar keine Rolle, die meisten sterben, wenige können in die Ausnahmeposition eines Schamanen schlüpfen. Hinsichtlich der *Situation der Frauen* ist zu differenzieren. Bei den Pygmäen, die im Urwald mit Netzen jagen, sind daran meistens auch Frauen beteiligt. Hingegen gibt es bei den !Kung eine klare geschlechtsspezifische Arbeitsteilung: An der langwierigen Ausdauerjagd, die wohl eine besondere menschliche Begabung darstellt, sind nur die Männer beteiligt. Die Frauen beschränken sich auf das Sammeln von Nahrungspflanzen. Obwohl deren Anteil an der Ernährung höher ist, ist Fleisch beliebter und deshalb der Mann einflussreicher. Bei den männerzentrierten Hirtenvölkern sind Frauen sogar zu Tauschobjekten degradiert. Die männliche Dominanz ist weltweit der Normalfall.⁴⁸

Zweitens sind keineswegs alle Wildbeuter-Gruppen egalitär organisiert. Neuere Studien unterscheiden zwischen einfachen und komplexen Jäger-Sammler-Gemeinschaften. Die *komplexeren Verbände* sind wohlhabender und haben stärkere soziale Unterschiede ausgebildet.⁴⁹ Ein berühmtes Beispiel sind Indianerstämme wie die Kwakiutl, die an der nordwestamerikanischen Küste von vorüberziehenden Lachsschwärmen lebten. Weil diese so reichhaltig waren, konnten Überschüsse angeeignet und ungleich verteilt werden. Die Häuptlinge mussten jedoch, um ihren sozialen Rang zu legitimieren, zu jeder passenden Gelegenheit große Feste veranstalten (den sogenannten Potlatch), auf denen die ärmeren Gruppenmitglieder bewirtet und beschenkt wurden. So wurde auch hier die ökonomische Ungleichheit immer wieder ausgeglichen. Dass der Potlatch, wie Boas beobachtete, am Ende des 19. Jahrhunderts zu einer regelrechten

47 Rousseau, Schriften I: 191.

48 Edgerton, *Trügerische Paradiese* (1994), 111ff.

49 Kelly, *The Lifeways of Hunter-Gatherers* (2013), 241ff.

Zerstörungssorgie wurde, ist jedoch ein Verfallsphänomen, das auf europäische Einflüsse zurückzuführen ist.⁵⁰

Drittens ist auf eine Kehrseite der Gleichheit hinzuweisen: Bisher war von vertikalen Differenzen die Rede, also von materiellen, politischen, religiösen und geschlechtlichen Hierarchien. Außer den vertikalen Differenzen fehlen aber auch die *horizontalen Differenzen*: Die Menschen waren früher einander viel ähnlicher. Natürlich sind die Mitglieder einer Wildbeute-Gruppe Individuen, und zwar nicht nur wegen ihrer eindeutigen Raum-Zeit-Stellen (numerische Individualität), sondern auch durch besondere Eigenschaften (qualitative Individualität). Sie sind sich dieser Besonderheiten bewusst und nehmen sich wechselseitig als Individuen wahr (reflexive und intersubjektive Individualität). Aber die Differenzen, etwa in spezifischen körperlichen und geistigen Fähigkeiten, sind geringer als dies bei einer vergleichbaren heutigen Menschengruppe der Fall wäre. Nicht nur vertikal, sondern auch horizontal herrscht Gleichheit; deren Kehrseite ist also die mangelnde Pluralisierung der Lebensstile.

Glück

Schließlich komme ich zum dritten rousseauistischen Topos: Die Menschen seien in einfachen Sozialverbänden glücklicher. Everett behauptet dies schon im Titel seines Buches (2010), allerdings nur dem der deutschen Ausgabe. Er nennt zwei Bündel von Indizien. Zum einen verweist er auf die Fröhlichkeit und den Humor der Menschen; sie würden mehr als wir lachen und lächeln. Sie hätten nicht einmal ein Wort für »Sorge«. Die harten Probleme des Alltags und die Grenzsituationen des menschlichen Lebens (wie Krankheit und Tod) störten diese Zufriedenheit nicht; ihnen würden die Pirahã mit einem darwinistischen Pragmatismus begegnen; wer zu schwach sei, der sterbe eben. Zum anderen sind psychische Krankheiten unbekannt; es gebe weder Depressionen oder chronische Müdigkeit, weder Phobien noch Neurosen. Hinzu komme, dass die Menschen ein relativ gesundes Leben führen.⁵¹ Es gibt auch keine Infektionskrankheiten (Pocken, Pest, Grippe, Masern, Ebola und so weiter), weil diese erst nach der agrarischen Revolution entstanden sind.⁵²

Die Überprüfung dieser dritten These ist am schwierigsten, weil beim Thema Glück alles umstritten ist. Das gilt sowohl für die zahlreichen philosophischen Theorien als auch für die empirische Glücksforschung,

50 Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden* (2000), 90ff.; Harris, *Kulturanthropologie* (1989), 134ff.

51 Everett, *Das glücklichste Volk* (2010), 16, 25, 135, 156, 407 u.ö., vgl. Everett, *Die größte Erfindung der Menschheit* (2013), 428ff.

52 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 340ff.

in der seit einigen Jahrzehnten Psychologen, Soziologen und Wirtschaftswissenschaftler eine Fülle von Daten anhäufen, ordnen und interpretieren. Dass sich Glück eigentlich nicht quantifizieren lässt, hat schon dem klassischen Utilitarismus erhebliche Probleme bereitet. Man könnte sich deshalb auf die Position zurückziehen, dass Menschen zu allen Zeiten glücklich und unglücklich gewesen seien, dass es keinen Fortschritt, aber auch keinen Rückschritt gebe. Ich möchte im Folgenden aber eine stärkere These vertreten: Tatsächlich waren die Menschen in einfachen Sozialverbänden glücklicher als wir.

Was wird hier unter *Glück* verstanden? Gemeint ist natürlich nicht der materielle Reichtum (Lebensstandard), der heute entschieden höher ist. Auch in anderer Hinsicht, wie Lebenserwartung und Bildungsgrad, sind wir in der modernen Welt gewiss besser dran. Schließlich verfügen wir über viel mehr individuelle Wahlmöglichkeiten (Optionen) und ein umfangreicheres Netz sozialer Beziehungen, insgesamt also eine höhere Lebensqualität. Anders sieht es aus, wenn wir Glück als *subjektives Wohlbefinden* ansehen, also die faktische Zufriedenheit mit dem Leben insgesamt. Folgende Gründe kann man anführen, um die genannte rousseauistische These zu stützen.⁵³

Erstens sei auf die *Kindheit* bei den Wildbeutern verwiesen. Diese ist besonders glücklich, was sich positiv auf das gesamte spätere Leben auswirkt.⁵⁴ Hingegen wird unsere Glücksfähigkeit in der modernen Welt durch viele Lebensumstände und etliche pädagogische Maßnahmen von Grund auf zerstört. In vielen Wildbeuter-Horden verbringen Kinder fast das gesamte erste Lebensjahr am Körper der Mutter; bei den Aka-Pygmäen sind sogar die Väter die Hälfte der Zeit mit ihren Kindern zusammen.⁵⁵ Zudem sind weitere Bezugspersonen, nämlich andere Frauen oder auch Männer, sogenannte Allo-Eltern, ständig in Reichweite. Körperliche Züchtigungen gibt es kaum, vor allem nicht bei den Sozialverbänden, die auch gegenüber fremden Gruppen friedfertiger sind, also etwa den Pygmäen, den !Kung und den Pirahã. Später genießen die Kinder viele Freiheiten und spielen mit Kindern verschiedenen Alters. Dabei sind sie allerdings auch großen Gefahren ausgesetzt. Mit der agrarischen Revolution verschlechtert sich wohl die Situation der Kinder.⁵⁶

Zweitens ist die *Arbeitszeit* niedriger. Nach der bekannten These von Marshall Sahlins leben die Wildbeuter in einer ursprünglichen Überfluggesellschaft.⁵⁷ Die empirischen Daten sind zwar nicht eindeutig und

53 Vgl. Kohl, *Der glückliche Wilde* (2008).

54 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 218–242; Everett, *Das glücklichste Volk* (2010), 135, 140ff., 163ff.; vgl. schon Liedloff, *Auf der Suche nach dem verlorenen Glück* (1980).

55 Antweiler, *Was ist den Menschen gemeinsam?* (2009), 227.

56 Vgl. Lancy, *The Anthropology of Childhood* (2008).

57 Sahlins, *Stone Age Economics* (1972), 1ff.

lassen sich unterschiedlich interpretieren. Es scheint jedoch bestätigt, dass ein !Kung weniger als 20 Stunden in der Woche arbeitet und trotzdem gut ernährt ist.⁵⁸ Bei Pflanzern liegt die Arbeitszeit höher, aber kaum irgendwo wird länger als acht Stunden am Tag geschuftet. Drastisch erhöht sich die Arbeitszeit erst nach dem Übergang zur Intensivlandwirtschaft. Einer der Gründe dafür ist, dass dann auch Arbeit für andere zu tun ist, also für Priester, Könige, Militärbefehlshaber, die von der Subsistenzwirtschaft freigestellt sind. Zudem ist die Arbeit, die es in einfachen Sozialverbänden gibt, kaum strukturiert und eher natürlichen Rhythmen angepasst; die Menschen leben also ohne Zahl und Zeit, das heißt ohne die Realabstraktionen, zu denen uns die moderne Welt zwingt. Schließlich ist Jagen und auch Sammeln viel spannender als Ackerbau und Viehzucht, Fabrik- oder Büroarbeit.⁵⁹

Drittens kann man zurückverweisen auf den zweiten rousseauistischen Topos, die *größere Gleichheit*. Denn egalitäre Sozialverhältnisse fördern das Glück der Menschen. Diese These lässt sich folgendermaßen plausibilisieren: In einer vom Konkurrenzgedanken beherrschten Gesellschaft sind die Sieger glücklich und die Verlierer unglücklich. Wie empirische Untersuchungen zeigen, ist tatsächlich in den USA und in Europa das subjektive Wohlbefinden der reichen Menschen höher.⁶⁰ Das sieht nach einem Nullsummenspiel aus: Was der eine an Glück gewinnt, verliert der andere. Die Anti-Rousseauisten behaupten nun, dass von dem Konkurrenzkampf alle profitieren würden, weil alle wohlhabender werden, auch die Verlierer. Das scheint nur bis zu einem bestimmten Punkt zu gelten; ist dieser überschritten, führt wachsender materieller Reichtum nicht zu mehr Glück (das sogenannte Easterlin-Paradox). Aber es gibt eine weitere Auswirkung: Der ständige Konkurrenzkampf verringert das Glück aller, sowohl der Sieger als auch der Verlierer. Das ist vor allem dann der Fall, wenn vieles dafür spricht, dass es beim Wettbewerb nicht fair zugeht, zumindest Zufälle eine Rolle spielen, die Resultate also nicht gerecht sind. Zudem muss der Sieger ständig fürchten, in der nächsten Runde selbst der Verlierer zu sein. Weitere Studien zeigen, dass soziale Ungleichheit erhebliche Folgeprobleme aufwirft: Ängste, Depressionen, Drogenmissbrauch, Einsamkeit, Fettleibigkeit, Schlaflosigkeit, Stress und der Verlust des sozialen Vertrauens.⁶¹ Während sich unsere moderne Welt immer mehr dieser absoluten Konkurrenzsituation annähert, gibt es in einfachen Sozialverbänden eine »humane Ökonomie«, die Wettbewerb

58 Vgl. Harris, *Kulturanthropologie* (1989), 91ff., 146; Kelly, *The Lifeways of Hunter-Gatherers* (2013), 14f.

59 Vgl. Sarno, *Der Gesang des Waldes* (2013), 116.

60 Binswanger, *Ein glückliches Leben statt immer mehr materiellen Wohlstand* (2010), 284ff.

61 Wilkinson/Pickett, *Gleichheit ist Glück* (2009); vgl. Graham, *Happiness around the World* (2009), 161–166.

durch Solidarität ersetzt.⁶² Auf jeden Fall kann man folgern, dass soziale Gleichheit zum Glück der Menschen beiträgt.

Viertens sind die Wildbeuter und Pflanzler mit sich, ihren Mitmenschen und der Welt viel stärker im Reinen. Es gibt *keine große Diskrepanz* zwischen Erfahrungen und Erwartungen, zwischen Bedürfnissen und ihrer Erfüllung, zwischen Fähigkeiten und lebenspraktischen Notwendigkeiten, zwischen Mitteln und Zielen. Ebenso existiert keine Kluft zwischen der psychischen Zeit (Lebenszeit) und den großen Rhythmen des Kosmos (Weltzeit). Die Wildbeuter interessieren sich weder für die ferne Vergangenheit noch die ferne Zukunft; sie leben in der Unmittelbarkeit.⁶³ Die Menschen sind weder überfordert noch leiden sie unter Entfremdung. Man kann auch sagen: Die Glücksmaßstäbe sind den Gegebenheiten bestens angepasst. Auch dies findet eine Bestätigung in der empirischen Glücksforschung. Diese hat nämlich für die dynamischen (»heißen«) Gesellschaften der Gegenwart zwei Paradoxien herausgearbeitet, eine auf der Makro-, die andere auf der Mikro-Ebene.⁶⁴ In Ländern mit hohen Wachstumsraten sind die Individuen unglücklicher als in Ländern ohne diese (»paradox of unhappy growth«). Das gilt auch innerhalb einer Gesellschaft: Individuen, die erfolgreich sozial und ökonomisch aufstiegen, sind nicht so glücklich wie die Individuen, deren Status unverändert blieb (»paradox of the happy peasant and the frustrated achievers«). Wie ist das zu erklären? Möglicherweise sind die Menschen aufgestiegen, die von Natur und/oder durch Erziehung eher griesgrämig waren. Wahrscheinlicher aber ist, dass es eine andere Erklärung gibt, die für beide Paradoxien gilt: Wenn Erwartungen sich dynamisieren, vergrößert sich nicht nur die Gefahr von Enttäuschungen, es verändern sich auch die Maßstäbe, an denen man seine eigene Situation misst. So geraten die Aufsteiger in eine hedonistische Tretmühle: Man strengt sich an, kommt aber in Bezug auf das subjektive Wohlbefinden nicht von der Stelle.⁶⁵ Dafür spricht auch die dritte Paradoxie: In den reichen Ländern sind die Menschen zwar aus objektiv-medizinischer Sicht gesünder als in armen Ländern, dennoch sind sie subjektiv mit ihrem Gesundheitszustand unzufriedener, weil eben die Erwartungen viel höher sind.⁶⁶ Die einfachen Sozialverbände waren gewiss keine offenen Gesellschaften, aber ihre Geschlossenheit hat auch zum Glück ihrer Mitglieder beigetragen.

62 Graeber, *Schulden* (2012), 138, 166 u.ö.

63 Everett, *Das glücklichste Volk der Welt* (2010), 196, 400.

64 Graham, *Happiness around the World* (2009), 43, 146–155, 213f.; vgl. Höhle, *Der Wert des eigenen Glücks* (2014), 14f.

65 Binswanger, *Ein glückliches Leben statt immer mehr materiellen Wohlstand* (2010), 287ff.

66 Graham, *Happiness around the World* (2009), 155–158.

Rousseauismus als Kulturkritik

Kann man heute noch Anhänger des Rousseauismus sein? Mein Durchgang durch die drei Topoi hat einige Indizien für dessen Berechtigung zusammengetragen. Selbst wenn man den ersten Punkt, die Friedfertigkeit, fallen lässt, bliebe noch ein schwacher Rousseauismus übrig. Aber welchen metatheoretischen Status hätte eine solche Position? Ich sehe drei Möglichkeiten.

Erstens könnte das »Zurück zur Natur« oder (korrekter) ein »Heraus aus der Zivilisation« ein *normatives Modell* sein. Rousseauismus wäre dann die Forderung, unsere Gesellschaft als Ganzes technisch, wirtschaftlich, politisch und sozial grundstürzend umzugestalten. Aus dieser Perspektive ist eine Postwachstumsökonomie, wie sie jetzt diskutiert wird, viel zu wenig. Gefordert wäre das »Zurückfahren« aller komplexen und abstrakten Einrichtungen, wie es gegenwärtig von radikalen politischen Strömungen wie dem Öko-Anarchismus⁶⁷ und dem Primitivismus⁶⁸ vertreten wird. Aber selbst ein Anarchist wie Graeber lehnt das ab;⁶⁹ schon Rousseau wusste, dass es für moderne Gesellschaften keine Exit-Option gibt; ein abschreckendes Beispiel für einen entsprechenden Versuch ist das Pol-Pot-Regime in Kambodscha 1975–79. Darüber hinaus sind auf der normativen Ebene neben Glück und Gleichheit weitere Kriterien zu berücksichtigen. So sind totalitäre Systeme ja auch nicht dadurch legitimiert, dass sich Menschen möglicherweise in ihnen subjektiv wohl fühlen; soziale Ungleichheit kann durch unterschiedliche Bedürfnislagen, Leistungen und Verdienste sowie erworbene Rechte gerechtfertigt sein. Eine konkrete Utopie ist ein »Zurück zum einfachen Leben« wohl nur für kleine Gruppen und für einzelne Menschen. Einer der ersten, der Rousseau auf diese Weise nacheifern wollte, war Kleist: So wie jener 1765 sechs Wochen auf der St. Petersinsel im Bieler See verbrachte, lebte dieser 1802 einige Monate auf der Scherzliginsel bei Thun in der Schweiz. Die Südsee, von der Diderots *Nachtrag* handelt, wurde das Ziel von Paul Gauguin, August Engelhardt und Jacques Brel. Aber selbst das ist für die meisten von uns nicht möglich. Bereits Voltaire schrieb an Rousseau, dass er nicht zu den Indianern übersiedeln könne, weil sein Arzt nicht mitkommen würde.⁷⁰

Die zweite Option heißt: von den Wildbeutern *lernen*. Das postuliert Diamond im Untertitel seines Buches und fasst am Ende einige Vorschläge zusammen: eine bessere Ernährung mit mehr frischem Obst und

67 Bookchin, *Die Agonie der Stadt* (1996).

68 Zerzan, *Running on Emptiness* (2002). Eine Variante des Primitivismus ist das einsame Leben in der Wildnis, vgl. Krakauer, *In die Wildnis* (1997).

69 Graeber, *Frei von Herrschaft* (2008), 38, 71f. u.ö.

70 Voltaire, *Correspondance IV*, 539 (Brief vom 30.8.1755).

weniger Salz sowie langsames Essen, mehrsprachige und körpernähere Erziehung unserer Kinder, eine bessere Integration der alten Menschen, Mediation und eine wiederherstellende Rechtsprechung statt Strafe.⁷¹ Für das umfangreiche Buch von Diamond sind das erstaunlich wenige konkrete Vorschläge, zudem begrenzt anwendbare und umstrittene. Dennoch sollte man die Möglichkeit des Lernens, auch für andere Bereiche, etwa den Umgang mit der Natur, nicht a priori ausschließen. Übrigens gehen machen sogar weiter und postulieren, dass man von Tieren, ja der gesamten Natur lernen könne (Bionik).

Den dritten Vorschlag macht Kant, der in seinen Anthropologie-Vorlesungen sagte: »Rousseau wollte im Grunde nicht, daß der Mensch wiederum in den Naturzustand zurück *gehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, dahin zurück *sehen* sollte.«⁷² Dann können wir nämlich erkennen, was wir verloren und vergessen, aber auch was wir gewonnen haben. Gleichheit haben wir beispielsweise verloren, Friedfertigkeit gewonnen. Das scheint mir der richtige Ansatz zu sein: Rousseauismus ist keine umgedrehte Utopie, auch keine Theorie einfacher Sozialverbände, sondern eine Form der *Kulturkritik*, die durch Kontrastierungen und Alternativmodelle ihr Anliegen verdeutlicht.⁷³ Kulturkritische Betrachtungen dürfen sich keineswegs auf pessimistische Essays über Kunst, Wissenschaft und Bildung beschränken. Notwendig ist vielmehr eine radikale Kulturkritik, die das Ganze unserer Lebensform in den Blick nimmt. Offensichtlich besteht, wie Marx vermutete, ein Zusammenhang zwischen der Ablehnung der bestehenden Gesellschaft und der romantischen Vorstellung eines besseren Lebens zu früheren Zeiten.⁷⁴ Vielleicht gilt hier folgende Regel: Je kritischer man gegenüber der eigenen Gesellschaft ist, desto weiter wird der Gegenentwurf in Raum und Zeit entrückt. Obwohl man, wie gesagt, keine direkten normativen oder therapeutischen Folgerungen ziehen darf, ist eine solche Art der Kulturkritik für unser Selbstverständnis erforderlich. So schützen wir uns nämlich vor ethnozentrischem Hochmut und der Überschätzung der Gegenwart. Zudem wird der utopische Speicher, der zurzeit ziemlich leer zu sein scheint, wieder aufgeladen.

Dass die Menschheit seit Urzeiten auf einem falschen Weg sei, wird man nicht behaupten können. Dass aber hier und heute alles besser sei als anderswo und früher, ist ebenso wenig richtig.

71 Diamond, *Vermächtnis* (2012), 528.535.

72 Kant, XII: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), 681.

73 Vgl. Thies, *Alles Kultur?* (2016), 108–117.

74 Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Rohentwurf, 1857/58), 80.

Michael Tomasello und die philosophische Anthropologie

Die deutsche Philosophische Anthropologie, üblicherweise durch das Dreigestirn Scheler-Plessner-Gehlen vertreten, war im 20. Jahrhundert eine wichtige »Denkrichtung«, durchaus vergleichbar mit dem Existenzialismus, dem Wiener Kreis oder der Frankfurter Schule.¹ Dennoch ist dieses »Forschungsprogramm« seit den 1960er Jahren philosophisch nicht weitergeführt worden. Dafür gibt es mindestens zwei Gründe: Zum einen fehlte ein kreativer »Kopf«, wie ihn von den genannten Paradigmen vor allem die zweite Generation der Frankfurter Schule mit Jürgen Habermas hatte. Zum anderen ist in den letzten Jahrzehnten das empirische Wissen über den Menschen so stark gewachsen, dass man für dessen Verarbeitung ein ganzes Forscherkollektiv braucht. In der Frankfurter Schule wurde dies, bezogen auf einen anderen Gegenstandsbereich, frühzeitig erkannt: Sie versammelte sich in den 1930er Jahren am »Institut für Sozialforschung«, in den 1970er Jahren in einem Max-Planck-Institut (MPI) in Starnberg und seit einigen Jahren wieder im Rhein-Main-Gebiet, vor allem im Exzellenzcluster »Normative Ordnungen«. Auch die Anthropologie bedarf einer großen wissenschaftlichen Einrichtung, die ihre Projekte finanziert, organisiert und publiziert.

Tatsächlich gibt es seit einigen Jahren diesen Ort in Deutschland, und zwar in Leipzig. Früher wirkte dort Wilhelm Wundt (1832–1920), der schon die Idee einer interdisziplinären »Wissenschaftssynthese« verfolgte. Der späte Driesch und der frühe Gehlen standen noch in dieser Tradition, indirekt insofern auch die Philosophische Anthropologie. 1997 wurde dann das Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie nach Leipzig vergeben. Es ist in verschiedene Abteilungen untergliedert, die in ihrer Summe eine integrative Anthropologie bilden: evolutionäre Genetik, Humanevolution, Linguistik (bis 2015), Primatologie, Psychologie und Verhaltensökologie. Der Bereich Psychologie, genauer: »Vergleichende und Entwicklungspsychologie«, sucht am intensivsten das Gespräch mit der Philosophie. Das ist vor allem ihrem Leiter Michael Tomasello (* 1950) zu verdanken. Tomasello publiziert nicht nur (immer mit Ko-Autor/innen) die üblichen englischsprachigen Artikel in Fachzeitschriften, sondern hat bereits mehrere umfangreiche Monographien verfasst, die fast alle in deutscher Übersetzung im Suhrkamp-Verlag erschienen sind.

1 Vgl. Fischer, *Philosophische Anthropologie* (2008). Ich danke Joachim Fischer (TU Dresden) auch für viele interessante und weiterführende Kommentare zu einer früheren Fassung dieses Artikels.

Tomasellos Thesen werden in verschiedenen Wissenschaften intensiv diskutiert. Als erstes zu nennen ist die Psychologie. Einige der interessantesten Beiträge, vor allem diejenigen der Entwicklungspsychologinnen Carol S. Dweck und Elizabeth S. Spelke, sind leicht zugänglich in dem Band *Warum wir kooperieren*.² Bemerkenswert sind das hohe Niveau und die breite Palette soziologischer Beiträge in einem Sonderband der *Zeitschrift für Theoretische Soziologie (ZTS)*.³ Joachim Fischer und Karl-Siegbert Rehberg setzen dort das Werk Tomasellos systematisch mit der deutschen Philosophischen Anthropologie in Verbindung. Peter Kappelhoff betrachtet Tomasello aus der Perspektive eines methodologischen Evolutionismus, also eines generalisierten Darwinismus. Ausgehend von Mead, Schütz, Tarde und anderen Klassikern werden spezielle soziologische Aspekte erörtert (Ofner, Pleyer/Galuschek, Grutzpalk); hinzu kommen weitere grundlagentheoretische Betrachtungen (Schützeichel, Nungesser, Renn, Meyer). Besonders hervorzuheben ist die kommunikationswissenschaftliche Perspektive, die in dem ZTS-Sonderband mit einem gemeinsamen Aufsatz von Jens Loenhoff und Rafael Mollenhauer vertreten ist. Mollenhauer hat zudem eine gelungene Dissertation vorgelegt, die sich hauptsächlich auf Tomasellos frühere Monographien *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens* (2002, engl. 1999) und *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation* (2009, engl. 2008) bezieht. Die kognitionstheoretischen Wurzeln Tomasellos werden überzeugend herausgearbeitet.⁴ Am umfangreichsten sind wohl die philosophischen Debatten. Ich erwähne hier nur die beiden Diskussionsrunden in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (55. Jg./2007, Heft 5 und 59. Jg./2011, Heft 1), in denen viele wichtige Aspekte angesprochen werden.⁵

Ich beginne im Folgenden mit einer Zusammenfassung der beiden letzten Bücher Tomasellos, in denen er seine anthropologische Konzeption deutlicher als je zuvor präsentiert und vielleicht jetzt schon sein Werk krönt. Die vielen Einzelheiten, Zusammenhänge und Theoriebezüge, die sich dort finden, muss ich hier vernachlässigen. Dann ordne ich seinen Ansatz in die deutsche Philosophiegeschichte ein. Meine These wird sein, dass neben der Philosophischen Anthropologie auch die ebenfalls in den 1920er Jahren entstandene Ich-Du-Philosophie als Vorläufer seiner Konzeption gelten kann. Schließlich entwickle ich einige generelle Einwände, ohne an der überragenden Bedeutung von Tomasellos Studien zweifeln

2 Tomasello, *Warum wir kooperieren* (2010).

3 Albert/Greve/Schützeichel (Hg.), *Kooperation, Sozialität und Kultur* (2016).

4 Mollenhauer, *Tomasellos Kooperationsmodell* (2015), 55–118.

5 Vgl. vor allem die Aufsätze von Forster, *Menschen und andere Tiere* (2007), Welsch, *Just what is it* (2007); darauf reagiert: Rakoczy/Tomasello, *Kollektive Intentionalität und kulturelle Entwicklung* (2008); außerdem Schmid, *Eine Naturgeschichte demokratischer Werte* (2017).

zu wollen. Dabei berücksichtige ich auch die oben erwähnte neuere Sekundärliteratur.

Tomasello kurzgefasst

Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens (2014, engl. 2014) und *Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral* (2016, engl. 2016) ergänzen sich gut: Beiden liegt dasselbe philosophische Konzept zugrunde und in beiden geht es um die zweistufige Entwicklung einer zentralen menschlichen Kompetenz. Zudem liefert Tomasello gewissermaßen die Vorgeschichte zu seinen oben bereits genannten früheren Monographien. Weiterhin ist es sein methodischer Ansatzpunkt, Phylogenese und Ontogenese sich wechselseitig erhellen zu lassen. Dem dienen die immer raffinierteren Experimente, die am Leipziger MPI sowohl mit Schimpansen als auch mit kleinen Kindern durchgeführt werden. Deren Resultate werden in den neuen Büchern durchgängig miteinander verglichen. Empirische Untersuchungen anderer kommen hinzu. In den letzten Schriften tritt die Phylogenese immer stärker in den Vordergrund; Tomasellos Studien erhalten dadurch zusätzlich eine geschichtsphilosophische Komponente. Hingegen spielen sprachwissenschaftliche Überlegungen, wie er sie in den 1990er Jahren vorlegte, keine zentrale Rolle mehr.

Ziel der beiden neuen Bücher ist aber nicht primär die Synthese empirischer Forschungsergebnisse.⁶ Vielmehr geht es Tomasello um die systematische Darlegung seiner Begrifflichkeit und des theoretischen Rahmens für seine Forschung. Die Differenziertheit und Kohärenz seiner Terminologie ist beeindruckend. Zudem ist er philosophischer als je zuvor. Vielleicht haben gerade deswegen einige Philosophen das neue Buch in Zeitungsrezensionen relativ kritisch besprochen, allerdings eher im Hinblick auf moralphilosophische Implikationen.

Wir wollen hier Tomasello als Anthropologen lesen. Die Frage der philosophischen Anthropologie lautet: Was ist der Mensch? Oder in reflexiver Wendung: Wer sind wir? Zu den klassischen Antworten gehören Begriffe wie *animal rationale* (Vernunft), *animal symbolicum* (Sprache), *animal religiosus* (Religion) und *homo faber* (Arbeit). Tomasello steht in der Tradition derjenigen, die den Menschen als *zoon politikon* ansehen, als soziales Wesen. Am wichtigsten ist für ihn die Fähigkeit unserer Gattung zur Kooperation. Das erfordert keinen starken Altruismus (also das Zurückstellen eigener Absichten), sondern nur einen Mutualismus, das heißt die wechselseitige Koordination zur Verwirklichung gemeinsamer Absichten.

6 Das findet man eher in Parzinger, *Die Kinder des Prometheus* (2015).

Warum ist Kooperation notwendig? Weil angesichts des äußeren Drucks durch ökologische Umstände und soziale Konflikte jeder von uns allein zu schwach ist. Wir sind, mit Gehlen gesprochen, Mängelwesen und nur gemeinsam stark genug. Tomasello fasst dies in seiner »Interdependenzhypothese« zusammen (2016: 14, 223, 233 u.ö.).

Wie aber ist Kooperation möglich? Aus Tomasellos Sicht müssen wir zwei Möglichkeiten ausschließen: Zum einen sind wir Menschen zwar soziale Wesen, aber unser Zusammenleben sei nicht von Natur stabil. Soziobiologische Erklärungen reichen ebenso wenig aus wie diejenigen der Evolutionären Psychologie, die beide ein Kontinuum zwischen Affen und Menschen postulieren. Zum anderen ist Kooperation, so Tomasello, sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch älter als unsere Sprache. Was Kooperation ermögliche, muss »tiefer« liegen. Es sind dies, so die zentrale These, bestimmte sozial-kognitive Kompetenzen. Zunächst müssen sich Menschen überhaupt gegenseitig als Menschen wahrnehmen. Dafür reicht es nicht aus, den Anderen als kausal beeinflussbaren Gegenstand anzusehen, ebenso wenig in ihm ein Lebewesen mit eigener innerer Dynamik zu vermuten. Man muss vielmehr unterstellen, dass der (oder die) Andere uns ähnlich ist und einen eigenen Blick auf die Welt hat. Diese Fähigkeit wird heute als »theory of mind« bezeichnet. Darüber hinaus muss man annehmen, dass die andere Person auch eigene Absichten hat, benötigt wird also – um im Jargon zu bleiben – eine »theory of intentions«. In den 1990er Jahren meinte Tomasello, dass das Intentionsverstehen schon den Tier-Mensch-Unterschied ausmache. Aber viele neue Studien legen nahe, dass die großen Affen sehr wohl die Intentionen anderer verstehen und auf diese auch angemessen reagieren können. Aber sie besitzen nicht die Fähigkeit, gemeinsame oder gar kollektive Intentionen herauszubilden; das sei also die anthropologische Differenz. Seit Anfang der 2000er Jahre verfolgt Tomasello deshalb die *Hypothese geteilter Intentionalität*.

Mit den drei zentralen Begriffen Kooperation – Interdependenz – geteilte Intentionalität ist das Fundament für Tomasellos Theorie gelegt. Die Urszene besteht aus zwei Menschen und einem Gegenstand. Die Interdependenz der beiden Personen besteht darin, dass keiner sich einen Gegenstand, den er unbedingt braucht, allein verschaffen kann. Dafür ist Kooperation erforderlich. Aber Kooperation ist, so Tomasellos Hauptthese, nur möglich bei geteilter Intentionalität. Der eine verweist mit gestrecktem Arm und Zeigefinger auf ein Objekt.⁷ Der andere richtet nicht nur seinen Blick auf den anvisierten Gegenstand, sondern versteht die Absicht des anderen und kann dann mit ihm so kooperieren, dass das gemeinsame Objekt der Begierde zu beschaffen ist.

7 Dazu passt übrigens die auf Greenberg zurückgehende Hypothese, dass eines der ältesten Wörter der Menschheit eines sei, das sowohl »Finger« als

Dreierlei ist also erforderlich: (a) geteilte (kognitive) Aufmerksamkeit, (b) ein geteilter (semantischer) Hintergrund, der es erlaubt, Geschehnisse dieser Art einvernehmlich zu deuten, (c) geteilte (praktische) Absichten, also gemeinsame Handlungspläne. Nur so sind auch soziale Lehr-Lern-Situationen möglich. Wenn im Klassenzimmer oder im Seminarraum Aufmerksamkeit, Hintergrund und Absichten auseinandergehen, kann nicht unterrichtet und kein Wissen erworben werden. Ohne geteilte Intentionalität wären keine größeren Sozialverbände möglich, vor allem aber könnten wir nicht so denken und so moralisch handeln, wie wir es als Menschen tun. Das will Tomasello in seinen beiden Büchern nachweisen.

Sowohl Denken als auch Moral werden differenziert betrachtet. Drei Aspekte des Denkens sind wichtig: (a) die mentale Repräsentation von Phänomenen jeglicher Art, etwa äußeren Gegenständen oder inneren Erlebnissen, (b) das Schlussfolgern als gedankliche Transformation dieser Repräsentationen und (c) die Selbstbeobachtung, mit deren Hilfe man auch einschätzen kann, zu welchen Verhaltensweisen die eigenen Gedanken (Überzeugungen, Intentionen) führen. Alles zusammen bezeichnet Tomasello als objektiv-reflexiv-normatives Denken (2014: 17 u.ö.). Ebenso werden verschiedene Aspekte der Moral unterschieden. Zu nennen sind vor allem (a) die Art der sozialen Interaktion, (b) die Gestalt der praktischen Rationalität und (c) die Form der Selbstregulation. Wie das Denken kann auch die Moral objektiv, reflexiv und normativ sein.

Denken und Moral entwickeln sich in der menschlichen Naturgeschichte nach Tomasellos Rekonstruktion in zwei Schritten. Ausgangspunkt, also gewissermaßen die Null-Stufe, sind die Affen. Diese können laut Tomasello schematische Repräsentationen vornehmen, kausale Schlüsse ziehen und sich selbst beobachten. Sie interagieren untereinander, allerdings überwiegend in hierarchischen Strukturen. Sie verfügen über eine »machiavellistische Intelligenz«, also die Fähigkeit zum strategischen Handeln, und sie können ihr Verhalten eigenständig regulieren. Mehr sei nicht möglich! Denken und Moral werden aber vollständig transformiert, wenn ihnen zuerst gemeinsame Intentionalität, dann sogar kollektive Intentionalität zugrunde liege. Das sind die beiden Stufen geteilter Intentionalität, zwischen denen deutlich zu differenzieren ist.

Der erste »Sprung« ereignete sich vor ungefähr 400.000 Jahren, irgendwo in Afrika. Unter dem Druck äußerer Bedingungen wurden die hominiden Horden zu einer gemeinsamen Nahrungssuche genötigt, die die Anforderungen für Kooperation erheblich vergrößerte. Affen kooperieren vor allem bei der Jagd auf kleine Beutetiere. Aber dies geschehe

auch »eins« bezeichnet, nämlich das Wort »tik«. Vgl. Ruhlen, *On the Origin of Languages* (1994), 322f.

relativ selten. Deshalb wirke sich die Organisation solcher gemeinsamer Unternehmungen auch kaum auf die soziale Struktur der Affenhornden aus. Hingegen werde die gesamte Sozialstruktur unserer Vorfahren durch die obligate gemeinsame Nahrungssuche umgestaltet (2014: 60ff.; 2016: 68, 73ff. u.ö.). Die Suche nach Aas wird durch spezialisierte Gruppenjagd ersetzt. Der beste materielle Beleg für deren hohe Qualität sind übrigens die Speere, die im niedersächsischen Schöningen gefunden wurden und die über 300.000 Jahre alt sind.

Die so entstandene gemeinsame Intentionalität führe beim Denken zu perspektivischen und symbolischen Repräsentationen, zur Kompetenz rekursiven Schlussfolgerns und zur Selbstbeobachtung aus der Perspektive einer anderen Person. Im Bereich der Moral komme es zu wechselseitiger Handlungskoordination, einer kooperativen Rationalität und einer kooperativen Identität. Die einzelnen Menschen verstehen sich weder als isolierte Individuen noch als bloßes Element einer Gruppe, sondern als Kooperationspartner. Um die soziale Kohäsion zu erhalten, werden Trittbrettfahrer und Bummler bestraft (2016: 97ff.).⁸ Die in dieser Phase entwickelte praktische Vernunft ist die erste Quelle moralischen Sollens. Das lasse sich im Begriff einer »zweitpersonalen Moral« zusammenfassen. Übersetzt in die entwicklungspsychologische Theorie von Lawrence Kohlberg, die Tomasello erstaunlicherweise gar nicht erwähnt, würde dies wohl der Stufe 2 entsprechen, während die Affen auf Stufe 1 stehenbleiben.

Der zweite große Entwicklungsschritt begann ungefähr vor 150.000 Jahren, wieder irgendwo in Afrika. Die Menschen sind zu erfolgreich; dadurch wachsen die Gruppen und müssen sich aufspalten, fühlen sich aber anderen Gruppen verwandt. Eine schärfere Abgrenzung gibt es gegenüber den fremden »Barbaren«. Diese »Stammesorganisation« hat also zwei Ebenen: Auf der ersten Ebene existieren soziale Gruppen mit bis zu 150 Mitgliedern, die wohl vor allem durch Frauentausch miteinander verbunden bleiben. Auf der zweiten Ebene fühlen sich mehrere dieser Gruppen gemeinsam einer »Kultur« verpflichtet, die sich von anderen »Kulturen« unterscheidet (2014: 125ff.; 2016: 138ff., 187f.). Kulturen zeichnen sich aus durch einen gemeinsamen Hintergrund an Symbolen und Deutungsmustern, Erfahrungen und Erwartungen, Werten und Rechtfertigungsstrukturen.

Ermöglicht wird dies aus Tomasellos Sicht durch den Aufbau einer kollektiven Intentionalität. Auf der kognitiven Ebene finden wir jetzt objektive beziehungsweise konventionelle Repräsentationen, reflektierende beziehungsweise begründete Schlüsse und die Fähigkeit zur normativen Selbststeuerung. Auf der moralischen Ebene entsteht die Perspektive einer dritten Person und die Loyalität gegenüber der Gruppe

8 Zu solchen Prozessen sozialer Exklusion vgl. Williams, *Ostracism* (2007).

tritt in den Vordergrund. Tomasello spricht in diesem Zusammenhang auch von »objektiver Moral«, »kultureller Rationalität« und »moralischer Identität« (2016: 134ff., 172ff., 192ff.). Im Kohlberg-Modell wäre dies die Stufe 3 auf dem konventionellen Moral-Niveau.

Sehr interessant ist Tomasellos Hinweis, dass die neuen Stadien die alten nicht aufheben. Vielmehr bleiben alle Moralformen bestehen und so kann es zwischen ihnen zu schweren Konflikten kommen (2016: 194–198). Es konkurrieren also die erstpersonale Moral des Mitgefühls (über die in begrenztem Umfang schon die Affen verfügen), die zweitpersonale Fairnessmoral und die drittpersonale Kulturmoral, für die Tomasello den Ausdruck »Gerechtigkeitsmoral« reserviert. Die These mannigfaltiger Moralformen erinnert an Gehlens Buch *Moral und Hypermoral* (1969), in dem sogar ein Kampf zwischen vier »Sozialregulationen« behauptet wird. Zu beachten ist noch, dass nach Tomasellos Auffassung zwar die zweitpersonale Fairnessmoral universal ist, aber nicht die kulturell-konventionelle Gruppenmoral mit ihren partikularen Gerechtigkeitsvorstellungen, die etwa auch Sklaverei und Apartheid rechtfertigen können. Moralische Virtuosen wie Mahatma Gandhi und Martin Luther King greifen, so Tomasello, deshalb auf die zweitpersonale Moral zurück: Sie geben dem Anderen, der unterdrückt und zum Schweigen gebracht wird, ihre Stimme (2016: 176f., 206).

Wie geht die Geschichte weiter? Tomasello gibt einen knappen Ausblick unter der Kapitelüberschrift »Koda: Nach dem Garten Eden« (2016: 198–206). Der nächste große Sprung ist die agrarische Revolution, mit der Menschen beginnen, Pflanzen anzubauen und Nutztiere zu züchten, verbunden mit der dauerhaften Sesshaftwerdung. Dieser Übergang begann vor ungefähr 12.000 Jahren in verschiedenen Regionen der Erde. Aus Tomasellos Perspektive waren dafür zwei weitere zusätzliche Elemente notwendig: Gesetze und Religion. Moralische Regeln gibt es schon, aber sie reichen nicht mehr aus; es muss jetzt so etwas wie Regeln zweiter Stufe geben, nämlich Gesetze. Einige der Regeln zweiter Stufe geben Anweisungen dafür, wie die Gesetze selbst auf korrekte Weise zustande kommen sollten, etwa durch die Wahl eines Häuptlings oder eines Ältestenrates, der mit entsprechenden Befugnissen ausgestattet wird. In Kohlbergs Entwicklungsschema wäre Stufe 4 erreicht. Das zweite zusätzliche Element sind organisierte Religionen. Im Anschluss an neuere Forschungen (David Sloan Wilson, Jonathan Haidt, Ara Norenzayan und andere) weist Tomasello darauf hin, dass kollektive Rituale, sakrale Reinheitsvorstellungen und der Glaube an übernatürliche Entitäten besonders geeignet sind, um größere Sozialverbände zu integrieren.

Zur philosophiehistorischen Einordnung

Wie ist Tomasellos Ansatz in die Philosophiegeschichte einzuordnen? Tomasello selbst sieht sich wohl am ehesten in der Tradition des US-amerikanischen Pragmatismus, vor allem von George Herbert Mead. Auch den späten Wittgenstein, der oft zitiert wird, kann man als Pragmatisten lesen. Allerdings nehmen auch zwei philosophische Strömungen deutscher Provenienz zentrale Aspekte seiner Konzeption vorweg.

Die erste ist die anfangs schon erwähnte deutsche Philosophische Anthropologie. Ich sehe vor allem folgende Gemeinsamkeiten: Erstens ist Tomasellos Konzeption so interdisziplinär angelegt, wie es auch die Ansätze von Scheler, Plessner und Gehlen waren. Es verbinden sich in ihr ein philosophisch reflektiertes Fundament und anspruchsvolle theoretische Konstruktionen mit der Synthese aktueller Forschungsergebnisse aus verschiedenen empirischen Wissenschaften. Inhaltlich sind die Elemente jedoch fast vollständig ausgetauscht worden. Als philosophische Grundlage dienen Tomasello primär die neueren Theorien supra-individueller Intentionalität (Bratman, Gilbert, Searle, Tuomela). Die wichtigsten Disziplinen der Humanwissenschaften sind für Tomasello die Entwicklungspsychologie, vor allem in ihrem kognitivistischen Paradigma (Piaget, Bruner), und die Primatologie. Rehberg weist jedoch zu Recht darauf hin, dass bereits die deutsche Philosophische Anthropologie, im Gegensatz zur behavioristischen Psychologie, wichtige primatologische Forschungsergebnisse berücksichtigte, nämlich die »Intelligenzprüfungen«, die Wolfgang Köhler während des Ersten Weltkriegs auf Teneriffa mit Schimpansen durchgeführt hatte.⁹

Zweitens: Seit den Anfängen der Philosophie drehte sich ein Großteil der anthropologischen Diskussionen um das Leib-Seele-Problem. In den letzten Jahrzehnten läuft diese Debatte unter dem Titel einer »philosophy of mind«. Bereits Scheler hatte den alten Leib-Seele-Dualismus überwinden wollen, geriet aber mit seiner Entgegensetzung von Leben (Drang) und Geist in ein ganz ähnliches Dilemma. In dieser Hinsicht konsequenter waren Plessner und Gehlen, die mit »dritten« Kategorien wie »Ausdruck« und »Handlung« neue Wege beschreiten wollten. Andere Ansätze, die hier einzuordnen wären, arbeiten mit Kategorien wie »Leib« (als Einheit von Körper und Seele), »verkörperter Geist« und »Sprache«. Bei Tomasello ist der entsprechende Grundbegriff, aus dem sich alles andere ergeben soll, die »geteilte Intentionalität« (shared intentionality).

Drittens vertritt Tomasello wie Scheler, Plessner und Gehlen eine interessante anthropologische Position zwischen Naturalismus und Kulturalismus beziehungsweise zwischen Nativismus und Sozialisationstheorien.

9 Rehberg, *Sonderstellung oder ökologische Nische?* (2016), 30ff.

Auf der einen Seite wird bestritten, dass die grundlegenden Eigenschaften des Menschen weitgehend genetisch bedingt sind, wie es vor allem die Soziobiologie und die Evolutionäre Psychologie behaupten. Auf der anderen Seite richten sich sowohl die Philosophische Anthropologie als auch Tomasello gegen die Auffassung, dass alles bloß das Ergebnis von Konditionierung und Lernen sowie äußeren situativen und systematischen Faktoren sei. Vielmehr müsste man beide Seiten angemessen berücksichtigen. Eine ähnliche Verschränkung hatten insbesondere Plessner (»natürliche Künstlichkeit«) und Gehlen (»von Natur ein Kulturwesen«) behauptet. Die entsprechende Position kann aus meiner Sicht als nicht-reduktiver Naturalismus oder als schwacher Kulturalismus bezeichnet werden.¹⁰

So war es denn auch eine gut motivierte Entscheidung, Tomasello zum ersten Träger des Helmuth-Plessner-Preises der Stadt Wiesbaden zu wählen. In seiner gelungenen Laudatio hat Joachim Fischer am 4.9.2014 die oben geschilderte Urszene als Beispiel für exzentrische Positionalität, die Grundidee Plessners, gedeutet.¹¹ Allerdings kann man einwenden, dass die exzentrische Position bei Plessner eigentlich nur die Beschreibung eines individuellen Selbstverhältnisses ist: Ich bin Mittelpunkt meiner Welt und zugleich in reflexiver Distanz zu diesem Zentrum. Insofern gibt es wohl eine noch größere Schnittmenge zwischen Tomasello und Gehlen. Tom Moderlak hat jedenfalls in einer an der TU Dresden entstandenen Master-Arbeit die beiden Autoren eng aneinander gerückt. Tatsächlich bietet sich Gehlen dafür in besonderer Weise an, weil er den US-amerikanischen Pragmatismus, vor allem Dewey und Mead, intensiv rezipierte und so mit Tomasello gemeinsame Wurzeln hat. Dennoch konstatiert Moderlak zu Recht, dass der Mensch bei Gehlen (und auch bei Plessner und Scheler) zwar als soziales Wesen gedacht wird, aber die menschliche Intersubjektivität unterbestimmt bleibt.¹²

Man sollte überhaupt begrifflich zwischen »Sozialität« und »Intersubjektivität« unterscheiden. *Sozialität* ist eine anthropologische Kategorie, das heißt ein Begriff für eine menschliche Eigenschaft (Disposition). Der eine mag sozialer sein als der andere, aber generell sind wir Menschen – so der humanwissenschaftliche Konsens – soziale Wesen, ja ultra-sozial. Hingegen bezeichnet *Intersubjektivität* eine komplexe Relation, nämlich die wechselseitige Beziehung zweier reflexiver Wesen zueinander. Selbstverständlich haben Scheler, Plessner und Gehlen den Menschen als soziales Wesen konzipiert und dafür entsprechende Begrifflichkeiten geschaffen

10 Vgl. Thies, *Alles Kultur?* (2016), 22–44.

11 Fischer, *Michael Tomasello – Erster Preisträger des Wiesbadener Helmuth Plessner Preises* (2014).

12 Moderlak, *Intersubjektivität als philosophisch-anthropologische Kategorie* (2016), 71–80.

(soziale Wesenseinheiten, Mitwelt, Institution und so weiter). Das unterscheidet die Philosophische Anthropologie etwa vom Existenzialismus, der den Menschen immer als Einzelnen sieht, was in Grenzsituationen wie dem Tod stimmen mag. Aber selbst bei Plessner ist die Mitwelt nicht vorrangig gegenüber Außen- und Innenwelt. Metatheoretisches Fundament bleibt der Mensch im Singular. Obwohl die Philosophische Anthropologie den cartesianischen Leib-Seele-Dualismus und die Bewusstseinsphilosophie überwinden will, steht sie im Bann der neuzeitlichen Subjektphilosophie, nur dass sie die epistemische Beziehung zurückstellt (bei Gehlen etwa zugunsten des Handelns) und die naturhafte Leiblichkeit des Subjekts berücksichtigt. Ihr Ziel ist also eine Anthropologie der praktischen Vernunft, aber der subjektiven, nicht der intersubjektiven Vernunft.

Mit dem subjektphilosophischen Erbe der neuzeitlichen Philosophie wird an anderer Stelle gebrochen; dort wird, ohne dass das entsprechende Wort auftaucht, die Kategorie der Intersubjektivität entwickelt. Ich meine die oben bereits erwähnte, heute fast vergessene Ich-Du-Philosophie, die auch als Dialogismus bezeichnet wird. Ansätze dafür gab es schon in der großen Zeit der klassischen deutschen Philosophie, etwa bei Friedrich Heinrich Jacobi und dem frühen Hegel.

Der eigentliche Begründer ist aber Ludwig Feuerbach. Dieser ist vor allem für zwei Grundgedanken bekannt: zum einen seine Religionskritik, zum anderen seine Hervorhebung der sinnlich-leiblichen Natur des Menschen. Aber es gibt noch ein drittes Prinzip, das zwar weniger präsent ist, aber doch immer wieder durchschimmert: die fundamentale Rolle der inter-individuellen Beziehung. So sollen etwa die theologischen Ideen der göttlichen Liebe und des dreieinigen Gottes zu Kategorien der Zwischenmenschlichkeit säkularisiert werden. Auch wenn Feuerbach vielerorts wieder in die gegenstandstheoretische Subjekt-Objekt-Konstellation zurückfällt, kann er doch als der eigentliche Entdecker der Intersubjektivität gelten, der sowohl epistemologisch als auch normativ eine konstitutive Rolle zugeschrieben wird.

Im 20. Jahrhundert wird dieses Prinzip in der Ich-Du-Philosophie entfaltet. Diese beginnt mit Hermann Cohen und reicht über Franz Rosenzweig und Ferdinand Ebner bis zu Eugen Rosenstock-Huessy. Am deutlichsten ist die Wende bei Martin Buber: An die Stelle des einseitigen Verhältnisses von Ich und Es (oder Subjekt und Objekt) soll die wechselseitige Beziehung von Ich und Du (oder Subjekt und Subjekt) treten. Karl Löwith steht mit seiner Schrift *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) der Philosophischen Anthropologie am nächsten.¹³ Interessante Parallelen bestehen zu Michail Bachtin, Axel Honneth und Tzvetan Todorov.

13 Die beste Monographie zur gesamten Strömung ist weiterhin Theunissen, *Der Andere* (1965/²1977).

Einige der verwendeten Grundbegriffe sind »Alterität«, »Anerkennung«, »Begegnung«, »Dialog«, »Polyphonie«, »Veränderung« und »Zwischen«. Letztlich ist es aber den Vertretern dieser Strömung kaum gelungen, über ihre metaphernreiche Sprache hinauszukommen. Jedoch verbindet sie mit Tomasello, dass intersubjektivität nicht sprachphilosophisch fundiert wird. Tomasellos Ansatz kann also aus Sicht eines deutschen Philosophen so interpretiert werden, dass er die philosophische Anthropologie und die Ich-Du-Philosophie miteinander kombiniert.

Kritik an Tomasello

Gemäß der Ausrichtung dieser Sammelrezension möchte ich Tomasello abschließend vor allem als Anthropologen würdigen und drei besonders wichtige Einwände skizzieren.

Erstens muss man fragen, ob die kognitiven und sozialen Leistungen der großen Affen nicht unterschätzt werden. Sehr viele Primatolog(inn)en sind dieser Ansicht, unter ihnen so bekannte Namen wie Christophe Boesch, Julia Fischer, Volker Sommer und Frans de Waal. Tatsächlich überzeichnet Tomasello wohl die Tier-Mensch-Differenzen. So stellt er etwa, ohne Zwischentöne, die »ausbeuterischen« Gruppen der großen Affen den kooperativen Sozialverbänden der Menschen gegenüber (2014: 126, 128). Schimpansen und Bonobos seien unverbeserbliche Egoisten; bei ihnen gebe es keinen Sinn für Fairness (2016: 55ff.). Dagegen hat eine Forschungsgruppe um Frans de Waal kürzlich erneut zu zeigen versucht, dass Schimpansen sehr wohl kooperieren, sogar Zusammenarbeit gegenüber anderen Verhaltensmöglichkeiten bevorzugen.¹⁴

Bereits einmal ist Tomasello zur Selbstkorrektur gezwungen gewesen.¹⁵ In den 1990er Jahren ging er davon aus, dass es Schimpansen nicht möglich sei, die Intentionen ihrer Artgenossen korrekt zu verstehen. Das hat sich als Irrtum herausgestellt. Lobenswerterweise ist Tomasello immer bereit, Fehler einzugestehen. So versuchte er vor einigen Jahren, wie immer gemeinsam mit einem Mitarbeiterstab, zu belegen, dass Schimpansen zwar wissen, was ein anderer nicht weiß, aber nicht wissen, dass ein anderer etwas fälschlicherweise glaubt, also falsche Überzeugungen hat.¹⁶ Mit einem raffinierten Versuchsaufbau konnte er nun aber jüngst

14 Suchak u.a., *How chimpanzees cooperate in a competitive world* (2016).

15 Einen sehr guten Überblick zu Tomasellos Entwicklung liefert Wunsch, *Was macht menschliches Denken einzigartig?* (2016).

16 Kaminski/Call/Tomasello, *Chimpanzees know what others know, but not what they believe* (2008).

selbst zeigen, dass große Affen sehr wohl die Fähigkeit besitzen, einem Artgenossen falsche Überzeugungen zuzuschreiben.¹⁷

Ohne dass man als Philosoph solche empirischen Streitfragen letztlich entscheiden könnte, drängt sich doch der Verdacht auf, dass hier »Rückzugsgefechte« stattfinden. Wenn gemeinsame Intentionalität nicht spezifisch für uns Menschen sein sollte, bleibt aus Tomasellos Sicht nur die kollektive Intentionalität. Ähnlich erging es der anthropologischen Forschung im Bereich des Werkzeugverhaltens: Schon lange wusste man, dass Tiere, vor allem natürlich die Schimpansen, Werkzeuge benutzen. Deshalb definierte Benjamin Franklin den Menschen als »tool-making animal«. 1960 entdeckte Jane Goodall, dass ostafrikanische Schimpansen sogar Werkzeuge einfacher Art (Stöcke, Schwämme) herstellen. Inzwischen gibt es immer mehr Belege dafür, vor allem durch Beobachtungen von Tomasellos Leipziger Kollegen Boesch in Westafrika, dass Schimpansen schon seit langer Zeit, in großem Umfang und auf angemessene Weise auch Steinwerkzeuge nutzen.¹⁸ Aber wie dem auch sei, man sollte sich erkenntniskritisch vor zwei Fehlern hüten: sowohl vor dem Anthropomorphismus, also der Vermenschlichung der Tiere, als auch vor einem anthropologischen Narzissmus, also in diesem Fall der ungerechtfertigten Privilegierung des Menschen.

Nun zum zweiten Einwand: Tomasello will – in guter philosophischer Tradition – den Punkt X finden, der den Menschen vom Tier unterscheidet, aristotelisch die *differentia specifica*. Das sei eben die geteilte Intentionalität. Wenn man dagegen argumentieren will, sollte man nicht einfach alle anderen Eigenschaften aufzählen, die uns von den großen Affen unterscheiden. Man kann akzeptieren, dass die Naturgeschichte des menschlichen Denkens und der menschlichen Moral entscheidend durch Kooperation vorangetrieben wurden. Aber kann diese allein auf geteilte Intentionalität zurückgeführt werden? Ist Kooperation möglicherweise zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung?

Ich möchte hier nur auf zwei weitere Bedingungen aufmerksam machen. Die erste ist die menschliche Sprache. Wie für Husserl und die Phänomenologen ist für Tomasello die Sprache zweitrangig; Kooperation wird bereits durch gestische Kommunikation hervorgebracht, wie in der oben dargestellten Urszene. Tomasello möchte sogar zeigen, dass die Entwicklung einer ausdifferenzierten Sprache von kooperativer Intentionalität abhängig ist. Er richtet sich also sowohl gegen nativistische Sprachtheorien wie gegen jeden Sprachfundamentalismus. Wenn man nach einem Hauptgegner von Tomasello sucht, so ist es wohl Chomskys Generative Grammatik. Tomasellos inhaltsreiche Kritik von Steven

17 Krupenye u.a., *Great Apes anticipate that other individuals will act according to false beliefs* (2016).

18 Vgl. *Die Schimpansen-Steinzeit* (2007).

Pinkers *Language Instinct* (1995) kann als Ausgangspunkt aller seiner weiteren Bemühungen verstanden werden.¹⁹ Außerdem distanziert sich Tomasello von Davidson und Brandom, die sprachunabhängiges Denken für unmöglich halten (2014: 220). In seiner Kritik am linguistischen Universalismus mag er richtig liegen; dennoch lässt sich nicht bestreiten, dass sprachliche Kommunikation die kulturelle Wissensreproduktion, die soziale Integration und die Sozialisation in menschlichen Gruppen erheblich verbessert.

Mein anderer Hinweis richtet sich auf die soziale Struktur der frühmenschlichen Gemeinschaften. Schimpansen und Bonobos leben in Horden, deren Mitgliedschaft nicht stabil bleibt. Insbesondere die erwachsenen Männchen oder auch ganze Teilgruppen wechseln oft von der einen zur anderen Horde. Wenn solche Fission-Fusion-Gruppen existieren, wird der Genfluss zwischen den Horden nicht verhindert und die Mechanismen der Gruppenselektion können nicht greifen. Das ist bei frühmenschlichen Sozialverbänden offensichtlich anders. Für deren Stabilität ist aber neben den Zwängen der Nahrungssuche noch ein anderer Umstand verantwortlich, nämlich die Familialisierung des Mannes, das heißt die Einbindung der Väter in die Familienstrukturen. Während die kleinen Affen lange bei der Mutter bleiben, ist nicht erkennbar, dass die Schimpansenväter für ihre Kinder eine besondere Rolle spielen. Hingegen werden beim Menschen nicht nur die Väter, sondern auch andere Hordenmitglieder in die kooperative Kinderbetreuung einbezogen (vgl. 2016: 72). Ich meine also, dass Hypothesen geprüft werden sollten, die neben geteilter Intentionalität auch Sprache und Sozialstruktur als wichtige Faktoren zur Entwicklung von Kooperation postulieren.

Schließlich komme ich zum dritten Kritikpunkt: Tomasellos Anthropologie scheint mir zu optimistisch zu sein, auch wenn er am Ende seines letztes Buches diesen Einwand selbst zurückweist (2016: 244f.). Zwar wird er nicht überschwänglich, da er weder auf Altruismus noch auf Mitgefühl setzt, sondern auf Mutualismus und geteilte Intentionalität. Dennoch ist ein impliziter Rousseauismus gut erkennbar.²⁰ Ausdrücklich bezeichnet Tomasello etwa Rousseau als »einsichtsreichsten aller Gesellschaftstheoretiker« (2016: 102f.). Aber was ist mit Gewalt und Krieg, Mord und Diebstahl, Sklaverei und Kindstötung, Diskriminierung und Ausbeutung? Manche Beschreibungen, die Tomasello (wenn auch in Form einer theoretischen Konstruktion) von frühen menschlichen Sozialverbänden gibt, klingen geradezu sozialromantisch.

Hier müsste man wiederum zwei Aspekte unterscheiden. Zum einen die negativen Eigenschaften des Menschen, die gleichsam nebenher laufen, immer schon existieren und sich überall finden lassen. Schon

19 Tomasello, *Language is not an instinct* (1995).

20 Vgl. Thies, *Was ist Rousseauismus?* (2016).

Aristoteles nennt Rohheit, Disziplinlosigkeit und Lasterhaftigkeit; die Christen sprechen vom Teuflichen, die Psychologen von Aggressivität, Freud postulierte einen Todestrieb. Interessanter als dies ewige Böse ist zum anderen aber das Negative, das erst durch die von Tomasello beschriebenen Fortschritte möglich wird, gleichsam die Schattenseite des neuen Lichts. Frithjof Nungesser hat dies in seinem Beitrag zum ZTS-Sonderband eindrucksvoll beschrieben.²¹ Der entscheidende Punkt ist: Je besser die Kooperation innerhalb der Gruppe (worauf auch immer diese beruhen mag), desto größer die Abgrenzung, ja die Aggressivität gegenüber anderen Gruppen. Innen- und Außenmoral fallen auseinander. Die Wir-Intentionalität ist eigentlich eine Wir/Sie-Intentionalität.²² Wenn das stimmt, müsste es zwischen Menschengruppen mehr Kriege geben als zwischen Affenhorden.

Die Frage »Hobbes oder Rousseau?« scheint mir also weiterhin offen zu sein. Dass man sie aber seit einigen Jahren auf höherem Niveau stellen kann, ist in erster Linie Michael Tomasello zu verdanken.

21 Nungesser, *Die intrinsische Sozialität rücksichtslosen Handelns* (2016).

22 Kappelhoff, *Wir/Sie-Intentionalität und die Evolution der kulturellen Nische* (2016), 64ff.

Adornos Mimesis

Zur Funktion dieses Begriffs in seinem Werk

Die akademisch-philosophische Diskussion über das Denken von Theodor W. Adorno ist seit mehreren Jahren abgeflaut. Denn zu den meisten der Themen, die uns heute bewegen, kann er wenig beitragen. Der Suhrkamp-Verlag und das Adorno-Archiv haben durch ihre Politik der Musealisierung diese Entwicklung befördert. Aber Adorno ist auch selbst für seine sinkende wissenschaftliche Relevanz verantwortlich. Denn aus theoriestrategischen, ja man kann sagen: aus ideologischen Gründen hat er eine Reihe von Positionen, sogar ganze philosophische Disziplinen abgelehnt: Hermeneutik, Anthropologie, Ethik. Seine getreuen Anhänger bemühen sich, diese Verdikte zu beachten, und schreiben über Adorno fast nur in den Begriffen Adornos. Umso mehr sind die Forschungsarbeiten zu loben, die seine versteckten Beiträge zu den verschmähten Disziplinen rekonstruieren.¹ Ein weiteres Problem ergibt sich aus den hegelmарxistischen und freudianischen Prämissen Adornos, die in dieser Form heute kaum noch zu vertreten sind. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass einer seiner interessantesten Begriffe, Mimesis, ganz auf diesen Rahmen, nämlich eine totalisierende negative Gesellschaftstheorie und einen spekulativen Naturalismus, zugeschnitten ist.²

1. Was ist Mimesis?

Leider gibt es zum Substantiv ›Mimesis‹ kein entsprechendes Verb; auf ein solches kann man jedoch schwerlich verzichten, da meist eine

- 1 Für den Bereich der Ethik waren wegweisend Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz* (1993) und Wischke, *Kritik der Ethik des Gehorsams* (1993).
- 2 Die Schriften Adornos werden im laufenden Text durch Siglen angegeben, und zwar in der Regel nach seinen *Gesammelten Schriften* (1971ff.), Abkürzung TWA, mit Bandnummer und Seitenzahl. Eigene Siglen haben die Hauptwerke Adornos:
 - ND = *Negative Dialektik* (²1967 = TWA VI);
 - ÄT = *Ästhetische Theorie* (posthum 1973 = TWA VII);
 - MM = *Minima Moralia* (mit Nummer des jeweiligen Aphorismus, 1951 = TWA IV);
 - DdA = *Dialektik der Aufklärung* (1944/47, zitiert nach der besten Ausgabe im Rahmen der *Gesammelten Schriften* von Max Horkheimer, Bd. 5, 1987).Außerdem beziehe ich mich auf den Briefwechsel mit Walter Benjamin (1994) und die Vorlesung »Probleme der Moralphilosophie« (1963/1996).

Verhaltensweise gemeint ist (›sich mimetisch verhalten‹), die auf einer entsprechenden Fähigkeit beruht, dem mimetischen Vermögen. Meistens benutzt man Ausdrücke wie ›nachahmen‹ oder ›darstellen‹. Ein Grenzfall von Mimesis ist es, wenn ein Mensch sich selbst darzustellen versucht, etwa seine innere Befindlichkeit anderen gegenüber ausdrücken möchte. Zum Zwecke einer besseren Übersichtlichkeit kann man deshalb unterscheiden:

- Mimesis in Bezug auf die objektive Welt (zum Beispiel Naturereignisse): Darstellung
- Mimesis in Bezug auf die soziale Welt (zum Beispiel andere Menschen): Nachahmung
- Mimesis in Bezug auf die subjektive Welt (zum Beispiel Gefühle): Ausdruck

Der Begriff der Mimesis lässt sich weiter konkretisieren, wenn man einen Blick in die Geschichte wirft. Zunächst spielt er eine wichtige Rolle in der klassischen Ästhetik.³ Platon bezieht ihn kritisch auf Dichtkunst und Malerei; diese würden nur die Erscheinungswelt nachahmen – im Gegensatz zum Denken, das es zu einer Teilhabe (*methexis*) an den Ideen bringe. Bei Aristoteles taucht der Begriff ›Mimesis‹ fast nur in der »Poetik« auf; Kunst sei Nachahmung der Natur, womit der Stagirite die schöpferische Darstellung der immanenten Möglichkeiten einer teleologisch verstandenen Natur meint. Aristoteles sieht in den mimetischen Fähigkeiten, die den Menschen angeboren seien, sogar eine spezifische Differenz zu den übrigen Lebewesen.⁴ Ein zweiter Verwendungsbereich kommt Mitte des 19. Jahrhunderts hinzu: In der Biologie bezeichnet ›Mimese‹ oder ›Mimikry‹ ein extremes Anpassungsverhalten von Tieren, bei dem diese im Laufe der Evolution sich in Körpergestalt oder Verhaltensweisen ihrer Umwelt angeglichen haben. Berühmte Beispiele sind Schmetterlinge, die wie Hornissen aussehen, oder kleine Vögel, die wie Schlangen zischen können. In seiner kritischen Aneignung des Darwinismus übernimmt Nietzsche diesen Begriff. Die Menschen, so schreibt er, setzen das tierische Anpassungsvermögen fort. »Ich verstehe unter Geist [...] die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist (zu letzterem gehört ein grosser Theil der sogenannten Tugend).«⁵ Schließlich wird ›Nachahmung‹ am Ende des 19.

3 Vgl. Gebauer/Wulf, *Mimesis* (1992); der klassische Text aus der vergleichenden Literaturwissenschaft ist Auerbach, *Mimesis* (1946), für die kunstpädagogische Diskussion siehe Glas, *Mimesis in aktuellen Kunstdidaktiken* (2017).

4 Aristoteles, *Poetik*, 1448b.

5 Nietzsche, KSA VI: *Götzen-Dämmerung*, 121; Nietzsche, KSA III: *Morgenröte*, 36f.

Jahrhunderts zu einem Grundbegriff der Wissenschaften, die das Verhalten der Individuen in den modernen Massengesellschaften erklären möchten, nämlich der Soziologie und der Massenpsychologie. Sehr einflussreich ist Gabriel Tarde mit seinem 1890 veröffentlichten Buch über die Nachahmung (*Les lois de l'imitation*).⁶ Auch die Psychoanalyse, vor allem mit Freuds Schrift *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen.

Zum Aufgreifen der Kategorie ›Mimesis‹ wird Adorno durch Walter Benjamin inspiriert. Dessen kurzer, 1933 geschriebener und nicht veröffentlichter Aufsatz *Über das mimetische Vermögen* beginnt mit Sätzen, die Adornos Konzeption sehr nahe kommen:

»Die Natur erzeugt Ähnlichkeiten. Man braucht nur an die Mimikry zu denken. Die höchste Fähigkeit im Produzieren von Ähnlichkeiten aber hat der Mensch. Die Gabe, Ähnlichkeiten zu sehen, die er besitzt, ist nichts als ein Rudiment des ehemals gewaltigen Zwanges, ähnlich zu werden und sich zu verhalten. Vielleicht besitzt er keine höhere Funktion, die nicht entscheidend durch mimetisches Vermögen mitbedingt ist.«⁷

Es handele sich, so Benjamin weiter, um ein phylogenetisch frühes Vermögen der Wahrnehmung und Stiftung unsinnlicher Ähnlichkeiten, das sich noch im Spielen von Kindern zeige, etwa wenn diese Windmühlen darstellen. Adorno konnte sich Benjamins Gedanken aber erst dann produktiv aneignen, als er entsprechende empirische Indizien gefunden zu haben meinte: nämlich bei dem französischen Soziologen Roger Caillois, der sich, wie viele Vertreter der Durkheim-Schule, intensiv mit Ethnologie und darüber hinaus mit Biologie beschäftigte. Benjamin selbst hatte Mitte der dreißiger Jahre in Paris Kontakt mit Caillois, der zum Kreis um Bataille gehörte.⁸

Der Ausdruck »le mimétisme« wird in der »Dialektik der Aufklärung« eingeführt mit dem Hinweis auf Caillois' Buch *Le Mythe et l'Homme* von 1938 (DdA 259). Seine Schrift *La Mante religieuse. Recherche sur la nature et la signification du mythe* (1937) hatte Adorno in der *Zeitschrift für Sozialforschung* rezensiert. Der Titel *La Mante religieuse* bezieht sich auf eine südeuropäische Fangheuschrecke, die Gottesanbeterin, deren auffälligste Verhaltensweise ist, dass die Weibchen die Männchen während oder unmittelbar nach der Begattung verspeisen. »Für Caillois ist der Mensch ein Wesen, das dem Ritual der Gottesanbeterin gewissermaßen gerade nur entronnen ist« (TWA 20.1: 229).

6 Vgl. Borch/Stäheli (Hg.), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens* (2009), bes. 258ff.

7 Benjamin, II: *Über das mimetische Vermögen* (1933), 204–213, hier 204; zu Benjamin siehe jetzt Raulet, *Mimesis* (2016).

8 Vgl. Moebius, *Die Zauberlehrlinge* (2006), 362ff., 370ff.

Vergleichbare biologische Urerfahrungen, so wird geschlossen, beherrschen immer noch die Vorstellungswelt der Menschen. Adornos Urteil bleibt aber gespalten: Einerseits lobt er Caillois' Studie als den materialistischen Versuch, »psychologische Tendenzen nicht auf das Bewußtseinsleben des autonomen Individuums, sondern auf reale somatische Tatbestände zurückzuführen« (TWA 20.1: 230). Andererseits findet sich bei Caillois eine »kryptofascistische Naturgläubigkeit« (Brief an Benjamin 22.9.1937). Im Januar 1939 diskutiert Adorno mit Horkheimer über Caillois.⁹ In diesen Gesprächen entstanden die Grundlinien der *Dialektik der Aufklärung*.

2. Der Einführungskontext des Mimesis-Begriffs

Das Mimesis-Konzept steht in einem gesellschaftstheoretischen Rahmen, nämlich der aus der Marx'schen Kapitalismuskritik entwickelten Theorie der totalen Gesellschaft. Mit dieser wollen Horkheimer und Adorno säkulare Tendenzen auf den Begriff bringen, die sich sowohl im stalinistischen Sowjet-Russland und im nationalsozialistischen Deutschland als auch in westlichen Gesellschaften wie den USA abzeichneten. In allen Systemen, so legten es um 1940 Pollocks ökonomische Analysen nahe, setze sich die Planwirtschaft durch, also die politische Steuerung der ökonomischen Sphäre. Dadurch wird der alte Begriff der Herrschaft wieder aktuell. Überall spielen der technische Fortschritt und die Massenmedien mit ihren Scheinwelten eine besonders wichtige Rolle. Anscheinend könnten, so wird (fälschlicherweise) gefolgert, Wirtschaftskrisen und Klassenkämpfe auf diese Weise überwunden werden.

Um 1930 hatte Horkheimer eine planwirtschaftliche Ordnung auf der Grundlage weitgehender Naturbeherrschung noch als Verwirklichung der Vernunft angesehen. Diese Vision scheint sich um 1940 zu realisieren, aber mit umgekehrten Vorzeichen: Jetzt habe »Vernunft selber als Unvernunft sich enthüllt«.¹⁰ Diese Umkehrung wirkt sich insbesondere auf den Begriff der Arbeit aus. Bei Marx hat dieser einen *Doppelcharakter*. Einerseits wird der Begriff normativ verwendet; Arbeit ist die Selbstverwirklichung des Menschen, die produktive Betätigung unserer Wesenskräfte. Andererseits ist die entfremdete Arbeit in der kapitalistischen Gesellschaft der Gegenstand der Kritik, ein Tiefpunkt der menschlichen Selbsterniedrigung. In der Kritik der politischen Ökonomie möchte Marx diesen Grundgedanken ohne anthropologische und geschichtsphilosophische Prämissen reformulieren: Der Doppelcharakter zeigt sich in der Aufspaltung in »konkrete« und »abstrakte« Arbeit.

9 Vgl. Horkheimer, XII: 458–461.

10 Horkheimer, V: *Vernunft und Selbsterhaltung* (1942), 348.

An dieser Rolle des Begriffs der Arbeit wollen Horkheimer und Adorno um 1940 nicht mehr festhalten: Als Grundlage eines prinzipiell falschen Naturverhältnisses wird Arbeit durchgängig negativ bewertet; sie sei die Verkörperung »instrumenteller Vernunft«. Die »theoriebautechnische« Funktion des Arbeitsbegriffes übernimmt eine andere Kategorie, eben der Begriff der Mimesis. Sowohl die negativen als auch die positiven Momente der totalen Gesellschaft sollen sich auf diese Weise begreifen lassen. Sowohl unsere Verankerung in einer dunklen Vergangenheit als auch der Blick in eine ideale Zukunft können so erhellt werden.

Noch in anderer Hinsicht hat der Begriff der Mimesis einen Doppelcharakter, der wiederum auf Hegel zurückgeführt werden kann. Dieser hatte nämlich die Bildungsgeschichte der Menschheit mit derjenigen des Individuums parallelisiert.¹¹ Dementsprechend lasse sich mit der Mimesis-Theorie sowohl die Phylogenese als auch die Ontogenese des Menschen erfassen. Während in der phylogenetischen Dimension die Marx'sche Geschichtsphilosophie erweitert wird, ist es in der ontogenetischen die Freud'sche Psychoanalyse. Horkheimer schreibt: »Der kulturelle Fortschritt insgesamt wie auch die individuelle Erziehung ... besteht weitgehend darin, daß mimetische in rationale Verhaltensweisen überführt werden.«¹² Bei kleinen Kindern ist, wie schon Benjamin bemerkte, die Mimesis noch vorhanden; bevor sie mit einem Tabu belegt wird, ist sie das wichtigste Medium des Lernens (vgl. TWA 8: 75). Adorno behauptet, dass im Individuum »Urgeschichte überlebt. Es fängt in aller Regel immer wieder von vorn an.« (ÄT 172)

Allerdings darf man solche Ausführungen nicht wörtlich nehmen. Auf den ersten Blick liest sich die *Dialektik der Aufklärung* so, als wollten Horkheimer und Adorno tatsächlich die Geschichte der abendländischen Zivilisation rekonstruieren. Dann wären ihre Aussagen nicht nur einer Fülle von empirischen Einwänden ausgesetzt, das ganze Unternehmen würde in den Verdacht philosophischen Größenwahns geraten. Wichtige Theoriestücke bekommen »etwas Märchenhaftes«¹³, sie werden zu einem »Sozialmythos«¹⁴ oder einer Neufassung der Erbsündenlehre. Entsprechende Vorbehalte wären auch gegenüber dem empirischen Gehalt der ontogenetischen Dimension der Konzeption geltend zu machen. Adorno verteidigt sich mit einer philosophiehistorischen Analogie (ND 315):

Diese von Adorno selbst vorgenommene Parallele zu den frühneuzeitlichen Vertragstheorien kann uns als Leitfaden der folgenden Rekonstruktion dienen: In den Vertragstheorien wird bekanntlich ein

11 Hegel, III: *Phänomenologie des Geistes* (1807), 32.

12 Horkheimer, VI: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1944/47), 125.

13 Wiggershaus, *Adorno* (1987), 41.

14 Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale* (1992), 235ff.

Naturzustand entworfen, jedoch nicht als historische Erzählung oder Geschichtsphilosophie. Vielmehr erfüllen diese Konstruktionen als *Gedankenexperimente* einen ähnlichen Zweck wie die Experimente in den Naturwissenschaften; sie dienen der Überprüfung von Hypothesen an einem abstrakten Modell, etwa bei Hobbes der Legitimation eines absolutistischen Staates oder bei Rousseau zur Kritik an der zeitgenössischen Gesellschaft. Adorno verfolgt zwei argumentative Intentionen: Er möchte sowohl die Ursachen des gegenwärtigen Unheils als auch die objektive Möglichkeit einer anderen Welt aufzeigen.

Das eigentliche Gedankenexperiment besteht aus zwei Teilen, der Versuchsanordnung und den sich daraus ergebenden Konsequenzen.¹⁵ Die Versuchsanordnung ist der Naturzustand; in ihn werden anthropologische Prämissen eingespeist, bekanntlich unterschiedliche bei den verschiedenen frühneuzeitlichen Denkern. Adorno führt an dieser Stelle den Begriff der Mimesis ein. Aus dieser Ursituation ergeben sich bestimmte Szenarien, hypothetische Abläufe, die Adorno als »Urgeschichte« bezeichnet. Auch in dieser Hinsicht war Benjamin seinem jüngeren Freund vorangegangen, allerdings meinte er die »Urgeschichte der Moderne« an den Pariser Passagen des 19. Jahrhunderts ablesen zu können. Um 1940 wird Adorno und Horkheimer jedoch klar, dass es nicht um eine Krise der bürgerlichen Gesellschaft geht, sondern um eine der abendländischen Zivilisation. Deshalb ist nicht mehr die kapitalistische Produktionsweise das erklärungsbedürftige Phänomen, sondern das menschliche Naturverhältnis. Dass Phasen der (fiktiven) Urgeschichte mit Epochen der (realen) Menschheitsgeschichte Ähnlichkeiten aufweisen, muss als Zufall deklariert werden. Historische Einwände können gegen die Urgeschichte nicht vorgebracht werden. Sicher hat die »Dialektik der Aufklärung« auch einen geschichtsphilosophischen Gehalt; aber mich interessiert hier in erster Linie die versteckte Anthropologie.

3. Die Urformen der Mimesis

In seiner spekulativen Erzählung unterscheidet Adorno zwei Phasen, den Naturzustand und den urgeschichtlichen Zustand. Als *Naturzustand* postuliert er eine Ausgangssituation, in der Mensch und Natur nicht zu trennen sind. Es handelt sich nicht um eine Einheit, denn eine solche setzt logisch Verschiedenheit voraus. Vielmehr ist es ein Zustand der Ungeschiedenheit, in dem Mensch und Natur unentwirrbar verflochten sind. Adorno warnt energisch davor, diese Situation romantisch zu verherrlichen: Es war der Zustand des Grauens, in dem die Menschen sich noch nicht aus dem »Schrecken des blinden Naturzusammenhangs« erhoben

15 Vgl. Höffe, *Politische Gerechtigkeit* (1989), 294ff. u. 342ff.

hatten (TWA 10.2: 743), »dumpf und zwangvoll zugleich« (TWA 6: 453). Insofern kann man sagen, dass es richtig war, den Naturzustand zu verlassen. Nur weil das neue Zeitalter ebenso entsetzlich ist wie das alte, erscheint dieses oft in milderem Lichte.

Es folgt der *urgeschichtliche Zustand*, aus dem sich Adornos anthropologische Prämissen ablesen lassen. Die »biologische Urgeschichte« der Menschheit (DdA 210) beginnt mit dem Auseinanderfallen der primären Ungeschiedenheit. Die Menschen zerreißen den »fluktuierenden Zusammenhang mit der Natur« (DdA 75). Dazu kommt es, wenn die Menschen sich ihrer Differenz zur Umwelt bewusst werden, wenn sie innere und äußere Wahrnehmung zu separieren gelernt haben. Das geschieht durch Reflexion. Deren Ergebnis ist die so erzeugte Differenz: Es gibt einen Unterschied zwischen mir und dem Anderen. Dann beginnt das »neue Grauen, das der Trennung« (TWA 10.2: 743).

Denn das Bewusstsein der Eigenständigkeit löst zunächst nur das blanke Entsetzen aus. Am Anfang war der Schrecken! So könnte es in Adornos spekulativer Erzählung heißen. Die Menschen fühlen sich bedroht und ohnmächtig. Das dominierende Gefühl ist *Angst*. Die ganze Theorie des Individuums, so sagt Horkheimer einmal zu Adorno, sei einzubetten in eine »Geschichtsphilosophie der Angst«.¹⁶ Auf der phylogenetischen Ebene ist es die Furcht vor der Natur, die die Menschen jetzt überhaupt erst als Anderes wahrnehmen. Auf der ontogenetischen Ebene ist es die Furcht vor den Eltern; der Freudianer Adorno denkt wohl vor allem an die Kastrationsangst. Die Angst setzt, psychoanalytisch gesprochen, Abwehrmechanismen in Gang.

An dieser Stelle wird der Begriff der Mimesis eingeführt. Der *mimetische Impuls* des Menschen richtet sich auf die Überwindung der Trennung. Das Ziel dieser »in die biologische Schicht zurückreichende(n)« Verhaltensweise (ÄT 487) sei die Herstellung der Einheit mit dem Anderen. Um dies zu erreichen, scheint es prinzipiell zwei Möglichkeiten zu geben: Entweder die Menschen machen sich der Natur gleich – oder die Menschen machen die Natur sich gleich. Wie wir sehen werden, führen beide Wege ins Verderben.

Der erste Weg ist die Anpassung des Menschen an die Natur. Man unterwirft sich dem, was Schrecken auslöst und was mächtiger erscheint als man selbst. Dabei können sich die Menschen zunächst nur ihres eigenen Körpers bedienen, in zwei mimetischen Verhaltensweisen. Die eine Variante ist der *Totstellreflex*. Unwillkürlich, wie nach dem Reiz-Reaktions-Schema, kommt es zu dieser Verhaltensweise: Bei Zeichen höchster Gefahr fügen sich die einzelnen Organe nicht mehr unserem Willen, die Glieder erstarren. Vor Schreck steht das Herz still. Es handelt sich um eine Art Selbstauslöschung, um eine (wie Adorno sagt) Mimesis ans

16 Horkheimer, XII: 456 (Diskussionsbemerkung vom 19.1.1939).

Tote. Der entsprechende psychoanalytische Abwehrmechanismus ist die Identifikation mit dem Angreifer. Bei der zweiten Variante gleicht man sich nicht dem Toten an, sondern tarnt sich durch *Nachahmung* der lebendigen Natur. Der entsprechende Abwehrmechanismus ist die Regression, die Rückkehr in den gerade überwundenen Zustand und zu primitiveren Verhaltensweisen. Zudem meinen die Menschen etwas opfern zu müssen, das einzige, was sie besitzen, ihre gerade errungene Eigenständigkeit. »Escape from Freedom« (in der deutschen Fassung »Furcht vor der Freiheit«) nannte dies Erich Fromm.

Beide Verhaltensweisen funktionieren noch heute; allerdings beziehen sie sich nicht mehr auf die erste Natur, sondern primär auf die zweite Natur, auf die verselbständigten gesellschaftlichen Strukturen. Bei der ersten Variante versucht man möglichst vollständig abzutauchen, sich unsichtbar zu machen, etwa in der Privatsphäre; bei der zweiten Variante verhält man sich konsequent konformistisch, durch Anpassung an die vermeintliche Mehrheit.

Der zweite Weg ist nicht so einfach zu gehen, denn die Aufgabe besteht hier darin, die Natur zu unterwerfen. Dies geschieht durch *Arbeit*. Am Anfang stehen magische Praktiken, bei denen der Schamane oder Zauberer der Natur etwas vormacht, was diese nachmachen soll. Man will Ähnliches durch Ähnliches erreichen. Erfolg hat man jedoch erst, wenn es gelingt, technische Mittel zur Naturüberlistung zu konstruieren. Adorno und Horkheimer sehen einen Entwicklungspfad vom magischen Zeitalter über das mythische und das metaphysische bis zur Epoche der gesellschaftlichen Arbeit in der Gegenwart (DdA 210). So wie bei Marx (in den Frühschriften) die industrielle Lohnarbeit die entfremdete Gestalt der Arbeit darstellt, ist bei Adorno die Arbeit insgesamt, gleichgesetzt mit dem Streben nach Naturbeherrschung, eine entfremdete Form der Mimesis.

Voraussetzung dafür ist, dass die Menschen ihre unwillkürliche Reaktionsformen, vor allem das Gefühl der Angst und den mimetischen Impuls, in den Griff bekommen. Naturbeherrschung setzt *Selbstbeherrschung* voraus, die Beherrschung der eigenen inneren Natur. Um sich gegen die eigene Leiblichkeit abzuschotten, werden die mimetischen Impulse unterdrückt und verpönt. Das nennt Adorno das *mimetische Tabu*, das sich seit Urzeiten hält. Wo sich etwas von den ursprünglichen mimetischen Verhaltensweisen findet, wirkt es anstößig und fremd. Die Menschen machen sich hart, man darf seine Affekte nicht zeigen und muss seine leiblichen Regungen kontrollieren; in der Ontogenese ist beispielsweise das Weinen dem mimetischen Tabu unterworfen. Nur so gelingt es den Menschen, sich rückfallsicher aus der Natur herauszuarbeiten. Der zugrunde liegende Abwehrmechanismus ist die Verdrängung. Der Prototyp eines Vertreters dieses Weges ist Odysseus: Einerseits kann er die Mimesis bewusst einsetzen, als listige Verstellung; andererseits hat er die

mimetischen Sehnüchte, den Drang nach Verschmelzung, zum Zwecke der Selbsterhaltung »gefesselt«.

In diesem Zusammenhang ist ein weiterer Abwehrmechanismus wichtig: Die abgespaltenen Emotionen und Impulse, die der Mensch nicht zulassen kann, werden nach außen projiziert. Dann braucht man nichts Eigenes, sondern kann das Andere (oder den Anderen) opfern. Deshalb steht am Ende dieses Weges die Vernichtung des Anderen, zum einen in der Gestalt der Zerstörung der Natur, zum anderen in der Ermordung der Fremden, prototypisch in der Vernichtung der europäischen Juden durch die Nazis während des Zweiten Weltkriegs.

Damit ist der erste argumentative Zweck des Gedankenexperiments der Urgeschichte erfüllt. Adorno kann hervorstechende Phänomene der totalen Gesellschaften (die vollständige Anpassung der Individuen, Naturbeherrschung und Antisemitismus) aus der Mimesis-Konzeption »ableiten«. Es bleibt die zweite Intention, die Hoffnung auf eine andere Welt aufrechtzuerhalten, die Utopie der Versöhnung zu begründen.

Dies lässt sich ebenfalls mit dem Mimesis-Begriff erreichen. Eine weitere Möglichkeit besteht nämlich darin, das Ur-Gefühl der Angst, die Ur-Erfahrung des Schreckens, zum Ausdruck zu bringen – das ist der Ursprung der *Kunst*. Kunst ist, nach Adornos Ansicht, immer Ausdruck von Leiden: »Freude hat gegen allen Ausdruck spröde sich gezeigt, vielleicht weil noch gar keine ist, und Seligkeit wäre ausdruckslos.« (ÄT 169) Im Naturzustand »waren die Menschen vielleicht ausdruckslos wie die Tiere, die nicht lachen und weinen« (ÄT 486). Denn in der Ungeschiedenheit kann man keine Erfahrungen machen. Ausdruck gibt es erst, wenn sich Differenzen gebildet haben, also im urgeschichtlichen Zustand. Die ersten Erfahrungen, etwa der Schrecken angesichts gewaltiger Naturerscheinungen, lösen unmittelbar körperliche Reaktionen aus. Das ästhetische Verhalten ist deshalb ursprünglich »die Fähigkeit, irgend zu erschauern, so als wäre Gänsehaut das erste ästhetische Bild« (ÄT 489). Mimesis ist zwar mit einem Tabu belegt, aber die Kunst bildet eine »Zuflucht des mimetischen Verhaltens« (ÄT 86). Der zugrunde liegende Abwehrmechanismus ist die Sublimierung.

So kann Adorno auch den Wahrheitsanspruch der Kunst begründen. Da die Mimesis aus Zeiten vor der Entstehung des Individuums stammt, handelt es sich um ein universales Potential. Die Künstler sind die »Statthalter des gesellschaftlichen Gesamtsubjekts« (TWA 11: 126), aber nicht weil sie Genies sind oder Agenten objektiver Tendenzen, sondern weil sie allgemein-menschliche Potentiale der Mimesis zum Ausdruck bringen.¹⁷ Das Wahrheitsmoment der Kunstwerke liegt nicht in individuellen Botschaften, im Ausdruck subjektiver Befindlichkeiten, »sondern

17 Früchtel, *Mimesis* (1986), 89–94.

wo sie von der Urgeschichte der Subjektivität, der von Beseelung erzittern« (ÄT 172).

Die Kunst ist nicht das einzige Reservat der Mimesis. Auch moralische Regungen sind mimetische Restbestände.¹⁸ Diese zeigen sich darüber hinaus in der »ansteckende(n) Gestik der von der Zivilisation unterdrückten Unmittelbarkeit: Berühren, Anschmiegen, Beschwichtigen, Zureden« (DdA 211f.). Zudem wären Glück und Liebe in dieser Welt vollends unmöglich, wenn es keine mimetischen Impulse mehr geben würde. Jedes Glück zehrt von der menschlichen Urgeschichte (DdA 87f.). Jede Liebe ist, wenn auch nur im Kleinen, die Überwindung einer Spaltung. Und Menschen, die lieben können, sehen auch die ganze Welt anders: »Liebe ist die Fähigkeit, Ähnliches an Unähnlichem wahrzunehmen.« (MM § 122, vgl. ebd. § 99)¹⁹ Allerdings bestehe die Gefahr, so Adornos pessimistische Zeitdiagnose, dass die mimetischen Restbestände immer weiter zurückgedrängt werden.

4. Spekulativer Naturalismus

Gibt es noch eine vierte Möglichkeit? Die Unterwerfung des Eigenen unter das Andere ist die falsche Versöhnung, die Unterwerfung des Anderen unter das Eigene ist die erpresste Versöhnung. Weder Adaptation noch Assimilation ist der richtige Weg. Besser ist der dritte Weg, denn Kunstwerke antizipieren nicht einen Zustand diesseits, sondern »jenseits der Spaltung zwischen dem einzelnen und den anderen.« (ÄT 198). Aber sie stehen über der Praxis und sind deshalb bloß das Symbol der Versöhnung (so wie in Kants »Kritik der Urteilkraft« die Schönheit das Symbol des Moralischen ist). Die Versöhnung selbst kann nur die Verwirklichung einer *neuen Einheit* sein, in der das Selbst und das Andere, Subjekt und Objekt bestehen bleiben, aber doch miteinander vermittelt. Utopie ist die Versöhnung von Mensch und Natur in einem »Miteinander des Verschiedenen« (ND 153).

Dieses Miteinander lässt sich noch durch einen anderen Begriff umschreiben: *objektive Kommunikation*. Eine von Adorno kurz vor seinem Tode niedergeschriebene Notiz lautet: »die Kommunikation zwischen allem was ist, die Objektivität der Mimesis. Höchst wichtig, ausführen.«²⁰ Richtet sich Adorno implizit gegen die Kommunikationstheorie von Habermas, die dieser damals gerade entwickelte? Aus dem Jahr

18 Vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 206–210.

19 Ganz ähnlich hatte Novalis geschrieben: »Was man liebt, findet man überall, und sieht überall Ähnlichkeiten. Je größer die Liebe, desto weiter und mannigfaltiger diese ähnliche Welt.« (*Glauben und Liebe*, Vorrede, 1798)

20 Zit. nach Früchtel, *Mimesis* (1986), 278.

1969 stammt auch folgende Äußerung Adornos: Der gegenwärtige Begriff der Kommunikation (Habermas?) »ist so schmächtig, weil er das Beste, das Potential des Einverständnisses zwischen Subjekten nach den Erfordernissen subjektiver Vernunft verrät« (TWA 10.2: 743). Unser mimetisches Vermögen ist die Grundlage nicht nur der intersubjektiven Kommunikation, sondern einer objektiven Harmonie mit allem Seien-den, auch der Natur. Das ist zumindest die Perspektive, innerhalb derer Versöhnung zu denken ist.

Wenn Adorno allein der Mimesis vertrauen würde, könnte man ihn als Romantiker bezeichnen. Aber er weiß, dass ohne Korrektiv die Gefahr der Regression besteht. Das gilt schon für den Bereich der Kunst; bedeutende Kunstwerke gelingen nicht allein auf dem Boden der Mimesis. Die notwendige zusätzliche Fähigkeit bezeichnet Adorno als *Konstruktion*. Bei herausragenden Künstlern der Moderne (Adorno nennt Schönberg, Klee und Picasso) »finden das expressiv mimetische Moment und das konstruktive sich in gleicher Intensität, und zwar nicht in der schlechten Mitte des Übergangs sondern nach den Extremen hin« (ÄT 381). In der Kunst der Weimarer Republik, durch die Adorno geprägt wurde, steht der Expressionismus für das mimetische und die Sachlichkeit für das konstruktive Moment. Entsprechendes gilt für die Philosophie. Die komplementäre Fähigkeit ist hier die *Reflexion* – also genau das, was den Riss zwischen Natur und Mensch verursacht hat. Denn Ähnliches kann nur durch Ähnliches geheilt werden. Deshalb zitiert Adorno gern aus Wagners »Parsifal«: »[...] die Wunde schließt / der Speer nur, der sie schlug.« (vgl. TWA 5: 313, ÄT 202). Eine Philosophie, in der das mimetische und das reflexive Moment gleichermaßen zur Geltung kämen, wäre eine Art kritischer Erinnerung, das Eingedenken der Natur im Subjekt. Darüber hinaus sollten auch Kunst und Philosophie in interner Verbindung stehen. Die Richtung geben die mimetischen Impulse an, also das Streben nach einer Überwindung der Widersprüche. Aber Kunst ist Schein und Philosophie bloß Theorie; der Weg zur Versöhnung selbst wäre hingegen Sache einer Praxis, die sich in der Welt, wie sie nun einmal beschaffen ist, nicht (mehr) verwirklichen lässt. Kunst und Philosophie können bloß an die objektive Möglichkeit der Versöhnung erinnern.

Letztlich vertritt Adorno, so kann man diese Überlegungen auf den Begriff bringen, einen *spekulativen Naturalismus*. Dieser stellt die Umkehrung von Hegels spekulativem Idealismus dar, anknüpfend an die berühmtesten Hegel-Kritiker, an den jungen Marx der »Pariser Manuskripte« und an Schelling. Der marxistische Schelling – das ist Adorno. Der spekulative Grundgedanke lautet, dass nicht die Natur die Entäußerung der Idee ist, sondern vielmehr die Idee (der Geist) die Entäußerung der Natur. Ursprünglich war nur Natur; aus dieser entsprang der Mensch, der selbst Natur ist (*natura naturata*), aber schöpferische Natur (*natura naturans*). Schließlich findet die Versöhnung von Natur und Geist nicht

im Geist statt (wie bei Hegel), sondern in der Natur. Am Ende eines Essays über Hölderlin schreibt Adorno (TWA 11: 490):

Adornos Hoffnungen richten sich offensichtlich auf eine neue Natur, eine *nova natura* oder »Übernatur« (ND 285, TWA 11: 568 u.ö.). In einer Vorlesung spekuliert er über »eine entfernte Absicht der Natur, [...] mit dem Reich der Freiheit« zu koinzidieren (1963: 135). Das wird besonders deutlich in seinen Überlegungen zum Naturschönen, der »Chiffre des noch nicht Seienden« (ÄT 115). Eine »zweite Technik« oder »Allianztechnik«, wie Benjamin²¹ beziehungsweise Bloch sagen würden²², könnte der Natur »beistehen und auf der armen Erde ihr zu dem verhelfen, wohin sie vielleicht möchte« (ÄT 107). Natur ist bei Adorno dasjenige, was bisher keiner kennt.

Wie lautet Adornos Lösungswort? Er prägte es einmal, um die Kompositionstechnik von Arnold Schönberg zu charakterisieren: »Vorwärts zur Natur!« (TWA 17: 202) Dieser Weg ist allerdings auf unabsehbare Zeit versperrt.

5. Ausblick

Es sollte deutlich geworden sein, von wie vielen problematischen Prämissen das Mimesis-Konzept Adornos abhängt. Dabei handelt es sich unbestreitbar um einen seiner zentralen Begriffe. Wenn man, wofür wohl vieles spricht, weder den spekulativen Naturalismus noch die gesellschaftstheoretische Zeitdiagnose übernehmen möchte, stellt sich die Frage, was von der Mimesis-Konzeption bleibt. An dieser Stelle kann ich nur andeuten, dass ich dessen Weiterentwicklung für wichtig halte. Allerdings müsste man es in kleinere Theoriestücke zerlegen. Die phylogenetische und die ontogenetische Dimension wären ebenso getrennt zu behandeln wie die verschiedenen Weltbezüge, also Darstellung, (soziale) Nachahmung und die expressiv-ästhetische Mimesis. Auf der theoretischen Ebene finden sich dann verschiedene Anknüpfungspunkte bei den Autoren der deutschen Philosophischen Anthropologie. Man denke an Schellers ausführliche Beschäftigung mit dem Phänomen der Sympathie, an Plessners Überlegungen zur interindividuellen Nachahmung und an Gehlens Theorie des rituell-darstellenden Handelns.²³ Wichtiger als weitere geistesgeschichtliche und theoretische Studien sind aber empirische

21 Benjamin, VII.1: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Zweite Fassung* (1935/36), 350–384, hier 359f. u. 368.

22 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1959), 802–807.

23 Scheler, VII: *Wesen und Formen der Sympathie* (1913, ²1922); Plessner, VII: *Zur Anthropologie der Nachahmung* (1948); Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), 54–59, 145–156 u.ö.

Untersuchungen, etwa zur Mimikry bei den großen Affen, zum Nachahmungsverhalten von Kindern und den Phänomenen konformistischen Handelns. Die Einstellung gegenüber der Mimesis-Konzeption Adornos müsste der gleichen, die dieser gegenüber der klassischen Philosophie hegte: Verteidigen lässt sie sich nicht, bestenfalls kann man einiges retten.

Frankfurter Schule und Philosophische Anthropologie – Ist eine Kernfusion möglich?

Das Verhältnis der deutschen Philosophischen Anthropologie zur kritischen Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule ist ein viel zu großes Thema, um es hier abzuhandeln.¹ Es bedürfte einer umfangreichen Monographie, die auf die verschiedenen Denker und die unterschiedlichen Themen differenziert eingeht, wobei sowohl historische als auch systematische Aspekte zu beachten wären.² An dieser Stelle kann es nur um eine Argumentationsskizze gehen, in denen Begründungen eher angedeutet als ausgeführt werden. Zumindest aber sollte meine Position klar werden, gegen die, wie mir bewusst ist, etliche Vorbehalte und Einwände möglich sind.

Meine Überzeugung ist nämlich, dass die Philosophische Anthropologie und die Frankfurter Schule prinzipiell als gleichrangige Strömungen anzusehen sind, die sogar viele Gemeinsamkeiten aufweisen. Wenn man sie nicht als Paradigmen im Sinne Kuhns, sondern als Forschungsprogramme im Sinne von Lakatos deutet, dann sollte eine Fusion ihrer »harten Kerne« möglich sein (siehe Text 1). Anders gesagt: Die deutsche Philosophische Anthropologie und die Frankfurter Schule sind koalitionsfähig. Ja, eine solche Zusammenarbeit ist sogar erforderlich, weil die Gegenstandsbereiche der beiden Denkschulen sich zwar überschneiden, aber nicht aufeinander reduzierbar sind. Nur durch einen integrativen Ansatz kann man die menschliche Lebenssituation angesichts der komplexen Herausforderungen unserer Zeit wissenschaftlich angemessen erfassen. Allerdings ist die Frankfurter Schule das leistungstärkere Projekt.

- 1 Der folgende Text beruht auf meinem Vortrag vom 11.2.2016 in Potsdam auf der Konferenz »Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte: Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie«. Einwände und Vorschläge aus dem Publikum, für die ich sehr dankbar bin, habe ich berücksichtigt, soweit mir dies möglich war. Die anderen Beiträge der Konferenz sind erschienen in Ebke u.a. (Hg.), *Mensch und Gesellschaft* (2017).
- 2 Als Vorstudie: Thies, *Die Krise des Individuums* (1997). Vgl. auch meine kurzen Ausführungen in Thies, *Einführung in die philosophische Anthropologie* (2013), 25–29.

Was ist die Frankfurter Schule?

Die Bezeichnung »Frankfurter Schule« ist dorten unbeliebt; ihre Anhänger verwenden den Ausdruck »Kritische Theorie«. Das finde ich unangemessen, weil es zweifellos noch andere Theorien gibt, die sich auf denselben Gegenstandsbereich richten und ebenfalls kritisch sind, oft sogar radikaler in ihren Einwänden gegen die bestehende gesellschaftliche Wirklichkeit. Zudem gibt es kritische Theorien ganz anderer Art; man denke nur an die erkenntnis-, moral- und sinnkritischen Ansätze von Kant über Nietzsche bis Wittgenstein. Zwar spricht gegen den Ausdruck »Frankfurter Schule«, dass diese gar nicht durchgängig in der Mainmetropole ansässig war. Aber auch in den USA (1934–1949) und in Starnberg (1971–81) blieben die Frankfurter ihren in der Heimat entwickelten Gedanken treu. Als »Geburtsdatum« gilt nicht die Gründung des Instituts für Sozialforschung 1923, sondern die Übernahme von dessen Direktorenposten durch Max Horkheimer im Herbst 1930, der am 24. Januar 1931 eine wegweisende Antrittsrede hielt.³ Seitdem lassen sich mindestens drei Generationen unterscheiden.⁴

Die Hauptvertreter der ersten Generation, die vor dem Ersten Weltkrieg geboren wurden, sind Max Horkheimer (1895–1973), Theodor W. Adorno (1903–1969) und Herbert Marcuse (1898–1979). Trotz vieler Übereinstimmungen stehen alle drei für unterschiedliche theoretische Ansätze. Der frühe Horkheimer geht um 1930 davon aus, dass sich die kapitalistische Klassengesellschaft in einer schweren Krise befindet, zu deren Analyse man einen interdisziplinären Materialismus brauche. Dafür müsse man den Marxismus mit anderen Ansätzen kombinieren, vor allem der Psychoanalyse. In der Emigration, zunächst in der Schweiz, dann in den USA wird der Ansatz weiterentwickelt. In einem Aufsatz von 1937 prägt Horkheimer den Ausdruck »kritische Theorie«.⁵ In den 1940er Jahren schließt er sich zeitweilig der von Adorno vertretenen Theorie einer totalen Gesellschaft an, die auch dem gemeinsamen Hauptwerk *Dialektik der Aufklärung* (1944/47) zugrunde liegt. In diesem Ansatz setzt der Kapitalismus nur das Unheil der allgegenwärtigen Naturbeherrschung fort.

- 3 Horkheimer, III: *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie* (1931), 20–35.
- 4 Zur Geschichte der Frankfurter Schule gibt es inzwischen eine Unmenge an Literatur. Ich nenne nur die für mich wichtigsten Titel: Jay, *Dialektische Phantasie* (1976); Held, *Introduction to Critical Theory* (1980); Geuss, *The Idea of Critical Theory* (1981); Brunkhorst, *Paradigmakern und Theoriedynamik der kritischen Theorie* (1983); Breuer, *Horkheimer oder Adorno* (1985); Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule* (1986); Dubiel, *Kritische Theorie der Gesellschaft* (1988); Honneth, *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition* (1989); zuletzt noch: Breuer, *Kritische Theorie* (2016); Freyenhagen, *Was ist orthodoxe Kritische Theorie?* (2017).
- 5 Horkheimer, IV: *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), 162–216.

Das führe nicht bloß zu Krisen, sondern zu Katastrophen wie dem Zweiten Weltkrieg, der industriellen Vernichtung ganzer Menschengruppen und einem drohenden Atomkrieg. Politisch-praktisch könne man kaum etwas verändern. Herbert Marcuse arbeitet einige Jahre ebenfalls eng mit Horkheimer zusammen (vor allem 1936/37). Nach 1945 kehrt er, im Unterschied zu Horkheimer und Adorno, nicht nach Europa zurück.⁶ In den USA entwickelt er einen eigenen Ansatz, für dessen Fundamente er auf Freud zurückgreift (*Eros and Civilization*, 1955). Die westlichen Gesellschaften seien, so Marcuse, durch eine technische Rationalität bestimmt, die Herrschaft verschleierte, zugleich aber die Möglichkeit schaffe, die menschlichen Potentiale zu befreien. Nicht mehr die Arbeiter, sondern neue soziale Bewegungen könnten eine solche qualitative Veränderung bewirken (*The One Dimensional Man*, 1964).

Für die zweite Generation, die in der Zwischenkriegszeit geboren wurde, steht Jürgen Habermas (*1929). Als philosophische Nebenfigur ist vor allem Karl-Otto Apel (1922–2017) zu nennen. Übrigens haben sowohl Habermas als auch Apel bei Erich Rothacker studiert und promoviert, der zwar nicht zum engeren Kreis der Philosophischen Anthropologie gehörte, dieser aber als geisteswissenschaftlicher Kulturanthropologe doch erheblich näher stand als der Frankfurter Schule. Man kann sagen: Die Leistung Adornos, die er sogar gegen Horkheimer durchsetzen musste, bestand darin, aus Habermas seinen eigenen Schüler gemacht zu haben. In Habermas' Entwicklung lassen sich wiederum mehrere Phasen unterscheiden, auf die ich später noch eingehen kann. Zentral für sein Werk sind zwei Bücher: die 1981 erschienene *Theorie des kommunikativen Handelns* und das 1992 publizierte Werk *Faktizität und Geltung*. Die erste Schrift lässt sich als Weiterführung des Forschungsprogramms der ersten Generation verstehen, aber mit mindestens drei markanten Unterschieden.⁷ Zunächst einmal werden die modernen Gesellschaften, insofern sie demokratisch-rechtsstaatlich organisiert sind, nicht mehr völlig abgelehnt; gefordert seien nur radikale Reformen.⁸ Sodann ist das gesellschaftstheoretische Modell nicht mehr ausschließlich an Marx orientiert, sondern folgt dem Differenzierungstheorem der soziologischen Klassiker. Deshalb ist neben dem ökonomischen auch das politisch-administrative Subsystem kritisch in den Blick zu nehmen. Schließlich sollen die normativen Grundlagen, die den Einwänden überhaupt erst ihre

6 Dass Marcuse sich in den USA in einem ganz anderen Umfeld bewegte als Adorno und Horkheimer in Frankfurt, zeigt Müller, *Krieger und Gelehrte* (2010).

7 Vgl. Habermas' eigene Formulierung der Schwächen der älteren Frankfurter Schule in Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit* (1985), 171ff.; vgl. auch die frühen Einwände gegen den orthodoxen Marxismus in Habermas, *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik* (1963), 228ff.

8 Vgl. Brunkhorst, Art. *Radikaler Reformismus* (2015).

Legitimation verleihen, offen gelegt werden. Dieses Vorhaben wird in den 1980er Jahren mit der Diskursethik weiterverfolgt und mündet 1992 in das zweite, oben erwähnte Hauptwerk.

Inzwischen gibt es bereits eine nach dem Zweiten Weltkrieg geborene dritte Generation, eventuell sogar schon eine vierte. Allein in Frankfurt existieren zwei unterschiedliche, auch institutionell getragene Ansätze. Für den einen steht Axel Honneth (* 1949), der den gesellschaftstheoretischen Faden des ersten Hauptwerks von Habermas weiterspinnt. Der philosophische Hintergrund ist jedoch eindeutig hegelianisch, die wichtigste Bezugswissenschaft ist die Soziologie geblieben. Eher dem zweiten Hauptwerk von Habermas folgt der andere Ansatz, dessen wichtigster Kopf, Rainer Forst (* 1964), sich als Kantianer versteht. Im Vordergrund steht die normative Reflexion von Gerechtigkeitsproblemen; gute Kontakte bestehen vor allem zu den Rechtswissenschaften. Geht es bei Habermas um Verständigung, so bei Honneth um Anerkennung und bei Forst um Rechtfertigung.

Trotz der markanten Differenzen zwischen den verschiedenen Vertretern der Frankfurter Schule, sogar innerhalb einer Generation, gibt es übergreifende inhaltliche Gemeinsamkeiten. Das wichtigste Merkmal ist wohl die radikale Kapitalismuskritik, der ein Begriff sozialer Freiheit zugrunde liegt. Durch die Ausrichtung auf die Zukunft grenzt sich die Frankfurter Schule von konservativen und romantisch-reaktionären Ansätzen ab; die Kritik am kapitalistischen Wirtschaftssystem unterscheidet sie von kultur- und staatszentrierten Theorien; das Prinzip der sozialen Freiheit ist unvereinbar mit autoritären und liberal-individualistischen Positionen. Das ist selbstverständlich eine ganz unzureichende Skizze, die aber für unsere Zwecke ausreichend sein sollte.

Im Unterschied zur Frankfurter Schule gibt es bis zur Gegenwart keine bedeutsame Fortführung der Philosophischen Anthropologie.⁹ Die erste Generation bilden bekanntlich Max Scheler (1874–1928), Helmuth Plessner (1892–1985) und Arnold Gehlen (1904–1976). Nach dem Zweiten Weltkrieg konnte überhaupt nur Gehlen weitere wichtige Schriften vorlegen. Plessner war hingegen primär wissenschaftspolitisch tätig. Obwohl beide, vor allem in der Soziologie, einflussreich waren¹⁰, entwickelten sie ihre anthropologischen Modelle nicht weiter. Der einzige originäre Vertreter einer zweiten Generation, der aber bis heute keine große Wirkung entfalten konnte, ist Günter Dux (* 1933).¹¹

9 Auch die Literatur ist überschaubar. Das Standardwerk ist Fischer, *Philosophische Anthropologie* (2008).

10 Dazu Fischer, *Bundesrepublikanische Soziologie* (2015), 11 f.

11 Vgl. jetzt Dux, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1: *Die Evolution der humanen Lebensform als geistige Lebensform* (2017), zur Einführung geeignet Dux, *Das historische Bewußtsein der Neuzeit* (1988).

Erwähnenswert ist darüber hinaus nur noch Dieter Claessens (1921–1997), vor allem mit seinem Buch »Das Konkrete und das Abstrakte« (1980).

Von den 1960er Jahren bis in die 1980er Jahre hatte die Philosophische Anthropologie ganz schwere Zeiten zu überstehen. Den Auftakt bildete 1958 ein kritischer Artikel von Habermas in einem mit hoher Auflage verbreiteten Philosophie-Lexikon.¹² Zum magischen Datum 1968 etablierte sich in den Wissenschaften, den Feuilletons und den öffentlichen Debatten das neue Paradigma »Gesellschaft«, mit dem anthropologische Ansätze nicht vereinbar schienen. Konkurrenz erwuchs diesem erst in den 1980er Jahren mit dem Paradigma »Kultur«¹³, das anthropologischen Gedanken wieder Spielraum verschaffte, oft aber in ganz anderer Form als bei der Philosophischen Anthropologie. Man denke an die Historische Anthropologie und an die Medienanthropologie, an Clifford Geertz und an Ernst Cassirer. Der Startschuss für den Wiederaufstieg der Philosophischen Anthropologie war 1992 eine Tagung in Bad Homburg.¹⁴ Aber die Renaissance blieb beschränkt auf einen der drei Hauptvertreter (nämlich auf Plessner), auf Deutschland und auf die Philosophie. Dass man sich auf Plessner konzentrierte¹⁵, war nicht nur durch die Genialität seines anthropologischen Ansatzes bedingt, sondern auch durch seine sozialphilosophischen Gedanken, die sich bereits 1924 in seiner Schrift »Die Grenzen der Gemeinschaft« finden und für die gegenwärtige Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte fruchtbar gemacht werden konnten.¹⁶

Zwar gibt es auch in der Philosophischen Anthropologie inzwischen eine dritte Generation, aus der Joachim Fischer (* 1951) und Hans-Peter Krüger (* 1954) hervorzuheben sind. Ihre wissenschaftlichen Leistungen sind sicher aller Ehren wert, aber eine kreative Weiterentwicklung des interdisziplinären Forschungsprogramms der Philosophischen Anthropologie vermag ich nicht zu erkennen. Vor allem ist der Bezug zu den in den letzten Jahrzehnten rasant vorangeschrittenen biologischen Wissenschaften fast völlig abgerissen.

Drei weitere Vorzüge der Frankfurter Schule sind zu nennen: Erstens hat sie über fast den gesamten Zeitraum einen institutionellen Rahmen besessen. Neben dem Institut für Sozialforschung (seit 1923) ist auch das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen

12 Habermas, *Philosophische Anthropologie* (ein Lexikonartikel) (1958).

13 Vgl. Thies, *Alles Kultur?* (2016), 7–10.

14 So auch Fischer, *Philosophische Anthropologie* (2008), 17 Fn.

15 Sowohl bei Krüger, *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik* (2009), als auch bei Fischer, *Exzentrische Positionalität* (2016). Krüger will sogar Gehlen aus der Philosophischen Anthropologie ausgrenzen; zu Recht dagegen Rehberg, *Wider Arnold Gehlens ›Ausreibung‹* (2010).

16 Vgl. Eßbach u.a. (Hg.), *Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«* (2002).

in der wissenschaftlich-technischen Welt (1971–1980) zu erwähnen; in den letzten Jahren haben sich in Frankfurt am Main das Exzellenzcluster »Die Herausbildung normativer Ordnungen« (seit 2007) und die Kolleg-forschergruppe »Justitia Amplificata: Erweiterte Gerechtigkeit – konkret und global« (seit 2009) gebildet. Hingegen hat sich die Philosophische Anthropologie nirgendwo dauerhaft einrichten können. Zudem waren ihre Hauptvertreter oft stark zerstritten, früher Scheler und Plessner, jetzt Fischer und Krüger. Selbst im lockeren Verbund der geisteswissen-schaftlichen Forschergruppe »Poetik und Hermeneutik« (1963–1994) gab es zwischen so unterschiedlichen Gelehrten wie Blumenberg, Jauß und Marquard einen dichteren Gesprächszusammenhang.

Zweitens hat sich die Frankfurter Schule erfolgreich internationali-siert. Habermas ist weltweit einer der angesehensten Denker überhaupt; beide neuen Zweige stehen in intensivem Austausch mit zeitgenössi-schen angloamerikanischen und französischen Ansätzen. Wichtige Bei-träge zu ihrer Theoriebildung stammen inzwischen von nicht-deutschen Personen, zudem oft von Frauen wie Seyla Benhabib und Nancy Fra-ser.¹⁷ Fragt man im Ausland nach einem wichtigen deutschen Beitrag zur (Praktischen) Philosophie, wird bestimmt die Kritische Theorie genannt. Hingegen blieb die Philosophische Anthropologie ein typischer Ansatz kontinentaler, ja deutscher Philosophie, der in der Englisch sprechenden Wissenschaftswelt bisher kaum Fuß fassen konnte.

Drittens hat es die Frankfurter Schule geschafft, ihr größtes Defizit ab-zuarbeiten, nämlich die Unklarheit über die normativen Grundlagen ih-rer kritischen Theorie. Die Vertreter der ersten Generation konnten oder wollten dazu keine Auskunft geben. Genau in diesem Bereich lag viele Jahre der Arbeitsschwerpunkt von Habermas, assistiert von Apel. Im Forst-Zweig der dritten Generation sind die normativen Reflexionen so stark in den Vordergrund gerückt, dass der alte gesellschaftstheoretische Schwerpunkt verloren zu gehen droht. Dadurch entsteht die für kantia-nische Ansätze typische Sein-Sollens-Kluft. Honneth sieht darin die Ge-fahr eines inhaltsleeren Idealismus, die er durch sein Projekt der norma-tiven Rekonstruktion bannen möchte.¹⁸

Ist die Reflexion auf die normativen Grundlagen wirklich ein Vorzug der Frankfurter Schule gegenüber der Philosophischen Anthropologie? Man mag einwenden, dass diese sich nie selbst als »kritisch« bezeich-nete.¹⁹ Wenn sich die Philosophische Anthropologie als deskriptive The-orie verstehen würde, die auf Werturteile verzichtet, stellte sich ein sol-ches Begründungsproblem tatsächlich gar nicht. Dennoch machen auch

17 Siehe schon Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia* (1986) und neuerdings Fraser, *Fortunes of Feminism* (2013).

18 Vgl. Honneth, *Das Recht der Freiheit* (2011), 10, 20–23, 119ff. u.ö.

19 Vgl. neuerdings Krüger, *Kritische Anthropologie?* (2016).

Scheler, Plessner und Gehlen immer wieder normative Aussagen. Plessner war diesbezüglich am vorsichtigsten. Allerdings finden sich in seiner Schrift *Macht und menschliche Natur* (1931) manche aus heutiger Sicht sehr problematische Thesen, etwa die von der »Gebundenheit an ein Volk«, die sich aus seinem Ansatz ergeben würde.²⁰ Scheler kann immerhin auf seine materiale Wertethik verweisen, die von Nicolai Hartmann systematisiert wurde, aber mit ihrem Intuitionismus heutigen Begründungsstandards nicht gerecht wird. Am dürtigsten ist in dieser Hinsicht der Ansatz von Gehlen, der eine normative Institutionentheorie entwirft und sogar für eine »pluralistische Ethik« eintritt, aber zur Rechtfertigung seiner gegen die Moderne gerichteten Überlegungen kaum etwas auszuführen vermag.

So ist also die Frankfurter Schule, insbesondere bei Einbeziehung aller Generationen, viel umfangreicher, komplexer und wirkungsmächtiger als die Philosophische Anthropologie. Ihre intellektuelle Strahlkraft ist kaum zu unterschätzen; war Hegel der preußische Staatsphilosoph, so ist Habermas der Chefideologe der neuen Bundesrepublik Deutschland.²¹ Vielleicht ist deshalb die von mir befürwortete Synthese der beiden Forschungsprogramme eher als Ergänzung der Frankfurter Schule aufzufassen. Die Koalition von Philosophischer Anthropologie (PA) und Kritischer Theorie (KT) wäre also kein PAKT, sondern eher die Eingemeindung verstreuter Bezirke zu einem »Groß-Frankfurt«.

Anthropologie in der Frankfurter Schule

Man kann nicht behaupten, dass Anthropologie gar kein Fach in der Frankfurter Schule war, aber sie war bestenfalls immer bloß ein Nebenfach.

Der frühe Horkheimer hatte ein relativ entspanntes Verhältnis zur Anthropologie. Sicher kritisiert er metaphysische und essentialistische Versionen dieser Disziplin. Auch warnt er vor ihrem Missbrauch: »Die gegen notwendige historische Veränderungen seit je erhobene Rede, daß die Natur des Menschen dawider sei, soll endlich verstummen.«²² Das könnte gegen Gehlen gerichtet sein, der zeitgleich schrieb: »Gegenüber Utopien wie Pazifismus, Liberalismus und so weiter muß dann auch praktisch auf Wesenskonstanten des Menschen bestanden werden, die derartigen

20 Vgl. Plessner, V: *Macht und menschliche Natur* (1931), 228ff., vgl. 142, 220f.; siehe auch ebd., 191f. zum Freund-Feind-Verhältnis.

21 Albrecht u.a., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik* (1999); Roß, *Hegel der Bundesrepublik* (2001).

22 Horkheimer, III: *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935), 249–276, hier 275.

ausschließen.«²³ An manchen Stellen gesteht Horkheimer sogar zu, dass es trotz aller gesellschaftlichen Bedingtheit durchaus menschliche Eigenschaften gebe, die invariant seien.²⁴ Später heißt es, »anthropologische Studien [...] [können] die Erkenntnis der geschichtlichen Tendenzen weiterführen und verfeinern«.²⁵ Eine historische Anthropologie wäre also akzeptabel.

Für sehr viel leistungsfähiger als eine philosophische Anthropologie hielt er jedoch die Psychoanalyse Freuds. Abgelehnt wurden allerdings die Ansätze von Siegfried Bernfeld, Otto Fenichel und Wilhelm Reich, die die Psychoanalyse selbst als Gesellschaftstheorie verstanden, mit der man dann auch den Faschismus erklären könnte.²⁶ Stattdessen beauftragte Horkheimer seinen Mitarbeiter Erich Fromm, aus der Psychoanalyse eine analytische Sozialpsychologie zu machen, die der kritischen Gesellschaftstheorie als »Hilfswissenschaft« willkommen sei.²⁷ Ende der 1930er Jahre brach die Zusammenarbeit ab; Fromm führte seinen Ansatz allein weiter. Diese Spur kann hier nicht weiterverfolgt werden, obwohl Fromm immerhin schon in den 1940er Jahren erkannte, dass man in einer kritischen Theorie auf eine Ethik nicht verzichten dürfe.²⁸

Die schärfste Ablehnung erfährt die Anthropologie bei Adorno. Schon in den 1930er Jahren wendet er sich kritisch gegen den »anthropologischen Materialismus«, den Walter Benjamin 1929 im Surrealismus-Aufsatz erstmalig erwähnte und der auch ins Passagen-Werk einfließen sollte.²⁹ Zwar verwendet Adorno selbst oft das Wort »Anthropologie«, aber durchgängig ist damit die gesellschaftlich determinierte Verkrüppelung der gegenwärtigen Menschen gemeint. Insofern dürfe Anthropologie nie statisch sein; Invariantenlehren seien abzulehnen. Der Psychoanalyse wird vorgeworfen, sich am bürgerlichen Individuum der Jahrhundertwende zu orientieren, das es gar nicht mehr gebe. Anfang der 1940er Jahre arbeitet Adorno dementsprechend an einer »neuen Anthropologie«, zu der kürzlich einige bisher unbekannte Manuskripte von seiner Hand

23 Gehlen, II: *Der Idealismus und die Lehre vom Handeln* (1935), 311–345, hier 339.

24 Horkheimer, II: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* (1930), 177–268, hier 201.

25 Horkheimer, III: *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* (1935), 249–276, hier 260.

26 Das Standardwerk zu diesem Thema ist weiterhin Dahmer, *Libido und Gesellschaft* (32015).

27 Horkheimer, III: *Geschichte und Psychologie* (1932), 48–69, hier 57.

28 Fromm, II: *Psychoanalyse und Ethik* (1947), 1–157. Der Ethiker Fromm wird gewürdigt in Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik* (1993), 263–274.

29 Benjamin, II: 309f. u. V: 971ff., dazu instruktiv Bolz/van Reijen, *Walter Benjamin* (1991), 87–106; Adornos Kritik findet sich im Adorno-Benjamin-Briefwechsel (1994), 147, 193, 368 u. 416.

aufgetaucht sind.³⁰ Die Ideen fließen ein in die »dialektische Anthropologie«, die er zusammen mit Horkheimer in der Vorrede der »Dialektik der Aufklärung« ankündigt.³¹ Das neue Konzept dreht sich um den schwierigen Begriff der Mimesis und beruht auf einem spekulativen Naturalismus (siehe dazu Text 9).

Adornos negative Anthropologie wird heute noch von einigen seiner versprengten Anhänger vertreten. Abgesehen von den begrifflichen Problemen, die mit dem Mimesis-Konzept verbunden sind, ist zu bezweifeln, dass wir Menschen in der Weise, wie Adorno unterstellt, in Strukturen und Systeme auflösbar sind. Das menschliche Denken, Sprechen, Fühlen, Wollen und Handeln gehorcht auch eigenen Regeln, die sich wissenschaftlich erforschen lassen. Sonst wären alle empirischen Humanwissenschaften auf dem Holzweg. Ob diese Regeln eher auf genetisch-biologische oder allgemein-kulturelle Determinanten zurückzuführen sind, kann an dieser Stelle offen bleiben. Auf jeden Fall ist jeder einzelne von uns mehr als ein Produkt seiner Sozialisation und der Verhältnisse. Sowohl für unsere Humanität als auch für unsere Brutalität sind wir als Menschen auch selbst verantwortlich.

Aus der ersten Generation hat Herbert Marcuse das positivste Verhältnis zur Anthropologie. Ja, mehr noch: Seit dem Ende der 1920er Jahre verfolgt er das Ziel, den Marxismus durch eine Wesensanthropologie zu ergänzen. Dabei lassen sich drei Phasen unterscheiden: Von 1928 bis 1931 will er mit der von Dilthey und Heidegger zur Verfügung gestellten Begrifflichkeit eine phänomenologische Ontologie des menschlichen Daseins entwickeln.³² Nachdem 1932 die »Pariser Manuskripte« von Marx veröffentlicht worden waren, meint Marcuse wohl, aus diesen allein, also ohne Rückgriff auf bürgerliche Denker, eine Anthropologie gewinnen zu können.³³ Zentral sei ein angemessener Begriff vom »Wesen des Menschen«.³⁴ In der dritten Phase verlässt er sich ganz auf Freuds »Theorie des Menschen«.³⁵ Der Triebdualismus könne überwunden werden, die kreativen Potentiale des Menschen ließen sich nie ganz verschütten, von Seiten der menschlichen Natur gebe es für eine befreite Gesellschaft

30 Adorno, *Individuum und Gesellschaft* (2003); das wichtigste Manuskript »Notizen zur neuen Anthropologie« ist jetzt publiziert in Adorno/Horkheimer, *Briefwechsel* (2004), Bd. II: 453–471; das zweitwichtigste Manuskript »Probleme des neuen Menschentypus« ist publiziert in Adorno, *Current of Music* (2006), 650–661; vgl. Coomann, »Im Schema: ‚Caput mortuum‘« (2017).

31 Horkheimer/Adorno, MH V: *Dialektik der Aufklärung* (1944–47/1969), 23.

32 Vgl. Marcuse, I: *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (1928), 347–384.

33 Marcuse, I: *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* (1932), 509–555.

34 Marcuse, III: *Zum Begriff des Wesens* (1936), 45–84, hier 71.

35 Marcuse, V: *Triebstruktur und Gesellschaft* (engl. 1955), 14.

keinerlei Hindernisse. Man müsse nur wahre und falsche Bedürfnisse unterscheiden. Dann könne das »elementare, organische Fundament der Moral im Menschen« aktiviert werden.³⁶

Diese anthropologische Konzeption ist einer Fülle von Einwänden ausgesetzt: Die Freud-Interpretation ist fragwürdig.³⁷ Kann man sich überhaupt so stark auf diesen Ansatz stützen und andere Forschungsrichtungen einfach ignorieren? Marcuse, aber auch Horkheimer und Adorno halten nicht nur Marx, sondern auch Freud in verschwiegener Orthodoxie die Treue. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den vielen Einwänden gegen die Psychoanalyse findet nicht statt.³⁸ Ist es darüber hinaus wirklich vorstellbar, dass wir zum Beispiel unsere sexuellen Bedürfnisse so unkontrolliert ausleben, wie es Marcuse hofft? Wird zudem nicht das Böse im Menschen unterschätzt? Eine kritische Beschäftigung mit den gängigen Aggressionstheorien, wie etwa bei Fromm³⁹, hat Marcuse versäumt. Er ist, so kann man sagen, Vertreter eines tiefenpsychologischen Rousseauismus. Wenn man aber ganz auf die Natur des Menschen setzt, besteht leider immer die Gefahr, dass sich das Recht des Stärkeren durchsetzt.

Innerhalb der ersten Generation der Frankfurter Schule scheint mir also die Position des frühen Horkheimer am sinnvollsten zu sein: In einem Verbund von Philosophie und verschiedenen empirischen Wissenschaften kann die Anthropologie als periphere Disziplin durchaus zu ihrem Recht kommen. Allerdings wäre zu fragen, ob diese die Gestalt einer analytischen Sozialpsychologie annehmen sollte und wie überhaupt die neueren Kenntnisse der Humanwissenschaften einzubeziehen wären.

Kommen wir jetzt zu Habermas, dessen Verhältnis zur Anthropologie kompliziert ist.⁴⁰ Zunächst einmal war er als Schüler Rothackers ein guter Kenner der Philosophischen Anthropologie, die nach Honneths Auffassung sogar »die tieflegendste, basalste Schicht des Habermas'schen Werkes« bildet.⁴¹ Aber spätestens mit dem Lexikon-Artikel von 1958 endet Habermas' Sympathie mit dieser Strömung. Er hat später zugestanden, auf Gehlens Denken »negativ fixiert« gewesen zu sein.⁴² Innerhalb der Frankfurter Schule ist Habermas nach Adorno sicher der zweit-schärfste Kritiker der Philosophischen Anthropologie.

36 Marcuse, VIII: *Versuch über die Befreiung* (1969), 237–317, hier 250.

37 So schon Fromm, VIII: *Eine Erwiderung auf Herbert Marcuse* (engl. 1956), 121f.

38 Als Beispiel einer neueren radikalen Freud-Kritik siehe Zimmer, *Tiefenschwindel* (1990).

39 Fromm, VII: *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (engl. 1973).

40 Vgl. Jörke, *Anthropologische Motive im Werk von Habermas* (2006) u. Jörke, *Kommunikative Anthropologie* (2015).

41 Honneth, *Geschichtsphilosophie, Anthropologie und Marxismus* (2015), 15.

42 Habermas, *Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu ›Erkenntnis und Interesse‹* (2008), 359.

Dennoch wies die Position, die er nach dem Positivismusstreit in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre entwickelte, noch zwei anthropologische Elemente auf. In *Erkenntnis und Interesse* (1968) unterscheidet er nämlich drei vorgängige Erkenntnisinteressen, das technische, das verständigungsorientierte und das kritische. Das erste anthropologische Element ist nun, dass diese grundsätzlichen Wissensformen gattungsgeschichtlich verankert seien, also verbunden mit der menschlichen Natur und ihrer Entwicklung. Der zweite Punkt betrifft auch hier die Psychoanalyse, die aber nicht anthropologisch, sondern metatheoretisch wichtig ist, nämlich als (angeblich) einzige Wissenschaft, die selbstreflexiv verfähre und damit paradigmatisch für das kritisch-emanzipatorische Erkenntnisinteresse stehe. Aber schon kurz darauf distanziert sich Habermas von diesem Ansatz, bedingt durch die kommunikationstheoretische (oder linguistisch-pragmatische) Wende seines Denkens, die dem Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie entspricht.⁴³ Texte, die vor 1970 erschienen sind, hat Habermas 2009 gar nicht in die Studienausgabe seiner Schriften aufgenommen.

Außerdem wechselt Habermas nach Starnberg, wo er in den 1970er Jahren ein interdisziplinäres Forschungsprogramm entwickeln möchte, ganz wie Horkheimer es 1930 wollte. Ein faszinierendes Ergebnis dieser produktiven Zeit ist seine geschichtsphilosophische Theorie der sozialen Evolution, die anthropologische Elemente enthält, die leider an dieser Stelle nicht gewürdigt werden können.⁴⁴ Darüber hinaus ist in unserem Zusammenhang interessant, dass die Psychoanalyse jetzt durch die kognitive Entwicklungspsychologie (Piaget, Kohlberg und andere) ersetzt wurde. Aber niemand würde diesen Ansatz als vollwertige Anthropologie betrachten. Denn Piaget und Kohlberg interessieren sich nur für die vernünftige Seite des Subjekts, für seine kognitiven und moralischen Urteile. Andere psychologische Konzeptionen sind anthropologisch fruchtbarer, vor allem diejenigen, die produktiv an Wilhelm Wundt anknüpfen.⁴⁵ Sowohl die Theorie der sozialen Evolution als auch die Anknüpfung an die kognitive Entwicklungspsychologie werden von Habermas nicht widerrufen, aber auch nicht weiterverfolgt, nachdem er seit 1983 wieder an der Frankfurter Universität lehrte. Diese Rückkehr ist zugleich eine in die Philosophie – obwohl er genau diese »Rephilosophierung« an der ersten Generation kritisiert hatte.⁴⁶

43 Vgl. Schnädelbach, *Philosophie* (1985).

44 Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976), 145–152.

45 Vgl. Jüttemann, *Persönlichkeit und Selbstgestaltung* (2007) u. Fahrenberg, *Plädoyer für eine interdisziplinäre Anthropologie* (2012).

46 Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), Bd. I: 517 u. Bd. II: 554f., vgl. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung* (1978), 113f., 125f. u.ö.

Einige Interpreten meinen, dass der späte Habermas die Anthropologie rehabilitiert. Als er nämlich um die Jahrtausendwende in die Diskussionen über das reproduktive Klonieren verwickelt wird, nimmt sein normatives Denken eine bemerkenswerte Wendung. Ähnlich wie Hans Jonas meint Habermas nun, dass die besten normativen Ethiken nicht mehr ausreichen, vielmehr zu fragen wäre, »wie wir uns anthropologisch als Gattungswesen verstehen«. ⁴⁷ Die deontologisch-formale Diskurstheorie sei bloß eine »abstrakte Vernunftmoral«, die in einem gattungsethischen Selbstverständnis »ihren Halt« finden müsse. ⁴⁸ Die Unverfügbarkeit unserer organischen Existenz sei als notwendige Voraussetzung unserer Freiheit und unserer moralischen Rechte anzusehen. ⁴⁹ In diesem Zusammenhang rekurriert Habermas auch einmal auf Plessners bekannte Formulierung, dass wir zugleich ein Leib sind und einen Körper haben. ⁵⁰ Der Bezug auf Plessner ist für die Argumentation jedoch entbehrlich; anthropologische Modelle werden nicht in Anspruch genommen. Immerhin kann man sagen: Nach mehreren Jahrzehnten taucht in Habermas' Schriften wieder der Leib auf; eine Aufwertung der Philosophischen Anthropologie ist damit aber nicht verbunden.

In der dritten Generation der Frankfurter Schule spielen – je nach Ausrichtung – anthropologische Fragen eine unterschiedliche Rolle. Bei Rainer Forst steht die Absicht, einen normativ aussagekräftigen Ansatz zu entwickeln, so sehr im Vordergrund, dass Personen nur noch als »Rechtfertigungswesen« und Gesellschaften als »Rechtfertigungsordnungen« angesehen werden. ⁵¹ Zwar fordert auch er die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit den empirischen Wissenschaften, aber der Weg von der normativen Ordnung zur menschlichen Natur und den faktischen Lebensverhältnissen scheint weit. – Ganz anders bei Axel Honneth: Zunächst einmal findet sich bei ihm, wie in den beiden ersten Generationen, eine affirmative Einstellung zur Psychoanalyse. ⁵² Für seine Theorie der Anerkennung spielt ein neuerer Ansatz der Tiefenpsychologie, die Objektbeziehungstheorie von Donald W. Winnicott, eine wichtige Rolle. ⁵³ Darüber hinaus hat er sogar Gehlens Schrift *Moral und Hypermoral* positiv rezipiert. ⁵⁴ Bereits vor seiner Promotion verfasste er zusammen mit Hans Joas eine sehr lehrreiche Darstellung

47 Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2002), 54.

48 Ebd., 74.

49 Ebd., 104, vgl. 29, 130f. u.ö.

50 Ebd., 89.

51 Forst, *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse* (2011), 16, 120, 129 u.ö.

52 Vgl. die beiden Aufsätze Honneth, *Aneignung von Freiheit* (2006) u. Honneth, *Das Werk der Negativität* (2001).

53 Honneth, *Kampf um Anerkennung* (1992), 154–172.

54 Honneth, *Problems of Ethical Pluralism* (2009).

wichtiger anthropologischer Ansätze.⁵⁵ Wahrscheinlich ist Axel Honneth derjenige von allen Hauptvertretern der Frankfurter Schule, der für anthropologische Fragen am offensten ist. Er hat in seiner kritischen Beschäftigung mit Habermas' Schriften neben vielen anderen auch einige Aspekte angesprochen, die als anthropologische Defizite bezeichnet werden können.

Anthropologiekritik und anthropologische Defizite bei Habermas

Insgesamt steht es also in der Frankfurter Schule um die Anthropologie nicht zum Besten. Aber ist deren Ablehnung möglicherweise berechtigt? Ich konzentriere mich im Folgenden auf Habermas, den wichtigsten lebenden Vertreter der Frankfurter Schule, und erörtere drei seiner Einwände gegen die (Philosophische) Anthropologie.

Erstens: Im oben bereits erwähnten Lexikon-Artikel des frühen Habermas heißt es: »... ›den‹ Menschen gibt es sowenig wie ›die‹ Sprache. Weil Menschen sich erst zu dem machen, was sie sind, und das, den Umständen nach, je auf eine andere Weise, gibt es sehr wohl Gesellschaften und Kulturen, über die sich, wie über Pflanzenarten oder Tiergattungen, allgemeine Aussagen machen lassen; aber nicht über ›den‹ Menschen.«⁵⁶ Abgesehen davon, dass Habermas seit seiner kommunikationstheoretischen Wende wie selbstverständlich davon ausgeht, dass es ›die‹ Sprache gibt, zumindest in Form universaler formaler Strukturen, spricht viel mehr für die gegenteilige Behauptung: Gesellschaften und Kulturen, darüber haben uns Historiker und Ethnologen belehrt, sind so unterschiedlich, dass allgemeine Aussagen über menschliche Vergesellschaftungsformen wohl schwerer zu haben sind als allgemeine Aussagen über die Menschen, die allesamt einen genetischen Code, einen biologischen Organismus und wohl auch universale kulturelle Handlungsmuster gemeinsam haben.⁵⁷

Zweitens: Als sich Habermas von seinem erkenntnisanthropologischen Programm verabschiedet, formuliert er den folgenden Einwand: »Anthropologien stehen allemal vor der Schwierigkeit, daß empirische Verallgemeinerungen von Verhaltensmerkmalen zu schwach, ontologische Aussagen über das Wesen des Menschen zu stark sind.«⁵⁸ Das ist

55 Honneth/Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur* (1980).

56 Habermas, *Philosophische Anthropologie* (1958), 106.

57 Dazu sehr treffend Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis* (1985), 147f.; zu menschlichen Universalien siehe Antweiler, *Was ist den Menschen gemeinsam?* (2009).

58 Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Nachwort (1973), 373.

aber eindeutig eine unvollständige Alternative. Zwar gehen in die Ansätze von Scheler, Plessner und Gehlen sowohl empirisches Wissen als auch klassische philosophische Konzepte ein. Aber das, was man stichwortartig mit »Geist«, »exzentrische Position« und »Mängelwesen« bezeichnet, ist weder eine empirische Verallgemeinerung noch eine Wesensaus-sage – auch wenn sich die Autoren manchmal unvorsichtigerweise so ausdrücken. Tatsächlich handelt es sich um theoretische Modelle, wie sie in allen komplexen Wissenschaften entwickelt werden, nicht zuletzt auch in der von Habermas favorisierten Gesellschaftstheorie. Diese haben keinen transzendentalen, aber doch einen forschungsleitenden Charakter. In Forschungsprogrammen, wie sie Lakatos versteht, gehören sie nicht zum harten Kern, sondern zum Schutzgürtel.

Ein dritter Einwand richtet sich nicht generell gegen die Anthropologie, sondern nur gegen naturalistische Positionen. »Sowohl Piaget als auch Chomsky nehmen ›angeborene‹ Programme an, die durch phasenspezifische Reizstimulierung ›ausgelöst‹ werden; das Problem, das mit dieser Annahme geklärt werden soll, ist strukturell analog zu dem oben berührten Problem der naturgeschichtlichen Entstehung transzendentaler Bedingungen möglicher Erfahrung. Deshalb vermute ich, daß die Hypothese ›angeborener‹ Programme bereits aus logischen Gründen unzulänglich ist.«⁵⁹ Die ›logischen Gründe‹ sind aber nicht zwingend, weil wir zwischen der transzendentalen und der empirischen Ebene unterscheiden müssen. Jede Erkenntnis ist ein kultureller Akt, ebenso deren Reflexion, aber nicht jeder Gegenstand einer Erkenntnis ist deswegen kulturell. Den anthropologischen Naturalismus kann man nicht mit formalen Argumenten zurückweisen.

Aber wie dem auch sei, aus welchen philosophischen Gründen und ideologischen Vorbehalten auch immer, nach 1970 spielt die Anthropologie im Werk von Habermas keine Rolle mehr. Zwar werden durch die 1981 vorgelegte *Theorie des kommunikativen Handelns* viele Grundfragen einer kritischen Gesellschaftstheorie besser beantwortet als vorher. Aber wo viel Licht ist, gibt es auch Schatten. Es seien drei blinde Flecken erwähnt, drei Problembereiche, zu denen die neue Konzeption keinen angemessenen Zugang gewinnt, was übrigens auch für andere kantianisch-sprachtheoretische Ansätze gilt.

Die erste Lücke betrifft die moralische Motivation. Sicher hat Habermas als erster Vertreter der Frankfurter Schule einen relevanten Beitrag zur Ethik geleistet (oder, wie er sagen würde, zur Moralphilosophie). Aber er konzentriert sich auf das Begründungsproblem, also die Frage, wie normative Aussagen universaler Art rational zu legitimieren seien. Eben dafür ist die Diskurstheorie der Moral (kurz: Diskurs-ethik) entwickelt worden. Auch für Anwendungsprobleme, das heißt die

Konkretisierung abstrakter Normen, soll es Diskurse geben; Habermas verweist dafür regelmäßig auf eine Schrift seines Schülers Klaus Günther.⁶⁰

Ungelöst bleibt jedoch das Motivationsproblem: Was sind die Triebkräfte moralischen Handelns? Negativ formuliert: Warum handeln viele Menschen trotz besserer Einsicht nicht moralisch? Habermas weiß, dass man sich nicht allein auf vernünftige Argumente verlassen kann; Gründe sind nicht immer zugleich Motive. Hier besteht, wie er konstatiert, sogar ein Nachholbedarf für die Forschung: »Das wichtige Konzept der rationalen Motivation ist [...] noch nicht befriedigend analysiert.«⁶¹ Zur praktischen Lösung des Motivationsproblems sieht er drei Wege.

Zunächst einmal verweist Habermas auf die »schwache Motivationskraft guter Gründe«.⁶² Eine rationale Motivation, also allein durch vernünftige Argumente, wäre zwar besser, aber völlig machtlos sei die Vernunft auch nicht. Dennoch fragt man sich, ob nicht Gehlen mit seinem Vorwurf richtig liegt, »daß unsere Bildung unabänderlich mit Lehr-ideologien verknüpft ist und vom Aberglauben nicht wekommt, man könne das Handeln vom Kopfe her sicherstellen«.⁶³ Damit behaupte ich nicht, dass wir direkt an Gehlens Anthropologie anknüpfen sollten. Aber in der Philosophischen Anthropologie finden sich viele Überlegungen, die für eine Theorie moralischer Motivation fruchtbar gemacht werden können. Dazu gehören auf jeden Fall Schellers Theorie der Sympathiegefühle und Gehlens Theorie der Sozialregulationen (siehe Text 5).

Die zweite Karte, die Habermas zieht, sind »entgegenkommende Lebensformen«.⁶⁴ Wenn unsere Sozialisation so verläuft, dass die Werte und Normen einer Vernunftmoral internalisiert werden können, dann würden wir gemeinsam als rationale Personen wie von selbst tugendhaft handeln. Ob es eine solche Entwicklungstendenz der real existierenden Lebenswelten gibt oder ob diese nicht in eine andere Richtung driften, muss hier offen bleiben.

Die dritte und wichtigste Antwort ist das Recht. Das Rechtssystem entlastet uns von zu hohen normativ-praktischen Anforderungen. »Die moralisch urteilende und handelnde Person [...] steht unter unerhörten (a) kognitiven, (b) motivationalen und (c) organisatorischen Anforderungen, von denen sie als Rechtsperson entlastet wird.«⁶⁵ Diese Antwort

60 Günther, *Der Sinn für Angemessenheit* (1988).

61 Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), Bd. I: 50 Fn.

62 Habermas, *Faktizität und Geltung* (1992), 146, vgl. ebd. 19, 183, 202 u.ö.; auch Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), 135.

63 Gehlen, VII: *Die Gesellschaftsordnung im Widerstreit der Interessengruppen* (1964), 209–222, hier 218.

64 Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), 25, vgl. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983), 119 u.ö.

65 Habermas, *Faktizität und Geltung* (1992), 146.

hätte Gehlen gefallen, der eine Überforderung der Individuen in der modernen Welt diagnostiziert und dessen zentraler Begriff der Entlastung sich in erster Linie auf Institutionen wie das Rechtssystem bezieht.⁶⁶

Gegen die drei aufgeführten Wege zur Lösung des Motivationsproblems ist nichts einzuwenden. Dennoch wäre eine anthropologische Untermauerung weiterführend. Mit Hilfe eines ausgearbeiteten anthropologischen Modells könnte man beispielsweise besser beurteilen, welche Antwort in welchem Bereich besser trägt, was also eher den Individuen, was den sozialen Gemeinschaften einer Lebenswelt und was dem Rechtssystem aufzubürden ist. Hingegen halte ich es für hoffnungslos, wie immer wieder vorgeschlagen, die Anthropologie selbst als normative Disziplin aufzubauen.⁶⁷ Zum einen besteht dann die Gefahr, Sein-Sollens-Fehlschlüsse zu produzieren; zum anderen ist die normative Ethik so hoch entwickelt, dass sie auf Beiträge aus der Philosophischen Anthropologie gar nicht angewiesen ist.

Das zweite Defizit betrifft die sprachliche Verständigung, aus der sich gemäß Habermas überhaupt erst ein soziales Zusammenleben aufbaut. Wie sich in kommunikativen Akten gemeinsame Situationsdeutungen und geteilte Verbindlichkeiten ergeben, ist das zentrale Thema seiner Theorie des kommunikativen Handelns. Im Vordergrund geht es um den expliziten Austausch von Sprechakten; im Hintergrund wird eine implizite Vorverständigung durch eine gemeinsame Lebenswelt gesichert. Zwar schreibt er zu Recht: »Das Zentrum [des lebensweltlichen Hintergrundverständnisses] [...] bildet die gemeinsame Sprechsituation – und nicht etwa mein jeweiliger Leib, wie die anthropologisierende Phänomenologie behauptet hat.«⁶⁸ An der Peripherie der Verständigungsprozesse, so meine ich, spielt aber der Leib sehr wohl eine Rolle. Denn hinter der sprachlichen Verständigung verbaler Art stehen einfachere Stufen der Kommunikation, nämlich gestenvermittelte Interaktionen und körpergebundene Ausdrucksbewegungen willkürlicher, aber auch unwillkürlicher Art. Während sich Sprechakte durch die Schrift, den Buchdruck, elektronische Medien und das Internet immer weiter vom menschlichen Körper ablösen lassen, bleiben die anderen Verständigungsformen leibgebunden. Können sich aber virtuelle Gemeinschaften, die in den letzten Jahren im globalen Internet entstehen, stabilisieren? Oder sind Lebenswelten nicht doch auf die leibliche Gegenwart der Beteiligten angewiesen? In einer neueren Strömung, der Philosophie der Verkörperung, sind gute Argumente dafür entwickelt worden, dass das Bewusstsein (mind) nie

66 Vgl. Thies, *Gehlen zur Einführung* (32017), 105ff.; vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997), 156f., 166–171.

67 Zuletzt Schloßberger, *Phänomenologie der Normativität* (2014, unveröffentl. Habil.).

68 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken* (1988), 92f.

losgelöst auftritt, sondern immer »eingebettet« (embedded) oder »verkörpert« (embodied).⁶⁹ Damit wird einer der Grundgedanken der Philosophischen Anthropologie reaktiviert. Denn alle Hauptvertreter wollten den klassischen Leib-Seele-Dualismus vermeiden; die Kategorien sollten »psychophysisch« neutral sein; dritte Begriffe wie »Geist«, »Ausdruck« oder »Handlung« sollten an die Stelle der alten Dualismen treten. Für die Verständigungsformen, die leibgebunden und subsemantisch ablaufen, kann Plessner weiterhin die besten Anregungen liefern. Seine anthropologische Hermeneutik thematisiert auch die Sprache der Musik, Ausdrucksbewegungen und sogar Grenzreaktionen wie Lachen und Weinen.⁷⁰ Habermas hat einmal zugestanden, dass dieser Ansatz den »linguistischen Imperialismus« der gängigen Sprachphilosophie widerlege.⁷¹

Der dritte Punkt betrifft eines der Folgeprobleme des kapitalistischen Wachstums. Abgesehen von allen internen Krisen gebe es, so Habermas schon 1973, drei externe Folgeprobleme: erstens das Verhältnis zwischen den Gesellschaften (etwa den Nord-Süd-Konflikt), zweitens das Verhältnis zur äußeren Natur (also ökologische Probleme) und drittens – das ist für uns hier relevant – das Verhältnis zur inneren Natur. Sehr treffend spricht Habermas von der Gefährdung der »anthropologische(n) Balance«.⁷² Wie in den anderen beiden Dimensionen handelt es sich um einen Externalisierungsprozess. Systemintern, so sei unterstellt, gibt es ungebrochene Fortschrittstendenzen: ökonomisches Wachstum, technische Innovationen, politische Reformen, soziale Differenzierung, kulturellen Wandel und so weiter. Digitalisierung und Globalisierung treiben die Entwicklung voran. Aber die Kosten dieses gesellschaftlichen Fortschritts werden »nach außen« abgewälzt, eben auch auf Leib und Seele. Dies geschieht beispielsweise durch permanenten Leistungs- und Konkurrenzdruck, allgemeine Beschleunigung und zunehmende Mobilisierung in verschiedenen Dimensionen. Die Gefährdung der anthropologischen Balance drückt sich dann in sozialen Pathologien aus, die in der Soziologie eher in der Durkheim- als in der Marx- oder Weber-Tradition behandelt wurden, darüber hinaus in der Tiefenpsychologie und in der Kulturkritik: psychosomatische Krankheiten, Allergien, Drogenkonsum, Suizid, chronische Erschöpfungszustände, Panikattacken, aggressive Ausbrüche und so weiter.⁷³ Aus Habermas' gesellschaftstheoretischer Konzeption lässt sich dazu wenig ableiten; auch hier bedürfte es

69 Fingerhut u.a. (Hg.), *Philosophie der Verkörperung* (2013).

70 Plessner, VI: *Lachen und Weinen* (1941).

71 Habermas, *Philosophisch-politische Profile* (21991), 140 (Brief an Plessner, 1972).

72 Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973), 63.

73 Vgl. Thies, *Die Krise des Individuums* (1997); Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst* (1998/2015); mit Bezug auf Digitalisierung siehe jetzt: Thies, *So viel Seele war nie* (2018).

des interdisziplinären Forschungsprogramms einer philosophischen Anthropologie.

Warum eine Kernfusion möglich ist

Ist es denn überhaupt möglich, die Philosophische Anthropologie und die Frankfurter Schule zu kombinieren? Die Chancen dafür stehen nach meiner Auffassung recht gut, weil es ohnehin eine große Nähe der beiden Denkschulen gibt. Die Ähnlichkeiten ließen sich gewiss durch die gemeinsame Herkunft beider Ansätze aus der deutschen Geistesgeschichte und durch den spezifischen gemeinsamen Entstehungskontext in der Zeit der Weimarer Republik erklären. Es sind vier Elemente zu nennen, die sich in beiden Ansätzen finden lassen: interdisziplinäres Forschungsprogramm, philosophischer Holismus, impliziter Pragmatismus, schwacher Materialismus. Die entsprechenden Erläuterungen im Hinblick auf die Philosophische Anthropologie habe ich oben bereits gegeben, so dass ich mich diesbezüglich kürzer fassen kann.

Zunächst einmal handelt es sich um zwei *interdisziplinäre Forschungsprogramme*. Damit stehen beide in der Philosophie um 1930 zwischen der Existenzphilosophie, die die empirischen Wissenschaften ganz ablehnt, und dem Logischen Empirismus des Wiener Kreises, der, wie der Name schon sagt, außer der Logik nur empirische Aussagen akzeptiert. Sowohl in der Frankfurter Schule als auch in der Philosophischen Anthropologie bleibt trotzdem die Philosophie das Fundament, obwohl der frühe Horkheimer eine gleichberechtigte Zusammenarbeit verkündete und sich Gehlen zum Oxymoron einer empirischen Philosophie bekannt. Unter den empirischen Wissenschaften spielt in beiden Fällen die Soziologie eine besondere Rolle. Die drei Gründerväter der Philosophischen Anthropologie haben sich zudem intensiv mit der Humanbiologie beschäftigt.

In der heutigen philosophischen Szene ist ein interdisziplinärer Anspruch, obwohl immer wieder beschworen, selten geworden. In Kerndisziplinen wie Logik, Sprachphilosophie und Ethik wird in der Regel apriorisch (reflexiv-rekonstruktiv) verfahren. Das gilt auch für das heute dominierende Paradigma, die analytische Philosophie in ihren vielen Varianten, aber auch einen wichtigen Gegenspieler wie die Phänomenologie. Dass der Kontakt zu den empirischen Wissenschaften weitgehend abgebrochen ist, liegt aber auch einfach daran, dass sich die universitäre Philosophie immer weiter spezialisiert und professionalisiert hat. Sicher kann man die Ausdifferenzierung des Wissenschaftsbetriebs nicht rückgängig machen; auch neu eingeführte Fächer würden über kurz oder lang dieses Schicksal erleiden. Gerade deshalb sollten aber

interdisziplinäre Forschungsprogramme wie unsere beiden ein Stachel im Fleisch des Wissenschaftsbetriebes sein. Sonst geraten die großen Fragen in Vergessenheit.

Das führt direkt zum zweiten Punkt: Beide Denkschulen erstreben einen *Gesamtentwurf*, entweder ein anthropologisches Modell des Menschen oder eine Theorie der ganzen Gesellschaft. Insofern sind beide Forschungsprogramme holistisch und auf eine Totalität bezogen, die zumindest als regulative Idee vorschwebt. Wissenschaftstheoretisch handelt es sich, mit Popper gesagt, um kühne Theorien mit vielen starken Thesen, die gerade deswegen riskant sind und viel Widerspruch erfahren.⁷⁴ Gegner dieses Anspruchs ist, philosophisch gesprochen, der Empirismus. Zu diesem seien hier auch diejenigen gezählt, die im Sinne von Robert K. Merton für Theorien mittlerer Reichweite plädieren, in der Soziologie etwa auf der Linie von Max Weber über René König bis Thomas Schwinn.⁷⁵ Noch stärker als in den Sozial- ist die Ablehnung in den Humanwissenschaften. Beispielsweise äußern die Vertreter der Historischen Anthropologie den Verdacht, dass die Philosophische Anthropologie mit einem Substanz- oder Wesensbegriff des Menschen arbeite (Essentialismus-Vorwurf, siehe Text 1). Aber ist eine Soziologie ohne Gesellschaft und eine Anthropologie ohne Mensch überhaupt möglich? Es besteht die Gefahr, dass in der kleinteiligen Forschung nur unverbundene, weitgehend irrelevante Aussagen produziert werden – und sich hinterrücks lebensweltliche Gesellschafts- und Menschenbilder durchsetzen.

Denn es ist ein weiteres Merkmal der Frankfurter Schule und der Philosophischen Anthropologie, dass in ihnen solche vorgängigen »Bilder« kritisch reflektiert werden (siehe Text 4). Die Reflexivität solcher »Supertheorien«, wie Luhmann sagen würde, besteht darüber hinaus darin, dass sie zu ihrem eigenen Gegenstandsbereich gehören. Der Verfasser eines Buches über den Menschen ist ein Mensch und zu der Gesellschaft, die eine Gesellschaftstheorie erfassen möchte, gehört auch diese Theorie selbst. Deshalb thematisieren holistische Theorien auch ihre Entstehungsbedingungen: Warum ist sich der Mensch, der erstaunlicherweise lange gar kein philosophisches Thema war, gerade jetzt fraglich geworden? Aus welcher Perspektive beobachtet die Gesellschaftstheorie die Gesellschaft?

Ferner zeichnen sich beiden Denkschulen durch ihren *impliziten Pragmatismus* aus. Im Rahmen der Anthropologie führt dies vor allem zur Kritik an der alten Bestimmung des Menschen als »animal rationale«. Am deutlichsten ist dieser Punkt bei Gehlen, der den Menschen über den Handlungsbegriff erfassen will und frühzeitig den US-Pragmatismus in seinen theoretischen Ansatz integrierte, auch die im deutschen

74 Popper, *Objektive Erkenntnis* (1973/1998), 54, 82 u.ö.

75 Zuletzt Schwinn, *Differenzierung ohne Gesellschaft* (2001).

Sprachraum noch völlig unbekannten Überlegungen von George Herbert Mead. Auch Plessner lässt sich zwanglos mit dem Pragmatismus zusammenführen.⁷⁶ Obwohl die Pragmatisten mit ihren radikaldemokratischen Ansichten der Frankfurter Schule viel näher stehen, wurden sie von deren erster Generation aus ideologischen Gründen abgelehnt. Erst in der zweiten und dritten Generation wird der US-Pragmatismus rezipiert, bei Apel vor allem Peirce, bei Habermas vor allem Mead, bei Honneth vor allem Dewey.

Allerdings kommt es dabei auch zu einer wichtigen Verschiebung im harten Kern der Frankfurter Schule. Für die erste Generation war der grundlegende Handlungstyp, getreu der marxistischen Tradition, die produktive Arbeit, positiv im ersten Theoriemodell (Horkheimer), negativ im zweiten und dritten Theoriemodell, bei denen die Gegenbegriffe Mimesis (Adorno) und Spiel (Marcuse) zum krypto-normativen Fundament wurden.⁷⁷ Habermas hat sich lange Zeit intensiv mit handlungstheoretischen Grundfragen beschäftigt, die ihn über die Entgegensetzung von Arbeit und Interaktion zu einem neuen Leitbegriff führten, nämlich dem des kommunikativen Handelns. Eine ähnliche Entwicklung findet sich auch bei Gehlen, sogar schon früher: In *Der Mensch* (1940) sind Handeln und Arbeiten fast identisch, verstanden im Sinne einer zweckrationalen Tätigkeit im Verhältnis Mensch-Natur. Aber bereits in den 1950er Jahren wird Gehlen klar, dass sich auf diese Weise nicht erklären lässt, wie Institutionen und Religionen entstanden sind. Dafür brauche man zwei weitere Handlungstypen, nämlich das rituell-darstellende Handeln und ein selbstbezügliches Verhalten, die sogenannte Umkehr der Antriebsrichtung.⁷⁸

Darüber hinaus verweist der implizite Pragmatismus beider Forschungsprogramme auch auf die Praxisorientierung beider Schulen: Man will keineswegs nur im Elfenbeinturm arbeiten, sondern auch in der Welt wirken. Ohnehin sprengen Supertheorien der besagten Art den akademischen Rahmen. Praxisfelder wie Erziehung und Medizin, Politik und Rechtsprechung sind an solchen Konzeptionen interessiert. Beide Schulen reflektieren aber diese Verwendungszusammenhänge. So wird die Möglichkeit des ideologischen Missbrauchs ihrer Theoreme bedacht.

Schließlich wird in beiden Denkschulen ein *schwacher Materialismus* vertreten. Dieser bezieht sich, pointiert gesagt, bei der Philosophischen Anthropologie auf das Menschliche, in der Frankfurter Schule auf das Zwischenmenschliche. Auf die Frage, was unser Handeln und die soziale

76 Für Plessner zeigt dies vor allem Krüger, *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik* (2009), 336–347.

77 Vgl. Thies, *Was wußte die ältere Kritische Theorie von industrieller Arbeit?* (1990).

78 Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956), 260ff. u.ö.

Dynamik bestimmt, wird in beiden Fällen eine Position zwischen Idealismus und starkem Materialismus eingenommen.

Die Philosophische Anthropologie steht zwischen Biologismus und Platonismus. Ganz ähnlich konzipiert der späte Habermas in seiner Auseinandersetzung mit neurobiologischen Ansätzen einen »schwachen Naturalismus«. ⁷⁹ Gesellschaftstheoretisch wollte die Frankfurter Schule immer schon zwischen Ökonomismus und Kulturalismus hindurchsteuern: Weder soll alles auf ein materielles Fundament reduziert werden – noch ist der geistige Überbau im Menschen und in der Gesellschaft völlig von diesem losgelöst. Damit richtete man sich sowohl gegen den Ökonomismus des orthodoxen Marxismus als auch den Technizismus einiger modernisierungstheoretischer Ansätze. Der frühe Horkheimer betont, dass man die Rolle intermediärer Instanzen, etwa von Sozialisationsagenturen wie der Familie und von kulturellen Faktoren, nicht unterschätzen dürfe. Habermas hat immer darauf bestanden, dass man die intervenierende Rolle des modernen Staates berücksichtigen müsse; in seiner ausgearbeiteten Gesellschaftstheorie sind das ökonomische und das administrativ-staatliche Subsysteme mit ihren jeweiligen Medien Geld und Macht prinzipiell gleichrangig; vor allem dürfe man die Rolle der politischen Öffentlichkeit nicht unterschätzen.

Gegen die idealistischen Konzeptionen in Anthropologie und Gesellschaftstheorie wird vor allem empirisch argumentiert, also unter Heranziehung empirisch bewährter Theorien aus den Human- und Sozialwissenschaften sowie historischen Evidenzen. Gegen den starken Materialismus kann man darüber hinaus reflexiv (apriorisch) argumentieren: Philosophische Reflexionen sind gar nicht möglich, wenn alles durch »niedere« Kräfte determiniert wäre. Die These, alle Thesen seien bloß Symptom sexueller Leidenschaft oder Ausdruck ökonomischer Interessen, führt in einen performativen Widerspruch, weil sie auch für die These selbst gelten müsste, die damit ihren Wahrheitsanspruch verliert.

Die Chancen für eine Annäherung von Philosophischer Anthropologie und Frankfurter Schule stehen auch deshalb gut, weil es heute ein neues Verbindungsglied gibt. Ich meine die Theorie der geteilten Intentionalität von Michael Tomasello (siehe Text 8). Tomasellos Ansatz wird von Vertretern beider Forschungsprogramme gelobt, obwohl er selbst mit beiden Denkschulen nicht verbunden ist: 2014 war Tomasello der erste Träger des Wiesbadener Helmuth-Plessner-Preises, den gegenwärtige Vertreter der Philosophischen Anthropologie maßgeblich mitbestimmen können. Als Tomasello 2009 den Stuttgarter Hegel-Preis bekam, hielt Habermas, der auch dessen Schriften positiv rezensierte, die Laudatio. Auf die Gemeinsamkeiten von Tomasellos Ansatz mit dem interdisziplinären Forschungsprogramm der Philosophischen Anthropologie bin ich

79 Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999), 32ff., 38ff.

oben bereits eingegangen. Sollte man eine Kernfusion anstreben, würde diese also hinauslaufen auf eine Kooperation der bestehenden Frankfurter Einrichtungen mit dem Leipziger Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie, an dem Michael Tomasello viele Jahre wirkte.

Verpasste Chance?

Wenn es die erläuterten Parallelen zwischen der Philosophischen Anthropologie und der Frankfurter Schule gibt, so fragt sich, warum es denn in den vielen Jahrzehnten der gemeinsamen Existenz nicht zu einer besseren Verständigung zwischen den beiden Forschungsprogrammen gekommen ist. Da die Philosophische Anthropologie immer nur aus Einzelgängern bestand, richtet sich diese Frage vor allem an die Frankfurter Schule. Diese hat sich, vor allem in der ersten Generation, in der Auseinandersetzung mit anderen Ansätzen nicht gerade mit Ruhm bekleckert. In der Beziehung zu Heidegger wird von »Kommunikationsverweigerung«, in der zum Wiener Kreis (vor allem zu Otto Neurath) von »verpaßten Chancen« geredet.⁸⁰ Dafür sind politische Gründe, ideologische Vorbehalte und schulorganisatorische Abgrenzungen verantwortlich, die heute keine Rolle mehr spielen sollten. Gerade im Verhältnis zur Philosophischen Anthropologie blieben einige Gelegenheiten ungenutzt, unter anderem Plessners Aufenthalt in Frankfurt/M. als Vertreter für Adorno 1952/53, Habermas' Schülerschaft zu Rothacker und Adorns Gespräche mit Gehlen in den 1960er Jahren.

Es gab sogar eine Situation, die vielleicht dazu hätte führen können, dass beide Schulen von Anbeginn als gemeinsame Gruppe hätten auftreten können. Ich meine die Berufung von Max Scheler an die Frankfurter Universität 1928. Diese blieb jedoch folgenlos. Denn wenige Tage nach seiner ersten öffentlichen Vorlesung zum Thema »Politik und Moral« erlitt Scheler in der Nacht vom 12. auf den 13. Mai einen Herzinfarkt, am 19. Mai 1928 starb er in Frankfurt, wurde dann aber in Köln begraben.

Was wäre geschehen, wenn Scheler noch einige Jahre gelebt hätte? Immerhin hatte er sich inzwischen weit von seinen früheren Überzeugungen entfernt, sympathisierte sogar mit den Ideen eines christlichen Sozialismus. Die Vorträge, die er 1927 an der Berliner »Hochschule für Politik« und im Reichwehrministerium hielt, nämlich »Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs« und »Zur Idee des Ewigen Friedens und des Pazifismus«⁸¹, weisen ihn als interessierten und weitblickenden Zeitgenossen

80 Mörchen, *Adorno und Horkheimer* (1981); Dahms, *Positivismusstreit* (1994), 259ff.

81 Scheler, IX: *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs* (1927), 145–170 u. XIII: *Zur Idee des Ewigen Friedens* (1927), 77–121.

aus. Vor allem war er sehr offen für neue Anregungen. Man weiß, dass er trotz aller inhaltlichen Distanz von Horkheimer durchaus geschätzt wurde.⁸² Selbst Adorno hat sich später manchmal zu Scheler respektvoll geäußert.⁸³ Hätte er sich mit Horkheimer anfreunden, hätte er den Ansatz der frühen Frankfurter Schule beeinflussen können? Ich glaube, dass die Chancen dafür sehr gut standen. Ein Indiz ist, dass sein Schüler Paul Ludwig Landsberg einige Jahre später problemlos in der »Zeitschrift für Sozialforschung« publizieren konnte.⁸⁴ Möglicherweise hätte also, wenn Scheler einige Jahre länger gelebt hätte, das interdisziplinäre Forschungsprogramm der Frankfurter Schule von vornherein stärkere anthropologische Anteile besessen.

Scheler hat aber nicht nur die Philosophische Anthropologie inspiriert, sondern auch die Wissenssoziologie, deren wichtigster Vertreter Karl Mannheim 1930 in Frankfurt den Lehrstuhl für Soziologie übernahm. Vielleicht hätte man, mit Scheler als Vermittler, sogar Mannheim und dessen Assistenten Norbert Elias einbeziehen können.⁸⁵ Eine Frankfurter Schule dieser Spannweite wäre bis heute auf keine Kernfusion angewiesen. Mein Vorhaben, Frankfurter Schule und Philosophische Anthropologie nachträglich zu versöhnen, wäre überflüssig.

82 Vgl. Breuer, *Kritische Theorie* (2016), 99f.

83 Beispielsweise in Adorno, *Philosophische Terminologie*, Bd. I, 212 (26.7.1962).

84 Vgl. Landsberg, *Rassenideologie und Rassenwissenschaft* (1933); vgl. ders., *Einführung in die philosophische Anthropologie* (1934).

85 Vgl. die Beiträge, die dem Mannheim-Kreis gewidmet sind, in: Herrschaft/Lichtblau, *Soziologie in Frankfurt* (2010).

Textnachweise

- »Philosophische Anthropologie als Forschungsprogramm«, zuerst veröffentlicht in: Ada Neschke/Hans Rainer Sepp (Hg.): Philosophische Anthropologie. Ursprünge und Aufgaben. Nordhausen 2008, S. 230–248.
- »Gehlens ›Der Mensch‹ von 1940«, bisher unveröffentlicht, Ausarbeitung eines Vortrags auf der Konferenz »Philosophische Anthropologie – Hauptautoren und Grundschriften« in der Villa Vigoni (Italien) am 11.4.2006.
- »Art. Mensch«, zuerst veröffentlicht in: Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer (Hg.): Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Freiburg/München 2011. Bd. 2, S. 1515–1526. Allgemeine Literaturhinweise wurden gestrichen.
- »Menschenbilder und Ethik«, zuerst veröffentlicht in: Ian Kaplow (Hg.): Mensch – Bild – Menschenbild. Weilerswist 2009, S. 21–34.
- »Die Wurzeln der menschlichen Moral«, unveröffentlicht, eine Kurzfassung mit dem Titel »Bausteine der Moral« ist erschienen in: Gerd Jüttemann (Hg.): Die Entwicklung der Psyche in der Geschichte der Menschheit. Lengerich 2013, S. 93–102.
- »Religion und Moral – die Urszene«, zuerst veröffentlicht in: Marie-Luise Raters (Hg.): Warum Religion? Pragmatische und pragmatistische Überlegungen zur Funktion von Religion im Leben. Freiburg/München 2015, S. 27–49.
- »Was ist Rousseauismus?«, zuerst veröffentlicht in: Interdisziplinäre Anthropologie, Jahrbuch 3/2015, hg. von G. Hartung und M. Herrgen. Wiesbaden 2016, S. 141–164.
- »Michael Tomasello und die philosophische Anthropologie«, zuerst veröffentlicht in: Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik, hg. von M. Gessmann u.a., Bd. 64, Heft 2, Jg. 2017, S. 107–121.
- »Adornos Mimesis. Zur Funktion dieses Begriffs in seinem Werk«, zuerst veröffentlicht in: Mirko Wischke (Hg.): 1. Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc. Olomouc 2005, S. 188–198, geringfügig überarbeitet.
- »Frankfurter Schule und Philosophische Anthropologie – Ist eine Kernfusion möglich?«, bisher unveröffentlicht, Ausarbeitung eines Vortrags an der Universität Potsdam am 11.2.2016.

Alle Texte wurden durchgesehen und teilweise bibliographisch ergänzt. Den Inhabern der Rechte sei für die Druckerlaubnis gedankt.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften in 20 Bänden. Frankfurt a. M. 1970ff.
- Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie (1963). Frankfurt a. M. 1996 (= Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 10).
- Adorno, Theodor W./Benjamin, Walter: Briefwechsel 1928–1940, hg. von H. Lonitz. Frankfurt a. M. 1994.
- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: Briefwechsel 1927–1969 in 4 Bänden, Bd. II: 1938–1944, hg. von C. Gödde u. H. Lonitz. Frankfurt a. M. 2004.
- Adorno, Theodor W.: Current of Music. Elements of a Radio Theory, hg. von R. Hullot-Kentor. Frankfurt a. M. 2006 (= Adorno, Theodor W.: Nachgelassene Schriften, Abt. I, Bd. 3).
- Adorno, Theodor W.: Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizzen. In: R. Tiedemann (Hg.): Frankfurter Adorno Blätter VIII. München 2003, S. 60–94.
- Adorno, Theodor W.: Philosophische Terminologie, 2 Bde. (1962/63), hg. von R. zur Lippe. Frankfurt a. M. 1973.
- Albert, Gert/Greve, Jens/Schützeichel, Rainer (Hg.): Kooperation, Sozialität und Kultur. Michael Tomasellos Arbeiten in der soziologischen Diskussion (= Zeitschrift für Theoretische Soziologie, ZTS, 3. Sonderband). Weinheim 2016.
- Albrecht, Clemens u.a. (inkl. Friedrich H. Tenbruck): Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule. Frankfurt/New York 1999.
- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, 2 Bde. (1956 u. 1980). München 1987.
- Antes, Peter: Grundriss der Religionsgeschichte. Von der Prähistorie bis zur Gegenwart. Stuttgart 2006.
- Antweiler, Christoph: Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen. Darmstadt 2009.
- Antweiler, Christoph: Heimat Mensch. Was uns alle verbindet. Hamburg 2009.
- Ardrey, Robert: Der Wolf in uns. Die Jagd als Urmotiv menschlichen Verhaltens (engl. 1976). Frankfurt a. M. 1977.
- Aristoteles: Philosophische Schriften in 6 Bänden, dt. von E. Rolfes, hg. v. G. Bien. Hamburg 1995.
- Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (1946). Tübingen/Basel 1994.
- Axelrod, Robert: Die Evolution der Kooperation (engl. 1984). München 2000.

- Bach, Maurizio: Jenseits des rationalen Handelns. Zur Soziologie Vilfredo Paretos. Wiesbaden 2004.
- Baeumler, Alfred: Weltdemokratie und Nationalsozialismus. In: Internationale Zeitschrift für Erziehung, XI. Jg./1942, S. 163–179.
- Bargatzky, Thomas: Ethnologie. Eine Einführung in die Wissenschaft von den unproduktiven Gesellschaften. Hamburg 1997.
- Bataille, Georges: Die Höhlenbilder von Lascaux oder Die Geburt der Kunst (frz. 1955). Stuttgart u.a. 1984.
- Baumeister, Roy/Tierney, John: Die Macht der Disziplin. Wie wir unseren Willen trainieren können (engl. 2011: »Willpower«). Frankfurt a. M. 2012.
- Bayertz, Kurt (Hg.): Evolution und Ethik. Stuttgart 1993.
- Beck, Birgit: Ein neues Menschenbild? Der Anspruch der Neurowissenschaften auf Revision unseres Selbstverständnisses. Münster 2013.
- Bellah, Robert: Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge/Mass. 2012.
- Benhabib, Seyla: Critique, Norm, and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory. New York 1986.
- Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften in 7 Bänden. Frankfurt a. M. 1977ff..
- Bergson, Henri: Die beiden Quellen der Moral und der Religion (frz. 1932). Jena 1933.
- Bernbach, Udo: Houston Stewart Chamberlain. Wagners Schwiegersohn, Hitlers Vordenker. Stuttgart 2015.
- Bialas, Wolfgang: Moralische Ordnungen des Nationalsozialismus. Göttingen 2014.
- Binswanger, Mathias: Ein glückliches Leben statt immer mehr materiellen Wohlstand. Konsequenzen der Glücksforschung für die Ökonomie. In: A. Bellebaum/R. Hetlage (Hg.): Glück hat viele Gesichter. Annäherungen an eine gekonnte Lebensführung. Wiesbaden 2010, S. 275–292.
- Bischof, Norbert: Psychologie. Ein Grundkurs für Anspruchsvolle. Stuttgart 2009.
- Bischof, Norbert: Moral. Ihre Natur, ihre Dynamik und ihr Schatten. Wien u.a. 2012.
- Bischof-Köhler, Doris: Art. Empathie. In: E. Bohlken/C. Thies (Hg.): Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Stuttgart/Weimar 2009, S. 312–316.
- Blaffer-Hrdy, Sarah: Mütter und andere. Wie die Evolution uns zu sozialen Wesen gemacht hat (engl. 2009). Berlin 2010.
- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde. (1959). Frankfurt a. M. 71980.
- Bloom, Paul: Against Empathy. The Case for Rational Compassion. New York 2016.
- Bobbio, Norberto: Rechts und Links. Gründe und Bedeutungen einer politischen Unterscheidung (ital. 1994). Berlin 1994.
- Böhler, Dietrich: A. Gehlen, Handlung und Institution. In: J. Speck (Hg.): Grundprobleme der großen Philosophen: Gegenwart II. Göttingen 1970, S. 231–280.

- Böhnigk, Volker: Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker. Würzburg 2002.
- Bohlken, Eike/Thies, Christian (Hg.): Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Stuttgart/Weimar 2009.
- Bolz, Norbert/van Reijen, Willem: Walter Benjamin. Frankfurt/New York 1991.
- Bookchin, Murray: Die Agonie der Stadt. Städte ohne Bürger oder Aufstieg und Niedergang des freien Bürgers (engl. 1987: Urbanization without Cities). Grafenau 1996.
- Borch, Christian/Stäheli, Urs (Hg.): Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde. Frankfurt a. M. 2009.
- Bosinski, Gerhard: Die Steinzeit. In: Welt- und Kultur-Weltgeschichte, Bd. 1. Hrsg. vom Zeit-Verlag. Hamburg 2006, S. 73–113.
- Brandt, Reinhard: Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie. Frankfurt a. M. 2009.
- Breithaupt, Fritz: Kulturen der Empathie. Frankfurt a. M. 2009.
- Breuer, Stefan: Horkheimer oder Adorno: Differenzen im Paradigmakern der kritischen Theorie. In: Leviathan, 13. Jg./1985, S. 357–376.
- Breuer, Stefan: Die radikale Rechte in Deutschland 1871–1945. Eine politische Ideengeschichte. Stuttgart 2010.
- Breuer, Stefan: Der charismatische Staat. Ursprünge und Frühformen staatlicher Herrschaft. Darmstadt 2014.
- Breuer, Stefan: Kritische Theorie. Tübingen 2016.
- Brunkhorst, Hauke: Paradigmakern und Theoriedynamik der kritischen Theorie. In: Soziale Welt, 34. Jg./1983, S. 22–56.
- Brunkhorst, Hauke/Kreide, Regina/Lafont, Cristina (Hg.): Habermas-Handbuch. Sonderausgabe. Stuttgart 2015.
- Brunkhorst, Hauke: Art. Radikaler Reformismus: In: H. Brunkhorst/R. Kreide/C. Lafont (Hg.): Habermas-Handbuch. Stuttgart 2015, S. 362–364.
- Bunia, Remigius: In der Gewalt der Schulden. David Graebers Entwurf einer anderen Wirtschaft. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 66. Jg./2012, S. 535–542.
- Call, Josep/Tomasello, Michael: Does the Chimpanzee have a Theory of Mind? 30 Years Later. In: Trends in Cognitive Sciences, 12(5)/2008, S. 187–192 (doi: <https://doi.org/10.1016/j.tics.2008.02.010>).
- Claessens, Dieter: Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie. Frankfurt a. M. 1980.
- Clottes, Jean/Lewis-Williams, David: Schamanen. Trance und Magie in der Höhlenkunst der Steinzeit (frz. 1996). Sigmaringen 1997.
- Colpe, Carsten: Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen. Frankfurt a. M. 1990.
- Coomann, Nicholas: »Im Schema: »Caput mortuum««. Adornos Fragmente einer dialektischen Anthropologie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 65. Jg./2017, S. 51–66.

- Crabtree, Gerald: Our Fragile Intellect. In: Trends in Genetics, 29. Jg./2013, 1, S. 1–5 (doi: <https://doi.org/10.1016/j.tig.2012.10.002>).
- Dahmer, Helmut: Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke (1973/21982). Frankfurt a. M. 2015.
- Dahms, Hans-Joachim: Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus. Frankfurt a. M. 1994.
- Darwin, Charles: Die Abstammung des Menschen (engl. 1871). Dreieich 1992.
- Delitz, Heike: Arnold Gehlen (= Klassiker der Wissenssoziologie, Bd. 14). Konstanz 2011.
- Dewey, John: Der Einfluss des Darwinismus auf die Philosophie (engl. 1909). In: ders.: Erfahrung, Erkenntnis und Wert, hg. von M. Suhr. Frankfurt a. M. 2004, S. 31–43.
- Diamond, Jared: The Worst Mistake in the History of the Human Race. In: Discover, 8. Jg./1987, 5, S. 64–66.
- Diamond, Jared: Der dritte Schimpanse. Evolution und Zukunft des Menschen (engl. 1992). Frankfurt a. M. 1994.
- Diamond, Jared: Vermächtnis. Was wir von traditionellen Gesellschaften lernen können (engl. 2012). Frankfurt a. M. 2012.
- Diderot, Denis: Nachtrag zu »Bougainvilles Reise« oder Gespräch zwischen A. und B. über die Unsitte, moralische Ideen an gewisse physische Handlungen zu knüpfen, zu denen sie nicht passen (frz. 1775/1796). Frankfurt a. M. 1965.
- Dubiel, Helmut: Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie. Frankfurt a. M. 1978.
- Dubiel, Helmut: Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas. Weinheim/München 1988.
- Duerr, Hans Peter: Sedna oder Die Liebe zum Leben. Frankfurt a. M. 1984.
- Duerr, Hans Peter: Vom Nomaden zur Monade. 10.000 Jahre Menschheitsgeschichte. Graz 2002.
- Dülmen, Richard van: Historische Anthropologie. Entwicklung – Probleme – Aufgaben. Köln u.a. 2000.
- Dunbar, Robin: Klatsch und Tratsch. Wie der Mensch zur Sprache fand (engl. 1996). München 1998.
- Dunbar, Robin: The Social Brain Hypothesis. In: Evolutionary Anthropology, 6. Jg./1998, S. 178–190 (doi: [10.1002/\(SICI\)1520-6505\(1998\)6:5<178::AID-EVAN5>3.0.CO;2-8](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6505(1998)6:5<178::AID-EVAN5>3.0.CO;2-8)).
- Dunbar, Robin: Warum die Menschen völlig anders wurden. In: E. P. Fischer/K. Wiegandt (Hg.): Evolution und Kultur des Menschen. Frankfurt a. M. 2010, S. 244–269.
- Duve, Freimut: Der Basiliskenblick. In: Die Zeit, 6.2.1976 (online <http://www.zeit.de/1976/07/der-basiliskenblick>, letzter Zugriff: 15.7.2018).

- Dux, Günter: Die Evolution der humanen Lebensform als geistige Lebensform. Handeln – Denken – Sprechen (= Gesammelte Schriften, Bd. 1). Wiesbaden 2017.
- Dux, Günter: Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten – Zur Prozessualen Logik im kulturellen Wandel. Weilerswist 2000 (= Gesammelte Schriften, Bd. 2, Wiesbaden 2017).
- Dux, Günter: Das historische Bewußtsein der Neuzeit. Anthropologie als Grundlagenwissenschaft. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte, 39. Jg./1988, S. 82–95.
- Ebke, Thomas/Edinger, Sebastian/Müller, Frank/Yos, Roman (Hg.): Mensch und Gesellschaft zwischen Natur und Geschichte (= Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 6). Berlin/Boston 2017.
- Edgerton, Robert B.: Trügerische Paradiese. Der Mythos von den glücklichen Naturvölkern (engl. 1992: »Sick Societies«). Hamburg 1994.
- Ehrenberg, Alain: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart (zuerst frz. 1998, dt. 2004/2008). Frankfurt/New York 2015.
- Elefantenfriedhof (2014). In: Wikipedia (deutschsprachig, letzter Zugriff 18.7.2018).
- Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen (frz. 1957). Frankfurt a. M. 1998.
- Eliade, Mircea: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik (frz. 1951). Frankfurt a. M. 1975..
- Eßbach, W./Fischer, J./Lethen, H. (Hg.): Plessners »Grenzen der Gemeinschaft«. Eine Debatte. Frankfurt a. M. 2002.
- Evans-Pritchard, Edward E.: Die Nuer im südlichen Sudan (engl. 1940). In: F. Kramer/C. Sigrist (Hg.): Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gerechtigkeit. Frankfurt a. M. 1983, S. 175–200.
- Everett, Daniel L.: Das glücklichste Volk. Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas (engl. 2008: »Don't Sleep, There are Snakes. Life and Language in the Amazonas Jungle«). München 2010.
- Everett, Daniel L.: Die größte Erfindung der Menschheit. Was mich meine Jahre am Amazonas über das Wesen der Sprache gelehrt haben (engl. 2012: »Language. The Cultural Tool«). München 2013.
- Fahrenberg, Jochen: Plädoyer für eine interdisziplinäre Anthropologie auf empirischer Basis. In: G. Gödde/M.B. Buchholz (Hg.): Wissenschaft und Therapeutik des Unbewussten, Bd. 2. Gießen 2012, S. 249–278.
- Fingerhut, Joerg/Hufendiek, Rebekka/Wild, Markus (Hg.): Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte. Frankfurt a. M. 2013.
- Fischer, Joachim: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Freiburg/München 2008.
- Fischer, Joachim: Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner. Weilerswist 2016.

- Fischer, Joachim: Michael Tomasello – Erster Preisträger des Wiesbadener Helmuth Plessner Preises (2014), im Internet unter <http://helmuth-plessner.de/wp-content/uploads/2014/12/Fischer-Laudatio-Tomasello.pdf> (letzter Zugriff 18.7.2018).
- Fischer, Joachim: Bundesrepublikanische Soziologie 1949 bis heute. Versuch einer neuen Skizze ihrer Geschichte. In: *Zyklus 2. Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie*, hg. von M. Endreß u.a., Wiesbaden 2015, S. 73–99.
- Fischer, Julia: *Affengesellschaft*. Berlin 2012.
- Forst, Rainer: *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin 2011.
- Forster, Michael N.: Menschen und andere Tiere. Über das Verhältnis von Mensch und Tier bei Tomasello. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 55. Jg./2007, S. 761–767.
- Fraser, Nancy: *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. London/New York 2013.
- Freeman, Derek: *Liebe ohne Aggression. Margaret Meads Legende von der Friedfertigkeit der Naturvölker* (engl. 1983). München 1983.
- Freud, Sigmund: Studienausgabe in 10 Bänden, hg. von A. Mitscherlich u.a. Frankfurt a. M. 1969ff.
- Freyenhagen, Fabian: Was ist orthodoxe Kritische Theorie? In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 65. Jg./2017, S. 456–469.
- Fromm, Erich: Gesamtausgabe in 12 Bänden. Stuttgart 1999ff.
- Früchtel, Josef: *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg 1986.
- Fry, Douglas P./Söderberg, Patrik: Lethal Aggressions in Mobile Forager Bands and Implications for the Origin of Wars. In: *Science*, Vol. 341 (2013), S. 270–273 (doi: 10.1126/science.123567).
- Fuchs, Thomas: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart 2013.
- Fukuyama, Francis: *Das Ende des Menschen* (engl. »Our Posthuman Future«). Stuttgart/München 2002.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: *Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft*. Reinbek 1992.
- Geertz, Clifford: Kulturbegriff und Menschenbild (engl. 1966). In: R. Harbermas/N. Minkmar (Hg.): *Das Schwein des Häuptlings*. Berlin 1992, S. 56–82.
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main 1983.
- Geissmann, Thomas: *Vergleichende Primatologie*. Berlin u.a. 2003.
- Gehlen, Arnold: Gesamtausgabe in 10 Bänden, hg. von L. Samson u. K.-S. Rehberg. Frankfurt a. M. 1978ff.
- Gehlen, Arnold: *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956). Wiesbaden 1986.
- Gehlen, Arnold: *Moral und Hypermoral* (1969). Wiesbaden 1986.

- Gehlen, Arnold: Über den Cartesianismus Nicolai Hartmanns (1952). In: B. Accarino/M. Schloßberger (Hg.): *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie (= Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 1)*. Berlin 2008, S. 277–284.
- Gethmann, Carl Friedrich: Vom Bewußtsein zum Handeln. Pragmatische Tendenzen in der Deutschen Philosophie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts. In: H. Stachowiak (Hg.): *Pragmatik, Bd. 2*. Hamburg 1987, S. 202–232.
- Geuss, Raymond: *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge/Mass. 1981.
- Gintis, Herbert/Bowles, Samuel/Boyd, Robert/Fehr, Ernst (Hg.): *Moral Sentiments and Material Interests. The Foundations of Cooperation in Economic Life*. Cambridge/Mass. 2005.
- Glas, Alexander: Mimesis in aktuellen Kunstdidaktiken. In: *Imago. Zeitschrift für Kunstpädagogik*, 2017/4, S. 90–94.
- Gloy, Karen: *Unter Kannibalen. Eine Philosophin im Urwald von Westpapua*. Darmstadt 2010.
- Graham, Carol: *Happiness around the World*. Oxford 2009.
- Goebel, Bernd/Hauk, Anna Maria/Kruip, Gerhard (Hg.): *Probleme des Naturalismus*. Paderborn 2004.
- Goodall, Jane: *Wilde Schimpansen. Verhaltensforschung am Gombe-Fluß* (engl. 1971). Reinbek 1991a.
- Goodall, Jane: *Ein Herz für Schimpansen. Meine 30 Jahre am Gombe-Strom* (engl. 1990). Reinbek 1991b.
- Göttner-Abendroth, Heide: *Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythen, Märchen, Dichtung*. München 1980.
- Graeber, David: *Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie* (engl. 2004). Wuppertal 2008.
- Graeber, David: *Schulden. Die ersten 5000 Jahre* (engl. 2011). Stuttgart 2012.
- Graeber, David: *Direkte Aktion. Ein Handbuch* (engl. 2009). Hamburg 2013.
- Gray, John: *Von Menschen und anderen Tieren. Abschied vom Humanismus* (engl. 2002: »Straw Dogs«). Stuttgart 2010.
- Günther, Klaus: *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt a. M. 1988.
- Habermas, Jürgen: *Philosophische Anthropologie* (ein Lexikonartikel) 1958. In: ders.: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt a. M. 1973, S. 89–111.
- Habermas, Jürgen: *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik* (Vortrag 1960, publiziert 1963). In: ders.: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a. M. 1971, S. 228–289.
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse* (1968). Mit einem neuen Nachwort (S. 367–420). Frankfurt a. M. 1973.
- Habermas, Jürgen: *Nachgeahmte Substantialität* (1970). In: ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M. 1987, S. 107–126.

- Habermas, Jürgen: Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt a. M. 1973.
- Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt a. M. 1976.
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1981.
- Habermas, Jürgen: Die Philosophie als Platzhalter und Interpret (1981). In: ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M. 1983, S. 9–28.
- Habermas, Jürgen: Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm. In: ders.: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M. 1983, S. 53–125.
- Habermas, Jürgen: Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V. Frankfurt a. M. 1985.
- Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1988.
- Habermas, Jürgen: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a. M. 1991.
- Habermas, Jürgen: Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a. M. 21991.
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt a. M. 1992.
- Habermas, Jürgen: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt a. M. 1999.
- Habermas, Jürgen: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a. M. 2002.
- Habermas, Jürgen: Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu ›Erkenntnis und Interesse‹ (1998). In: ders.: Erkenntnis und Interesse, hg. von Anke Thyen. Hamburg 2008, S. 359–366.
- Habermas, Rebekka/Minkmar, Nils (Hg.): Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur historischen Anthropologie. Berlin 1992.
- Hagemann-White, Carol: Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens. Stuttgart u.a. 1973.
- Haidt, Jonathan: The New Synthesis in Moral Psychology. In: Science, Vol. 316/2007, S. 998–1002 (doi: 10.1126/science.1137651).
- Haidt, Jonathan: The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion. New York 2012.
- Harris, Marvin: Kannibalen und Könige. Aufstieg und Niedergang der Menschheitskulturen (engl. 1977). Frankfurt a. M. 1978.
- Harris, Marvin: Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch (engl. 1987). Frankfurt a. M. 1989.
- Hartmann, Max: Die Welt des Organischen. In: Grote, Louis R. u.a.: Das Weltbild der Naturwissenschaften. Stuttgart 1931, S. 24–71.
- Hartmann, Nicolai: Der Aufbau der realen Welt (1940). Berlin-West 31964.
- Hartmann, Nicolai (1941): Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk ›Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt‹. In: Blätter für deutsche Philosophie, Bd. XV, Heft 1/2, S. 159–177.

- Hauser, Marc D.: *Moral Minds. How Nature Designed Our Sense of Right and Wrong*. New York 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke* in 20 Bänden. Frankfurt a. M. 1970/1986.
- Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe* in 102 Bänden. Frankfurt a. M. 1976ff.
- Held, David: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Berkeley/Los Angeles 1980.
- Hentig, Hartmut von/Frisch, Max: *Zwei Reden zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels* 1976. Frankfurt a. M. 1976.
- Herrschaft, Felicia/Lichtblau, Klaus (Hg.): *Soziologie in Frankfurt. Eine Zwischenbilanz*. Wiesbaden 2010.
- Heymer, Armin: *Die Pygmäen. Menschenforschung im afrikanischen Regenwald. Geschichte, Evolution, Soziologie, Ökologie, Ethologie, Akkulturation, Zukunft*. München und Leipzig 1995.
- Hitler, Adolf: *Mein Kampf*, 2 Bde. (zuerst 1925/1927). Eine kritische Edition, hg. von C. Hartmann u.a. München/Berlin 2016.
- Hock, Klaus: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt 2002.
- Höffe, Otfried: *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt a. M. 1989.
- Höffe, Otfried: *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch*. Frankfurt am Main 1999.
- Höffe, Otfried (Hg.): *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. München 1998.
- Höge, Helmut: *Ein Leben ohne Angst und Sorgen* (Rezension von Everett, *Das glücklichste Volk*). In: *taz*, 5.9.2011 (im Internet unter <http://www.taz.de/!5112728>, letzter Zugriff: 18.7.2018).
- Holenstein, Elmar: *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein – Inter-subjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung*. Frankfurt a. M. 1985.
- Honneth, Axel: *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41. Jg./1989, S. 1–32 (auch in: ders.: *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt a. M. 1999, S. 25–72).
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M. 1992.
- Honneth, Axel: *Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung* (2006). In: ders.: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt a. M. 2007, S. 157–179.
- Honneth, Axel: *Das Werk der Negativität. Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse* (2001). In: ders.: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt a. M. 2010, S. 251–260.
- Honneth, Axel: *Problems of Ethical Pluralism: Arnold Gehlen's Anthropological Ethics*. In: *Iris. European Journal of Philosophy and Public Debate*, Vol. I, No. 1 (April 2009), S. 187–194.
- Honneth, Axel: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin 2011.

- Honneth, Axel: Geschichtsphilosophie, Anthropologie und Marxismus. In: H. Brunkhorst/R. Kreide/C. Lafont (Hg.): *Habermas-Handbuch*. Stuttgart 2015, S. 15–17.
- Honneth, Axel/Joas, Hans: *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/New York 1980.
- Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*. Frankfurt a. M. 1985ff.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1944/1947, Neuausgabe 1969)*. In: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5. Frankfurt a. M. 1987, S. 11–290.
- Horstmann, Ulrich: *Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht*. Frankfurt a. M. 1985.
- Höle, Vittorio: *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*. München 2013.
- Höle, Vittorio: *Der Wert des eigenen Glücks*. In: *Information Philosophie* 42 (2014), Heft 4, S. 8–20.
- Huber, Ludwig: *Evolution von Erkenntnis und Moral*. In: U.H.J. Körtner/M. Popp (Hg.): *Schöpfung und Evolution – zwischen Sein und Design. Neuer Streit um die Evolutionstheorie*. Wien u.a. 2007, S. 127–157.
- Hume, David: *Ein Traktat über die menschliche Natur*, 2 Bde. (engl. 1739/40). Hamburg 1973.
- Illies, Christian: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt a. M. 2006.
- Jäckel, Eberhard: *Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft (zuerst 1969)*. Stuttgart ³1986.
- Jay, Martin: *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950 (engl. 1973)*. Frankfurt a. M. 1976.
- Jörke, Dirk: *Anthropologische Motive im Werk von Jürgen Habermas*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 92/2006, S. 304–321.
- Jörke, Dirk: *Art. Kommunikative Anthropologie*. In: H. Brunkhorst/R. Kreide/C. Lafont (Hg.): *Habermas-Handbuch. Sonderausgabe*. Stuttgart/Weimar 2015, S. 331f.
- Jüttemann, Gerd: *Persönlichkeit und Selbstgestaltung. Der Mensch in der Autogenese*. Göttingen 2007.
- Jüttemann, Gerd: *Historische Psychologie und die Erforschung der Menschheit. Die Perspektive einer Fundamentaltheorie*. In: *Erwägen Wissen Ethik (EWE)*, Jg. 22/2011, Heft 1, S. 3–16.
- Kahneman, Daniel: *Schnelles Denken, langsames Denken (engl. 2011)*. München 2012.
- Kaminski, Juliane/Call, Josep/Tomasello, Michael: *Chimpanzees know what others know, but not what they believe*. In: *Cognition*, 109/2008, Issue 2, S. 224–234 (doi:10.1016/j.cognition.2008.08.010).

- Kanitscheider, Bernulf: Kosmologie. Stuttgart 2019.
- Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden, hg. von W. Weischedel. Frankfurt a. M. 1977.
- Kaplow, Ian (Hg.): Mensch – Bild – Menschenbild. Anthropologie und Ethik in Ost-West-Perspektive. Weilerswist 2009.
- Kappelhoff, Peter: Wir/Sie-Intentionalität und die Evolution der kulturellen Nische. In: G. Albert u.a. (Hg.): Kooperation, Sozialität und Kultur. Michael Tomasellos Arbeiten in der soziologischen Diskussion (= Zeitschrift für Theoretische Soziologie, ZTS, 3. Sonderband). Weinheim 2016, S. 45–74.
- Keil, Geert/Schnädelbach, Herbert (Hg.): Naturalismus. Frankfurt a.M. 2000.
- Kelly, Robert L.: The Lifeways of Hunter-Gatherers. The Foraging Spectrum. Cambridge/Mass. 2013.
- Kessel, Thomas: Rezension von Jared Diamond, Vermächtnis. In: Interdisziplinäre Anthropologie, Jahrbuch 1/2013, Wiesbaden 2014, S. 172–178.
- Ki-Zerbo, Joseph: Afrikanische Persönlichkeit und die neue afrikanische Gesellschaft. In: A. Imfeld (Hg.): Verlernen, was uns stumm macht. Zürich 1980, S. 89–103.
- Kleist, Heinrich von: Anekdote aus dem letzten preußischen Kriege (1810). In: ders.: Sämtliche Werke und Briefe in 4 Bänden, 3. Bd. München/Wien 1982, S. 264.
- Kohl, Karl-Heinz: Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation. Frankfurt und Paris 1983.
- Kohl, Karl-Heinz: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung, München 2000.
- Kohl, Karl-Heinz: Der glückliche Wilde. Imagination oder Realität? In: Über das Glück. Ein Symposium, hg. von Heinrich Meier. München und Zürich 2008, S. 119–148.
- Koran, Die Botschaft des, übersetzt und kommentiert von Muhammad Asad (engl. 1980). Düsseldorf 2009.
- Krakauer, Jon: In die Wildnis (engl. 1996). München 1997.
- Kramer, Fritz: Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts. Frankfurt a. M. 2018.
- Krockow, Christian Graf von: Die Deutschen in ihrem Jahrhundert 1890–1990. Reinbek 1990.
- Krüger, Hans-Peter: Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik. Berlin 2009.
- Krüger, Hans-Peter: Kritische Anthropologie? Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 64. Jg./2016, S. 553–580.
- Krupenye, Christopher et. al. and Michael Tomasello: Great Apes anticipate that other individuals will act according to false beliefs. In: Science, Vol. 354/2016, Issue 6308, S. 110–114 (doi:10.1126/science.aaf8110).
- Kuegler, Sabine: Dschungelkind. München 2005.
- Kuper, Adam: The Reinvention of Primitive Society. Transformation of a Myth. London 2005.

- Kurzweil, Ray: Homo sapiens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen? (engl. 1999). München 32001.
- Lakatos, Imre: Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen (engl. 1971). In: W. Diederich (Hg.): Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Frankfurt a. M. 1974, S. 55–119.
- Lakatos, Imre: Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme (engl. 1972). In: I. Lakatos/A. Musgrave (Hg.): Kritik und Erkenntnisfortschritt. Braunschweig 1974, S. 89–189.
- Lancy, David F.: The Anthropology of Childhood. Cherubs, Chattel, Changelings. Cambridge/Großbritannien 2008.
- Landmann, Valentin: Das Böse. Geschichte eines Urphänomens. München 1985.
- Landsberg, Paul Ludwig: Rassenideologie und Rassenwissenschaft. Zur neuesten Literatur über das Rassenproblem. In: Zeitschrift für Sozialforschung 2.Jg./1933, S. 388–406.
- Landsberg, Paul Ludwig: Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt a. M. 1934.
- Laudan, Larry: Progress and its Problems. London 1977.
- Lawler, Andrew: Making Contact. In: Science, Vol. 348/2015, Issue 6239, S. 1072–1079 (doi : 10.1126/science.348.6239.1072).
- Lee, Robert/DeVore, Irvn: Man the Hunter. Chicago 1968.
- Lehmann, Gerhard: Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart 1943.
- Leick, Romain: Das Reich der Lüge. In: Der Spiegel, 16.4.2016 (Heft 16/2016), S. 116–120.
- Lenk, Hans: Konkrete Humanität. Frankfurt a.M. 1998.
- Leroi-Gourhan, André: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst (frz. 1964). Frankfurt a. M. 1988.
- Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken (frz. 1962). Frankfurt a. M. 41981.
- Lévi-Strauss, Claude: Strukturelle Anthropologie, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1977.
- Liedloff, Jean: Auf der Suche nach dem verlorenen Glück. Gegen die Zerstörung unserer Glücksfähigkeit in der frühen Kindheit (engl. 1977: »The Continuum Concept«). München 1980.
- Litt, Theodor: Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes (zuerst 1948). Heidelberg 21961.
- Lovejoy, Arthur O.: Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens (engl. 1936). Frankfurt a.M. 1993.
- Mäckler, Andreas/Schäfers, Christiane (Hg.): Was ist der Mensch...? 1111 Zitate geben 1111 Antworten. Köln 1989.
- Maddison, Angus (im Auftrag der OECD): The World Economy, 2 Volumes. Paris 2006.
- Maddison, Angus: Contours of the World Economy, 1–2030AD. Essays in Macro-Economic History. Oxford 2007.

- Malinowski, Bronislaw: Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea (engl. 1922). Frankfurt a. M. 1979.
- Marcuse, Herbert: Schriften in 9 Bänden. Frankfurt a. M. 1978ff.
- Markl, Hubert: Durch den menschlichen Geist sieht die Natur sich selbst an. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 64. Jg./2010, S. 467–476.
- Marshall, Lorna: The !Kung of Nyae Nyae. Cambridge und London 1976.
- Marshall-Thomas, Elisabeth: Meine Freunde die Buschmänner. Bei den Nomaden der Kalahari (engl. 1959: »The Harmless People«). West-Berlin u.a. 1962.
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf, 1857/58). Moskau 1939.
- Mauss, Marcel: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (frz. 1923/24). In: ders.: Soziologie und Anthropologie, Bd. 2. Frankfurt a. M. 1989, S. 9–144.
- Mayr, Ernst: Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt (engl. 1982). Berlin-West 1984.
- Mayr, Ernst: ... und Darwin hat doch recht. Charles Darwin, seine Lehre und die moderne Evolutionsbiologie (engl. 1991: »One Long Argument«). München 1994.
- Mayr, Ernst: Das ist Biologie. Die Wissenschaft des Lebens (engl. 1998). Heidelberg/Berlin 2000.
- McDowell, John: Geist und Welt (engl. 1994). Paderborn 1998.
- Mehring, Reinhard: Enttäuschende Entwicklung? Arnold Gehlens Briefe an Carl Schmitt. In: Berliner Debatte Initial, Bd. 18/2007, Heft 1, S. 105–112.
- Mehring, Reinhard: Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. München 2009.
- Mirow, Jürgen: Weltgeschichte. München/Zürich 2009.
- Moderlak, Tom: Intersubjektivität als philosophisch-anthropologische Kategorie. Arnold Gehlen und Michael Tomasello. Hamburg 2016.
- Moebius, Stephan: Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939). Konstanz 2006.
- Mollenhauer, Rafael: Tomasellos Kooperationsmodell. Michael Tomasellos Forschung im Kontext kommunikationstheoretischer Fragenstellungen. Konstanz/München 2015.
- Mörchen, Hermann: Adorno und Horkheimer. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung. Stuttgart 1981.
- Müller, Klaus E.: Schamanismus. Heiler – Geister – Rituale. München 1997.
- Müller, Tim B.: Krieger und Gelehrte. Herbert Marcuse und die Denksysteme im Kalten Krieg. Hamburg 2010.
- Nauman, Bruce: Interviews 1967–1988. Amsterdam 1996.
- Neuhouser, Frederick: Rousseau's Critique of Inequality. Reconstructing the Second Discourse. Cambridge/GB 2014.
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden, hg. von G. Colli u. M. Montinari. München 1999.

- Nungesser, Frithjof: Die intrinsische Sozialität rücksichtslosen Handelns. Über Michael Tomasello und die dunklen Seiten humanspezifischer Kooperation. In: G. Albert u.a. (Hg.): Kooperation, Sozialität und Kultur. Michael Tomasellos Arbeiten in der soziologischen Diskussion (= Zeitschrift für Theoretische Soziologie, ZTS, 3. Sonderband). Weinheim 2016, S. 128–162.
- Nussbaum, Martha C.: Gerechtigkeit oder Das gute Leben (engl. 1988–93). Frankfurt am Main 1999.
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917). München 2014.
- Parzinger, Hermann: Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift. München 2015.
- Pauen, Michael: Ohne Ich kein Wir. Warum wir Egoisten brauchen. Berlin 2012.
- Paul, Andreas: Von Affen und Menschen. Verhaltensbiologie der Primaten. Darmstadt 1998.
- Perler, Dominik/Wild, Markus (Hg.): Der Geist der Tiere. Philosophische Texte zu einer aktuellen Diskussion. Frankfurt a. M. 2005.
- Perler, Dominik: Können Tiere denken? Eine Überlegung. In: Neue Rundschau, 117. Jg./2006, S. 110–127.
- Peterson, Dale/Wrangham, Richard: Bruder Affe. Menschenaffen und die Ursprünge menschlicher Gewalt (engl. 1996: »Demonic males«). Kreuzlingen 2001.
- Piaget, Jean: Die geistige Entwicklung des Kindes (frz. 1940). In: ders.: Theorien und Methoden der modernen Erziehung. Frankfurt a. M. 1984, S. 153–210.
- Piketty, Thomas: Das Kapital im 21. Jahrhundert (frz. 2013). München 2014.
- Pinker, Steven: Der Sprachinstinkt. Wie der Geist die Sprache bildet (engl. 1994). München 1996.
- Pinker, Steven: Das unbeschriebene Blatt. Die moderne Leugnung der menschlichen Natur (engl. 2002). Berlin 2003.
- Pinker, Steven: Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit (engl. 2011). Frankfurt a. M. 2011.
- Pinker, Steven: Science is not your enemy. In: New Republic, 6. August 2013 (im Internet unter <https://newrepublic.com/article/114127/science-not-enemy-humanities>, letzter Zugriff 18.7.2018)
- Piper, Ernst: Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe. München 2005.
- Platon: Sämtliche Werke in 6 Bänden, dt. von F. Schleiermacher u.a. Reinbek 1957ff.
- Plessner, Helmuth: Gesammelte Schriften in 10 Bänden, hg. von G. Dux u.a. Frankfurt a. M. 1980ff.
- Popper, Karl R.: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf (engl. zuerst 1973). Hamburg 41998.
- Poser, Hans: Wissenschaftstheorie. Eine philosophische Einführung. Stuttgart 2001.

- Premack, David: Why Humans Are Unique: Three Theories. In: *Perspectives on Psychological Science*, 2010, 5, S. 22–32 (doi: 10.1177/1745691609356782).
- Rakoczy, Hannes/Tomasello, Michael: Kollektive Intentionalität und kulturelle Entwicklung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56. Jg./2008, S. 401–410.
- Raulet, Gérard: Mimesis. Über anthropologische Motive bei Walter Benjamin – Ansätze zu einer anthropologischen kritischen Theorie. In: T. Ebke/S. Edinger/F. Müller/R. Yos (Hg.): *Mensch und Gesellschaft. Zwischen Natur und Geschichte: Zum Verhältnis von Philosophischer Anthropologie und Kritischer Theorie*. Berlin/Boston 2016, S. 55–74.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (engl. 1971). Frankfurt a. M. 1975.
- Reemtsma, Jan Philipp: *Gewalt als Lebensform. Zwei Reden*. Stuttgart 2016.
- Rehberg, Karl-Siegbert: Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der ›Philosophischen Anthropologie‹. In: H. Joas (Hg.): *Das Problem der Intersubjektivität*. Frankfurt a. M. 1985, S. 60–92.
- Rehberg, Karl-Siegbert: Nicolai Hartmann und Arnold Gehlen. Anmerkungen über eine Zusammenarbeit aus der Distanz. In: Accarino, Bruno/Schloßberger, Matthias (Hg.): *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie (= Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 1)*. Berlin 2008, S. 273–276.
- Rehberg, Karl-Siegbert: Wider Arnold Gehlens ›Austreibung‹ aus der Philosophischen Anthropologie. In: R. Becker u.a. (Hg.): *Philosophische Anthropologie im Aufbruch. Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich (= Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 2)*. Berlin 2010, S. 175–195.
- Rehberg, Karl-Siegbert: Sonderstellung oder ökologische Nische? Wolfgang Köhler und Michael Tomasello aus der Sicht der Philosophischen Anthropologie. In: G. Albert u.a. (Hg.): *Kooperation, Sozialität und Kultur. Michael Tomasellos Arbeiten in der soziologischen Diskussion (= Zeitschrift für Theoretische Soziologie, ZTS, 3. Sonderband)*. Weinheim 2016, S. 28–44.
- Reinhard, Wolfgang: *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*. München 2004.
- Ridley, Matt: *The Rational Optimist. How Prosperity Evolves*. New York 2010 (dt. unter dem Titel »Wenn Ideen Sex haben«, 2011).
- Rifkin, Jeremy: *Die empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein* (engl. 2009). Frankfurt/New York 2010.
- Ritter, Joachim u.a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12 Bde. Basel 1971ff.
- Rizzolatti, Giacomo/Sinigaglia, Corrado: *Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls* (Italien 2006: »So quel che fai«). Frankfurt a. M. 2010.
- Rohrmoser, Günter: *Konservatives Denken im Kontext der Moderne*. Bietigheim 2006.

- Roß, Jan: Hegel der Bundesrepublik. In: *Die Zeit*, Nr. 42/2001, 11. Oktober 2001.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Schriften*, 2 Bde, hg. von H. Ritter. Frankfurt a. M. 1988.
- Ruhlen, Merritt: *On the Origin of Languages. Studies in Linguistic Taxonomy*. Stanford 1994.
- Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*. Chicago/New York 1972.
- Sarno, Louis: *Der Gesang des Waldes. Mein Leben bei den Pygmäen* (engl. 1993). München 2013.
- Scheler, Max: *Gesammelte Werke* in 15 Bänden, hg. von Maria Scheler u. M. Frings. Bern/München 1952ff.
- Die Schimpansen-Steinzeit. In: Max-Planck-Gesellschaft, 13.2.2007, im Internet unter <https://www.mpg.de/542879/pressemitteilung20070207> (letzter Zugriff 17.7.2018).
- Schlingnitz, Werner/Schondorff, Joachim: *Philosophisches Wörterbuch*. 10. Auflage. Stuttgart 1943.
- Schloßberger, Matthias: *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*. Berlin 2005.
- Schloßberger, Matthias: *Phänomenologie der Normativität. Versuch einer materialen Anthropologie*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift (Potsdam 2014).
- Schmidt, Hans Bernhard: Eine Naturgeschichte demokratischer Werte. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65. Jg./2017, S. 963–968.
- Schmidt, Klaus: *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*. München 2006.
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen* (1932). Berlin 1996.
- Schnädelbach, Herbert: *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a. M. 1983.
- Schnädelbach, Herbert: *Art. Philosophie*. In: E. Martens/H. Schnädelbach (Hg.): *Philosophie. Ein Grundkurs*. Reinbek 1985, S. 37–76.
- Schnädelbach, Herbert: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Frankfurt a. M. 1992.
- Sen, Amartya: *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*. In: *Philosophy and Public Affairs* 6 (1977), 4, S. 317–344 (dt. Rationalclowns: Eine Kritik der behavioristischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie. In: L. Herzog/A. Honneth, Hg., *Der Wert des Marktes*, Berlin 2014, S. 438–469).
- Schrenk, Friedemann: *Die Frühzeit des Menschen. Der Weg zum Homo sapiens*. München 32001.
- Schrenk, Friedemann/Müller, Stephanie: *Die Neandertaler*. München 2005.
- Schweppenhäuser, Gerhard: *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg 1993.
- Schwinn, Thomas: *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*. Weilerswist 2001.

- Silver, Lee M.: Das geklonte Paradies. Künstliche Zeugung und Lebensdesign im neuen Jahrtausend (engl. 1997). München 1998.
- Singer, Peter: Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit (engl. 1993). München 1999.
- Singer, Peter: Moral, Vernunft und die Tierrechte, in: Frans de Waal: Primaten und Philosophen (engl. 2006). München 2008, S. 158–176.
- Singer, Peter: The Expanding Circle. Ethics, Evolution, and Moral Progress (zuerst 1981). Princeton 2011.
- Singer, Peter: Praktische Ethik (engl. zuerst 1979, ³2011). Stuttgart ³2013.
- Sofsky, Wolfgang: Das Buch der Laster. München 2009.
- Strawson, Peter F.: Freiheit und Übelnehmen (1962). In: U. Pothast (Hg.): Seminar: Freies Handeln und Determinismus. Frankfurt a. M. 1978, S. 201–246.
- Suchak, Malini et. al. and Frans de Waal: How chimpanzees cooperate in a competitive world. In: Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS), vol. 113/2016, no. 36, S. 10215–10220 (doi:10.1073/pnas.1611826113).
- Suddendorf, Thomas: Der Unterschied. Was den Menschen zum Menschen macht (engl. 2013). Berlin 2014.
- Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (1965). Berlin-West/New York ²1977
- Thies, Christian: Was wußte die ältere Kritische Theorie von industrieller Arbeit? Hamburg 1990 (nicht publiziert, aber zugänglich auf meinen Internet-Seiten).
- Thies, Christian: Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen. Reinbek 1997.
- Thies, Christian: Arnold Gehlen zur Einführung (zuerst 2000). Hamburg ³2017.
- Thies, Christian: Einführung in die philosophische Anthropologie (zuerst 2004). Darmstadt ³2013.
- Thies, Christian: Moral bei Gehlen. Anthropologische, zeitdiagnostische und ethische Überlegungen. In: Philokles. Zeitschrift für populäre Philosophie, Sonderheft Nr. 2, 2005, S. 93–108.
- Thies, Christian: Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage. Freiburg/München 2008.
- Thies, Christian: Moralisches Fühlen. In: fiph-Journal 13 (Frühjahr 2009), S. 6/7.
- Thies, Christian: Die philosophische Relevanz der Mystik. In: ders. (Hg.): Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen. Wiesbaden 2009, S. 133–151.
- Thies, Christian: Rezension von Julia Fischer, »Affengesellschaft«. In: G. Hartung/M. Herrgen (Hg.): Interdisziplinäre Anthropologie, Jahrbuch 1/2013: Soziale Kognition. Wiesbaden 2013, S. 179–183.
- Thies, Christian: Alles Kultur? Eine kritische Bestandsaufnahme. Stuttgart 2016.

- Thies, Christian: So viel Seele war nie. Arnold Gehlens Diagnose des technischen Zeitalters. In: *der blaue reiter – Journal für Philosophie*, Ausgabe 41 (1/2018), S. 6–9.
- Tilitzki, Christian: Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, 2 Bde. Berlin 2002.
- Tomasello, Michael: Language is not an instinct. In: *Cognitive Development*, 10/1995, S. 131–154.
- Tomasello, Michael: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition (engl. 1999). Frankfurt a. M. 2002.
- Tomasello, Michael: Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation (engl. 2008). Frankfurt a. M. 2009.
- Tomasello, Michael: Warum wir kooperieren (engl. 2009). Berlin 2010.
- Tomasello, Michael: Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens (engl. 2014). Berlin 2014.
- Tomasello, Michael: Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral (engl. 2016). Berlin 2016.
- Tratz, Eduard/Heck, Heinz: Der afrikanische Anthropoide »Bonobo«, eine neue Menschenaffengattung. In: *Säugetierkundliche Mitteilungen* 2/1954, S. 97–101.
- Trivers, Robert L.: The Evolution of Reciprocal Altruism. In: *The Quarterly Review of Biology*. Vol. 46, No. 1 (März), 1971, S. 35–57.
- Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a. M. 1993.
- Turnbull, Colin M.: Molimo. Drei Jahre bei den Pygmäen (engl. 1961: »The Forest People«). Köln 1963.
- Turnbull, Colin M.: Das Volk ohne Liebe. Der soziale Untergang der Ik (engl. 1972: »The Mountain People«). Reinbek 1973.
- Turnbull, Colin M.: The Mbuti Pygmies. Change and Adaptation. New York u.a. 1983.
- Uvnäs-Moberg, Kerstin: Oxytocin, das Hormon der Nähe. Gesundheit – Wohlbefinden – Beziehung (schwed. 2009). Berlin/Heidelberg 2016.
- Vaas, Rüdiger/Blume, Michael: Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religion. Stuttgart 2012.
- Vierzig, Siegfried: Mythen der Steinzeit. Das religiöse Weltbild der frühen Menschen. Oldenburg 2009.
- Voland, Eckart: Gruppenkonkurrenz und Gruppenselektion (2009). In: <http://www.darwin-jahr.de/evo-magazin/gruppenkonkurrenz-und-gruppenselektion> (letzter Zugriff 15.7.2018).
- Voland, Eckart: Soziobiologie. Die Evolution von Kooperation und Konkurrenz. Heidelberg 2013.
- Voland, Eckart/Voland, Renate: Evolution des Gewissens. Strategien zwischen Egoismus und Gehorsam. Stuttgart 2014.
- Voltaire: Correspondance IV (jan. 1754 – déc. 1757), hg. von Th. Besterman. Paris 1978.

- de Waal, Frans: Wilde Diplomaten. Versöhnung und Entspannungspolitik bei Affen und Menschen (engl. 1989). München/Wien 1991.
- de Waal, Frans: Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren (engl. 1996). München/Wien 1997.
- de Waal, Frans: Bonobos. Die zärtlichen Menschenaffen (engl. 1997). Basel u.a. 1998.
- de Waal, Frans: Der Affe in uns. Warum wir sind, wie wir sind (engl. 2005). München/Wien 2006.
- de Waal, Frans: Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte (engl. 2006). München 2008.
- de Waal, Frans: Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können (engl. 2009). München 2011.
- Weißmann, Karlheinz: Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus. Bad Vilbel 2000a.
- Weißmann, Karlheinz: Mängelwesen und Prometheus. Die Aktualität der Anthropologie Arnold Gehlens. In: ders.: Alles, was recht(s) ist. Ideen, Köpfe und Perspektiven der politischen Rechten. Graz/Stuttgart 2000b, S. 161–175.
- Welsch, Wolfgang: Just what is it that makes homo sapiens so different, so appealing? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 55. Jg./2007, S. 751–760.
- Wetz, Franz Josef: Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation. Stuttgart 1998.
- Wiggershaus, Rolf: Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. München/Wien 1986.
- Wiggershaus, Rolf: Theodor W. Adorno. München 1987.
- Wild, Markus: Die anthropologische Differenz. Berlin 2006.
- Wilkinson, Richard/Pickett, Kate: Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind (engl. 2009: »The Spirit Level«). Berlin 2009.
- Williams, Kipling D.: Ostracism. In: Annual Review of Psychology, 58/2007, S. 425–452 (doi:10.1146/annurev.psych.58.110405.085641).
- Wilson, David Sloan: Does Altruism Exist? Culture, Genes, and the Welfare of Others. New Haven 2015.
- Wilson, David Sloan/Wilson, Edward O.: Rethinking the Theoretical Foundation of Sociobiology. In: The Quarterly Review of Biology. Vol. 82/2007, No. 4, S. 327–348.
- Wilson, David Sloan/Wilson, Edward O.: Evolution – Gruppe oder Individuum? In: Spektrum der Wissenschaft, Jan. 2009, S. 32–41.
- Wilson, Edward O.: Die soziale Eroberung der Erde. Eine biologische Geschichte der Menschheit (engl. 2012). München 2013.
- Wischke, Mirko: Kritik der Ethik des Gehorsams. Zum Moralproblem bei Theodor W. Adorno. Frankfurt a. M. u.a. 1993.
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen (1953 = Werkausgabe, Bd. I). Frankfurt a. M. 1984.
- Wöhrle, Patrick: Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens. Frankfurt/New York 2010.

- Wolters, Gereon: Philosophie im Nationalsozialismus. In: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Philosophie im Nationalsozialismus. Hamburg 2009, S. 57–81.
- Wulf, Christoph: Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie. Reinbek 2004.
- Wunsch, Matthias: Was macht menschliches Denken einzigartig? Zum Forschungsprogramm Michael Tomasellos. In: Interdisziplinäre Anthropologie, Jahrbuch 3/2015, hg. von G. Hartung u. M. Herrgen, Wiesbaden 2016, S. 259–288.
- Young, Simon: Designer Evolution. A Transhumanist Manifesto. Amherst/N.Y. 2006.
- Zehnpfennig, Barbara: Hitlers ›Mein Kampf‹. Eine Interpretation. München ³2006.
- Zehnpfennig, Barbara: Adolf Hitler, ›Mein Kampf‹. Weltanschauung und Programm. Studienausgabe. München 2011.
- Zerzan, John: Running on Emptiness. The Pathology of Civilisation. Los Angeles 2002.
- Zichy, Michael: Menschenbilder. Eine Grundlegung. Freiburg/München 2017.
- Zimbardo, Philip: Der Luzifer-Effekt. Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen (engl. 2007). Heidelberg 2008.
- Zimmer, Dieter E.: Ein Paradies wird geschlossen. Über Liebe in Samoa. Margaret Mead, Derek Freeman und die unerreichbare Leichtigkeit des Seins. In: ders.: Experimente des Lebens. Zürich 1989, S. 109–130.
- Zimmer, Dieter E.: Tiefenschwindel. Die endlose und die beendbare Psychoanalyse. Reinbek 1990.
- Zimmer, Dieter E.: Ist Intelligenz erblich? Eine Klarstellung. Reinbek 2012.

Personenregister

Nicht aufgenommen wurden Namen, die nur in den Fußnoten auftauchen.

Adorno 8f., 69f., 148–160, 162f.,
168ff., 180, 182f.

Anders 45

Antweiler 9, 123f., 129, 173

Apel 163, 166, 180

Aristoteles 13, 43, 45, 49, 51, 54,
70, 85, 90, 104, 114, 125, 145,
147, 149

Bachofen 118

Bachtin 143

Bacon, F. 51

Baeumler 31f., 32, 34, 39

Bataille 109, 150

Baumeister 84

Benhabib 166

Benjamin 150–153, 159, 168

Benn 68

Bergson 77, 98

Bernfeld 168

Bischof 78f., 83, 100

Bloch 159

Blumenberg 166

Boas 127

Boesch 144f.

Bolk 35

Bollnow 56

Brandom 86, 146

Bratman 141

Brel 132

Bruner 141

Buber 143

Butler, J. 22

Buytendijk 29, 56

Caillois 150f.

Carnap 37

Cassirer 37, 51, 56, 165

Céline 68

Chamberlain, H.S. 30

Chomsky 93, 145, 174

Claessens 165

Clauß 33f.

Cohen 38, 143

Cohn 37

Dahrendorf 24

Dart 76

Darwin 13, 20f., 31, 33, 45, 48,
55, 59, 63, 87, 106f., 128, 135,
149

Davidson 146

Dawkins 9, 92

Derrida 22

Descartes 23, 69, 143

Dewey 15, 21, 28, 40, 142, 180

Diamond 88, 97, 108, 116, 119,
21, 124f., 128f., 132f.

Diderot 118, 122, 132

Dilthey 37ff., 169

Dingler 29

Dobzhansky 21

Driesch 21, 134

Durr 105, 112, 123

Durkheim 108, 150, 177

Dux 164

Dweck 135

Easterlin 130

Ebbinghaus, J. 37

Ebner 143

Eibl-Eibesfeldt 21

Einstein 64

Elias 84, 93–96, 123, 183

Engelhardt 132

Evans-Pritchard 126

Everett 116, 119–122, 128f., 131

Fenichel 168

Feuerbach, L. 143

Feyerabend 55, 70

Fichte 33, 69

- Fischer, Joachim 38, 56, 134f., 142, 164ff.
 Fischer, Julia 88, 103, 144
 Forst 9, 164, 166, 172
 Foucault 22, 47, 70
 Franklin 51, 145
 Fraser 166
 Freud 29, 32, 35, 76, 78, 84, 86, 108, 147f., 150, 152, 154, 163, 168ff.
 Friedman, A. 64
 Frisch 67
 Fromm 62, 155, 168, 170
- Gadamer 19
 Galuschek 135
 Gandhi 140
 Gauguin 132
 Geertz 62, 72, 165
 Gehlen 7ff., 11–18, 20–36, 38–42, 55ff., 70, 74, 77, 82f., 89, 95, 100, 107f., 110, 134, 137, 140–143, 159, 164f., 167f., 170, 172, 174ff., 178ff., 182
 Geiger, M. 37
 Gilbert 141
 Goethe 67
 Goodall 9, 79, 88, 101, 107f., 145
 Gotthold-Thies 10
 Göttner-Abendroth 112, 118
 Gould 92
 Graeber 9, 116, 119, 121f., 124, 131f.
 Grutzpalk 135
 Günther, H.F.K. 39
 Günther, Klaus 175
- Habermas 9, 11, 23, 70, 72ff., 78, 114, 134, 157f., 163–167, 170–177, 180ff.
 Haidt 77, 83f., 100, 140
 Hartmann, Max 39
 Hartmann, N. 17f., 37, 39f., 53, 56, 167
 Hauser 79
 Hegel 51, 143, 148, 152, 158f., 164, 167, 181
- Heidegger 29, 35, 37f., 45, 49, 69f., 169, 182
 Heidepeter 10
 Heraklit 51
 Herder 69, 120
 Heyse 39
 Hildebrand 37
 Hitler 30ff.
 Hobbes 8, 73, 76, 96, 114, 117, 124, 147, 153
 Höffe 72f., 84, 153
 Hölderlin 38, 159
 Homer 118
 Hönigswald 37
 Honneth 9, 23, 143, 162, 164, 166, 170, 172f., 180
 Horkheimer 37, 85, 151–155, 162f., 167–171, 178, 180–183
 Hösele 25, 31, 131
 Hume 52, 85f., 105
 Husserl 37, 145
 Huxley, J. 21
 Huxley, T. H. 87
- Illies, C. 87, 92
- Jacobi, F. H. 143
 Jacoby 37, 39
 James 28
 Jaspers 37f., 50
 Jauß 166
 Joas 172f.
 Jonas 53, 172
 Jünger, E. 32
 Jüttemann 93, 171
- Kant 7, 9, 19, 37f., 41, 49, 53, 69, 71f., 85, 95ff., 104, 114, 133, 157, 162, 164, 166, 174
 Kappelhoff 135, 147
 Kerler 53
 King, M.L. 140
 Klee 158
 Kleist 44, 132
 Kohlberg 103, 139f., 171
 Köhler 141
 Koller 10

- Kolumbus 122
 Konfuzius 114
 König, Josef 37
 König, René 179
 Kriek 29, 34, 39
 Krockow 25, 29f.
 Kropotkin 87
 Krüger 165f., 180
 Kuhn 9, 12, 24, 55, 70, 161
 Küng 113

 Lakatos 9, 12ff., 24, 161, 174
 Landsberg 183
 Las Casas 118
 Lavater 67
 Lehmann 38f.
 Lévi-Strauss 47, 120
 Liebert 37f.
 Lincoln 77
 Litt 37, 39, 41, 56
 Loenhoff 135
 Lorenz 21, 28, 35, 76, 92
 Lotze 50
 Löwith 32, 143
 Lübke, H. 27
 Ludendorff, M. 39
 Luhmann 179

 Maimon 38
 Malinowski 78
 Mannheim 183
 Marcuse, H. 162f., 169f., 180
 Marquard 166
 Marx 31f., 37, 41, 51, 67, 120,
 133, 148, 151f., 155, 158, 162f.,
 169f., 177, 180f.
 Mayr 21, 47f., 92
 McDowell 19
 McMillan 26
 Mead, G.H. 15, 28, 135, 141f., 180
 Mead, M. 119
 Mendel 21
 Merton, R.K. 179
 Meyer 135
 Milgram 94
 Misch 37, 39
 Moderlak 142

 Mollenhauer 135
 Mussolini 29

 Nauman 68
 Neurath 37, 182
 Newton 13
 Nietzsche 7, 32, 52, 149, 162
 Norenzayan 140
 Nungesser 135, 147
 Nussbaum 72f.

 Ofner 135
 Otto, R. 82, 106, 108

 Palagyi 29
 Pareto 29, 40
 Parmenides 51
 Parsons 41
 Pascal 69
 Peirce 51, 180
 Pfahler 33
 Pfänder 37
 Piaget 103, 107, 141, 171, 174
 Picasso 158
 Pillemer 26
 Pinker 9, 67, 76f., 80f., 84–87,
 93–96, 100, 123f., 146
 Platon 7, 19, 45, 47, 51f., 64, 105,
 149, 181
 Plessner 7, 9, 11–24, 29, 37f., 40,
 55ff., 70, 82, 91, 102, 108, 134,
 141f., 159, 164–167, 172, 174,
 177, 180ff.
 Pleyer 135
 Pollock 151
 Pol Pot 132
 Popper 37, 179
 Portmann 28, 56

 Rawls 71, 84, 114
 Rehberg 15, 40, 135, 141, 165
 Reich, W. 168
 Reichenbach 37
 Renn 135
 Rensch 21
 Rickert 37
 Ridley 93

- Rintelen 37
 Rorty 22, 69
 Rosenberg 25ff., 29, 39
 Rosenstock-Huessy 143
 Rosenzweig 143
 Rothacker 29, 34, 37f., 40, 56,
 163, 170, 182
 Rousseau 8, 69, 76, 95f., 116–133,
 146f., 153, 170

 Sahlins 129
 Sannazaro 118
 Sapir 67
 Sartre 40, 53
 Scheler 7, 9, 11–20, 22ff., 29, 32,
 37–40, 49, 52f., 55ff., 69f., 81,
 95, 134, 141f., 159, 164, 166f.,
 174f., 182f.
 Schelling 158
 Schelsky 28f.
 Schingnitz 38f.
 Schlick 37
 Schmidt, W. 105, 118
 Schmitt, C. 29, 34f., 43
 Schönberg 158
 Schondorff 38f.
 Schopenhauer 52
 Schütz 135
 Schützeichel 135
 Schwarz 39
 Schwinn 179
 Searle 141
 Sellars 62
 Simpson 21
 Singer, P. 94, 97, 102f.
 Sommer 144
 Spelke 135
 Spengler 32
 Spranger 37
 Stein, E. 37
 Steinbüchel 37
 Storch 28
 Strawson 82

 Tacitus 118
 Tarde 135, 150
 Thales 69

 Theokrit 118
 Todorov 143
 Tomasello 8f., 76, 80, 82, 86f., 92,
 97, 100, 134–147, 181f.
 Tuomela 141
 Trivers 79
 Tylor 105, 107

 Uexküll 18f., 21

 Vergil 118
 Voltaire 69, 117, 132

 Wagner, R. 158
 de Waal 9, 76f., 79–82, 87ff., 97,
 100, 144
 Warburg 37, 56
 Weber, M. 41, 64, 177, 179
 Weinhandl 39
 Weismann 21
 Westermarck 87
 Whorf 67
 Wilson, D.S. 92, 140
 Wilson, E.O. 9, 92
 Winnicott 172
 Wittgenstein 13, 37, 141, 162
 Wundt, W. 134, 171
 Wust 37
 Wynne-Edwards 92

 Zarathustra 50
 Zimbardo 94

