Studia philosophica 72/2013

Anita Horn

Einleitung

> Rationales Denken, logisches und metaphysisches Denken kann nur diejenigen Dinge begreifen, die von Widersprüchen frei sind und ihr Sein vollkommen verwirklichen. Aber gerade diese Widerspruchsfreiheit finden wir beim Menschen niemals. Der Philosoph darf keinen künstlichen Menschen konstruieren; er muss einen wirklichen Menschen beschreiben. Alle sogenannten Definitionen des Menschen sind nichts als gehaltleere Spekulationen, so lange sie sich nicht auf unserer Erfahrung vom Menschen aufbauen und durch sie bestätigt werden. Es gibt keinen anderen Weg, den Menschen kennenzulernen, als sein Leben und sein Verhalten empirisch zu erforschen und ihn so zu verstehen suchen. Aber was wir am konkreten Menschen finden, spottet jedem Versuch, es in einer einzigen, einfachen Formel zusammenzufassen. Widerspruch ist das eigentliche Daseinselement des Menschen.
>
> Ernst Cassirer: *Was ist der Mensch?*

Der Ausdruck ‘Philosophische Anthropologie’ setzte sich im deutschsprachigen Raum als Bezeichnung für die von Max Scheler begründete philosophische Bewegung des frühen 20. Jahrhunderts durch. Fortgeführt von Helmuth Plessner und Arnold Gehlen definierte sich diese Bewegung über das Ziel, wissenschaftliche Erkenntnisse zum Menschen auf philosophische Weise zu interpretieren und zu synthetisieren. Dieses Bestreben fand einerseits Ausdruck im Versuch, das menschliche Leben durch Unterscheidungsmerkmale von Tieren und Pflanzen abzugrenzen. Andererseits distanzierte sich die Bewegung im Namen einer nicht-materialistischen Biologie vom Darwinismus und seinen naturalistischen Tendenzen.[1] Das Anliegen der Philosophischen Anthropologie, Philosophie ausgehend von der Reflexion über den Menschen und seine Natur zu betreiben, gewinnt seit über zehn Jahren unter dem Schlagwort ‘anthropologische Wende’ auch im angelsächsischen Raum zunehmend an Bedeutung. Diese Renaissance der philosophischen Anthropologie findet heute weitgehend losgelöst von der durch Scheler geprägten Debatte statt. Trotz der Popularität des Begriffs ‘anthropologische Wende’ ist seine Verwendung in der philosophischen Debatte jedoch alles andere als eindeutig. Was verstehen zeitgenössische Philosophinnen und Phi-

[1] Hans-Johann Glock: *The Anthropological Difference*, in *Royal Institute of Philosophy Supplement* 70 (2012) p. 106.

losophen unter dem Begriff der anthropologischen Wende, wenn sie ihn im heutigen Kontext verwenden, und welche Bedeutungsvariationen prägen den aktuellen Diskurs? Die Klärung dieser Unbestimmtheit wurde ins Zentrum der Diskussion gestellt, die im Mai 2012 im Rahmen des gleichnamigen Symposions der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft «Die anthropologische Wende» an der Universität Zürich stattfand.

Im Rahmen dieser Einleitung wird zunächst der Hintergrund der thematischen Ausrichtung des Symposions erläutert. Der Begriff der 'anthropologischen Wende' wird dann in seinen Grundzügen eingeführt und problematisiert. Im Anschluss daran wird das Potential eines aktualisierten Begriffs der anthropologischen Wende als Kernbegriff der anhaltenden philosophischen und interdisziplinären Debatte zur Frage nach dem Menschen herausgestellt. In einem summarischen Überblick über die in diesem Tagungsband versammelten Beiträge von Referierenden des Symposions wird schliesslich aufgezeigt, worin dieses besagte Potential des Begriffs aus philosophischer Perspektive liegen kann und welche Kriterien der Begriff der anthropologischen Wende erfüllen muss, damit er seine beanspruchte massgebliche Bedeutung im gegenwärtigen Diskurs einlösen kann.

Verschiedene Deutungsversuche des Begriffs der anthropologischen Wende

Als Anregung für die Durchführung des Symposions der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft fungierte das von den drei schweizerischen Universitäten Basel, Bern und Zürich von 2008 bis 2012 durchgeführte Graduiertenprogramm des Schweizerischen Nationalfonds (SNF) zum Thema «Menschliches Leben». Als Leiter des Pro*Doc Forschungsmoduls «Die anthropologische Differenz» an der Universität Zürich und Veranstalter des Symposions befasste sich Hans-Johann Glock insbesondere mit der Frage, ob es einen fundamentalen qualitativen Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Leben gibt. Im Zentrum der Forschung zur anthropologischen Differenz steht insbesondere das Verhältnis zwischen höheren geistigen Fähigkeiten wie Denken, Sprechen und Handeln beim Menschen und dem «Geist der Tiere».[2] – Dass dieser Forschungsbereich nur einen Teil

[2] Philosophisches Seminar der Universität Zürich: Pro*Doc Projekt «Die Anthropologische Differenz», online unter: www.philosophie.uzh.ch/doktorat/anthropoldiff/forschungsmodul.html (Stand: 22.02.2013).

der möglichen philosophischen Bezugspunkte des Begriffs der anthropologischen Wende umfasst, zeigte sich bereits kurz nach der Ankündigung des Symposions. Verschiedene denkbare Interpretationsmöglichkeiten des Titels «Die anthropologische Wende» sorgten zunächst für Irritation und regten Interessierte zum Nachdenken an. Wofür steht der Begriff der anthropologischen Wende? Wovon findet eine Abwendung statt und zugunsten welcher Hinwendung? – Eine Begriffsklärung setzt zunächst eine Abgrenzung von gegenwärtig kursierenden, historisch orientierten Vorstellungen voraus. Zur Diskussion steht beispielsweise das Verhältnis der augenblicklichen anthropologischen Wende zu früheren Entwicklungen: Kann als erste 'Wende zur Natur des Menschen' nicht auch schon der Übergang von Platon zu Aristoteles bezeichnet werden? Oder baut diese Strömung auf der aufklärerischen anthropologische Wende des späten 18. Jahrhunderts und der damit einhergehende Kritik an einem zu einseitig rationalistischen Zugang zur Frage nach dem Menschen auf? Oder doch auf einschlägigen philosophisch-anthropologischen Ansätzen des frühen 20. Jahrhunderts, vertreten von Autoren wie Scheler, Plessner oder Gehlen? Oder fungiert der Begriff der anthropologischen Wende ausschliesslich als Sammelbegriff für den Trend in der gegenwärtigen Philosophie des Geistes, der sich durch eine vermehrte Orientierung an empirischen Disziplinen wie der Evolutionstheorie, der Neurowissenschaft oder der Verhaltensforschung auszeichnet?

Der auf den ersten Blick provokant wirkende Veranstaltungstitel «Die anthropologische Wende» bewährte sich schliesslich dadurch, dass er eine hohe Diversität und Kreativität der Beiträge erlaubte und einforderte. Die Bandbreite von Assoziationen und Einstellungen zum Begriff der 'anthropologischen Wende' wird durch Beiträge der Autoren dieses Tagungsbandes dargestellt: «Eine anthropologische Wende hat in der jüngeren Philosophiegeschichte hoffentlich nicht stattgefunden», schreibt beispielsweise Hanno Birken-Bertsch in seinem Beitrag.[3] Elif Özmen konstatiert, dass die zeitgenössische Verwendung des Begriffs *anthropological turn* – gewählt als Begriff, der angesichts seiner sprachlichen Nähe zum philosophiegeschichtlich gewichtigen *linguistic turn* auch ein vergleichbar ernst zu nehmendes Profil erwarten lässt – sich nur unter der Voraussetzung einer dezidiert im heutigen Kontext erörterten «Frage nach der menschlichen Natur und ihrer normativen Verbindlichkeit» als ernstzunehmende repräsentative Bezeichnung durchset-

[3] Hanno Birken-Bertsch: *Zur Kritik anthropologischer Wenden im Ausgang von Joachim Ritter*, in diesem Band, S. 315–326, zit. 315.

zen kann.[4] Auch Hans Sluga verweist auf die offensichtliche Notwendigkeit einer distinkten Charakterisierung des Begriffs der anthropologischen Wende im gegenwärtigen Verwendungskontext, wenn er betont, dass die anthropologische Wende in der Philosophie kein Novum sei, sondern dass es diese in der Geschichte bereits mehrfach gegeben habe: «Eine anthropologische Wende liegt, in der Tat, immer nahe, wenn sich die Philosophie mit menschlichen Dingen beschäftigt – wie insbesondere in der Ethik und im politischen Philosophieren.»[5]

Ausgehend von der Auseinandersetzung mit dem Begriff der anthropologischen Wende illustrieren die in diesem Band gesammelten Beiträge den aktuellen Stand, die Lebhaftigkeit, aber auch die Fragmentierung des Forschungsfelds der philosophischen Anthropologie. Sie sind eine Collage unterschiedlicher theoretischer Versuche zur Beantwortung der innerdisziplinären Gretchenfrage «Was ist der Mensch?» unter heutigen Auspizien. Deutlich wird insbesondere, dass sich die philosophische Auseinandersetzung mit der 'Natur des Menschen' entgegen verbreiteter Meinung heute gerade nicht einseitig im Rahmen des anhaltenden Aufstiegs einer interdisziplinär und empirisch abgestützten Philosophie des Geistes abspielt. Die am Symposion gehaltenen Referate legen nahe, dass die Ablösung von Grundgedanken anthropologischer Philosophen wie Scheler, Plessner, Gehlen oder Dilthey sowie von historischen und kulturphilosophischen Aspekten (vgl. die in diesem Band abgedruckten Beiträge von Birken-Bertsch, Hoffmann, Kronfeldner, Wunsch) längst nicht in der Eindeutigkeit stattgefunden hat, wie es ein Blick in die Forschungsschwerpunkte der gegenwärtigen Theoretischen Philosophie vermuten liesse. Im Gegenteil, es scheint sich auch die Vereinbarkeit der Analytischen Philosophie des Geistes mit phänomenologischen, hermeneutischen oder kultur- und lebensphilosophischen Zugängen zur 'Menschenkunde' als aktuelles Anliegen in der anthropologischen Philosophie zu manifestieren. Die anthropologische Wende wurde am Symposion unter breiter Abstützung auf Ergebnisse aus den verschiedenen Einzelwissenschaften und insbesondere auch im Spiegel gegenwärtiger ethischer Herausforderungen diskutiert. Das Phänomen der vielfältigen möglichen Lesarten des Begriffs verweist schliesslich auf die Diagnose, dass «die Be-

4 Elif Özmen: *Bedeutet das Ende des Menschen auch das Ende der Moral? Zur Renaissance anthropologischer Argumente in der Angewandten Ethik*, in diesem Band, S. 257–270, zit. 259.

5 Hans Sluga: *«Der Mensch ist von Natur aus ein politisches Lebewesen.» Zur Kritik der politischen Anthropologie*, in diesem Band, S. 223–240, zit. 223.

stimmung des Wesens des Menschen *nie* Antwort ist, sondern wesentlich Frage».[6] Diese Einsicht markiert jedoch weniger eine Kapitulation als eine Pointierung des Forschungsauftrags.

Philosophische Herausforderung und Potential einer anthropologischen Wende

Damit die Philosophische Anthropologie einen für das Selbstverständnis der Menschen sinnvollen und strukturierenden Beitrag leisten kann, ist eine gewisse Anschlussfähigkeit an die Erkenntnisse der natur- und sozialwissenschaftlichen Einzeldisziplinen vorausgesetzt. Gemäss Glock[7] sind es bei diesem Unterfangen mindestens sechs Gründe, die zur anhaltenden Revitalisierung des philosophisch-anthropologischen Denkens motivieren und die aufgrund ihrer Relevanz besondere Berücksichtigung in der zeitgenössischen Debatte verdienen. Was unter dem Terminus *der* anthropologischen Wende zusammengefasst werden kann, ist dabei erstens der Trend, dass die Philosophie des Geistes zunehmend der Sprachphilosophie ihren königlichen Rang innerhalb der Analytischen Philosophie abläuft. Dies lässt sich nach Glock unter anderem dadurch erklären, dass Probleme, welche die Körper-Geist-Beziehung betreffen, einen zunehmenden Einfluss auf unser Selbstverständnis gewonnen haben. Als zweite Herausforderung sieht er den Fortschritt der Neurowissenschaften, die zunehmend die Idee in Frage stellen, dass der Besitz von mentalen Fähigkeiten den Menschen vom Rest der anderen Lebewesen unterscheidet. Damit einher geht drittens der Aufstieg der Biologie, insbesondere der Evolutionsbiologie, die sich im Laufe der vergangenen Jahrzehnte zur wissenschaftlichen Leitdisziplin etabliert hat. Auch die Abwendung vom Behaviorismus sowohl in der Biologie als auch in der Psychologie und der Aufstieg der kognitiven Ethologie leisten viertens ihren Beitrag zur philosophisch-anthropologischen Standortbestimmung. Die Beobachtungs- und Forschungsmethoden zum Verhalten von Tieren wurden inzwischen soweit optimiert, dass es zu erstaunlichen Entdeckungen in Bezug auf die Intelligenz und die Verhaltensfähigkeiten von Tieren gekommen ist. Die dadurch entstandene Debatte über den Geist der Tiere und den morali-

6 Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik* (Frankfurt a.M.: Klostermann, [1953] 1976) S. 149.

7 Hans-Johann Glock: *The Anthropological Difference*, in *Royal Institute of Philosophy Supplement* 70 (2012) p. 105–131.

schen Status von Tieren hat schliesslich fünftens zu einer veritablen Krise unseres Selbstbildes als Menschen geführt. Als letzte ausschlaggebende Entwicklung werden die neuen Technologien insbesondere in der medizinischen Forschung hervorgehoben. Die Möglichkeiten, durch Prothesen oder Implantate Teile des menschlichen Körpers zu ersetzen sowie ihn mittels des sogenannten *Human Enhancement* künstlich in seiner Funktionsfähigkeit zu verbessern, schürt die aktuelle Auseinandersetzung mit der grundlegenden Frage nach dem Menschen.[8] Wo soll philosophisch-anthropologisches Denken angesichts dieser weit im Wissenschaftskosmos verzweigten Veränderungen und Entwicklungen in Bezug auf den Menschen sinnvollerweise ansetzen? Wie kann es angesichts der rasanten Fortschritte in den Humanwissenschaften die Freiräume schaffen, die es für eine reflexive Selbstverortung und die Selbstbestimmung der Individuen braucht, die ja letztlich die zukünftige Forschung betreiben, über sie entscheiden oder unter ihren Auswirkungen leben? Nach welchen Kriterien kann philosophisches Denken Forschungsergebnisse rechtfertigen oder aber in Frage stellen?

Die Tatsache, dass das Wissen vom Menschen nicht mehr vorwiegend von der Philosophie, sondern von den Einzelwissenschaften generiert wird, wirft die Disziplin der Philosophischen Anthropologie zurück auf die reflexiv ausgeübte Methode einer sinnhaften Synthese dieser Wissensfragmente mit Blick auf den Menschen als einer 'biopsychosozialen' Einheit, als eines Ganzen. Die Kontextualisierung der Erkenntnisse aus den Einzelwissenschaften und ihre Problematisierung gehen mit der Thematisierung der (Selbst-)Verortung des Menschen im gegenwärtigen Kontext von Wissenschaft, Gesellschaft und Welt einher. Der aristotelischen Tradition verpflichtet, die den Menschen *von seiner Natur her* verstehen will, mündet philosophisches Denken heute wie damals schliesslich in den politischen, normativen Diskurs ein. Die philosophische Relevanz der Anthropologie besteht gerade darin, dass sie zunächst im Teilbereich der Theoretischen Philosophie zu einem fortlaufenden Versuch der Objektivierung des Möglichkeitswesens 'Mensch' anhält. Methodisch ist die philosophische Untersuchung der mentalen und psychophysischen Fähigkeiten hierbei sowohl der begrifflichen Klarheit als auch der phänomenologischen Genauigkeit und der Beachtung natur- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse verpflichtet. Im Gegenzug dazu liegt in der Reflexion und Ergänzung dieses theoretischen und empirischen Zugangs um die für den unmittelbaren Lebenszusammenhang des Individuums in der Gesellschaft relevanten normativen Überlegungen, wie sie

8 Ibid. p. 106–108.

im Bereich der Praktischen Philosophie erörtert werden, das nachhaltigste Potential einer aktualisierten Philosophischen sowie auch einer Politischen Anthropologie. Denn vor dem Hintergrund der untrennbaren Verwobenheit des individuellen mit dem gesellschaftlichen Kontext werden auch psychologische und sozialanthropologische Zugänge thematisch. Die Schwierigkeit der Integration eines solchen Zugangs in philosophische Überlegungen unterstreicht Claude Lévi-Strauss in *Anthropologie in der modernen Welt*.[9] Insbesondere bei der Diskussion ethischer Fragen, etwa zur Pränataldiagnostik, zu den Massstäben fairer Handels- und Arbeitsbedingungen oder zu den «Zusammenhängen zwischen wissenschaftlichem und mythischem Denken» tritt das Spannungsfeld von «kulturellem Relativismus und moralischem Urteil» als Störfaktor bei der Suche nach möglichst 'objektiven' philosophischen Forderungen deutlich hervor.[10] Hierbei geht es nicht zuletzt um die Identifizierung von so genannten 'Authentizitätsmerkmalen' wie sie in den heutigen globalisierten und dennoch kulturell partikulär geprägten Gesellschaften zum Tragen kommen. Die Authentizitätsmerkmale bezeichnen diejenigen Aspekte (Werte, Traditionen, Bräuche, Symbole) einer sozialen Gemeinschaft, die in Bezug auf den inneren Zusammenhalt der Gruppe kooperationsfördernd wirken und zur Ausbildung einer *shared identity* beitragen. Gemäss Lévi-Strauss kann die Fokussierung des anthropologischen Denkens auf verallgemeinerbare soziale und strukturelle Merkmale spezifischer Gesellschaften, wie beispielsweise die Bedingungen wechselseitiger Kooperation, zu einer aktuellen, nachvollziehbaren Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Menschen und seinem Selbstverständnis beitragen: «Indem sich die Anthropologie heute dem Studium der modernen Gesellschaften zuwendet, bemüht sie sich, in ihnen *Authentizitätsebenen* zu ermitteln und herauszulösen.»[11] Im Bereich der Moralphilosophie und der Politischen Philosophie wird dieses Anliegen beispielsweise durch *Menschen*rechtstheorien aufgenommen, die einerseits einen universell begründbaren Begriff des Menschen als Rechtsträger anstreben, diesen andererseits aber auch bis zu einem bestimmten Grad offen definieren, um kulturelle und historische Differenzen zu würdigen. Entsprechend einer derart 'essentialistisch' ausgerichteten Menschenrechtskonzeption, wie sie beispielsweise von Martha Nussbaum vertreten wird, repräsentieren die Menschenrechte das gemeine

9 Claude Lévi-Strauss: *Anthropologie in der modernen Welt* (Berlin: Suhrkamp, 2012).
10 Ibid. S. 8.
11 Ibid. S. 39.

Element in einer Reihe von Ansichten über soziale Gerechtigkeit und politische Legitimität der Weltkulturen. Mit der Frage nach dem Menschen gehen also normative Fragen nach einer gesellschaftlichen und globalen Rahmenordnung einher, die das Zusammenleben in legitimen und gerechten politischen und sozialen Strukturen betreffen. Das Bild des Menschen, an dem sich solche Überlegungen und Massnahmen idealerweise ausrichten, verlangt schon aufgrund von deren oft generationsübergreifender Wirkung nach einer aufmerksamen Spiegelung. – Philosophisch-anthropologisches Denken strebt vor dem exemplarisch aufgezeigten Hintergrund essentialistisch begründeter Menschenrechte also eine doppelte Vereinbarkeit an. Einerseits ist es der Berücksichtigung von (universell relevanten) naturwissenschaftlichen Erkenntnissen verpflichtet, andererseits muss es auch den 'Toleranzspielraum' im Auge behalten, um gerechtfertigte kulturelle und soziale Partikulärinteressen im Hinblick auf das individuelle und gesellschaftliche Wohl der Betroffenen zu schützen. Erst auf dieser doppelten Reflexionsgrundlage lassen sich letztlich persönliche und politische (Forschungs-)Entscheidungen begründet rechtfertigen oder kritisieren.

Aktuelle Brennpunkte des philosophisch-anthropologischen Diskurses, beispielsweise zu den Stichworten *Mensch-Tier-Differenz*, zum Verhältnis der Begriffe *Mensch*, *Person*, *Geist* und *Körper* oder zur Frage nach einem ethischen Umgang mit *Human Enhancement*, konnten durch die vielfältigen Beiträge der Referierenden am Symposion beleuchtet werden. Aus dem Blickwinkel der unterschiedlichen philosophischen Subdisziplinen *Geschichte der Philosophie*, *Philosophie des Geistes*, *Handlungstheorie*, *Tierphilosophie*, *Ethik* und *Politische Philosophie* wurde eine sich historisch für jede Generation und ihren veränderten Wissensstand von Neuem aufdrängende Frage erörtert: Wie können interdisziplinär zusammengetragene, aktualisierte fachwissenschaftliche Erkenntnisse über die spezifischen menschlichen Eigenschaften zum lebensrelevanten Selbstverständnis von im Hier und Jetzt existierenden Personen beitragen? Welche ethischen und politischen Konsequenzen erwachsen aus diesem – allenfalls revisionsbedürftigen – Selbstverständnis? Inwieweit können insbesondere humanmedizinische und technologische Errungenschaften adäquat in die philosophische Auseinandersetzung integriert werden? Die in diesen Band aufgenommenen Beiträge sind eine Auswahl aus den gehaltenen Referaten zu diesen und ähnlichen Fragen und werden in den folgenden Abschnitten kurz summarisch dargestellt.

Philosophie und Evolution
Naturwissenschaftliche Grundlagen einer theoretischen Debatte

Die Beiträge der Sektion *Philosophie und Evolution* stellen Versuche dar, sich der Frage nach dem Menschen aus einer naturwissenschaftlichen, vornehmlich biologischen Perspektive zu nähern. Die Anthropologin Judith M. Burkart zeigt auf, dass viele der Fähigkeiten, von denen man ursprünglich annahm, dass sie ausschliesslich menschlich wären, in der einen oder anderen Form auch bei nichtmenschlichen Menschenaffen anzutreffen sind. Andere Unterschiede hingegen bleiben bestehen. Burkart zeigt, dass der Blick auf unsere nächsten Verwandten lediglich dabei hilft, diese Unterschiede klarer zu sehen, nicht aber zu verstehen, woher sie kommen. Viele der menschlichen Besonderheiten (relativ zu den anderen Menschenaffen) bezüglich Ökologie, Morphologie, Lebensverlauf, Psychologie und Kognition können nach Burkart am besten im Rahmen der gemeinschaftlichen Jungenaufzucht verstanden werden. Im Zusammenhang mit dem Phänomen der gemeinschaftlichen Jungenaufzucht, die sich zwar nicht bei den anderen Menschenaffen, aber bei einer Reihe von anderen Tierarten findet, lassen sich bereits soziale Toleranz, vermehrte Aufmerksamkeit auf Gruppenmitglieder und Prosozialität feststellen. Im Gegensatz zu allen anderen Arten aber wurden diese psychologischen Anpassungen im Falle des Menschen zu einem bereits menschenaffen-ähnlichen kognitiven System hinzugefügt. Burkart zeigt in ihrem Beitrag auf, wie diese einzigartige Koinzidenz den Weg für die spezifisch menschlichen kognitiven Fähigkeiten wie geteilte Aufmerksamkeit, absichtsvolles Lehren, Sprache und kumulative Kultur bereitet hat.

André Wunder stellt in seinem Beitrag ausgehend von den kognitiven Leistungen von Tieren den Bezug zu den kognitiven geistigen Fähigkeiten der Menschen her. Er vertritt die These, dass aufgrund von evolutionären Überlagerungen ein Schlüssel für das Verstehen der menschlichen geistigen Fähigkeiten im Verstehen der kognitiven Leistungen, Funktionen und Mechanismen bei Tieren liegen könnte.

Jens Harbecke setzt sich mit der Beziehung der kognitiven Fähigkeiten des Menschen zu den neuronalen Mechanismen des menschlichen Gehirns auseinander. Er untersucht in seinem Beitrag das Verhältnis zweier Regularitätstheorien der mechanistischen Konstitution und vertritt eine durch das Studium neurowissenschaftlicher Erklärungsmuster motivierte Ablösung beziehungsweise Verdichtung der Supervenienzthese: «Der Supervenienz-Begriff schien zunächst ein plausibles Determinationsverhältnis zwischen Körper und Geist anbieten zu können ohne damit bereits eine Identität von

Mentalem und Physikalischem vorweg zu nehmen. Im Lichte neuer Entwicklungen in den Spezialwissenschaften setzte sich jedoch allmählich die Einsicht durch, dass geistige und neuronale Vorgänge in noch systematischerer Weise zusammenhängen, als es die klassischen Formulierungen der Supervenienz ausdrücken können.»[12]

Florian Wüstholz rundet das Kapitel *Philosophie und Evolution* mit der These ab, dass es Hinweise für ein Selbstbewusstsein bei Tieren gibt. Als Kriterium für selbstbestimmte Subjekte bestimmt er die Fähigkeit zu gewissen «Ich-Gedanken», die sich beispielsweise über den so genannten Spiegeltest auch bei Tieren nachweisen lassen.

Die Philosophie des Geistes und die Frage nach der anthropologischen Differenz

Markus Wild führt im ersten Teil seines Beitrags eine Variante des Naturalismus ein, die er den «vereinenden biologischen Naturalismus» nennt. Um Wissen als spezifische Art der Repräsentation zu beschreiben, wird ein naturalistischer (teleosemantischer) Ansatz zur Erklärung der mentalen Repräsentation gewählt. Im zweiten Teil des Beitrags wird die Behauptung verteidigt, dass Menschen und Tiere beide in gleicher Weise ein Wissen haben können, denn sowohl Menschen wie Tiere sind in der Lage, Sachverhalte zu erkennen. Beides sind Lebewesen, die über zuverlässige mentale Zustände zur Repräsentation objektiver Fakten verfügen. Insofern die rechtfertigende Relation zwischen gewussten Fakten und wissenden Lebewesen vom Bewusstsein unabhängig ist, vertritt Wild einen Externalismus in Bezug auf das Wissen, und insofern der Gehalt von Repräsentationen durch Relationen zu Fakten konstituiert wird, vertritt Wild einen Gehalts-Externalismus in Bezug auf Repräsentationen.

Julien Deonna identifiziert in seinem Beitrag einen Widerspruch zwischen zwei verbreiteten Annahmen zu Gefühlen von Tieren und wählt diesen zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur Mensch-Tier-Differenz: Erstens werde davon ausgegangen, dass Tiere Gefühle haben. Zweitens sei die Idee verbreitet, dass diese Gefühle Bewertungen zum Ausdruck bringen würden. Der Widerspruch besteht für Deonna darin, dass die zweite Idee nur unter der Voraussetzung haltbar ist, dass Tiere im Besitz urteilsrelevanter

12 Jens Harbecke: *Zwei Regularitätstheorien mechanistischer Konstitution*, in diesem Band, S. 71–85, zit. 71–72.

Konzepte sind. Diese Voraussetzung ist jedoch höchst umstritten. Deonna distanziert sich von einem bestehenden Lösungsansatz des Widerspruchs und vertritt selbst die These, dass Emotionen nicht aufgrund ihres spezifischen Inhalts mit Werten in einer Beziehung stehen, sondern aufgrund der Tatsache, dass sie distinkte Einstellungen zum Ausdruck bringen könnten.

Mit Blick auf die Diskussion über mentale Fähigkeiten von Tieren wirft Sarah Tietz die Frage nach einem latenten Anthropomorphismus im Umgang mit Tieren auf. Sie argumentiert, dass anthropomorphe Zuschreibungen aus philosophischer Sicht vertretbar sind, verweist aber diesbezüglich auch auf einen pendenten Forschungsbedarf. In Anlehnung an Davidson stützt sie sich auf die These, dass Denken notwendig an Kommunikation gebunden ist; jedoch sei diese im Gegensatz zu Davidsons Behauptung auch mit Tieren möglich.

Gianfranco Soldati setzt sich in seinem Beitrag mit der Fähigkeit des Menschen zur Selbsterkenntnis *(self-knowledge)* auseinander. Er befasst sich mit einer «deflationären» Auffassung dieser Fähigkeit, nämlich der von Evans und Moran vertretenen *transparency of belief self-ascription*. Gemäss dieser Auffassung beziehen sich solche Selbstzuschreibungen letztlich nicht auf einen introspektiv erfassten inneren Bereich, sondern sind Modi von Aussagen über die objektive Realität. Soldati gesteht zu, dass diese Theorie auf bestimmte Fälle von Selbstzuschreibung zutrifft, bestreitet zugleich jedoch, dass sie das ganze Spektrum von Fällen abdeckt. Vor allem bei Selbstzuschreibungen von Wahrnehmungen besteht daher weiterhin der Bedarf nach einer Klärung der involvierten Selbsterkenntnis.

Astrid Kottmann zeigt auf, dass der Begriff der anthropologischen Differenz auf der traditionell gebräuchlichen Begriffstrias Pflanze – Tier – Mensch basiert, die jedoch einen Klassifikationsfehler enthält. Während die Begriffe Pflanze und Tier als Gattungsbegriffe fungieren, steht der Begriff Mensch für eine Spezies. Entsprechend plädiert die Autorin dafür, den Begriff der anthropologischen Differenz im Anschluss an die aristotelische Unterscheidung zwischen vegetativen, empfindend/wahrnehmenden und sprachlich/denkenden Lebensprinzipien zu definieren. Aufgabe der philosophischen Anthropologie wäre es dann, das Lebensprinzip des *zoon logon* zu untersuchen. Hierbei verschiebt sich der Schwerpunkt der Fragestellung weg von einer Kategorisierung des Lebewesens Mensch in Abgrenzung vom Tier über eine explizite *differentia specifica*, hin zur Untersuchung graduell ausgeprägter, unterschiedlicher «Konstellationen von Fähigkeiten» bei Menschen und Tieren, die entsprechend nicht notwendigerweise in eine die Tiere ausschliessende Definition des Begriffs ‘Mensch’ münden müssen.

Christian Steiner verteidigt in seinem Beitrag die traditionelle Auffassung, wonach wir Menschen uns von den Tieren durch unsere Vernunft unterscheiden. Da dieser Unterschied als qualitativer Unterschied verstanden wird, sieht diese Tradition den Menschen nicht als ein Tier unter Tieren. Diese Auffassung wurde in neueren Debatten mit dem so genannten Interaktionsproblem konfrontiert: Wenn sich unsere spezifisch menschlichen Fähigkeiten qualitativ von den mit den Tieren geteilten Fähigkeiten unterscheiden, dann ist es nicht möglich, die Interaktion zwischen diesen beiden Arten von Fähigkeiten zu erklären. In seinem Beitrag argumentiert Steiner, dass die traditionelle Auffassung nicht zwangsläufig mit diesem Problem konfrontiert ist. Denn das Problem stellt sich nur dann, wenn man davon ausgeht, dass der Begriff des Menschen durch eine additive Definition bestimmt werden kann. Steiner erläutert dagegen eine alternative Art der Begriffsbestimmung, indem er diejenige Form der Erklärung isoliert, die ausschliesslich in Bezug auf uns Menschen zur Anwendung kommt.

Anthropologie als Herausforderung für Ethik und Politische Philosophie

Unter Bezugnahme auf die aristotelische These *anthropos physei politikon zoon* (der Mensch ist ein von Natur aus politisches Lebewesen) bestimmt Hans Sluga Aristoteles als eigentlichen Begründer der politischen Anthropologie: «Der Satz ist grundlegend, insofern als er besagt, dass man die Politik von der Natur des Menschen her verstehen muss und nicht, wie Platon in seiner *Politeia*, von der Idee des Guten her.»[13] Sluga verortet in der aristotelischen «Wende zur Natur des Menschen» einen wesentlichen Fluchtpunkt, an dem sich philosophisch-anthropologische Debatten orientieren. Doch müsse dieser Fluchtpunkt gerade im Bezug auf die politischen Dimensionen der philosophischen Anthropologie revidiert werden. Sluga hält fest, die Tatsache, dass Menschen nicht nur rationale Lebewesen sind, sondern auch «biologische Organismen, die ihr evolutionäres Gepäck auf dem Rücken mitschleppen»,[14] müsse in die gegenwärtige Politische Anthropologie und ihre Kritik einfliessen. Nichtsdestotrotz insistiert er auf die Unterscheidung zwischen Politik als einer «Interpretation der Welt» und den biologischen

13 H. Sluga: *«Der Mensch ist von Natur aus ein politisches Lebewesen.»*, op. cit., S. 223.

14 Ibid., S. 230.

und evolutionstheoretischen Fakten, die niemals als austauschbar, sondern als sich wechselseitig ergänzende Zugänge betrachtet werden sollten.

Um die Frage nach der Bedeutung des empirischen Wissens über den Menschen für die Moralphilosophie zu erörtern, vergleicht Christoph Henning die neo-aristotelischen Positionen von Martha Nussbaum und Alasdair MacIntyre. Entgegen der geläufigen Annahme, Nussbaum stehe einer Integration des empirischen Wissens über den Menschen in ihren *Capabilities Approach* (Fähigkeitenansatz) aufgeschlossen gegenüber, zeigt eine genaue Betrachtung, dass ihr Ansatz sich – durch den zunehmenden Einfluss von Rawls – letztlich auf rein normative Annahmen reduzieren lässt: «Nussbaum entschleicht dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses, indem sie nur noch von Normen spricht.»[15] Im Gegensatz dazu entdeckt Henning bei MacIntyre, der die «metaphysische Biologie» des Aristoteles in früheren Werken noch ablehnte, in späteren Werken ein Potential für eine mit dem antiken wie modernen Naturalismus kompatible Argumentation.

Elif Özmen versucht, ausgehend von der Diskussion über die Rechtfertigbarkeit von *Human Enhancement*, die zunehmende Bedeutung des Begriffs der anthropologischen Wende für die Allgemeine Ethik zu bestimmen. Sie vergleicht hierzu essentialistische, liberale und (als radikalste Befürwortung) transhumanistische Stellungnahmen zum *Human-Enhancement*-Projekt. Während sich Essentialisten wie Sandel, Fukuyama oder Kass mit stark normativen, teils kommunitaristischen, teils religiös gefärbten Argumenten auf die Natur des Menschen und die Erhaltung wesentlicher Eigenschaften stützen, argumentieren Liberale wie Buchanan oder Dworkin mit allgemeineren, in der Moralphilosophie gut etablierten Normen, wie beispielsweise dem Autonomie- oder Nicht-Schädigungsprinzip sowie mittels Fairness-, Gleichheits- oder Gerechtigkeitsüberlegungen. In Anlehnung an Habermas diskutiert Özmen schließlich die Schutzwürdigkeit des 'natürlichen' menschlichen Lebens in seiner Funktion als «Bedingung der Möglichkeit von moralischem Bewusstsein und moralischem Handeln».[16] Bürgerliche Solidarität und Verantwortung, als wesentliche Motoren einer funktionierenden Gesellschaft, werden durch die «naturschicksalhaften» Ungleichheiten befördert, was gegen bestimmte *enhancements* wie etwa das ge-

15 Christoph Henning: *Vom Essentialismus zum* Overlapping Consensus *– und zurück? Anthropologie und Ethik bei Martha C. Nussbaum und Alasdair MacIntyre*, in diesem Band, S. 241–255, zit. 252.

16 E. Özmen: *Bedeutet das Ende des Menschen auch das Ende der Moral?*, op. cit., S. 268.

netische Engineering vorgebracht werden könnte. Darüber hinaus diskutiert Özmen aber auch das mögliche Potential des *enhancement* für die moralische Verbesserung des Menschen.

Aus einer pragmatistischen Perspektive befasst sich Jan-Christoph Heilinger ebenfalls mit dem Phänomen des *Human Enhancement*. Er vertritt dabei die These, dass die biotechnologischen Möglichkeiten zur Veränderung des Menschen eine neue Verhältnisbestimmung der Disziplinen Anthropologie («dem Fragen nach dem, was Menschen *sind*») und Ethik («dem Fragen nach dem, was Menschen *tun sollen*») erforderlich machen. Moralisch problematisch wird die Veränderung des menschlichen Lebens beispielsweise dann, wenn die veränderten Menschen die Wirklichkeit anders erleben als die nicht veränderten Menschen, wodurch ein gemeinsamer Weltbezug oder «eine geteilte Aufmerksamkeit auf Ereignisse und Dinge» unmöglich wird: «Es würde sich dann um zwei unterschiedliche Lebensformen handeln, für die nicht mehr ein einziger normativer Begriff vom Menschen als regulative Idee fungieren könnte.»[17]

Der Mensch aus geschichts- und kulturphilosophischer Perspektive

Maria Kronfeldner beginnt ihren Beitrag mit der Kritik, dass der Mensch in der arbeitsteiligen Wissenschaft von heute «nicht als Mensch, sondern nur fragmentiert in verschiedene Phänomene» behandelt wird. Am Beispiel der Natur/Kultur-Unterscheidung bietet der Text eine wissenschaftsphilosophische Analyse dieser Fragmentierung innerhalb der Wissenschaften an. Kronfeldner versucht dabei aufzuzeigen, wie Fragmentierungen von Forschungsgegenständen entstehen und dass diese durchaus auch positiv bewertet werden können. Die philosophische Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Menschen hat gemäss Kronfeldner nicht per se die Wiederherstellung einer verloren gegangenen Einheit ‘Mensch’ zum Ziel, sondern das Verstehen von Separation und Integration von Forschungsgegenständen in den Wissenschaften, die sich mit den Aspekten des Menschseins beschäftigen.

Eine stärker philosophiegeschichtliche Herangehensweise an den Sinn und die Grenzen des Begriffs der anthropologischen Wende vertritt Hanno Birken-Bertsch. Auch er bemängelt die Situation der Wissenschaftsentwicklung, die ein unüberschaubares Sammelsurium von Erkenntnissen pro-

17 Jan-Christoph Heilinger: *Normative anthropologische Argumente und* Human Enhancement, in diesem Band, S. 271–284, zit. 284.

duziert, eine Synthese jedoch vermissen lässt. Ausgehend von Joachim Ritters Antrittsvorlesung «Anthropologie und Metaphysik» bestimmt er den Begriff der anthropologischen Wende in der Philosophie allgemein als einen Schritt, durch den die Philosophie für sich reklamiert, beim Thema Mensch gegenüber den Wissenschaften eine privilegierte Rolle einzunehmen. Während der Anspruch einer Synthese durch die Philosophen nicht eingelöst werden müsse, sollte die Philosophie «die existierenden Formen synthetischer Darstellung als solche erkennen und vom primären Forschungsgegenstand unterscheiden».[18]

Matthias Wunsch argumentiert, dass der Begriff der anthropologischen Wende sich gleichzeitig auf zwei getrennt voneinander operierende Trends in der Philosophie bezieht: Während die Analytische Philosophie des Geistes den einen 'Schauplatz' einer anthropologischen Wende für sich in Anspruch nimmt, liefert die Renaissance der modernen philosophischen Anthropologie, insbesondere im Anschluss an Helmuth Plessner, den zweiten Schauplatz der anthropologischen Wende. Anhand des von Lynne Baker so genannten Person-Körper-Problems zeigt Wunsch das Potential einer Kombination des analytischen mit dem philosophisch-anthropologischen Zugang auf. In diesem Zuge votiert er dafür, die *mind*-Orientierung der gegenwärtigen Philosophie der Person mit Nicolai Hartmann um eine Orientierung am Begriff des objektiven Geistes zu ergänzen.

Martin Hoffmann setzt sich in seinem Beitrag ebenfalls mit der Unterscheidung zwischen Menschsein und Personsein auseinander. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist dabei die Mensch/Person-Distinktion, die von John Locke entwickelt worden ist und die in der Analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts weithin akzeptiert wurde. Anhand eines Fallbeispiels von Bernard Williams wird dafür argumentiert, dass die Distinktion Probleme generiert, die gelöst werden können, wenn man Lockes biologischen Begriff vom Menschen durch einen Menschenbegriff ersetzt, der die Ergebnisse der philosophischen Anthropologie stärker integriert. Hoffmann sieht den primären Grund für die divergenten Explikationen des Menschenbegriffs in einem methodischen Dissens zwischen der Analytischen Philosophie und der anthropologischen Denktradition. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Streitfrage, inwiefern empirisches Hintergrundwissen in eine adäquate Explikation des Begriffs Mensch einfließen sollte.[19]

18 H. Birken-Bertsch: *Zur Kritik anthropologischer Wenden*, op. cit., S. 326.

19 Martin Hoffmann: *Menschsein und Personsein. Eine anthropologische Interpretation von Bernard Williams Rätsel*, in diesem Band S. 343–359, 355.

Schluss

Aus der Tagung und dem Band geht hervor, dass der Begriff der anthropologischen Wende erst im Laufe der letzten Jahre einschlägig populär geworden ist. Entwicklungen wie diese, die wir heute mit der anthropologischen Wende bezeichnen, nämlich die Neuausrichtung der Philosophie unter Bezug auf den Menschen und die Frage, was es bedeutet, Mensch zu sein, hat es hingegen schon sehr viel früher gegeben. Obwohl sich das nicht-philosophische Wissen über den Menschen gerade in letzter Zeit rapide vermehrt hat, besteht weiterhin der Bedarf nach einer begrifflichen und methodischen Reflexion der anthropologischen Philosophie sowie nach der Synthese der gewonnenen empirischen Ergebnisse. Um philosophisch relevante Forschungsergebnisse zu gewinnen, muss man einerseits die methodologische Pluralität der verschiedenen Disziplinen respektieren, andererseits aber auch eine zumindest teilweise synthetisierenden Herangehensweise an den Forschungsgegenstand Mensch entwickeln. Mit neuen Forschungserkenntnissen und Errungenschaften dehnt sich auch das Spektrum des *durch* den Menschen Möglichen sowie des durch Veränderungen *am* Menschen Möglichen stetig aus. Die zeitgenössische Reflexion auf den Menschen und die anthropologische Erforschung des Menschen stellen sich angesichts dieser Voraussetzungen sehr divers dar. Es bestehen aber signifikante und fruchtbare Konvergenzen, zum Beispiel zwischen der Analytischen Philosophie, der phänomenologischen und hermeneutischen Tradition sowie den Denkansätzen von Plessner oder Gehlen. Die vielleicht wichtigste und aussichtsreichste Strömung der philosophischen Anthropologie bezieht sich auf die Praktische Philosophie, das heisst auf die Fragen der Ethik (Mensch-Tier-Beziehung, *Human Enhancement*, etc.) und der Politischen Anthropologie.