Globethics Repository



Mensch Philosophisches Themen dossier

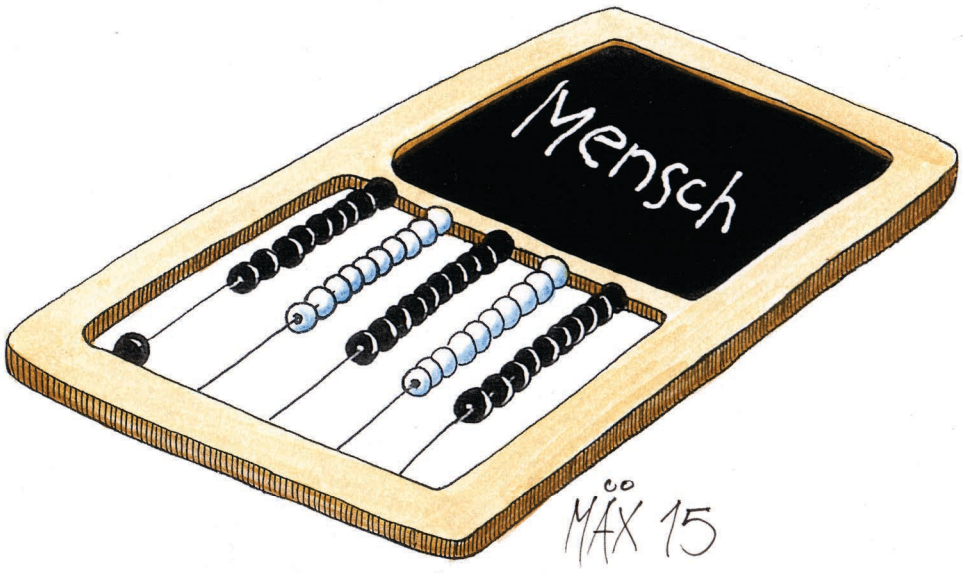
This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Preprint
Authors	Teichert, Dieter;Hufendiek, Rebekka;Schmalzried, Lisa Katharin;Conrad, Sarah-Jane
Publisher	Philosophie.ch
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-13 20:27:00
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154291

Philosophisches Themendossier

Mensch

Lässt sich das Wesen des Menschen definieren? Inwiefern hebt sich der Mensch von den Tieren ab? Hat die menschliche Schönheit auch etwas mit „innerer Schönheit“ zu tun? Gibt es ethische Bedenken hinsichtlich der Verbesserung des Menschen und wenn ja, weshalb?



philosophie.ch
SWISS PORTAL FOR PHILOSOPHY

Inhaltsverzeichnis

- Einleitung 3
- Was ist philosophische Anthropologie? 4
- Die Frage „Was ist der Mensch?“ (Prof. Teichert) 6
- Darwin und die Natur des Menschen (Dr. Hufendiek) 8
- Der Unterschied von Mensch und Tier 11
- Mensch = Körper = Person? 14
- Interview mit Dr. Lisa Schmalzried zur menschlichen Schönheit 17
- Human Enhancement und Transhumanismus 20
- Der Mensch als freies Wesen 22
- Das Menschenkind (Dr. Conrad) 24
- Zwischenmenschliches und Sinnlichkeit 26
- Der leidende Mensch 28
- Glossar 30
- Quellen 31

Aufbau des Themendossiers

Den Einstieg ins Themendossier bietet die Frage „Was ist philosophische Anthropologie?“ und leitet sogleich zum Beitrag von Professor Teichert zur Frage „Was ist der Mensch?“ über. Im Kapitel „Darwin und die Natur des Menschen“ untersucht Dr. Hufendiek, wie die darwinistischen Studien zum Menschen gestaltet sind. Auf den Seiten 11 bis 13 findet man die Untersuchung des Unterschiedes von Mensch und Tier, bevor auf den Seiten 14 und 15 das Verhältnis von der Person und ihrem Körper hinterfragt wird.
Darauf folgt das Interview mit der Luzerner Oberassistentin Dr. Lisa Schmalzried, welches die menschliche Schönheit in Kontext zu innerer Schönheit stellt. Welche ethischen Bedenken es bei der Verbesserung des Menschen zu beachten gilt, findet man auf Seite 20. Auf den Seiten 24 und 25 widmet sich Dr. Conrad in ihrem Beitrag der „Philosophie der Kindheit“ (S. 24), bevor das Dossier mit dem Thema der Sinnlichkeit (Seite 26) und einigen Aspekten des menschlichen Leidens (Seite 28) schliesst.

Der Verein Philosophie.ch

Der Verein Philosophie.ch erstellt die Themendossiers unter dem Aspekt der Wissenschaftskommunikation. Mehr Informationen zu Philosophie.ch finden Sie auf www.philosophie.ch/about.

Es wird darauf Wert gelegt, die Herzstücke der philosophischen Debatten zu umreissen. Dabei werden z. T. einige Argumentationsschritte der einzelnen Theorien ausgelassen; der Leserschaft stehen jedoch mittels dem Quellenverzeichnis und den Literaturtipps (online) beste Möglichkeiten zur Verfügung, eigene Fragen zu den Theorien selbstständig weiterzuverfolgen.

Das Themendossier steht online als PDF-Download auf www.philosophie.ch/themendossiers zur Verfügung.

Die Reihe der philosophischen Themendossiers wird durch die freundliche Unterstützung der Dr. Charles Hummel Stiftung ermöglicht.

Einleitung

Hat das menschliche Wesen einen klaren Kern, welchen ihn erst zum Menschen macht? Wie wäre dieser zu definieren? Der Mensch verfügt über viele Fähigkeiten, die ihn zu einem vernünftig agierenden Tier machen. Aber ist das der wesentliche Unterschied zu den anderen Tieren? Das vorliegende Dossier geht der Frage nach, was der Mensch ist und was ihn auszeichnet.

Die philosophische Untersuchung des Menschen wird als „Philosophische Anthropologie“ bezeichnet und befasst sich mit der Frage „Was ist der Mensch?“.

Doch lässt sich tatsächlich eine eindeutige Definition geben? An welchen Eigenschaften des Menschen müsste man sich orientieren? Oder anders gefragt, welche Eigenschaften machen den Menschen zum Menschen und lassen sich keinem anderen Tier zuschreiben?

Doch nicht nur aus Neugier beschäftigt sich der Mensch gerne mit sich selbst. Die Frage nach dem Menschen hat Hochkonjunktur und deren Diskussion lässt sich sogar in Talkshows beobachten. Die neuen „Life Sciences“ und die technische Aufrüstung des Menschen (Enhancement) werfen auch in der breiten Öffentlichkeit die Fragen auf, ob man Menschen manipulieren darf oder vielleicht sogar soll und ob diese Menschen dann auch immer noch Menschen sind.

Naturwissenschaftliche Untersuchungen des Menschen erlauben es, fortwährend mehr Informationen darüber zu gewinnen, was der Mensch als Wirbeltier ist und wie er mit seiner Umwelt umgeht. Doch die Frage, wie der Mensch mit sich und seiner Umwelt umgehen *soll*, wird durch das grössere Informationsangebot nicht beantwortet. Je nachdem wie man den Menschen definiert, ergibt sich daraus auch ein Entwurf, wie man mit dem Menschen umgehen soll. Und umgekehrt wirkt die Frage, wie der Mensch sein soll, auch auf unsere Vorstellung, was der Mensch ist.

Die Konsequenz dieser Überlegungen zeigt sich heutzutage auch darin, dass viele natürliche Vorgänge wie beispielsweise eine Geburt, Krankheiten und das Sterben als technische Herausforderung gelten, die medizinisch gesteuert werden können. Diese Eingriffe stehen nun den neuen Möglichkeiten der Gentechnologie gegenüber und verlangen nach der Auseinandersetzung mit Menschenwürde und eben auch der Frage, was der Mensch eigentlich ist.

Auch wenn sich keine abschliessende Antwort auf letztere Frage geben lässt, wäre doch ihre Zurückweisung ein Freipass an die Zufälligkeit der menschlichen Praxis. Anstelle einer systematischen Selbstreflexion würden die faktischen Antworten schlicht bestimmt durch die mächtigsten Meinungen.

Wie vielseitig der Mensch und seine Eigenschaften sind, welche philosophischen Probleme das Verhältnis von Person und Körper beeinflussen, ob mein Gehirn = mein Ich ist oder ob menschliche Schönheit auch etwas mit der inneren Schönheit zu tun hat, erfährt man im vorliegenden Dossier.

Was ist philosophische Anthropologie?

Anthropologie bedeutet „die Lehre vom Menschen“ und entspricht damit dem altgriechischen „ἄνθρωπος“ (ánthrōpos) „Mensch“ und -logie als „Menschenkunde“. (1) Im weitesten Sinne stellt die Anthropologie somit Antwortversuche auf die Frage, was der Mensch ist, zur Verfügung.

Die philosophische Anthropologie zeichnet sich dadurch aus, dass der Mensch nicht nur als Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung aufgefasst wird, sondern auch die Perspektive des Fragenden einnimmt. Die Fähigkeit des Menschen, sich Gedanken über den Sinn des Lebens und den Zweck des Handelns in der Welt zu machen, ermöglicht Aussagen über das Erleben, ein Mensch zu sein, also wie es ist, ein Mensch zu sein, und damit eine „Anthropologie“ von innen. Die philosophische Anthropologie erschöpft sich darin aber keinesfalls: „Eine heutige Konzeption der philosophischen Anthropologie hat den Menschen als Naturwesen zu fassen wie auch als Sozialwesen, als Kulturwesen ebenso wie als Individual-, Personal- und als Gefühls,- Bewusstseins- und Vernunftwesen.“ (2)

Gegenwärtig lässt sich ein wachsendes Interesse an der philosophischen Fragestellung, was der Mensch ist, erkennen, was mit den Entwicklungen in den Bio-, Informations-, Nano- und Neurotechnologien in Zusammenhang zu bringen ist. Jürgen Habermas machte darauf aufmerksam, dass die breite Öffentlichkeit durch „merkwürdige Sachbuchautoren mit der Verbesserung des Menschen durch Chip-Implantate oder mit der Verdrängung des Menschen durch intelligentere Roboter“ (3) konfrontiert würde. Eine „Verbesserung“ des Menschen war bis vor kurzer Zeit nur mittels Erziehung und einer ethisch aufgeklärten Bildung möglich, dass der Mensch seine eigene körperliche Evolution selbst gestalten kann, ist hingegen Neuland.

Die philosophisch zentrale Fragestellung nach dem „Wesen des Menschen“ ist im Gegensatz zu den anderen wissenschaftlichen (bspw. medizinischen, psychologischen oder soziologischen) Untersuchungen zum Menschen dadurch charakterisiert, dass diese erst durch eine Sinndeutung der empirisch erforschbaren Sachverhalte deutlich wird: „Nicht dass der Mensch (…) Hände, eine spezifisch ausgebildete Grosshirnrinde und ein relativ grosses Hirnvolumen usw. hat, macht ihn zum Menschen; erst wenn wir wissen, wozu ihn das befähigt, was er tatsächlich daraus macht und welchen je nach historischer und gesellschaftlicher Situation durchaus unterschiedlichen Sinn dies für ihn hat, wissen wir etwas über sein Wesen. Entscheidend für den Menschen ist, dass und wie er seine natürlichen Fähigkeiten erfährt, erkennt und entfaltet.“ (4)
Welche Stellung dem Menschen in der Welt zukommt und in welchem Verhältnis dieser gegenüber anderen Lebewesen, der Umwelt oder zu den eigenen höchsten Werten steht, sind somit Fragen der philosophischen Anthropologie und lassen sich auch als „umfassende Bemühung um Besinnung des Menschen auf sich selbst“ bezeichnen. (5)
Eine weitere Schwierigkeit der philosophischen Untersuchung des Wesens des Menschen besteht darin, dass der Mensch zugleich Fragender und Erfragter ist und dadurch die Neutralität der Untersuchung gefährdet ist. Zu beurteilen, ob der Mensch über Eigenschaften und Verhaltensweisen verfügt, welche ihm unabhängig von allen kulturellen, historischen, individuellen oder sonstigen Unterschieden zukommen, lässt sich kaum ohne den Einfluss der eigenen Begrenztheit und des eigenen Selbstverständnisses realisieren.
Geprägt wurde die philosophische Anthropologie u.a. durch Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Ernst Cassirer und Erich Rothacker, doch dient der Mensch bereits seit der griechischen Antike als Un-

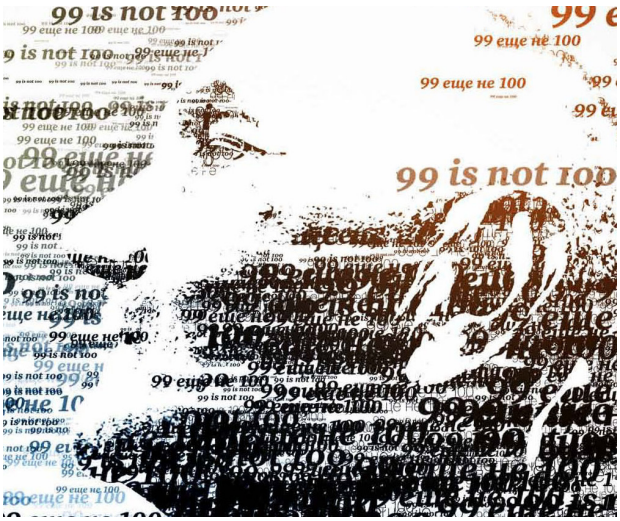
tersuchungsgegenstand. So stammt der berühmte „homo-mensura-Satz“ von Protagoras (485 bis 415 v. Chr):

„Aller Dinge Mass ist der Mensch, der seienden, dass (wie) sie sind, der nicht seienden, dass (wie) sie nicht sind. - Sein ist gleich jemandem erscheinen.“ (6)

Dieses Zitat hebt das Verhältnis zwischen erkennendem Subjekt und dem Erkenntnisobjekt hervor. Der Mensch erlebt und erkennt die Welt in derjenigen Form, wie sie ihm durch seine eigene menschliche Perspektive zugänglich ist. Es lässt sich daher argumentieren, dass es kein absolut objektives Wissen geben kann, sondern dieses stets in der Abhängigkeit zum menschlichen Blickwinkel existiert. Als praktische Konsequenz dieser Aussage lässt sich beispielsweise der menschliche Umgang mit Tieren problematisieren: Da der Mensch nicht fähig ist, den Blickwinkel des Tieres einzunehmen, bleibt offen, wie gross der Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Empfinden tatsächlich ist.
Die Untersuchung des Unterschiedes zwischen Tieren und Menschen stellt dabei einen der zahlreichen traditionellen Zugängen der philosophischen Anthropologie zur Frage „Was der Mensch ist“ dar. Dabei wird versucht, das spezifisch Menschliche am Verhältnis zur Umwelt zu charakterisieren, da gemäss Habermas eine „Verschränkung von Weltoffenheit und Umweltgebundenheit“ (7) vorliegt. Die Anpassung des Menschen an seine Umwelt umfasst auch, dass der Mensch seine Umgebung begrifflich beschreiben und somit vergegenständlichen kann. Dies ermöglicht es dem Menschen auch, eigene Triebe bejahen oder verneinen zu können und sich in ein bewusstes und kontrolliertes Verhältnis zur Umwelt setzen zu können. Auch wenn die Eingebundenheit und auch Begrenztheit in die, durch bereits bestehende Weltbilder geprägte, konkrete Lebenswelt bestehen bleibt, muss angenommen werden, dass unendlich viel mehr Möglichkeiten bestehen, die Welt wahrzunehmen, als dies dem Menschen möglich scheint. (8)

Funktionen und Aufgaben der philosophischen Anthropologie

Immanuel Kant betonte, dass in der Frage „Was ist der Mensch?“ alle weiteren Fragen wie „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“ oder „Was kann ich hoffen?“ zusammenfallen. (9)
Wichtig herauszuheben hier ist, dass diese Fragestellungen zeitlos, die Antworten jedoch geschichtlich sind. Wer solche Fragen für unangemessen befindet, verfehlt den Anspruch der philosophischen Anthropologie: „Es ist nämlich gut möglich, dass Sinn und Legitimität philosophischen Fragens nach dem Menschen gar nicht an der Bestimmtheit der Fragestellung oder gar an der Hoffnung auf Beantwortbarkeit hängen, sondern vielmehr daran, dass es uns Menschen in einem fundamentalen Sinne auszeichnet, nach uns selbst – unserem Wesen, unserer Herkunft und Zukunft – zu fragen.“ (10) sagt Gerald Hartung dazu.
Auch wenn die Antwortsversuche, was der Mensch ist, beispielsweise als Reflex auf das geschichtsphilosophische Fortschrittsdenken, zu lesen sind und somit mehr über die Wertorientierung und Weltanschauungen der jeweiligen Autoren aussagen, können normativ besetzte anthropologische Annahmen in einer liberalen Gesellschaft gravierende Wirkung haben.
Im Gegenzug, aber auch umso mehr, stellt sich die Frage, wie eine gesellschaftliche Orientierung mit einem konturlosen Menschenbild möglich sein soll. (11)



Die Frage „Was ist der Mensch?“

Kaum ist die Frage gestellt, werden von allen möglichen Spezialisten Antworten angeboten. Vielleicht ist es nicht schlecht, zunächst darüber nachzudenken, was das überhaupt für eine Frage ist „Was ist der Mensch?“. Kann man damit rechnen, eine klare und eindeutige Antwort zu erhalten? Weshalb wird diese Frage gestellt? Welche Interessen verfolgt man? Ist es eine Informationsfrage? Welches Fachwissen wäre einschlägig, das der Genetiker, der Neurowissenschaftler, der Linguisten, der Historiker, der Psychologen? Oder ist es eine Orientierungsfrage, durch deren Beantwortung die Fragenden hoffen, Klarheit über ihre eigene Situation zu gewinnen? – So viel ist deutlich, „Was ist der Mensch?“ ist eine Frage, die darauf aus ist, gehaltvolle Aussagen über den Menschen im Allgemeinen zu finden. Es geht um das Wesen des Menschen.

Seit der Antike ist der Vergleich des Menschen mit den Tieren eine beliebte Denkfigur. Aristoteles sagte über den Menschen, er sei das einzige Lebewesen das Vernunft und Sprache hat. Dabei hat er ausdrücklich beachtet, dass Tiere ihre Affekte äussern können und dass sie ihr Verhalten durch Signalübertragung wechselseitig koordinieren. Aber die Sprache des Menschen unterscheidet sich durch ihre syntaktische Struktur, ihre logischen und semantischen Funktionen in dramatischer Weise von den Lebensäusserungen anderer Tiere. Ein Löwe kann brüllen. Aber er kann nicht sagen ‚Ich brülle jetzt nicht‘.

Die Tradition macht meist einen Unterschied zwischen der Intelligenz der Tiere und der Vernunft oder dem Geist. Als vernünftige Lebewesen gelten die Menschen im Vergleich mit anderen Tieren als überlegen. Mathematik und Logik mit ihren abstrakten Begriffen und formalen Verfahren, die zeitlose Wahrheiten zu formulieren gestatten, sind exemplarische Beispiele für die Leistungen des menschlichen Geistes.

Die klassische Philosophie hat aber keineswegs durchgängig die Auffassung vertreten, der Mensch sei die Krone der Schöpfung und das Mass aller Dinge. Im Gegenteil: Seit der Antike wird der Mensch als ein Mängelwesen beschrieben. Wenn er geboren wird, ist er nackt, verletzlich, unfähig sich selbst am Leben zu erhalten, sehr lange auf die Ernährung und Pflege durch seine Eltern angewiesen. Der Mensch ist nicht nur physisch vergleichsweise schwach und ohne künstliche Instrumente und Waffen hilflos den Gefahren der Natur und möglichen Angreifern ausgeliefert. Er ist in seinem Verhalten nicht strikt durch Instinkte geleitet, sondern bestimmt sein Verhalten massgeblich durch Nachdenken, Reflexion und Entscheidung. Menschen erkennen, dass sie sterben werden. Dieses Wissen bedingt eine zwiespältige Distanz zur Welt und zu sich selbst, die bei anderen Tieren wohl nicht anzutreffen ist.

In der Gegenwart haben die Bio- und Neurowissenschaften wichtige Erkenntnisse gewonnen. Materialisten und Naturalisten zielen darauf ab, alle Aussagen über den Menschen auf naturwissenschaftlich überprüfbare Aussagen zu reduzieren. Weil nach weit verbreiteter Ansicht, naturwissenschaftliche Erklärungen die einzig verlässlichen Quellen unseres Wissens sind, werden Überzeugungen, die nicht wissenschaftlich begründet werden als Spekulation, Metaphysik oder Aberglaube abgetan. Das mag zu radikal sein, aber es ist richtig: Viele der traditionellen Thesen über den Geist und die Vernunft sind in der Gegenwart diskreditiert. Wenn heute der Begriff der Psyche oder der Seele gebraucht wird, so spielt die Konzeption einer immateriellen oder unsterblichen Seele so gut wie keine Rolle mehr. Materialistischen oder naturalistischen Auffassungen zufolge sind psy-

chische oder mentale Phänomene entweder identisch mit bestimmten physischen Phänomenen oder sie sind kausal durch physische/neuronale Prozesse verursacht.

Der Erfolg neurowissenschaftlicher Erklärungen und die Hoffnung auf ihre medizinische und technologische Verwertbarkeit werden allerdings viel zu oft mit Vorstellungen verbunden, die aus philosophischer Sicht problematisch sind. Manche Anhänger der Neurowissenschaften meinen, dass ihr Gehirn ihr Ich sei. Philosophisch betrachtet ist eine solche Überzeugung ein semantischer Unfall, ein klassischer Kategorienfehler. Die Funktion des Begriffs ‚Ich' besteht nicht darin, ein Organ des menschlichen Körpers zu benennen. Dass es keine Ich-Gedanken geben könnte, wenn die Denkerin des Gedankens kein Gehirn hätte, mag ja wahr sein. Aber es ist kein guter Grund dafür, ihr Ich mit dem Gehirn zu identifizieren. Es ist ein gravierender begrifflicher Irrtum zu sagen, das Ich sei ein Gegenstand in der Welt. „Ich" ist ein Pronomen, das auf den Sprecher verweist. Und das Ich ist so etwas wie der Subjektpol aller Erfahrungen, der selbst nie vollständig und abschließend als Objekt erfasst werden kann.

Die klassische Philosophie, die Anthropologie und die Wissenschaften haben unterschiedliche Konzeptionen des Menschen formuliert, aber sie sind sich im Prinzip einig darüber, dass das Projekt der Erforschung des Wesens des Menschen wichtig ist. Andere sagen: Dieses Projekt ist von Grund auf verfehlt. Der Existenzialismus, die so genannte post-strukturalistische Philosophie (M. Foucault, J. Derrida), die Historische Anthropologie (P. Ariès) und die Kulturanthropologie (C. Geertz) haben massive Kritik am Begriff des Wesens des Menschen geübt. Im Kern geht es den Kritikern darum, das Denken von dem Begriff eines invarianten, gegen historische und kulturelle Unterschiede indifferenten Wesens des Menschen zu befreien. Es gibt nicht so etwas wie ein ewig unveränderliches Wesen des Menschen. Der Begriff des Menschen verändert sich im Verlauf der Entwicklung der Kulturen und Lebensformen. Das Wesen des Menschen ist nicht ein ewig gleichbleibendes Ding. Der Begriff des Menschen wandelt sich. Die antiken Menschen hatten einen anderen Begriff des Menschen als die Leser Darwins ihn hatten. Und mit den biomedizinischen Möglichkeiten der Veränderung des Genoms wandelt sich der darwinistische Begriff des Menschen erneut. Technische Interventionen können nun „die Natur" des Menschen bestimmen. Natürlich ist es immer noch möglich, allgemeine Aussagen zu formulieren, die auf alle Menschen zutreffen. Bestritten wird aber, dass solche allgemeinen Konzepte tatsächlich gehaltvoll sind und Aufschluss darüber geben, was im Leben einzelner Menschen wesentlich ist. Erkenntnis über Menschen gewinnt man nicht, indem man das Schema des Menschen im Allgemeinen oder sein ewiges Wesen beschwört, sondern indem man die konkrete Vielfalt der menschlichen Lebensformen in ihrer Heterogenität beachtet. Menschen leben in veränderlichen Lebensformen. Diese Lebensformen mit den ihnen eigentümlichen Denk- und Erfahrungsmustern, mit ihren spezifischen Ausdrucksformen und Handlungsmöglichkeiten sind nichts, was den Menschen als sekundäre, externe Bestimmungen angehängt wird. Menschen sind zutiefst durch die veränderlichen Lebensformen bestimmt, in denen sie ihr Leben führen. Eine abschliessende Definition, welche die Frage „Was ist der Mensch?" beantworten würde, würde den Menschen auf einen bestimmten Wesenskern hin festlegen. Damit aber würde das vergessen, was grundlegend ist: die fundamentale Plastizität und Entwicklungsfähigkeit, das Potential und die Offenheit in der menschliches Leben sich entwickelt.

Text von Prof. Dr. Dieter Teichert, Lehrbeauftragter an der Universität Luzern

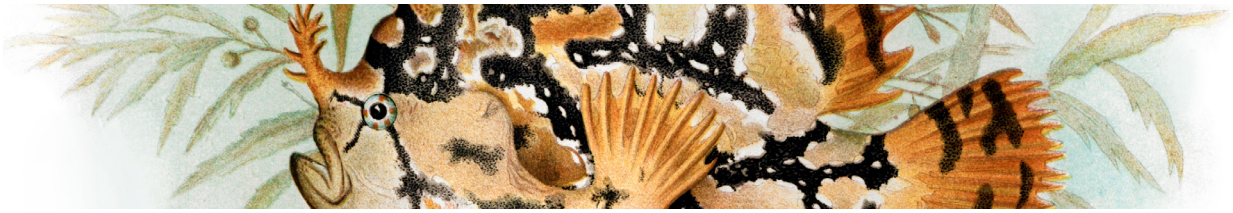
Darwin und die Natur des Menschen

Auf die Frage, wie der Mensch entstanden sei, antworteten traditionellerweise Schöpfungsgeschichten wie die aus Platons Timaios. Dieser zufolge etwa schufen die Götter zunächst des Menschen runden Kopf, da das Runde eine gottgleiche Form sei. Dem Kopf wurde dann ein Körper zum Diener gegeben, damit jener nicht auf der Erde herumkugeln müsse (Timaios 44e).

Mit der von Charles Darwin entwickelten Evolutionstheorie liegt seit dem 19. Jahrhundert eine wissenschaftliche Theorie vor, die die verschiedenen Lebewesen nicht als Resultate separater Schöpfungsakte versteht, sondern als historisch entstandene Arten, die selbst dem zeitlichen Wandel unterliegen. Auch der Mensch ist demzufolge nicht etwa als gottgleiche Form zu verstehen, sondern als biologische Art, die sich durch graduelle Veränderungen aus dem Schimpansen entwickelt hat.
Während die Ablösung vormoderner Schöpfungsmythen durch die Evolutionstheorie innerhalb der Philosophie relativ unbestritten ist, finden sich in der Philosophiegeschichte nicht nur Erklärungen darüber, wie der Mensch entstanden ist, sondern auch darüber wie die Natur des Menschen im Unterschied zu anderen Lebewesen anhand bestimmter Merkmale wie der ratio oder der Moralfähigkeit zu bestimmen sei. Die Frage, ob und inwiefern die Evolutionstheorie solche philosophischen Definitionen der menschlichen Natur überflüssig macht, wird äusserst kontrovers diskutiert.

Zunächst gilt es zu bedenken, dass Darwin ja im Wesentlichen eine Entstehungsgeschichte des Menschen liefert. Die Antwort auf die Frage, wie etwas entstanden ist, beantwortet aber nicht zwingend zugleich die Frage, was die Natur oder das Wesen einer Sache ist. Darwins Antwort auf die Frage, wie der Mensch entstanden sei, mag eine plausible Alternative zum Kreationismus in seinen verschiedenen Spielarten liefern, jedoch sind Ursprungs- und Entstehungsgeschichten im Allgemeinen häufig nicht der einzige und auch nicht der beste Zugang zum Verständnis einer Sache. Verschiedene Disziplinen der Anthropologie inklusive der philosophischen Selbstreflexion können uns die Frage nach der Natur des Menschen möglicherweise bedeutend besser erhellen als jede Herkunftsgeschichte.

Innerhalb der sogenannten Evolutionspsychologie werden kleinteilig kognitive Mechanismen individuiert, um dann darüber zu spekulieren, welchen adaptiven Wert der so individuierte Mechanismus im Pleistozän gehabt haben könnte. Solch plumpe Steinzeitfiktionen trifft der Einwand völlig zu Recht, doch abgesehen von diesen verhält sich die Sache nicht ganz so einfach. Zunächst einmal liefert die Evolutionstheorie gravierende Implikationen für die Frage, wie die Natur des Menschen überhaupt zu bestimmen sei, insofern sie den traditionellen biologischen Essentialismus ablöst. Seit der Antike wurde die (wissenschaftliche) Klassifikation von Lebewesen als Verfahren verstanden, in welchem die Mitglieder einer Art anhand spezifischer essentieller Merkmale bestimmt werden. Solche essentiellen Merkmale kommen jedem Mitglied einer Klasse oder Art zu, sie sind zeitunabhängige Wesensmerkmale, die ein Lebewesen beispielsweise zu einem Menschen oder zu einem Perlhuhn machen.



Darwin argumentiert nun im Origin of Species (1859) sehr ausführlich dafür, dass es solche essentiellen Merkmale, anhand derer sich die Zugehörigkeit eines bestimmten Organismus zu einer bestimmten Art einwandfrei feststellen liesse, nicht gibt. Es mag typische Merkmale einer Spezies geben, jedoch keine zeitunabhängigen und universalen. Alle Merkmale, die ein Organismus aufweist, können im Prinzip variieren und es ist gerade jene grosse Variabilität von Merkmalen, welche die Evolution erst ermöglicht.

Dennoch schreckt Darwin selbst im Descent of Man (1871) nicht davor zurück, etwas über die Natur des Menschen auszusagen. Er geht dabei allerdings – entsprechend der Vorannahmen über biologische Arten aus dem Origin – anders vor, als es die philosophische Tradition tut. Anstatt ein bestimmendes Wesensmerkmal des Menschen auszumachen, wie die Vernunft- oder Sprachfähigkeit, diskutiert Darwin eine lange Reihe von menschlichen Fähigkeiten, welche über Gedächtnis, Imaginationsvermögen bis hin zu Moral, Sprache und Religion reicht. Für alle diese Fähigkeiten sucht Darwin aber auch nach analogen Merkmalen im Tierreich.

Dies impliziert zweierlei: (1) Es gibt – Darwin zufolge – nicht die eine anthropologische Differenz, sondern es gibt viele Fähigkeiten, die sich beim Menschen im Vergleich zu allen ihm nahestehenden Tieren weiter oder anders ausgebildet haben. (2) Diese vielen Unterschiede sind keine kategorischen Unterschiede, sondern graduelle, die sich in irgendeiner Form bereits in nahe verwandten Spezies nachweisen lassen.

In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche Publikationen im Umfeld der Soziobiologie und Evolutionspsychologie erschienen, die, lose an Darwin anschliessend, die menschliche Natur zu bestimmen suchen, indem sie menschliche Fähigkeiten oder Vermögen sehr feinteilig individuieren und den einzelnen Vermögen und Subvermögen jeweils adaptive Funktionen zuweisen (für eine philosophische Arbeit in diesem Bereich vgl. etwa Peter Carruthers, The Architecture of Mind, 2006). Diese Arbeiten sind vielfach dafür kritisiert worden, dass sie sehr spekulativ vorgehen – was der adaptive Wert etwa von Eifersucht oder des Kurzzeitgedächtnisses im Pleistozän gewesen sein könnte, lässt sich leicht ausdenken, aber kaum empirisch belegen.

Viele Autorinnen und Autoren haben darüber hinaus kritisiert, dass sich menschliches Verhalten kaum auf genetisch angelegte Vermögen zurückführen lässt. So geht etwa John Dupré davon aus, dass sich mit der Auszeichnung eines Wesens als Mitglied der biologischen Art homo sapiens noch überhaupt nichts über seine typischen Verhaltensweisen sagen lässt. Nur die Betrachtung kultureller und sozialer Strukturen, die durch die biologische Spezies Mensch geschaffen worden sind – allerdings in ganz unterschiedlichen Formen –, könnte Aufschluss über typisch menschliche Verhaltensweisen geben (John Dupré, Human Nature and the Limits of Science, 2001).
Es ist sicherlich richtig, dass sich menschliches Verhalten nicht einfach aus der Betrachtung genetischer Anlagen und Steinzeitfiktionen herleiten lässt. Dass sich jedoch mit der Betrachtung der biologischen Spezies Mensch unter darwinistischen Vorzeichen gar nichts Interessantes über allgemeine menschliche Fähigkeiten und Bedürfnisse sagen liesse, scheint auch nicht richtig. Hier stellt sich ein bisher von der Philosophie (namentlich der Wissenschaftstheorie und philosophischen Anthropologie) zu wenig reflektiertes Problem: Gegeben die Tatsache, dass es zahlreiche empirische Arbeiten zur menschlichen Natur gibt, scheint es wenig angemessen, philosophische Aussagen über die menschliche Natur machen zu wollen, ohne ebendiese Daten zu sichten und zu evaluieren. David Hume beschreibt den Menschen im Treatise of Human Nature (1738) in zwei bis drei Sätzen als zugleich egoistisches und

altruistisches Wesen und beginnt dann aus dieser Annahme Konsequenzen für das Zusammenleben abzuleiten. Zeitgenössische Arbeiten, die sich mit Egoismus und Altruismus als Bausteinen menschlicher Natur beschäftigen wollen, finden nun aber unzählige Studien aus Primatenforschung, Entwicklungspsychologie, Neurowissenschaften usw. vor. Gerade aber wenn es darum geht, etwas über Entstehung und Funktion dieser Merkmale zu sagen, ist auch die grösste Menge an empirischen Daten notorisch unzureichend. Es gibt keine adäquate, spekulationsfreie Erzählung über die Entstehung und Funktion des Altruismus oder irgendeines anderen Merkmals, das typischerweise zur menschlichen Natur gerechnet wird. In der Praxis sehen wir entsprechend ständig, dass die zahlreichen zeitgenössischen Publikationen über die Entstehung von Kooperation, Altruismus, Empathie, rationalem Denken usw. die Geschichten, die sie erzählen, durch empirische Daten legitimieren und dabei gleichzeitig das eigentliche Problem, das der Datenlage gegenüber besteht, unsichtbar werden lassen. Dies führt in aller Regel dazu, dass die eigenen Vorurteile darüber, wie die Menschen nun mal sind, die Hand bei der Auswahl empirischer Studien lenken und die finale Geschichte über die Entstehung Menschen auszeichnender Merkmale nichts anderes werden lässt als eine Rechtfertigung der eigenen Gesinnung in der menschlichen Natur. Autoren wie John Dupré und Helen Longino (Studying Human Behavior, 2013) haben in Reaktion auf dieses Problem immer wieder betont, dass Annahmen über die Beschaffenheit der menschlichen Natur untrennbar von normativen Implikationen darüber, wie Menschen zusammen leben sollen, sind. Wer den Menschen als fundamental altruistisch und kooperativ oder egoistisch und selbstsüchtig beschreibt, sagt damit jeweils auch etwas darüber aus, wie sich menschliches Zusammenleben vernünftigerweise regeln lässt. Die Konsequenz hieraus kann aber weder sein, dass empirische Forschung über die menschliche Natur nicht mehr betrieben werden sollte, noch dass sie direkt in den Dienst politischer Interessen gestellt werden sollte. Eine philosophische Antwort auf das Problem kann nur eine umfassende Reflexion der Frage sein, wie bei der gegebenen Datenlage empirische Objektivitätsansprüche und eine ideologiekritische Grundhaltung miteinander vermittelt werden können.

Text von Dr. Rebekka Hufendiek, wissenschaftliche Mitarbeiterin am philosophischen Seminar der Universität Basel



Der Unterschied von Mensch und Tier

Das philosophische Interesse am Unterschied zwischen Mensch und Tier ist facettenreich. Die Frage, ob sich der Mensch fundamental von nicht-menschlichen Tieren unterscheidet oder, ob der Mensch „nur“ ein Tier unter den vielen anderen ist, untersucht die sogenannte „anthropologische Differenz“. Welche menschlichen Eigenschaften eignen sich dafür, eine solche Differenz zu begründen? Das Bewusstsein, die Vernunft, die Sprache, der Werkzeuggebrauch, Altruismus, Moral, das Selbstbewusstein und einige andere Merkmale kämen in Frage.

Aber was soll überhaupt der Zweck eines solchen fundamentalen Unterschiedes sein? Widerspricht die Idee der anthropologischen Differenz nicht der Evolutionstheorie, weil auch der Mensch, wie alle anderen Tiere auch, durch eine Vielzahl kleiner, genetischer Anpassungen über Jahrtausende hinweg und somit durch Evolution entstanden ist?
Tobias Starzak argumentiert dazu: „Sechs Millionen Jahre, die Zeit, die vergangen ist, seit sich die Abstammungslinie des Mensch en von der des Schimpansen getrennt hat, sind für die Evolution ein verhältnismässig kurzer Zeitraum, um tiefgreifende Unterschiede zu produzieren. Das spiegelt sich auch darin wieder, dass wir ca 98% unseres Erbguts mit Schimpansen teilen. Diese hohe genetische Übereinstimmung weckt die Intuition, dass es keinen Graben, sondern nur geringe graduelle Unterschiede zwischen dem Menschen und zumindest einigen nicht-menschlichen Tieren geben kann. (…) Die genetische Ähnlichkeit zwischen dem Menschen und Schimpansen spräche jedoch nur dann direkt gegen eine anthropologische Grenze, wenn sie eine Ähnlichkeit bezüglich dieser mentalen Eigenschaften [wie bspw. Bewusstsein, Sprache, etc.] implizieren würde, eine Annahme, die Hans-Johann Glock als DNA-Fehlschluss bezeichnet. Denn, so Glock, wenn wir annehmen, dass Schimpansen 98% unserer mentalen Eigenschaften teilen, weil sie 98% unseres Erguts teilen, dann müssten wir aus demselben Grund auch annehmen, dass etwa Würmer oder Fliegen ca. 75% unserer mentalen Fähigkeiten teilen, eine Annahme, die wir guten Gewissens vernachlässigen können.“ (12)
Am deutlichsten lassen sich Unterschiede zu nicht-menschlichen Tieren an den technischen Entwicklungen des Menschen erkennen. Ob es sich dabei um Computer, Transportmittel oder architektonische Meisterwerke handelt: Kein anderes Tier auf der Welt verfügt über die Fähigkeiten, Dergleichen zu realisieren.
Der Nutzen der Untersuchung dieses Unterschiedes kann auf mehrere Arten beschrieben werden: Einerseits ist es aus einer ethischen Perspektive notwendig einzuschätzen, welche Eigenschaften Tiere aufweisen, die moralisch relevant sind. So ist die Frage nach dem moralischen Status von Tieren, beispielsweise bei der Beurteilung von Massentierhaltung ausschlaggebend, um die gesetzlichen Grundlagen und somit die Rechte der Tiere festlegen zu können.
Andererseits ist die Unterscheidung zwischen den Fähigkeiten von Menschen und nicht-menschlichen Tieren interessant, da sie eine Reflexion auf die menschlichen Möglichkeiten erlaubt und somit auch zur Beantwortung der Frage, was das „Wesen des Menschens“ ist, beiträgt.

Kumulative kulturelle Evolution

Hebt sich der Mensch somit von den anderen Tieren ab, weil er besonders erfinderisch ist? Verfügen tatsächlich nur Menschen über diese Erfindungsgabe?
Starzak sagt dazu: „Komplexe Erfindungen des Menschen sind typischerweise das vorläufig letzte Glied einer langen Kette, an deren Anfang eine sehr simple Erfindung steht. Der Computer, wie wir ihn heute kennen, ist eine Weiterentwicklung einfacherer Compu-

termodelle, die zuvor von anderen erfunden wurden. Diese früheren Modelle sind ihrerseits Weiterentwicklungen noch einfacherer Rechenmaschinen. (…)
Der Prozess, der von der Entdeckung der Zahlen bis hin zur Entwicklung des Computers führte, wird als kumulative kulturelle Evolution bezeichnet. Er besteht im Wesentlichen darin, dass Erfindungen nicht mit dem Tod ihrer Urheber verloren gehen, sondern sich in sozialen Gruppen als Standard etablieren, wodurch sie von der Gruppe konserviert und so zur Basis weiterer Verbesserungen zu einem späteren Zeitpunkt werden können. Eine Erfindung wie der Computer ist daher nicht das Produkt der Erfindungsgabe eines Einzelnen, sondern das Produkt eines Kreislaufes von Innovation, Standardisierung und erneuter Innovation, der viele verschiedene Menschen über grosse Zeiträume hinweg umfasst. Es besteht weitgehend Einigkeit, dass kumulative kulturelle Evolution eine menschliche Einmaligkeit darstellt.“ (13)
Bedeutet dies, dass den nicht-menschlichen Tieren schlichtweg das Wissen fehlt, welches weitergegeben werden könnte?



Tierliches Wissen

Bereits David Hume (1711–1776 n. Chr.) befasste sich mit der Frage, ob Tiere von Erfahrung und Beobachtung lernen können, und dass von denselben Ursachen stets dieselben Wirkungen folgen (kausale Inferenz).
Diese Art von Lernvermögen ist auch für die Evolutionstheorie von Darwin ausschlaggebend. „Denn die Funktion dieser Lernvermögen lässt sich als ein Effekt der natürlichen Auslese verstehen. Es ist die Funktion der Lernvermögen eines Lebewesens, zuverlässige kausale Inferenzen herzustellen, wenn dieses Lernvermögen den Vorfahren des Lebewesens einen Anpassungsvorteil verschafft hat, der es den Vorfahren, im Gegensatz zu Wesen ohne das entsprechende Vermögen, ermöglichte sich erfolgreich zu reproduzieren.“ (14) fasst Markus Wild zusammen. Neben diesen Ausführungen gibt es diverse, auch naturwissenschaftliche Untersuchungen, dass Tiere zum Teil auch über sehr grosse Lernvermögen verfügen, wie dies beispielsweise beim Oktopus oder Delfinen der Fall ist.
Geht man nun davon aus, dass sich auch nicht-menschliche Tiere Wissen aneignen können und dieses auch an ihre Artgenossen weitervermitteln können, erhebt sich die Frage, worin liegt dann der Unterschied zum Menschen? Oder humorvoll-provokativ ausgedrückt: Weshalb sind die schlauen Delfine immer noch nicht zum Mond geflogen, der Mensch aber schon?

Menschliche Kooperation

Judith Maria Burkart stellt in ihrem Aufsatz „Eine evolutionsbiologische Perspektive der menschlichen Kognition“ fest, dass die kulturellen Verhaltenselemente von Schimpansen und Menschenaffen allgemein „kaum je komplexer als das, was ein Individuum im Verlauf seines Lebens auch selber herausfinden könnte“ (15) sind. Dass Menschenaffen hauptsächlich individualistische Ziele verfolgen und das erlangte Wissen nicht für darauf aufbauende Innovationen von zukünftigen Artgenossen angehäuft wird,

erklärt sie folgendermassen: „Man geht davon aus, dass zwei Faktoren für diese Einschränkung bei Menschenaffen verantwortlich sind: einerseits ist die soziale Transmission nicht ausreichend stark und genau, andererseits sind individuelle Innovationen zu selten und zu wenig komplex.“ (16) Das bedeutet, dass der Wissensaustausch unter den Individuen (beispielsweise mangels Schriftsprache) sowie auch der Innovationsgrad nicht ausreicht, um eine kumulative kulturelle Evolution zu ermöglichen.
Doch dieser Umstand erklärt nicht, weshalb der Mensch Wissen an die nächste Generation weitergibt. Weshalb also kooperiert der einzelne Mensch mit den anderen Gruppenmitgliedern? Thomas Starzak begründet dies damit, dass Kooperation die Ursache von umfangreicherer und durch Expertenwissen auch effektivere Kooperation ist, was wiederum den positiven Effekt hat, die Fähigkeit des Einzelnen zu erfolgreichem innovativem Verhalten und sozialem Lernen zu steigern.(17)

Was also ist der Unterschied zwischen Mensch und Tier?

Wenn also auch Tiere sich Wissen aneignen können, Werkzeuge verwenden, sich verständigen können und auch Erlerntes an andere Artgenossen weitergeben können – wenn auch nicht in dem Masse wie der Mensch–, worin besteht dann der Unterschied zwischen Mensch und Tier?

Stellt man die Frage so, dass es sich um eine einzige spezies-spezifische Fähigkeit handelt, die den Menschen von nichtmenschlichen Tieren unterscheidet, muss die Frage demnach verneint werden. Betrachtet man hingegen die Qualität der einzelnen Fähigkeiten, also wie gut beispielsweise die menschlichen Werkzeuge sind, zeigt sich eine ganze Reihe von graduellen Unterschieden, welche zusammen gezählt eine grosse Auswirkung haben. Wenn der Mensch geschickter darin ist durch Imitation zu lernen, ein klareres Verständnis von Kausalität hat und stärker zu kooperativem



Verhalten bereit ist, ergibt die Summe dieser Fähigkeiten tatsächlich einen Unterschied zu den nicht-menschlichen Tieren.

Welche der einzelnen Fähigkeiten dabei eine wesentliche oder sogar notwendige Rolle spielt, die den Menschen unterscheidet, lässt sich (noch) nicht beantworten. Folgt man dem Gedankengang, dass die kumulative kulturelle Evolution und somit die zu Grunde liegende Motivation zur Kooperation innerhalb der Gruppe, eine wesentliche Rolle spielt, ergibt dies eine Konsequenz für die Frage nach dem Wesen des Menschen.
In den Worten von Tobias Starzak folgt daraus Folgendes: „Kooperation entsteht in der Interaktion mehrerer Akteure. Die Rede von *Menschen* bezieht sich daher weniger auf jeden einzelnen von uns, als darauf, wie wir den Menschen typischerweise vorfinden: Als Mitglied einer sozialen Gruppe. Eine Interpretation der Ergebnisse, die mir gerechtfertigt scheint, ist daher die, dass *der Mensch* sich gar nicht so sehr von anderen Tieren unterscheidet, *die Menschen* jedoch schon. (18)

Mensch = Körper = Person ?

Befasst man sich aus philosophischer Sicht mit dem Menschen, stellt sich auch schnell die Frage, ob der einzelne Mensch mit seinem Körper gleichzusetzen ist. Auch die Gehirnforschung und die Neurowissenschaften spielen bei der Untersuchung des Menschen und seines Bewusstseins eine entscheidende Rolle. Was ist also die anthropologische Bedeutung des Gehirns? Funktioniert das Gedankenexperiment, wenn man sich vorstellt, das eigene Hirn vor sich auf dem Tisch liegen zu haben, dass dieses = das eigene Ich ist? Professor Hans Lenk schrieb dazu Folgendes: „Richtig ist daran, dass Bewusstsein ohne Gehirnprozesse nicht möglich ist; falsch wäre es indes, wenn man meint, das Gehirn sei ein Organ, das im Wesentlichen aus Ereignisabläufen besteht, die alle bewusst wären. Das ist natürlich nicht der Fall. Die weitaus meisten Hirnprozesse sind nicht an Bewusstsein gekoppfelt. Und was an Prozessen im Gehirn abläuft, ist selber nicht bewusst.“ (19)

Was also ist das Bewusstsein, wenn doch das Fachgebiet der „Philosophie des Geistes“ ganze Bücherreihen, inklusive eines kostenlosen philosophischen Themendossiers auf philosophie.ch/themendossiers mit dem Titel „Bewusstsein“, zu dieser Frage füllt? Lenk fasst die Verbindung zum Gehirn wie folgt zusammen: „All das zuvor Erwähnte führt dazu, dass man das Gehirn heute im Wesentlichen als eine Art von dynamischer ‚Maschine‘ oder als ‚Beziehungsorgan‘ auffasst und das Bewusstsein bzw. den „Geist“ entsprechend als eine Systemeigenschaft versteht bzw. als eine Art funktionalen Outputs, als einen Aspekt der ‚Funktionsweise‘ des Gehirns, und nicht als etwas Gegenständliches sieht, das etwa losgelöst vom Gehirn existieren könnte. Es ist heute gängige Meinung, dass man im Grunde ‚Bewusstsein‘ bzw. Geist als das gleichsam auf der ‚Oberfläche‘ erscheinende ‚Interpretationsprodukt‘, als ein Emergenzphänomen aus/über dem Gesamt der Bewusstseinsprozesse versteht, und nicht als Gegenstände oder ‚reine‘, bloss ideale Gehalte. Dennoch tragen diese Prozesse einen Gehalt, sie werden von uns als *gehaltvoll gedeutet*.“ (20)

Wenn also mein „bewusstes Ich“ durch Gehirnprozesse besteht, welche durch mich ausgedeutet werden zu einem „Ich“, ergibt sich mein Mensch-Sein damit auch durch diese Interpretationsfähigkeit und vor allem auch durch deren Ergebnisse? Hat René Descartes berühmter Satz „Cogito ergo sum“ (ich denke, also bin ich) somit eine gewisse Berechtigung? Die von Descartes vorgeschlagene methodische Trennung zwischen Körper (res extensa) und Geist (res cogitans), das sogenannte Leib-Seele-Problem,



hat für die Philosophie des Geistes viele Fragen aufgeworfen. Wolfgang Röd hat dabei einen äusserst wichtigen Unterschied hinsichtlicher einer Trennung zwischen Körper und Geist hervorgehoben: „Bedenklich wird dieses Vorgehen erst, wenn der methodische Unterschied zu einem substanziellen verfestigt wird, weil wohl zwei Aspekte, nicht aber zwei getrennte Teile zur Einheit der menschlichen Persönlichkeit zusammengefügt gedacht werden können." (21) Das bedeutet in anderen Worten, dass eine Trennung zwischen dem Geist als eigenständiges Etwas und dem Körper als dazu komplett unabhängig anderes Etwas nicht eine zielführende Vorstellung sein kann. Sondern im Gegenteil eine Person schlichtweg über beide Aspekte (also geistige sowie körperliche) verfügt.

Das menschliche Selbstverständnis

In unserem Alltag verstehen wir unser Selbstbild so, dass wir über eine Zeitspanne hinweg und zu unterschiedlichen Zeitpunkten als ein und dieselben existieren. Die Frage „Als was existieren wir?" scheint in diesem Verständnis ziemlich unproblematisch zu sein. Wenn wir aber fragen „Als wer existieren wir?" wird die Antwort nicht ganz so leicht ausfallen.
Martin Hoffmann schreibt dazu: „Grundlegend lassen sich in der Philosophie zwei Antwortoptionen unterscheiden, die häufig als echte Alternativen angesehen worden sind: Entweder existieren wir als lebende Wesen oder als erlebende Wesen. Die erste Antwort hat ihre Wurzeln in der aristotelischen Tradition. Der gemeinsame Nenner von Aristoteles' Definitionen des Menschen als vernünftiges Lebewesen und als politisches Lebewesen besteht darin, dass es sich um *Lebewesen* handelt. In der neuzeitlichen Philosophie ist indes eine Akzentverschiebung auszumachen. In den Mittelpunkt rückt das Merkmal der Erlebens- bzw. Bewusstseinsfähigkeit. Dies lässt sich innerhalb der rationalistischen Tradition an der prominenten Rolle festmachen, die Descartes dem Begriff der *res cogitans* bei der Analyse des Ich zuweist: „Zwar ist es mir möglich, mich ohne einen Körper zu denken, aber es ist mir unmöglich, einen Gedanken zu fassen oder auch nur einen Zweifel zu hegen, ohne mich als denkendes Wesen zu erkennen." (22)
Welche Konsequenzen hat diese Unterscheidung, wenn wir den Menschen, ganz im Sinne der modernen Naturwissenschaften als biologische Spezies verstehen?
Die Konsequenz liegt darin, dass eine Abgrenzung zwischen Menschen und Personen Sinn ergibt. So entwickelte John Locke die Auffassung, dass eine Person als intelligentes und denkendes Wesen in ihrem Fortbestehen über die Zeit hinweg erst durch Erinnerungen ermöglicht wird, hingegen Menschen schlicht als „Tiere einer bestimmten Form" zu gelten haben. (23) Die Auffassung, dass Personen über die Zeit hinweg als „mentale Gegenstände" (Mentalismus) bestehen, ist sehr tief in unserem Alltagsverständnis verankert.

Was bedeutet dies nun für die philosophische Anthropologie? Martin Hoffmann antwortet: „Die Bemühungen um die Ausarbeitung einer philosophischen Anthropologie (nicht nur) im 20. Jahrhundert stehen nun eigentümlich quer zu dieser unserem Alltagsdenken so unverdächtigen Bestimmung des Verhältnisses von Menschsein und Personsein. Trotz vieler Unterschiede im Detail ist allen Ansätzen philosophisch-anthropologischen Denkens nicht nur die thematische Fokussierung auf den Menschen, sondern auch das Anliegen gemeinsam, Charakteristika oder Eigenschaften zum Gegenstand philosophischer Reflexion zu machen, *die für das menschliche Selbstverständnis bzw. Selbstverhältnis wesentlich sind* [wie dies Jürgen Habermas ausdrückte]. (…) Warum sollte diese Frage überhaupt sinnvoll sein, wenn Menschsein nicht mehr ist als die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Spezies? Dem Mentalismus zufolge ist es sowohl möglich, dass wir als Person den Tod unseres menschlichen Körpers überleben, als auch, dass es nichtmenschliche Personen gibt. Demnach macht sich unser Selbstverständnis doch viel eher an unserem Personsein fest (…)." (24)

Person-Körper-Problem

Was also ist das Problem mit dem Verhältnis von Person und Körper? Sind menschliche Personen numerisch identisch mit ihrem Körper? Oder ist diese Einheit etwas anderes als Identität?
Matthias Wunsch fasst die Problematik folgendermassen zusammen: „Bei dem Person-Körper-Problem handelt es sich insofern um ein anthropologisches Problem als es einen Kernbereich unserer ‚Lebewesenhaftigkeit', besser gesagt, unseres Menschseins betrifft. Aus Sicht der modernen philosophischen Anthropologie (…), ist eine Konzeption von Personalität entlang des Gedankens einer Einheit ohne Identität höchst willkommen. Das wird sofort deutlich, wenn man sich den Personenbegriff [Plessners] vor Augen führt (…)." (25) Helmuth Plessner schrieb bereits 1928 in seinem Werk „Die Stufen des Organischen und der Mensch": „Das Lebendige *ist* Körper, *im* Körper (als Innenleben oder Seele) und *ausser* dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heisst *Person*." (26) In den Worten von Matthias Wunsch ausgedrückt: „Das Lebendige, das ausser dem Körper als Blickpunkt ist, ist mit dem Lebendigen, das Körper ist, und mit dem, das im Körper ist, ebenso wenig identisch wie diese untereinander." (27)

Im weiteren Sinne bedeutet Plessners Auffassung, dass „der geistige Charakter der Person in der Wir-form des eigenen Ichs" (28) besteht und der Mensch „durch seine Lebensform (…) in ein Mitweltverhältnis zu sich (und zu allem was ist) gesetzt ist" (29)

Lässt sich somit sagen, dass der einzelne Mensch, als Person, sich selbst als Gemeinschaft mit seinem Körper erfährt? Ist dieses „Mitweltverhältnis" auch ausschlaggebend für unser Verhältnis zu anderen Personen?

Matthias Wunsch schreibt dazu: „Plessners Ausgangsbestimmung nach, ist Mitwelt ‚die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfasste Form der eigenen Position' " (30). „Bei dieser Form handelt es sich um die ‚exzentrische Positionsform' und zu dieser gehört nicht nur, Körper und im Körper zu sein, sondern auch, so Plessner metaphorisch, ‚ausser dem Körper als Blickpunkt' " (31) zu sein. „Wenn die exzentrische Positionsform nun als Sphäre anderer Menschen erfasst wird, dann konkretisiert sich dieser Blickpunkt als meiner, Deiner, ihrer, seiner unserer etc." (32)

Wäre hier der Gedankensprung zu der von Tobias Starzak beschriebenen Kooperationsfähigkeit der Menschen eventuell gar nicht mehr so weit?



Menschliche Schönheit

Frau Dr. Lisa Katharin Schmalzried, Oberassistentin und Lehrbeauftragte an der Universität Luzern, erläutert im Interview, weshalb Sie sich mit der „inneren Schönheit“ der Menschen auseinandersetzt und inwiefern diese mit der äusseren, physischen Schönheit in Verbindung gebracht werden muss.

Frau Schmalzried, warum beschäftigen Sie sich als Philosophin mit menschlicher Schönheit?

Es gibt drei Gründe, warum ich mich mit menschlicher Schönheit beschäftige. Zum einen finde ich die Frage, was es bedeutet, einen Menschen als schön zu bezeichnen, was wir in einem Schönheitsurteil über den als schön beurteilten Menschen und über uns als den Urteilenden aussagen und wann wir solch ein Urteil fällen, schon seit langem faszinierend. Das Thema menschliche Schönheit interessiert und begeistert mich persönlich einfach.
Zweitens spielt menschliche Schönheit in unserer Gesellschaft eine zentrale Rolle. Viele Menschen – Frauen, Männer und sogar schon Kinder – wünschen sich schön zu sein und leiden darunter, wenn sie den Eindruck haben bzw. vermittelt bekommen, dass sie es nicht sind. Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass viele Menschen glauben, dass sie schön sein müssen und verurteilt werden, wenn sie es nicht sind. Dies baut einen enormen Schönheitsdruck auf. Verkomplizierend kommt hinzu, dass bei dem Versuch schön zu werden bzw. zu bleiben, sich viele Menschen an den medial vermittelten Schönheitsidealen orientieren. Ein Grossteil der Menschen wird diesen medialen Schönheitsidealen jedoch niemals entsprechen können. Hat man dennoch den Eindruck, dass man diesen Idealen entsprechen muss, so kann allein schon der Versuch diesen Idealen nahezukommen desaströse Folgen haben. Man denke nur an die Häufung von Essstörungen, Fitnesssucht oder die Sucht nach Schönheitsoperationen. All dies wirft unterschiedliche Fragen auf: Erfasst das mediale Schönheitsideal menschliche Schönheit überhaupt? Lässt sich Schönheit, so wie es uns medial suggeriert wird, überhaupt klar definieren? Ist menschliche Schönheit wirklich machbar und, wenn ja, wie bzw. wodurch? Hängt menschliche Schönheit nur von dem physischen Erscheinungsbild einer Person ab oder auch und inwieweit von ihrem Charakter und ihren geistigen Fähigkeiten? Ich bin nun der Überzeugung, dass Philosophinnen sich u.a. mit gesellschaftlich relevanten und kontrovers diskutierten Themen beschäftigen sollten, gerade wenn der gesellschaftliche Diskurs philosophisch interessante und philosophisch beantwortbare Fragen aufwirft. Eine philosophische Auseinandersetzung kann neue und klärende Impulse für den gesellschaftlichen Diskurs geben, beispielsweise indem Begrifflichkeiten geklärt werden. Die eben erwähnten Fragen hinsichtlich menschlicher Schönheit sind nun aus philosophischer Sicht interessant, weil sie letztendlich die Frage aufwerfen, was menschliche Schönheit ist und wovon menschliche Schönheit abhängt.
Der dritte Grund, warum ich mich mit menschlicher Schönheit beschäftige, baut auf dem zweiten auf. Schönheit im Allgemeinen und menschliche Schönheit im Besondern wird in der zeitgenössischen ästhetischen Debatte kaum diskutiert. Die gesellschaftliche Bedeutung des Themas spiegelt sich in der ästhetischen Debatte nicht wieder. Da das Thema aber philosophisch spannende Fragen aufwirft, kann man dies als „Forschungslücke“ ansehen, die ich zumindest ansatzweise mit meiner Arbeit zu schliessen hoffe. Hiermit verbunden hoffe ich, dass die Ästhetik, die inner-

halb der Philosophie kein allzu großes Forschungsgebiet ist, an Bedeutung gewinnt, wenn man sie nicht auf rein kunstphilosophische Fragen eingrenzt. Zusammenfassend kann man also sagen, dass für mich das persönliche und gesellschaftliche Interesse an menschlicher Schönheit verbunden mit der Beobachtung, dass die philosophische Ästhetik sich kaum mit menschlicher Schönheit beschäftigt, den Grund darstellt, warum ich mir menschliche Schönheit als Thema ausgewählt habe.

Sie vertreten die These, dass menschliche Schönheit nicht auf physische Schönheit reduzierbar ist. Warum?

Es gibt unterschiedliche Gründe, warum ich diese These kritisch betrachte. Ich will zwei Punkte exemplarisch erwähnen. Denken Sie bitte an eine Person, die Sie als schön beurteilen würden. Wenn ich Sie nun frage, warum Sie diese Person für schön halten, werden sie, so meine Vermutung, anfangen über diese Person zu reden und mich auf Eigenschaften hinweisen, die Ihres Erachtens nach diese Person schön werden lassen. Ich nehme an, dass sie hierbei auf physische Merkmale dieser Person zu sprechen kommen, aber – und dies ist nun entscheidend – Sie werden wahrscheinlich nicht nur über ihr rein physisches Erscheinungsbild sprechen. Häufig ist zu beobachten, dass Schönheitsurteile über einen Menschen auch dadurch begründet werden, dass man über die Ausstrahlung oder das Charisma dieser Person spricht und darüber, was man glaubt, was für Charaktereigenschaften und geistige Fähigkeiten diese Person besitzt. Dies ist ein Grund, warum man die These, dass menschliche Schönheit rein physische Schönheit ist, kritisch hinterfragen kann.
Ein zweiter Grund ergibt sich aus dem von mir sogenannten Untrennbarkeitsphänomen. M.E. – und dies ist eine psychologische Beobachtung – ist es für uns nur unter sehr ungewöhnlichen Umständen möglich, dass rein physische Erscheinungsbild Person wahrzunehmen. Selbst wenn wir versuchen, uns nur auf das physische Erscheinungsbild einer Person zu konzentrieren, beginnen wir recht schnell darüber nachzudenken, um was für eine Person es sich handelt, und deuten – bewusst oder unbewusst – Gestik und Mimik als sichtbaren Ausdruck des Charakters der Person. Es genügen teilweise kleine Zeichen, wie ein bestimmter Augenausdruck, ein kleine Bewegung der Mundwinkel, ein Stirnrunzeln, eine bestimmte Geste, um ein (vorläufiges) Urteil über den Charakter der Person zu bilden. Anders formuliert scheint es uns schwer zu fallen, das rein physische Erscheinungsbild einer Person wahrzunehmen. Hierzu müssten wir das, was wir unmittelbar als sichtbaren Ausdruck ihres Charakters wahrnehmen, bewusst ausblenden, was jedoch äusserst schwierig ist. Das Erscheinungsbild einer Person ist weniger ein rein physisches, als vielmehr ein physisch-expressives. Dies erschüttert die Annahme, dass menschliche Schönheit rein physische Schönheit ist, gerade wenn man an den ersten Punkt zurückdenkt, nämlich dass wir unsere Schönheitsurteile nicht nur über physische Merkmale begründen.

Was sind die Vorteile einer Theorie der Schönheit, die sich nicht auf physische Merkmale beschränkt?

Wie eben erwähnt, kann eine Theorie, die menschliche Schönheit nicht mit physischer Schönheit gleichsetzt, besser erklären, warum wir in der Rechtfertigung von Urteilen über menschliche Schönheit nicht nur physische Merkmale zitieren, und sie hat keine Probleme, das Untrennbarkeitsphänomen zu erklären.
An dieser Stelle sollte ich ein mögliches Missverständnis aus dem Weg räumen. Wenn ich behaupte, dass menschliche Schönheit keine rein physische Schönheit ist, argumentiere ich nicht für eine sogenannte dualistische Theorie. Der Grundgedanke einer dualistischen Theorie ist, dass es zwei voneinander unabhängige Arten menschlicher Schönheit gibt, die äussere Schönheit des rein physischen Erscheinungsbildes und die innere Schönheit des Charakters einer

Person. Solch eine Theorie geht somit davon aus, dass die Redeweise von innerer Schönheit keine rein metaphorische Redeweise ist. Dies setzt nun aber voraus, dass man die These aufgibt, dass Schönheit an direkt sinnlich Wahrnehmbares gebunden ist. Genau diese These sollte man aber m.E. verteidigen, zum einen damit man den Ausdrucksreichtum unserer Sprache bewahrt und wir mit „Schönheit“ einen Begriff haben, um auf den rein sinnlich-wahrnehmbaren Bereich unseres Erlebens zu verweisen, und zum anderen, um Schönheit klar von dem Wahren, Guten oder Liebenswerten abgrenzen zu können.

Nun gibt es eine andere Möglichkeit, wie man die These, dass menschliche Schönheit rein physische Schönheit ist, zurückweisen kann, ohne zugleich die sinnliche Abhängigkeit von Schönheit aufgeben zu müssen. Diese Möglichkeit liegt darin, dass man eine sogenannte charakterologische Theorie vertritt. Solch eine Theorie geht davon aus, dass menschliche Schönheit von dem sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungsbild einer Person abhängt. Das sinnlich-wahrnehmbare Erscheinungsbild ist hierbei das physisch-expressive Erscheinungsbild. Einfacher formuliert, hängt menschliche Schönheit sowohl von physischen Merkmalen ab, als auch von dem, was wir als sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck des Charakters einer Person deuten.

Um diese Theorie mit Inhalt zu füllen und dem Ergebnis meiner Arbeit vorwegzugreifen, argumentiere ich, dass man eine Person als schön bezeichnet, wenn sie auf Grundlage ihres sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungsbildes Wohlgefallen und den Wunsch in uns hervorruft, sie kennenzulernen und eine positive zwischenmenschliche Beziehung mit ihr aufzubauen bzw. aufrechtzuerhalten, verbunden mit der Überzeugung, dass solch eine Reaktion auch bei anderen Menschen verdientermassen hervorgerufen würde. Ein schöner Mensch erscheint auf Basis seines physisch-expressiven Erscheinungsbildes liebenswert.

Wie manifestiert sich innere Schönheit?

Wie gerade ausgeführt, sollte die Redeweise von innerer Schönheit rein metaphorisch verstanden werden. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Redeweise von innerer Schönheit sinnlos ist oder dass wir keine gefestigten Intuitionen dahingehend haben, welche Charaktereigenschaften und geistigen Fähigkeiten typische Zeichen von innerer Schönheit sind.
Analysiert man unsere alltäglichen Urteile über die innere Schönheit einer Person und überlegt, abhängig von welchen Charaktereigenschaften und geistigen Fähigkeiten solch ein Urteil gefällt wird, fällt auf, dass hier moralisch wünschenswerte Charaktereigenschaften, wie Hilfsbereitschaft oder Ehrlichkeit, in weiterem Sinne sozial gewünschte Charaktereigenschaften, wie Höflichkeit, Freundlichkeit oder Umgänglichkeit, ebenso wie geistige Vorzüge, wie Talent oder Intelligenz, erwähnt werden.
Meines Erachtens lassen sich diese Charaktereigenschaften und geistigen Fähigkeiten am besten als liebenswerte Charaktereigenschaften und geistige Fähigkeiten beschreiben. Liebenswerte Charaktereigenschaften und geistige Fähigkeiten sind solche, die wir uns in (guten) Freunden oder Partnern wünschen, denkt man über Freundschaft oder Partnerschaft im Allgemeinen nach.

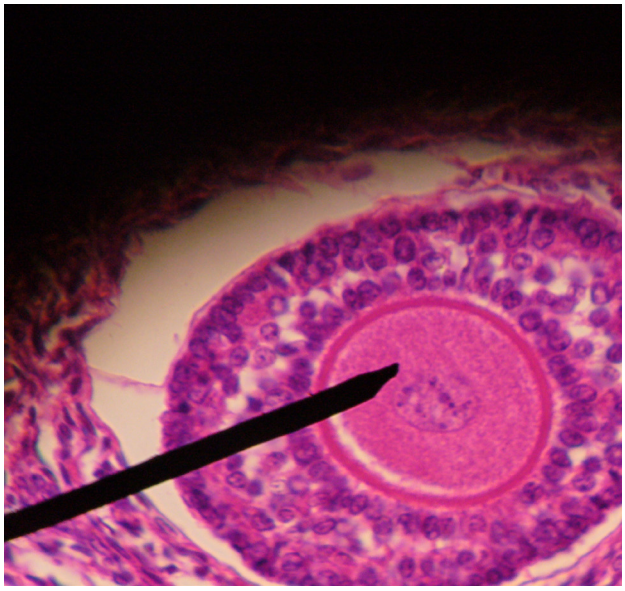


Philosophie.ch bedankt sich bei Frau Dr. Lisa Schmalzried für das Interview.

Der verbesserte Mensch: Transhumanismus

Durch die technischen Fortschritte im Verlauf der letzten Jahrzehnte ist der Mensch mit ganz neuen Möglichkeiten konfrontiert: Ob es sich dabei um den Einsatz von Robotern, von Hochleistungsrechnern, von intelligenten Prothesen oder grundsätzlich von der sogenannten künstlichen Intelligenz handelt, alle diese Möglichkeiten werfen neue Fragen zum Verhältnis zwischen Mensch und Maschine, aber auch zum Selbstverständnis des Menschen auf.

Der englische Begriff „Human Enhancement" bedeutet „menschliche Verbesserung" und bezieht sich auf genetische Veränderung, Anwendung von Psychopharmaka oder plastische Chirurgie sowie auf die technologische Aufrüstung wie bspw. durch Herzschrittmacher.
Transhumanismus ist eine philosophische Denkrichtung, welche eine Verbesserung des Menschen auf Grundlage von (humanitären) Werten als Pflicht ansieht. Eine gängige Definition von Transhumanismus geht auf Max More zurück: „Transhumanismus ist eine Kategorie von Anschauungen, die uns in Richtung eines posthumanen Zustands führen. Transhumanismus teilt viele Aspekte mit dem Humanismus, einschliesslich eines Respekts vor Vernunft und Wissenschaft,



einer Verpflichtung zum Fortschritt und der Anerkennung des Wertes des menschlichen (oder transhumanen) Bestehens in diesem Leben. (…) Transhumanismus unterscheidet sich vom Humanismus im Erkennen und Antizipieren der radikalen Änderungen in Natur und Möglichkeiten unseres Lebens durch verschiedenste wissenschaftliche und technologische Disziplinen (…)." (33)

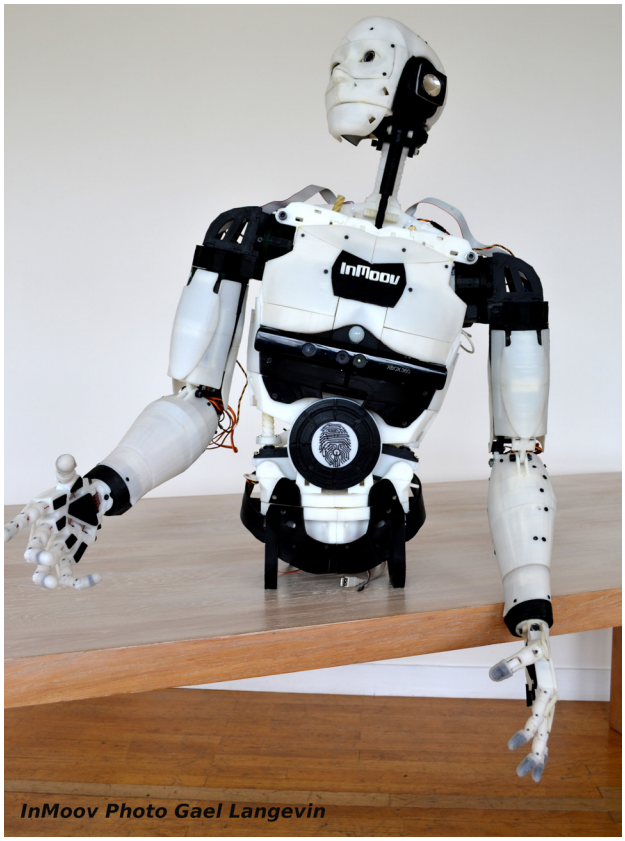
Viele Menschen reagieren eher mit Ablehnung auf die Vorstellung, den Menschen zu manipulieren. Doch diese erste Intuition, auch wenn sie ihre Berechtigung hat, greift hinsichtlich den unterschiedlichen Aspekten von möglichen Veränderungen zu kurz.
Professor Lenk fasst die Unterschiede folgendermassen zusammen: „Zunächst ist

- körperliches Enhancement von mentalem zu unterscheiden, wobei Neuro-Enhancement in gewisser Weise eine Art Verbindung beider darstellt.
- Instrumentell-technologisches Enhancement (z.B. Neurochips) ist zu trennen von pharmakologisch-substanz-gebundenem sowie rein methodisch-organisatorischem (z.B. Leistungstraining).
- Reversible gegenüber irreversiblen Enhancement-Massnahmen bzw. Eingriffe sind zu unterscheiden ebenso wie
- Zwangs-Enhancement gegenüber individuell-liberalem,
- Selbst-Enhancement (Eigenmanipulation) gegenüber Fremd-Enhancement,
- kompensatorisches oder Ausgleichs-Enhancement (z.B. Wachstumshormongabe bei Kleinwüchsigen) könnte von Optimierungs-Enhancement (z.B. Leistungstraining, Sportdoping, Intelligenzpillen) und „transzendierendem" (über die natürlichen Fähigkeiten bzw. Funktionsmöglichkeiten des Menschen hinauszielendem) Enhancement unterschieden werden." (34)

Seine Einschätzung der unterschiedlichen ethischen Fragwürdigkeit der einzelnen En-

hancementvarianten charakterisiert er nach folgenden Gesichtspunkten: „Unter ausgewählten inhaltlichen Blickwinkeln sind anthropologisch wie auch ethisch besonders ‚Autonomie', ‚Authentizität', ‚Selbstverfügung', ‚Identitätserhaltung' bzw. -veränderung sowie die Probleme von Fremd- vs. Selbstenhancement von besonderer Bedeutung, aber auch Fragen der sozialen Gerechtigkeit, z.B. ‚Ungleichheitsverschärfungseffekte' gegenüber ‚Ressourcenverschwendungseffekten'. Ethische Aspekte sprechen gegen Zwangs-Enhancement, radikales Enhancement irreversibler Art und gegen Fremd-Enhancement bei Abhängigen und Kindern. Dagegen ist ein individuell-liberalistisches, unter aufgeklärter Einwilligung getätigtes Enhancement bei einzelnen Erwachsenen, zumal als Selbst-Enhancement, ethisch zulässig und kaum rechtlich zu untersagen." (35)
Wie sich an diesen Ausführungen unschwer erkennen lässt, ist die aktuelle Debatte zum Enhancement und Transhumanismus sehr weitläufig und beinhaltet die unterschiedlichsten Aspekte. Zusätzlich sollte beachtet werden, dass anzunehmen ist, dass zukünftige technische Möglichkeiten zur Zeit noch kaum absehbare philosophische Herausforderungen von grosser ethischer Brisanz bergen.

Welche allgemeinen Argumente sprechen gegen einen optimierten Menschen? Verliert der Mensch seinen Status als selbstbestimmtes Wesen? Rainer Hohlfeld beantwortet letztere Frage mit den Worten: „Mit der Möglichkeit der genetischen Vorsortierung und der auf das genetische Programm abgestimmten Lebensplanung unterwirft das Individuum sich einer instrumentellen Verfügung, sei es durch andere oder durch sich selbst, die kein Miteinander und keine Geschichte kennt. Das Recht auf den eigenen Körper entlarvt sich als Scheinfreiheit, und das Sich-selbst-zum-Objekt-Machen erweist sich als ein Schritt der Voranpassung an die Angleichungs- und Normierungsprozesse in das Organisationsgefüge der modernen Industriegesellschaft." (36)



InMoov Photo Gael Langevin

Andere Argumentationsgänge stellen auf die rechtlich verankerte, universelle Menschenwürde ab. Richard Saage fasst dies folgendermassen zusammen: „Die einfachste Definition des Begriffs ‚Würde' (…) hat Kant vorgelegt. Sie erhebt den Menschen zum Zweck an sich selbst und bleibt nur gewahrt, wenn man ihn nicht zum Mittel degradiert. Das genau sei aber der Fall, wenn Experimente nicht *am*, sondern *mit* dem Menschen durchgeführt würden. (…) Die Würde des Menschen sei also vorgegeben, und nicht gesetzt. Sie könne daher auch nicht kontextuell uminterpretiert werden und dem Zeitgeist im Interesse der Lebenswissenschaften angepasst werden. Wer dieses Axiom aufgebe, habe einen hohen Preis zu zahlen. Ohne ein so verstandenes Konzept der menschlichen Würde sei es ein schweres, wenn nicht gar zum Scheitern verurteiltes Unterfangen, eine universale Richtschnur der Integrität des Menschen in einer globalisierten Welt zu finden. Ihre Relativierung oder Preisgabe stelle wesentliche Errungenschaften der westlichen Zivilisation wie die Geltung der Menschenrechte, Folterverbot etc. in Frage." (37)

Der Mensch als freies Wesen

Woher stammt die Idee des „freien Menschen“? Im 16. Jahrhundert und bedingt durch den Bauernkrieg rückt die Idee der Gottesebenbildlichkeit in den Hintergrund und räumt dem Gedanken des selbstbestimmten Menschen Platz ein. Einer der wichtigen Dreh- und Angelpunkte des Freiheitsdiskurses ist in der französischen Revolution zu verorten: Der Mensch selbst ist der Grund für Rechte und Gesetze und muss sich dabei nicht auf Gott beziehen. Clemens Sedmak schreibt dazu: „Diese ‚Freiheit ohne Gott‘ ermöglichte den modernen Menschenrechtsdiskurs. Diese neue Freiheit wurde mit dem Blut der Revolution erkauft und wohl auch dadurch geistesgeschichtlich als etwas Nichtselbstverständliches und Nichtgeschenktes situiert. An der blutigen Geschichte des Umgangs mit Freiheit zeigt sich der ‚Fundamentalkonflikt zwischen individueller Freiheit und (…) politischem Umbau‘. In diesem Spannungsfeld von Individuum und Gemeinschaft stehen auch die Menschenrechte, die in einem Zeitalter zunehmender Entscheidbarkeit über Leben und Tod neu gefordert werden.“ (38)

Wie sich erkennen lässt, gehen mit dem Stichwort Freiheit auch die Begriffe der Selbstbestimmung zur einen Seiten und der Verantwortung zur anderen Seite einher. Intuitiv deklariert sich der Mensch selbst als freies und vernünftiges Wesen, da es gilt, mit dieser Freiheit umzugehen. Somit kann Freiheit auch als Aufforderung verstanden werden und bewegt sich in der praktischen Sphäre der Lebensführung.
Die Professorin Annemarie Pieper präzisiert den Begriff der Freiheit folgendermassen: „Erst in der Neuzeit wird Freiheit als grundlegendes Prinzip jedweder menschlichen Aktivität reflektiert und als Autonomie begriffen. Der Mensch schwingt sich selbst zum Gesetzgeber auf, der unabhängig von überliefertem Ethos und von religiösen Geboten am Leitfaden seiner Vernunft Regeln aufstellt, vermittels welcher er sein Handeln bestimmt. Dem neuzeitlichen Verständnis von Freiheit als Autonomie vorausgegangen war eine Unterscheidung zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit. Willensfreiheit besteht darin, sich ohne fremdes Diktat eigene Ziele zu setzen, während Handlungsfreiheit in der Wahl der geeigneten Mittel und Wege zu den gesetzten Zielen zum Zuge kommt.“ (39)

Aber wie verhält es sich mit Einschränkungen, die eine Person selbst wählt? De facto gibt der Mensch einen Teil seiner Freiheit auf, wenn er niemandem die Brieftasche klaut. Annemarie Pieper argumentiert dazu: „Uneingeschränkte Willkürfreiheit im Sinne beliebigen Tun- und Lassenkönnens hätte unmenschliche Konsequenzen. Sofern der Mensch als Individuum unter anderen Individuen lebt, muss er, um seine individuellen Ziele verwirklichen zu können, die Zielsetzungen der anderen Individuen respektieren und seine eigenen Wünsche nicht erst auf der Handlungsebene, sondern bereits auf der Willensebene entsprechend einschränken. (…) Die praktische Vernunft ist es, die dem Einzelnen Einschränkungen seiner Freiheit gebietet, um der Freiheit aller willen. Dieses Gebot einer Einschränkung der Handlungsfreiheit und damit verbunden der prinzipiellen Bereitschaft, alle möglichen Handlungen auf genau jene zu reduzieren, welche mit der Freiheit der anderen verträglich sind, ist ohne weiteres einsichtig, nachdem man das Prinzip der Willkürfreiheit als ein menschenunwürdiges Prinzip durchschaut hat, da es zum Kampf aller gegen alle führt und damit der Gewalt normative Verbindlichkeit zuspricht.“ (40)

Doch braucht es nicht auch all uns Menschen, „Freigeister“ wie Nietzsche sie nennt, die sich für eine echte soziale Verantwortung einsetzen, welche tatsächlich ein selbstbestimmtes und nicht durch zu viele

paternalistische Gesetze fremdbestimmtes Leben ermöglichen? Pieper schreibt dazu: „In unserer durch Individualismus und Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaft haben beide Stimmen [von Kant und Nietzsche] ihre Berechtigung. Während Kant das anmahnt, was wir heute Solidarität nennen, und mit dem Pflichtbegriff ein Verständnis von Freiheit in Erinnerung ruft, welches dafür Sorge trägt, dass Bedingungen geschaffen werden, unter denen allen Menschen ein selbstbestimmtes Leben möglich ist, schickt Nietzsche seinen Freigeist los, der in der Rolle des Skeptikers, des Kritikers, des Anti-Dogmatikers den Finger auf unzulässige Verallgemeinerungen legt, die sich in Gestalt von Vorurteilen, Kastengeist und Fanatismus die Rolle des Gesetzgebers anmassen, um Macht über die Freiheit anderer zu gewinnen.“ (41)

Haben wir einen freien Willen?

Neben all diesen Ausführungen zur Rolle der menschlichen Freiheit in der Gesellschaft, stellt sich aber auch die Frage nach der sogenannten „Willensfreiheit“. Einige Neurobiologen, darunter Wolfgang Prinz, Gerhard Roth und Wolf Singer, scheinen neurobiologisch gezeigt zu haben, dass unser Gefühl, einen freien Willen zu haben, eine Illusion ist. Dies, weil diverse Experimente gezeigt haben, dass das Gehirn bereits 0.5 Sekunden, bevor man sich dessen bewusst, bereits ein Signal für eine Handlung (bspw. eine Fingerbewegung) gesendet hat. „Wir tun nicht, was wir wollen; wir wollen, was wir tun.“, (42) interpretiert Prinz die Ergebnisse der Forschung.

Doch setzt diese Interpretation voraus, dass es eine strikte Trennung zwischen Gehirn und Person respektive des „Ichs“ gibt. Weshalb diese Trennung problematisch ist, liest man im Kapitel „Mensch=Körper=Person?“ in diesem Themendossier auf den Seiten 14 bis 16.
Es fragt sich: Sind neuronale und bewusste Prozesse emergent? Aber müsste man diese neuronalen Prozesse, welche vor unserer bewussten Entscheidung geschehen, nicht auch zum Entscheidungsprozess mit dazu zählen? Der Philosoph Ansgar Beckermann argumentiert dazu folgendermassen: „Eine Entscheidung ist genau dann frei, wenn sie auf einem Prozess beruht, der durch rationale Überlegungen, durch Gründe und Argumente beeinflusst werden kann.“ (43)
Solch eine Beeinflussung durch Gründe zeigt sich beispielsweise an der unterschiedlichen Reaktion der Anwesenden, ob jemand „Feuer!“ oder „Freibier!“ ruft.



Das Menschenkind

Sollte man Neugeborenen eine Pille geben, die sie sofort zu einem fertigen Erwachsenen macht? Dieses Gedankenexperiment hat Samantha Brennan vorgeschlagen, um den Wert des Kindseins zu untersuchen (44): Ist Kindsein einfach eine Phase, die man möglichst rasch hinter sich bringen sollte, weil sie lediglich dem Erwachsenwerden dient? Oder ist das Kindsein ein Zustand und eigenwertiger Teil des Lebens? (45) Der Gegenüberstellung liegt eine aristotelische bzw. eine nicht-aristotelische Sichtweise auf das Kind zu Grunde. Gemäss ersterer ist das Kind ein unfertiger Erwachsener. Es fehlt ihm an Reife, es ist abhängig von erwachsenen Personen und diesen gegenüber minderwertig, auch aufgrund seiner fehlenden Rationalität und mangelnden Erfahrungen. Kindsein ist darum alles in allem eine recht missliche Lage, aus der das Kind möglichst rasch und unbeschadet herausgeführt werden sollte. Einen eigentlichen Wert besitzt erst der erwachsene Mensch. Die nicht-aristotelische Sichtweise hingegen sieht im Kind nicht bloss Defizite. Sein Alter eröffnet dem Kind nämlich eine Eigenart zu denken, zu fühlen und die Welt zu sehen, die unschuldiger und spontaner ist. Und genau das verleiht dem Kindsein einen eigenen Wert. Zu dieser verbesserten Wahrnehmung des Kindes hat auch Jean-Jacques Rousseaus *Emile* beigetragen. (46) Durch seinen Erziehungsroman wurde man aufmerksamer auf die Frage, was eigentlich eine gute Kindheit ausmacht. Auch wenn sich der Blick auf das Kind aufgrund der nicht-aristotelischen Position verschoben hat, ist nicht ausgeschlossen, dass eine aristotelische und eine nicht-aristotelische Sichtweise die Frage ähnlich einschätzen werden, was man eigentlich dem Kind schuldet – zumindest solange noch keine Sofort-Erwachsenmach-Pille auf dem Markt ist. Schliesslich könnte sich herausstellen, dass eine gute Kindheit schlicht einen besseren Erwachsenen macht, und dann ist es auch im Interesse einer nicht-aristotelischen Position, dem Kinde die erforderlichen Güter bereitzustellen. Zu diesen zählt beispielsweise die Möglichkeit, zweckfrei zu spielen oder vertrauensvolle Beziehungen aufzubauen. (47)



Kleinsein und seine grossen Folgen

Beide Positionen gehen aber davon aus, dass es zwischen dem Kind und dem Erwachsenen einen Unterschied gibt. Zwar ist es kein einfaches Unterfangen anzugeben, was ein Kind, was ein Erwachsener ist, auch aus philosophischer Sicht nicht. (48) Klar ist alleine, dass ein solcher Unterschied besteht. Wie auch immer dieser geartet sein mag, gegenwärtig ist es eine Tatsache, dass aufgrund des Unterschieds die Handlungsmöglichkeiten des Kindes erheblich eingeschränkt sind. Allem voran ist ein Kind nicht im relevanten Sinne entscheidungsbefugt. Es sind Erwachsene, für viele Belange seine Eltern, welche die Interessen des Kindes vertreten. Und genau das macht die Erwachsenen-Kind-Beziehung moralisch interessant. Denn wie Erwachsene ihre Verantwortung gegenüber Kindern wahrnehmen sollen, muss die Ethik klären.

Lizenz zum Entscheiden für die Infans

Dass Erwachsene dabei nicht beliebig verfahren dürfen und ihr Handeln eingeschränkt ist, ist nicht erst seit den 1989 ins Leben gerufenen Kinderrechtskonventionen (KRK) der Vereinten Nationen bekannt, welche die meisten Länder ratifiziert haben, so auch die Schweiz im Jahre 1997. Schliesslich ist es ein Menschenkind, um das es da geht, und nur schon deshalb verfügt dieses Wesen über einen moralischen Status, den es zu berücksichtigen gilt. Gleichwohl bleibt das Kind prinzipiell aus dem Entscheidungsspielraum ausgeschlossen. Im politischen Bereich zeigt sich das daran, dass das Kind weder wählen noch abstimmen kann. Die fehlende Entscheidungsbefugnis wirkt sich aber auf sämtliche Lebensbereiche aus. Mag sich das Kind auch zuvor zu einer Angelegenheit geäussert haben und angehört worden sein, wie vom Artikel 12 der KRK verlangt, immer wird für (oder gegen) das Kind entschieden. So gesehen könnte der lateinische Begriff ‚infans' in seiner Bedeutung ‚das Nichtsprechende' (in rechtlichen Belangen) nicht treffender sein. Denn mit der fehlenden Entscheidungsbefugnis ist das Kind auf stumm geschaltet. (49) An seiner Stelle sprechen Eltern, Lehrpersonen, Sozialarbeiterinnen, Politiker etc.
Einige der genannten Personen haben sich ausbilden lassen, um diese Aufgabe möglichst fürsorglich und am Kindswohl orientiert erfüllen zu können. Andere besitzen aber keine Ausbildung, und zwar sind es in der Regel ausgerechnet diejenigen Personen, welche die grösste Entscheidungsbefugnis in Sachen Kinder haben: die Eltern. Betrachtet man die immense Verantwortung, die Eltern haben, dann scheint eine Lizenzierung zum Elternsein, wie sie einige in philosophischen Kreisen fordern, legitim. (50) Schliesslich befähigt der schiere Umstand, dass ein Erwachsener einmal Kind war, nicht automatisch zu guter Elternschaft.

Den Kindern eine Stimme geben

Aber krankt der Blick auf das Kind nicht noch immer, und zwar grundsätzlich am aristotelischen Erbe? Zwar sind Kinder nicht länger Eigentum der Erwachsenen, aber solange Entscheidungen über das Kind den Erwachsenen gehören, stellt das Kindsein tatsächlich eine missliche Lage dar, aus der das Kind möglichst rasch herausgeführt werden sollte. Wenn nicht mit einer Pille, dann mit Überlegungen zur Frage, wie man das Kind in den gesellschaftspolitischen Entscheidungsraum hineinnehmen kann. Dass die politische Philosophie sich schwer tut mit Antworten auf diese Frage, zeigt bestenfalls das ungeheure Entwicklungspotential des relativ jungen Zweigs *Philosophie der Kindheit*.

Text von Dr. Sarah-Jane Conrad. Sie war Mitarbeiterin an der Universität Bern und arbeitet nun an der Pädagogischen Hochschule (FHNW) in den Bereichen Philosophieren mit Kindern und politische Bildung. Im Rahmen dieser Tätigkeit fragt sie mit anderen Forschenden Kinder aus aller Welt, ob diese die Sofort-Erwachsenmach-Pille nehmen würden oder nicht.

Zwischenmenschliches und Sinnlichkeit

Nachzulesen in den Freundschaftsbüchern von Aristoteles, sagt dieser: „Denn niemand würde wählen, ohne Freunde zu leben, auch wenn er alle übrigen Güter hätte.“ (51) Niemand von uns möchte sich ein Leben ohne andere Menschen, zu denen man eine persönliche und innige Beziehung hat, vorstellen. Zwischenmenschliche Beziehungen und zwischenmenschliche Kommunikation, wie auch dialogische Ich-Du-Begegnungen, Liebe und Freundschaft, wurden bereits von vielen Philosophinnen und Philosophen thematisiert.

Exemplarisch wird im Folgenden die Position von Ludwig Feuerbach (1804–1877), welche die sinnlich-leibliche Existenz und die Liebe als höchste Form der menschlichen Existenz sieht, thematisiert, da diese als anthropologische These zu verstehen ist. Feuerbachs Ausgangslage ist, dass die Beschreibung des Menschen (vor allem bei Hegel) allzu sehr auf das Denken fokussiert, anstatt den Blickwinkel für alle „aktiven und passiven, geistigen und sinnlichen, politischen und sozialen Qualitäten“ (52) zu öffnen. Zentral für das Menschsein hält Feuerbach die Sinnlichkeit, welche in zweierlei Hinsicht relevant ist: Einerseits, weil nur durch die Sinnesorgane dem Menschen die Welt zugänglich ist. Andererseits, weil die Selbstverwirklichung der Menschen, bedingt durch die Bindung an den eigenen Körper, stark geprägt ist von der Erfahrung dieser Leiblichkeit und somit von Gefühlen, Instinkten, Trieben, Leidenschaften, Affekten und dergleichen.

Das Wesen des Menschen

Die anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen beantwortet Feuerbach mit den Worten: „Das *Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten – eine Einheit, die sich aber auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt.“ (53)

Professor Kurt Salamun fasst die Verwirklichung des menschlichen Wesens im Verhalten zum Mitmenschen folgendermassen auf: „Der Hauptgedanke von Feuerbach ist, dass sich das Wesen des Menschen nur in der Beziehung zum Mitmenschen verwirklicht. Deshalb müssen alle Bemühungen und emotionalen Kräfte, die bisher in die Verehrung von Göttern investiert wur-



den, auf die zwischenmenschlichen Beziehungen konzentriert werden.“ (54)
Diese stark anthropozentrische Sicht, welche den Menschen in den Mittelpunkt des Weltgeschehens rückt, fokussiert auf die Mächtigkeit der Liebe, die Feuerbach selbst als Einflussfaktor auf die Weltgeschichte erklärt, wenn er sagt: „Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muss auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe zum Menschen sein. Homo homoni Deus est – dies ist der oberste praktische Grundsatz – dies ist der Wendepunkt der Weltgeschichte.“ (55) Salamun formuliert diese Auffassung in Bezug auf Feuerbachs atheistische Haltung noch klarer: „Alle physischen Bemühungen und positiven emotionalen Qualitäten, die bisher in die Verehrung von Göttern, Heiligen usw. investiert wurden, sollen in die zwischenmenschlichen Beziehungen eingebracht werden. Der Mensch kann sein wahres Wesen nur dann verwirklichen, wenn er seine Liebe ausschliesslich auf das mitmenschliche Du konzentriert, d.h. wenn der Mitmensch das höchste Wesen für ihn darstellt, in das er alle positiven emotionalen Fähigkeiten investiert. Gottesverehrung wäre bloss Vergeudung von emotionalem Humankapital.“ (56)

Einen kritischen Blickwinkel auf Feuerbachs These beinhaltet so denn auch die Frage, ob der Mensch tatsächlich alle Sinnbedürfnisse befriedigen kann, wenn er die Mitmenschen anstelle von Gott setzt. So wie es vielen Menschen ein Bedürfnis ist, sich selbst in eine „übermenschliche“ Sinngebung des Lebens einzuflechten, mag sein Konzept nicht ohne weiteres zu überzeugen.

Zwischenmenschliches und Moral

Anschliessend an die Ausführungen zu Feuerbach stellt sich die Frage, ob zwischenmenschliche Beziehungen auch einen moralischen Aspekt haben. Doch es ergibt sich sogleich eine Schwierigkeit: Moralische Beurteilungen sollten schliesslich unparteiisch vonstatten gehen; wie soll das innerhalb einer persönlichen Beziehung möglich sein?
Die Philosophin Magdalena Hoffmann beantwortet diese Frage folgendermassen: „Erklärt man persönliche Beziehungen zu einem moralischen Phänomen, dann versucht man herauszuschälen, wie uns persönliche Beziehungen zu Einstellungen und Handlungen motivieren, die als moralisch gut gelten. So sind wir gegenüber unseren Freunden meist empathisch, rücksichtsvoll und wohlwollend, z.B. wenn wir ihnen bei schmerzhaften Verlusten beistehen, ihnen bei Herausforderungen Mut zusprechen oder sie in Notlagen unterstützen. Auch wenn uns diese Handlungen gegenüber Freunden aufgrund der Tatsache, dass wir sie kennen und mögen, leichter fallen als gegenüber Fremden, kann man doch argumentieren – wie es etwa Lawrence Blum tut –, dass wir damit moralisches Handeln einüben, das in einem nächsten Schritt auch anderen Menschen zugute kommt. Wer persönlich erlebt hat, wie verunsichernd sich Arbeitslosigkeit auf einen Freund auswirken kann, wird sich weniger respektlos über andere Arbeitslose äussern.

Eine weitere Option zur Einbindung persönlicher Beziehungen in die Moral besteht in einer Revision dessen, was man unter Moral versteht. Interessant hierbei ist, dass die meisten von uns Beziehungen nicht als einen ‚moralfreien’ Raum betrachten, in dem wir uns moralisch komplett ‚gehen’ lassen können, sondern meist sogar höhere Ansprüche an unsere Liebsten und uns selbst stellen. Während wir von Unbekannten nicht erwarten, dass sie uns im Krankheitsfall im Spital besuchen, tun wir dies bei Freunden und Familie. Diese Pflichten, die wir gegenüber denen haben, mit denen wir in einer besonderen Beziehung stehen, werden (sofern man ihre Existenz vertritt) ‚spezielle Pflichten’ genannt. Einige Philosophen, z.B. Samuel Scheffler, sind nun der Ansicht, dass die Moral neben den allgemeinen Pflichten, die wir allen Menschen gleichermassen schulden, auch Platz für spezielle Pflichten machen müsse. Moral wäre demnach nicht nur unparteiisch, sondern würde auch Parteilichkeit umfassen. “ (57)

Der leidende Mensch

Das Thema des Leidens als innerliche Wahrnehmung und basierend auf Emotionen ist nicht ohne Weiteres ein philosophisches Thema. Da Leiden als Phänomen nur innerhalb der jeweiligen Person stattfindet und von Aussen nicht zugänglich ist, besteht die Schwierigkeit, Leiden als allgemein erkenntlich zu beschreiben. Eine Erkenntnistheorie, die sich an der Beobachtbarkeit orientiert, gerät in Kritik, da sie nicht geeignet ist, um der Betroffenheit der Einzelperson gerecht zu werden. Solche selbstbezüglichen (Leidens-)Erfahrungen, können somit nur mit einer ganz eigenen Methode philosophisch erfasst werden. Autoren wie Schopenhauer, Nietzsche und Scheler entwickelten deshalb eine Expressivität, welche den sprachlichen Ausdruck zu einem performativen Experiment macht. Tobias Hölterhof schreibt dazu: „Die Wahrheitsbedingungen dieser expressiven Philosophie ist das eigene Leben, verstanden in der Gesamtheit des eigenen menschlichen Seins. Der Philosoph als Person ist involviert in seine Philosophie. Daher ist diese Philosophie leidenschaftlich und erregt. (…) Eine Philosophie, die aus dem eigenen emotionalen Erleben schöpft, kann nicht in der Weise objektiv sein wie eine rationale Philosophie. Die Objektivität dieser Philosophie besteht darin, das eigene menschliche Sein als mögliche Form des Seins aufzuzeigen. Ihre Erkenntnisse und Aussagen sind nicht universalisierbar, wohl aber nachvollziehbar durch ein menschliches Sein. Diese Nachvollziehbarkeit ist in einer besonderen Weise auf einen Akt des Mitgefühls und des Mitleids angewiesen.“ (58)

Nietzsches Migräne

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, dass das selbstbezogene Phänomen des Leidens erst durch die Eckpunkte einer Biographie verständlich wird. So wie das Leben von Nietzsche von starken Migräneanfällen geprägt war, entspricht auch seine Perspektive auf die Leidensphilosophie einer ganz anderen wie diese Schopenhauer hatte. Für Nietzsche ist der Zustand des Schmerzes als Einwirkung auf einen Prozess beschreibbar, welcher dem eigenen Willen entgegenläuft. Die Ablehnung dieser Unfreiheit des Willens eröffnet dem Menschen eine neue Sicht auf die Welt:



„Diese Welt ist scheinbar – folglich giebt es eine wahre Welt.
Diese Welt ist bedingt – folglich giebt es eine unbedingte Welt.
Diese Welt ist widerspruchsvoll – folglich giebt es eine widerspruchslose Welt.
Diese Welt ist werdend – folglich giebt es eine seiende Welt.
Lauter falsche Schlüsse (blindes Vertrauen in die Vernunft: wenn A ist, so muss auch sein Gegensatz-Begriff B sein)
Zu diesen Schlüssen inspirirt das Leiden: im Grunde sind es Wünsche, es möchte eine solche Welt geben; ebenfalls drückt sich der Hass gegen eine Welt, die leiden macht, darin aus, dass eine andere imaginirt wird, eine werthvolle: das Ressentiment der Metaphysiker gegen das Wirkliche ist hier schöpferisch.“ (59)

In diesem Zitat lässt sich erkennen, dass das Leiden demnach derart starke Wünsche auslöst, dass diese Wünsche als wahr erscheinen. So leitet Nietzsche daraus ab, dass der Mensch einen Irrtum begeht, wenn er den menschlichen Alltag lustvoll beschreibt. „Das Leiden wird zum persönlichen Zustand der Wahrheit. In ihm werden die irrtümlichen, aber lustvollen Konstruktionen unserers Alltags durchschaut, und das Selbst ist bestrebt, sich nicht weiter zu belügen. Nietzsche sieht damit das Leidensphänomen eng verknüpft mit der Wahrheitsfindung. Die Wahrheit gerät in einen Gegensatz zum menschlichen Sein. Das Experiment seiner Philosophie besteht darin, in einer solchen Wahrheit zu leben. Wie lange kann der Mensch diesen Leidenszustand der Wahrheit ertragen? Der Ausgang dieses Experiments ist in seiner Philosophie unklar.“ (60), schreibt Tobias Hölterhof dazu und fasst die Konsequenz von Nietzsches Perspektive folgendermassen zusammen:
„Insbesondere in einer Anthropologie des Leidens kann das Leidensphänomen neben seinen zuständlichen Aspekten auch als Seinsweise des Menschen begriffen werden. Der Mensch erfährt demnach nicht einen Zustand des Leidens, sondern das Leiden ist ein existenzieller Aspekt des Daseins. Das Leiden besitzt hierbei eine über den blossen Zustand hinausgehende menschliche Dimension.“ (61)
Doch neben diesen erkenntnistheoretischen Aspekten des Leidens wird die Frage nach der „Funktion“ des Leidens auch aus anderen Perspektiven untersucht, wie dies beispielsweise bei Max Scheler oder Schopenhauer der Fall ist.

Funktionen des Leidens?

Was bedeutet es, dem Leiden eine Funktion zuzuschreiben? Hölterhof beantwortet diese Frage folgendermassen: „Sofern das Leiden mit seiner Wirkung auf den Menschen im Mittelpunkt steht, handelt es sich um eine solche funktionale Beschreibung. Dem Leiden wird dabei ein Sinn oder Zweck zugeschrieben.“ (62)

Einen derartigen Sinn wird dem Leiden beispielsweise durch dessen Beschreibung als „Signalfunktion“ zugeschrieben. So fasst Max Scheler das Leiden als Zeichen für lebenshemmende Prozesse und eine Schädigung des Körpers auf. Schelers Position zeigt jedoch Schwächen, wenn man an das Phänomen des Phantomschmerzes denkt.
Hingegen hebt Scheler präzis die ethische Funktion von Leiden hervor: Das eigene Leiden führt unmittelbar zur Identifikation und dem Erleben von Werten. So trägt dies auch dazu bei, dass solidarische Verbünde gestärkt werden. Entsprechend dieser zweifachen ethischen Läuterung ergibt sich für Scheler ein Sinnzusammenhang im Leiden.
Aber auch bei Nietzsche lässt sich das Leiden in der Funktion eines Anreizes und Ansporns verstehen: „Diese Funktion besitzt einen Handlungsbezug, indem sie Handlungen bewirkt, die ohne den Anreiz des Leidens nicht in dieser Intensität eintreten würden. Doch der Anreiz kann ebenso kognitiv sein, indem das Leiden zu bestimmten Konstruktionen und Konzepten führt.“ (63)
Schopenhauer hingegen versteht die Funktion des Leidens in der Erlösung der Menschen vom Leiden durch Askese und Entsagung der Welt.

Glossar

- **anthropozentrisch**

Anthropozentrisch bedeutet, dass der Mensch sich selbst als den Mittelpunkt der weltlichen Realität versteht. Es leitet sich vom griechischen ἄνθρωπος, ánthropos, „Mensch“ und dem lateinischen centrum bzw. (alt)griechischen κέντρο(ν), kéntro(n), „Mittelpunkt“ ab.

- **Emergenz**

Die Emergenz (lat. emergere „Auftauchen“, „Herauskommen“, „Emporsteigen“) ist die Herausbildung von neuen Eigenschaften oder Strukturen eines Systems infolge des Zusammenspiels seiner Elemente. Dabei lassen sich die emergenten Eigenschaften des Systems nicht – oder jedenfalls nicht offensichtlich – auf Eigenschaften der Elemente zurückführen, die diese isoliert aufweisen. So wird in der Philosophie des Geistes von einigen Philosophen die Meinung vertreten, dass Bewusstsein eine emergente Eigenschaft des Gehirns sei.

- **Empirismus**

Der Ausdruck Empirismus (griechisch εμπειρισμός, von der Empirie, bzw. lateinisch empiricus, der Erfahrung folgend‘) wird bei Klassifikationen erkenntnistheoretischer Theorieansätze für Theorien gebraucht, welchen zufolge Wissen, verstanden als gerechtfertigte wahre Erkenntnis, zuerst oder ausschließlich auf Sinneserfahrung beruht (inklusive der Verwendung wissenschaftlicher Instrumente).

- **Mentalismus**

Als Mentalismus (engl. mentalism) werden seit der Mitte des 20. Jahrhunderts philosophische Ansätze in der Philosophie des Geistes und der Bedeutungstheorie bezeichnet. In der Philosophie des Geistes ist damit eine Grundposition gemeint, die unterstellt, dass das Bewusstsein bzw. geistige Vorgänge Zustände einer Person sind, die kausale Rollen einnehmen und die in dieser Rolle nicht durch andere, materialistische Eigenschaften (etwa neurologisch beschreibbare Prozesse) ersetzt werden können.

- **Positionalität**

Nach Plessner bezeichnet Positionalität das, was ein Ding in seinem Sein zu einem auf diese Weise gesetzten macht. (64)

- **Paradigma**

Ein Wissenschaftsparadigma ist ein einigermaßen zusammenhängendes, von vielen Wissenschaftlern geteiltes Bündel aus theoretischen Leitsätzen, Fragestellungen und Methoden, das längere historische Perioden in der Entwicklung einer Wissenschaft überdauert. Die Ersetzung eines Paradigmas durch ein anderes heißt Paradigmenwechsel. Paradigmen spiegeln einen gewissen allgemein anerkannten Konsens über Annahmen und Vorstellungen wider, die es ermöglichen, für eine Vielzahl von Fragestellungen Lösungen zu bieten.

- **Rationalismus**

Rationalismus (lateinisch ratio Vernunft) bezeichnet philosophische Strömungen und Projekte, die rationales Denken beim Erwerb und bei der Begründung von Wissen für vorrangig oder sogar für allein hinreichend halten. In der Philosophiegeschichte wird „Rationalismus“ im engeren Sinne meist als Etikett für Denker wie Descartes, Spinoza oder Leibniz verwendet, um sie den Vertretern des (britischen) Empirismus (u. a. Thomas Hobbes, John Locke und David Hume, gelegentlich sogar George Berkeley) gegenüberzustellen

Quellen: Gesamtes Glossar siehe (65).

Quellen

(1) https://de.wikipedia.org/wiki/Anthropologie
(2) Hans Lenk, Einführung in die moderne philosophische Anthropologie, Lit Verlag, Münster 2013, ISBN 978-3-8258-0393-3, S. 2
(3) Jügen Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik, Frankfurt am Main 2001, S. 75
(4) Schülerduden Philosophie, Stichwort Anthropologie, Dudenverlag, Mannheim 2002, ISBN 3-411-71262-7, S. 26
(5) vgl. Wilhelm E. Mühlmann, Geschichte der Anthropologie, Aula Verlag, Wiesbaden 1986, S. 13
(6) Protagoras: Fragment 1. Zitiert nach: Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 2, Weidmann Verlag, Berlin 1935, S. 263
(7) Schülerduden Philosophie, S. 27, i.v.m. E. Rothacker, Probleme der Kulturanthropologie. In: Nicolai Hartmann (Hrsg.): Systematische Philosophie. Berlin 1942, S. 59–119
(8) Vgl. Ebenda, S. 28
(9) Immanuel Kant, Logik, Ein Handbuch zu Vorlesungen, in: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Bd. 9., ND Berlin 1968, S. 25
(10) Gerald Hartung, Philosophische Anthropologie, Reclam jun. GmbH, Stuttgart 2008, ISBN 978-3-15-020323-1, S. 12
(11) Vgl. Richard Saage, Philosophische Anthropologie und der technisch aufgerüstete Mensch, Verlag Dr. Dieter Winkler, Bochum 2011, ISBN 978-3-89911-184-2, S. 22
(12) Tobias Starzak, Kognition bei Menschen und Tieren. Eine vergleichende philosophische Perspektive, De Gruyter, Berlin 2015, ISBN 978-3-11-037477-3, S. 3. i.v.m. Hans-Johann Glock, Begriffliche Probleme und das Problem des Begrifflichen, in: Der Geist der Tiere, Hrsg. D. Perler und M. Wild, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005, S. 153
(13) ebenda, S. 7
(14) Markus Wild, Wer den Pavian versteht, in: Die anthropologische Wende, Studia Philosophica Vol. 72 /2013, Schwabe Verlag, Basel 2014, ISBN 978-3-7965-2932-0, S. 125
(15) Judith Maria Burkart, eine evolutionsbiologische Perspektive der menschlichen Kognition, in: Die anthropologische Wende, Studia Philosophica Vol. 72 /2013, Schwabe Verlag, Basel 2014, ISBN 978-3-7965-2932-0, S. 36
(16) ebenda, i.V.m. Christine A. Caldwell, Andrew Whiten, Social learning in monkey and apes: cultural animals?, in: Primates in Perspective, hrsg. Von C. J. Campbell, Oxford University Press, Oxford 2011, S. 652-662 und Judith M. Burkart, Andrea Strasser, Maria Foglia: Trade-offs between social lerning and individual innovativeness in common marmosets?, in: Animal Behavior 77, 2009, S. 1291-1301
(17) Tobias Starzak, Kognition bei Menschen und Tieren, S. 165
(18) ebenda, S. 230
(19) Hans Lenk, Einführung in moderne philosophische Anthropologie, Lit Verlag, Berlin 2013, ISBN 978-3-8258-0393-3, S. 204
(20) ebenda, S. 209
(21) Wolfgang Röd, Descartes. Die innere Genesis des cartesianischen Systems. Reinhardt Verlag, München/Basel 1964, S. 154
(22) Martin Hoffmann, Menschsein und Personsein, in: Die anthropologische Wende, Studia Philosophica Vol. 72 /2013, Schwabe Verlag, Basel 2014, ISBN 978-3-7965-2932-0, S. 345
(23) John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Clarendon Press, Oxford 1975, II 27, §9 S. 335 und §8, S. 333
(24) Martin Hoffmann, Menschsein und Personsein, S. 345 sowie Jürgen Habermas, Anthropologie, in: Das Fischer-Lexikon Philosophie, hrsg. A. Diemer und I. Frenzel, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1958, S. 18-35
(25) Matthias Wunsch, Anthropologische Wenden – das Person-Körper-Problem, in: Die anthropologische Wende, Studia Philosophica Vol. 72 /2013, S. 330
(26) Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Walter de Gruyter, Berlin 1928, S. 293
(27) Matthias Wunsch, Anthropologische Wenden – das Person-Körper-Problem, S. 331
(28) Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, S. 303
(29) ebenda, S. 305
(30) ebenda, S. 302
(31) ebenda, S. 293
(32) Matthias Wunsch, Fragen nach dem Menschen, Klostermann, Frankfurt a.M. 2014, ISBN 978-3-465-03873-3, S. 304
(33) Max More: Transhumanism - Towards a Futurist Philosophy, Extropy #6, 1990, online verfügbar auf: https://web.archive.org/web/20110216221306/http://www.maxmore.com/transhum.htm
(34) Hans Lenk, Einführung in moderne philosophische Anthropologie, S. 320. In Verbindung zu bringen mit: Claudia Pawlenka, Sport, Natur und Doping, in „ethica“, hrsg. von D. Sturma/ M. Quante, Mentis, Paderborn 2010.
(35) ebenda, S. 239
(36) Rainer Hohlfeld, Die zweite Schöpfung des Menschen – eine Kritik der Idee der biologischen und genetischen Verbesserung des Menschen, in: Der codierte Leib, Zur Zukunft der genetischen Vergangenheit, hrsg. Schuller/Heim, Szürich 1989, S. 244
(37) Richard Saage, Philosophische Anthropologie und der technisch aufgerüstete Mensch, S. 141
(38) Clemens Sedmak, Einleitung: Grundsätzliches, in: Der Mensch – ein freies Wesen?, Autonomie – Personalität – Verantwortung, Hrsg. Heinrich Schmidinger und Clemens Sedmak, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, ISBN 3-534-17502-6, S. 18. In Bezug auf: Wolfgang Schmale, Freiheitsdiskurse in der Geschichte, in: ebenda.
(39) Annemarie Pieper, Freiheit ohne soziale Verantwortung?, in: Der Mensch – ein freies Wesen?, S. 22
(40) ebenda, S. 25
(41) ebenda, S. 31
(42) Wolfgang Prinz, Freiheit oder Wissenschaft?, in: Freiheit des Entscheidens und Handelns, Hrsg. M. Cranach und K. Foppa, Roland Asanger, Heidelberg 1996, S. 98
(43) Ansgar Beckermann, Biologie und Freiheit, in: Der Mensch – ein freies Wesen?, S. 123
(44) Siehe Samantha Brennan, The goods of childhood and children‘s rights, in: Françoise Baylis und Colin Macleod, Hrsg., Family-Making: Contemporary Ethical Challenges, Oxford University Press, Oxford, 2014, 29-45
(45) Zum Gegensatz von Kindsein als Phase bzw. Zustand vgl. bspw. Barbara Arneil, Becoming versus Being. A critical analysis of the child in liberal theory, in: David Archard und Colin Macleod, Hrsg., The Moral and Political Status of Children, Oxford University Press, Oxford, 2002, 70-94
(46) Jean-Jacques Rousseau, Emile oder Über die Erziehung, Hrsg. Martin Rang, Reclam, Stuttgart, 1762/2012
(47) Ob diese Güter einzig nur in der Kindheit eine intrinsische Rolle spielen wird kontrovers diskutiert; siehe Anca Gheaus, The ‚intrinsic goods of childhood’ and the Just Society, in: Alexander Bagattini und Colin Macleod, Hrsg., The Nature of Children’s Well-Being, Springer, Cham, 2015, 35-52
(48) Welche Fragen sich aufgrund dieses Unterschieds stellen, thematisiert David Archard in seinem Artikel Children, in: Hugh LaFollette, The Oxford Handbook of Practical Ethics, Oxford University Press, Oxford, 2005
(49) Siehe dazu auch Axel Honneths Beitrag in Monika Betzler und Barbara Bleischs Familiäre Pflichten, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2015, 147-174
(50) Siehe dazu Mark C. Volpats Children’s Rights and Moral Parenting, Lexington Books, Lanham, 2015, der im Kapitel 8 verschiedene Vorschläge für eine solche Lizensierung diskutiert.
(51) Aristoteles, Nikomachische Ethik VIII 1, online auf: http://www.textlog.de/33413.html
(52) Ludwig Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: Sämtliche Werke, Band 2, 2. Auflage, Stuttgart 1959, S. 241
(53) Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, in: ebenda, S. 318
(54) Kurt Salamun, Wie soll der Mensch sein? Mohr Siebeck, Tübingen 2012, ISBN 978-3-8252-3669-4, S. 17
(55) Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: Sämtliche Werke, Band 6, S. 326
(56) Kurt Salamun, Wie soll der Mensch sein?, S. 19
(57) Magdalena Hoffmann, Persönliche Beziehungen und ihr Platz in der Moral, erschienen am 10.04.2015 auf dem philosophischen Blog „Philosophie im Alltag“. Online auf: http://blogs.philosophie.ch/alltag/2015/04/10/persoenliche-beziehungen/
(58) Tobias Hölterhof, Anthropologie des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013, S. 128 ff.
(59) Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, Hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967, VIII, S. 337
(60) Tobias Hölterhof, Anthropologie des Leidens, S. 132
(61) ebenda, S. 134
(62) ebenda, S. 140
(63) ebenda, S. 141
(64) Matthias Wunsch, Anthropologische Wenden – das Person-Körper-Problem, S. 331 in Verbindung mit Plessner, Stufen des Organischen und der Mensch, S. 293
(65) Alle Glossareinträge aus Wikipedia

Impressum

Philosophie.ch
Federweg 22
CH-3008 Bern

Verfasst von den ausgewiesenen
AutorInnen und Anja Leser.
info@philosophie.ch

© Philosophie.ch, 2016
21. Themendossier, März 2016
ISSN 1662937X Vol. 125

Cartoon: Max Nöthiger
Fotos: Public Domain

Zitiervorschlag:
„Mensch – Philosophisches Themen-
dossier“, Swiss Philosophical Preprint
Series #125, 31.03.2016,
ISSN 1662937X

Die Reihe der philosophischen
Themendossiers wird durch die
freundliche Unterstützung der
Dr. Charles Hummel Stiftung
ermöglicht.

philosophie.ch
SWISS PORTAL FOR PHILOSOPHY