

Zur Selbstüberschreitung oder Selbstabschaffung des Menschen

Philosophische Anthropologie seit Pico della Mirandola

Vorwort

Diese Studie knüpft an meine Bücher und Essays zu „gegenzeitigen“ Schriftstellern an, die sich ihrer Zeit und damit womöglich auch jeder weiteren Überlieferung versagten. So zeigte sich in etlichen Romanen von Theodor Fontane und in August Klingemanns *Nachtwachen von Bonaventura* (1804) ebenso wie beim alten Goethe eine ausgeprägte Neigung, das eigene Werk oder wesentliche Dimensionen eines Werkes den Zeitgenossen vorzuenthalten oder nur in verschlüsselter Form vorzulegen. Diese faszinierende Geisteshaltung und die entsprechenden Werkdimensionen dürfen als „gegenzeitig“ bezeichnet werden, da sie über vertraute Begriffe wie „unzeitgemäß“, „unzeitig“ oder auch die Redeweise von einem mehr oder minder verborgenen „Subtext“ weit hinausführen. Ließen es doch diese Autoren offenbar darauf ankommen, sich mit ihren kühnsten Werken oder anstößigsten Werkschichten nicht nur „ihrer“ Zeit zu entziehen, sondern mit ihnen vielleicht überhaupt aus der Überlieferungsgeschichte zu fallen.

Nun hat sich die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer Absage an die Überlieferung in jüngerer Zeit radikalisiert. Nicht länger geht es nur um das individuelle Herausfallen aus der Tradition, vielmehr zeichnet sich ein kollektiv organisierter und womöglich irreversibler Bruch mit der – ohnehin prekären – Kontinuität menschlicher Kultur und Geschichte ab, ja mit der Verfassung des Menschen selbst. Was bislang für die Lebenspraxis noch nicht ernst zu nehmende Phantasmen vor allem der mitunter blitzgescheiten, auch philosophisch beschlagenen Science-Fiction-Literaten waren,¹ ist mittlerweile über eine Reihe von Schlagwörtern wie Transhumanismus und Extropie, Cyberspace und -future, biodigitale oder virtuelle Gesellschaft, Präimplantations-Optimierung (PIO) oder Steuerung der Telomerase einer breiteren Öffentlichkeit zu Ohren gekommen. Das heißt, bei uns in Deutschland, vor allem durch die Kassandrarufer von Journali-

¹ Zu ihrem Vordenker Stanislaw Lem vgl. Bernd Gräfrath, *Es fällt nicht leicht, ein Gott zu sein. Ethik für Weltenschöpfer von Leibniz bis Lem* (München 1998), S. 175-234

sten wie Thomas Assheuer, der sich darüber in der Wochenzeitschrift *Die Zeit* über Jahre hin in süffisant-voreingenommenen Artikeln ausließ. Seine katholische Grundposition deutet sich in Titeln und Schlagzeilen an wie: 'Die Evolution frißt ihre Kinder ... Vom Heilsversprechen des biokosmischen Weltbildes und seiner Agenten', 'Die neue Genmystik ... schon feiern Ahnungslose das Genom als Heilige Schrift', 'Die Klone Gottes', 'Digitale Mystik' oder 'Der künstliche Mensch ... Intellektuelle träumen vom Zeitalter der Hypermoderne'.²

Ausführlicher diskutiert wurden diese gentechnischen und transhumanen Tendenzen in Deutschland eigentlich nur dann, wenn ein Detailproblem wie die Frage nach der Unterstützung und Legalisierung bestimmter Ziele der Stammzellenforschung jeweils unaufschiebbar erschien. Bis dann der Philosoph Peter Sloterdijk mit seinem Vortrag *Regeln für den Menschenpark* (1999) offensiv eine grundsätzlichere Debatte eröffnete. Schon in der abendländischen Philosophiegeschichte, so führte er aus, wurde von Plato bis Nietzsche die Menschengzüchtung problematisiert und akzeptiert, woran noch Heidegger mit seiner oft bespöttelten Formulierung vom Menschen als dem 'Hirten des Seins' erinnert habe. Nach dem Zusammenbruch des Humanismus sei nun erneut die „These“ zu bedenken, „daß Menschen Tiere sind, von denen die einen ihresgleichen züchten, während die anderen die Gezüchteten sind – ein Gedanke, der seit Platos Erziehungs- und Staatsreflexionen zur pastoralen Folklore der Europäer gehört.“³ Um das Feld nicht verantwortungslos den Gentechnikern und anderen zu überlassen, sei es jedenfalls an der Zeit, einen „Codex der Anthropotechniken“ zu erstellen.⁴ Assheuer, von dem empörten Jürgen Habermas brieflich zu einer Entgegnung ermuntert, bezeichnete in seinem 'Zeit'-Artikel *Das Zarathustra-Projekt* Sloterdijks Vortrag als skandalös, bezichtigte ihn eines „ethisch entkernten Konformismus“ und sprach wie beiläufig von „Sloterdijks Affekt gegen den Monotheismus“.⁵ Dieser warf in einem offenen Brief Assheuer vor, „im Auftrage Dritter“ geschrieben und „übertrieben aufgetragen“ zu haben und wandte sich zugleich gegen Habermas, dessen „liberale Maske“ im Konflikt zerfalle und mit dessen Aktion die Frankfurter „Kritische Theorie“ zu Grabe getragen worden sei.⁶ Habermas selber reagierte nur mit einem Leserbrief und ging in seinem zwei Jahre später veröffentlichten Buch *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001) auf diese Polemik nur indirekt mit einem nicht ausgewiesenen Sloterdijk-Zitat ein, wenn er von den „nietzscheanischen Phantasien der Selbstdarsteller“ spricht, die

² Nachweise der Artikel im Internet unter: <http://www.muenster.de/~angergun/assheuer.html>

³ Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortbrief zum Brief über den Humanismus*. (Vortrag vom Juli 1999, gehalten auf dem Elmayer Symposium ‚Jenseits des Seins ... Philosophie nach Heidegger‘). Ich zitiere nach der Buchausgabe (Frankfurt/Main 1999), die den Untertitel trägt: *Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*; a.a.O., S. 44

⁴ a.a.O., S. 45

⁵ Als ZEIT-Online-Artikel nachzulesen unter: http://www.zeit.de/1999/36/199936.sloterdijk1_.xml

⁶ Vgl. den Wikipedia-Artikel *Regeln für den Menschenpark* und dort den Weblink *Dokumentation der Debatte*. URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Regeln_f%C3%BCr_den_Menschenpark

im 'Kampf zwischen den Kleinzüchtern und den Großzüchtern des Menschen' den 'Grundkonflikt aller Zukunft' sehen".⁷

Es war dies eine sehr persönlich gehaltene und verletzende Debatte. Bei einer so radikalen, nichts Geringeres als eine Wesensumwandlung des Menschen thematisierenden Problemstellung kann es vielleicht schwerlich anders sein. Weshalb jeder Teilnehmer gut daran täte, sich den Fragen behutsam über die relevanten philosophisch-anthropologischen Vorarbeiten anzunähern und immer auch den eigenen (Ausgangs-)Standpunkt offenzulegen. Was Habermas in seinem Buch dann übrigens tat, indem er sich zu den „Prämissen des nachmetaphysischen Denkens“ bekannte.⁸ Von diesen geistesgeschichtlich zu begründenden Prämissen, die also jede Art von transzendenter und speziell religiöser Verpflichtung ablehnen, gehe auch ich aus, habe jedoch – wie erwähnt – einen anderen Zugang zu der Problemstellung als Habermas. Seinen strikt „gattungsethischen“ anthropologischen Ansatz möchte ich ebenso wie die gleichfalls postmetaphysische, jedoch für Experimente aufgeschlossener Position von Sloterdijk zunächst erörtern, um das Aufkommen dieser Fragestellungen dann durch die Geschichte der neuzeitlichen (Philosophischen) Anthropologie zu verfolgen.

⁷ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/Main 2001. Ich zitiere nach der vierten, erweiterten Auflage von 2002. (Zitat S. 43)

⁸ a.a.O., S. 9

1. Die philosophische Kontroverse zwischen Sloterdijk und Habermas

Mit seinem Vortrag *Regeln für den Menschenpark*, den Peter Sloterdijk im Juli 1999 auf dem Elmauer Symposium *Jenseits des Seins ... Philosophie nach Heidegger* hielt, löste er eine der heftigsten und verworrensten Debatten in der jüngeren deutschen Geistesgeschichte aus. In ihrer Bedeutung hat man sie inzwischen mit der Davoser Disputation zwischen Heidegger und Cassirer (1929) und dem sog. Positivismusstreit der 1960er Jahre verglichen, aber auch nach dem sog. Historikerstreit (1986/87) spöttisch als „Hysterikerstreit“ tituliert. Die einzelnen Phasen der *Menschenpark*-Debatte hat Heinz-Ulrich Nennen in seinem vier Jahre später erschienenen Buch *Philosophie in Echtzeit* (2003) mitsamt den Mißverständnissen und taktischen Manövern auf 650 Seiten nachgezeichnet, interpretiert und mit geistesgeschichtlichen Annotationen versehen.⁹ Ich möchte daher auf diese Details nicht mehr eingehen, sondern nur den Gedankengang von Sloterdijk in Erinnerung rufen.

Er gab seinem Vortrag den auf Heidegger anspielenden Untertitel *Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*.¹⁰ Ehe er zu Heideggers Schrift kommt, stellt er seine eigene Auffassung des humanistischen Wesens der Philosophie vor, die er im wesentlichen als eine zu Freundschaften verführende Alphabetisierung definiert, die „wie ein Kettenbrief durch die Generationen ... die Kopisten und Interpreten in ihren befreundenden Bann“¹¹ gezogen habe, dies besonders folgenreich in dem großen Überlieferungsprozeß der griechischen Kultur durch die Römer. Ihren Höhepunkt habe diese textgebundene und zunehmend philologisch fundierte humanistische Bewegung im Zeitraum zwischen 1789 und 1945 erreicht und sei seitdem von den massenmedialen Kommunikationsformen abgedrängt worden. 1946 dann, „im elendsten Tal der europäischen Nachkriegs-Krise“,¹² habe der französische Philosoph Jean Beaufret dem von ihm verehrten Heidegger neben Fragen u.a. zu Sartres Theorie des Engagements auch die gestellt, wie man dem Wort 'Humanismus' einen Sinn zurückgeben könne („Comment redonner un sens au mot 'Humanism'?“). In seiner Antwort stellte Heidegger den europäischen Humanismus als eine prinzipielle Verfehlung hin; habe er doch verkannt, daß es nicht der Mensch sei, sondern das Sein, daß die entscheidenden „Briefe“¹³ (so Slo-

⁹ Heinz-Ulrich Nennen: *Philosophie in Echtzeit. Die Sloterdijk-Debatte: Chronik einer Inszenierung. Über Metaphernfolgenabschätzung, die Kunst des Zuschauers und die Pathologie der Diskurse*. Würzburg 2003.

¹⁰ Ich zitiere nach der noch 1999 (in Frankfurt/Main) erschienenen Buchpublikation, die stilistisch leicht überarbeitet wurde und den Untertitel trägt: *Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*

¹¹ a.a.O., S. 7

¹² a.a.O., S. 19

¹³ a.a.O., S. 29

terdijk) zusende; und daß der Mensch nur als Hüter oder Hirte des Seins seine wesentliche Bestimmung erfülle.

Sloterdijk setzt hier neu an, erwähnt die von der philosophischen Anthropologie seit Herder diskutierten – und von Heidegger ignorierten – „gattungsgeschichtlichen Wurzeln“ des Menschen, seinen frühgeburtlichen Charakter und seine „chronische animalische Unreife“, die ihn zum Seßhaftwerden und Häuserbauen nötige; und geht so auf Nietzsche über, dessen Zarathustra im Häuserbau der Gegenwärtigen nur noch niedrige Seelen erkenne, gezähmte oder „verhaustierte“, die von den „Kleinzüchtern“ der Priester und Lehrer zu einer schmerzfreien und tugendhaft-glücklichen Existenz erzogen wurden und denen man in Zukunft „Großzüchter“ entgegensetzen müsse.¹⁴

In Formulierungen wie der von der „alltäglichen Bestialisierung der Menschen in den Medien enthemmender Unterhaltung“¹⁵ läßt Sloterdijk keinen Zweifel daran, daß für ihn der Mensch wie schon im alten Rom immer noch und immer neu der „Zähmung“ bedarf, die er im übrigen, trotz aller faktischen Verschränkungen, wiederholt von der „Züchtung“ abgrenzt. Im Zusammenhang mit den züchtungspolitischen Überlegungen in Platons Dialogen *Politikos* und *Politeia* kommt er auf unsere Zukunft als Gattungswesen zu sprechen:

„Menschen sind selbsthegende, selbsthütende Wesen, die - wo auch immer sie leben – einen Parkraum um sich erzeugen.“ In der Zukunft werde es „wohl darauf ankommen, das Spiel aktiv aufzugreifen und einen Codex der Anthropotechniken zu formulieren ... Ob aber die langfristige Entwicklung auch zu einer genetischen Reform der Gattungseigenschaften führen wird – ob eine künftige Anthropotechnologie bis zu einer expliziten Merkmalsplanung vordringt; ob die Menschheit gattungswweit eine Umstellung vom Geburtenfatalismus zur optionalen Geburt und zur pränatalen Selektion vollziehen können – dies sind Fragen, in denen sich, wie auch immer verschwommen und nicht geheuer, der evolutionäre Horizont vor uns zu lichten beginnt.“¹⁶

Mit diesen auf Plato und Heidegger anspielenden Formulierungen, durch die sich so mancher skandalisiert fühlen mochte, schloß Sloterdijk freilich nicht, sondern kam auf seinen humanistischen Ausgangsgedanken mit der Bemerkung zurück, daß die maßgeblichen Bücher der Vergangenheit weiterhin in den Archiven der Menschheit versunken seien und daß wohl „Archivare und Archivisten die Nachfolge der Humanisten angetreten haben. Für die Wenigen, die sich noch in den Archiven umsehen, drängt sich die Ansicht auf, unser Leben sei die verworrene Antwort auf Fragen, von denen wir vergessen haben, wo sie gestellt wurden.“¹⁷ An eine solche Archivrecherche werde ich mich in den nächsten Kapiteln machen.

¹⁴ a.a.O., S. 37-40

¹⁵ a.a.O., S. 16

¹⁶ a.a.O., S. 48 und 45-47

¹⁷ a.a.O., S. 56

Mehrmals rekurriert Sloterdijk auf den Menschen als das Gattungswesen, das in seiner fundamentalen Bedürftigkeit – er zitiert das angeblich von Herder stammende Schlagwort „Mängelwesen“ – auf die Optimierung seiner kulturellen Institutionen angewiesen sei und nun davor stehe, sich für oder gegen eine so nie gekannte (genetische) Selbsttransformation zu entscheiden. Diesen Begriff der menschlichen ‚Gattung‘ stellt Jürgen Habermas, der die Tendenz in Sloterdijks Elmauer Vortrag als „genuin faschistisch“ bezeichnet hatte, in seiner zwei Jahre später veröffentlichten Schrift *Die Zukunft der menschlichen Natur* (2001) in den Mittelpunkt seiner Überlegungen und bestimmt sie neu. Denn diese bei Sloterdijk vor allem die Entwicklungsoffenheit des Menschen bezeichnende anthropologische Kategorie hat für Habermas primär normativen, *verpflichtenden* Rang, da sie das interkulturelle Selbstverständnis des Menschen ausmache.¹⁸ Er spricht geradezu von einer „Gattungsethik“, die den Menschen dazu verpflichte, „jene Wir-Perspektive einzunehmen, aus der wir uns gegenseitig als Mitglieder einer *inkluisiven* Gemeinschaft ansehen, die keine Person ausschließt.“¹⁹ Am verbindlichsten für alle nur denkbaren Konflikte habe Kant diese Wir-Perspektive in seinem Kategorischen Imperativ formuliert, dem zufolge eine Person niemals als Mittel gebraucht werden dürfte. Zu einem Mittel aber für die Interessen und Vorlieben anderer würde man nach Habermas den betroffenen Menschen durch ein vorgeburtliches genetisches Design machen. Der so Manipulierte hätte nie mehr die Chance, die Entscheidung des Dritten (in der Regel seiner Eltern) ergebnisoffen zu diskutieren und zu revidieren. Anders als bei dem schon von Sloterdijk erwähnten „Geburtenfatalismus“ der Vergangenheit müsse sich der eugenisch Manipulierte instrumentalisiert vorkommen; was nicht nur jedesmal persönliche Ressentiments gegenüber den Designern und ihren Präferenzen nach sich ziehen könnte, sondern darüber hinaus ein Anschlag auf unser Selbstverständnis als Gattungswesen wäre, einander nämlich als Gleiche und autonome Wesen anzuerkennen.

Habermas beruft sich dabei wiederholt auf die seit Jahrzehnten vorliegenden Publikationen von Hans Jonas und zitiert so dessen zentrales Argument von der „Macht Jetziger über Kommende, welche die wehrlosen Objekte vorausliegender Entscheidungen der Planer von heute sind. Die Kehrseite heutiger Macht ist die spätere Knechtschaft Lebendiger gegenüber Toten.“²⁰ Zudem erinnert Habermas an Hannah Arendts wundervolles Theorem von der ‚Natalität‘, wonach „mit der Geburt jedes Kindes nicht nur eine andere, sondern eine neue Lebensgeschichte beginnt“, mit der „Hoffnung ... dass ein ganz Anderes die Kette der ewigen Wiederkehr zer-

¹⁸ Habermas spricht von „intuitiven Selbstbeschreibungen, unter denen wir uns *als* Menschen identifizieren und von anderen Lebewesen unterscheiden – also das Selbstverständnis von uns als Gattungswesen. Es geht nicht um die Kultur, die überall anders ist, sondern um das Bild, das sich verschiedene Kulturen von ‚dem‘ Menschen machen – der überall – in anthropologischer Allgemeinheit – derselbe ist.“ A.a.O. (Fußnote Nr. 7), S. 72.

¹⁹ a.a.O., S. 98

²⁰ a.a.O., S. 85 (Zitat nach Hans Jonas, *Lasset uns einen Menschen klonen*. In: Jonas, *Technik, Medizin und Eugenik*, Frankfurt/Main 1985, S. 168)

bricht ... weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln.“²¹

*

Wer auch immer an den herkömmlichen, als interkulturell zu verstehenden Wesenseigenschaften des Menschen festhalten möchte, hat sich darüber im klaren zu sein, daß der Mensch sich in der Vergangenheit selbst als entwicklungs offen begriffen und definiert hat, als angewiesen auf die von seinesgleichen geschaffenen kulturellen Institutionen und Techniken, deren weitere Entwicklung immer wieder auch Veränderungen im menschlichen Selbstverständnis und womöglich auch anthropologisch substantielle Wesensveränderungen nach sich zog. Freilich schloß dies niemals aus, daß aus einer ethischen Einstellung heraus diese oder jene denkbare und machbare Perspektive oder Veränderung nicht in Frage kam oder strikt abgelehnt wurde. Ein ethischer Standpunkt, den Habermas in gar dreifacher Hinsicht einnimmt: Neben seinem gattungsethischen Vorbehalt, der allen moralischen Einzeldiskussionen gegenüber vorrangig sein soll,²² besteht er darauf, daß sich moralische Urteile auf der Grundlage rationaler Diskussion allgemeinverbindlich formulieren lassen müßten; und bekundet schließlich in existentieller Entschiedenheit: „Das Leben in einem moralischen Vakuum, in einer Lebensform, die nicht einmal mehr moralischen Zynismus kennen würde, wäre nicht lebenswert.“²³

Habermas' Theorem einer Gattungsethik wurde weithin akzeptiert und erfuhr nur gelegentlich (moderaten) Widerspruch.²⁴ Auch Sloterdijk läßt keinen Zweifel an der ethischen Fundierung der eigenen Position und an

²¹ a.a.O., S. 101f. Vgl. Hannah Arendt, *Vita activa*, München 2003, S. 18

²² Vgl. Andreas Kuhlmann in seiner Besprechung des Buchs in der Wochenzeitschrift *Die Zeit* (39/2001): „Die Gattungsethik ist ... nicht Teil der Moral, soll aber die anthropologischen Voraussetzungen dafür benennen, dass Personen überhaupt moralisch urteilen und handeln können.“

²³ a.a.O., S. 124f.

²⁴ In seiner Rede *Der Mensch ist moralisch großzügig geschneidert* (2001) wandte sich der Biologe und damalige Präsident der Max-Planck-Gesellschaft Hubert Markl gegen Habermas' Argument eines drohenden „Eingriffs in die symmetrische Gleichstellung aller Menschen, die in menscheitsweiter Kommunikationsgemeinschaft leben und die seiner Ansicht nach nur durch die uneingeschränkte genetische Zufallslotterie natürlicher Zeugung gewährleistet werden kann ... Denn mir scheint seiner Argumentation eine deutliche Überschätzung der Macht der Gene für die Entwicklung einer zu selbstverantwortlicher Autonomie befähigten menschlichen Person zugrunde zu liegen ... und eine ebenso unbegründete Unterschätzung der gerade durch die menschentypische genetische Konstitution gewährleisteten Freiheit des Denkens und Handelns jedes einigermaßen normalen, also nicht schwerkrank psychisch deformierten Menschen.“ Die Würde des Menschen könne „nicht in seiner zufälligen genetischen Zusammensetzung begründet sein. Sie ist etwas, was die Menschengemeinschaft jedem Menschen zuerkennt, ganz gleich wie seine genetische Beschaffenheit zustande gekommen ist.“ Zitiert nach dem Vorabdruck der Rede in der *Süddeutschen Zeitung* Nr. 251/2001. URL: <http://www.gene.ch/genpost/2001/Jul-Dec/msg00293.html>

der Ablehnung evolutionärer Zielsetzungen für den Menschen.²⁵ Verschließt aber nicht die Augen vor den diffus sich abzeichnenden neuen Tendenzen wie der „Homöotechnik“, die im Unterschied zu der in ihrer Künstlichkeit sich augenfällig von der Natur abhebenden überkommenen „Allotechnik“ an den „modus operandi“ der Natur anknüpfe – „sie kooperiert, sie schleust sich ein in die Eigenproduktionen des Lebendigen, die aufgrund langfristig bewährter evolutionärer Erfolgsmuster im Gang sind ... ein Vorgang, der auf seine Weise genauso unheimlich heimlich ist wie die erste Technik.“²⁶ Man hat Sloterdijk wie auch Habermas später wiederholt vorgeworfen, sich auf grundlegende anthropologische wie auch bioethische Vorarbeiten nur sporadisch eingelassen zu lassen. Sloterdijk holte dies in den folgenden Jahren weithin nach; zweifellos hätte schon seine Elmauer Rede eine andere Richtung genommen, hätte er die von züchtungspolitischen Skandalen umwitterten Philosophen Plato und Nietzsche zugleich mit Hinweisen auf Denker wie Pico, Montaigne, Herder, Scheler und Plessner begleitet, die dem Menschen eine Entwicklungsoffenheit zuschrieben, die ihn immer wieder auch gefährden müßte, aber prinzipiell von ihm selbst zu verantworten sei. Die anthropologisch brisante Kernthematik dieser neuzeitlichen Denker ist nun im Folgenden näher zu betrachten.

²⁵ Unmißverständlich in einem Gespräch mit Hans-Jürgen Heinrichs: „Man muß kein Kantianer sein, um zu verstehen, daß Menschen nicht Mittel sein dürfen, schon gar nicht Mittelglieder in einer Züchtungssequenz, sondern daß sie in jeder Lebenslage, in jeder Kultur und in jeder Zeit ihren Daseinszweck in sich selber tragen. Damit ist im übrigen schon angedeutet, warum unsere Kultur, sowie sie anfängt, evolutionistisch, naturalistisch, futuristisch zu denken, sich auf der schiefen Ebene befindet, weil zum Evolutionismus *per se* die Versuchung gehört, eine gegebene Generation zu relativieren in Hinblick auf das, was eine nächste erreicht haben wird.“ Peter Sloterdijk und Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen* (Frankfurt/Main 2001), S. 131.

²⁶ *Die Sonne und der Tod*, a.a.O., S. 135

2. Klassische humanistische Ansätze zu einer Selbstüberschreitung des Menschen

Die Thesen der im 20. Jahrhundert die philosophische Anthropologie weit- hin dominierenden Denker und Forscher wie Max Scheler, Helmuth Pless- ner, Adolf Portmann und Arnold Gehlen wurden in der Sloterdijk-Haber- mas-Debatte zwar immer wieder zitiert, aber in der Regel ging das nicht über einige Stichwörter oder Textzeilen hinaus. Erst recht nicht untersucht wurde die kultur- und geistesgeschichtliche Herkunft dieser in den 1920er bis 40er Jahren formulierten Konzepte von der umweltentbundenen „Welt- offenheit“ des Menschen, dessen „Geist“ ihn zum „ewigen Protestanten gegen alle Wirklichkeit“ macht (Scheler), von diesem „Leistungswesen“ und seiner nur gebrochene Lebensverhältnisse zulassenden „Exzentrizität“ (Plessner), von seinem Status als „sekundärer Nestflüchter“ mit „extraute- rinem Frühjahr“ (Portmann), seiner „Instinktreduktion“, „Plastizität“ und Angewiesenheit auf „Entlastung“ durch kulturelle Institutionen (Gehlen). Der in den nachfolgenden Kapiteln gegebene Rückblick in die gut 500- jährige Problemgeschichte wird eine weithin verborgene Konsequenz in der Suche nach Grund und Ausmaß der Weltoffenheit des Menschen zu er- kennen geben. Denn offenbar war diese Entwicklung untrennbar mit der ganz anderen des zunehmenden Glaubensverlustes an metaphysische Ab- sicherungen verquickt und wurde speziell vom zunehmenden Zweifel an der Existenzberechtigung eines Schöpfergottes vorangetrieben.

PICO DELLA MIRANDOLA (1463-1494)

Der Renaissancephilosoph Pico della Mirandola gilt als der erste, der in der Neuzeit den Menschen als das sich selber gestaltende Wesen definiert hat. Zu Beginn seiner *Oratio*, die er 1486/87 als Eröffnungsrede eines von ihm geplanten europäischen Gelehrtenkongresses schrieb, trägt der 23jährige Graf von Concordia seine hochgemuten Gedanken unter dem – postum von seinen Herausgebern formulierten – Titel *De hominis dignitate* (*Über die Würde des Menschen*) vor. An zentraler Stelle läßt er hier den „höch-

sten Vater und Schöpfergott“ seinen ersten Menschen wie folgt ansprechen:

„Keinen bestimmten Platz habe ich dir zugewiesen, auch keine bestimmte äußere Erscheinung <‘propriam faciem’> und auch nicht irgendeine besondere Gabe habe ich dir verliehen, Adam, damit du den Platz, das Aussehen und alle die Gaben, die du dir selber wünschst, nach deinem eigenen Willen und Entschluß erhalten und besitzen kannst. Die fest umrissene Natur der übrigen Geschöpfe entfaltet sich nur innerhalb der von mir vorgeschriebenen Gesetze. Du wirst von allen Einschränkungen frei nach deinem eigenen freien Willen, den ich dir überlassen habe, dir selbst deine Natur bestimmen. In die Mitte der Welt habe ich dich gestellt, damit du von da aus bequemer alles ringsum betrachten kannst, was es auf der Welt gibt. Weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen habe ich dich geschaffen und weder sterblich noch unsterblich dich gemacht, damit du wie ein Former und Bildner <‘plastes et fctor’> deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst. Du kannst nach unten hin ins Tierische entarten <‘degenerare’>, du kannst aus eigenem Willen wiedergeboren werden <‘regenerari’> nach oben in das Göttliche.“¹

Pico besteht auch in eigenen, nicht nur rollensprachlichen Formulierungen darauf, daß sich das mit einem freien Willen begabte „Chamäleon“ Mensch allererst die zu ihm passende Gestalt geben müsse: „Wir sind geboren worden unter der Bedingung, daß wir das sein sollen, was wir sein wollen.“² Diese Wahlmöglichkeiten freilich unterlagen für den christlichen Humanisten von vornherein einer ethischen Bewertung, die es ihm denn auch erlaubte, pejorativ von „entarteten“ Formen der Selbstgestaltung zu sprechen. Auch wenn der 24jährige Pico wegen etlicher seiner Kongreßthesen als Ketzler verdammt wurde, gab es für ihn doch noch die unbedingte Rückversicherung durch eine transzendente Instanz, die mit ihrem Heilsversprechen und anderen Begünstigungen ihres Ebenbildes aufwarten konnte und mit welcher der menschliche Geist in der christlich-neuplatonischen Tradition eines Aufstiegs zum Höchsten sich noch vereinigen könnte: Geleitet von der „allerheiligsten Theologie“, würden die derart erleuchteten Menschen „gleichsam als irdische Merkure“ in das „himmlische Jerusalem“ emporfliegen.³

Die so prekäre wie verantwortungsvolle Verfassung des Menschen grenzt Pico von der determinierten Natur der Tiere ab, die schon bei ihrer Geburt alles zum Überleben Nötige mit auf die Welt brächten.⁴ Was es genauer mit dieser Differenz auf sich hat, welches die zum Überleben erforderlichen Eigenschaften sind, wird von Pico nicht näher erörtert; und ebensowenig diskutiert er umgekehrt die Grenzen der Freiheit, weshalb

¹ Giovanni Pico della Mirandola, *Rede über die Würde des Menschen/Oratio de hominis dignitate*, hg. und übersetzt von Gerd von der Gönna (Stuttgart 1997), S. 9

² a.a.O., S. 13 („nati sumus condicione, ut id simus, quod esse volumus“)

³ a.a.O., S. 24f. und 29

⁴ a.a.O., S. 9

man den derart großzügig definierten Menschen auch mit Musils „Mann ohne Eigenschaften“ vergleichen konnte.⁵ Solche Leerstellen wären nun allerdings dem mit 31 Jahren Verstorbenen nicht zum Vorwurf zu machen. Zumal für ihn noch der Mikrokosmos-Charakter des Menschen im Vordergrund steht, seine - verantwortungsvolle - Teilhabe⁶ am allem gerade wegen der ihm mangelnden Spezialeigenschaften, die ihn andernfalls als Lebewesen ein für allemal festlegen würden. Jahrhunderte später erst wird die sich etablierende Disziplin der (biologischen) Anthropologie systematisch daran gehen, die Wesensmerkmale des Menschen von den fortgeschrittenen wissenschaftlichen Tierstudien her, also zunächst weithin via negationis, in einer detaillierten (graduellen) Abgrenzung auszuformulieren. Bis dahin wird wie schon in der Antike der Unterschied auf einem so hohen Niveau angesetzt, speziell dem der Vernunft- oder Sprachbegabung des Menschen, daß dagegen etwaige Gemeinsamkeiten und Verschränkungen kaum mehr eine Rolle spielen können.

MICHEL EYQUEM DE MONTAIGNE (1533-1592)

Als „den Schöpfer der modernen philosophischen Anthropologie“ hat Ernst Cassirer Michel de Montaigne bezeichnet, dessen *Essais* wir immer noch, „über allen Abstand der Zeiten hinweg, unmittelbar verstehen“ könnten.⁷ Ein halbes Jahrhundert später als Pico della Mirandola geboren, setzte Montaigne als erster auf eine couragierte Selbsterforschung, die er in paradoxer Weise als repräsentativ für den Menschen überhaupt ansah; paradox insofern, als es keine verallgemeinernden Aussagen über den Menschen geben könne, nur die jeweilige individuelle Selbsterkenntnis. Die derart rigoros auf die persönliche Überzeugung und Selbstgewißheit zurückbezogene Erkenntnis hat für Montaigne einen ähnlich hohen Rang, wie ein halbes Jahrhundert später das von Descartes gesuchte fundamentum inconcussum, das sich nicht mehr bezweifeln lasse und das er in dem „Ich denke, also bin ich“ fand. Wo Descartes aber bald wieder nach einem alles absichernden Gottesbeweis suchte, läßt Montaigne religiöse Fragestellungen in liberal-lässiger Skepsis weithin auf sich beruhen⁸ und beharrt auf

⁵ Alexander Thumfart, *Die Perspektive und die Zeichen. Hermetische Verschlüsselungen bei Giovanni Pico della Mirandola* (München 1996), S. 171. Thumfart faßt übrigens Picos Bestimmung des Menschen als des „Formers und Bildners“ seiner selbst primär erkenntnistheoretisch auf (a.a.O., S.174-177).

⁶ Vgl. hierzu das Kapitel „Der Mensch als ‚vinculum und nodus mundi‘“ in: Engelbert Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola./ Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus* (Wiesbaden 1960), S. 15-25 (und speziell S. 24 sowie ferner S. 26ff.)

⁷ Ernst Cassirer, *Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie* (Hamburg 2005), S. 144

⁸ „Ein anderer Himmelsstrich, andre Glaubensüberzeugungen, ähnliche Verheißungen und Drohungen könnten uns auf dieselbe Weise einen entgegengesetzten Glauben einpflanzen. Christen sind wir im gleichen Sinne, wie wir Périgorden oder Deutsche

der eigenen Person, die mitsamt ihren Idiosynkrasien der einzige ihn selbst überzeugende Erkenntnisgrund und -gegenstand sei. Somit ist dies keine Selbsterforschung mehr in dem christlichen, von Augustinus mit seinen *Confessiones* vorgeführten Sinne, sondern ein programmatisch rückhaltloser, offener Selbstversuch. Die Frage nach der Offenheit und Plastizität des Menschen wird hier so umsichtig und verantwortungsvoll angegangen, daß angesichts der chaotisch sich aufdrängenden Gestalten des Lebens immer entschiedener nach einer gleichermaßen verbindlichen und selbstbestimmten Regelung gesucht wird.

Montaigne war auch darin bahnbrechend, daß er – schon aus erkenntnistheoretischen Gründen – keine hierarchische oder fundamentale Differenz zwischen Tier und Mensch mehr gelten ließ. Er vertrat gar die Ansicht, „zwischen manchen Menschen sei der Abstand größer als zwischen manchem Menschen und manchem Tier“.⁹ Die Gottesebenbildlichkeit, die der Mensch sich eitel angemaßt hätte, wäre auf eine Degradierung des Tieres hinausgelaufen; und die Klage, das verlassenste aller Lebewesen zu sein, das sich in seiner Notdurft der Felle und des Fleisches der Tiere bemächtigen müsse, war für ihn eine gleichermaßen sentimentale wie heimtückische Übertreibung.¹⁰ Was nun aber die angeblich allein dem Menschen vorbehaltenen höheren Fähigkeiten betrifft, so führt Montaigne eine Reihe von Beispielen dafür an, daß sich die Tiere auf ihre Weise ebenfalls einsichtig zeigen und gleichfalls Tugenden wie Treue, Dankbarkeit, Hilfsbereitschaft, Reue und sogar einen religiösen Sinn an den Tag legen.¹¹ Daß Bewußtheit, Reflexionskraft und vor allem das die Gegenwart transzendierende Vorstellungsvermögen den Menschen vor dem Tier auszeichnen, steht auch für ihn außer Frage, doch erkennt er darin eine neue Quelle menschlichen Unbehagens und Leidens. „So sind wir niemals bei uns, wir sind stets außerhalb. Furcht, Verlangen und Hoffnung schleudern uns der

sind.“ *Michel de Montaigne, Essais*, in 3 Bänden hg. und übersetzt von Hans Stilett (Frankfurt/Main 2002); II 12 (= 2. Buch, Nr. 12), S. 176. Montaignes Hauptwerk wurde 1676, fast ein Jahrhundert nach der Publikation der ersten Bände, auf den Index librorum prohibitorum gesetzt.

⁹ *Essais* I 42, a.a.O., S. 394. Alle sozialen Rangabstufungen waren für ihn jedoch „bloß Äußerlichkeiten, die in keiner Weise einen Wesensunterschied zwischen den Menschen begründen“ (a.a.O., S. 397).

¹⁰ *Essais* II 12, a.a.O., S. 192f.

¹¹ II 12, S. 197-210. Montaigne fragt hier etwa, ob das Verhalten eines Fuchses, der vor der Überquerung eines zugefrorenen Flusses prüfend sein Ohr ans Eis hält und etwaige Schwachstellen an den Fließgeräuschen identifiziert, nicht eine schlußfolgernde Denkfähigkeit verrate; wie auch ein Hund, der auf der Suche nach seinem Herrn an einer Dreibege-Gabelung zwei Wege abschnüffelt und danach, ohne weiter Witterung aufzunehmen, unverzüglich in den dritten Weg stürzt. „Wir können auch sagen, daß die Elefanten eine Art religiöses Gefühl haben, denn man sieht sie nach wiederholten Waschungen und Reinigungen, den Rüssel wie Arme hochehoben und die Augen fest der aufgehenden Sonne zugewandt ... aus eigenem Antrieb lange in Meditation versunken dastehn“ (a.a.O., S. 210). - Den Leugnern der Verwandtschaft des Menschen mit dem Tier gibt er Folgendes zu bedenken: „Nachdem man sich in Rom an das Schauspiel des Hinmetzeln von Tieren gewöhnt hatte, kamen die Menschen an die Reihe, namentlich die Gladiatoren.“ *Essais* II 11, a.a.O., S. 160

Zukunft entgegen und berauben uns des Gefühls und der Wertschätzung dessen, was ist".¹²

Das Ich selbst, der nächste und verlässlichste Erkenntnisgegenstand, bietet der Introspektion zwar keinen absoluten Halt und zeigt sich, kaum anders als die in ihrer Polyphonie faszinierende Kultur- und Geistesgeschichte, als ein ständig und im Letzten unbegreiflich sich Veränderndes.¹³ Keineswegs aber läuft dieser introspektive Relativismus auf einen Solipsismus hinaus, im Gegenteil, der in der Selbsterforschung Geübte erweist sich als fähig, die anderen weit besser zu verstehen und, zu deren Überraschung, nicht selten besser als sie sich selber.¹⁴ Überhaupt hat der Rückgang auf das Individuelle exemplarischen Charakter, lautet doch Montaigne über ein Leben hin gewonnene Überzeugung: „Jeder Mensch trägt die ganze Gestalt des Menschseins in sich.“¹⁵

Die skeptische Offenheit seines Menschenbildes führt auch nicht etwa zur Resignation, sondern verpflichtet zur Toleranz. Wir sollten uns schon „in Anbetracht unserer Fehlbarkeit bei unsren Meinungsumschwüngen bescheidner und zurückhaltender aufführn“.¹⁶ Ebenso dienen die so zahllosen Anekdoten, Ansichten und Lehrmeinungen, die er aus der Geschichte anführt, nicht der Sicherung eines fest definierbaren anthropologischen Wesenskerns, sondern primär dem relativierenden Nachweis von Differenzen und Spielarten auf allen erdenklichen Gebieten, von denen eine jede mit zur Konstitution des Menschen gehöre. Entsprechend habe man bei der – gewaltfreien – Erziehung des Kindes vor allem darauf Wert zu legen, daß dessen zarte Unbefangenheit und Offenheit der Entwicklung durch Förderung seiner Selbständigkeit und Urteilskraft gestärkt wird.¹⁷

Gegen die naheliegende und verführerische Gefahr, sich in eine alles relativierende Beliebigkeit oder in Gleichgültigkeit zu verlieren, beruft sich Montaigne auf ethische Grundsätze wie den obersten der Gerechtigkeit, deren Garant und Hüter wiederum keine von außen vorgegebene Instanz wie die Religion sein könne, sondern allein ein Allerpersönlichstes, das Gewissen. Es ist für ihn keine irrationale Instanz, sondern die intimste Form des Wissens, des Wissens nämlich vom Guten, das alles andere Wissen beurteilen und steuern müsse¹⁸ und sich darin praktisch bewährt, daß es einen jeden, als „das innere Wissen“ um die eigene lautere Absicht, mit festerem Tritt auftreten lasse.¹⁹ Die Offenheit dieser *Essais* wird auf bemerkenswert dialektische Weise gesteigert. Zum einen befindet sich der

¹² I 3, S. 24

¹³ II 12, S. 354-359

¹⁴ III 13, S. 457

¹⁵ III 2, S. 34 („Chaque homme porte en lui la forme entière de l'humaine condition.“) Jean-Yves Pouilloux bemerkt dazu in seinem Aufsatz *La forme maîtresse*, daß man aus dieser Formulierung beinahe die Erklärung der Menschenrechte ableiten könnte, zwei Jahrhunderte vor ihrer Deklaration. In: *Montaigne et la question de l'homme*. Coordonnée par Marie-Luce Demonet (Paris 1999), S. 33-45 (Zitat S. 33)

¹⁶ II 12, S. 356

¹⁷ I 12, S. 231-236

¹⁸ „Jedes Wissen schadet dem, der kein Wissen vom Guten hat.“ A.a.O., I 25, S. 220

¹⁹ II 5, S. 60

beschriebene Hauptgegenstand, das Ich, in permanenter Veränderung. In seiner Entwicklung und Reaktionsweise unvorhersehbar, nimmt es ständig wechselnde und zu mitunter widersprüchlichen Ergebnissen führende Perspektiven ein; und zwar nicht bloß, wie oft in Autobiographien zu studieren, von einer Lebensphase zur anderen, sondern „von Tag zu Tag, von Minute zu Minute“, so daß Montaigne sagen kann: „Ich schildere nicht das Sein, ich schildere das Unterwegssein“.²⁰ Zum anderen wird das zu analysierende Ich durch die langwierige, die Einsichten formulierende und immer wieder ergänzende Niederschrift selber nachhaltig umgestaltet:

*„Indem ich dieses Porträt nach mir formte, mußte ich, um die wesentlichen Züge aus mir herauszuholen, derart oft die rechte Haltung einnehmen, daß das Modell selber erst feste Konturen darüber gewonnen, sich gleichsam selber erst ganz durchgestaltet hat. Indem ich mich für andre malte, legte ich klarere Farben in mir frei, als sie es ursprünglich waren. Ich habe mein Buch nicht mehr gemacht, als es mich gemacht hat: ein Buch, das mit seinem Autor wesensgleich ist“.*²¹

Die akademische Philosophie wußte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein mit diesem Denker nichts Rechtes anzufangen. Der Philosophiehistoriker Wilhelm Windelband registriert einigermaßen hilflos: „Was von philosophischen Gedanken in die ‚Essais‘ eingesprengt ist, stammt aus dem Pyrrhonismus“ (einer Spielart des ethischen und erkenntnistheoretischen Skeptizismus der Antike).²² Was Montaigne an dieser Denkhaltung fasziniert, ist ihre jedes endgültige Urteil immer wieder aufschiebende „epochē“, bei der er es selber allerdings nicht beläßt, da er ja bei aller Umsicht und Behutsamkeit bis zum (Wert-)Urteil vordringt.²³ Freilich befindet er sich dabei im Konflikt „mit der wissenschaftlichen Taxonomie und der Logik seiner Zeit ... weil sie sich weigern, den ‚Mobilismus‘ der Welt, in der alles Bewegung, ‚Schaukeln‘, Diversität und Unvollkommenheit ist, in Betracht zu ziehen“.²⁴

So waren es immer wieder nichtzünftige Denker und Schriftsteller wie Goethe und Stefan Zweig, die Montaignes geistigen und kulturgeschichtlichen Rang erfaßten. Zweig, der erst in der Emigration zu Montaigne hinfand, erkannte in ihm einen fernen vorbildlichen Schicksalsgenossen, der sich in der damaligen barbarischen Zeit der Religionskriege allein durch

²⁰ III 2, S.33 („Je ne peins pas l'être. Je peins le passage“)

²¹ II 18, S. 505 („... *Me peignant pour autrui, je me suis peint en moi de couleurs plus nettes que n'étaient les miennes premières. Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur*“)

²² Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hg. von Heinz Heimsoeth (15. Aufl. Tübingen 1957), S. 310

²³ Zu Montaignes Hochschätzung der Urteilskraft vgl. Ian Maclean, *Montaigne als Philosoph* (München 1998), S. 70f. sowie S. 47ff. zum „Pyrrhonismus“ und dessen Grenzen.

²⁴ Maclean, a.a.O., S. 107. Vgl. auch S. 99 zu Montaignes Erschütterung der „anerkanntesten Oppositionen seiner Zeit: innerlich/äußerlich, Ding/Bild des Dings, das Ich/der Andere, Akzidens/Wesen, Notwendigkeit/Zufall, Essenz/Existenz oder Sein.“

die Nichtbeteiligung im Rückzug auf sich selbst behaupten konnte. „Dieser Kampf Montaignes um die Wahrung der inneren Freiheit, der vielleicht bewußteste und zäheste, den je ein geistiger Mensch geführt, hat äußerlich nicht das geringste Pathetische oder Heroische an sich.“²⁵ Zumal Montaigne nicht müde wird, auf die eigenen Absonderlichkeiten, Inkonsequenzen und Schwächen hinzuweisen; wunderlich in ihrer sozial isolierenden Tendenz schon die Erziehung des Vierjährigen durch einen des Französischen unkundigen deutschen Lehrers, der mit ihm über zwei Jahre hin nur Latein sprach, was noch verstärkt wurde durch das väterliche Verbot, innerhalb der Familie und in der weiteren dörflichen Umgebung Französisch mit dem Knaben zu sprechen. Montaigne scheint diese Benachteiligung jedoch später ebenso zu einen mentalen Vorteil sublimiert zu haben wie sein schlechtes Gedächtnis, zu dem Stefan Zweig in seinem biographischen Fragment anmerkt: „Diese Schwäche ... ist in Wirklichkeit seine Stärke. Sein Bei-nichts-stehen-bleiben, was ihn zwingt, immer weiter zu gehen. Nichts ist für ihn abgetan. Er sitzt nicht auf seinen Erfahrungen, er erwirbt kein Kapital, von dem er zehrt, sondern sein Geist muß es sich immer weiter erobern. So wird sein Leben ein ständiger Erneuerungsprozeß ... Immer ein anderer immer derselbe.“²⁶

Für die Renaissancehumanisten Pico della Mirandola und Michel de Montaigne sind es allein ethische Normen, die dem freien selbstverantwortlichen Individuum über die nunmehr drohende Orientierungslosigkeit hinweghelfen und ihm allererst eine Lebensführung erlauben. Während Pico noch verallgemeinernd von „uns“ redet, auch wenn er den Menschen in seiner Individualität meint, sagt Montaigne öfter und entschiedener „ich“ und spricht auch vom – freilich unergründlichen – „Ich selbst“. Ebenso strikt individualisiert er das neue Prinzip der menschlichen Offenheit, indem er als letzte Richtinstanz dieses selbstverantwortlichen Wesens allein das persönliche Gewissen gelten läßt. Da nach seiner Lebenserfahrung jeder Mensch alle Menschen gestalthaft in sich trägt, bleibt die Instanz des Gewissens nicht im Banne beliebiger Präferenzen des einzelnen, sondern kann als Entscheidung eines urteilsfähigen Individuums auch allgemeinverbindlich werden.

²⁵ Stefan Zweig, *Montaigne* (6. Aufl. Frankfurt/Main 2005), S. 14

²⁶ Zweig, a.a.O., S. 56f.

3. Zur Weltoffenheit des Menschen: Von Herder bis zur Anthropologie des 20. Jahrhunderts

JOHANN GOTTFRIED HERDER (1744-1803)

Gegen Ende des 4. Buchs seiner *Ideen* (1784-91) scheint Herder sich auf die oben (Seite 9f.) zitierte Kernstelle von Picos *Oratio* zu beziehen:

„Als die bildende Mutter ihre Werke vollbracht und alle Formen erschöpft hatte, die auf dieser Erde möglich waren, stand sie still und übersann ihre Werke; und als sie sah, daß bei ihnen allen der Erde noch ihre vornehmste Zierde, ihr Regent und zweiter Schöpfer fehlte, siehe, da ging sie mit sich zu Rat, drängte die Gestalten zusammen und formte aus allen ihr Hauptgebilde, die menschliche Schönheit. Mütterlich bot sie ihrem letzten künstlichen Geschöpf die Hand und sprach: ‚Steh auf von der Erde! Dir selbst überlassen, wärest du Tier wie andre Tiere; aber durch meine besondere Huld und Liebe gehe aufrecht und werde der Gott der Tiere!‘ Lasset uns bei diesem heiligen Kunstwerk, der Wohltat, durch die unser Geschlecht ein Menschengeschlecht ward, mit dankbarem Blick verweilen; mit Verwundrung werden wir sehen, welche neue Organisation von Kräften in der aufrechten Gestalt der Menschheit anfangt und wie allein durch sie der Mensch ein Mensch ward.“¹

Herder führt in seinem Werk jedoch Pico nirgendwo an, so daß ich eine dritte Quelle hinter beiden vermute.² Während nun bei dem Renaissance-

¹ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Mit einem Vorwort von Gerhart Schmidt (Wiesbaden o.J. <1966>), S. 100f.

² Nämlich Platons Dialog *Protagoras* (320d – 321e), wo wie gelegentlich bei Herder die im Vergleich mit dem Tier unzulängliche Ausstattung des Menschen angesprochen wird. Die Titelfigur trägt hier den um Sokrates Versammelten den Mythos vor, wie Epimetheus sich von seinem Bruder Prometheus erbittet, die von diesem erschaffenen Lebewesen mit Eigenschaften auszustatten: *„Wie aber Epimetheus doch nicht ganz weise war, hatte er unvermerkt schon alle Kräfte aufgewendet für die unvernünftigen Tiere; übrig also war ihm noch unbegabt das Geschlecht der Menschen, und er war ratlos, was er diesem tun sollte. In dieser Ratlosigkeit nun kommt ihm Prometheus die Verteilung zu beschauen, und sieht die übrigen Tiere zwar in allen Stücken weislich bedacht, den Menschen aber nackt, unbeschuht, unbedeckt, unbewaffnet, und schon war der bestimmte Tag vorhanden, an welchem auch der Mensch hervorgehen sollte aus der Erde an das Licht. Gleichermassen also der Verlegenheit unterliegend, welcherlei Rettung er dem Menschen noch ausfände, stiehlt Prometheus die kunstreiche Weisheit des Hephaistos und der Athene, nebst dem Feuer – denn unmöglich war, daß sie einem ohne Feuer hätte angehörig oder nützlich sein können –, und so schenkt er sie dem Menschen. Die zum Leben nötige Wissenschaft also erhielt der Mensch auf*

humanisten der göttliche Appell an die Freiheit des Menschen abstrakt bleibt und nicht zu erkennen ist, wie dieses durch keine besondere Eigenschaften determinierte Wesen sich selber seine Lebensform geben könne, lautet bei Herder der Appell an das zu einem „Kunstwerk“ geformte Geschöpf konkret: „Steh auf von der Erde!“ Der aufrechte Gang ist es, über den sich die Bestimmung des Menschen erfülle, indem er unter anderem das Freiwerden der Hände zum handwerklich-technischen Gebrauch ermögliche und dank der besonderen Neigung und Formung des Kopfes eine entsprechende Gehirnbildung sowie dank der Gestaltung des Kehlkopfes die Sprache.³ Letztere ist für Herder das Hauptmittel zur Bildung des Menschen, „die große Gesellerin“, durch die er allein zur Vernunft komme. „Nur die Sprache hat den Menschen menschlich gemacht, indem sie die ungeheure Flut seiner Affekte in Dämme einschloß und ihr durch Worte vernünftige Denkmale setzte.“ „Alle, die eine gelernte Sprache gebrauchen, gehen wie in einem Traum der Vernunft einher; sie denken in der Vernunft anderer und sind nur nachahmend weise“.⁴

Der Theologe Herder führt noch eine göttliche Absicht und Leitung in Natur und Geschichte ins Feld, was freilich wie seine Rede von der „mütterlich“ besorgten Natur, der „Schöpfung“ oder „Vorsehung“ durchweg metaphorisch bleibt und nicht ernstlich als Argument aufgeboten wird. Auch die so oft von Herder beschworene „Bestimmung“ des Menschen, die in dessen „Humanität“ liege, hat keine metaphysische Relevanz und bleibt als das dem Menschen eigentümliche Entwicklungs- und Bildungsziel ausschließlich auf dessen (Individual-)Geschichte bezogen. Humanität ist „Zweck der Menschennatur“ und als Zweck von keiner Instanz außerhalb des Menschen abhängig.⁵ Sie ist mit jedem Menschen gegeben, bleibt aber zugleich immerwährende Aufgabe. „Der größte Teil des Menschen ist Tier; zur Humanität hat er bloß die Fähigkeit auf die Welt gebracht, und sie muß ihm durch Mühe und Fleiß erst angebildet werden. Wie wenigen ist es nun auf die rechte Weise angebildet worden!“⁶ Inhaltlich führt Herder zur „Humanität“ in den *Ideen* Merkmale an wie „Geselligkeit, Freundschaft, wirksame Teilnehmung“ oder „Vernunft und Billigkeit in allen Klassen, in allen Geschäften des Menschen“. Und gibt in seinen *Briefen zur Beförderung der Humanität* (1793-97) eine umfassendere Synonymik an: „Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühun-

diese Weise, die bürgerliche aber hatte er nicht. Denn diese war beim Zeus ...“. In: *Platon. Sämtliche Werke*, Bd. 1 (Hamburg 1965), S. 62.

Vgl. auch Ovids *Metamorphosen* (I 76-86), wonach Prometheus den Menschen nach dem Ebenbild der Götter formte und ihn mit dem aufrechten Gang auszeichnete.

³ *Ideen*, a.a.O., S. 109f. und 116f.

⁴ a.a.O., S. 231-237

⁵ a.a.O., S. 397. Vgl. im 25. seiner Humanitätsbriefe: „Das Ziel ausschließend *jenseits* des Grabes zu setzen, ist dem Menschengeschlecht ... schädlich ... einem Menschen sein hiesiges Dasein zu rauben, um ihn mit einem andern außer unsrer Welt zu belohnen, heißt den Menschen um sein Dasein betrügen.“ *Briefe zur Beförderung der Humanität*, hg. v. Hans Dietrich Irscher (Bd. 7 der Frankfurter Herder-Ausgabe, Frankfurt/Main 1991), S. 129

⁶ *Ideen*, a.a.O., S. 397 und 146f.

gen, gleichsam die *Kunst unsres Geschlechtes*.⁷ Wie Gerhart Schmidt anmerkt, vertritt Herder in bewußter Abgrenzung von Kants Sittenlehre eine ebenso positivistische wie eudämonistische Position. „Herder wird damit zum Urheber eines leichten Begriffs vom Menschen“, der sich den Unzulänglichkeiten der üblichen Wesensbestimmungen des Menschen entziehe: „Humanität vom Menschen ausgesagt, ist ein tautologisches Prädikat. Immerhin ... sind ... die inhaltlichen Vorurteile ausgeschlossen, welche sonst den Begriff des Menschen belasten. Der Begriff der Humanität ist ganz elastisch, er folgt den unvorhersehbaren Wandlungen des Menschen überallhin ... Humanität ist das Gattungswesen des Menschen, oder vielmehr das X für dieses einstweilen noch unbekanntes Gattungswesen“.⁸ Diese Offenheit freilich wird bei Herder nicht über die bisherige Geschichte hinaus thematisiert, sondern auf konventionelle religiöse Pfade zurückgeleitet.⁹

In der konkreten Argumentation jedoch beruft sich Herder statt auf die Schöpfungsgeschichte der Bibel auf zeitgenössische Naturforscher oder Ethnologen wie Buffon, Linné, Camper, Haller, Tyson und Forster. Und vor allem auf Blumenbach, der als Unterscheidungsmerkmal für den Menschen den aufrechten zweifüßigen Gang anführte, ihn als den einzigen Zweihänder unter den Primaten (*Species „bimana“*) und als ein instinktreduziertes sowie ursprünglich wehrloses Wesen definierte („*homo inermis*“).¹⁰ Mit letzterem scheint die Herder zugeschriebene These vom Menschen als einem „Mängelwesen“ übereinzustimmen. Herder ist jedoch weit zurückhaltender und weist in der Regel sogleich auf die Ausstattung des Menschen mit anderen und höheren Fähigkeiten hin. So führt er in den *Ideen* aus, daß beim Menschen das Neugeborene deshalb ungleich schwächer ist, weil im Unterschied zum Tier alles „dem Haupt zuerschaffen worden, das übermäßig groß ... auf die Welt tritt“; „das schwache Kind ist also, wenn man will, ein Invalide seiner obern Kräfte“.¹¹ In seiner weiteren Entwicklung sei es zwar retardiert, werde aber dank dieser verlängerten Jugend lernfähig gehalten und auf eine Erziehung durch das ganze Leben hin vorbereitet.¹²

⁷ a.a.O. S. 147 und 408. *Briefe*, a.a.O., S. 148

⁸ In seinem Vorwort zu den *Ideen*, a.a.O., S. 12-14

⁹ „Unsere Humanität ist nur Vorübung ... die Erde ist nur ein Übungsplatz, eine Vorbereitungsstätte“. „Mit dem Gurt des Himmels gegürtet, setze fröhlich deinen Wanderstab weiter“ (*Ideen*, a.a.O., S. 149 und 143) Im nachgelassenen Entwurf der Humanitätsbriefe stellt Herder jedoch die folgende Frage und schreckt vor ihr sogleich zurück: „Soll und kann der Mensch mehr als ein Mensch, ein Über-, ein Außermensch werden? Das soll und kann er nicht; das hoffet und wünschet von uns Niemand. Nur aber Mensch soll er sein; in allen Gliedern des Geschlechts soll *Menschlichkeit (Humanität)* anerkannt werden, wirken und leben.“ A.a.O., S. 803

¹⁰ Vgl. Johann Friedrich Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte* (12. Aufl. Göttingen 1830). Nach der taxonomischen Bestimmung („*Homo. Erectus, bimanus.*“) merkt er noch an: „Der Mensch ist für sich ein wehrloses, hilfsbedürftiges Geschöpf. Kein anderes Thier ... bleibt so lange Kind“ (S. 54f.) Ferner: „Der Mensch zeigt außer den Sexualtrieben wenig andere Spuren von Instinct: angeborne Kunsttriebe aber hat er vollends ganz und gar nicht. Was ihm hingegen für diesen scheinbaren Mangel entschädigt, ist der Gebrauch der Vernunft.“ (S. 37)

¹¹ *Ideen*, a.a.O., S. 118

¹² a.a.O., S. 123 und 126

Wohl fehle dem Menschen „der hinreißende, blinde Instinkt“ der Tiere, doch sei er dessen nicht beraubt, sondern beherrsche und verfeinere ihn durch seine Vernunft.¹³

In seiner 1770 als Preisschrift vorgelegten *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* betont Herder noch stärker die im Vergleich mit dem Tier mangelhafte biologische Ausstattung des Menschen, leitet aber auch hier schon durchweg auf die ihm statt dessen mitgegebenen geistige Vorzüge über:

„Als nacktes, instinktloses Tier betrachtet, ist der Mensch das elendeste der Wesen. Da ist kein dunkler, angeborener Trieb, der ihn in seinem Element und in seinem Wirkungskreise, zu seinem Unterhalt und an sein Geschäfte zeucht. ... Schwach und unterliegend ... einem tausendfachen Tode überlassen, steht er da! ... Doch ... es ist nur eine Seite seiner Oberfläche ... Das instinktlose, elende Geschöpf, was so verlassen aus den Händen der Natur kam, war auch vom ersten Augenblicke an das freitätige, vernünftige Geschöpf, das sich selbst helfen sollte und nicht anders als konnte. Alle Mängel und Bedürfnisse als Tier waren dringende Anlässe, sich mit allen Kräften als Mensch zu zeigen; so wie diese Kräfte der Menschheit nicht etwa bloß schwache Schadloshaltungen gegen die ihm versagten größern Tier-Vollkommenheiten waren, wie unsre neue Philosophie, die große Gönnerin der Tiere, will, sondern sie waren ohne Vergleichung und eigentliche Gegeneinandermessung seine Art! Der Mittelpunkt seiner Schwere, die Hauptrichtung seiner Seelenwirkungen fiel so auf diesen Verstand, auf menschliche Besonnenheit hin, wie bei der Biene so gleich aufs Saugen und Bauen.“¹⁴

Herders Seitenhieb auf den Begriff einer „Schadloshaltung“ für die angesprochenen „Mängel“ und „Lücken“ richtet sich gegen jedwede Art von Kompensationstheorie, wie sie ihm ironischerweise später selber in der angeblichen These von Menschen als einem „Mängelwesen“ von Arnold Gehlen zugeschrieben wurde.¹⁵ Den Begriff „Mängelwesen“ hat Herder entgegen geläufiger Ansicht nirgendwo gebraucht, er spricht lediglich von

¹³ a.a.O., S. 213, 94 und 118

¹⁴ Zitiert nach der von Hans Dietrich Irmischer hg. Reclam-Ausgabe (Stuttgart 2002), S. 80f.

¹⁵ Seinem Zitat aus Herders *Abhandlung* setzt Gehlen den Ausruf voran: „er definiert den Menschen als Mängelwesen! Das neugeborene Kind ‚äußert weder Vorstellungen noch Triebe durch Töne, wie doch jedes Tier in seiner Art; bloß unter Tiere gestellt, ist’s also das verwaisteste Kind der Natur. Nackt und bloß, schwach und dürtig, schüchtern und unbewaffnet: und was die Summe seines Elends ausmacht, aller Leiterinnen des Lebens beraubt. Mit ... so geteilten und ermatteten Trieben geboren ... Nein! Ein solcher Widerspruch ist nicht die Haushaltung der Natur! Für den Menschen gilt daher, nach Herder, wenn man vom Tier her sieht, nur eine negative Bezeichnung: ‚Der Charakter seiner Gattung‘ besteht zunächst aus ‚Lücken und Mängeln‘.“ Gehlen sieht zwar bei Herder „die biologische Hilflosigkeit des Menschen, seine Weltoffenheit ... in ihrem inneren Zusammenhang“ dargestellt, spricht aber gleichwohl von Sprache, Vernunft und Besonnenheit als von einem „Ersatz“. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (8. Aufl. Frankfurt/Main 1966), S. 83f.

gewissen „Mängeln“ und führt diese nur abgrenzend im so naheliegenden wie unzulänglichen Prima-vista-Vergleich mit dem Tier auf, nicht aber schon als Wesensbestimmung des Menschen.¹⁶ Auch in seiner *Abhandlung* weist er wohl wiederholt auf die Hilflosigkeit des neugeborenen Menschen hin, bricht aber seine Klageleitanei einmal abrupt mit dem Einwand ab: „Lücken und Mängel können doch nicht der Charakter seiner Gattung sein“.¹⁷

Vielmehr liegt dieser „Charakter“ des Menschen, „diese Disposition seiner Natur“ für Herder in der mäßigen „Besonnenheit“, die kein bloß weiteres, aufgestocktes Seelen- oder Geistesvermögen ist, sondern seine Struktur ausmacht, „eine seiner Gattung eigne Richtung aller Kräfte“.¹⁸ Diese Besonnenheit, die umsichtig und aufmerksam halte, habe nun mit ihrer ersten Äußerung die Sprache erfunden, indem sie von den Lebewesen und Dingen das jeweilige „Merkmal“ abzusondern trachte und als Merkzeichen artikuliere, als roh abstrahierendes Urteil wie dieses vom Schaf: „Ha! Du bist das Blökende!“¹⁹ Obgleich Herder die Fortbildung der Sprache durch Familie und Gesellschaft ausführlich erörtert und auch wiederholt die nie abzuschließende Erziehung des Menschen betont, war eine anthropologische Weiter- oder Höherentwicklung für ihn nicht vorstellbar. In den *Ideen* behauptet er, daß die Natur „mit dem Menschen die Werkstätte schloß“, und er führt dort an anderer Stelle aus: „Die Nationen blühen auf und ab; in eine abgeblühte Nation kommt keine junge ... Blüte wieder. Die Kultur rückt fort, sie wird aber damit nicht vollkommener ... Die Natur des Menschen bleibt immer dieselbe; im zehntausendsten Jahr der Welt wird er mit Leidenschaft geboren, wie er im zweiten derselben mit Leidenschaften geboren ward, und durchläuft den Gang seiner Torheit zu einer späten, unvollkommenen, nutzlosen Weisheit.“²⁰

Seinen eigenen Ansatz, wonach die „Natur des Menschen“ in seiner Kultur besteht, die als zu akkumulierende folglich auch den Menschen selber immer weiter umgestalten müsse, denkt er nicht konsequent weiter. Er selbst spricht von den kulturellen Leistungen nur als von der „Kunst, die diesem Geschöpf zweite Natur ist“,²¹ und noch nicht, wie seit dem 20. Jahrhundert üblich, davon, daß der Mensch eine zweite Natur „hat“. Offenbar wäre Herder in Konflikt mit seinen theologischen Überzeugungen gekommen, speziell mit der These von der Gottesebenbildlichkeit²² und damit sakrosankten Gestalt des Menschen. Allerdings wies er den Weg, wenn er in den *Ideen* den Menschen emphatisch als „den ersten Freigelassenen der Schöpfung“ bezeichnet und in seiner *Abhandlung* erklärt: „Nicht mehr

¹⁶ Vgl. dazu Irmscher: „Der Vergleich mit dem Tier dient nur dazu, die *Unvergleichlichkeit des menschlichen Wesens* herauszustellen“; a.a.O. (Fußnote Nr. 14), S. 151

¹⁷ *Abhandlung*, a.a.O., S. 24

¹⁸ a.a.O., S. 25-28

¹⁹ a.a.O., S. 31-34

²⁰ *Ideen*, a.a.O., S. 254 und 395f.

²¹ a.a.O., S. 121

²² Auch wenn Herder diese Ebenbildlichkeit selber dynamisch, als aufgegebene Annäherung zu fassen suchte; vgl. *Ideen*, a.a.O., S. 129.

eine unfehlbare Maschine in den Händen der Natur, wird er sich selbst Zweck und Ziel der Bearbeitung.“²³

Herder gilt damit zu Recht als Vorläufer der These von der „Weltoffenheit“ des Menschen, der mit seinen technisch-kulturellen Leistungen eine eigene Welt zu erstellen hat, die sich auf nicht vorsehbare Weise durch und für ihn selbst ändern muß. Daß der Mensch statt Umwelt oder Milieu „Welt“ habe, findet sich in anderen Worten ebenfalls bei Herder. Während jedes Tier seine „Sphäre“ hat, in die es sogleich hineintritt und in der es zeitlebens wirkt, sind des Menschen „Sinne ... nicht für einen Punkt“, sondern „allgemeinere Sinne der Welt. Wenn der Mensch Vorstellungskräfte hat, die nicht auf den Bau einer Honigzelle und eines Spinnwebes bezirkt sind ... so bekommen sie eben damit *weitere Aussicht*“ und hat er „freien Raum, sich an vielem zu üben“.²⁴

MAX SCHELER (1874-1928)

Die explizite Definition des Menschen als des „weltoffenen“ Wesens stammt von Max Scheler. In seiner Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) sucht er die Sonderstellung des Menschen über den „gesamten Aufbau der biopsychischen Welt“ zu bestimmen. Anders als Herder geht er also er nicht von morphologischen Kriterien wie dem aufrechten Gang und der freigewordenen Greifhand aus, sondern von der „Innenseite des Lebens“, dem Psychischen. Gleich Herder faßt auch für ihn der Mensch „alle Wesensstufen des Daseins überhaupt, insbesondere des Lebens, in sich zusammen“.²⁵ Als unterste Stufe oder Wesensform des Psychischen setzt er den für die Pflanzen typischen ekstatischen, nur nach außen gerichteten „Gefühlsdrang“ an, der empfindungs- und vorstellungslos abläuft und bei dem der jeweilige Lebenszustand nicht an ein Zentrum zurückgemeldet wird. Der Mensch nimmt in seinem vegetativen Nervensystem an dieser biopsychischen Stufe teil. Die zweite Stufe ist für Scheler der angeborene und artgebundene, der Ernährung und Fortpflanzung dienliche „Instinkt“, der in der Ausführung einem starren Rhythmus unterliegt, wenngleich er wie der Jagdinstinkt durch Übung optimierbar ist. Der Mensch besitzt – wie schon Herder feststellte – nur „stark zurückgebildete Instinkte“.²⁶ Lernfähig wird ein Lebewesen für Scheler erst auf der dritten Stufe des Psychischen, der des „assoziativen Gedächtnisses (Mneme)“, das sich als „unmittelbare Folge des Reflexbogens, der Scheidung des sensorischen vom motorischen Systeme“ darstellt.²⁷ Zwar wird das assoziative Ge-

²³ *Ideen* S. 119 bzw. *Abhandlung* S. 26

²⁴ *Abhandlung*, S. 25f.

²⁵ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (7. Aufl. Bern und München 1966), S. 16

²⁶ a.a.O., S. 26

²⁷ a.a.O., S. 28

dächtnis von Trieben und Bedürfnissen determiniert, erlaubt aber Versuche, Probiervorgänge und Übung, die zu Verhaltensänderungen führen und den Charakter einer individuellen Gewohnheit annehmen. Diese bei allen Tieren wirksame assoziative Gedächtnisform umfaßt Phänomene wie den bedingten Reflex oder das Lernen der Herde von Pionieren, während sie beim Menschen in besonderem Maße das Alter in seinem wenig flexiblen gewohnheitsmäßigen Verhalten und Vorstellen kennzeichnet.

Die vierte Stufe des Psychischen bezeichnet Scheler als „praktische Intelligenz“. Sie ist „noch organisch gebunden“, insofern das Lebewesen dabei durchweg ein bestimmtes Triebziel zu erreichen sucht; doch werden jetzt keine Probierversuche mehr nötig, vielmehr läßt sich das Vorgehen spontan durch Einsicht antizipieren. Charakteristisch für diese Stufe ist der Gebrauch von Werkzeugen. Scheler beruft sich hierbei besonders auf Wolfgang Köhler, der dies für seine 1914-17 auf Teneriffa durchgeführten Schimpansenversuche beschrieben und dabei auch von dem „Ausdruck eines ‚Aha‘-Erlebnisses“ gesprochen habe, das sich unter anderem im „Aufleuchten des Auges des Tieres“ manifestiere.²⁸ Diese Art der Einsicht verläuft nach Scheler vor allem über Beziehungsfunktionen wie „gleich, ähnlich, analog zu x, Mittelfunktion zur Erreichung von etwas, Ursache von etwas“.²⁹ Auch die Fähigkeit zur Wahlhandlung und zur Entscheidung gegen naheliegende Vorteile zugunsten eines mehr erfolgversprechenden Umweges gehören zu der praktischen Intelligenz, die beim Menschen besonders für die Trieb- und Wunscherfüllungen des Kindes von Bedeutung ist.

So weit sind dies herkömmlich unterschiedene Intelligenzformen, die Scheler nach dem damaligen Stand der biologischen Forschung terminologisch präzisiert und neu abgestuft hat. Die letzte höchste Stufe nun, der „Geist“, der nur dem Menschen vorbehalten sei, überrascht in seiner paradoxen Ansetzung: Obgleich nicht ohne die anderen Lebensstufen möglich, ist er ihnen allen entgegengesetzt, ja, er steht „außerhalb“ des Lebens. Als geistiges Wesen hat nach Scheler der Mensch keine ‚Umwelt‘ wie das Tier,

²⁸ a.a.O., S. 33. Wolfgang Köhlers Studie *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen* erschien 1921 (ich zitiere nach dem Nachdruck der 2. Aufl., Göttingen und Heidelberg 1963). Die Assoziationspsychologie greift nach dem Gestaltpsychologen Köhler für bestimmte Problemlösungen zu kurz, die er als „einsichtig“ qualifiziert, weil sie „als eine in sich geschlossene, stetige Handlung zustande“ kommen (S. 138). „Die echte Leistung verläuft räumlich wie zeitlich vollkommen in sich geschlossen, als ein einziger Vorgang ... bis zum Ziel; der Zufallserfolg entsteht aus einem Agglomerat von Einzelbewegungen, die auftreten, ablaufen, neu einsetzen, dabei nach Richtung und Geschwindigkeit voneinander unabhängig bleiben ...“ (S. 12).

Das von Scheler beschriebene Signal des „aufleuchtenden“ Auges bezieht sich auf einen Sonderfall: „Ist der Versuch noch nicht oft gemacht, so kommt hinzu, daß der Moment, in dem eine echte Lösung einsetzt, im Verhalten des Tieres (oder auch des Kindes) durch eine Art Ruck scharf markiert zu werden pflegt: der Hund stutzt, wirft sich dann plötzlich um 180° herum usw., das Kind schaut um sich, plötzlich leuchtet sein Gesicht auf usw. Die charakteristische Stetigkeit des echten Lösungsverlaufes wird also in solchen Fällen durch eine Unstetigkeit, ein neues Einsetzen zu Beginn, noch auffälliger gemacht.“ (S. 13) Der treffliche, 1907 von Karl Bühler geprägte Begriff ‚Aha-Erlebnis‘ findet sich übrigens so nicht bei Köhler.

²⁹ Scheler, a.a.O., S. 33

sondern vermag diesen „Bann“ der Instinkt- und Triebgebundenheit abzuschütteln und kann sich so „in unbegrenztem Maße ‚weltoffen‘ verhalten“. Negativ zeigt sich ‚Weltoffenheit‘ als „Fernstellung“ oder Distanzierung der Umwelt zur ‚Welt‘; positiv bedeutet sie „Sachlichkeit, Bestimmbarkeit durch das Sosein von Sachen selbst“.³⁰ Die eigentümliche geistige Bewußtheit deutet Scheler als Steigerung des Reflexaktes, als Akt einer „Sammlung“, dessen Ziel die Transzendierung des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein ist. Inhaltlich wird „Geist“ so umfassend definiert, daß er „wohl den Begriff ‚Vernunft‘ mitumfaßt, aber neben dem ‚Ideendenken‘ auch eine bestimmte Art der ‚Anschauung‘, die von Urphänomenen oder Wesensgehalten, ferner eine bestimmte Klasse *volitiver* und *emotionaler* Akte wie Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht, geistige Verwunderung, Seligkeit und Verzweiflung, die freie Entscheidung mitumfaßt“.³¹ Das geistige, alles versachlichende und zum Selbstbewußtsein fähige „Aktzentrum“ bezeichnet Scheler als „Person“. Wie der alles versachlichende Geist, der auch alle seelischen Vorgänge gegenstandsfähig macht, sich selber aber nicht Gegenstand werden kann, da er nur im Vollzug existiert, so ist auch die Person als das geistige Aktzentrum für Scheler nicht objektivierbar, sondern existiert nur in ihren Akten. Als dieses „Aktzentrum“ allerdings unterscheidet sich die Person „von allen funktionalen Lebenszentren, die nach innen betrachtet auch ‚seelische‘ Zentren heißen.“³²

Bei der zuletzt zitierten Entgegensetzung mag einem Ludwig Klages' späteres Werk *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-32) in den Sinn kommen, von dem sich Scheler aber in nachfolgenden Auflagen seiner *Kosmos*-Schrift energisch abgrenzt. „Geist“ werde hier nämlich auf Intelligenz und Wahlfähigkeit reduziert; die von Klages angeführten Dekadenzerscheinungen, die den kulturgeschichtlichen Verlauf angeblich zunehmend bestimmen, seien lediglich Ausdruck einer „Übersublimierung“ und besonders einer Überspanntheit der „technischen Intelligenz“. Grundfalsch jedenfalls sei die These vom Geist als einer lebenszerstörerischen Macht, da ihm überhaupt keine Kraft oder Tätigkeitsenergie zukomme.³³ Geist leistet nämlich nach Scheler seine ideelle „Entwirklichung“ nur, indem er den Triebimpulsen neue Ziele entgegenhält oder sie durch eigene Vorstellungen umlenkt. Daß der Geist „Widersacher“ des Lebens sei, ist mithin primär als seine *versachlichende* Leistung aufzufassen, durch die der Mensch sich dem hochspezialisierten und strikt strukturierten Umweltbezug der tierischen Lebensweise entzieht und seine Triebimpulse so steuert, daß nicht zuletzt individuelle Zielsetzungen möglich werden. Die Erinnerung an individuell Erlebtes, die nur dem Menschen möglich ist, trägt freilich zur Auflösung der kulturellen Überlieferung bei. Überhaupt ist von „einem zunehmenden Abbau der Tradition“ in der menschlichen Entwicklung zu sprechen, da durch die Ratio alle überlieferten Inhalte ständig objektiviert

³⁰ a.a.O., S. 37-40

³¹ a.a.O., S. 38

³² a.a.O., S.38

³³ a.a.O., S. 85f.

werden, entweder als noch wertvoll angenommen oder verworfen, um Neuem Platz zu machen.³⁴

Wie alle bisherigen Verfechter des (welt-)offenen Wesens des Menschen macht auch Max Scheler auf Gefährdungen aufmerksam, die sich aus dem „*weltexzentrisch* gewordenen Seinskern“³⁵ des Menschen ergeben. Dieser „‘Asket des Lebens’, der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit“,³⁶ kann durch Willensentscheidung nicht nur seine Triebe hemmen und durch Einbindung in seine Vorstellungswelt sublimieren, er muß seine eigene Stellung in der Realität als grundsätzlich unbefestigte und zu transzendierende verstehen, die sich ihr „Zentrum“ nur außerhalb der Welt vorstellen könne. Sei es als Zuflucht zu einer der tradierten Religionen, sei es als offene Suche nach einer anderen metaphysischen „Verankerung“ jenseits von Raum und Zeit.³⁷

So lautet Schelers Credo. Die Möglichkeiten einer extremen Lebensverneinung oder auch nur eines Verzichts auf jedwede Selbsteingliederung in ein vermeintlich Absolutes streift er nur, bleibt trotz seines Worts vom „weltexzentrisch gewordenen Seinskern“ des Menschen noch auf der Suche nach einem sichernden „Zentrum“. Helmuth Plessner, der im selben Jahr wie Scheler seine umfassendere Studie *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) vorlegte, bestreitet, daß aus der Weltoffenheit des Menschen eine metaphysische Ausrichtung erfolgen müsse, ja, hält letztere im Grunde für nicht vereinbar mit jener fundamentalen Offenheit. Plessner ist in der Tat konsequenter als Scheler und seine um den Zentralbegriff der „Exzentrizität“ kreisende Anthropologie das einzige Modell, das mit der Unbestimmbarkeit des menschlichen Wesens Ernst macht und das die heute sich abzeichnenden biodigitalen und transhumanen Menschenmodelle überhaupt mit auf der Rechnung hat.

HELMUTH PLESSNER (1892-1985)

Schelers anthropologische Skizze war ebenso glänzend gedacht wie eingängig geschrieben und erregte entsprechend Aufsehen. Das geistige Hauptereignis dieses Jahres 1928 aber war das des noch weithin unbekanntem 36jährigen Philosophen Plessner, der auch Zoologie und Medizin studiert hatte. Die heute üblichen Darstellungen, die sich im wesentlichen auf das letzte Drittel des Buches konzentrieren, stellen es als ein leicht faßliches Werk hin, was es wahrlich nicht ist. Schon die Diktion läßt, anders als die des späten Plessner, mal an Hegels Terminologie, mal an Heideggers 1927 erschienenenes Werk *Sein und Zeit* denken. Auch der

³⁴ a.a.O., S. 29f.

³⁵ a.a.O., S. 90

³⁶ a.a.O., S. 55

³⁷ a.a.O., S. 87-93

Wechsel zwischen behäbiger Redundanz und einem schon pedantisch deduzierenden Scharfsinn, der permanent auf apriorische, die Bedingungen der Möglichkeit erörternde Begründungen dringt, erklärt zugleich mit Plessners Vertreibung aus dem Lehramt (1933) die extrem verspätete Akzeptanz dieses Werkes.

Wie Scheler befürwortet Plessner das Modell eines „Stufenbaus“, dessen untere Stufen die höheren bedingen und selber noch in den höchsten enthalten sind, auch wenn sie dabei von Mal zu Mal überformt werden. Hält sich Scheler sogleich an die „Innenseite“ des Lebens (das Seelische), so sucht Plessner in der biologischen Kontrastierung mit den anderen uns bekannten Lebensformen den „Leitfaden“ seiner Anthropologie. Er setzt schon bei dem prinzipiellen Unterschied zwischen anorganischem und organischem Körper ein und bezeichnet das wesentliche Kriterium, wodurch sich Belebtes von Unbelebtem unterscheidet, als „Positionalität“. Diese definiert er als die Fähigkeit lebendiger Körper, ihre „Grenze“ zur Umwelt hin zu erhalten. „Der unbelebte Körper ... ist, soweit er reicht. Wo und wann er zu Ende ist, hört sein Sein aus. Er bricht ab.“³⁸ Liegt diese „Grenze“ bei den anorganischen Körpern zwischen Körper und dem Medium, so gehört sie bei den Lebewesen, die „raumbehauptend“ sind, „dem Körper selbst an, der Körper ist die Grenze seiner selbst und des Anderen und insofern sowohl ihm als dem Anderen entgegen.“³⁹ Der lebendige Körper „steht im Doppelaspekt ineinander nicht überführbarer Richtungsgegensätze nach Innen (substantieller Kern) und nach Außen (Mantel der eigenschaftstragenden Seite)“; er weist so „eine prinzipiell divergente Außen-Innenbeziehung“ auf, ist außerhalb und innerhalb seiner selbst, in einer „doppelten Transzendierung“.⁴⁰ Bei aller Originalität seines Ansatzes ignoriert Plessner durchaus nicht die traditionell dem Lebendigen zugeschriebenen Merkmale wie Plastizität und Biegsamkeit, Rhythmik oder „Unstetigkeit im Stetigen“⁴¹, auch wendet er sich der Entwicklung des Lebewesens bis hin zum Altern oder dem „Typus“-Charakter jedes Einzelwesens zu, das so immer in einem bestimmten Verwandtschaftsgrad zu anderen steht. Doch operiert er in der Folge mit Ausdifferenzierungen seiner Leitkategorie „Positionalität“.

Bekanntlich unterscheidet er – in Anlehnung an Hans Driesch – drei abgestufte Ausprägungen der „Positionalität“ oder „Organisationsformen“ des Lebens: die „offene“ der Pflanze, die „geschlossene“ des Tieres und die „exzentrische“ des Menschen. Die Pflanze ist im Gegensatz zum abgeschlossenen anorganischen Körper für ihre Umgebung aufgeschlossen, aber im Stoffwechsel und bei der Fortpflanzung unmittelbar und unselbständig in sie eingegliedert; trotz der Photosynthese überwiegt bei ihr die Assimilation. Das Tier in seiner geschlossenen Lebensform ist mittelbar und selbständig in seine Umgebung eingegliedert. Mittelbar zunächst, weil es gegen sie weithin „abgekammert“ ist und zwischen sich und Umgebung

³⁸ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928). Ich zitiere nach der 3. Auflage (Berlin, New York) 1975. S. 129.

³⁹ a.a.O., S. 127

⁴⁰ a.a.O., S. 128, 89 und 130

⁴¹ a.a.O., S. 124

„Zwischenglieder einschalten“ kann, nämlich über seinen Körper, der im Unterschied zur Pflanze eine „Differenzierung der Gewebe in Freß-, Verdauungs- und Exkretionsorgane“ besitzt.⁴² Im Organisationsprinzip der Sensomotorik, das Reize der Umgebung aufnimmt und auf diese wieder einwirkt, tritt der tierische Organismus „in zwei relativ selbständige Teile auseinander“, eine Dualität, die eine „zentrale Repräsentation“ erforderlich macht. In diesem „Zentralorgan“ (alias Zentralnervensystem) sind alle Organe vertreten, so daß das Tier nicht mehr in direktem Kontakt mit seiner Umwelt steht, sondern „lediglich mittels seines Körpers“. Den von seiner zentralen Repräsentation abhängig gewordenen Körper bezeichnet Plessner als „Leib“.⁴³ Das (höhere) Tier lebt somit „zentrisch“, hat ein Zentrum oder ortloses Selbst, mit dem es in Distanz zum eigenen Körper existiert und ihn so beherrscht. Während das Selbst bestimmter niederer Tiere wie Seestern und -igel noch dezentral⁴⁴ ist (im Reiz-Reaktions-Schema), agiert es bei den höheren Tieren außer über Instinkte auch bewußt über ein Zentralnervensystem. Dann vermag es zu wählen und sein Verhalten dank seines Gedächtnisses, das freilich auf bestimmte Triebrichtungen hin ausgerichtet bleibt, zu korrigieren. Als bewußt handelndes „Subjekt“ ist es aber noch nicht „Ich“, das um sich selbst und seine Lebenslage wüßte. Denn zur „Geschlossenheit“ der Lebensform des Tieres gehört die Position der „Frontalität“ gegen sein Positionsfeld (Umfeld), mit dem es, aus einem „Impulszentrum“ heraus agierend, in rastlosem Kampf steht. Frontalität impliziert das Aufgehen im „Hier-Jetzt“ und damit die Unmöglichkeit, reflexiv auf sich selbst zurückzukommen.⁴⁵

Diese Stufe der Reflexivität ist erst mit der „exzentrischen“ Position des Menschen gegeben. Körperlich bleibt er Tier, vermag die faktische Zen-

⁴² a.a.O., S. 222

⁴³ a.a.O., S. 229-231. – Dialektische Formulierungen wie die folgenden auf S. 231f. zum Tier werden selten zitiert: „Sein Körper ist sein Leib geworden, jene konkrete Mitte, dadurch das Lebenssubjekt mit dem Umfeld zusammenhängt.“ „Physisch betrachtet verdoppelt sich mit der Entstehung eines Zentrums der Körper: er ist noch einmal (nämlich vertreten) im Zentralorgan.“ „Auf diese Weise bekommt die Mitte, der Kern, das Selbst oder Subjekt des Habens bei vollkommener Bindung an den lebendigen Körper Distanz zu ihm. Obwohl rein intensives Moment der Positionalität des Körpers, wird die Mitte von ihm abgehoben, wird er ihr Leib, den sie hat.“ „Das Selbst, obwohl rein intensive raumhafte Mitte, besitzt jetzt den Körper als seinen Leib und hat damit notwendig das, was den Körper beeinflusst und auf welches er Einfluß ausübt: das Medium.“

⁴⁴ Man hat gefragt, ob nicht die dezentrale Organisation der niederen Tiere als eigene Stufe des Organischen anzusetzen wäre. Vgl. Bernward Grünwald, *Positionalität und die Grundlegung einer philosophischen Anthropologie bei Helmuth Plessner* (URL: <http://uk-online.uni-koeln.de/remarks/d3626/rm520266.pdf>). Allerdings weist Plessner wiederholt auf empirisch festzustellende „Übergänge“ zwischen Pflanze und Tier und überhaupt auf den idealen Typuscharakter seines Stufenmodells hin, vgl. besonders S. 234f. der *Stufen des Organischen*.

⁴⁵ Plessner, a.a.O., S. 233 und 238-241. – Wie Scheler bestreitet Plessner nicht diverse praktische Intelligenzleistungen höherer Tiere, legt aber bei den (auf S. 22 von mir erwähnten) Schimpansenversuchen Köhlers Wert auf die dort registrierte Unfähigkeit, Hindernisse aus dem Weg zu räumen und kommt so zu dem Urteil: „Dem intelligentesten Lebewesen in der Tierreihe, dem menschenähnlichsten, fehlt der Sinn für's Negative.“ (a.a.O., S. 270).

trierung nicht zu durchbrechen und bleibt weiterhin im wesentlichen ins „Hier-Jetzt“ gebunden. Doch ermöglicht ihm sein Selbstbewußtsein, die eigene Position der Zentralität zu erkennen und sich so zum Umfeld und sich selbst in Distanz zu bringen. Als Lebewesen lebt und erlebt der Mensch nicht bloß, sondern erlebt sein Erleben und sich als Urheber seiner Handlungen. Es „hat sich selbst, ist sich selber bemerkbar und darin ist es *Ich*, der ‚hinter sich‘ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit ..., der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol.“⁴⁶ Diese Reflexivität und mögliche Distanzierung von sich selbst verschafft ihm aber keinen sicheren Halt und Ruhepunkt, vielmehr tut sich mit ihr ein dreifaches gebrochenes Verhältnis zur Welt auf, die sich ihm als Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt darbietet. Jedesmal lebt er diesseits und jenseits dieses Bruches, der sich ihm jeweils unter einem „Doppelaspekt“ darbietet. In der räumlich-zeitlich ausgedehnten *Außenwelt* lebt er als Körper, über den er zugleich als seinen Leib verfügt. Seine „*Innenwelt*, die Welt ‚im‘ Leib, das, was das Lebewesen selbst ist“, steht unter einem anderen Doppelaspekt, dem von „Seele“ (seinen sich nach Gesetzen entwickelnden individuellen Anlagen) und „Erlebnis“ (dem seelischen Vollzug im Hier-Jetzt).⁴⁷ Die seelische Innenwelt, die sich in einer Skala von Begleitempfindungen und Anmutungsqualitäten entfaltet und erlebt wird, vermag sich schon in der Introspektion zu verändern; grundsätzlicher macht sich der „Charakter des Außersichseins“ dieses „exzentrischen“ Lebewesen hier so geltend, daß es nicht wie das Tier im Vollzug des Erlebens aufgeht, sondern sogar beim Fühlen, Wollen und Denken „außerhalb“ seiner selbst steht.⁴⁸

„*Mitwelt*“, der dritte Weltbezug, ist dem Tier ebenfalls nicht möglich. Nach Plessner agiert es „konzentrisch“, nimmt seine Artgenossen lediglich unreflektiert als verschmolzen mit seinem Umfeld wahr, ohne sie als ‚Mit-tiere‘ oder als distinkte Umgebung zu unterscheiden.⁴⁹ Daß der Mensch Mitwelt hat, geht dem einzelnen erst im Zusammensein mit anderen voll auf. Gemeint ist nicht allein die soziale Sphäre der Mitmenschen, vielmehr ist Mitwelt die übergreifende des *Geistes*, die Sphäre aller „anderen Iche“ oder eines „allgemeinen“ Ichs, die von dem individuellen getragen wird und die jedes individuelle trägt. Eine Erweiterung zu einer „Wir-Sphäre“, die zugleich eine Beschränkung bedeutet, da der einzelne sich als Glied erfaßt, das in der Relation des „Miteinanders“ existiert.⁵⁰

⁴⁶ a.a.O., S. 290-292

⁴⁷ a.a.O., S. 296

⁴⁸ a.a.O., S. 293 und 298. Für das ‚Ich‘ nimmt sich dieser existentielle Widerspruch so aus: „Als Ich, das die volle Rückwendung des lebendigen Systems zu sich ermöglicht, steht der Mensch nicht mehr im Hier-Jetzt, sondern ‚hinter‘ ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts, geht er im Nichts auf, im raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann.“ „Als Ich dagegen, das sich in voller Rückwendung erfaßt, sich fühlt, seiner inne wird, seinem Wollen, Denken, Treiben, Empfinden zusieht (und auch seinem Zusehen zusieht), bleibt der Mensch im Hier-Jetzt gebunden, im Zentrum totaler Konvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes.“ (a.a.O., S. 292)

⁴⁹ a.a.O., S. 307

⁵⁰ a.a.O., S. 301-308. Und: „Die Mitwelt gibt es nur als Einen Menschen“. Exzentrisch „beruht der geistige Charakter der Person in der Wir-Form des eigenen Ichs, in dem

Für Plessner ist das menschliche Individuum, das in diesem dreifachen Weltverhältnis von Außen-, Innen- und Mitwelt lebt, nicht mehr bloß „Ich“ (so heißt der Fluchtpunkt der Innenwelt), sondern ist umfassender als „Person“ zu bezeichnen. – Plessner beläßt es nicht bei dieser Schematisierung der Stufen des Organischen, sondern wendet sich im abschließenden Teil noch spezieller dem Menschen zu, für dessen Existenz er drei antinomische „anthropologische Grundgesetze“ formuliert, „das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit“, „das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit“ und „das Gesetz des utopischen Standorts“. Für meine Leitfrage nach der Weltoffenheit des Menschen und ihren möglichen Grenzen sind dies die wichtigsten Thesen Plessners:

Lebt das Tier unreflektiert aus der Mitte seines Leibes heraus, so hat der Mensch sein Leben zu führen und hat „sich zu dem erst zu machen, was er schon ist“.⁵¹ Er ist von Natur künstlich, konstitutionell angewiesen auf die von seinesgleichen geschaffene Sphäre der Kultur, in der er selber rastlos Leistung auf Leistung setzt und so seine eigentliche Lebenssphäre permanent erweitert und zu überbieten trachtet. Dieses „Leistungswesen“⁵² agiert dabei aber nicht orientierungslos, denn es kann ohne Normen und ohne Gewissen nicht existieren und hemmt und zähmt sich dadurch selbst. Vermittler zwischen sich und die Objekte ist sein „Wissen“, über das ihm freilich in der Reflexion „die *Immanenzsituation* des Menschen, die Gefangenschaft in seinem Bewußtsein“ aufgeht und damit eine weitere Gebrochenheit seines Weltbezugs.⁵³ Der Immanenz entgegen steht die „*Expressivität*“ als eines menschlichen Lebensmodus, zu dem das Gestaltungsbedürfnis und das auf Öffentlichkeit gerichtete Mitteilungsbedürfnis gehören.⁵⁴ Jede geistig-schöpferische Leistung ist als Resultate dieser Expressivität eine „Ausdrucksleistung“. Trotz seines unablässigen Bemühens sind die Normen und geistigen Intentionen des Menschen aber nie adäquat zu verwirklichen, er kann scheitern und erreicht allenfalls eine Annäherung an das Erstrebte. Deshalb muß er als Lebewesen kompromißfähig sein und ist berechtigt und verpflichtet, sich immer wieder aufs neue zu versuchen. Was er in seinem Schaffensdrang an Leistungen und Versuchen hinterläßt, ist seine Geschichte. Sie beweist ihm nicht nur seine Leistungsfähigkeit, sondern auch seine Vergänglichkeit, das Zufällige seiner Existenz und der Welt überhaupt. Notwendigerweise wird er so auf die komplementäre Idee eines Absoluten gebracht, das als alles umfassender Seinsgrund ihn selbst definitiv einordnen und mit dem Schicksal ausöhnen könnte. Diese religiösen, im Gottesglauben kulminierenden Vorstellungen widersprechen jedoch dem geistigen Wesen des Menschen. Als exzentrisch positioniertes Lebewesen existiert er in Widersprüchen, hat diese ohne ein rückversicherndes metaphysisches „Definitivum“ auszuhalten und verdankt seine Weiterexistenz allein der Sphäre erworbener,

durchaus einheitlichen Umgriffensein und Umgreifen der eigenen Lebensexistenz“
(a.a.O., S. 303f.)

⁵¹ a.a.O., S. 310

⁵² a.a.O., S. 320

⁵³ a.a.O., 328-333

⁵⁴ a.a.O., S. 322f.

selbstgeschaffener und in der Folge wieder zu überschreitender Kultur. Zwischen der Religion „und der Kultur besteht daher trotz aller geschichtlichen Friedensschlüsse ... absolute Feindschaft. Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.“⁵⁵

In diesen abschließenden Formulierungen findet das „Gesetz des utopischen Standpunkts“ oder „Stehens im Nirgendwo“ seinen nüchternen und unpolemischen Ausdruck. Plessner respektiert das metaphysische oder religiöse Bedürfnis des Menschen, indem er es als höchsten Ausdruck seiner existentiellen Gebrochenheit begreiflich macht. Beharrt gleichwohl auf der kritischen und bleibend prekären Verfassung des Menschen, der auch die „Idee des Absoluten“, eines „Weltgrundes“ oder eines kosmisch geordneten „Weltkreises“ als unhaltbar zu erkennen vermag.⁵⁶ Seinem Schlußkapitel über das anthropologische „Gesetz des utopischen Standorts“ hat Plessner ein Motto vorangestellt: „*dos moi pou stô*“ („Gib mir einen festen Ort, wo ich stehen kann“).⁵⁷ Es ist dies der Anfang des Archimedes-Wortes, das hochgemut abschließt: „*kai kinô tèn gên*“ („und ich werde die Erde bewegen“). Daß Plessner mitten im Zitat abbricht, soll gewiß nicht den Verlust des hohen menschlichen Selbstbewußtseins bezeichnen, vielmehr diese gebrochene Existenz ohne absoluten archimedischen Punkt, die gerade deshalb, in utopischer geistiger Unruhe, die Erde in so unvorstellbarem Maße bewegen kann. Sein Leben hat der Mensch ohne metaphysische Transzendenz zu führen, transzendiert freilich sich und seine kulturellen Leistungen in „einer beständigen Annullierung der eigenen Thesis“.⁵⁸

Damit hat sich Plessner auch gegen die zeitgleichen metaphysischen Spekulationen Schelers in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* ausgesprochen. Explizit auf diesen Titel kommt er in einem 1939 erschienenen Aufsatz zurück und wirft Scheler darin vor, in der geistes- und kulturgeschichtlichen Situation allgemeiner Verunsicherung „auf halbem Wege stehen“ geblieben zu sein. „Er hätte sich sagen müssen, daß in solcher Lage die Frage: Was ist der Mensch? nicht im Hinblick auf einen Kosmos, d.h. eine als feststehend angenommene Ordnung des Seienden und der Seinsregionen, eine Stufenordnung antik-mittelalterlichen Gepräges überdies, gestellt werden darf.“⁵⁹

Plessners postmetaphysische Position wird inzwischen von den meisten Denkern geteilt. In geistiger Herkunft und Denkstil so divergierende Philosophen und Geisteswissenschaftler wie Walter Schulz, Odo Marquard oder auch Peter Sloterdijk und Jürgen Habermas haben sich – trotz unter-

⁵⁵ a.a.O., S. 342

⁵⁶ a.a.O., S. 364. - „Diese Idee aufgeben, heißt aber die Idee der Einen Welt aufgeben. Atheismus ist leichter gesagt als getan. ... Und doch vermag der Mensch diesen Gedanken zu denken.“ (a.a.O., S. 346)

⁵⁷ a.a.O., S. 341

⁵⁸ a.a.O., S. 342

⁵⁹ Helmuth Plessner, *Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege* (1939). Wiederabdruck in: *Helmut Plessner. Gesammelte Schriften IX/Schriften zur Philosophie*. Hg. v. Günter Dux u.a. (Darmstadt 2003), S. 263-299 (Zitat S. 285f.)

schiedlicher Einschätzung der kulturellen Relevanz von Religiosität – ohne Aufhebens, ohne die noch lange nach Feuerbach oder Nietzsche obligaten polemischen Ausfälle gegen die Religion von der religiös inspirierten metaphysischen Tradition gelöst und sich dabei nicht zuletzt auf Plessner berufen.⁶⁰ Dies nicht ohne Kritik im Detail. Vor allem hat man Plessner immer wieder vorgeworfen, die Dimension des Ethischen nicht gehörig zu berücksichtigen. Wobei jedoch in der Regel verkannt wird, daß seine Anthropologie im Innersten ethisch fundiert ist und sich mit guten Gründen bei der konkreten Ausformulierung einer Ethik zurückhält. Deren Zeitgebundenheit übersteigend, setzt Plessner eine Reihe fundamentaler Bestimmungen an, die für ihn zum Wesen des Menschen gehören und ständig zu aktualisieren wären. Als „Ich“ erlebt er sich als Urheber seiner Handlungen, als frei und dafür verantwortlich; er „ist von Natur sittsam, ein sich im Modus der Aufforderung selbst bändigender, domestizierender Organismus“, der sein Sollen im Gewissen kontrolliert und sich selber hemmt.⁶¹ Diese konstitutionelle Moralität liegt für Plessner jeder sozialen Triebverdrängung und Zensur zugrunde, die „höchstens sittenerhaltend, aber nicht sittenerzeugend wirken“ können.⁶² In der geistigen Sphäre der ‚Mitwelt‘ erfaßt sich das Individuum zugleich als „allgemeines“ Ich, als Glied einer „Wirsphäre“, die ihrerseits jeder konkreten Ausgestaltung „solidarischen Fühlens und Verhaltens“ vorgelagert ist.⁶³ Diese fundamentale „Respektierung des Anderen“ ergibt sich aus der Einsicht des Individuums, daß es zwar „ein in diesem Hier und Jetzt unersetzliches, unvertretbares Leben“ darstellt, selber aber im Grunde zufällig ist und auch ein anderer hätte sein können.⁶⁴ Wo die Grundbedingungen der Existenz, die dem anderen gegenüber Respekt und Distanz gebieten, verletzt werden, ist der Mensch zu einer neuen – und sei es revolutionär erstrittenen – Organisation des Zusammenlebens berechtigt.⁶⁵

Seine fundamentalethischen Thesen hat Plessner in der Folgezeit als kritischer Zeitgenosse immer wieder konkretisiert, dies nicht zuletzt in kultur-

⁶⁰ Vgl. Walter Schulz' Buchtitel *Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter* (Pfullingen 1982) und *Der gebrochene Weltbezug* (Pfullingen 1994). In dem zuletzt genannten Buch stimmt er Plessners Anthropologie im wesentlichen zu („Die Grundstruktur des menschlichen Seins wird von Plessner überzeugend herausgearbeitet“, S. 244), während er in seinem Hauptwerk *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen 1972) noch stärker das „biologische“ Selbstverständnis Plessners kritisiert und gegenüber der ‚negativen Metaphysik‘ vor allem ethische Vorbehalte anmeldet und „Leitbilder für das Handeln“ reklamiert (vgl. S. 436-441 und 463-467). Doch auch hier ist seine zeitgeschichtlich formulierte Forderung durchaus mit Plessners abstrakterem Standpunkt zu vereinbaren: „Der Mensch ist heute gezwungen, sich selbst zu planen, und das heißt, mit sich selbst zu experimentieren, denn gerade der Mensch der gegenwärtigen Gesellschaft ist mehr denn je als das nicht fertige Wesen zu bestimmen.“ (Walter Schulz, a.a.O., S. 467)

⁶¹ Plessner, a.a.O., S. 317

⁶² a.a.O., S. 318

⁶³ a.a.O., S. 344

⁶⁴ a.a.O., S. 343f.

⁶⁵ a.a.O., S. 345

soziologischen Studien wie der zu Beginn seines Groninger Exils verfaßten Schrift *Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935). Sie fand erst 1959 unter dem Titel *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* weithin Beachtung und behandelt die sozialetische Abstumpfung des deutschen Bürgertums, dessen protestantisch-idealistische Ideologie der ‚Innerlichkeit‘ in ihrem Ressentiment gegen die Sphäre der Politik bei gleichzeitiger Verherrlichung technologischer Effizienz dem Nationalsozialismus zugearbeitet habe. Für die Zukunft sah Plessner besonders in den genetischen Technologien ein gefährliches Potential:

*„Nachdem der Nationalsozialismus mit dem Biologismus Ernst gemacht hat, scheint die Sache ein für allemal erledigt zu sein. Aber man täusche sich nicht, ihre Aktualität ist ungebrochen. Die Frage einer möglichen Planung der Erbsubstanz überlebt die dilettantischen Theorien aus der Zeit der letzten Jahrhundertwende und die verbrecherische Praxis des Dritten Reiches. ... In ein, zwei Dezennien wird es der schöpferische Eingriff in das Leben selbst sein, der die Politik zu Entscheidungen zwingt.“*⁶⁶

Über den möglichen Ausgang solcher Entscheidungen macht sich Plessner nichts vor. „Der Homo Faber ... wird auch aus Menschen Instrumente machen, wenn es ihm in den Kram paßt.“⁶⁷ Das ist salopp in der Redeweise derer formuliert, die so leichtfertig oder schon gewissenlos vorgehen würden und stimmt zugleich zu Plessners Theorem, daß der Mensch die eigenen Grenzen immer weiter hinauszuschieben und dabei neue Risiken einzugehen habe. Weshalb er auch Forderungen wie die von Herbert Marcuse nach einer „Großen Verweigerung“ für aussichtslos hält; angesichts der „Fortschritte der Atomphysik, der Biochemie und Genetik“ fühle sich die gegenwärtige „Generation ... welcher die Keplerschen Planetenbahnen zu Fahrbahnen geworden sind, Manns genug, die Bremsen anzuziehen, wenn die Fahrt ins Ungewisse das beherrschbare Tempo überschreitet.“⁶⁸ Im Sarkasmus auch dieser Formulierung läßt er seine Überzeugung durchblicken, daß sich aufgrund der prekären weltoffenen Verfassung des Menschen kaum prognostizieren läßt, welche Zumutungen kommende Generationen für sich und andere noch akzeptieren würden und welche nicht. Gleichwohl hält Plessner an einigen fundamentalen, das Wesen des Menschen bezeichnenden Begriffen der Ethik fest, vorab an dem des „Unmenschlichen“, das für ihn als Extremfall einer Selbstnegierung zu den Möglichkeiten des Menschen gehört und besonders kraß und schonungslos

⁶⁶ *Die Emanzipation der Macht* (1962); Wiederabdruck des Aufsatzes in dem Sammelband *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie* (Düsseldorf/Köln 1966, S. 190-209 (Zitat S. 200)

⁶⁷ In dem Vortrag *Unmenschlichkeit* (1966); abgedruckt in *Diesseits der Utopie*, a.a.O., S. 221-229 (Zitat S. 225)

⁶⁸ In dem Aufsatz *Homo absconditus* (1969); abgedruckt in dem Sammelband *Conditio humana* (Gesammelte Schriften VIII), Frankfurt/Main 2003, S. 353-366 (Zitat S. 363).

dort als „Verfügungsgewalt“ praktiziert wird, wo man gegen alles Mitgefühl „Gott und dem Gewissen allein die Ehre geben“ will.⁶⁹

⁶⁹ Vgl. *Unmenschlichkeit* (1966); a.a.O., S. 227f.

RÜCK- UND AUSBLICK

Vom theozentrischen Denken zur Exzentrizität des ,Homo absconditus‘

Auch wenn die in den letzten Kapiteln referierten anthropologischen Theorien von mir nicht explizit einer kritischen Beurteilung unterzogen wurden, stellen sie doch eine Auswahl dar, die einer bestimmten Argumentationslinie folgt. Bestimmt wurde diese durch die Suche nach solchen Modellen menschlicher Selbsteinschätzung, die nicht lediglich die Möglichkeit, vielmehr die konstitutionelle Notwendigkeit einer ständigen Anpassungsleistung und Selbstüberschreitung des Menschen und seiner Kultur behaupteten. Diese (relative) kulturelle Offenheit pflegt man aus der besonderen biologischen Ausstattung des Menschen herzuleiten und von der instinktgeleiteten Verhaltenssicherheit des Tieres abzugrenzen. Wegen ihrer erheblichen Fehlerträchtigkeit wurde diese Offenheit meist als eminent ethische Herausforderung aufgefaßt. Als Verpflichtung zu einem unablässigen Umbau der vom Menschen selbst erschaffenen Lebensbedingungen enthält sie neben der Chance zu einem (relativen) Neubeginn zugleich das Risiko der Zerstörung des Erreichten, bis hin zur Korruption der menschlichen Existenzweise selbst. Solch fundamentalethischen Charakter hat vor allem die gegenwärtige Diskussion über den biologischen Gattungscharakter des Menschen, den genetisch und technologisch zu manipulieren man auf verschiedene Weise begonnen hat.

Das Dilemma der Korrumpierbarkeit aufgrund der existentiellen Offenheit wird schon bei der Definition oder Wesensbestimmung des Menschen deutlich. Unter den Verfechtern der „Weltoffenheit“ zeichnet sich immer wieder die Tendenz ab, ihn von allen Bestimmungen freizusprechen und als das Wesen zu bezeichnen, das sich nicht festlegen läßt. In letzter lässig-opportunistischer Konsequenz dürfte er dann aus sich und seinesgleichen machen, was ihm nur als Verlockung in den Sinn käme, dürfte sich also auch von der eigenen Geschichte und der überlieferten menschlichen Kultur radikal etwa durch ein neues genetisches Design verabschieden und überdies ein Leben in ethischer Indifferenz führen. Der anderen, geistesgeschichtlich älteren Tendenz nach wäre dies freilich eine Selbsttäuschung, da das Wesen des Menschen insofern selber fundamental ethisch bestimmt ist, als mit der Notwendigkeit zur Selbstfestlegung und -veränderung zugleich ein Autonomiegebot gegeben ist. Ihm zufolge wäre all das abzuwehren, individuell und in Solidarität, was diese existentielle Beweglichkeit über ein vertretbares Maß hinaus einschränken würde. Als geistige Hauptquelle solch fremdbestimmter Einschränkungen begriff man in der abendländischen Neuzeit immer deutlicher die christliche Theologie, sofern sie den Menschen auf einen göttlichen Schöpfer zurückbezog, der seine

Kreaturen ein für allemal festgelegt hätte und diese Festlegung zudem über Gebote und Verbote zu sanktionieren trachte. Die neuzeitliche Emanzipation von den überlieferten theologisch-dogmatischen Wesensbestimmungen des Menschen konnte sich zunächst nur im Rahmen einer selber theologisch argumentierenden Reflexion bewegen.

Pico della Mirandola war der erste, der – in noch jugendlicher Unbefangenheit – diesen prekären Weg einschlug. In seiner 1486/87 verfaßten *Oratio (Rede über die Würde des Menschen)* ist es niemand anders als der göttliche Schöpfer selbst, der den Menschen in die Verantwortung entläßt und ihm dazu die Freiheit des Willens einräumt. Das Wesen des Menschen lasse sich zudem nicht in einer besonderen ausgezeichneten Eigenschaft wie seiner Intellektualität oder Geistigkeit ansetzen, sondern einzig in einer Nichtdeterminiertheit oder Offenheit, die es ihm erlaubt, zugleich an allen anderen Lebewesen teilzuhaben.¹ Als ein Mikrokosmos kann er dem gesetzlich geregelten Makrokosmos gestalterisch gegenüberreten, kann dafür aber auch ins Tierische oder in eine pflanzengleiche Existenz „entarten“.² Denn für Pico sollte der Mensch als „Former und Bildner seiner selbst“ seinen höheren Möglichkeiten folgen, sollte beflügelt sein durch den „heiligen Ehrgeiz“, das Irdische zu verschmähen und Stufe um Stufe auf der Himmelsleiter zu erklimmen.³ Steht Pico damit ontologisch und ethisch noch in der christlich-neuplatonischen Tradition einer Hierarchie der Seinsformen, so leitet er doch in anthropologischer Sicht den subtilen Ausbruch aus jeder dogmatisch verpflichtenden Theologie ein: Der Mensch kann und muß sich frei entscheiden, was er aus sich und dem ihm Überlieferten macht.

Eine Ermutigung zur Autonomie, die bei Pico stärker gattungsspezifisch gehalten ist, während sie als individuelle (Gewissens-)Forderung nach geistigem Mut drei Jahrhunderte später im Mittelpunkt der Aufklärung rücken wird (Kants „Sapere aude!“ von 1784)⁴. Im Zeitalter des Renaissance-Humanismus war zu dieser Ermunterung nicht weniger Mut erforderlich, konnte sie doch wie überhaupt jeder selbständige Gedanke ohne weiteres als Ketzerei in Verruf gebracht werden. Und die theologische Geistespolizei witterte das Subversive an dieser neuen Denkweise. Auf den Index gesetzt worden war aus dem Florentiner Humanistenkreis schon Giannozzo Manettis relativ zahmer Traktat *De dignitate et excellentia hominis/Über die Würde und Erhabenheit des Menschen* (1452), der den Menschen als

¹ Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate/ Rede über die Würde des Menschen*, hg. und übersetzt von Gerd von der Gönna (Stuttgart 1997), S. 7f.

² *Oratio*, a.a.O., S. 9

³ a.a.O., S. 19-21

⁴ „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ (Eröffnungspassage von Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in der *Berlinische Monatsschrift* vom Dezember 1784)

Vollender der göttlichen Schöpfung feiert, dessen Bestimmung aber weiterhin im Lobpreisen dieses Schöpfers liege.⁵ So wurden denn auch die 900 von Pico ausformulierten Thesen, die *Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae*, die er auf dem von ihm einberufenden europäischen Gelehrtenkongreß verteidigen wollte, wegen 13 anstößiger Thesen einer kirchenrechtlichen Untersuchung unterzogen und nach Picos Widerspruch (*Apologia*) 1487 in toto indiziert. Erst nach Fürsprache des Renaissance-Herrschers Lorenzo de' Medici gab ein neuer Papst sie wieder frei. Die nie gehaltene *Oratio*, die er als Eröffnungsrede des Kongresses verfaßte, erschien erst 1496 im Druck, zwei Jahre nach Picos womöglich gewaltsamem Tod.⁶

Die *Conclusiones* dieses auch des Hebräischen und Arabischen Kundigen sollten dazu anstoßen, die vielen konkurrierenden Denktraditionen wie die jüdisch-christliche Kabbala und die islamische Philosophie eines Avicenna, Averroës oder Moses Maimonides auf ihre geistige Konvergenz hin zu untersuchen. Ein Rechtfertigungsversuch, der auf dem Hintergrund des neuen Menschenbildes nicht als Eklektizismus abzutun ist, vielmehr den einen menschlichen Geist, sofern er sich nur frei zu artikulieren wußte, auch in seinen entlegensten Denkbemühungen ernst zunehmen suchte.

*

Die weiteren Etappen der anthropologisch entwickelten „Weltoffenheit“, die über Montaigne und Herder zu Scheler und Plessner führten, zeigen keine geradlinige Entwicklung. Der Zugewinn an Einsichten ist eher sprunghaft und wird immer wieder zugunsten anderer Leitkategorien zurückgedrängt und in manchen Aspekte überhaupt aufgegeben. Besonders schwer zu vermitteln war die Einsicht, daß der Mensch nicht göttlicher, sondern tierischer Herkunft ist. Der fromme Selbstbetrug einer Gottes Ebenbildlichkeit⁷ des Menschen wurde schon relativ früh durchschaut (von Montaigne), doch pflegte man die Nähe zur tierischen Natur nur für Extremfälle seelischer und moralischer Verwilderung einzugestehen. Die spe-

⁵ *De dignitate et excellentia hominis*, übers. von Hartmut Leppin, hg. und eingeleitet von August Buck (Hamburg 1990). Manetti läßt seinen Zitaten der Klassiker ständig Rückversicherungen durch Kirchenväter wie hier durch Augustinus folgen: „Es machte also Gott den Menschen, damit dieser seine wunderbaren Werke verstehe und ein zuverlässiges Wissen von ihnen gewinne und so ihren Verfertiger erkenne und verehere.“ (a.a.O., S. 95)

⁶ Zu dem Verdacht, daß sein Sekretär Cristoforo di Casale ihn vergiftet haben könnte, vgl. Stephen Alan Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems* (Tempe, Arizona, 1998), S. 177f.

⁷ Ein vorchristlicher Gedanke, den Ovid in seinen *Metamorphosen* (I 76-86) so ausführt: „Aber noch fehlte bisher ein edleres Wesen, mit hohem|Geiste beseelt, damit es die anderen alle beherrsche.“ „Als Abbild der alles beherrschenden Götter“ wurde der Mensch von Prometheus aus Erde geformt: „Während die andern Geschöpfe gebeugt die Erde betrachten,|Gab er ein aufrecht Antlitz dem Menschen und hieß ihn zum Himmel|Schauen und zu den Sternen empor die Blicke lenken“. (Übers. von Thassilo von Scheffer, Zürich 1998). Plato nahm den Mythos in einer anderen Variante auf, vgl. S. 16 zu Herder.

zifisch menschlichen Eigenschaften wurden spirituell oft so hoch angesetzt und als Differenz so übertrieben abgesetzt, daß noch im 20. Jahrhundert biologisch instruierte Schichtenmodelle wie das von Max Scheler die „unteren“ animalischen Schichten des Menschen und so die Manipulierbarkeit seiner biologischen Grundausstattung leicht aus dem Blick verlieren konnten.

Wie Picos *Conclusiones* wurden auch die *Essais* von Montaigne zuletzt noch – postum – indiziert. Glaubensüberzeugungen waren für diesen skeptischen Denker der Spätrenaissance Konventionen und in der Regel abhängig von der zufälligen Herkunft des einzelnen („Christen sind wir im gleichen Sinne, wie wir Périgorden oder Deutsche sind.“).⁸ Nicht einmal als Garanten ethischer Werte wie der Gerechtigkeit läßt er die Religion gelten, das persönliche Gewissen allein ist ihm hier letzte Instanz. Ebenso ist das, was allen Menschen gemein sein könnte, nicht einem überlieferten Menschenbild zu entnehmen, sondern allein durch das gewissenhaft sich selbst erforschende Individuum zu entdecken, auch wenn es sich zuletzt angesichts der Vielfalt menschlicher Lebensmöglichkeiten zur Toleranz zu bekennen hat. Die beliebte These von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen lehnt Montaigne als Anmaßung ab und erkennt darin ebenso wie in dem menschlichen Klagetopos, das schutzloseste aller Lebewesen zu sein, eine intendierte Herabsetzung des Tieres, das sich dadurch um so skrupelloser ausbeuten lasse. Während Descartes im 5. Kapitel seines ‚*Discours sur la méthode ...*‘ (1637) das Tier zum vernunftlosen und nahezu empfindungslosen Wesen erklärt und wiederholt mit einem seelenlosen Automaten oder Uhrwerk vergleicht, billigt Montaigne ihm sogar höhere Fähigkeiten wie die zur Verständigung, Sympathie und rudimentäre Formen der Dankbarkeit und Reue zu. Vom Menschen fordert er dementsprechend Mitgefühl und warnt vor einer Verabsolutierung der Differenz ebenso wie vor einer Verdinglichung des Tieres, die auf den Menschen zurückschlagen könnte.

Für den aufgeklärten Theologen Herder ist die Gottesebenbildlichkeit keine Gegebenheit mehr, sondern – wie schon bei einigen Humanisten – eine Aufgabe des Menschen, der sich zur Humanität erst auszubilden hat. Diese selbst hängt von keiner außermenschlichen Instanz ab, sondern trägt sich allein in der Geschichte zu; wer ein Jenseits als Ziel dieser Entwicklung setze, betrüge den Menschen um seine irdische Existenz, die er selbständig und „ohne Wunder der Gottheit“ zu meistern habe.⁹ Als „der erste Freigelassene der Schöpfung“¹⁰ weiß er seine Freiheit dank der nur ihm ei-

⁸ Michel de Montaigne, *Essais*, in 3 Bänden hg. und übersetzt von Hans Stilett (Frankfurt/Main 2002); II 12 (= 2. Buch, Nr. 12), S. 176

⁹ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Mit einem Vorwort von Gerhart Schmidt (Wiesbaden o.J. <1966>), S.397 und 415. Vgl. *Briefe zur Beförderung der Humanität*, hg. v. Hans Dietrich Irmscher (Bd. 7 der Frankfurter Herder-Ausgabe, Frankfurt/Main 1991), S. 129

¹⁰ *Ideen*, a.a.O. S. 119

genen Besonnenheit und der ihm in kollektiver Vernunft zuarbeitenden Sprache zu erhalten, kann sie aber auch mißbrauchen. Dieser aufrecht gehende „Gott der Tiere“ ist weithin selber Tier, und zwar in anatomischer Hinsicht ein „Mittelgeschöpf unter den Tieren der Erde, d.i. die ausgearbeitete Form ... in der sich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln“.¹¹ Dies allerdings, ohne daß er deren jeweilige Spezialisierung auf eine bestimmte, von Geburt an zugewiesene natürliche „Sphäre“ zu teilen hätte, besteht doch genau in dieser umweltentbundenen Nichtspezialisiertheit seine Offenheit für die Welt.

Hinsichtlich der Entwicklungsgrenzen des Menschen scheint sich Herder nicht schlüssig zu werden. Unablässig appelliert er an die progressive Ausbildung des Menschen, an die Notwendigkeit von Metamorphosen sowohl im Lebenslauf des Individuums wie im Gang des Menschengeschlechts überhaupt,¹² bekennt sich gleichwohl gelegentlich zu dem alten Topos, daß sich der Mensch in seiner Wesensnatur immer gleich bleibe und in seinen Leidenschaften erneut den „Gang seiner Torheit“ durchlaufen müsse.¹³ Gerade diese „Menschennatur“ freilich mit ihren „guten und bösen Triebfedern“ treibt für ihn den progressus weiter: „Neugierde und die unersättliche Begierde nach Gewinn, nach Ruhm, nach Entdeckungen und größerer Stärke“ würden den einzelnen immerfort beflügeln und dem sozialen Kollektiv den Horizont ständig erweitern, ohne Rückweg allerdings zu überholten, wenn auch liebenswerten Stadien wie der antiken „unbefangenen Art, die Welt anzusehen“.¹⁴ Für Herder kann dieser permanente, durch die Überlieferung relativ gesicherte Zugewinn nur zum Guten führen und besteht seiner (Glaubens-)Überzeugung nach einzig darin, daß „mit der Zeitenfolge auch die Vernunft und Billigkeit unter den Menschen mehr Platz gewinnen und eine daurendere Humanität befördern“ müsse.¹⁵

Max Scheler gehörte zu den wenigen (pan-)theistischen Denkern des 20. Jahrhunderts, die auch für das postmetaphysische Denken anregend blieben, weil sein Konzept einer „absoluten“ Weltoffenheit des Menschen für anthropologische Theoretiker wie Helmuth Plessner eine Herausforderung bedeuten mußte. In rein biologischer Betrachtung verwirft Scheler jede theoretische Annäherung vom Tier her an den Menschen, da dieser naturhaft nur ein „krankes, zurückgebliebenes, leidendes Tier“ sei und in seiner „Lebensrichtung“ in eine „Sackgasse“ geraten wäre.¹⁶ Eine Rettung „dieser organisch so schlecht angepaßten Art“ war für ihn nur möglich, weil ihr mit dem „Geist“ eine eigene psychische Stufe unmittelbar mitgegeben war (wie dies ja schon Herder für Vernunft und Sprache geltend gemacht hatte). Zwar nehme der Mensch in unterschiedlichem Ausmaß an den vier unteren biopsychischen Lebensstufen teil: am vegetativen „Gefühlsdrang“,

¹¹ a.a.O., S. 76

¹² a.a.O., S. 178

¹³ a.a.O., S. 396

¹⁴ a.a.O., S. 412-414

¹⁵ a.a.O., S. 411

¹⁶ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (7. Aufl. Bern und München 1966), S. 61f.

am arterhaltenden starren „Instinkt“, am beweglicheren „assoziativen Gedächtnis“ und an der „praktischen Intelligenz“, auf der höhere Tiere wie die Primaten aus Einsicht antizipierend handeln, wählen und auch Umwege einschlagen können. Aber der alles versachlichende, distanzierende, die Triebimpulse zügelnde und eigene Leitkategorien entwickelnde „Geist“ mache den Menschen zum großen ‚Neinsagenkönner‘¹⁷ des Lebens, der sich ‚weltoffen‘ verhält, weil er nicht nur den Umweltbann bricht, sondern sich der Wirklichkeit und ihren Kategorien Raum und Zeit überhaupt entzieht. Diese geistige „Entwirklichung“ führe dahin, daß der Mensch keinen Standort mehr in der Wirklichkeit finden kann, seine Stellung in der Welt als prinzipiell ungesichert erfährt und in der doppelten Erfahrung der Kontingenz alles Seienden sowie seiner eigenen Existenz schauernd nach der „Möglichkeit des absoluten Nichts“ frage.¹⁸ Die religiöse oder metaphysisch-spekulative Verankerung, die Scheler angesichts des angeblich drohenden Nihilismus als Lösung vorschlägt, ist im Grunde die zeitübliche derer, die nach Dostojewski und Nietzsche ihre religiöse Gebundenheit zu hinterfragen begannen und sich das Ausmaß der ihnen nicht mehr garantierten Normen vorzustellen suchten. Mit einem Schlage schien ihnen alles wegzubrechen: „Wenn Gott tot ist, ist alles erlaubt“¹⁹. Der existentielle

¹⁷ Scheler, a.a.O., S. 55

¹⁸ a.a.O., S. 55 und 88

¹⁹ Iwan Karamasows Diktum scheint noch heute als nihilistisches Schreckgespenst zu taugen, wie etwa aus einer Bekundung der „Gemeinde Christi Trier“ hervorgeht: „Nihilismus beschreibt die trübste aller Weltanschauungen, deren Anhänger alles Absolute leugnen und an nichts glauben. Danach ist alle Existenz nutzlos und ohne Sinn. Der Nihilist lehnt überlieferte Glaubensinhalte als völlig unbegründet ab. Er verwirft jede objektive Wahrheit und alle sittlichen Wertvorstellungen. Ein beliebtes Motto für nihilistische Denker stammt von Dostojewski: ‚Wenn Gott tot ist, dann ist alles erlaubt.‘“

URL: <http://gemeindechristitrier.blog.volksfreund.de/2006/05/14/wenn-gott-tot-ist-dann-ist-alles-erlaubt/>

Schon Dostojewskis Romanheld jedoch vermochte über den Nihilismus hinaus zu denken. Der Teufel, den der in Fieberwahn gefallene Iwan eben noch als sein abgespaltenes Ich durchschaut hat, argumentiert nämlich wie folgt: „Hat die Menschheit sich erst samt und sonders von Gott losgesagt – und ich glaube, daß diese Periode sich <...> vollenden wird – , so werden von selbst <...> das ganze frühere Weltbild und vor allem die ganze frühere Moral zunichte, und auf allen Gebieten bricht Neues an. Die Menschen werden sich zusammenschließen, um vom Leben alles zu nehmen, was es geben kann, aber unbedingt zu Glück und Freude einzig und allein auf der hiesigen Welt. Der Mensch wird sich gewaltig erheben im Geiste göttlichen, titanischen Stolzes, und hervortreten wird der Gott-Mensch. <...> Jeder wird begreifen, daß er sterblich ist, ganz, ohne Auferstehung, und wird den Tod stolz und gelassen hinnehmen wie ein Gott. <...> Da dies aber in Anbetracht der eingefleischten menschlichen Dummheit wohl noch in tausend Jahren sich nicht verwirklichen läßt, so sollte es jedem, der heute schon die Wahrheit begreift, erlaubt sein, sich ganz nach seinem Gutdünken einzurichten, auf den neuen Grundlagen. In diesem Sinne ist ihm ‚alles erlaubt.‘“ Fjodor Dostojewski, *Die Brüder Karamasow* (Berlin und Weimar, 3. Aufl. 1992), Bd. 2, S. 506f. (9. Kap. des 11. Buchs)

Der Roman *Die Brüder Karamasow* entstand 1878-80 und wurde 1884 ins Deutsche übersetzt. Im 3. Buch von Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft* (erschieden 1882) wird der Gedanke vom Tode Gottes mit ähnlicher Konsequenz als Faktum von „dem tollen Menschen“ ausgerufen, der wie einst der Kyniker Diogenes am hellen Tag mit der Laterne auf der Suche ist: „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! <...> Giebt es noch ein

oder auch hysterische Schauer vor der neuen, in ihren Dimensionen noch unbekanntem Selbstverantwortung des Individuums ließ sie nahezu reflexartig nach einem neuen überweltlichen Halt suchen.

Scheler hat die Tendenz der geistigen „Entwirklichung“ also dahingehend übertrieben, daß der Mensch, der sich aus der Natur „herausstellte“ und dem die Wirklichkeit überhaupt annulliert erschienen wäre, angesichts der Entdeckung seines „nun *weltexzentrisch* gewordenen Seinskernes“²⁰ vor die Alternative gestellt wurde, entweder im religiösen Glauben Schutz zu suchen oder sich im metaphysischen Denken in ein Absolutes einzugliedern. Eine solche Konfliktlösung ist allerdings gerade als geistiges Verhalten nicht akzeptabel. Schon Schelers Wort vom menschlichen „Geist“ als dem „Neinsagenkönner“ des Lebens, der nicht nur alle Umweltverhältnisse auf eine versachlichende Distanz bringt, sondern auch zur fortlaufenden Distanzierung von der eigenen Tradition verpflichtet ist, erkennt ja implizit die konstitutionelle Fähigkeit an, auch die überlieferten metaphysischen Bindungen in Frage zu stellen und abzustreifen. Dadurch annulliert der Mensch aber durchaus nicht all seine Bindungen und Normen, wie im nihilistischen Schockszenario suggeriert wird; selbst nach der Verabschiedung eines Absoluten ist er nicht plötzlich im Nichts zu verorten, sondern hat weiterhin eben in seinen „geistigen“ Leistungen Bestand, zu denen der Komplex der sozialen und ethischen Normen gehört. Freilich sind sie nun als ausschließlich vom Menschen gesetzte zu verstehen, als solche in ihrer

Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? <...> Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? - auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! <...> Ist nicht die Größe dieser That zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? <...> Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist <...> noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen.“ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 3 (München 1980), S. 480-482 (Aphorismus 125). Vgl. ebda. die Aphorismen Nr. 108f. und 343f.

Die biologistische Metapher vom „Tod“ Gottes dürfte auf Hegel zurückgehen, der im Schlußpassus seines Aufsatzes *Glauben und Wissen* (1802) das neuzeitliche christliche Glaubensgefühl charakterisiert. Hegel spricht hier von dem „unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht – das Gefühl: Gott selbst ist tot (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war mit Pascals Ausdrücken: ‚la nature est telle qu’elle *marque partout un Dieu perdu* et dans l’homme et hors de l’homme“). G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* („Theorie Werkausgabe“), Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801-1807* (Frankfurt/Main 1970), S. 432.

Jenes Todesgefühl scheint sich in der Gegenwart weithin verflüchtigt zu haben, und auch die späteren hysterischen Reaktionen sind kaum noch beobachten. Ja, Nietzsches Hoffnung, „daß der Mensch sich so hoch erhebt, daß ihm die bisherigen höchsten Dinge, z. B. der bisherige Gottesglaube, kindlich-kindisch und rührend erscheinen,“ wirkt inzwischen ausgesprochen kleinmütig, lernt man doch immer öfter aufgeweckte, religiös nicht indoktrinierte Kinder kennen, deren zart sich heranbildendes Weltbild bei aller überschießenden Phantasie keinen Platz mehr für ein mitwirkendes göttliches Wesen hat. (Das Nietzsche-Zitat entstammt seinen „Nachgelassenen Fragmenten“ vom August – September 1885; in: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 11, S. 627.)

²⁰ Scheler, a.a.O., S. 89f.

Relativität und individuell schwankenden Akzeptanz hinzunehmen und bei Bedarf Mal auf Mal zu revidieren.

Auch Helmuth Plessner hält die metaphysische Fragerichtung, die komplementär zur bestürzenden Erfahrung der Kontingenz des Menschen und alles Seienden nach einer Letztbegründung und Absicherung sucht, als solche für unausweichlich. Schelers Antwort jedoch ist für ihn als geistige Orientierungssuche willkürlich und dogmatisch. Gegen alle überlieferten Autoritäten fordert er den geistigen Mut zu einer radikalen kathartischen „Selbstentsicherung“.²¹ Die prinzipielle Ungesicherheit der Position des Menschen, seine Ort- und Heimatlosigkeit ist als Ausdruck seiner geistigen Rastlosigkeit und Selbstüberschreitungen also nüchtern zu konstatieren, rückhaltlos zu erforschen und das Menschenmögliche aus dieser prekären Offenheit zu machen. Die Weltoffenheit des Menschen ist für Plessner aber nicht absolut wie für Scheler, sondern immer nur eine bedingte. Sein Stufenmodell des Organischen beherzigt nämlich die Einsicht, daß die niedrigeren Stufen noch in den sie überformenden höheren enthalten sind. So bleibt auch die „geschlossene“ Positionsform des Tieres im Menschen erhalten, der als leibliches Wesen seine „Zentrierung“ nicht durchbrechen kann, als agierendes „Ich“ im Hier-und-Jetzt gebunden bleibt, freilich hinter sich selbst kommen kann und um sein nichtobjektivierbares Selbst weiß.²²

Obgleich er energischer als Scheler auf die biologischen Fundamente des Menschen hinweist, geht es Plessner hierbei nicht um die zoologische Zugehörigkeit des Menschen zur Spezies der Hominiden; „die Tatsache Homo sapiens ... bedeutet eine Aufgabe und nicht bereits die Sicherung der Humanität. Hominitas ist nicht Humanitas.“²³ Und auch bei seiner be-

²¹ „Nur auf dem ... Wege der bewußten Steigerung der destruktiven Argumente und ihrer systematischen Zuspitzung gegen alle bisher mitgeschleppten Sicherungen kann man das Fundament menschlichen Seins so exponieren und entsichern, daß die Destruktion eines angeblich fraglosen Eigenwesens des Menschen die Umkehr in die Entscheidung zur Menschlichkeit erzwingt. Diesen Mut zur rückhaltlosen Skepsis als einer Methode des Menschen, sich durch Selbstentsicherung wiederzufinden, muß die Philosophie aufbringen“. *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie* (1937). Wiederabdruck in: *Conditio humana. Gesammelte Schriften*, Bd. VIII „Taschenbuch Wissenschaft“ (Frankfurt/Main 2003), S. 33-51 (Zitat S. 46)

Zum Stichwort „Selbstentsicherung“ vgl. den Forschungsbericht von Hans-Peter Krüger, *Angst vor der Selbstentsicherung. Zum gegenwärtigen Streit um Helmuth Plessners philosophische Anthropologie*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), Heft 2, S. 271-300.

²² Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928). Ich zitiere nach der 3. Auflage (Berlin, New York 1975); S. 292-294.

²³ *Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie* (1956); Wiederabdruck in: *Conditio humana*, a.a.O. S. 117-135 (Zitat S. 134). Gerhard Gamm bemerkt hierzu: „Die Humanitas stellt die theoretische Bestimmung der Anthropologie auf praktische Vernunft um, sie sprengt in einem systematischen Sinn die (soziobiologische) ‚Kette der Wesen‘ von Anfang an, entsprechend anti-evolutionistisch kennzeichnet Plessner den Menschen – im Unterschied zum Tier – auch durch seine ‚Anfangslosigkeit‘“. G. Gamm, *Abgerissenes Bruchstück eines ganzen Geschlechts/Philosophische Anthropologie in der Leere des zukünftigen Menschen*. In: *Philosophische Anthropologie im*

grifflichen Bestimmung des menschlichen „Geistes“ läßt er sich entschiedener als Scheler auf die kulturelle und sozialetische Lebenswirklichkeit ein. Führt dieser inhaltlich neben der umweltenthebenden Tendenz weithin Leistungen und Vermögen an wie Ideierung, Vernunft, Entscheidung aus freiem Willen sowie höhere emotionale Akte wie Ehrfurcht oder Verzweiflung und bezieht damit „Person“ als das geistiges Aktzentrum stark auf das Individuum zurück, so betont Plessner sogleich, daß mit dem „Geist“ eine höhere Sphäre als die des individuellen „Ich“ konstituiert wird; daß das Individuum als geistiges Wesen vielmehr „Person“ in der Weise ist, daß sich in ihr Innenwelt, Außenwelt und Mitwelt zusammenschließen. „Geist“ bezeichnet dabei primär die Erweiterung zu einem „allgemeinen Ich“, einer „Wir-Sphäre“ der „Mitwelt“, die das Individuum bildet und reziprok von ihm gebildet wird.²⁴ Unmittelbar mitgegeben in dieser überindividuellen Sphäre des Geistes ist die Anerkennung des anderen, dessen Existenz wie die eigene zufällig und kostbar ist. Ein fundamentalethischer Ansatz, der hinsichtlich der menschlichen Lebensführung durch die Aussage erweitert wird, daß es diesem Lebewesen unmöglich ist, ohne „irreale Normen“ und ohne Gewissen zu existieren.²⁵

Fundamentelethisch ist auch Plessners Überzeugung, daß jede theoretische Bestimmung des menschlichen Wesens schon ethischen Charakter hat, da sie „ein Vorgriff auf die Praxis“ ist.²⁶ In diesem Sinne weist er auf den inneren Konflikt des soziologischen Rollenbegriffs hin, namentlich in Dahrendorfs Modell eines ‚Homo sociologicus‘, das zwar die individuelle Freiheit als außersoziale Privatheit retten wolle, aber gerade dadurch den „antigesellschaftlichen Affekt“ des Individuums so sehr verstärke, daß es den Kontakt zur sozialen Realität verliere, „jede Möglichkeit gesellschaftlicher Verwirklichung. Die Freiheit muß eine *Rolle spielen* können, und das kann sie nur in dem Maße, als die Individuen ihre sozialen Funktionsleistungen nicht als eine bloße Maskerade auffassen, in der jeder dem anderen in Verkleidung gegenübertritt.“²⁷ Plessner selber wählt eine andere terminologische Bestimmung für den Menschen, eine, die seine erkenntnistheoretische Scheu vor der Festlegung des menschlichen Wesens²⁸ auf den Begriff bringt: ‚Homo absconditus‘. „Als ein in der Welt ausgesetztes Wesen ist der Mensch sich verborgen – *homo absconditus*. Dieser ursprünglich dem unergründlichen Wesen Gottes zugesprochene Begriff trifft die Natur des Menschen.“²⁹ Unergründlich ist er für andere wie für sich

21. *Jahrhundert*. Hg. von Hans-Peter Krüger und Gesa Lindemann (Berlin 2006), S. 103-121 (Zitat S. 110)

²⁴ Plessner, a.a.O., S. 303f.

²⁵ a.a.O., S. 317

²⁶ *Über Menschenverachtung* (1953); in: *Conditio humana*, a.a.O., S. 104-116 (Zitat S. 116)

²⁷ *Soziale Rolle und menschliche Natur* (1960); in: *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie* (Düsseldorf/Köln 1966), S. 23-35

²⁸ *Über Menschenverachtung*, a.a.O., S. 115f.

²⁹ In dem Aufsatz *Homo absconditus*, a.a.O., S. 365

selber und weiß zudem um seine „Verborgtheit“. Das Theorem der Unergründlichkeit des Menschen, dieser „Nachtseite seiner Weltoffenheit“³⁰, verlangt von einer Philosophischen Anthropologie wie der Plessnerschen eine besondere Aufgeschlossenheit für alle nur erdenklichen Möglichkeitsformen und Selbstentwürfe des Menschen, geistige wie sozialpolitische,³¹ und schärft so methodisch die Urteilskraft ebenso für die konstruktiven Formen menschlicher Selbstüberschreitung wie die einer drohenden Selbstzerstörung. Schon in seinem frühen Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* zitiert Plessner den Gedanken, daß die auf Erden existierende biologische Ausprägung des Menschen nicht die einzig mögliche ist: „Mensch sein ist an keine bestimmte Gestalt gebunden und könnte daher auch (einer geistreichen Mutmaßung des Paläontologen Dacqué zu gedenken) unter mancherlei Gestalt stattfinden, die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt.“³² Jahrzehnte später spricht er eine mögliche weitere, auf Darwin folgende Kopernikanische Wende an, nämlich die „Möglichkeit anderer weltmächtiger Lebensformen, die über Vernunft verfügen“: „Wir auf der Erde kennen den Menschen nur als Hominiden. Wer aber sagt uns, daß seine Lebensgestalt die einzige mögliche für ein endliches Wesen ist, das über Einsicht und schöpferische Kraft verfügt?“³³ Es fragt sich freilich, ob Plessner hierbei überhaupt noch an den Menschen und dessen Plastizität denkt oder – wie explizit in anderen Aufsätzen – primär an „extraterrestrische“ Formen reflexiver Intelligenz. Vor allen Modellen einer „Menschenzüchtung“ jedenfalls warnt er durchweg, da sie seiner Erfahrung nach nur krud biologistische, sozialdarwinistische oder den Menschen sonstwie instrumentalisierende Zielsetzungen haben könnten. Macht aber ebensowenig ein Hehl daraus, daß diese sich erst abzeichnenden Probleme zum gegebenen Zeitpunkt offen zu diskutieren sind.³⁴

Die gegenwärtige Problemdiskussion in der eingangs erörterten Kontroverse zwischen Peter Sloterdijk und Jürgen Habermas hat sich emotional so zuspitzen können, weil sie sich nur beiläufig auf die neuzeitliche Philosophische Anthropologie zurückbezog, die über das bisherige menschliche

³⁰ a.a.O., S. 359

³¹ Sozialpolitisch noch am ehesten respektiert wird für Plessner diese „Scheu vor einer Fixierung menschlichen Wesens und seiner Bestimmung in einem nicht mehr revidierbaren Sinne“ in einer „pluralistischen Gesellschaft, d.h. einer Gesellschaft offen miteinander konkurrierender Wertsysteme“. In: *Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie*, a.a.O., S. 128

³² *Die Stufen des Organischen*, a.a.O., S. 293

³³ In: *Immer noch Philosophische Anthropologie?* (1963); wieder abgedruckt im Sammelband *Conditio humana*, a.a.O., S. 235-246 (Zitat S. 246).

³⁴ So in *Homo absconditus*, a.a.O., S. 358: „Mit der Eroberung des Weltraums und der drohenden Eingriffsmöglichkeit in unsere Erbsubstanz werden Kräfte für uns verfügbar, denen wir *noch nicht* gewachsen sind.“ (Kursivierung von mir, H.F.) Vgl. das oben (S. 31) von mir zitierte Wort von dem „schöpferischen Eingriff in das Leben selbst“ und der „möglichen Planung der Erbsubstanz“, die in nächster Zukunft zur politischen Entscheidung anstehen würden.

Selbstverständnis genauer Rechenschaft hätte geben können und statt dessen exzessiv um Reizwörter wie „Menschenzüchtung“, „Anthropotechniken“ bzw. „genuin faschistisch“ kreiste. Wer diese mit der Neuzeit einsetzende Diskussion für seine gattungsethischen, humangenetischen oder auch angeblich „transhumanen“ Alternativprojekte nicht gehörig berücksichtigt, kann sich selber von Kultur und Geschichte des Menschen so weit entfernen, daß er kein Verständnis mehr für sie aufbringen kann und mit ihr definitiv bricht, vorsätzlich oder auch nolens volens. Weiterhin geht es um die Verteidigung der weltoffenen Existenz des Menschen und der Erforschung seiner Grenzen, wengleich unter veränderten Vorzeichen. Denn die neuzeitliche Emanzipation von den theologischen Wesensbestimmungen des Menschen darf als abgeschlossen gelten. An die Stelle des theozentrischen Dogmatismus ist inzwischen die humangenetische Technologie gerückt, dies nicht bloß als Hauptgegner jeder selbstbestimmten Existenz, vielmehr als Hauptbedrohung der menschlichen Lebensweise überhaupt, da ihre Gentherapien oder Keimbahninterventionen unter Umständen irreversibel sind. Gewiß, die mittlerweile auch an den Philosophischen Fakultäten wie in der aufgeklärten Publizistik nachhaltig geführten Debatten um radikale Eingriffe in die menschliche Existenz sind über die sich als „trans-“ oder „posthuman“ gerierenden Verwegenheiten und Verrücktheiten der 80er und 90er Jahre hinweg; zudem werden bei uns die einschlägigen Biowissenschaften durch Instanzen wie den – gegenwärtig noch von den Glaubensgemeinschaften dominierten – „Deutschen Ethikrat“ oder die Enquête-Kommission des Bundestages „Recht und Ethik der modernen Medizin“ kritisch begleitet. Und auf internationaler Ebene hat man etliche mehr oder minder verbindliche Richtlinien und Empfehlungen erarbeitet wie die diversen UNESCO-Deklarationen (darunter 1997 die erste zum menschlichen Genom als schützenswertem „Erbe der Menschheit“) und die gleichfalls 1997 verabschiedete Bioethik-Konvention des Europarats, die bislang aber von einigen Mitgliedsländern wie Deutschland, Rußland und dem Vereinigten Königreich aus unterschiedlichen Gründen nicht unterzeichnet wurde. Die Effizienz und Glaubwürdigkeit solcher Ethikkonventionen oder -programme wird jedoch überwiegend skeptisch eingeschätzt.³⁵ Zumal dann, wenn sie als Trabanten einem biotechnologischen Hauptprogramm zu- oder untergeordnet werden, wie es auf ELSI („Ethical, Legal and Social Implications“) zutraf, das Begleitprogramm des gewaltigen, 1990 gestarteten und 2003 abgeschlossenen Humangenomprojekts.³⁶

³⁵ „Die Halbwertszeit bioethischer Konventionen ist gering und damit auch das Ausmaß an Rechtssicherheit“. Dieter Birnbacher 2000; zitiert nach: Heinz-Ulrich Nennen: *Philosophie in Echtzeit. Die Sloterdijk-Debatte: Chronik einer Inszenierung. Über Meta-Phernfolgenabschätzung, die Kunst des Zuschauers und die Pathologie der Diskurse* (Würzburg 2003), S. 489.

³⁶ Zu ELSI vgl. unter: <http://www.genome.gov/10001618>

Die ersten massiven Verstößen gegen die überkommene ärztliche Maxime, nur das Individuum zu therapieren und von den Bedürfnissen Dritter abzusehen, wurden durchweg durch sozialetische Konfliktsituationen exkulpiert. Am bekanntesten wurde der Fall des 2000 geborenen Adam Nash, der mithilfe der Präimplantationsdiagnostik unter 15 lebensfähigen Embryonen nur deshalb ausgewählt wurde, weil er der am

Eine Gruppe der an diesem internationalen Genomprojekt beteiligten Molekularbiologen und Reproduktionsmediziner etablierte sich bald als Vereinigung der „Genomics“, die sich überdies das ‚Genetic Enhancement Engineering‘ (‚Herbeiführen der genetischen Verbesserung‘) des Menschen zum Ziel setzte. Neben der Behandlung von Erbkrankheiten und der Immunisierung gegen unheilbare Krankheiten kamen hierbei auch ausgesprochen designerhaft angelegte Keimbahninterventionen in Betracht, und zwar als „Übertragung von Genen in die befruchtete Eizelle (Zygote) oder das Einbringen von genetisch veränderten Zellen in frühe embryonale Entwicklungsstadien (Blastozysten) ... die die gesamte genetische Ausstattung des zukünftigen Individuums verändern, also auch seine zukünftigen Keimzellen ... In Tierversuchen resultieren daraus transgene Schafe, Kälber oder Mäuse. In der aktuellen Debatte geht es um den transgenen *Homo sapiens*, also den Menschen“.³⁷

besten geeignete Knochenmarkspender für seine vom Tode bedrohte erkrankte Schwester war. Gar nicht mehr berührt von solch ethischen Konflikten werden die Vertreter einer „Magna Therapia“, die einst das Wohl des sog. „Volkskörpers“ und gegenwärtig dasjenige künftiger Generationen oder der Spezies Mensch überhaupt als ihr (eu-)genetisches Ziel anführen. Und zweifellos werden sich ambitionierte (kriminelle) Außenseiter solchen Debatten einfach entziehen, wie es schon bei Klonversuchen von Menschen geschah: „Antinori, Zavos und andere selbsternannte ‚Menschenkloner‘ scheren sich ganz offensichtlich keinen Deut darum, ob ihr Tun von der Mehrheit der Gesellschaft als unethisch abgelehnt wird oder nicht. Im Gegenteil: ‚Wenn es nicht anders geht, gehen wir in ein anderes Land und klonen einen Menschen‘ verkündete Brigitte Boisselier, Molekularbiologin und Projektleiterin der US-Firma Clonaid, nach dem Klonverbot des amerikanischen Repräsentantenhauses.“ Nadja Podbregar, *Wissenschaft auf dem Prüfstand. Wie weit darf die Forschung gehen?* Beitrag vom 21.08.2001 unter: <http://www.scinexx.de/dossier-detail-50-16.html>

Wie sich darüberhinaus strikte Verbotsgesetze durch unvorhersehbare Entwicklungen unterlaufen lassen, ist exemplarisch einem SPIEGEL-Interview (April 2008) mit dem Mannheimer Medizinrechtler Jochen Taupitz zu entnehmen:

„SPIEGEL: Vergangene Woche wurde bekannt, dass britische Forscher aus Eizellen einer Kuh und menschlichen Zellen Embryonen erzeugt haben. Wäre die Herstellung einer solchen sogenannten Cybride in Deutschland verboten?“

Taupitz: So wie die Biologen in Newcastle vorgegangen sind, so dürfen auch deutsche Forscher Mischwesen schaffen. Das Embryonenschutzgesetz verbietet zwar, Hybride herzustellen. Aber im Gesetzeswortlaut werden ganz bestimmte Verfahren aufgezählt, und das britische ist nicht darunter. Das deutsche Gesetz etwa spricht von der Verwendung von menschlichen Ei- und Samenzellen. Die hat man in Newcastle aber gar nicht gebraucht. Auch das Verbot des Klonens nach Paragraph 6 des Embryonenschutzgesetzes kommt aus meiner Sicht nicht zum Tragen.

SPIEGEL: Wie konnte die Gesetzeslücke entstehen?

Taupitz: Als die Regelung entstand, konnte man sich offenbar nicht vorstellen, dass auf solchem Wege Mischwesen geschaffen werden könnten.

SPIEGEL: Wäre es nicht im Geiste des Gesetzes, auch das britische Verfahren unter das Chimären- und Hybriden-Verbot zu fassen?

Taupitz: Das Embryonenschutzgesetz ist ein Strafgesetz, und das verbietet solche Analogieschlüsse zu Lasten des Täters, in diesem Falle also des Forschers“. URL: <http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/dokument.html?id=56479874&top=SPIEGEL>

³⁷ Rainer Hohlfeld, *Zur Dynamik des Humangenomprojektes und seiner Folgeprogramme* (Bielfeld 2003) URL: <http://bieson.ub.uni-bielefeld.de/volltexte/2003/113/html/RainerHohlfeld.pdf>

Einer dieser „Genomics“, Gregory Stock, stellte auf dem Symposium „Engineering the Human Germline“ (1998) einem größeren Auditorium die Frage, wer von den Anwesenden bereit wäre, seinem künftigen Kind über eine In-vitro-Befruchtung künstliche Chromosomen zu verleihen, die dem Nachkömmling verlässlich eine um 10-20 Jahre verlängerte Lebenserwartung geben würde: Ungefähr 70% der Anwesenden hoben die Hand.³⁸ Er war so klug, nicht nach einer Lebensverlängerung um 50 Jahre oder gar nach einer nichtsterblichen Existenz zu fragen. Letztere geistert immer wieder als vermeintlicher Hoffnungsschimmer durch „posthumane“, „extropianische“, „raelianische“ und sich mit ähnlichen Wortfetischen aufplusternde Zirkel und Chatforen. Dabei ist dies eine uralte, noch dem religiösen Denken verhaftete Utopie, auf die schon der Prototyp des aufgeklärten Menschen eine ethisch mustergültige Antwort gab. Nämlich Odysseus, dem Kalypso (im 5. Gesang der *Odyssee*) die Unsterblichkeit und „nimmerverblühende Jugend“ anbot und der sich in seiner Sehnsucht nach Penelope und Ithaka für die sterbliche leidensvolle Existenz des Menschen entschied.

Es liegt an uns, ob in der weiteren menschlichen Evolution die vielfältigen kulturellen Existenzformen noch mit den überlieferten Ansichten vom Menschen vereinbar bleiben, ob er seine Weltoffenheit zugunsten von Spezialbegabungen degeneriert oder er sich gar in Richtung zu verschiedenen Spezies auseinandertreiben läßt.

Tübingen d. 15.3.2009 H.F.

³⁸ <http://www.ess.ucla.edu/huge/report.html>