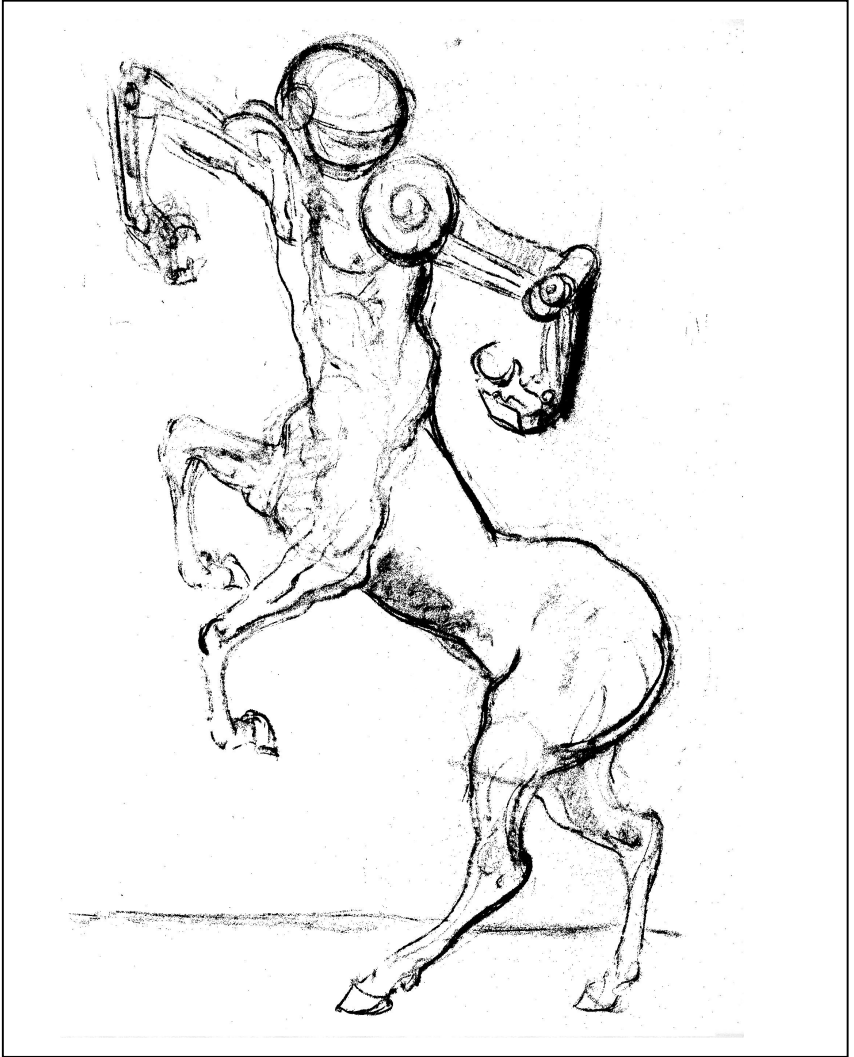


PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie – Heft 2001/2



ISSN: 1437-806X – Preis: DM 10,00

Inhalt

Editorial		1
Interview	„Sie zeigen nur auf Dinge, die sie haben wollen“ – Kognition bei Menschen und Menschenaffen. <i>Michael Tomasello</i> im Gespräch mit PHILOKLES	3
Diskussion		
Text		
<i>Peter Heuer</i>	Der Mensch als nackter Affe. Eine kritische Betrachtung des naturwissenschaftlichen Menschenbildes	12
Kommentare		
<i>Nikos Psarros</i>	Poppers Rat	27
<i>Felix Rauschmayer</i>	Interdependenz statt Abtrennung	28
<i>Bettina Relke</i>	Der Mensch in der Medizin	31
<i>Martin Schlegel</i>	Was für ein Menschenbild wir haben, hängt von uns allen ab	35
Replik		
<i>Peter Heuer</i>	Was ist der Rahmen und was das Bild?	38
Literatur		48
Leseprobe	Jean Paul: Argumente für Ehebruch und Scheidung – ausgewählt und vorgestellt von <i>Henning Tegtmeier</i>	49
Rezension	Der Weg aus der Selbstbefangenheit Zu Wilhelm Kamlah: Philosophische Anthropologie, <i>Peter Heuer</i>	55
Kolumne	<i>Sven Hansen</i> : Körperwelten	59
Zu den Illustrationen		61
Autorinnen, Autoren		62
Impressum		63

Editorial

Als der amerikanische Zoologe Desmond Morris 1967 sein Buch *Der nackte Affe* veröffentlichte, löste er damit noch einen Aufschrei kollektiver Entrüstung aus. Man empfand es als empörend, wie Morris den Menschen als triebgesteuertes Tier darzustellen versuchte. Heute wäre es wohl nicht mehr möglich, mit solchen Thesen eine vergleichbare Aufregung hervorzubringen. Wir haben uns Morris' biologisches Menschenbild mittlerweile stillschweigend zu eigen gemacht. Wir gehen dazu über, uns selbst als Tiere zu verstehen. Die Konsequenzen, die wir daraus ziehen, sind unübersehbar und reichen von der rein genetischen Erklärung von Intelligenz und Kriminalität bis zur Forderung nach Menschenrechten für Primaten. Das jedenfalls ist die These, die Peter Heuer in dieser Ausgabe des PHILOKLES vertritt.

Die Widerworte stammen von Nikos Psarros, der sich ein deutlicheres eigenes Menschenbild Heuers wünscht, von Felix Rauschmayer, der die Möglichkeit von Anthropologie angesichts der Vielfalt von Perspektiven auf den Menschen grundsätzlich skeptisch beurteilt, von Bettina Relke, die die Medizin gegen den Vorwurf, den Menschen einseitig zu sehen, in Schutz nimmt, sowie von Martin Schlegel, der die Berechtigung eines biologischen Menschenbildes gegen den Biologismus ebenso verteidigen möchte

wie gegen einen überzogenen philosophischen Anti-Biologismus. Unterstützt wird Heuers These hingegen indirekt von Sven Hansen, der die Ausstellung *Körperwelten* besucht hat und seine Eindrücke schildert.

Übrigens: Man kann *gegen* die Gleichsetzung von Menschen mit Menschenaffen sein und sich trotzdem für den Schutz von Primaten einsetzen. Das meint jedenfalls Michael Tomasello, der PHILOKLES von den faszinierenden Ergebnissen des Vergleichs von Primaten- und Kleinkindverhalten erzählte.

Dass Wissenschaftsgläubigkeit, Biologismus und Materialismus keine ganz neuen Phänomene sind, zeigt ein Blick in unsere Leseprobe, in der Jean Paul ganz ähnliche Theorien seiner gelehrten Zeitgenossen bis ins Absurde und damit zu Ende denkt. Wie man es in der Anthropologie besser macht, hat Wilhelm Kamlah vorgeführt, an dessen anthropologisches Werk von 1973 Heuer in einer Rezension erinnert.

Bereichert wird unser Heft diesmal durch Skizzen und Entwürfe von Gunther Bachmann, in denen er versucht, eine ganz eigene Sicht auf den Zusammenhang und die Spannungen zwischen Philosophie und Naturwissenschaften zu entwickeln.

Henning Tegtmeier



„Sie zeigen nur auf Dinge, die sie haben wollen“

Kognition bei Menschen und Menschenaffen

Michael Tomasello ist Leiter der Abteilung für Entwicklungspsychologie und vergleichende Psychologie am Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie in Leipzig und Honorarprofessor für Psychologie an den Universitäten Leipzig und Manchester. Sein Forschungsschwerpunkt liegt im Bereich Vergleichende Verhaltens- und Kognitionsforschung. PHILOKLES sprach mit ihm über Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Lernverhalten von Affen und Menschen sowie über die Möglichkeiten und Grenzen evolutionärer Anthropologie.

PHILOKLES: *Herr Tomasello, Sie arbeiten am Max-Planck-Institut für evolutionäre Anthropologie, und Sie interessieren sich für das Verhalten und die kognitiven Fähigkeiten von Primaten...*

Tomasello: ...und Kindern.

PHILOKLES: *...und Kindern. Was haben denn Primaten mit Anthropologie zu tun?*

Tomasello: Nun, die Evolution des Menschen ist zentraler Bestandteil der Anthropologie, so wie sie üblicherweise verstanden wird. Sie wird uns auf zwei Wegen zugänglich: zum einen über Funde von Knochen und Gegenständen, die Menschen früher einmal hergestellt haben; zum anderen über die Erforschung lebender Tierspezies, mit denen uns ein gemeinsamer Vorfahr verbindet. Das Leben von Primaten ähnelt viel mehr dem von Menschen vor einigen Millionen Jahren als das unsere. Deswegen können wir viel

darüber lernen, wenn wir erforschen, wie Primaten in ihrer Umwelt leben. Wir können daraus Schlüsse ziehen, wie Menschen früher gewesen sind.

PHILOKLES: *Wie gehen Sie vor, wenn Sie das Verhalten von Primaten erforschen?*

Tomasello: Wir haben zwei Forschungsparadigmen. Das eine ist die Beobachtung. Was wir auf diese Weise hauptsächlich erforschen, ist gestische Kommunikation. Wir sehen uns an, wie sie ihr Sozialverhalten regulieren, indem sie sich gestisch miteinander verständigen. Wir halten fest, wer wem unter welchen Umständen welches Zeichen gibt. So haben wir zum Beispiel rein visuelle Zeichen entdeckt, die Schimpansen benutzen, Zeichen, die nicht darauf beruhen, dass einer den anderen berührt oder Geräusche von sich gibt. Sie gebrauchen solche Zeichen nur, wenn der andere sie ansieht, was zeigt, dass

sie etwas davon verstehen, wie visuelle Zeichen funktionieren. Das ist das erste Paradigma.

Das zweite ist das Experiment. Wir machen verschiedenartige Experimente. Wir haben einige, die sich um Imitation und soziales Lernen drehen. Eine unserer Hypothesen ist, dass die menschliche Kultur auf einer besonderen Art von sozialem oder kulturellem Lernen beruht, auf einer Art von Imitation. Wir führen aber auch Experimente zum Thema ‚Lösen von sozialen Problemen‘ durch.

Wir vergleichen das, was Kinder tun, mit dem, was Affen tun. Die komparative Methode ist die Grundlage unserer gesamten Forschung. ‚Komparativ‘ bedeutet: Man schaut sich verschiedene Spezies an, vergleicht ihr Verhalten und versucht, auf eine mögliche gemeinsame Geschichte zurück zu schließen. Wenn z.B. alle Menschenaffenarten sich auf eine bestimmte Art verhalten – etwa im Bereich des sozialen Lernens – und Menschen anders, dann nehmen wir an, dass unsere gemeinsamen Vorfahren sich so verhalten haben, wie es unter Primaten üblich ist, und dass Menschen erst später davon abgewichen sind.

PHILOKLES: *Wo sehen Sie die auffälligsten Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Menschenaffen, und was sind für Sie die wichtigsten Unterschiede?*

Tomasello: Nun, Menschen sind Primaten, und menschliche Kognition ist eine Art der Kognition von Primaten. Wir haben viel mit ihnen gemeinsam. In evolutionärer Hinsicht sind wir so nahe mit ihnen verwandt, wie es Ratten mit Mäusen sind. Deswegen ist es einfach, viele Ähnlichkeiten zu finden. Ich würde sagen, dass der wichtigste Bereich, in dem wir ihnen ähneln – jetzt spreche ich vor allem über Kognition – die physische Kognition ist, z.B. Wahrnehmung und Orientierung im Raum, Sich-Zurechtfinden im Dschungel. Wir machen das auf die gleiche Art, aber sie sind darin besser als wir, weil sie mehr Übung haben. Also, wo es um das Verständnis von Raum und um das Kategorisieren von Dingen geht, sind sie uns ähnlich. Sie besitzen auch einige grundlegende quantitative Fähigkeiten. Natürlich haben sie keine Mathematik in unserem Sinn, die auf Symbolen beruht. Unsere Mathematik hat eine kulturelle Komponente. Wären wir vereinzelte Individuen, die Mathematik zu erfinden hätten, und zwar ohne mathematische Symbole, ja sogar ohne Zahlwörter und ohne Lehrer, dann wären unsere quantitativen Fähigkeiten nicht sehr viel anders als die von Affen. In diesem ganzen Bereich sind die Unterschiede klein.

Wo ich große Unterschiede sehe, ist der soziale, kulturelle Bereich. Das ist der Schwerpunkt unserer Forschung. Ich nenne Ihnen nur die

drei Bereiche *soziale Kognition*, *soziales Lernen* und *Imitation*. Im Bereich sozialer Kognition sind Menschen sehr gut darin zu erkennen, was in anderen Menschen vorgeht. Sie können ziemlich zuverlässig darüber urteilen, was der andere denken wird, wenn ich dieses oder jenes tue, sich vorstellen, wie eine Situation sich unterschiedlichen Personen darstellt. Wir machen das täglich, ständig, wenn wir einen Brief schreiben, wenn wir uns morgens ankleiden, wann auch immer. Wir versetzen uns sozusagen in den anderen hinein und achten darauf, wie es sich anfühlt. Ich glaube, darin unterscheiden wir uns von Primaten.

Im Bereich des *sozialen Lernens* ahmen Menschen das *absichtliche Tun* von anderen nach. Wenn man Kinder in ein Spiel verwickelt, bei dem sie alles imitieren sollen, was wir tun, und wir tun plötzlich etwas aus Versehen, dann imitieren sie niemals das, was aus Versehen geschieht. Sie haben einen Sinn für absichtliches, zweckgerichtetes Verhalten, und sie machen Gebrauch davon. Auch das unterscheidet sie von Primaten. Im Bereich der Kommunikation, nicht erst sprachlich, sondern schon wenn sie ein Jahr alt sind, beginnen Kinder, auf Dinge zu zeigen, anderen Gegenstände zu zeigen, was Primaten nicht tun. Das hat sich noch nicht herumgesprochen, aber Menschenaffen zeigen nicht auf Dinge. Sie halten sie nicht hoch und zeigen sie

nicht herum; sie lenken nicht die Aufmerksamkeit anderer auf etwas Bestimmtes. Menschen unterscheiden sich nicht nur dadurch von ihnen, dass sie sprechen, sondern sie lenken auch die Aufmerksamkeit anderer auf bestimmte Dinge und beeinflussen sie dadurch, und zwar sowohl gestisch als auch verbal; Menschenaffen tun das nicht.

PHILOKLES: *Wissenschaftler, die sich mit menschlicher Kognition beschäftigen, interessieren sich in der Regel nicht besonders für die soziale Dimension von Kognition.*

Tomasello: Das stimmt.

PHILOKLES: *Wie sind Sie dazu gekommen, sich auf diesen Aspekt zu konzentrieren?*

Tomasello: Als Entwicklungspsychologe habe ich mich vor allem mit Kindern beschäftigt. Ich habe mit Untersuchungen zur Sprachentwicklung begonnen. Dann begann ich, mir nichtmenschliche Primaten anzusehen, Schimpansen, weil ich an einer Institution arbeitete, wo das möglich war. Die soziale Dimension ist einfach augenfällig. Warum sie für andere nicht augenfällig war, weiß ich nicht. Nun gut, für einige schon, ich bin nicht der einzige.

Ich habe viel von Vygotskij gelesen. Auch Wittgenstein hat mich sehr beeinflusst. Wittgenstein hat uns dazu gebracht, übrigens ebenso

wie Vygotskij, Kultur als Ensemble von kulturellen Prozessen zu begreifen. Er deckt die verborgenen kulturellen, sozialen Dimensionen unserer alltäglichen Kommunikation auf, die uns so selbstverständlich vorkommt. Indem wir uns menschliche Kommunikation und Sprache und die ihnen zu Grunde liegenden intersubjektiven Lebensformen ansahen, begannen wir zu vermuten, dass andere Primaten nicht deshalb nicht sprechen, weil ihnen das Sprachgen fehlt oder so ähnlich, sondern weil sie keine Intersubjektivität kennen. Sprache ist intersubjektiv verankert. Möglicherweise kennen Primaten nicht die Art von gemeinsamem Wissen, gemeinsamer Aufmerksamkeit, die Sprache erst möglich macht. An diesem Punkt begann ich meine Forschungen mit Kindern, mit vereinigter oder gemeinsamer Aufmerksamkeit, sobald Mutter und Kind nonverbal mit Gegenständen spielen. Sie schauen beide den Gegenstand an und dann einander, um sicherzugehen, dass die Aufmerksamkeit für den Gegenstand vom anderen geteilt wird.

Indem ich auf diese Weise von der Sprache und von der sozialen Grundlage von Sprache ausging, konnte ich erkennen, dass das alles Affen fehlt. In meinem Buch* woll-

te ich der Hypothese nachgehen, dass sich menschliche Kognition aus der Individualperspektive nicht so sehr von der Kognition eines Primaten unterscheidet. Ich will erläutern, was ich mit ‚Individualperspektive‘ meine: Ich benutze in dem Buch fortlaufend die Metapher vom Kind auf der einsamen Insel, dem Kind, das ohne Kultur aufwächst. Wie würde es sich entwickeln? Diese Überlegung hat natürlich eine lange Geschichte im westlichen Denken, aber ich glaube, dass das eine wichtige Frage ist. Meine Antwort ist, dass ein Kind, welches ohne Kontakt mit Menschen und Kultur auf einer einsamen Insel aufwüchse, über kognitive Fähigkeiten verfügte, die sich nicht sehr von denen anderer Affen unterschieden. Es wäre wie andere Tiere, wie Löwen, Tiger, Pferde und Zebras. Die sind natürlich alle voneinander verschieden, aber im Großen und Ganzen stimmen sie überein, was die Kognition angeht. Das Rätsel besteht darin, wie es sein kann, dass Menschen so ganz anders sind, dass wir Computer und Bücher und Universitäten haben und sie nicht. Es sieht so aus, als könnte man das, was wir können, nicht einmal vergleichen mit dem, was Schimpansen können. Die Antwort ist, dass diese Errungenschaften nicht von einem einzelnen Menschen erfunden worden sind. Diese Dinge kommen aus der Geschichte auf uns, in einer Art von kooperativem Prozess. Als Psycho-

* M. Tomasello: *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge/Massachusetts; London: Harvard University Press 1999. [Anm. d. Red.]

loge frage ich: Was ist die Grundlage für diesen Prozess? Wie entsteht er? Ich sehe mir einzelne Kinder bei ihrem Eintritt in dieses Geschehen an. Im Alter von neun Monaten oder einem Jahr sind sie in der Lage, sich auf kulturelle Produkte einzustellen, auf Sprache z.B., aber auch auf andere Arten von Werkzeugen.

PHILOKLES: *Wenn man einen Affen unter Menschen aufwachsen lässt – was wird geschehen?*

Tomasello: Nun, wir kennen eine Reihe von Beispielen. Mein Kollege Joseph Call und ich haben darüber ein Kapitel für ein Buch über Kognition bei Primaten geschrieben. Tatsache ist, dass Affen, die in einem menschlichen Umfeld aufwachsen, keine zusätzlichen Fähigkeiten im Bereich der physischen Kognition erwerben. Aber im sozialen Bereich treten Unterschiede auf. Nur zwei konkrete Beispiele: Schimpansen, die unter Menschen aufwachsen, zumindest einige von ihnen, fangen schließlich an, auf Dinge zu zeigen, wenigstens nach einiger Zeit. Und zweitens entwickeln sie ein höheres Imitationsvermögen als Schimpansen in natürlicherer Umgebung. Aber sie verwandeln sich nicht in Menschenkinder, und einige Dinge lernen sie auch nicht. Um bei den Beispielen zu bleiben: Was das Zeigen betrifft, so tun sie es zwar, aber sie zeigen nur auf Dinge, die sie *haben*

wollen. Sie zeigen nicht auf ein Ding, um die Aufmerksamkeit einer anderen Person darauf zu lenken, wie es Kinder tun. Ein Kind zeigt auf etwas und lädt damit Erwachsene ein, es gemeinsam mit ihm zu betrachten. Es will den Gegenstand nicht haben, es will nur die gemeinsame Wahrnehmung. Das Bedürfnis nach gemeinsamer Wahrnehmung ist der Schlüssel zum Verständnis der komplexen kulturellen Tatsachen, über die wir hier sprechen. Im Bereich der Imitation ähneln sie Menschen ebenfalls mehr, aber sie ahmen nicht auf gleiche Weise das absichtliche Tun von anderen nach wie Kinder. Das ist zur Zeit allerdings noch eine ziemlich offene Frage. Eine der Fragen, an denen wir arbeiten.

PHILOKLES: *Manche Leute sagen, dass Affen menschliche Sprache verstehen lernen können. Stimmt das?*

Tomasello: Ich möchte nicht pedantisch sein, aber es hängt davon ab, was man unter Sprache versteht. Ich würde sagen, in mancher Hinsicht können sie es und in mancher Hinsicht nicht. Denken Sie an andere Haustiere, an Ihren Hund zum Beispiel. Er wird das Wort für ‚Abendessen‘ lernen, ebenso das Wort für ‚spazieren gehen‘. Er lernt, auf diese *Geräusche* zu reagieren. Versteht er Sprache? Nun, ja und nein. Er versteht, dass wir uns anziehen, um spazieren zu gehen, oder dass es

oder dass es gleich Abendessen geben wird, und er weiß, dass diese Geräusche damit verbunden sind. Aber versteht er sie als symbolische Repräsentation? Im Fall des Hundes ist es unwahrscheinlich, dass es sich so verhält. Im Falle der Schimpansen ist es etwas anders, sie ähneln Kindern mehr als Hunde. Aber sie haben nichts, was einer Sprache gleicht. Sie haben ein Imitationssystem, aber es ist nicht symbolisch und hat nicht die repräsentationalen Züge von Sprache. Affen, die unter Menschen aufwachsen, verfügen über etwas, das schon eher wie eine Sprache aussieht. Sie zeigen auf Dinge, und sie benutzen einige menschliche Symbole. Sie sind besser im Verstehen als im Hervorbringen, aber sie bringen immerhin ungefähr zwei oder drei Wortkombinationen hervor. Wir waren nicht in der Lage, alle Studien durchzuführen, die wir gern durchgeführt hätten, um die Natur dieser Produktionen zu untersuchen. Wenn Sie mich auf eine Position festnageln wollen, dann würde ich sagen: Das, was sie tun, sieht ziemlich genau so aus wie das, was ein Kind tut, das gerade anfängt, sprechen zu lernen.

PHILOKLES: *Wie groß ist die Rolle der Interpretation bei der Beschreibung des Verhaltens von Affen? Wenn man Kinder beobachtet, weiß man doch über sie mehr, als man über Affen weiß. Man weiß, es sind Menschen.*

Tomasello: Wir Menschen interpretieren andere Tiere automatisch so, als hätten sie dieselben Gemütszustände wie wir. Die Leute reden so über ihre Haustiere, sie schreiben auch ihren Computern oder ihren Autos Intentionalität zu. Wir sagen, dass Hunde etwas glauben oder etwas wollen. Das ist unsere menschliche psychologische Theorie darüber, wie die Dinge funktionieren. Diese Art von Interpretation ist zunächst einmal unvermeidlich. Aber sie liefert keine wissenschaftliche Gewissheit, auch wenn es zunächst so aussieht. An dieser Stelle müssen wir weitermachen und systematisch Experimente durchführen, um zu sehen, ob unsere Interpretation sinnvoll ist oder nicht. Ich bin ein Fürsprecher der experimentellen Methode sowohl in der Primatenforschung als auch in der mit Kindern. Mit ‚Experimenten‘ meine ich natürlich keine medizinischen Eingriffe oder ähnliches. Ich meine nur, dass man sich nicht damit begnügen sollte, eine Beobachtung zu machen und dann zu meinen, sie ließe eine und nur eine Interpretation zu. Das ist niemals der Fall. Wenn ein Schimpanse etwas tut, was zu beweisen scheint, dass Affen einander täuschen können, dann braucht man systematische Beobachtungen unter wechselnden Bedingungen, um herauszubekommen, ob sie das wirklich können.

PHILOKLES: *Sie erwähnten gerade das Beispiel Täuschen. Darüber ist ja viel diskutiert worden. Was meinen Sie: Können Affen sich gegenseitig täuschen?*

Tomasello: Mein Hauptpunkt ist methodologisch. Alle Beweise für Täuschungsverhalten beruhen auf dem, was wir Anekdoten nennen, einmalige Vorkommnisse. Das hat sich allerdings noch nicht herumgesprochen. Sie tun etwas, was vom menschlichen Standpunkt wie Täuschungsverhalten aussieht. Zum Beispiel – ein berühmtes Beispiel – flieht ein Pavian vor einem anderen, und plötzlich hält er an und schaut sich um, als hielte er Ausschau nach Feinden, worauf auch sein Verfolger anhält und nach Feinden Ausschau hält und er in Sicherheit ist. Eine Interpretation geht so: Er will, dass der andere Pavian aufhört, ihn zu verfolgen, und deshalb täuscht er ihn, indem er so tut, als wäre ein Feind in der Nähe. Aber woher wissen wir, dass er unter normalen Umständen, wenn er allein herumläuft, nicht ziemlich oft anhält und nach Feinden Ausschau hält? In diesem Fall wäre sein Verhalten nur ein Beispiel dessen, was er normalerweise tut. Wenn man nur eine einzelne Beobachtung hat, reicht das nicht. Man braucht mindestens eine Folge von Beobachtungen, aus der hervorgeht, wie oft er normalerweise anhält und sich nach Feinden umsieht. Das könnte einem helfen, dieses so genannte Täu-

schungsverhalten zu interpretieren. Es gibt zu diesem Thema so gut wie keine systematischen Studien oder Experimente.

PHILOKLES: *Warum ist es vielen Menschen so wichtig, dass Affen einander täuschen können?*

Tomasello: Nun, es gibt eine politische Dimension in manchen Bereichen der Tierforschung. Ein politisches Motiv, das lobenswert ist und das ich voll und ganz teile, ist der Wunsch, Tieren ihre natürliche Umwelt zu erhalten und sie in Zoos und anderen Orten, wo sie gehalten werden, zu schützen. Manche Menschen glauben, dass man, um das tun zu können, ständig verkünden muss, wie sehr sie sind wie wir. Das ist gut und schön, aber es ist keine Wissenschaft. Ihre Frage ist soziologisch. Die Antwort lautet: Weil viele Leute Primaten helfen wollen.

PHILOKLES: *Welches sind Ihre ersten Vorhaben nach der Eröffnung des Affenhauses im Leipziger Zoo?*

Tomasello: In unserem ersten Projekt geht es um Täuschungsverhalten. Das ist kein Witz. Bei einem früheren Test im Yerkes-Primatenzentrum in Amerika war es uns nicht möglich, eine Situation zu schaffen, in der wir Täuschungsverhalten hätten untersuchen können. Wir wollen eine Situation schaffen, in der es für ein rangnied-

riges Individuum vorteilhaft wäre, ein ranghöheres Individuum zu täuschen. Wir wollen viele verschiedene Dinge ausprobieren und beobachten, ob es tatsächlich zu Täuschungsverhalten kommt.

PHILOKLES: *Was vermuten Sie?*

Tomasello: Ich vermute Folgendes: Es ist so wie mit vielen dieser intentionalen Begriffe. Wir gebrauchen nur ein Wort, aber die Sache ist komplexer. Sie werden einige täuschungsähnliche Dinge tun. Ein Beispiel: Wenn der Rangniedrige weiß, wo die Nahrung ist, und der Ranghohe sich nähert, dann wird der Rangniedrige die Nahrung nicht aufheben, weil er weiß, dass der Andere sie ihm wegnehmen würde. Also können Primaten einander täuschen im Sinn von: normalerweise würden sie zu der Nahrung greifen, aber jetzt werden sie warten, bis das ranghohe Tier wieder verschwindet. Das ist keine Täuschungshandlung, sondern ein *Unterlassen* dessen, was sie normalerweise tun würden. Ich vermute, dass sie z.B. Folgendes nicht tun werden: Wenn die Nahrung offen daliegt und sie hören, dass das ranghohe Tier sich nähert, werden sie sie nicht zudecken oder verstecken. Allerdings werden wir ihnen Gelegenheit geben, es zu tun. Es wäre sehr interessant, wenn sie es täten, und wir wären alle ziemlich begeistert. Aber wenn wir wetten

müssten, dann würde ich wetten, sie tun es nicht.

PHILOKLES: *Wann fangen Kinder an, andere Menschen zu täuschen?*

Tomasello: Kinder beginnen damit im Allgemeinen im Alter von drei Jahren. Zu dieser Zeit sind sie allerdings noch nicht besonders gut darin. Sie sagen z.B., dass sie keine Kekse gegessen haben, obwohl sie über und über mit Krümeln bedeckt sind. In einer neuen Studie bat Paul Harris Kinder, nicht in eine Kiste hinein zu schauen, sobald er nicht mehr im Zimmer war. Natürlich hatte man Spiegel angebracht, um zu sehen, ob die Kinder hinein schauen würden oder nicht. Fast alle schauten hinein. Wie zu erwarten, stritten die meisten von ihnen das ab. Dann fragte er sie, was in der Kiste ist, und einige der Kinder, die eben noch abgestritten hatten, in die Kiste hinein geschaut zu haben, sagten ihm jetzt, was darin war. In diesem frühen Alter versuchen sie zu lügen, aber sie haben keine gute Übersicht darüber, welche Informationen für die Lüge entscheidend sind.

PHILOKLES: *Gibt es andere Formen des Täuschens, vielleicht non-verbale, die früher vorkommen?*

Tomasello: Nein. Ich glaube, dass Täuschungsverhalten mit Sprache zu tun hat. Natürlich kann man täuschen, ohne zu sprechen, aber, wie

ich glaube, erst in dem Alter, in dem man sich mit anderen unterhalten kann und es klar wird, dass ein anderer von einigen Dingen nichts weiß, die wir wissen. Es passiert Kindern häufig, dass sie heimkommen und sagen: ‚Er hat mich verhauen!‘, und die Mutter fragt: ‚Wer?‘ Damit ist klar, dass sie nicht weiß, wer das Kind verhauen hat. Sie war nicht dabei. Wenn Kindern bewusst wird, dass verschiedene Menschen sich in ihrem Wissen unterscheiden, weil sie Unterschiedliches erlebt haben, dann beginnen sie, aktiv das Wissen von anderen zu manipulieren. Der Ort, wo das am häufigsten vorkommt, ist die Sprache, das Gespräch.

PHILOKLES: *Wie lernen Affen, andere zu täuschen, wo sie doch nicht sprechen können?*

Tomasello: Gute Frage. Deswegen bin ich skeptisch, dass es bei ihnen die aktivere Form des Täuschens geben wird. Ich glaube, dass ihnen dazu die richtige Art von Erfahrung fehlt.

PHILOKLES: *Wenn Sie auf Ihre Arbeit zurückschauen: Hat sie dazu beigetragen, dass wir bald die*

Evolutionsgeschichte der Menschheit erzählen können, oder hat sie gezeigt, dass es viel schwieriger ist, eine solche Geschichte zu erzählen, als man zunächst erwartet hatte?

Tomasello: Beides. Wir haben genug gelernt über die Unterschiede zwischen Menschen und Affen, um eine spezifische Antwort auf die Frage zu geben, wie sie sich bezüglich ihres sozialen Lern- und Kommunikationsverhaltens von einander unterscheiden. Das hilft uns, die Geschichte der Evolution des Menschen zu erzählen. Wir können etwas darüber sagen, wann er sich entwickelt hat. Aber zugleich zeigt sich, dass es tatsächlich eine ziemlich komplizierte Geschichte ist, wie Sie schon sagten. Während man forscht, sieht man plötzlich viele Details und Fakten, die man vorher nicht bemerkt hat. Die Wissenschaft kommt nie an ein Ende. Antworten werfen neue Fragen auf. Deshalb: Unsere Arbeit geht weiter, und wir hoffen, sie kommt voran.

Das Gespräch führte Henning Tegtmeier

Peter Heuer

Der Mensch als nackter Affe

Eine kritische Betrachtung des naturwissenschaftlichen Menschenbildes

I.

Unmittelbar nach der Geburt werden wir gemessen und gewogen. Dies ist Teil einer ersten medizinischen Untersuchung. Gewicht und Größe sind entscheidend für den weiteren Umgang mit uns. Sie zu bestimmen kann lebenswichtig sein. Doch warum tragen Eltern diese Daten auch in die feierlichen Geburtsanzeigen ein, die sie an Verwandte und Freunde verschicken? Hier reichte es doch aus, mitzuteilen: „Mutter und Kind wohlauf.“ Was soll Tante Ursula mit der medizinisch-technischen Information 51,5 cm/3055 g? Nun, es interessiert sie, und uns erscheint dieses Interesse selbstverständlich.

In den Kühlregalen unserer Märkte finden sich Joghurtbecher mit folgender Aufschrift: „Nur Nestlé LC1 enthält die probiotische Joghurtkultur *Lactobacillus* LC1. Zahlreiche wissenschaftliche Untersuchungen und Tests, die im Nestlé Forschungszentrum durchgeführt wurden, haben gezeigt, dass *Lactobacillus* LC1 bei täglichem Verzehr die Darmflora positiv beeinflusst. Ferner stimuliert der *Lactobacillus* LC1 die wünschenswerte Aktivität körpereigener Zellen. Täglich verzehrt, trägt LC1 deshalb zu Ihrer Gesund-

heit bei und schmeckt besonders gut.“ Das Produkt wird gern gekauft.

Ein kleines Mädchen läuft über eine Blumenwiese. Blonde Haare wehen im Wind. Es ist ein schöner Tag. Das stupsnasige Gesichtchen ist dem Betrachter zugewandt, große Kinderaugen strahlen uns an. Sein Kleidchen und der Bauch sind aufgeschnitten. Man sieht die Eingeweide. Die Organe sind beschriftet. Herz, Blase, Leber, After, Vagina. Das Bild ist ein Poster, gedacht als Raumschmuck für das Spielzimmer eines Kindes. After und Vagina kennt es bereits, wengleich möglicherweise unter anderem Namen, nun soll es auch all die anderen bunten Organe kennen lernen, aus denen es besteht.

Sieht man in Meyers *Jugendlexikon* unter dem Stichwort *Mensch* nach, findet man folgenden Eintrag: „Der Mensch ist in Bezug auf seine Großhirnrinde das höchstentwickelte Lebewesen unseres Planeten. Er gehört biologisch gesehen zu den Säugetieren und stammt von den gleichen Vorfahren wie die heutigen Menschenaffen ab. Jedoch haben ihn sein aufrechter Gang, die Arbeit und seine durch die Arbeit



entwickelte Hand, seine Fähigkeit zu sprechen und zu denken, sein hochentwickeltes Gehirn, Eigenschaften, die sich in wechselseitiger Beziehung miteinander ausprägten, weit über alle Tiere als *Homo sapiens* (der wissende oder denkende Mensch) hinausgehoben.“ Daneben findet sich eine Serie stilisierter Abbildungen, die den Knochenbau, die Muskeln, den Blutkreislauf, das Nervensystem und andere innere Organe zeigen.

Der Mensch wird auf die gleiche Weise beschrieben wie alle anderen Lebewesen, als Tier, das auf Grund seiner Eigenarten an einer bestimmten Stelle in das biologische System einzuordnen ist. Die Beschreibung unterscheidet sich darin – obwohl es hierbei doch um uns selbst geht – nicht von denen unter den Stichworten *Schimpanse*, *Löwe* oder *Grottenolm*. Bemerkenswert ist, dass wir es auch gar nicht anders erwarten. Wir sind längst auf eine naturwissenschaftliche Beschreibung der Dinge in der Welt fixiert. Nur sie scheint uns die Welt objektiv beschreiben zu können (wie sie ist), und auf die gleiche Weise wollen wir nun auch erklärt haben, was der Mensch ist – seine Stellung im Kosmos. Zwar operieren wir auch (noch) mit anderen Beschreibungen des Menschen, religiösen und dichterischen, aber diese scheinen uns nicht die Realität zu treffen, sondern eher subjektiv zu sein.

Tante Ursulas Interesse an den Körpermaßen ihres neuen Neffen

und die Sitte, Milcherzeugnisse zu beschriften, als seien sie eine Art von Arznei, sind symptomatisch für dieses *Menschenbild*, genau wie der Wunsch danach, bereits Schulfängern eine genaue Vorstellung von ihren inneren Organen zu geben. Selbst die *Ästhetik* des Posters, mit dessen Hilfe die Aufklärung geschieht, ist ein Zeichen dafür. Das Kind, welches das Poster betrachtet, soll sich mit dem Mädchen auf dem Bild identifizieren können. Es soll nicht nur lernen, dass *der Mensch* – irgendein abstraktes, stilisiertes Lexikon-Wesen – aus Organen besteht, sondern begreifen, dass es selbst ein Organismus ist. Dass sich hinter seinem Gesicht, welches es im Spiegel sieht, wie hinter einer Maske Muskeln, Gehirn und Knochen verbergen.

Mit diesem *Menschenbild* rückt der Begriff *Gesundheit* an eine zentrale Stelle des Alltagsbewusstseins. Seine Gesundheit wegen anderer Ziele, die eher einem allgemeinen Wohlbefinden dienen, aufs Spiel zu setzen, wird als irrational angesehen, egal ob jemand durch gebuttertes Gemüse Genuss, durch Rauschmittel ‚Selbststeigerung‘ oder durch gefährvolle Unternehmungen soziale Anerkennung erstrebt. Gesundheit, so die weitverbreitete Ansicht, gilt als das höhere Gut. Dies erklärt, wieso es sich inzwischen gegenüber der Gepflogenheit, durch die Abbildung z.B. leckerer Früchte Genuss in Aussicht

zu stellen, als die bessere Verkaufsstrategie erweist, Lebensmittel mit dem Versprechen positiver Effekte für den Stoffwechsel anzupreisen. Von vielen wird Gesundheit heute offensichtlich als so etwas Ähnliches wie Glück (*Eudämonie*) im aristotelischen Sinne verstanden, also als höchstes Strebensziel. Gesundheit ist jedoch allenfalls eine Bedingung für Glück. Der Begriff *Gesundheit* lässt sich, recht überlegt, sinnvoll nur negativ, nämlich als Abwesenheit von Krankheit, bestimmen. Selbstverständlich haben medizinische Überlegungen zur sogenannten Gesundheitsvorsorge (die eigentlich Krankheitsvorbeugung ist) ihren Wert, Schutzimpfungen, Hygiene und prophylaktische Untersuchungen haben z.B. dazu geführt, dass unsere Lebenserwartung sich deutlich erhöhte. Aber es gehört mehr zum Glück, als frei von Krankheiten zu sein.

II.

„Was ist der Mensch?“, ist die zentrale Frage jeder Anthropologie. Für klassische Anthropologen wie Immanuel Kant ist es die *Zielfrage* aller philosophischen Überlegungen überhaupt. Um darauf eine Antwort zu erhalten, versucht Kant die drei philosophischen Grundfragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“, zu beantworten. Die Grundfragen stehen stellvertretend für die philosophische Analyse der menschlichen Praxen Wissenschaft, Moral und

Religion. Um auf die Frage: „Was ist der Mensch?“, eine Antwort zu bekommen, muss man sich nach Kant also zunächst über unsere Erkenntnistätigkeit, unsere Handlungsbewertungen und unseren Glauben Klarheit verschaffen. Kant ist *Kulturanthropologe*.

Für *Naturanthropologen* hingegen ist die Frage: „Was ist der Mensch?“, die *Grundfrage*. Sie steht am Anfang der Überlegungen und wird unmittelbar naturwissenschaftlich-evolutionistisch beantwortet. Die drei anderen Fragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“, sind innerhalb einer solchen Anthropologie Zielfragen, deren Antwort sich aus der Antwort auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ (dem naturwissenschaftlichen Menschenbild) ergibt. Wissen kann ich, was meine Sinne und mein Hirn mich wahrnehmen lassen und was ich mir zu merken im Stande bin; tun soll ich, was zur Erhaltung meiner Art sowie meines Lebens und meiner Gesundheit erforderlich ist; und hoffen darf ich, dass ich bei guter Gesundheit das durchschnittliche Alter meiner Art erreiche. Auch Kulturanthropologen stellen die Frage nach der Natur des Menschen, seiner Abkunft von ‚niederen‘ Lebensformen und seiner Stellung im Kosmos. Es ist für sie die Frage nach dem *Rahmen* unserer Kultur. Dabei ist für eine reflektierte Kulturanthropologie von vornherein klar, dass die Antwort von

uns gegeben werden muss. Wir sind es, die fragen, und wir sind es, die antworten. Kultur- und Naturanthropologen gehen also bei der Frage nach dem *Woher* des Menschen unterschiedliche Wege. Der Kulturanthropologe beginnt seine Überlegungen mit der Feststellung: Es gibt Kultur. Von hier aus richtet er den Blick auf den Leib des Einzelnen, in die Tierwelt und in den Kosmos. Der Naturanthropologe geht den umgekehrten Weg. Er beginnt im Kosmos und versucht von dort aus zu erklären, wie im Laufe einer Evolution die Erde, wir Menschen und unsere Kultur entstanden sind. Was für den Kulturanthropologen lediglich notwendige Bedingungen unserer Existenz sind, sieht der Naturanthropologe als deren Kausalursachen an. Beide erzählen eine Naturgeschichte, doch haben sie verschiedene Vorstellungen davon, wie diese erzählt werden muss und was sie leisten kann. Kulturanthropologen fragen, wie unsere Kultur sich herausgebildet haben *kann*. Sie erzählen die Geschichte teleologisch als Entwicklung auf den bestehenden Zustand hin. Naturanthropologen beginnen beim Nichts und erzählen von dort aus ‚kausal‘, wie Wirkungen auf Ursachen folgten und dabei durch Evolution eine immer höhere Komplexität entstanden *ist*: erst Materie, dann Leben, Menschen und schließlich unsere Kultur. Dabei geben sie (uneingestanden) vor, man könne die Entstehung der Welt, des Lebens, der

Menschen und der Kultur beschreiben wie den Ablauf in einem Experiment, denn nur hier und bei ähnlichen technischen Verrichtungen kann man derartige Kausalzusammenhänge angeben, weil nur hier immer nach einer bestimmten Ausgangssituation eine bestimmte Folgesituation eintritt.

Von einer Naturgeschichte können wir aber schlechterdings keine derartige ‚Exaktheit‘ verlangen. Eine Entwicklungsgeschichte ist kein Versuchsprotokoll. In einer Entwicklungsgeschichte reicht es, wenn die einzelnen Entwicklungsstufen in einer *plausiblen* Abfolge stehen. Z.B. wäre es unplausibel anzunehmen, dass die Pflanzen nach den Tieren entstanden sind, da Tiere Pflanzen fressen und nur Pflanzen den Sauerstoff abgeben, den die Tiere zum Atmen brauchen. Akzeptiert wird die Erzählung, die unser Nachfragen am ehesten beruhigt. Am besten beruhigt uns eine Antwort, die mit unseren sonstigen Tatsachenerklärungen im Einklang steht. In einer religiös orientierten Kultur wird man daher eher eine Schöpfungsgeschichte und in einer naturwissenschaftlich orientierten eher eine Evolutionslehre akzeptieren. Das naturgeschichtliche *Woher* des Menschen ist ein Gegenstand, der sich unserer direkten Anschauung entzieht. Wir finden nur spärliche Indizien, diese können alles Mögliche belegen. Die Funktion prähistorischer Fundstücke besteht

im Wesentlichen darin, unsere Phantasie anzuregen.

Bemerkenswert ist, dass für Ideologien jeder Art gerade die vagen Antworten auf die Frage nach dem Rahmen unserer Kultur so entscheidend sind. Sie werden bevorzugt zur Rechtfertigung von (politischen) Herrschaftsansprüchen oder der Vergabe von Forschungsmitteln benutzt. Oft genug in der Geschichte haben sie Anlass zu Kriegen gegeben. Immer wenn man in der Biologie etwas evolutionistisch erklärt, greift man auf derartige Glaubenssätze zurück. Überdies vergessen Naturanthropologen oft, dass die Biologie und die anderen Naturwissenschaften Teil unserer Kultur sind.

Wer ein adäquates Menschenbild entwickeln will, muss den Menschen sowohl als Natur- als auch als Kulturwesen sehen, dabei aber im Auge behalten, dass auch das Bild von uns als Naturwesen eine Kulturleistung ist. Auch für Aussagen über das Naturwesen Mensch gelten die Wahrheitskriterien, auf die wir uns als Sprechergemeinschaft ‚geeinigt‘ haben. Viele vor allem religiös orientierte, kulturzentrierte Anthropologen unterschätzen den Aspekt des Menschen als Naturwesen und gehen so weit, die ganze Welt als Schöpfung, also wie ein Kulturprodukt zu beschreiben. Dieses einseitige Welt- und Menschenbild wird von den Naturanthropologen zu Recht kritisiert. Eine reine

Naturanthropologie indes produziert ein ähnlich einseitiges Bild. Die Antwort auf die Frage nach dem Rahmen unserer Kultur kann nicht zugleich beantworten, was diese ist. Die biologische Beschreibung des Menschen muss wie bei Kant in eine aufgeklärte Kulturanthropologie eingebettet sein.

Der biologische Blick auf den Menschen ist an sich nicht neu, schon Aristoteles nimmt ihn in seiner *Naturgeschichte der Tiere* ein, in der er den Menschen unter die Bluttiere ordnet und z.B. feststellt, dass „[u]nter allen Weibchen und Männchen [...] nach dem Menschen das Pferd am geilsten“ ist (6. Buch, S. 71). Neu indes ist, dass die biologische Sicht sozusagen zur alltäglichen Normalperspektive geworden ist. Dies ist insofern erstaunlich, als sich gesamtgesellschaftlich für die damit verbundene Reduzierung des Menschen auf seine vegetative Körperlichkeit kein pragmatisches Erfordernis angeben lässt, wie es etwa der Mediziner anführen kann, der in der Eile vom „Infarkt aus Zimmer 13“ spricht. Es wäre falsch zu behaupten, dass es nur noch dieses einseitige biologische Menschenbild gibt und dass wir alle es teilen. Aber es gibt eine Tendenz dorthin.

III.

Eine besonders schnörkellose Naturanthropologie hat der Zoologe Desmond Morris in seinem Buch

Der nackte Affe (deutsch 1968) vorgestellt, auf das etwas näher eingegangen werden soll. Schon der Titel nennt das Programm: Es soll nicht der in der Anthropologie bis dahin typische Weg des Vergleichs verschiedener Völker und Kulturen oder der Untersuchung unseres Charakters gegangen, sondern unsere Art soll wie jede andere Primaten-Art beschrieben werden. „Es ist gewiss kein leichtes Unterfangen,“ schreibt Morris, „aber als Zoologe und Naturwissenschaftler muss man sich nun einmal die Mühe geben, zu beobachten, was tatsächlich vor sich geht, und nicht nur darauf horchen, was angeblich geschieht.“ (S. 167) Morris vermeidet denn auch konsequent den Ausdruck Mensch und schreibt stattdessen vom nackten Affen. Er kommt zu dem Befund, dass viele unserer Verhaltensweisen, z.B. Essen, Schlafen und Begatten, „Endhandlungen“ sind, die wir ausgelöst durch „Schlüsselreize“ triebhaft gemäß eines angeborenen oder durch „Prägung“ erlangten „Verhaltensmusters“ vollziehen, ohne dass unser „Entscheidungsmechanismus“ darauf besonderen Einfluss hat. Unter Endhandlungen versteht Morris alle Verhaltensweisen, die auch Tiere an den Tag legen. Sie haben ihren Zweck in sich. Die regelgeleiteten Kulturhandlungen werden als Mittel zur Ermöglichung solcher Endhandlungen angesehen. „Eher hat die biologische, animalische Natur die Sozialstruktur der

Zivilisation geprägt, als umgekehrt die Kultur das Tier in uns.“ Die Untersuchungen der Kulturanthropologen verfehlen den Kern, denn egal wie hoch die Kultur entwickelt ist, in der ein „Kulturaffe“ lebt: „Aff bleibt Aff und Schelm bleibt Schelm. Auch ein Weltraumaffe muss pinkeln.“ (S. 21) Morris' Schilderung unseres Sexualverhaltens spart nicht an Details. Nur, dass sie in einem lehrbuchartigen Stil vorgetragen wird und die Aufmerksamkeit besonders auf die physiologischen Veränderungen der agierenden Organismen richtet. Endhandlungen sind das Produkt einer naturgeschichtlichen Evolution. Sie müssen deshalb in diesem Rahmen betrachtet werden. Der Wettbewerb um gute Arbeitsplätze ist die Fortsetzung des Revierbehauptungsverhaltens, Arbeiten selbst eine solche des Beuteerwerbs. Unser „Guten Tag!“ und der Handschlag sind Beschwichtigungsgesten, die das Aggressionsverhalten der anderen unterdrücken sollen. Es ist gefährlich, so Morris, evolutionär überkommene Triebe zu unterdrücken. Sie gehören zu den biologischen Kennzeichen unserer Art und setzen unserer Kultivierbarkeit eine Grenze.

„Wenn wir diese Begrenzung deutlich erkennen, wird sich unsere Chance, als Art zu überleben, ganz wesentlich erhöhen. Das meint keineswegs die naive Forderung einer ‚Rückkehr zur Natur‘. Es bedeutet vielmehr ganz einfach, dass wir das, was unser Verstand so opportunistisch an Neuem

schaft, in Einklang bringen müssen mit dem, was unsere Verhaltensweisen an Elementarem fordern [...]. Wenn wir dies tun, dann können wir weiter vorankommen, in einem technologisch und technisch dramatisch erregenden Fortschritt, ohne unser stammesgeschichtliches Erbe zu verleugnen. Tun wir es nicht, so werden unsere unterdrückten Triebe sich aufstauen, bis der Damm bricht und die Flut all unsere so mühsam aufgebrachte, so hoch entwickelte Existenz mit sich reißt.“ (S. 228)

Nach den oben angestellten Überlegungen scheint es, dass man Morris' Buch als naiven Naturalismus in Bausch und Bogen ablehnen kann, doch muss man sich den historischen Kontext vor Augen führen, in dem es erschien. Die ausgehenden sechziger Jahre waren geprägt durch ein allgemeines Unbehagen an überkommenen Normen vor allem der autoritären Bildungs- und Erziehungspraktiken und einer reichlich verklemmten Sexualmoral. Als das Buch 1968 in deutscher Übersetzung erschien, kam es gerade recht als Kampfschrift der Studentenunruhen, die eine grundlegende Bildungsreform und die sogenannte sexuelle Befreiung mit sich brachten. Zwar hatten existenzialistische Denker diesem Unbehagen längst Ausdruck verliehen, indes nicht erreicht, dass die Normen, auf denen es gründete, selbst in Frage gestellt wurden. Die Existenzialisten waren vielmehr in den die (überkommene) Moral tragenden Kreisen als Bürgerschrecke verschrien. Normen ändern sich meist nicht dadurch, dass man sein

Unbehagen an ihnen äußert oder gegen sie verstößt. Morris ging einen mehr Erfolg versprechenden Weg. Wer die Ergebnisse der Naturforschung und Darwins Evolutionslehre akzeptierte, und das taten auch die meisten Vertreter der alten Moral längst, konnte sich seiner Naturanthropologie und deren Konsequenzen nur schwer entziehen. Sein ‚neues‘, naturwissenschaftliches Menschenbild zeigt, dass menschliche Sexualität etwas ganz *Natürliches* ist, und lässt die aus einer christlich-religiösen Weltstammenden Dogmen als *unnatürlich* erscheinen. Früher zwang man z.B. Linkshänder, mit der Rechten schreiben zu lernen. Das sieht man heute als unnatürlich an.

Der nackte Affe war das richtige Buch zur richtigen Zeit. Morris knüpfte sozusagen die sexuelle Befreiung an das bereits akzeptierte naturwissenschaftliche Weltbild an. Betrachtet man sein Buch als Entwurf eines besonderen, ironischen Blicks auf uns, kann seine Lektüre noch heute erheiternd sein. Es kann befreiend sein, sich eine Person, deren Macht man ausgeliefert ist, bei der Verrichtung der Notdurft vorzustellen. Ein Ratschlag, den übrigens schon Montaigne seinen Lesern gab. Allerdings darf man nicht vergessen, dass diese Perspektive ein Zerrspiegel ist, eine Karikatur. Das heute verbreitete *nur* naturanthropologische Menschenbild vergisst dies weitgehend und ist

deshalb nicht besonders menschlich.

IV.

Man betrachte nur die Passagen in Morris' Buch, in denen er von den Geboten der „biologischen Moral“ spricht, deren wichtigstes die Erhaltung der eigenen Art ist, weswegen man sich vor unfruchtbaren, gleichgeschlechtlichen Sexualbeziehungen hüten und, um die Jungen ordentlich versorgen zu können, in Einehe leben sollte. (S. 90) Morris sieht nicht, dass sich aus biologisch-evolutionistischem Denken ‚Rechtfertigungen‘ für ganz beliebige Verhaltensweisen ‚ableiten‘ lassen, selbst für Diebstahl und Mord. – Der Raubaffe, von dem der nackte Affe abstammt, so könnte man argumentieren, hat sich schon immer genommen, was er brauchte, und den, der sich ihm in den Weg stellte, getötet, also ist es ganz natürlich zu stehlen und zu morden, und da es natürlich ist, darf man es auch. Bei sämtlichen solchen ‚biomorali-schen‘ Überlegungen liegt ein naturalistischer Fehlschluss vor. (Darunter versteht man die direkte Ableitung einer Norm aus einem Faktum.) Einen solchen Fehlschluss begeht zwangsläufig, wer die Frage: „Was soll ich tun?“, unmittelbar aus einem zuvor gemalten Menschenbild ableitet. Der Fehlschluss entsteht nicht dadurch, dass man biologisch-medizinische Überlegungen in Moraldebatten einbringt, sondern dadurch, dass man verkennt, dass

auch diese Überlegungen, so triftig sie auch immer sein mögen, der Akzeptanz der Gemeinschaft bedürfen, um in Normen Eingang finden zu können. Wer den Fehlschluss vermeiden will, muss Kants Umweg gehen. Wir erlauben, gebieten oder verbieten uns gegenseitig etwas und nicht die Natur.

Neben den Fortschritten in der Medizin ist es ein unbestreitbares Verdienst des naturwissenschaftlichen Blicks auf den Menschen, die Unterscheidung *natürlich/unnatürlich* in Moraldebatten eingebracht zu haben. Aber man schüttet das Kind mit dem Bade aus, wenn man bei der moralischen Bewertung von Verhaltensweisen die Antwort auf die Frage, ob diese natürlich oder unnatürlich sind, zum alleinigen Entscheidungskriterium erhebt. Dies geschieht z.B. in (schlechten) ökologischen Argumentationen, die den Menschen als den großen Zerstörer der Natur sehen. Sie gehen meist von der Überlegung aus, dass die Welt am besten (weil natürlichsten) ohne Menschen sei, und finden deshalb jede Veränderung der Umwelt durch den Menschen von vornherein schlecht. Auch Argumentationen für den Umweltschutz müssen, um nicht fehlschlüssig zu sein, bei der sich Normen gebenden menschlichen Gemeinschaft beginnen. Wir sind sozusagen aus logischen Gründen die ‚Herren der Welt‘. Denn wir sind es, die sich gegenseitig dazu auffordern, ein

Feld brachliegen oder einen Garten verwildern zu lassen. *Unberührte* Natur lässt sich gar nicht anders denken, als dass wir sie (wissentlich oder unwissentlich) *nicht berührt* haben.

V.

Eine weitere Eigentümlichkeit der naturwissenschaftlichen Weltansicht, die auf das Menschenbild Auswirkungen hat, ist, dass ‚Zutaten‘ aus *Modellen*, die man zur Erklärung von Phänomenen erfunden hat, sogenannte *theoretische Konstrukte*, als physisch tatsächlich vorhandene Basisstrukturen angesehen werden und nicht nur als ‚didaktische‘ Hilfsmittel. Ein Konstrukt, welches sich derart verselbständigt hat, ist der *Trieb*. Im biologistisch-evolutionistischen Menschenbild wird der Trieb wie eine durch direkte Beobachtung gesicherte Tatsache aufgefasst. Er steht für ‚Wünsche‘, denen auf Grund unseres „genetischen Gedächtnisses“ das Tier in uns, ohne dass wir es wissen, basisinstinkthaft nachgehen will. Die Trieb-Wünsche werden nicht als Strebensziele begriffen, sondern als eine Art Ur-Energie, vor deren Ausbruch man sich fürchten muss wie vor einer Naturkatastrophe. Ausgehend von dieser Vorstellung erklärt man Rückschläge in der kulturellen Entwicklung nicht als ein Ergebnis schlechter Politik, sondern als Ausbruch unterdrückter (kollektiver) Triebe. Um derartigen Ausbrüchen vorzubeugen, schlagen

z.B. Konrad Lorenz und Desmond Morris eine kanalisierte Triebabfuhr vor.

Menschliche Handlungen dergestalt aufzufassen, dass Triebe einen dazu bewegen, eine Tätigkeit zu vollziehen wie eine Lokomotive der Dampf, ist eine für das wissenschaftliche Menschenbild typische Folge des Missverständnisses theoretischer Konstrukte. Nach diesem Bild determinieren die Triebe unser Tun. Bei Morris verbirgt es sich hinter dem Begriff „Entscheidungsmechanismus“. Ein Mechanismus ist nicht frei. Eine Waage geht zwangsläufig auf der Seite nach unten, wo das schwerere Gewicht liegt, und entscheidet sich nicht dazu. Morris' Entscheidungsmechanismus ist eine Waage, auf deren einer Schale das mit Strafe bewehrte Verbot, dessen Beachtung der Selbsterhaltungstrieb gebietet, und auf deren anderer ein normwidriger Trieb lastet. Von einem ähnlichen Bild gehen alle aus, die via *neuropsychologischer* Erforschung des „kognitiven Apparats“ Auskunft über unser Bewusstsein suchen. Sie wollen den genauen Aufbau der Waage in Erfahrung bringen. Kennt man diesen und unsere Basisinstinkte, ist es, so meint man, nicht mehr weit, bis alle geistigen Phänomene bio-chemo-mechanisch erklärbar und unsere Handlungen vorhersagbar werden. Vergleichende Anthropologie (Affenforschung), die Auskunft über unsere Basisinstinkte geben soll, und Neurophy-

siologie, die den Entscheidungsmechanismus untersucht, sind daher auch die typischen Methoden der naturanthropologischen Forschung. Bei der rechtlichen und moralischen Bewertung von Handlungen gehen wir davon aus, dass wir uns frei entscheiden können. Dies verkennt, wer nach der Kausal-Ursache für eine Entscheidung sucht. Wir werden nicht ‚verursacht‘, eine Handlung zu vollziehen, sondern wir handeln auf Grund von Zwecken, die wir erreichen wollen. Auch wenn wir essen, trinken und lieben, verfolgen wir Zwecke. Auch diese Handlungen *müssen* wir nicht vollziehen. Es ist uns z.B. möglich, keusch zu leben oder in einen Hungerstreik zu treten.

Es lässt sich denken, dass die im Zuge der sexuellen Befreiung erreichte Erlaubnis zur ‚Triebabfuhr‘ inzwischen längst nicht mehr nur als Erlaubnis empfunden wird, sondern (freilich in Verkennung der logischen Relation, in der *dürfen* und *sollen* stehen) als Aufforderung: „Sei triebhaft!“

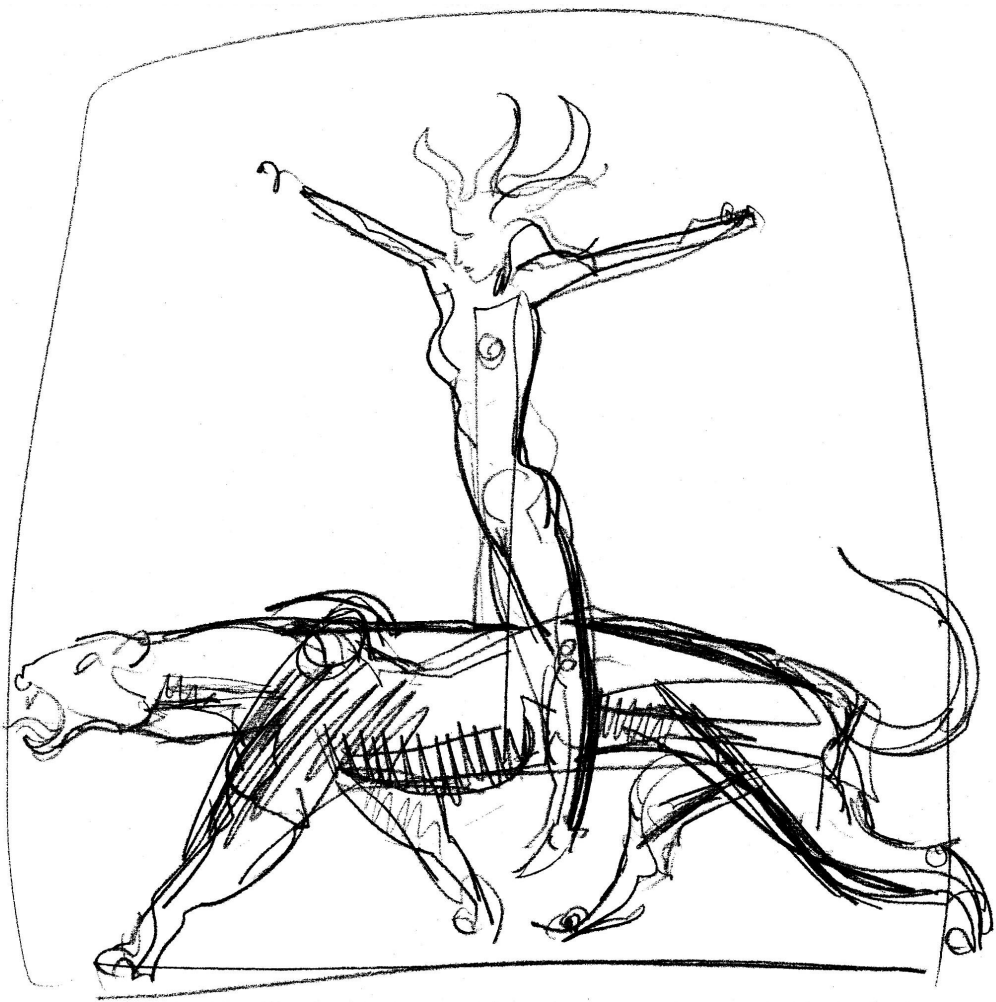
VI.

Warum sollte man nicht ohne schlechtes Gewissen schamhaft, romantisch und versponnen sein dürfen? Ist es nicht verständlich, dass man nicht jederzeit über alles reden möchte, z.B. während eines Festmahls bei Kerzenschein nicht

über Eingeweide, auch wenn diese ganz natürlich sind? In einer konsequenten Naturanthropologie aber ist kein Platz für Pietät, Würde, Romantik und Erotik.

All die vielen Bräuche, die zu unserem Leben gehören, werden schal und albern, wenn man eine pseudo-biologische Motivation dafür sucht: wenn man Kochkunst und Esskultur auf Energiezufuhr für den Organismus reduziert, die Wahl modischer Kleidung auf Balzverhalten und religiöse Zeremonien auf kollektive Unterwerfung unter einen fiktiven Oberaffen. Begründet wird diese Simplifizierung damit, dass man, um erkennen zu können, was der Mensch ‚wirklich‘ ist, einen ‚objektiven‘ Blick auf ihn als Art einnehmen muss, indem man ihn aus einer *Beobachterperspektive* betrachtet. Dies meint man zu erreichen, indem man das Verhalten von Menschen mit zoologischem Vokabular beschreibt. Die groben zoologischen und verhaltensbiologischen Begriffe wie ‚Revierbehauptungsverhalten‘ und ‚Arterhaltungstrieb‘ decken die Nuancen zu. Um sie auf Kulturwesen anwenden zu können, muss man wissentlich Differenzierungen ignorieren, für die es längst eine etablierte Sprache gibt.

Woher stammen die zoologischen Begriffe? Es ist offensichtlich, dass der Zoologe bei seinen Tierbeobachtungen gar nicht anders kann,



als die Tiere mit uns Menschen zu vergleichen. Das Verhalten von Tieren ist anders als das Handeln von Menschen, wenngleich es menschlichem Handeln ähnlicher ist als den Bewegungen unbelebter Dinge. Um es angemessen beschreiben und sich darüber austauschen zu können, erfanden die Zoologen – unter Zuhilfenahme der etablierten Umgangssprache, mit der wir unser eigenes Handeln und Verhalten beschreiben – ihre Fachsprache. Es ist seltsam, in einem zweiten Schritt dieses Vokabular nun ernsthaft (und nicht nur metaphorisch, etwa in karikierender Absicht) auf den Menschen anzuwenden. Man meint den Menschen als Tier zu beschreiben, dies ist aber nicht möglich, da der Mensch unserem Begriff nach eben gerade kein Tier ist. Man vermag ihn deshalb allenfalls zu beschreiben, als *wäre* er ein Tier.

Obwohl man ein Wolfsrudel von außen als Mensch, d.h. als Nicht-Wolf, beobachtet, ist die Annahme naiv, man könne eine *reine* Beobachterperspektive auf dieses einnehmen, also nichts in die Beschreibung hineindenken, was man von Menschen weiß. Naiver noch aber ist es, zu meinen, man sei in der Lage, die eigene Gemeinschaft derart von außen unvoreingenommen beobachten zu können. Jede von uns einnehmbare Beobachterperspektive ist relativ. Der Zuschauer einer Gerichtsverhandlung ist Beobachter, weil er mit dem zu

verhandelnden Fall selbst nichts zu tun hat. Für einen Pressefotografen, der als neuer Beobachter dazu kommt aber, ist auch er als Zuschauer Teilnehmer der Verhandlung, der z.B. unter bestimmten Umständen des Saales verwiesen werden kann. Für einen Passanten, der am Gerichtsgebäude vorbeikommt, stellt sich auch der Fotograf als Teilnehmer dar. Alle aber, Angeklagter und Richter, Zuschauer, Fotograf und Passant sind Teilnehmer einer Gemeinschaft, in der Konfliktfälle vor Gericht verhandelt werden. Wir kommen nicht umhin, unser Menschenbild aus dieser *Teilnehmerperspektive* heraus zu entwickeln.

VII.

Erst jetzt zeigt sich, wie schwer zu beantworten die Frage: „Was ist der Mensch?“, wirklich ist. Wir müssen uns gleichzeitig immer auch die Frage stellen, wer hier fragt und an wen die Frage gerichtet ist. Die Kantische Frage: „Was ist der Mensch?“, muss präzisiert werden: „Wer sind wir?“, ist die Frage, die es zu beantworten gilt. Es ist die Frage danach, was es heißt, selbst ein Mensch zu sein und Teilnehmer an einer ‚sprachlich verfassten‘ Kultur-Gemeinschaft. Dabei wird nicht mehr nach dem *Gegenstand* Mensch gefragt, sondern nach dem *Selbst*. Ohne diese Selbst-Perspektive würde man z.B. nicht begreifen, was es heißt zu leben, und damit auch die Mitmenschen und

die Tiere nicht als lebend erkennen können. Diese Perspektive ist z.B. auch eine Voraussetzung dafür, Mitgefühl zu haben.

Die Perspektive der Wissenschaften ist eine beschreibende Er-Perspektive. Dabei wird sowohl die existenzialistische Ich-Perspektive als auch die kulturelle Wir-Perspektive verpasst.

Der Begriff des Menschen referiert nicht *nur* auf einen (abstrakten oder wahrnehmbaren) Gegenstand außer uns, sondern wir haben ein Selbstbewusstsein. Für eine ‚vollständige‘ Anthropologie reicht es nicht aus, uns als Natur- und Kulturwesen zu betrachten, sondern es muss auch der Aspekt berücksichtigt werden, dass wir selbst Menschen sind. Dazu bedarf es einer *Existenzialanthropologie*. Wir selbst sind es, wonach hier gefragt wird, wir sind es, die fragen, und wir sind es, an die die Frage gerichtet ist.

Der Begriff des Menschen ist offen, d.h. es sind immer neue, perspektivisch grundlegend verschiedene Beschreibungen möglich. Keine dieser Beschreibungen liefert einen erschöpfenden Befund, noch kann sie den Anspruch erheben, die eigentliche zu sein. Die Beschreibungen erhellen jeweils nur Aspekte des Begriffs. Jede von ihnen hat ihren Wert, auch die, unter der der Zoologe uns sieht. Oft genug handeln wir automatenhaft und ‚berechenbar‘, z.B. wenn wir wütend sind,

unter Sachzwängen stehen oder uns Gruppendruck ausgesetzt fühlen. Dies ist kein Grund, uns deshalb durchgehend reduktionistisch als instinktgeleitete Tiere oder Automaten zu sehen.

Die Frage: „Was ist der Mensch?“, kann nur die Frage danach sein, was *wir* unter dem Begriff des Menschen verstehen, nicht die danach, wie er unabhängig von unseren Bestimmungen eigentlich oder wirklich ist. Die naturwissenschaftlich-biologische Betrachtung zeigt, indem sie z.B. Ähnlichkeiten mit anderen Lebewesen thematisiert, einen *Aspekt*, unter dem wir den Menschen bestimmen und betrachten können. Es gibt viele solche Aspekte. Man kann den Menschen als vernunftbegabtes Wesen (*animal rationale*), Werkzeuge verwendendes Wesen (*Homo faber*), ökonomisch kalkulierendes Wesen (*Homo oeconomicus*) oder biologisches Wesen (*Homo sapiens*) sehen. Worauf sich jeweils die allgemeine Aufmerksamkeit richtet, ist abhängig vom ‚Zeitgeist‘ einer Epoche. Dieser wird vor allem von den bevorzugten sonstigen Weltbeschreibungen und von den gerade neue Techniken hervorbringenden Wissenschaften bestimmt. Heute bestimmen (neben der Computertechnik) vor allem Biologie und Medizin den Trend und eben auch das Menschenbild.

Im Laufe der Geistesgeschichte waren es einmal Denker, die sich

die Mechanik; ein andermal solche, die sich die Mathematik; dann wieder solche, die sich die Regeltechnik zum Vorbild nahmen, um, motiviert durch die Forschungserfolge dieser Wissenschaften, eine Antwort auf die Frage nach dem Menschen zu geben. Spinoza z.B. versuchte es mit der Methode der Geometrie. Liest man heute in seiner

Affektenlehre die ‚geometrische‘ Definition: „Liebe ist Lust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache,“ (Ethik III, Def. 6) ist man irritiert. Es scheint angeraten, demjenigen gegenüber gleichermaßen skeptisch zu sein, der Liebe als Wirkung eines im vegetativen Nervensystem ‚gemixten‘ Hormoncocktails beschreibt.

Nikos Psarros

Poppers Rat

Karl Popper hatte schon Recht: Die Verifikation einer Theorie ist für das Fortkommen der Wissenschaft witzlos, unfruchtbar. Was die Wissenschaft vorwärts treibt, ist die Falsifikation, der Nachweis, dass die postulierte Theorie sich an der Welt ‚reibt‘ und von ihr zerrieben wird. Damit soll nicht gesagt werden, dass die Verifikation bedeutungslos oder gar schädlich ist. Betrachtet man den ‚anwendungstechnischen‘ Aspekt der Wissenschaft, dann ist gesichertes, ‚wahres‘ Wissen selbstverständlich unentbehrlich. Für ihren ‚Orientierungsaspekt‘ jedoch ist es nicht ausreichend. Denn zum Orientierungswissen gehört auch die Antizipation künftiger Probleme, was wiederum das ‚Sondieren‘ des Unbekannten beinhaltet. Und so wie der Lotse mit Hilfe seiner Sonde die Untiefen auslotet und das Schiff in die sichere Fahrrinne lenkt, so soll laut Popper auch der Wissenschaftler Theorien in die Welt hinauswerfen und durch ihr Scheitern den Weg des sicheren Wissens finden.

Diesen Mut zum Risiko habe ich bei der Lektüre von Peter Heuers Aufsatz vermisst. Mit seiner Kritik am naturalistischen und deterministischen Bild des Menschen bin ich im Großen und Ganzen einverstan-

den, und mir ist es nicht danach, Diskussionen über methodische oder historische Details anzuzetteln, z.B. bezüglich der Frage, ob Kant ein Kulturanthropologe ist oder nicht. Seine Kritik entfaltet sich jedoch in der Geborgenheit des antimetaphysischen und antinaturalistischen Bollwerks, dessen Grundstein in der Philosophie von Kant und Hegel gelegt und das seitdem von einer Vielzahl von Denkern ausgebaut und gefestigt worden ist. Von der Mauerkrone dieses Bollwerks ist gut schießen; doch die Herausforderung liegt im Schlagen von Schneisen ins Dickicht der Welt, welche dieses Bollwerk umgibt, seien es naturalistische oder kulturalistische. Schlagen von Schneisen bedeutet hier: Entwickeln eines Menschenbegriffs, der als Grundlage für eine Ordnung der Welt zum Zwecke der Orientierung in ihr dienen kann – selbst auf die Gefahr hin, dass sich diese Ordnung als nur ‚lokal‘ gültig oder eben als unzulänglich erweist; dass sie, um es mit Popper auszudrücken, von der Welt und der Erfahrung in ihr falsifiziert wird.

Trotz der Sicherheit, die das Bollwerk bietet, in ihm lauert eine weitere Gefahr, die in gewissem Sinne noch größer ist als die Gefahr, in der Welt unterzugehen. Es ist die

Gefahr, das Gespür für den ‚Daseinsgrund‘ des Anderen zu verlieren. Es ist nämlich nicht so, dass naturalistische Ansichten von ungefähr auf die Leute niederregnen oder dass sie aus lauter Ignoranz oder Bosheit (oder beidem) in Umlauf gesetzt werden. Trotz der Richtigkeit des Satzes, dass Liebe nicht die Wirkung eines ‚im vegetativen Nervensystem ‚gemixten‘ Hormoncocktails ist‘, haben Sprüche wie „Liebe geht durch den Magen“ und andere derartige lebensweltliche Erkenntnisse, die Gefühle und andere ‚geistige‘ Einstellungen mit ‚materiellen‘ Situationen verknüpfen, ihre Berechtigung. Es ist weder Verblendung noch Schande, wenn ein Wissenschaftler versucht, eine Erklärung für solche Merkwürdigkeiten zu finden. Ein wichtiges Merkmal von Erklärungen ist jedoch, dass sie ‚topisch‘ sind, d.h. meistens nur auf einen Bereich von Gegenständen anwendbar. Jeder Versuch, eine Erklärung zu verallgemeinern, muss durch spezielle argumentative Maßnahmen gestützt werden. Der Fehler, der naturalistischen Anthropologen vom Schlage eines Desmond Morris oder eines Kon-

rad Lorenz unterläuft, ist, dass sie ihre Erklärungen ohne argumentative Stützen verallgemeinern und zu Wirkursachen der von ihnen beschriebenen Phänomene erheben. Diese Vorgehensweise ist mit Fug und Recht kritikabel und kann aus der Deckung der Zinnen und mit den Waffen des antinaturalistischen Bollwerks zusammengeschoßen werden. Doch dies bedeutet weder, dass die topische, von der Arroganz der Kausalität befreite Erklärung unangemessen ist, noch dass man überhaupt keine Erklärung für das Phänomen liefern oder dass man die mechanistische Wirkursache ohne weiteres durch eine kulturalistische ersetzen darf.

Peter Heuer hat, das muss der Fairness wegen anerkannt werden, seine Überlegungen auch in diese Richtung gelenkt und das Werk Desmond Morris' in seiner emanzipatorischen und positiv despektierlichen Dimension gewürdigt. Er hat es aber tunlichst vermieden, das ihm vertraute Mauerwerk zu verlassen und eine neue Schneise zu schlagen, um das Bollwerk in eine von ihm gewählte Richtung zu erweitern. Das bedeutet nämlich „Einnehmen der Teilnehmerperspektive“.

Felix Rauschmayer

Interdependenz statt Abtrennung

Peter Heuer geht es in seinem Aufsatz um ein, wie er sagt, „adäquates Menschenbild“. Unklar bleibt aber,

wozu es adäquat sein soll. Denn der Begriff der Adäquatheit deutet auf ein Ziel – das Ziel, das ich aus der

Arbeit herauslese, ist aber die Erkenntnis, was ein Mensch ist, was wir sind. Es geht also nicht um die Angemessenheit des Menschenbildes, sondern um das Menschenbild an sich. Heuer argumentiert dafür, dass dieses kein (rein?) naturwissenschaftliches Menschenbild sein kann.

Einerseits bezeichnet Peter Heuer Natur als den Rahmen unserer Kultur. Aber er schreibt auch: „Die biologische Beschreibung des Menschen muss wie bei Kant in eine aufgeklärte Kulturanthropologie eingebettet sein.“ Was ist der Rahmen und was das Bild? Warum *muss* die Beschreibung eingebettet sein? Ich erläutere die Problematik am Beispiel der Rationalität:

1. Natur-Bild und Kultur-Rahmen: Ist der Mensch triebgesteuert, so ist er dann rational, wenn er bei einer Entscheidung das Mittel wählt, das seine Triebe am weitestgehenden verwirklicht. Der rationale Mensch verwirklicht dann (i.d.R.) seine Triebe besser, als wenn er ir- oder arational ist. Wenn die Triebe auf Arterhaltung ausgerichtet sind, dann verstärkt sich diese Art von Rationalität im Laufe der Evolution. Wo ist hier der kulturanthropologische Rahmen? Die Überlegungen, wie der Begriff der Rationalität bei Triebsteuerung überhaupt sinnvoll verwendet werden kann, scheinen nicht zum Begriff des Rahmens zu passen. Ist dieser Rahmen dann einzig die Bewertung des Handlungszieles, also der Arterhaltung?

2. Kultur-Bild und Natur-Rahmen: Kann der Mensch dagegen über seine Ziele bestimmen (im Rahmen seiner Sozialisation in einer bestimmten Kultur), so strebt ein rationaler Mensch die Verwirklichung seiner gewählten Ziele an. Nicht rational zu handeln ist hier unklug – womit schon bei der Bewertung unseres eigenen Handelns Normativität zum Ausdruck kommt, die im ersten Ansatz erst über den Rahmen eingebracht werden kann. Was ist, wenn der biologische Rahmen nun aber so ist, dass rationales, rein überlegendes Handeln nicht möglich ist (worauf neurophysiologische Untersuchungen hinweisen), wenn also Emotionen und nicht Überlegungen unser Handeln weitgehend bestimmen? Es scheint dann, dass wir uns einer Normativität aussetzen, die wir nicht erfüllen *können*.

Wozu soll die Metapher vom Rahmen und dem Bild dienen? Peter Heuers zentrale Frage ist: „Wer sind wir?“. Doch diese Metapher ist zur Klärung der Frage nicht nur nicht hilfreich (so wenig, wie wir Spinozas Definition der Liebe als hilfreich empfinden), sondern sie deutet auch auf ein Verständnis des Zusammenspiels von Kultur und Natur, das in die falsche Richtung weist.

Peter Heuer plädiert dafür, zur Beantwortung neben der „wissenschaftlichen Er-Perspektive“ sowohl die „existenzialistische Ich-Perspektive“ (auf die er nicht weiter

eingeht) und die „kulturelle Wir-Perspektive“ zu berücksichtigen, wobei die Wahrheit anscheinend nicht erkannt werden kann (auch wenn Peter Heuers Wortwahl von Perspektiven, Aspekt-Erhellungen auch die Interpretation zuließe, dass wir die Wahrheit, also das wahre Wesen des Menschen immer erkennen, jedoch immer nur teilweise, dass es aber prinzipiell möglich sei, bei einem völligen Umschreiten des Untersuchungsob-/subjektes die verschiedenen Perspektiven zu synthetisieren). Wieso sind es genau diese drei Perspektiven? Auf welcher Grundlage ist es z.B. möglich, eine „spirituelle Es-Perspektive“ auszuschließen?

Sinnvoller als die Metapher vom Rahmen und dem Bild scheint mir zu sein, sich eine Mehrfach-Helix vorzustellen (wer hier an eine DNA denken möchte, dem sei dies nicht verwehrt), deren Stränge (Ich-, Er-, Es-, Wir-, ...-Perspektiven) sich aufeinander beziehen, deren Bezüge aber nur zum geringen Teil verstanden sind. So, wie ich (als biologischer Laie) überzeugt davon bin, dass wir die Zusammenhänge einer DNA niemals völlig verstehen werden, so scheint es mir auch unmöglich, die Wahrheit unseres Wesens zu erkennen, also die Frage zu beantworten, wer wir sind. Die Antwort auf die Frage, was der Mensch ist, ist eben nur unter bewußter Beschränkung auf eine Perspektive möglich – jenseits allen Unwissens, das auch bei der Beschränkung auf

eine Perspektive bleibt. Diese Beschränkung ist uns Menschen nicht möglich. Denkbar wäre eine Beschränkung auf die Er-Perspektive allein für nicht-menschliche Wesen (in etwa so, wie wir Tiere analysieren). Dass uns diese Perspektive nicht befriedigen dürfte, liegt auf der Hand.

Es mag ein Weg sein, sich der Er-Perspektive völlig zu verschließen und zu behaupten, neurophysiologische Ergebnisse seien für die Wir-Perspektive (die Peter Heuer für die eigentlich bedeutende hält) eigentlich unerheblich (was Peter Heuer nahelegt) – das gleiche gilt auch für jede andere Kombination von Perspektiven. Den anderen Weg des Versuchs der Verknüpfung der Perspektiven halte ich für interessanter. Hierbei mögen Gedankenspiele mit Bild und Rahmen helfen (wie ich sie oben andeutete), es muss jedoch klar bleiben, dass es nur Gedankenspiele sind. Wenn die Gedankenspiele von Bild und Rahmen allerdings fortgesetzt werden (jeder Rahmen ist ein Bild, das wieder einen Rahmen hat usw.), sind wir schon dem Bild der Helix ziemlich nahe (wenn auch nur dem einer Doppel-Helix).

Die Natur des Menschen ist zu komplex, als dass man sich auf eine Perspektive beschränken könnte. Verknüpfungen zwischen den Perspektiven sind hilfreich zur Entwicklung eines Menschenbildes, für dessen Adäquatheit es keinen eindeutigen Maßstab gibt.

Bettina Relke

Der Mensch in der Medizin

Es ist Dienstübergabe auf der Intensivstation. Im ersten Bett liegt ein menschliches Wesen, dem zahlreiche Schläuche entwachsen: aus der Nase eine Magensonde, aus dem Mund ein Beatmungstubus, unterhalb des Schlüsselbeins ist ein Venenkatheter eingeführt worden, aus der Leiste zieht sich ein weiterer Katheter zu einer Dialysemaschine, und der Rest-Urin fließt durch einen Harnblasenkatheter mit Temperatursonde ab. Der Monitor zeigt einen stabilen Herzrhythmus an. ‚Na, wenigstens das funktioniert noch‘, denke ich und empfangen die Daten des Patienten. Es sieht schlecht aus. Der Mann hatte einen Herzinfarkt. Trotz hochdosierter Medikamente ist der Blutdruck zu niedrig. Infolge der verminderten Durchblutung kommt es zu Organfunktionsstörungen, die durch Geräte oder Medikamente ausgeglichen werden müssen. Ich überprüfe Organ für Organ.

Ich kenne diesen Mann nicht. Er liegt friedlich da. Er könnte die Augen öffnen und mit mir reden, er könnte aber auch seine Atmung einstellen. In diesem Fall würde er sich erst blau verfärben und dann sehr blass aussehen. Was er sich wohl selbst gewünscht hätte? Selbst wenn ich es wüsste, könnte ich

anders handeln, als seine Organe zu überprüfen? – Seine Ehefrau versucht mir ein Bild von ihm zu vermitteln, aber es bleibt ungenau. Wie er selbst entscheiden würde, kann sie mir nicht beantworten. Über so etwas hätten sie nie gesprochen. Am nächsten Tag muss ich sie um ihr Einverständnis zur Obduktion bitten. Sie zögert, meint, es nütze ihr nichts. ‚Oh doch‘ entgegne ich ‚schließlich könnte es sein, dass Ihr Mann an einer Erbkrankheit litt, die wir nur so diagnostizieren können. Dies zu wissen ist wichtig für Ihre Kinder und deren Nachkommen. Nur dann kann man bei ihnen rechtzeitig nach der Erkrankung suchen und sie behandeln.‘ Im Stillen denke ich, vielleicht entscheiden sich einige der Nachkommen auch gegen Kinder, weil sie die Erbkrankheit nicht weitergeben möchten. – Zwei Tage später präsentiert mir der Pathologe die Organpakete des Patienten in flachen Schüsseln.

Das ärztliche Handeln ist das Ergebnis der individuellen Mischung eines facettenreichen Denkens: Theorie, Empirie, Konzentration auf das Notwendige, Verdrängung, Barmherzigkeit und Mitgefühl. Innerhalb kurzer Zeit sind sehr verschiedene Beziehungen zwischen

Arzt und Patient möglich. Ein Intensivmediziner betrachtet, der Not gehorchend, einen schwerkranken Patienten, dem er noch eine Chance gibt, unter rein medizinischem Aspekt, sozusagen als Objekt. Erkennt er jedoch, dass dieser Patient sterben wird, tritt an die Stelle der scheinbar kühlen Verhaltensweise Mitgefühl und tröstende Sorge. Über ihr anatomisches, physiologisches, chemisches und psychologisches Wissen hinaus haben Ärzte ein sehr variables Menschenbild. Es muss der Situation angemessen werden. Sähe man den Menschen immer nur als Objekt, würde dieser Beruf zu Verrohung und Zynismus führen.

Das Verhältnis zwischen Arzt und Patient hat eine lange Geschichte. Zur Zeit Hippokrates' konnten Ärzte den Heilungsprozess nur wenig beeinflussen. Sie verstanden sich im wesentlichen als Diener einer Kunst, dank derer es möglich war, einem Patienten den Verlauf seiner Erkrankung vorherzusagen. Im Mittelalter hat sich ein Wandel vollzogen. Die Mediziner fühlten sich zu christlicher Nächstenliebe und Barmherzigkeit verpflichtet und begriffen sich als Helfer ihrer Patienten. In der Zeit der Renaissance erkannte man die Notwendigkeit, dass man, um helfen zu können, ein möglichst genaues anatomisches Bild des Menschen braucht. Leonardo da Vincis (1452-1519) Skizzen waren ein wesentli-

cher Beitrag dazu. Ihre Ungenauigkeiten resultierten aus der Tatsache, dass er nie Menschen, sondern lediglich Affen, Schweine und andere Tiere sezieren durfte. Erst Andreas Vesalius (1514-1564) veröffentlichte den ersten anatomischen Atlas, der auf der Obduktion menschlicher Leichen beruhte. Von nun an wetteiferten Mediziner und Naturwissenschaftler miteinander bei der Erforschung der Physiologie und Biochemie des menschlichen Körpers. Im 17. Jahrhundert erkannte Sydenham, dass eine Krankheit die Reaktion des gesamten Körpers auf eine spezifische Schädigung darstellt, und schrieb die ersten Krankengeschichten. Durch ihn wurde der Ablauf des ärztlichen Handelns auf die Reihenfolge Diagnosefindung und Therapie festgelegt.

Während man Jahrhunderte lang neuen Erkenntnissen in der Medizin zunächst eher skeptisch-ablehnend gegenüber stand, nimmt man sie heute bereitwillig an. Die Nachrichten über neu entdeckte Membranrezeptoren, Genlokalisierungen, Signalübertragungswege auf Zellebene, klonale Antikörper zur Therapie etc. überschlagen sich förmlich. Es ist, als kämpfe sich die ganze Welt ins Innere des menschlichen Körpers vor. Auch auf zellulärer Ebene möchte man sich ein Bild machen und vor allem ins letzte Geheimnis, das Kernstück aller Informationen, in die DNA eindringen.

Wir leben in einer Zeit, die wie nie zuvor jedem von uns die Möglichkeit gibt, ein individuelles Menschenbild zu entwickeln. Wir können uns als Naturwesen begreifen oder als Maschinen. Wir können unser Denken als Bewusstsein beschreiben oder als Funktion eines Bio-Computers, unsere Handlungen als Kulturprodukte oder als Triebe, ganz wie wir wollen. Dabei können die scheinbar einseitigen Betrachtungsweisen im Alltag sehr hilfreich sein.

Peter Heuer hat verschiedene anthropologische Richtungen, die jede für sich nur ein ungenügendes Menschenbild liefern, analysiert. Seine Forderung nach einer Existenzialanthropologie entspricht der Sehnsucht der Menschen nach einem annehmbaren Menschenbild. Ein Beispiel dafür ist die wachsende Beliebtheit von Selbsterfahrungsgruppen, Supervisionen und Balintgruppen. Bevor wir die Menschheit als Ganzes erkennen können, müssen wir im Kleinen beginnen, bei uns selbst. Wir möchten wissen, wie uns die anderen sehen, und wir wollen die anderen betrachten.

Peter Heuer vertritt die These, dass Medizin und Biologie als naturanthropologisch vorgehende Wissenschaften das heutige Menschenbild am meisten bestimmen. Dies mag der Tendenz nach stimmen, aber es gibt viele Menschen, die versuchen, ein eigenes, individuelles Bild zu entwickeln, auch wenn es um die Behandlung von Krank-

heiten geht. Sie bedienen sich der Homöopathie und Naturheilkunde, lernen fernöstliche Praktiken wie Meditation und Yoga oder informieren sich über das Urwissen primitiver Stämme. Sie versuchen ihre Krankheiten und ihre Sterblichkeit kulturanthropologisch einzuordnen. Solche Menschen unterscheiden sich als Patienten deutlich von anderen, die meist lediglich Entsetzen darüber äußern können, wenn Form oder Funktion ihres Körpers aus der Norm geraten.

Für Tante Ursula ist es deshalb wichtig, die Maße ihrer Nichte oder ihres Neffen zu kennen, weil diese in einen Rahmen passen, in den wir uns einzuordnen wissen. Was aber machen wir, wenn sich die Datenlage auf den Rand des Rahmens zu bewegt? Gern verschließen wir uns dieser Frage. Dabei müssen die meisten von uns Phasen flüchtiger Erkrankung, des Alterns, verbunden mit Hilflosigkeit, dem Funktionsverlust einzelner Organe und geistigem Abbau, durchleben. Jeder muss irgendwann sterben. Der Umgang vieler Familien mit ihren Sterbenden zeigt, dass die Menschen heute oft keine Vorstellung von der Begrenztheit ihres Lebens haben. Sie können es auch nur selten in ein religiöses Weltbild einordnen.

Zwar spielt Gesundheit, wie Peter Heuer feststellt, für das heutige Menschenbild eine zentrale Rolle, sie wird aber meiner Erfahrung nach sehr wohl bewusst aufs Spiel gesetzt, etwa bei der Ausübung der

verschiedenen Extremsportarten oder bei Handlungen, die bekanntermaßen gesundheitsschädigend sind, wie starkes Rauchen, Alkoholismus, Drogenkonsum, übermäßige Kalorienzufuhr und Bewegungsmangel. Auch geht die Gesundheits-Definition der WHO über „Abwesenheit von Krankheit“ hinaus. Gesundheit wird vielmehr als ein Zustand völligen körperlichen, geistigen, seelischen und sozialen Wohlbefindens beschrieben, wobei das subjektive Empfinden der genannten Zustände als Kriterium gilt. Insofern unterscheiden sich Glück und Gesundheit auf den ersten Blick kaum. Im allgemeinen Verständnis wird aber das körperliche Befinden als Maß für Gesundheit betrachtet – eventuell noch das geistige. Seelisches Unwohlsein hingegen wird oft verdrängt und kann zur Ursache für Alkoholismus oder Fettsucht werden. Selbst wenn die medizinischen Daten bereits einen Bluthochdruck, Fettstoffwechselstörungen und einen Leberschaden anzeigen, sagen viele Patient noch: „Wieso soll ich eine Diät durchführen und keinen Alkohol mehr trinken, wenn ich mich dabei schlecht fühle? Ich bin zwar dick, fühle mich aber in jeder Beziehung wohl.“ Ist ein solcher Patient krank oder gesund? Wäre er, wenn er abstinent lebte und seine Laborwerte wieder in Ordnung kämen, gesund? Wer kümmert sich um seine Seele? Der Patient muss keine für den Psychiater behandelbare seeli-

sche Störung aufweisen und kann sich trotzdem unwohl fühlen. Wer hilft ihm? Ist ihm zu helfen?

Mit der Entwicklung der Medizin eröffnet sich für die Beantwortung der Frage: „Was ist der Mensch?“, ein breites neues Diskussionsfeld. Es werden Kinder geboren, deren Mutter bei der Geburt oder deren Vater zum Zeitpunkt der Eibefruchtung bereits gestorben sind. Menschen erhalten Organtransplantate von Toten. Dadurch leben deren Herzen oder Lebern weiter. Die Spender sind also nicht in ihrer Gesamtheit verstorben. Betuchten Eltern wird bei der Geburt ihrer Kinder angeboten, aus dem Nabelschnurblut wertvolle Blutstammzellen zu gewinnen, die aufbewahrt werden für den Fall einer Krebserkrankung, damit dann eine HLA-identen Blutstammzelltransplantation durchgeführt werden kann. Es wird versucht, tierisches Gewebe in den menschlichen Organismus zu verpflanzen. Wir stehen vor der Entscheidung, ob menschliches Gewebe geklont werden darf. Es gibt Menschen, die nur deshalb noch leben können, weil eine Maschine ihre Nieren ersetzt. Man könnte sie als „natur-technische Chimären“ beschreiben. Wohin haben wir uns entwickelt, und wer sind wir geworden?

Die heutige Schulmedizin hilft dem einzelnen Menschen nur wenig, ein ganzheitliches Bild von sich selbst zu finden. Gelegentlich tragen medizinische Laien, Naturheilkundler,

Psychiater, Psychologen oder Theologen zu einem Verständnis bei, die meisten Menschen aber sind mit diesen Fragen allein. Und die Philosophen sind mit ihren Antworten allein. Was liegt näher, als einen Begegnungspunkt zwischen dem einzelnen Menschen und den Philosophen zu fordern, damit einerseits

die verschiedenen Perspektiven bisheriger Anthropologien zur Lösung persönlicher Lebensfragen angeboten werden können und andererseits der Philosoph durch die Analyse der Ich-Perspektiven und die Herausforderung der neuen Fragen zur Wir-Perspektive gelangt?

Martin Schlegel

Was für ein Menschenbild wir haben, hängt von uns allen ab

Peter Heuer setzt sich in seinem Aufsatz kritisch, sehr behutsam und sorgfältig mit dem sogenannten naturwissenschaftlichen Weltbild auseinander. Besonders stört ihn, dass aufgrund des Einflusses der exakten Naturwissenschaften der Mensch auf seine ‚tierische‘ Komponente bzw. Herkunft in seinem Sein reduziert wird. Er schließt seine Ausführungen auch entsprechend mit der Mahnung zur Skepsis demjenigen gegenüber, der „Liebe als Wirkung eines im vegetativen Nervensystem gemixten Hormoncocktails beschreibt“.

Doch der Reihe nach. Die Biologie als Teil der exakten Naturwissenschaften ist der experimentellen Beweisführung und somit, im klassischen Sinne der Wissenschaften, der Falsifikation verpflichtet. Streng genommen haben wir immer mit unseren Beobachtungs- und Untersuchungsergebnissen im Popper-

schen Sinne nur Anlass, eine aufgestellte Hypothese nicht zugunsten der Nullhypothese (der Ablehnung der Arbeitshypothese) verwerfen zu müssen. Zugegebenermaßen wird diese wissenschaftliche Grundhaltung in einer Zeit, in der Wissenschaftler zunehmend anhand der Zahl ihrer Publikationen, deren Impactfaktor und eingeworbenen Drittmitteln gemessen werden und Stellen bekommen, oft genug in den Hintergrund gestellt. Dennoch: Die Biologen können anhand eines umfangreichen Methodenrepertoires und Datensatzes – vom Fossilbericht über genetische Vergleiche bis hin zu Verhaltensmerkmalen – einen Beitrag zur Klärung der Herkunft und zum Wesen des Menschen leisten. Wie Peter Heuer richtig bemerkt, ist der Mensch zoolo- gisch gesehen ein Tier, das mit den Schimpansen, Gorillas und Orang- Utans einen gemeinsamen Vorfahren teilt. Wahrscheinlich ist der

Schimpanse bzw. sind die beiden Schimpansenarten *Pan troglodytes* (Schimpanse) und *Pan paniscus* (Zwergschimpanse oder Bonobo) mit uns stammesgeschichtlich näher verwandt als mit dem Gorilla. Na und? Ich habe mich dabei in meinem Menschsein noch nie abgewertet gefühlt. Kritikern der In-die-Nähe-Stellung des Menschen zu den Menschenaffen sei einmal das Studium des ausgeprägten und im Vergleich zum Menschen viel friedfertigeren Sozialverhaltens der Bonobos empfohlen. Insofern ist die sehr bemühte Abgrenzung und Suche nach der höheren Wertigkeit des Menschen gegenüber Tieren für den Biologen eher befremdlich. Um es evolutionsbiologisch auf den Punkt zu bringen: Jeder Regenwurm, jedes Ackerbeikraut ist evolutionsbiologisch gesehen genauso erfolgreich und ‚wertvoll‘ wie der Homo sapiens, weil er/es, einfach ausgedrückt, den Kampf ums Dasein bis heute geschafft hat zu überleben.

Ein anderer Punkt ist, und hier sehe ich im Grunde auch keinen Widerspruch zum Verfasser, die Biologie will und kann den Menschen auch nur von der tierischen Seite her erforschen, beschreiben und erklären. Anspruch auf Vollständigkeit der Erfassung des menschlichen Seins kann und will sie hierbei nicht erheben. Dazu bedarf es des wissenschaftlichen Ansatzes und methodischen Instrumentariums ande-

rer Wissenschaften. Auch wenn vielleicht etliche Kollegen meiner Zunft hier weitergehen würden als ich, denke ich doch, dass dies Konsens unter den Biologen ist. Andererseits muss an dieser Stelle deutlich darauf verwiesen werden, dass Vertreter anderer Denkansätze hier in ihrem Erklärungsanspruch viel absoluter sind als die Biologen (in zunehmendem Maße wird in einigen US-amerikanischen Bundesstaaten die Evolutionstheorie als problematisch und ablehnenswert eingestuft und nicht im Schulunterricht vermittelt). Schon bei den zu Beginn des II. Kapitels ausgeführten kantischen Grundfragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?“ wird der Naturwissenschaftler sich zunächst allein auf die erste Frage beschränken müssen (wenn er redlich ist). Alle weiteren Fragen müssen im Konsens der Wissenschaftsgemeinschaft und der Gesellschaft weiter erforscht und umgesetzt werden. Man denke dabei nur an die Frage des Natur- und Umweltschutzes und der hierbei vorhandenen Zielkonflikte oder an die Für und Wider in der Gentechnologie.

Bereits der Titel weist auf eine Auseinandersetzung des Autors mit der „besonders schnörkellosen Naturanthropologie“ des Zoologen Desmond Morris hin. Diese erfolgt kritisch und mit dem nötigen Blick für den gesellschaftlich-historischen Kontext, indem er ausführt: „Der

Nackte Affe war das richtige Buch zur richtigen Zeit“. Im darauf folgenden Kapitel IV allerdings setzt sich Heuer mit dem „wichtigsten Gebot der biologischen Moral“ auseinander, welches die Erhaltung der eigenen Art sei. Hierzu ist anzumerken, dass Begriffe wie Instinkt und Arterhaltungstrieb nicht dem aktuellen Denken in der Verhaltensbiologie entsprechen, sondern längst veraltet sind. Ein eindeutig anthropozentrisches Denken steckte hinter der Ansicht, dass Tiere sich zum Wohl der Gruppe oder der Art verhalten („Löwen kämpfen selten bis zum Tod, weil sie sonst das Überleben der Art gefährden würden“ oder „Lachse wandern Tausende von Kilometern durch den Ozean bis in kleine Flüsse, um dort abzulaichen und anschließend an Erschöpfung zu sterben, die sie der Einsatz im Dienst der Art gekostet hat“ – aus: Krebs, JR & Davies NB: Einführung in die Verhaltensökologie, Thieme 2. Aufl. 1996). Nein, das Gegenteil ist nach unserem derzeitigen Kenntnisstand der Fall: „Die Art wird erhalten, weil Individuen dahingehend unter Selektion stehen, sich möglichst erfolgreich fortzupflanzen“ (F. Trillmich 1997, Spektrum der Wissenschaft 6, 136). Tiere sind

also primär „egoistisch“ in ihrem Verhalten und kümmern sich nur darum, ihre Fitness zu maximieren, d. h. möglichst viele Nachkommen zu erzeugen und somit möglichst viele ihrer Gene (genauer: Allele) in den Genpool der nächsten Generation einzubringen. Noch radikalere Vertreter dieser Ansicht, wie etwa Richard Dawkins, sehen die Selektion nicht auf der Ebene der Individuen wirken, sondern auf der der genetischen Information. (R. Dawkins: *Das egoistische Gen*; Springer 1978)

Hier scheint mir erheblich mehr Brisanz in der Übertragung auf das menschliche Weltbild und Verhalten zu liegen als im Konzept des Arterhaltungstriebes.

Aber, und dies gilt generell: zunächst sind dies alles Erkenntnisse und Hypothesen zur ersten kantischen Frage: „Was kann ich wissen?“ Diese haben natürlich auch Implikationen für die weiteren Fragen (Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?). Ob wir die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mehr oder weniger kritiklos in unser ganzes Weltbild und in das Bild von uns selbst übernehmen, hängt von uns allen ab.

Peter Heuer

Was ist der Rahmen und was das Bild?

Alle vier Kommentatoren stimmen mit mir darin überein, dass ein naturanthropologisches Menschenbild nicht ausreicht, um die Frage: „Was ist der Mensch?“, zu beantworten. Insbesondere Bettina Relke stärkt meine Position, indem sie darauf hinweist, dass ein solches Menschenbild wenig zu einer gelungenen Lebensführung beizutragen vermag. Aus ihrer Erfahrung als Ärztin weiß sie, dass kulturanthropologisch orientierte Menschen sowohl die besseren Ärzte als auch die besseren Patienten sind. Selbst bei der Behandlung körperlicher Krankheiten, die wir gewöhnlich als Naturphänomene zu beschreiben pflegen, nutzen Chemikalien und Skalpell wenig ohne die Einfühlung des Arztes in die Situation des Patienten und das Vertrauen des Patienten in seinen Arzt. Beide aber, Einfühlung und Vertrauen, setzen ein umfassenderes Menschenbild voraus als das eines bloßen Organismus. Einfühlung lässt sich nicht auf technisches Verständnis anatomischer und physiologischer Zusammenhänge reduzieren und Vertrauen heißt mehr, als dass der Patient sich auf das ärztliche Können verlässt. Einfühlung heißt, den anderen als leidenden Mitmenschen zu begreifen, der sich in einer Situation befindet, in die man durchaus selbst

geraten kann. Ebenso geht Vertrauen aufs ‚Ganze‘. Es ist der Glaube daran, dass der Arzt – der natürlich sein Handwerk verstehen muss – es persönlich gut mit uns meint, voll Freude und Fürsorge unsere gesundheitlichen Fortschritte verfolgt und nicht nur aus fachlichen oder finanziellen Gründen Interesse am Heilungsprozess hat. Ein Arzt, der seinen Patienten als bloßen Organismus begreift, hat ein ähnlich kaltes Menschenbild, wie es uns La Mettrie in seinem Buch *Der Mensch eine Maschine* vor Augen führt. Eigenartig ist, dass uns bei der Reduzierung des Menschen auf einen *Organismus* die Unangemessenheit der Beschreibung nicht auch sofort derart offensichtlich wird wie bei der auf einen *Mechanismus*. Gründe dafür zu suchen war eines der Ziele meiner Überlegungen. Natürlich stimmt Bettina Relke nicht in allen Punkten mit mir überein. Z.B. kritisiert sie meinen Gesundheitsbegriff (Abwesenheit von Krankheit) und hält diesem die Gesundheits-Definition der WHO entgegen, wonach Gesundheit „als ein Zustand völligen körperlichen, geistigen, seelischen und sozialen Wohlbefindens“ beschrieben wird. Ich halte einen solchen Begriff von Gesundheit für überzogen. Nur weil eine Organisation groß ist, müssen

nicht alle ihre Begriffe richtig sein. Ich denke sogar, dass es besser wäre, wenn die WHO *Welt Krankheits-Vorsorge-Organisation* oder so ähnlich hieße. Warum? Der Arzt soll seinen Patienten heilen (gesund machen, sagen die Leute). Einen Zustand völligen körperlichen, geistigen, seelischen und sozialen Wohlbefindens kann kein Arzt der Welt herbeiführen. Er müsste sich dann z.B. auch um die Vermittlung des richtigen Lebenspartners und einer guten Arbeitsstelle für seinen ‚Patienten‘ bemühen. Dies ist schlicht nicht seine Aufgabe – wengleich Fernsehserien wie *Schwarzwaldklinik* dies möglicherweise suggerieren. Auch eine medizinische Organisation kann dies nicht leisten. Aufgabe der WHO ist es, Maßnahmen zur Krankheitsvorbeugung wie Impfprogramme und Hygienemaßnahmen weltweit durchzusetzen und dafür Sorge zu tragen, dass es überall genügend Ärzte gibt. Diese Aufgabe zu verwirklichen ist schwierig genug.

Zugegebenermaßen ist mein Gesundheitsbegriff nicht unproblematisch. Ich möchte daher noch einmal eine Begründung meiner Bestimmung versuchen: Innerhalb der Medizin ist Krankheit ein unableitbarer Grundbegriff. Mit ihm fängt hier alles an. Krankheiten sind die ‚Gegenstände‘ der Wissenschaft Medizin. Diese werden (in der Regel) nicht durch Abweichungen von einem Normalzustand, sondern ‚unmittelbar‘ durch Symptome

erkannt und als eigenständige Phänomene beschrieben. Die Medizin lehrt uns Krankheiten zu erkennen, zu benennen und zu beseitigen. Der Gegenbegriff von Krankheit ist Gesundheit. Logisch gibt es (jedenfalls innerhalb der Medizin) keinen anderen Weg, als ihn negativ zu bestimmen. Aus der Medizin haben wir den Begriff Gesundheit in die Lebenswelt übernommen. Dabei ist seine Bedeutung zunehmend vage geworden.

Wenn man versucht, den Begriff Gesundheit positiv zu bestimmen, als „Zustand vollkommenen Wohlergehens“ oder als *gutes Leben*, ist er nicht länger der Gegenbegriff zu Krankheit, sondern der zu *unvollkommenem Wohlergehen* oder *schlechtem Leben*. Um nicht missverstanden zu werden: Dies ist kein Einwand gegen eine ganzheitliche Medizin. Selbstverständlich kann *schlechtes Leben* zu Krankheiten führen. Ein guter Arzt sollte deshalb immer auch einen Blick auf die Lebensumstände seines Patienten werfen und nicht nur auf Röntgen- und Blutbilder. Schlechtes Leben kann ungesund sein, da es die Gefahr krank zu werden in sich birgt. Aber es gibt viele Menschen, die, ohne deshalb krank zu werden, jahrzehntelang ein Leben, welches wir schlecht nennen würden, führen. Gemäß unserer Kriterien ist ihr Leben schlecht, aber (für sie selbst) nicht ungesund.

Gutes Leben ist eine günstige Voraussetzung (wengleich keine Ga-

rantie) dafür, nicht krank zu werden, so wie andersherum Gesundheit (also Abwesenheit von Krankheit) eine Voraussetzung – aber nicht einmal unbedingt und bei weitem nicht die einzige – für gutes Leben ist. Bettina Relke berichtet ja gerade davon, dass es Menschen gibt, die alle Symptome einer schweren Krankheit haben, sich dabei aber subjektiv wohlfühlen. Natürlich sind sie krank, also nicht gesund, auch wenn sie davon kein Bewußtsein haben. Dies ist gerade das tückische an Krankheiten wie Krebs. Einen Menschen, der Krebs hat, bezeichnen wir nicht als gesund, egal wie er sich fühlt. Daran zeigt sich, dass wir allen Definitionsversuchen zum Trotz ganz genau zwischen Gesundheit und Wohlergehen unterscheiden.

Eine ganz andere Frage ist, was der Arzt in solchen Fällen tun soll, ob es seine Pflicht ist, Menschen gegen ihren Willen zu einer Behandlung zu nötigen oder nicht.

Die Gleichsetzung des guten Lebens oder des Wohlfühlens mit dem aus der Medizin stammenden Begriff Gesundheit mit seiner überwiegend organisch-funktionalen Bedeutung (die letztlich auch im lebensweltlichen Verständnis immer mitschwingt) ist ein Symptom für das von mir kritisierte reduktionistische Menschenverständnis, welches in Werbeslogans wie: „Hauptsache gesund!“, zum Ausdruck kommt. Auch, dass Ärzte heute von vielen als „Götter in

Weiß“ wahrgenommen werden, geht wohl auf dieses Missverständnis zurück. Ich denke, die wenigsten Ärzte begreifen sich selbst als Götter. Ihre Aufgabe sehen sie darin zu heilen. Was die geheilten Patienten anschließend aus ihrem Leben machen, fällt nicht in den Bereich ihrer Zuständigkeit.

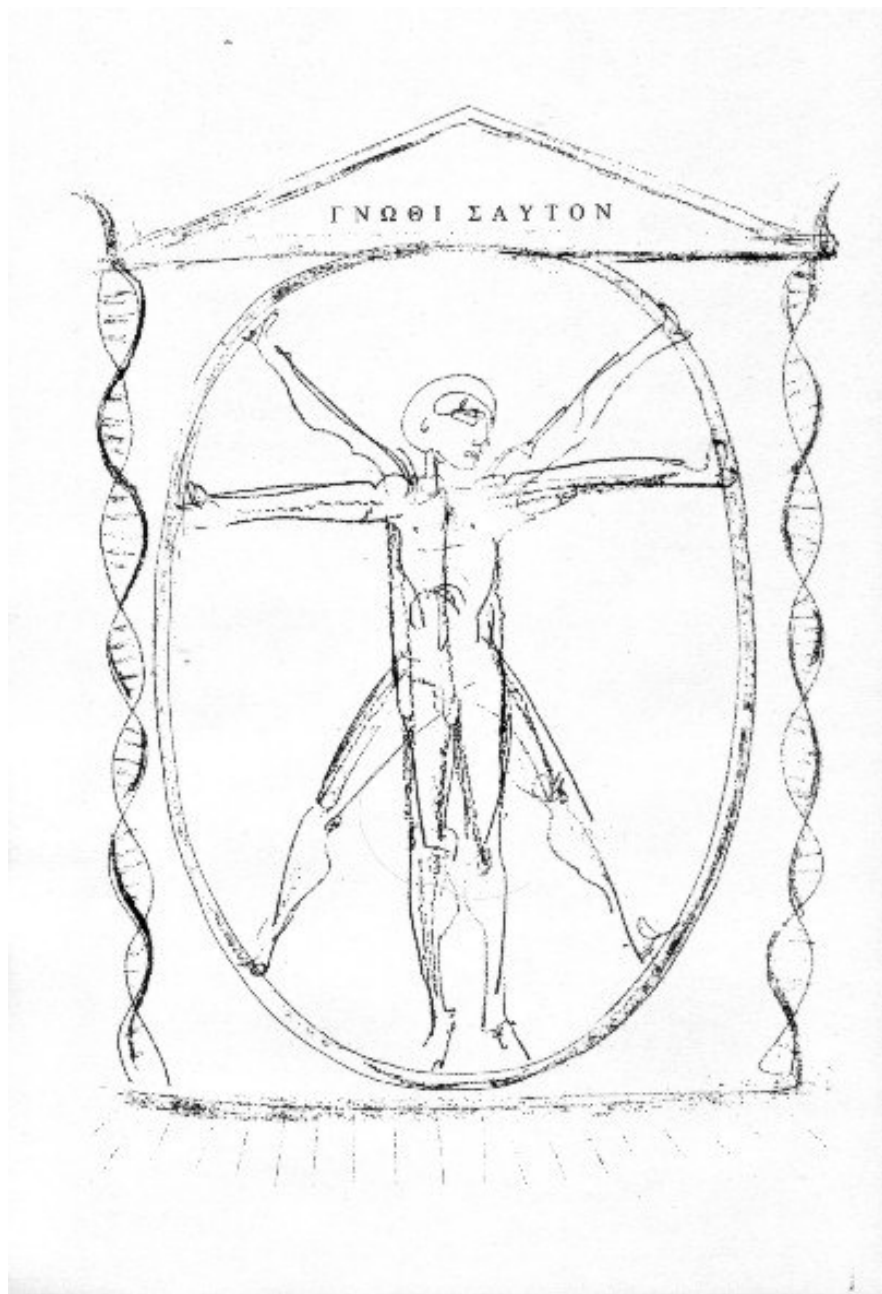
Auch Martin Schlegel gibt mir im Wesentlichen Recht. Ganz in meinem Sinne ruft er seine Zunft-Kollegen zur Bescheidenheit auf, die er in einer Selbstbeschränkung ihrer Arbeit auf die Beantwortung der ersten kantischen Frage: „Was kann ich wissen?“, sieht. Zoologen sollten sich im klaren darüber sein, was sie tun, wenn sie den Menschen beschreiben, als sei er ein Tier, ihn mit Tieren vergleichen und in ihr System einordnen. Es sei hier noch einmal darauf hingewiesen, dass ich nicht in Abrede stellen will, dass eine solche Perspektive einiges zu unserer Selbsterkenntnis beitragen kann. Sowohl Martin Schlegel als auch Felix Rauschmayer und Nikos Psarros erinnern in ihren Kommentaren daran, was nahe legt, dass ich mich in diesem Punkte nicht deutlich genug ausgedrückt habe. Natürlich haben „Sprüche wie ‚Liebe geht durch den Magen‘ und andere derartige lebensweltliche Erkenntnisse, die Gefühle und andere ‚geistige‘ Einstellungen mit ‚materiellen‘ Situationen verknüpfen, ihre Berechtigung“, und es ist in der Tat „keine Schande, wenn ein Wissen-

schaftler versucht, eine Erklärung für solche Merkwürdigkeiten zu finden“. Darin stimme ich mit Nikos Psarros überein. Oft genug vergeht uns die Freude an einer Unternehmung, weil wichtige materielle Voraussetzungen nicht sichergestellt sind, z.B. bei einer Wanderung das schöne Wetter fehlt. Der Spruch: „Liebe geht durch den Magen“, ist jedoch kein physiologischer Lehrsatz, sondern eine Lebensweisheit. Er beruht auf der Beobachtung, dass es gemeinschaftsstiftende Wirkung hat, wenn man zusammen isst. Um die Liebe eines anderen zu erwerben oder zu erhalten, kann es von Nutzen sein, ihm eine Mahlzeit zu bereiten. Es geht nicht um die Beschreibung eines physiologischen Zusammenhangs zwischen dem Füllstand eines Hohlorgans und einer speziellen Emotion. Ein hübsches Geschenk, ein lieber Brief oder ein gemeinsamer Spaziergang können möglicherweise gleiches leisten. Andererseits kann ein noch so gutes Essen eine zerrüttete Beziehung nicht retten. Die Lebensweisheit geht davon aus, dass es das komplexe und naturwissenschaftlich nicht erklärbare Phänomen der Liebe längst gibt. Sie will Liebe nicht erklären – im Unterschied zur Rede vom Hormoncocktail –, sondern ‚lediglich‘ Rat geben, wie man sie fördern kann.

Martin Schlegel bemängelt, dass ich die von Richard Dawkins in seinem

Buch *Das egoistische Gen* vorgestellte Konzeption und deren mögliche Auswirkungen auf unser Menschenbild nicht berücksichtigt habe. Mein Ziel war es, ganz allgemein die Schwierigkeiten der Anwendung naturwissenschaftlicher Theorien auf die Erklärung menschlichen Verhaltens herauszustellen. Diese lassen sich an Morris' Überlegungen genauso gut zeigen wie an ‚moderneren‘. Da philosophische Überlegungen auf grundlegende Prinzipien und Denkmuster reflektieren, sind sie gewissermaßen zeitlos gültig.

Ich will auf Dawkins' Konzeption kurz eingehen: Seit Darwin haben Biologen ein Problem damit, solidarisches Sozial-Verhalten im Tierreich zu erklären. Dieses rührt daher, dass Darwin die Naturgeschichte der Entstehung der Arten als einen Kampf ums Überleben erzählt. Er übertrug mit seiner Selektionstheorie das extrem liberalistische sozialwirtschaftliche Modell des *sozialen Organismus*, welches auf Herbert Spencer zurückgeht und den Konkurrenzkampf von Wirtschaftsunternehmen unter Bedingungen des Frühkapitalismus beschreibt, auf die Biologie. Nach Darwin geht es Lebewesen genau wie Wirtschaftsunternehmen immer nur um ihr eigenes Überleben und um maximale Reproduktion. Alle Lebewesen stehen in einem ständigen Wettbewerb um knappe Ressourcen. Selbst minimal ‚altruistisches‘ Verhalten muss auf Dauer



einen Wettbewerbsnachteil mit sich bringen, der unweigerlich zum Aussterben führt. Beobachtet man nun z.B., dass eine Löwin das Junge ihrer Schwester säugt, steht man vor einem Rätsel, denn das Verhalten nutzt weder ihr selbst noch ihrem eigenen Jungen etwas. Wie lässt sich dieses auf den ersten Blick selbstlose Verhalten darwinistisch umdeuten?

Die Rede vom egoistischen Gen und die Verlagerung der Wirkebene der Selektion vom Individuum auf die Gene bietet, meint Dawkins, eine Möglichkeit. Durch die trickreiche Berechnung von Erbanteilen werden dem Sozial-Verhalten egoistische Motive untergeschoben. Die Löwin säugt das Junge ihrer Schwester nicht, weil es ihr leid tut, sondern da dieses einen Gutteil der gleichen Gene hat, wie sie selbst. Denn, nicht die Individuen stehen miteinander im Wettbewerb, sondern die Gene. Individuen einschließlich des Menschen sind nach Dawkins evolutionär gesehen nur vergängliche Träger der seit Jahrmillionen existierenden Gene. Die Gene haben sich ursprünglich in Gestalt von Eiweißverbindungen, die sich selbst kopieren können, sogenannten Replikatoren, in der Ursuppe frei miteinander auseinandergesetzt. Heute bringen sie Organismen für sich als „Überlebensmaschinen“ hervor, so wie wir Menschen Fahrzeuge bauen. Die Organismen sind Kähne, in denen die

Gene in der Ursuppe von heute herumfahren.

„Einzelwesen sind keine stabilen Gebilde, sie sind vergänglich [...] wie ein Blatt Karten kurz nach dem Ausgeben. Doch die Karten selbst überdauern das Mischen. Die Karten sind die Gene [...], sie wechseln einfach ihren Partner und marschieren weiter. Das ist ihre Aufgabe. Sie sind die Replikatoren, und wir sind ihre Überlebensmaschinen. Wenn wir unseren Zweck erfüllt haben, werden wir beiseite geschoben. Die Gene aber sind Bewohner der geologischen Zeit: Gene sind unvergänglich.“ (S. 73)

Die Unterscheidung egoistisch/altruistisch dient uns üblicherweise innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zur moralischen Bewertung von Handlungsmotiven freier Individuen. Wir wissen nicht, was die Löwin denkt oder fühlt. Wir können sie nicht fragen. Es ist daher müßig darüber nachzudenken, aus welchen Motiven heraus sie handelt, ob aus egoistischen oder altruistischen. Sie tut es halt. Aber Altruismus und Egoismus betreffen bei Dawkins auch gar nicht die Absichten der handelnden Subjekte. Die Begriffe werden in übertragener Bedeutung verwendet und als Einteilungskriterien aufgefasst, innerhalb einer bilanzierenden Abschätzung, die das beobachtbare Verhalten auf seine Wirksamkeit für das Überleben der Individuen und ihrer Nachkommen beurteilt. (S. 27f.)

Wenn man eine Entwicklungsgeschichte schreiben will, die kein von unseren Erfahrungen mit der

Welt völlig losgelöstes Märchen ist, muss man, ob man will oder nicht, beim Hier und Jetzt beginnen: Es gibt Lebewesen. Diese sind sehr unterschiedlich. Manche verhalten sich so und andere so. Die Frage, mit der jede Naturgeschichte beginnt, ist: „Wie konnte es zum heutigen Stand der Dinge kommen?“. Was sich aufweisen lässt, sind Bedingungen, die für Lebewesen, wie wir sie vorfinden, notwendig sind. Diese kennen wir daher, dass die Lebewesen sterben, wenn wir ihnen diese Grundlagen entziehen. Die Aufgabe einer Entwicklungsgeschichte besteht nun darin, das Zustandekommen solcher Bedingungen in eine plausible Abfolge zu bringen. Man beginnt die Erzählung beim Nichts, stellt Vermutungen darüber an, wie der Kosmos entstanden sein könnte, dann die Erde, Wasser und Land, Eiweißverbindungen, Replikatoren, Zellen, Zellverbände, einfache pflanzliche Organismen, Tiere und Menschen. Entscheidend ist, dass am Ende der Geschichte die Welt, wie wir sie kennen, ‚herauskommen‘ muss. Die materiellen Voraussetzungen für die Existenz von Lebewesen sind unüberschaubar groß. Es gibt eine riesige Vielfalt rezenter Arten und unzählige fossile Funde. Lebewesen stehen in mannigfaltigen Wechselbeziehungen zueinander und zu ihrer Umwelt. Dies alles müsste berücksichtigen, wer eine vollständige Entwicklungsgeschichte erzählen will. Da dies nicht mög-

lich ist, muss man den Blick von vornherein methodisch einschränken und sich auf einige wenige Phänomene konzentrieren. Darwin weist uns an, die Entwicklung des Lebens als Wettbewerb zu sehen. Dies muss man nicht. Man kann die Entwicklung des Lebens z.B. auch als Prozess der Zunahme von Komplexität und Harmonie beschreiben. Was den Vorteil hat, dass dann nicht nur die Entstehung der Einzelwesen und Arten, sondern auch die von Ökosystemen plausibel wird. In einer solchen Naturgeschichte wäre ‚altruistisches‘ Verhalten denkbar. Dies alles macht Dawkins sich nicht klar. Er hält Darwins ‚Kriegsgeschichte‘ der Natur für die einzig erzählbare und alle anderen für falsch. Da es viele Phänomene gibt, die sich auf der Ebene der Individuen nicht als Ergebnis eines Kampfes interpretieren lassen, schreibt er Darwins Naturgeschichte neu, als gespenstische Geschichte sich selbst kopierender Eiweißverbindungen. In dieser Geschichte werden die Lebewesen und letztlich auch wir Menschen selbst zu nachgeordneten „Überlebensmaschinen“.

„Der Einzelorganismus ist etwas, dessen Existenz die Mehrheit der Biologen als selbstverständlich voraussetzt [...] Biologen fragen, warum Lebewesen dies tun und warum sie das tun, sie fragen nicht – obwohl sie dies tun sollten –, warum sich lebende Materie überhaupt zu Organismen organisiert. Warum ist das Meer kein Schlachtfeld freier und unabhängiger Repli-

katoren mehr? Warum haben sich die Replikatoren zusammengerotet, um gemeinsam schwerfällige Roboter zu bauen und in ihnen zu wohnen – und warum sind jene Roboter, individuelle Körper, Sie und ich – so groß und so kompliziert? Es fällt vielen Biologen sogar schwer einzusehen, dass sich hier überhaupt eine Frage stellt. Es ist ihnen einfach zur zweiten Natur geworden, ihre Frage auf der Ebene des individuellen Organismus zu stellen. Einige Biologen gehen sogar so weit, die DNA als einen Mechanismus anzusehen, der von den Organismen benutzt wird, sich fortzupflanzen, geradeso wie ein Auge eine Vorrichtung ist, die Körper zum Sehen benutzen! Wer dieses Buch gelesen hat wird einsehen, dass diese Einstellung ein schwerwiegender Irrtum ist. Sie stellt die Wahrheit krachend auf den Kopf.“ (S. 376)

Dawkins meint sich über die methodische Ordnung, an die man beim Erzählen einer Naturgeschichte gebunden ist, hinwegsetzen zu können. Auch genügt es ihm nicht, nach einem möglichen *Wie* der Entstehung des Lebens zu fragen und Bedingungen seiner Existenz anzugeben. Er fragt nach dem *Warum* der Entwicklung, nach dem Verursacher. Sein Antwort lautet: Es waren die Gene.

Was sind Gene überhaupt? Gene sind theoretische Konstrukte, in gleicher Weise, wie ich dies für die Triebe beschrieben habe. Solche Konstrukte braucht man, um Naturphänomene erklären und Veränderungen vorhersagen zu können. Die Konstrukte sind Denkgebilde, denen der Forscher genau die Eigenschaften zuspricht, die er braucht,

um die Phänomene zu erklären. Wir, die wir selbst keine Forscher sind, also keine Konstrukte-Erfinder, bekommen die Phänomene im Schulunterricht in der Regel gleich an Hand der sie erklärenden Konstrukte vermittelt. Derartige Konstrukte sind z.B. Kraft, Energie, Atom, Trieb, Phlogiston, Monade und eben auch Gen. Oft geben wir solche Konstrukte, wenn wir bessere Erklärungen gefunden haben, nach einiger Zeit wieder auf. Leibniz' Monaden verwendet heute niemand mehr, und Phlogiston, mit dem man noch im 19. Jahrhundert die Brennbarkeit von Stoffen erklärte, kennt man kaum noch dem Namen nach. Gerade sind wir dabei, die verschiedenen Triebkonzepte zu verabschieden, indem wir deren Erklärungsaufgaben auf die Gene übertragen. Dies bemerkt Martin Schlegel zu Recht. Die Gene sind eine Erfindung Gregor Mendels. Er sprach von Erbfaktoren und verwendete sie im Rahmen seiner nach dem Vorbild eines Kombinationsspiels (z.B. dem gleichzeitigen Werfen mehrerer Münzen) entwickelten Gesetze. Die Annahme solcher Faktoren eignet sich besser zum Erklären der Ergebnisse seiner Erbsen-Kreuzungsversuche als andere Konstrukte. Da die theoretischen Konstrukte gedankliche Hilfskonstruktionen sind und keine sinnlich-empirisch beobachtbaren physischen Gegenstände, kann jeder Forscher ihnen, je nachdem was er erklären will, Eigenschaften beile-

gen, solange diese sich untereinander nicht widersprechen. Dawkins definiert die Gene für seine Theorie als Stücke des Chromosomenmaterials, welche potentiell so viele Generationen überdauern, dass sie als eine Einheit der natürlichen Auslese dienen können. Gene sind Replikatoren mit hoher Kopiergenauigkeit, die in immer neuen Kopien ‚überleben‘. (S. 63) Bezeichnenderweise sagt er von sich selbst: „Nunmehr habe ich Gen so definiert, dass ich geradezu recht behalten muss.“ (S. 70) Dawkins' Gene verhalten sich so ähnlich wie Krankheitserreger. Sie nutzen die Körper, in denen sie leben, zu ihrer Reproduktion. (S. 396)

Dawkins' Vorstellung nach funktionieren wir Menschen ähnlich wie Schach-Computer. Durch die Gene sind wir vorprogrammiert, wenngleich nicht jede unserer Tätigkeiten vorhersagbar ist. Unsere Gene wollen überleben und sich reproduzieren. Gleichzeitig postuliert Dawkins, wir seien in unseren Entscheidungen frei. Ich sehe nicht, wie dies gehen soll. Computer sind nicht frei. Computer sind über ihre Programme determiniert, wenngleich der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung hier nicht so offensichtlich ist wie beim Aufeinanderprall zweier Billardkugeln. Ein Schachcomputer führt seine Züge innerhalb enger Vorgaben aus. Sie sind das Ergebnis einer Berechnung. Wie diese Berechnung auszuführen ist, wird durch den Pro-

grammierer festgelegt. Wir werfen es uns gegenseitig als Unmenschlichkeit vor, wenn jemand von uns sich ausschließlich an optimierenden Rechnungen orientiert. Computer können nicht anders. Der Computer kann z.B. nicht, wie wir es können, einfach gar nicht ziehen, er kann keine absurden Züge machen oder davonlaufen. Ein Computer ist, im Unterschied zu uns, auch nicht verantwortlich für das, was er tut.

Felix Rauschmayer weist auf mögliche Verständnisschwierigkeiten der Analogie von Rahmen und Bild hin. Solche gibt es in der Tat. Gerade in der Philosophie, aber eben auch in den Wissenschaften, hat man jedoch oft keine Möglichkeit, etwas anders zu erklären als durch solche sinnübertragende Bilder. Diese zu verwenden wie zu verstehen, braucht es – wieder eine Analogie – Augenmaß und Fingerspitzengefühl. Die Turbulenzen, die die Rede vom egoistischen Gen mit sich bringt, offenbaren, dass es an beidem oft fehlt. Die Metapher von Bild und Rahmen hat immerhin den Vorzug, dass sie sofort als solche erkennbar ist, sie ruft keine zweifelhaften Forschungsprojekte auf den Plan. Auch Mendels Erbfaktoren liegen bildliche Vorstellungen zu Grunde, nur dass wir diese nicht mehr bemerken. Auch Dawkins geht es so. Er merkt nicht, dass er in Bildern redet, wenn er uns „Überlebensmaschinen“ nennt und sagt, dass wir durch die Gene programmiert sind. Dabei ist die Computer-

analogie zur Erklärung des Bewusstseins offensichtlich schief. Dass die meisten von uns sich im Laufe ihres Lebens einen Partner suchen und Kinder zeugen, es also eine statistische Häufigkeit dieser Handlungsweise gibt, ist kein Beweis dafür, dass nicht jeder von uns sich frei zu dieser Handlung entschieden hat. Sicher, oft füllen wir Rollen aus, in die wir eingeübt sind und die uns vorgefertigte Lösungen für bestimmte Probleme zur Verfügung stellen. Wir müssen nicht in jeder Situation ganz neue Strategien erfinden. Aber es steht uns frei, die Rollen zu sprengen, auch wenn wir dies, schon um die Erwartungen der anderen nicht zu enttäuschen, selten tun.

Nikos Psarros und Felix Rauschmayer stimmen mit mir darin überein, dass jedes Bild von uns nur einen Aspekt unseres Begriffs vom Menschen erhellt. Ihre Zustimmung ist kritisch. Felix Rauschmayer vermisst weitere Perspektiven und fragt wie Nikos Psarros an, wieso ich mein Augenmerk betont auf die Wir-Perspektive lenke und die Ich-Perspektive nicht in gleicher Weise thematisiere. Jeder Einzelne muss erst einmal sehr viele Wir-Handlungen seiner Gemeinschaft lernen, die Sprache, diverse Techniken, Bräuche und Rollen, ehe er überhaupt ein Ich-Subjekt wird. Unbestritten gibt es andere Perspektiven, die ebenfalls für die Bestimmung dessen, was der Mensch ist,

wichtig sind und die es näher zu betrachten lohnt. Aber längst nicht alle sind ergiebig. Dawkins' Gen-Perspektive jedenfalls, die uns auf „Überlebensmaschinen“ für Eiweiß-Verbindungen reduziert, trägt, denke ich, recht wenig zu unserem Selbstverständnis bei.

Es fällt mir schwer, Felix Rauschmayers Kommentar zu verstehen. Z.B. ist mir nicht klar, was eine „spirituelle Es-Perspektive“ ausmacht. Implizit ist seine Frage aber wohl, wen ich denn eigentlich mit *Wir* meine, wenn ich von der Wir-Perspektive spreche. Die Antwort ist nicht einfach. Jedenfalls meine ich nicht den *Homo sapiens*, also nicht unsere biologische Art. Jeder von uns ist jederzeit Angehöriger ganz verschiedener, aber teilweise ineinander verzahnter Wir-Gruppen, sei dies die Familie, der Betrieb, die Kommune, der Staat oder die Menschheit. In jeder dieser Gruppen stellen sich ganz eigene Probleme, die jeweils ganz verschiedene Normsetzungen erforderlich machen. Die Normen setzen sich die Gruppen selbst (sie können gar nicht anders). Daraus wiederum ergeben sich ganz unterschiedliche Selbstverständnisse und Selbstbeschreibungen dieser Gruppen. Dieses Phänomen muss Ausgangspunkt jeder angemessenen Menschenbeschreibung sein.

Man könnte diesen Gedanken auch so ausdrücken: Die Anthropologie muss aus methodischen Gründen anthropozentrisch sein, also den

Menschen in den Mittelpunkt rücken. Das heißt nicht, dass ich den Menschen für an sich wertvoller hielte als andere Lebewesen, wie Martin Schlegel mir zu unterstellen scheint. ‚An sich‘ ist der Mensch weder mehr, noch weniger, noch genau so viel wert wie andere Spezies.

In meinem Text wollte ich das naturwissenschaftliche Menschenbild

kritisch betrachten. Es ist eine Eigentümlichkeit solcher Betrachtungen, dass sie nicht vordergründig eigene Positionen entwickeln, sondern vor allem Unzulänglichkeiten anderer aufzeigen. Ein vorbildliches nichtreduktionistisches Bild des Menschen zeichnet z.B. Wilhelm Kamlah in seinem Buch *Philosophische Anthropologie*.

Literatur

ARISTOTELES: Naturgeschichte der Tiere. – Berlin 1913.

BÖHME, Hartmut: Wer sagt, was Leben ist? Die Provokation der Biowissenschaften und die Aufgaben der Kulturwissenschaften. In: Die Zeit 49 (2000).

DAECKE, Sigurd Martin · BRESCH, Carsten (Hg.): Gut und Böse in der Evolution. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Disput. – Stuttgart 1995.

DAWKINS, Richard: Das egoistische Gen, Reinbeck bei Hamburg 1996.

KAMLAH, Wilhelm: Philosophische Anthropologie. – Mannheim · Wien · Zürich 1973.

KANT, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. – Stuttgart 1983.

- : Kritik der Urteilskraft. – Stuttgart 1991.

LA METTRIE, Julien Offray de: Der Mensch eine Maschine. – Leipzig 1984.

LORENZ, Konrad: Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. – München 1974.

MORRIS, Desmond: Der nackte Affe. – München · Zürich 1968.

MÜLLER-HEGEMANN, Annelies et alii (Hg.): Meyers Jugendlexikon. – Leipzig 1976.

SPINOZA: Die Ethik. – Stuttgart 1990.

Jean Paul: Argumente für Ehebruch und Scheidung

Leseprobe – ausgewählt und vorgestellt von Henning Tegtmeier

Ein Klassiker der deutschen Literatur ist er nie ganz gewesen. Zwar hat er in jedem Literaturlexikon seinen Platz, Klassiker wie Wilhelm Raabe oder Alfred Döblin waren von ihm geprägt, und namhafte Schriftsteller wie Günter Grass, Peter Härtling oder Günther de Bruyn berufen sich auf ihn als Schutzpatron. Kanonisch aber ist er nie geworden, kein Lesebuchautor wie Goethe, Heine und selbst Kleist. Zu Zeiten hat man kaum etwas von ihm wissen wollen. Nietzsche etwa nannte ihn ein „Verhängnis im Schlafrock“.

Als Johann Paul Friedrich Richter 1763 in Wunsiedel/Fichtelgebirge geboren und pietistisch erzogen, studierte Jean Paul Theologie und Philosophie in Leipzig, das er schließlich auf der Flucht vor seinen Gläubigern verließ, lebte den Rest seines Lebens zunächst als Hauslehrer, dann als freier Schriftsteller, verbrachte einige Zeit in Weimar, hielt sich jedoch überwiegend an verschiedenen Orten im Oberfränkischen auf, in Bayreuth, Meiningen sowie vorübergehend in Coburg.

Man kann das Werk Jean Pauls schlecht einordnen. Er vermied es, sich einer künstlerischen Schule oder Richtung zu verschreiben. Goethes und Schillers Projekt einer

klassischen deutschen Nationalliteratur verweigerte er sich ebenso, wie er der Jenaer Romantik aus dem Weg ging. Seinem Erfolg zu Lebzeiten tat das keinen Abbruch; von den noch heute bekannten Autoren seiner Zeit war er der am meisten gelesene.

Doch das Urteil der literarischen Welt war von Anfang an zwiespältig. Friedrich Schlegel gestand ihm zu, „ein eigenes Phänomen“ zu sein, dem man „den Namen eines großen Dichters nicht ohne Ungerechtigkeit absprechen dürfte“. Aber er vermöge nicht, Poesie und Prosa, Gefühl und Sentimentalität auseinander zu halten, und so zerflössen ihm „immer noch zu Zeiten gute Massen in das allgemeine Chaos“ seiner Texte. Und Georg Wilhelm Friedrich Hegel gesteht ihm zwar zu, ein Autor zu sein, „dessen Humor oft durch die Tiefe des Witzes und Schönheit der Empfindung“ herausrage, „ebensooft aber auch in entgegengesetzter Weise durch barocke Zusammenstellungen von Gegenständen, welche zusammenhanglos auseinanderliegen“. In solchen Urteilen zeigt sich, wie wenig Jean Pauls Texte in die literarische Landschaft seiner Zeit passten. Man konnte durchaus Klassisches und Romantisches in seinen zahlreichen Romanen und

Erzählungen finden, doch die für ihn prägenden literarischen Einflüsse stammten aus der Aufklärungsliteratur des 18. Jahrhunderts, aus der Bildwelt des Pietismus und der britischen empfindsamen Romanliteratur, aus den Werken Richardsons, Fieldings und insbesondere Sternes, aber auch aus dem Werk des anglophilen Wieland.

Von Sterne hatte er gelernt, dass der Roman eine offene Textgattung ist, offen für Stilmischungen, Genrewechsel, rasche Abwechslung von Narration und Reflexion. Wie in Sternes *Tristram Shandy* ist bei Jean Paul der Roman auch ein Ort, an dem ein Autor sich ironisch-kritisch mit der philosophischen und wissenschaftlichen Literatur seiner Zeit auseinandersetzen kann. Sterne tat dies mit dem Werk John Lockes, Jean Paul vor allem mit den Texten Kants und Fichtes. Von der Zeit seines Philosophiestudiums in Leipzig war ihm ein lebenslanges Interesse an philosophischen Neuerscheinungen geblieben. Das Studium hatte ihn jedoch auch mit materialistischen und naturalistischen Strömungen in der Philosophie und Naturwissenschaft seiner Zeit vertraut gemacht, wie sie in Texten Stahls, Hallers oder Blumenbachs vorgestellt wurden, sowie mit dem Empirismus und Naturalismus Humes. In vielen dieser Texte wurde ein Bild des Menschen als Tier gezeichnet, während man Tiere als vollständig physiologisch beschreibbare Reiz-Reaktions-Ma-

schinen verstand. Derartige Theorien stehen im Hintergrund folgender Passage aus Jean Pauls 1793 publizierter *Unsichtbarer Loge*, dem ersten, Fragment gebliebenen Roman dieses oberfränkischen Originals und Vorreiters der literarischen Moderne, der 1825 in Bayreuth starb.

„*Strohkranzrede eines Konsistorialsekretärs, worin er und sie beweisen, dass Ehebruch und Ehescheidung zuzulassen sind*

Ich gesteh' es hier, unser aufgeklärtes Jahrhundert sollte man das ehebrechende nennen. Ich sagte allerdings einmal auf dem Marktplatz zu Marseille, ich hielt' den Bettel für recht, den Ehebruch – schon weit vor München sagt' ich, man sollte an die Mutterkirche des Ehebettes noch ein Ehefilial stoßen – im Obersächsischen sagt' ich, wenn jene Gräfin ein ganzes Jahr fortgebar, jeden Tag etwas: so wäre noch jetzo bei Gräfinnen wenigstens das *vorhergegangene* Jahr zu haben – in den zehn deutschen Kreisen drückt' ich mich gewiss auf zehn verschiedene Arten aus; - - - aber es war damals nirgends der Ort, die Sache klar aus der Physiologie darzutun, als bloß hier.

Sanktorius wars¹, der sich auf einen delphischen Nachtstuhl setzte und

¹ In Hallers großer Physiologie steht es, dass der Mensch nach *Sanktorius* alle 11 Jahre den alten Körper fahren lasse

da die Wahrheit aussaß, dass der Mensch alle 11 Jahre einen neuen Körper umbekomme – der alte wird wie der deutsche Reichs-Körper stückweise flüchtig, und es bleibet von der ganzen Mumie nicht so viel sitzen, als ein Apotheker klein geschabt in einem Teelöffel eingeben will. *Bernoulli* widersprach gar diesem ganz und rechnete uns vor, Sanktorius stolpere, denn nicht in 11, sondern in 3 Jahren dampfe der eine Zwilling-Bruder weg und schieße der andere an. Kurz Russen und Franzosen wechseln den Körper öfter als das Hemd des Körpers, und eine Provinz bekommt allzeit neue Leiber und einen neuen Provinzial miteinander, in 3 Jahren, wie gesagt.

Die Sache ist gar nicht gleichgültig. Denn es ist sonach unmöglich, dass ein Kahlkopf, der sein Ehejubiläum begeht, an seinem ganzen Leibe auf ein Stückchen Haut hellersgroß hinweise und anmerke: ‚Mit diesem Läppchen Haut stand ich vor 25 Jahren auch am Altar und wurde samt dem übrigen an meine jubelnde Frau hinankopuliert.‘ Das kann der Jubelkönig unmöglich. Der Ehering ist zwar nicht herunter, aber der Ringfinger längst, um welchen er saß. Im Grunde ists ein Streich über alle Streiche, und ich berufe mich auf andere Konsistorialsekretäre. Denn die arme Braut

steigt freudig mit der Statua curulis von einem Bräutigamkörper unter den Betthimmel und denkt – was weiß sie von guter Physiologie –, am ganzen Körper habe sie etwas Solides, ein eisernes Stück, ein Immobiliargut, kurz einen Kopf mit Haaren, von denen sie einmal sagen könne: an meinen und an meiner Haube sind sie grau geworden! Das hofft sie; indes schafft unter ihrem Hoffen der Schelm von einem Körper seine sämtliche Glieder, wie ein Student sein verschuldetes Studentengut, nach 3 Jahren infinitesimalteilchenweise bei Nacht und Nebel fort. – Wendet sie sich am Neujahrabend um: so liegt im Ehebett bloß ein Gipsabguss oder eine zweite Auflage neben ihr, die der vorige Körper von sich darin gelassen und in welcher kein altes Blatt der alten mehr ist. Was soll nun eine Frau, wenn der Kubik-Inhalt des Brautbettes und der des Ehebettes so verschieden sind, von der Sache denken? – ich meine, wenn z.B. ein ganzes weibliches Konsistorium (z.B. die Frau Konsistorialpräsidentin, die Vizepräsidentin, die Konsistorialsekretärin) nach 3 Jahren auf dem Kopfkissen ein ganz anders männliches Konsistorium antrifft, als das aufgelöste war, das die Ehe versprach: was soll eine Frau da anstellen, die, wenns eine Konsistorialhälfte ist, recht gut weiß quid juris? Sie, sag’ ich, die es hundertmal über dem Essen gehört haben muss, dass eine solche Entweichung des männlichen Körpers eine ver-

– nach *Bernoulli* und *Blumenbach* alle 3 Jahre – nach dem Anatomiker *Keil* jedes Jahr.

fluchte *bösliche Verlassung* oder *desertio malitiosa* ist, die sie von ihren Ehepflichten ganz losknüpft – und es kann vollends eine solche Strohwitwe gar *Lutherum de causis matrimonii* gelesen haben und sich daraus entsinnen, dass er einer bösl-ich Verlassenen nach einem oder einem halben Jahre eine neue Ehe nicht verbeut Sich in besagte neue Ehe zu begeben, wird offenbar die erste Pflicht und Absicht einer solchen Verlassenen sein; da aber der neue restierende Ehemanns-Körper nichts für den fortgedünsteten kann: so wird sie es, um ihn nicht zu kränken, ohne sein Wissen und ohne Rachsucht tun, wenn er etwan auf der Börse ist – oder auf dem Katheder – oder auf der Messe – oder zu Schiffe – oder hinter dem Sessionstisch oder sonst aus.

Inzwischen ist der Mann kein Narr, sondern soviel hat er von der Physiologie allemal innen, dass auch die Frau ihren Körper ebensooft als ihre Mägde tausche; mithin braucht er auf nichts zu passen. Nov. 22. c. 25. Reicht ihm das Recht der Ehescheidung schon, wenn sie auf *eine* Nacht von ihm gelaufen; hier aber ist die Konsistorialrätin gar auf immer weggedünstet und repetiert noch dazu in jedem Dreijahr diese Wegdünstung, – sie, die doch nach ‚Langens geistlichem Recht‘ dem Konsistorialrat, ders selber in seiner Büchersammlung hat, nachziehen müsste, wenn er Landes verwiesen würde, gesetzt sogar, in den Ehepakten hätten sie sich ausbedungen,

zu Hause zu bleiben. So redet *Lange* mit den Männern aus der Sache. In der großen Welt, wo echte Keuschheit und Vielwissen und also auch Physiologie zu Hause ist, traktierte man den Punkt längst mit Anstand und Verstand und trieb Gewissenhaftigkeit weit. Denn da ein Mann allda an seiner Gemahlin 3 Jahre nach dem Vermählungsfest nicht ein Apothekerlot Blut, nicht eine dünne Vene, worins läuft, mehr von der alten auszuspielen hofft; da er mithin die weggewanderten Teile seiner guten Gemahlin an jeder andern viel eher und sicherer wiederzufinden glaubt als an ihr selbst; da er also vielmehr Liebe zur ankopulierten für eigentlichen Ehebruch *an* ihr und *mit* ihr halten muss – und, genau genommen, ists auch so –: so ist ihm jetzo hauptsächlich um reine Sitten zu tun; er lässt also zwar derjenigen Sammlung von Pulsadern, Nervenknotten, Fingernägeln und edlern Teilen, die man insgemein seine Frau benennt, seinen Namen, seinen halben Kredit und seine halben Kinder, weil man überhaupt in der großen Welt ungern öffentliche Verbindungen öffentlich aufhebt und lieber am Ende an tausend aus Luft geflochtenen Ketten geht; aber *das* gestattet ihm seine Achtung für Moral und Publikum nicht, eine und dieselbe Wohnung – Tafel – Gesellschaft mit einer Frau zu haben, die einen andern Körper hat; er erscheint sogar (welches vielleicht zu skrupulös ist) ungern mit ihr öffentlich und ent-

hält sich wenigstens in seinem Hause alles dessen, wozu er oder Origenes sich unfähig machten.

Es sind schlechte abgefärbte Katheder, die mir den Einwurf machen können, die verhelichten Seelen blieben ja doch zurück, wenn die Leiber verrauchten. Denn mit der Seele (also mit dem Gedächtnis, mit dem Denkvermögen, sittlichen Vermögen u.s.w.) lässt man sich heutzutage wenig oder nicht kopulieren, sondern mit dem, was um sie herumhängt. Zweitens ist es ja bei jedem Materialisten auf der philosophischen Börse zu erfahren, dass die Seele nichts ist als ein Wasser sprössling des Körpers, der also bei Mann und Frau mit dem Leib zugleich weggeht. Man braucht es aber gar nicht, sondern man darf nur *Humen* beifallen, welcher schreibt, die Seele wäre gar nichts, sondern bloße Gedanken leimten sich wie Krötenlaich aneinander und kröchen so durch den Kopf und dächten sich selbst. Bei solchen Umständen kann das Brautpaar Gott danken, wenn sein Paar kopulierter Seelen nur so lange halten will, wie die zwei Paar Tanz-Handschuhe des Hochzeitballs. Auch sieht man es am Vormittag nach den Flitterwochen.

Also, wie gesagt, alle Kanonisten können die Woche, wo man und Frau zum Ehebrechen schreiten darf, nicht weiter hinausschieben als ins vierte Jahr nach der Verlobung; allein für Leute von Welt und von Stand ist das hart und zu rigo-

rös, zumal wenn sie aus ihrem ‚Keil‘ (dem Anatomiker) wissen, dass schon in *einem* Jahre der ganze alte Körper wegtauet, – bloß elende 16 Pfund Fleischgewicht ausgenommen. Daher waren oft meine Gedanken, dass ich, wenn ich meinen Ehebruch schon ins erste Jahr verlegte (wie’s viele tun), wirklich nur sehr wenigen Pfunden meiner Gattin, die 107 hat, untreu würde, den 16 Pfund nämlich, die noch restierten.

Auf den nämlichen Körpertauch, worauf man seinen Ehebruch gründet, muss das Konsistorium seine Scheidung gründen. Denn wenn Leute oft 9, 18 Jahre nach der Trauung offenbar noch in der Ehe beisammen bleiben, indes alle Physiologen wissen, dass zwei neue Ehekörper und zwar ohne priesterliche Einsegnung beisammen sind: so ist nun das Konsistorium verbunden, dreinzusehen und dreinzuschlagen und die zwei fremden Leiber zu scheiden durch ein paar Dekrete. Daher wird man auch niemals hören, dass ein gewissenhaftes Konsistorium Schwierigkeiten macht, Christen, die schon in der Ehe sind, zu trennen; man wird aber auch von der anderen Seite ebensowenig hören, dass es solche, die sich die Ehe bloß versprochen, ohne die größten Schwierigkeiten scheidet –: eben ganz natürlich; denn dort bei der langen Ehe ist wahrer Ehebruch durch die Scheidungsbulle abzuwenden, weil unkopulierte Leiber da sind; hier aber bei der Verlobung

sind die Körper, die den Vertrag gemacht, noch völlig da, und sie müssen erst lange in der Ehe leben, bevor sie zur Scheidung taugen. Das ist die wahre Auflösung eines Scheinwiderspruchs, der so viele Schwache schon verleitet hat, uns sämtlich im Konsistorio für sportelsüchtig, mich für den Markör und unsre grünen Sessionstische für grüne Billarde zu halten, um welche sich Präsident und Räte mit langen Queues herumtreiben, um die Partien auszuspielen; ach, ein Konsistorialsekretär schneidet ohnehin mehr Federn als Geld.

Warum wird uns überhaupt nicht von den Pastoren jedes eingepfarrte Ehepaar, das über 3 Jahre beisammen geschlafen, einberichtet, damit mans scheide zu rechter Zeit? Eine solche Scheidung, wozu man keine weitem Gründe braucht als den, dass die zwei Leute lange beisammen waren, hat in allen Ländern ja keine andere Absicht als die, dass sie nachher sich wieder ordentlich kopulieren lassen mit den erneuerten Leibern. Das Konsistorium und ich fahren am fatalsten dabei, falls die Sache sich nicht etwa bessert, wenn der neue Minister den Thron besteigt. Wahrlich, ein solches geistliches Landeskollegium legt oft die lange Säge an und zersägt E-

heblöcher oder Betten, in denen Ehepaare 21 Jahre lang gehaust hatten, die in so langer Zeit wenigstens siebenmal (alle drei Jahre sind Ehebruch und Ehescheidung fällig) wären zu scheiden und zu trauen gewesen: was für Sporteln-einbuße, da wir die Scheidungskosten, die wir hätten versiebenfachen können, vervierfachen mussten! Es ist ohnehin an einer solchen Scheidliquidation wenig, weil sie bekanntlich moderiert wird, und zwar vom Konsistorium selber. Man gebraucht noch dazu im Konsistorialzimmer die Vor- und Nachsicht, dass ich allemal den Sportelzettel, wenn ihn das geschiedne Paar abgezahlt hat, nach 15, 20 Jahren wieder extrahiere und dem Konsistorialboten und Pfennigmeister von neuem mitgebe, nicht sowohl um die Sporteln zweimal einzukriegen (welches Nebensache ist), als um zweimal darüber zu quittieren, falls das getrennte Paar die erste Quittung etwa verloren hätte, und auch, um es vor einer dritten Zahlung sicherzustellen. Man will dem Paare alles leicht machen, wenn man es in mehreren und großen Terminen zahlen lässt.Und heute vor drei Jahren kopulierte man mich für meine Person auch.... aber die damalige Strohkranzrede war zu schlecht“

Peter Heuer

Der Weg aus der Selbstbefangenheit Zu Wilhelm Kamlah: Philosophische Anthropologie

Anthropologien werden nicht alle Tage geschrieben, wie Filmbesprechungen, Beipackzettel und E-Mails. Vielleicht liegt es daran, dass man, wenn man die Frage: „Was ist der Mensch?“, ernsthaft beantworten will, gar nicht recht weiß, wo man beginnen soll. Wilhelm Kamlah hat den Anfang gewagt. Doch damit war es nicht getan. Nach einem ersten Versuch brauchte es mehr als zwanzig Jahre, bis 1973 sein Buch schließlich erschien.

Kamlahs Herangehensweise ist eigentümlich. Statt eine definitivische Bestimmung des Menschen zu versuchen, untersucht er im ersten Teil seines Buches mit den Methoden der Sprachphilosophie verschiedene Ausdrücke, die wir umgangssprachlich verwenden, wenn wir über uns selbst und die anderen reden. Was z.B. meinen wir, wenn wir sagen, dass wir *bedürftige Wesen* sind? Was ist der Unterschied zwischen einem *Bedürfnis* und einer *Begierde*? Was heißt es *zu handeln*? Wodurch unterscheiden sich *Handeln* und *Verhalten*? Was ist unter einem *Widerfahrnis* zu verstehen? Solche und ähnliche Fragen stellt Kamlah und versucht sie unter verschiedenen Hinsichten immer neu zu beantworten. Es ist erstaunlich, wie er es schafft, allein durch ge-

naue Begriffs-Bestimmung und Differenzierung Erkenntnisse zu gewinnen. Viele Ausdrücke, die wir gemeinhin synonym verwenden, gewinnen durch die genaue Betrachtung einen je eigenen Sinn. Dabei waltet nicht Willkür in Kamlahs Analyse, sondern es zeigt sich, dass wir z.B. in unseren moralischen Bewertungen von Handlungen, ohne uns dessen bewusst zu sein, von Haus aus immer schon sehr genau zu unterscheiden verstehen. Kamlah schafft es, diese Unterschiede auf den Begriff zu bringen, oft zur Verblüffung des Lesers. Solche begriffliche Feinarbeit ist es vor allem, die das Buch so lesenswert macht. Z.B. zeigt Kamlah, dass es ein grundlegender Unterschied ist, ob man ein Bedürfnis hat, oder etwas bloß begehrt. Bedürfnisse sind existentiell. Sie sind im Wesentlichen bei allen gleich. Wenn sie nicht befriedigt werden, sterben oder verkümmern wir. Begehren hingegen tun wir ganz unterschiedliches. Begierden müssen nicht unbedingt erfüllt werden. Auf die Befriedigung von Bedürfnissen hingegen haben wir, wie man sagt, ein Naturrecht. (S. 52ff.) Allein aus dieser Differenzierung lassen sich weiterdenkend die unterschiedlichen Gesellschafts-Konzeptionen

von Rousseau und Hobbes rekonstruieren. Rousseau ist, so könnte man sagen, der Theoretiker der Bedürfnisse und Hobbes der der Begierden.

Wir erfahren uns selbst als bedürftig und aus dieser unserer eigenen Bedürftigkeit heraus vermögen wir auch die anderen als bedürftig zu erkennen. Aufbauend auf dieser Einsicht formuliert Kamlah seine praktische Grundnorm menschlichen Handelns, die ihm als Fundament für Anthropologie und Ethik dient: „Es ist jedermann jederzeit geboten, zu beachten, dass seine Mitmenschen bedürftig sind wie er, und demgemäss zu handeln.“ (S. 96) – Es trübt die Lesefreude etwas, dass dieser Satz, dem allenfalls der Status eines Wunsches zukommt, von Kamlah fortan zur (Letzt)-begründung innerhalb von Argumentations-Zusammenhängen benutzt wird.

Kamlah stellt fest, dass für eine Selbsterkenntnis ethische und anthropologische Überlegungen zusammenspielen müssen, um jeweils wechselseitig den Erfahrungshorizont zu erweitern. Handlungsorientierung ist entscheidend für die Anthropologie. Kamlah widmet daher den zweiten Teil seines Buchs der Moralphilosophie. Neben der üblichen kantischen Frage: „Was soll ich tun?“, steht für ihn dabei die Frage: „Wie können wir leben?“, im Vordergrund. Um gut handeln (und leben) zu können,

genügt es nicht, einen Kanon von Geboten und Pflichten gegenüber den anderen und sich selbst aufzustellen und diesen dann zu beachten, sondern man muss sich selbst erkennen. Wie aber gelangt man dazu? Kamlahs Antwort ist: durch philosophische Reflexion.

„Anatomie, Physiologie, Psychologie setzen sich die ‚Erkenntnis des Menschen‘ zum Ziel und drücken ihre Erkenntnis in kognitiven Sätzen aus. Dafür zahlen sie den Preis, dass sie reduktiv vom Menschen reden, d.h. unter Absehung davon, dass wir selbst als empirische Erforscher des Menschen und der übrigen Welt Menschen sind [...] Die philosophische Anthropologie geht an ihr Geschäft heran mit dem entschiedenen Willen, nicht auch wieder diesen Preis zu zahlen. Zwar will sie auf menschliche ‚Selbsterkenntnis‘ hinaus, aber nicht so, als sähe der Mensch sich selbst in scientistischer Distanz [...] Wenn von Sokrates gesagt wird, er habe den delphischen Spruch ‚Erkenne dich selbst‘ als Aufforderung zum Philosophieren verstanden, so wissen wir aus unseren spärlichen Quellen, zumal aus Platon, immerhin dies: Sokrates suchte keine ‚empirische Erkenntnis‘ des Menschen. Ebenso wenig wollte er sich selbst – wie später Montaigne – in seiner Individualität erkennen. Sondern er wollte [...] philosophische Anthropologie treiben, zumal hinsichtlich der damals lebhaft diskutierten Frage, ob ‚die Tugend lehrbar‘ sei.“ (S. 93f.)

(Philosophische) Reflexion ist nach Kamlah auch die einzige Möglichkeit, Herr über seine Stimmungen zu werden. Nur den wenigsten von uns ist es ‚vergönnt‘, ihr ganzes Leben ohne Niederlagen zu bewältigen und im Zustand selbstsicherer

Naivität verbleiben zu können. Wir anderen müssen mit Mangel und Misserfolg leben, dem „eigenartigen Krittel“, der, wie Goethe seinen Faust sagen lässt, bereits „das Vorgefühl von jedem Glücke“ mindert. Die Kunst des Lebens besteht darin, sich mit diesen unvermeidlichen Niederlagen zu arrangieren, ohne chronisch unzufrieden zu werden oder sich einer süchtig machenden Ablenkung vom eigentlichen Leben anheim zu geben. Sucht kann auch der überzogene Wunsch nach Anerkennung sein. Es gilt nicht, die Welt zu erlösen, sondern dem Nächsten, also dem Freund, dem Familienangehörigen oder dem Kollegen, hilfreich zu sein.

„Der Selbstsichere stellt die Frage nach dem Leben-können nicht, der Süchtige stellt sie unterschwellig immerfort und dennoch unzureichend. Denn er teilt ja das illusionäre Leitbild des schlechthin mangellosen Lebens. Die Schuld an seinem Elend gibt er allein der Situation, in der er sich befindet. Er will nicht ‚sein Leben ändern‘, sondern nur die ‚Verhältnisse‘, in denen er lebt [...] Bekanntlich kann Selbstsicherheit jederzeit zusammenbrechen und Unsicherheit kann jederzeit in Selbstsicherheit umschlagen [...] Chronisch sind diese Gestimmtheiten nur durch solche Einschränkungen. Jedoch haben sie etwas gemeinsam, das ‚eigenmächtige Selbstbefangenheit‘ genannt werden kann. Der Selbstsichere und der Süchtige stimmen nämlich in der Illusion überein, dass sich der Mensch die Güter eines mangellosen Lebens ohne Ausnahme selbst beschaffen kann [...] Der Selbstsichere und der Süchtige sind beide ganz und gar ‚mit sich selbst beschäftigt‘ [...] und in dieser ihrer Selbstbefangenheit unaufgeschlossen für die Bedürftigkeit des Mitmen-

schen. Das bedeutet aber: Sie *versagen* angesichts der praktischen Grundnorm. Anders ausgedrückt: Indem die praktische Grundnorm aufgeschlossene Aufmerksamkeit für die Bedürftigkeit des Mitmenschen fordert, verlangt sie implizit die Preisgabe der eigenmächtigen Selbstbefangenheit, in der wir gewöhnlich leben und in die wir täglich zurückfallen, da es keine philosophische Einsicht gibt, die von selbst Dauer hätte, sondern nur eine solche, die stets wiederentdeckt und zurückgewonnen werden muss.“ (S. 156f.)

Strebensziel aller reflektierenden Bemühungen ist ein Zustand der „wissenden Gelöstheit“. Kamlah versucht, das alte Wort „Eudämonie“ wieder zu Ehren zu bringen, von dem Sokrates als dem *Wohl* (also nicht nur der Ruhe) *der Seele* sprach. (S. 152)

Aber zum Leben gehören auch Krankheit und Tod. Kamlah behandelt sie in den letzten Kapiteln seines Buches. Es wird festgestellt, dass ein Arzt, der nur den Tod verhindert, dem Hippokratischen Eid nicht entspricht. Bloßer funktionaler Lebenserhalt ist keine Heilung. Wo wie im hohen Alter Heilung unmöglich wird, ist nach Kamlah Sterben lassen erlaubt. (S. 179)

Auf gleiche Weise vernünftig wird der Freitod thematisiert, den Kamlah unter bestimmten Umständen für moralisch gerechtfertigt hält. (S. 171)

Möglicherweise ist Kamlahs Buch für manchen Geschmack etwas zu gutmenschhaft. Man spürt, dass der Autor große Lebenserfahrung

hat, obwohl er sich einer trockenen Wissenschaftssprache bedient. Dabei ist der Mensch Wilhelm Kamlah eigentlich nur in einigen Randbemerkungen und wie von ferne zu ahnen. Und doch wird allenthalben offenbar, dass, was er schreibt, auf eigenem (oft schmerzvollen) Erle-

ben beruht. Gerade dies macht das Buch so besonders.

Es ist mehr als bedauerlich, dass Kamlahs *Philosophische Anthropologie* heute nicht die Beachtung findet, die sie verdient. Das Buch ist vergriffen und eine Neuauflage nicht in Sicht.

Wilhelm Kamlah lebte vom 3.9.1905 – 24.9.1976. Nach dem Studium der Musikwissenschaft, Geschichte und Philosophie war er zunächst musikalisch berufstätig, dann Assistent am historischen Seminar der Universität Göttingen. Durch das NS-Regime wurde er vom Lehrdienst ausgeschlossen. Nach 1945 wirkte er als Dozent bzw. ao. Professor für Philosophie in Göttingen und Hannover und von 1954 an als o. Professor an der Universität Erlangen. Wilhelm Kamlah ist einer der Gründungsväter des Erlanger Konstruktivismus. Bekannt geworden ist er vor allem durch das Buch *Logische Propädeutik*, welches er zusammen mit seinem Kollegen Paul Lorenzen verfasste.

Hier wurde nach folgender Ausgabe zitiert: *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, B. I. Hochschultaschenbuch Band 238, Mannheim/Wien/ Zürich 1973.

Sven Hansen

Körperwelten

Es ist grau und fasst sich abgegriffen an, beinah speckig. Ein komisches Gefühl. Ich nehme auch das zweite Teil. Nahtlos lässt es sich mit dem ersten zusammensetzen. Zusammen sind sie von beträchtlicher Größe. „Sind die echt?“, fragt eine Stimme an meiner Seite. Ich drehe mich um: „Tja, keine Ahnung. Wenn die hier liegen, werden sie wohl echt sein.“ Die Schülerin verzieht das Gesicht, weiß nicht, ob sie fasziniert oder angeekelt sein soll – oder betreten, angesichts der Schamlosigkeit dieses Umgangs mit menschlichen Körperteilen?

Ich halte einen rechten Lungenflügel und eine Leber in meinen Händen. Während meines ersten Besuchs der Ausstellung in Köln waren sie mir nicht aufgefallen. Vielleicht hatte ich mich dort mehr als hier in Berlin auf die Ganzkörperplastinate konzentriert. „Entschuldigen Sie bitte, sind die echt?“, gebe ich die Frage an eine Dame vom Aufsichtspersonal weiter. „Ja, dies ist ein Lungenflügel, und das ist eine Leber.“ Die Frau bemerkt unseren Gesichtsausdruck. „Das ist ganz sauber. Überhaupt nicht infektiös oder komisch. Das Gewebswasser ist vollständig durch Plastinationsstoffe ersetzt. Das können Sie ohne Bedenken anfassen.“ Ein Mädchen, etwa 13 Jahre alt,

steht neben ihrem Vater am Tisch und beobachtet, wie ich mir die Organe vor die eigene Brust halte und – etwas hilflos – zu meiner Schülerin sage: „Wenn man sich überlegt, das der ganze Kram da reinpasst ..., das ist schon komisch.“ Das war wohl zuviel. Das Mädchen wird blass und sackt zusammen. Ohnmacht. Aber kein Problem. Die Frau von der Aufsicht und der Vater kümmern sich um sie, und wenige Minuten später geht es ihr wieder so gut, dass sie aufstehen kann. Ob sie ihren Besuch fortsetzen wird? Ich verliere sie aus den Augen. Die Frau von der Aufsicht trägt Uhrzeit und Geschehnis in ein dickes Buch ein, das schon ziemlich viele Einträge enthält. Scheint hier normal zu sein, dass es Leuten schlecht wird.

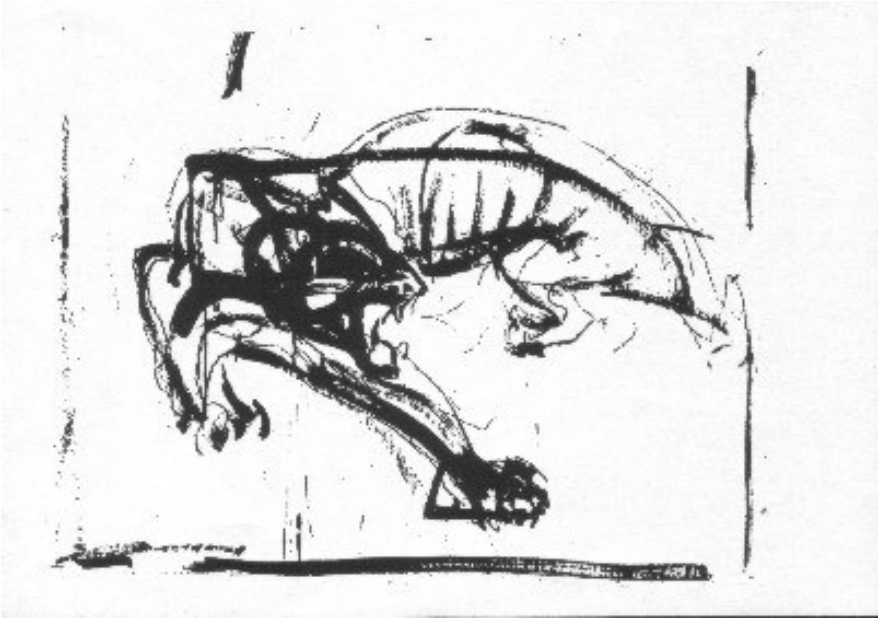
„Schaut Euch die Ausstellungsstücke an. Aber vor allen Dingen auch die Menschen, die die Ausstellung besuchen: Was reden sie? Wie verhalten sie sich? Gibt es Anhaltspunkte warum sie hier sind? Amüsieren sie sich?“ Die „Ausstellungsstücke“ fesseln die Schüler und erschweren es ihnen, sich an meinen Arbeitsauftrag zu halten. Das Publikum ist gemischt, ungefähr so wie im Zoo: Alte und Junge, aber auch Kleinkinder und Babys. Menschen aus allen sozialen und Altersgruppen scheinen angereizt zu sein,

sicher mit den unterschiedlichsten Motiven. Die einen wollen nur mal gucken, wie man so von innen aussieht, andere versuchen, ihren Kindern den Aufbau des Menschen zu erklären.

Ein Mediziner referiert jedem, der es wissen will und auch allen anderen: „Toll, wie das präpariert ist! Das ist gar nicht so einfach. UND HIER KANN MAN WUNDERBAR DEN *NERVUS TRIGEMINUS* SEHEN.“ Der ist also zum Angeben da. Andere finden es wohl einfach cool, zwischen Leichen umherzugehen. Sie kosten das Gefühl und die Atmosphäre des Ortes aus. Verständlich. Wann kann man sich schon mal mit Leichen befassen. Es gibt sie in unserer Gesellschaft ja nur als Sarg- oder Grabinhalt. Wer kann schon von sich sagen, einmal längere Zeit in Gesellschaft eines Toten verbracht zu haben? „72 Stunden,“ erklärte mir einmal ein Pfarrer, „72 Stunden darf man den Toten zu Hause behalten, dann erst muss er abgeholt werden. Man sollte die Gelegenheit nutzen, um Abschied zu nehmen, gemeinsam mit

der Familie und Freunden.“ Das ist auch eine Sichtweise.

Und hier? Wie wird hier mit dem Tod umgegangen? Körperwelten-Kalender, Körperwelten-Mousepads, Körperwelten-Kaffeetassen, jeweils verziert mit dem Bild einer Frau, der man die Haut abgezogen hat. Wer kauft so was? Schade, während ich warte, findet sich niemand, der einen Souvenirartikel mit sich nimmt. (Nur ich kaufe etwas: einen farbigen Ausstellungskalender. – Lehrmaterial natürlich.) Aber es hätte wohl auch keine Überraschungen gegeben. Die Käufer wären ganz normale Menschen gewesen. So wie die beiden älteren Herren, die ich beim Schachspieler sehe, der mit entblößtem Hirn auf das Brett vor sich starrt. Ich hatte sie schon vorher bemerkt, bei anderen Plastinaten. Was hat sie wohl bewogen, hierher zu kommen? Was verbinden sie mit den Körpern, die hier ausgestellt sind? Und konnte sie nichts von ihrem Wortwechsel abhalten? „Dame auf C 6.“ – „Genau!“



Gunther Bachmann

- 1956 in Leipzig geboren
1973-75 Lehre als Offsetdrucker
1979-81 Lehre als Steinmetz
1982-87 Studium an der Hochschule für bildende Künste Dresden, Abteilung Plastik.
seit 1987 freischaffend als Bildhauer, Zeichner und Restaurator tätig.

Einzelausstellungen 1994 und 1998 in Leipzig.

Ausstellungsbeteiligungen in Leipzig, Dresden, Meißen, Berlin.

„Auf meinen Zeichnungen sieht man Menschen und Tiere, oft in der Aktion des Reitens miteinander verbunden oder auch als kentaurische Gebilde, Hinweis auf die Allverbundenheit des Lebendigen, aber

auch auf die Nivellierungstendenzen des ‚naturwissenschaftlichen Menschenbildes‘ mit seinem vorwiegend quantitativen Charakter.“

Autorinnen, Autoren

Sven Hansen ist Gymnasiallehrer für Ethik und Mathematik in Torgau.
Kontakt: vaenda@gmx.net.

Peter Heuer ist Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. *Kontakt:* pheuer@rz.uni-leipzig.de.

Nikos Psarros, ist Heisenberg-Stipendiat und arbeitet als Privatdozent an den philosophischen Instituten der Universitäten Leipzig und Marburg.
Kontakt: psarros@rz.uni-leipzig.de

Felix Rauschmayer ist promovierter Volkswirt und arbeitet am Umweltforschungsinstitut Halle/Leipzig. *Kontakt:* rauschma@alok.ufz.de.

Bettina Relke ist Internistin am Sankt-Georg-Krankenhaus in Leipzig.
Kontakt: bettina.relke@sanktgeorg.de.

Martin Schlegel ist Professor für Spezielle Zoologie an der Universität Leipzig und Dekan der Fakultät für Biowissenschaften, Pharmazie und Psychologie. *Kontakt:* schlegel@rz.uni-leipzig.de

Henning Tegtmeier ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. *Kontakt:* tegtmey@rz.uni-leipzig.de.

Impressum

Chefredaktion:

Peter Heuer, Henning Tegtmeier.

Redaktion:

Anna Domröse, Eckhart Friedrich, Sven Hansen, Iwan Wojnikow.

Illustrationen:

Gunther Bachmann

mit freundlicher Genehmigung des Künstlers.

Herausgeber:

ETHOS e.V. Verein für Ethik und Philosophie, Leipzig, Bergerstraße 2,
04347 Leipzig.

Tel., Fax: 0341/2330829

E-Mail: ethos@philokles.de

Bezug der Zeitschrift:

Die Zeitschrift erscheint dreimal im Jahr.

Der Preis für ein Einzelheft beträgt: DM 10,00.

Ein Jahresabonnement (3 Hefte) kostet DM 25,00.

Vereinsmitglieder erhalten das Heft kostenlos.

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion.

Alle Rechte an den Texten liegen beim ETHOS e.V.

PHILOKLES-Kontakt: info@philokles.de

PHILOKLES-online: <http://www.philokles.de> – oder über ETHOS e.V.