

**Daniel Martin Feige**  
**Die Natur**  
**des Menschen**

**Eine dialektische**  
**Anthropologie**  
**suhrkamp taschenbuch**  
**wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch  
wissenschaft 2353

Anthropologische Fragen werden in der Philosophie wieder breit diskutiert, wobei neoaristotelische und neokantianische Ansätze dominieren. Daniel Martin Feige entwickelt in seinem neuen Buch einen alternativen Vorschlag, der die Frage nach dem Menschen aus der Perspektive der Hegel'schen Philosophie und der kritischen Theorie angeht. Der Mensch ist dasjenige Lebewesen, das sich zu dem macht, als was es sich versteht. Im Geiste Hegels wird damit die anthropologische Frage mit der Geschichtsphilosophie verbunden. Der Mensch zeigt sich so als ein Lebewesen, das durch Freiheit, Vernunft und Selbstbewusstsein charakterisiert ist – Grundbestimmungen, die in jeder historischen Epoche neu ausgehandelt werden müssen.

Daniel Martin Feige ist Professor für Philosophie und Ästhetik an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Stuttgart. Zuletzt erschienen: *Computerspiele. Eine Ästhetik* (stw 2160), *Design. Eine philosophische Analyse* (stw 2235) und *Die Kunst und die Künste. Ein Kompendium zur Kunsttheorie der Gegenwart* (stw 2346, hg. zus. mit Georg W. Bertram und Stefan Deines).

Daniel Martin Feige  
Die Natur des Menschen  
*Eine dialektische Anthropologie*

Suhrkamp

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

Erste Auflage 2022

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2353

© Suhrkamp Verlag Berlin 2022

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29953-1

# Inhalt

Danksagung .....	7	
Einleitung. Zur Signifikanz und Irreduzibilität der philosophischen Frage nach dem Menschen .....	9	
<i>Kapitel 1</i>		
Reduktiver Naturalismus oder historischer Relativismus?		
Über falsche Alternativen .....	27	
1.1 – Reduktiver biologischer Naturalismus .....	33	
1.2 – Historischer Relativismus .....	65	
1.3 – Dialektischer Übergang .....	78	
<i>Kapitel 2</i>		
Vernunft als Form. Von der ersten zur zweiten Natur – und zurück .....		81
2.1 – Erstnatürlicher Naturalismus .....	86	
2.2 – Zweitnatürlicher Naturalismus .....	119	
2.3 – Dialektischer Übergang .....	170	
<i>Kapitel 3</i>		
Die Geschichtlichkeit der Form.		
Ein nicht-formalistischer Begriff der Form .....	172	
3.1 – Geformter Inhalt, inhaltliche Form .....	181	
3.2 – Das Werden der Form .....	213	
3.3 – Der Gegensinn der Form .....	245	
Schluss. Rückblick, Kontextualisierung, Ausblick .....	258	
Literaturverzeichnis .....	294	
Namenregister .....	314	



## Danksagung

Mein herzlicher Dank geht an Florian Arnold, Fabian Börchers, Dina Emundts, David Lauer (sowie den Teilnehmer\*innen seines Kolloquiums), Jan Müller, Thomas Reydon, Johannes-Georg Schüle, Jörg Volbers und Franziska Wildt für hilfreiche Anmerkungen entweder zu einzelnen Passagen oder dem gesamten Text einer früheren Fassung des Manuskripts. Die vielfältigen Kommentare und Hinweise waren mir bei der Überarbeitung von unschätzbarem Wert. Danken möchte ich weiterhin Alina Anderson und Cedric Tonye-Djon für die Unterstützung bei der Redaktion des Buches und für vielfältige Kommentare. Darüber hinaus danke ich Georg W. Bertram und Martin Seel; die Ursprünge des Buchsprojekts gehen bis in meine Berliner Zeit sowie mittelbar auch bis in meine Frankfurter Zeit zurück und es hat unseren Gesprächen sehr viel zu verdanken. Mein Dank gilt schließlich Philipp Hölzing vom Suhrkamp Verlag für die konstruktive Begleitung des Buchs.



## Einleitung

### Zur Signifikanz und Irreduzibilität der philosophischen Frage nach dem Menschen

Dadurch löst der Mensch die Schranke seiner ansichseienden Unmittelbarkeit auf, so dass er deshalb gerade, weil er weiß, dass er Tier ist, aufhört, Tier zu sein, und sich das Wissen seiner als Geist gibt.

G.W.F. Hegel

Was der Mensch sei, lässt sich nicht angeben.

Theodor W. Adorno

Für die Debatten der Gegenwartsphilosophie ist eine Rückkehr anthropologischer Fragen kennzeichnend. Bis vor wenigen Jahren wurden unter dem Begriff der »philosophischen Anthropologie« vor allem die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstandenen Arbeiten Max Schelers, Helmuth Plessners und Arnold Gehlens zusammengefasst.<sup>1</sup> Auch wenn sie keineswegs als Forschungsgegenstand und systematische Frage verschwunden ist, lässt sich heute nicht mehr sagen, dass die klassische philosophische Anthropologie derzeit im Zentrum der Debatten der theoretischen oder praktischen Philosophie stehen würde.<sup>2</sup> Durch den Aufschwung der Lebenswissenschaften ist sie stark marginalisiert worden. Einem weit verbreiteten Narrativ zufolge sind durch die Lebenswissenschaften die ehemals in spekulativer Weise erforschten Fragen der philosophischen Anthropologie nun einer empirisch gesicherten Erkundung zugeführt worden. Biologie und Neurophysiologie haben – so diese Erzählung weiter – die philosophische Anthropologie obsolet gemacht.

Gegen dieses Narrativ erhebt das vorliegende Buch Einspruch. Die Fragen der philosophischen Anthropologie behalten gegenüber

1 Vgl. vor allem Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern: Francke 1962. Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 (= Gesammelte Schriften IV). Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main: Klostermann 2016.

2 Ich benutze den Ausdruck »klassische philosophische Anthropologie« terminologisch und bezeichne damit die oben genannte Tradition.

der lebenswissenschaftlichen Forschung nicht allein ihr eigenes Recht. Vielmehr beantwortet die philosophische Anthropologie Fragen, zu deren Beantwortung die lebenswissenschaftliche Forschung *aus prinzipiellen Gründen* nicht in der Lage ist. Die Auffassung, dass alle anthropologischen Fragen letztlich der empirischen Forschung zugänglich gemacht werden können, gehört nicht in den Bereich des Logos, sondern in den des Mythos.

Für die Rückkehr der Anthropologie in den Debatten der Gegenwartphilosophie ist nicht allein charakteristisch, dass sie auf die Signifikanz und Irreduzibilität einer philosophischen Perspektive gegenüber der lebenswissenschaftlichen Forschung pocht. Ebenso kennzeichnet sie, dass sie nicht länger unmittelbar an die Einsichten der eingangs genannten Autoren anknüpft. Nicht Scheler, Plessner und Gehlen sind die Leitautoren, die hier im Mittelpunkt stehen, sondern vielmehr Aristoteles, Kant und Hegel. In einer Verbindung von Einsichten der antiken Philosophie mit solchen der klassischen deutschen Philosophie eröffnet diese vor allem anglo-amerikanisch geprägte Diskussion eine neuartige Perspektive auf die Frage, was der Mensch sei: Der Mensch ist eine besondere Art von Lebewesen, weil er im Denken und Handeln durch Gründe *als* Gründe ansprechbar ist. Diesem alten Gedanken verleiht die aktuelle Diskussion einen neuen Sinn. Ihre These bestreitet nicht die Errungenschaften wohlgeformter empirischer Forschung. Sie macht allerdings geltend, dass sie beim Menschen an ihre Grenzen stößt. Eine empirische Erkundung von Aspekten des Denkens und Handelns (so sehr sie für bestimmte Fragen wertvolle Erkenntnisse liefern mag) kann dem Versprechen, eine sichere Grundlage unseres Wissens über unser Denken und Handeln zu liefern, nicht gerecht werden. Das ist deshalb so, weil sie als empirische Forschung *selbst* ein Denken und Handeln ist und damit zugleich einer rationalen *Kritisierbarkeit* unterliegt, die sie immer schon voraussetzen muss. Ein Lebewesen, das nicht allein Gründe hat für das, was es tut, sondern dem diese Gründe *als* Gründe zugänglich sind und das sie damit in *selbstbewusster* Form hat, ist ein Wesen, dessen Gründe potentiell stets kritisierbar sind.<sup>3</sup> Diese Normativität des »Raums

3 Um diesen Punkt zu markieren, wähle ich die scheinbar tautologische Formulierung von Gründen *als* Gründen; wenn ich im Folgenden mit Blick auf den Menschen von »Gründen« spreche, so meine ich immer seine Ansprechbarkeit durch Gründe *als* Gründe.

der Gründe« ist nicht mit den Mitteln empirischer Forschung erklärbar, sondern geht empirischer Forschung immer schon voraus und ist sogar die Bedingung ihrer Möglichkeit.

Der in dieser Erläuterung vorausgesetzte Gedanke, dass *Vernunft* ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen uns und der sonstigen belebten wie unbelebten Natur bezeichnet, ist so alt wie die Philosophie selbst. Bereits Platons Postulat der Ideen, die den Gegenständen unserer Welt ihren Sinn verleihen und die wir allein im Denken erfassen können, lässt sich als Versuch deuten, wesentliche Aspekte unserer Vernünftigkeit philosophisch in den Griff zu bekommen. Damit ist zugleich der Unterschied markiert zwischen solchen Lebewesen, die denken, und solchen, die das nicht tun. Eine zentrale Herausforderung der Gegenwartsphilosophie besteht darin, den Gedanken, dass Vernunft uns kategorial von der sonstigen belebten Natur unterscheidet, richtig zu verstehen. Dazu muss sie ihn so angehen, dass sie sich *sowohl* von reduktionistischen Ansprüchen bestimmter philosophischer Ausdeutungen der Lebenswissenschaften fernhält *als auch* von falschen Mystifikationen unserer Rationalität (etwa im Sinne des Postulats immaterieller Seelen oder eben einer vulgären Variante platonischer Ideen). Die wesentliche Einsicht der jüngeren anthropologischen Debatten besteht meines Erachtens in der folgenden These: Um den Begriff der Vernunft weder zu reduzieren noch zu mystifizieren, bedarf es eines Verständnisses unserer selbst als *rationaler* Lebewesen ausgehend von einem Verständnis unserer selbst als rationaler *Lebewesen*. Es ist die besondere Art und Weise, *auf die* wir *lebendige* Wesen sind, die zugleich eine Erläuterung dessen darstellt, was es heißt, dass wir *vernünftige* Lebewesen sind.

\*\*\*

Vor dem Hintergrund der so kurz umrissenen Debattenlage verfolgt das vorliegende Buch zwei Ziele. *Erstens* wird es, wie bereits festgehalten, für die Irreduzibilität einer philosophischen Perspektive auf anthropologische Fragen gegenüber der lebenswissenschaftlichen Forschung argumentieren. Nur um den Preis der Selbstwidersprüchlichkeit sowie der Ausklammerung wesentlicher Aspekte des Menschen und mehr noch des Wesens des Menschen selbst kann eine philosophische Deutung lebenswissenschaftlicher Befunde für

eine Zurückweisung der oben beschriebenen anthropologischen Differenz argumentieren. *Zweitens* wird das Buch allerdings auch gegenüber der jüngeren Wiederkehr der Anthropologie in Form vor allem des Neoaristotelismus eine kritische Position einnehmen. Diese lässt sich vorgehend wie folgt skizzieren: Dass der Mensch ein vernünftiges Lebewesen ist, weil er sein Leben selbstbewusst im Lichte von Gründen vollzieht, heißt, dass er mit Blick auf die Frage, was Handeln und Denken ausmacht, ein *unbestimmtes* Lebewesen ist. Alles hängt natürlich davon ab, wie man diese Redeweise von Unbestimmtheit versteht. Für die klassische philosophische Anthropologie kann vor allem Friedrich Nietzsches Aussage, dass der Mensch »das noch nicht festgestellte Thier« sei,<sup>4</sup> als Motto gelten, und zwar im Sinne der These, dass unsere Antwortreaktionen auf die Umwelt nicht durch fest verdrahtete Reiz-Reaktions-Schemata gesteuert sind.<sup>5</sup> So möchte ich die These der Unbestimmtheit der menschlichen Lebensform aber gerade nicht verstanden wissen: also nicht im Sinne des Gedankens der größeren *Plastizität* des Menschen im Vergleich mit nichtmenschlichen Lebewesen. Auch wenn mein Leitgedanke in gewisser Weise durchaus mit dieser These kompatibel ist (es ist richtig, dass wir aus systematischen Gründen nicht wissen können, was der Mensch sein kann, und in dieser Weise ist er auch ein besonders plastisches Wesen), lautet er doch anders: *Der Mensch ist dasjenige Lebewesen, das sich zu dem macht, als was es sich verstanden hat, und es arbeitet sich dabei immer an etwas ab, was es gerade nicht positiv auf den Begriff bringen kann.* Vernunft und Selbstbewusstsein haben laut dieser These etwas mit *Selbstverständnissen* zu tun, wobei Selbstverständnisse immer auf etwas bezogen sind, was in ihnen nicht positiv thematisierbar ist. Mit Blick auf die jüngeren Debatten der philosophischen Anthropologie möchte ich also sagen, dass der Mensch zwar ein formal von anderen Lebewesen unterschiedenes Lebewesen ist, dass der Sinn dieses Formunterschieds aber ein wesentlich *unbestimmter* ist, weil er *in unseren und durch unsere kollektiven Selbstverständigungsprozesse* über die Frage, was wir sind, beständig neu verhandelt wird.

Selbstverständnisse verstehe ich dadurch als *praktisch*, insofern

4 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, München: DTV 1999 (in: Colli/Montinari (Hg.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Band 5), S. 81.

5 Vgl. dazu v. a. Gehlen, *Der Mensch*, I. Teil.

sie einen Unterschied machen für das, was wir sind. Das darf aber nicht so erläutert werden, dass Selbstverständigungsprozesse etwas positiv Gegebenes und Gesichertes wären oder etwas produzieren würden, in dem sich das Subjekt selbst restlos transparent wird. Vielmehr taucht in unseren Selbstverständigungsprozessen immer etwas auf, über das wir uns eben nicht länger verständigen können; es taucht etwas auf, was nicht unserem Willen und Wünschen zur freien Verfügung steht. Das, was hier auftaucht, ist aber gerade nicht so zu verstehen, wie das die meisten lebenswissenschaftlichen Diskurse tun, nämlich als etwas selbst wieder bloß Gegebenes und positiv Bestimmbares (etwa als neurophysiologisch beschreibbare Prozesse, die die »eigentliche« Grammatik unseres Willens bilden würden, oder als genetische Dispositionen, die unser Handeln determinieren). Ein angemessener Begriff unserer selbst als Lebewesen, die sich wesentlich über sich selbst verständigen, besteht zugleich darin, das einzuklagen, was gerade nicht positiv in solchen Selbstverständigungsprozessen auftauchen kann.

Negativ formuliert ist das Buch sowohl eine Kritik bestimmter philosophischer Deutungen der lebenswissenschaftlichen Forschung als auch eine kritische Würdigung des jüngeren neoaristotelischen Debattenstandes. Positiv formuliert lautet das Ziel des Buches, einen Begriff des Menschen zu formulieren, der als dessen Spezifikum anerkennt, dass er sich in selbstbewusster Weise dadurch, dass er durch Gründe ansprechbar ist, zu dem macht, als was er sich verstanden hat. Dabei soll zugleich der Gedanke entwickelt werden, dass in unserer Rationalität etwas wirksam ist, was nicht selbst restlos in Begriffen der Rationalität zu fassen ist. Wenn der Mensch das rationale Lebewesen ist und wenn Rationalität dabei nicht einfach formal als Ansprechbarkeit durch Gründe bestimmt wird, sondern so, dass diese wesentlich mit Verständnissen dessen, was wir sind, einhergeht, so lässt sich der Mensch zugleich als konstitutiv *geschichtliches* Wesen begreifen. Eine ausgezeichnete Form, in der wir uns in unserer ambivalenten Konstitution selbst thematisieren, ist im Gefolge der Moderne die Kunst. Ganz am Schluss des Buches werde ich konkretisieren, inwieweit die Kunsterfahrung ein ausgezeichnetes Medium ist, in dem dieser Aushandlungscharakter, der wir sind, besonders explizit und in besonderer Weise ausgetragen wird. Mit Adorno möchte ich festhalten, dass »das Verhalten zur Kunst nicht so sehr ein Sonntagsvergnügen [...], sondern etwas

sehr Ernstes und sehr Verpflichtendes [ist], oder, wie Hegel das genannt hat, dass die Kunst eben eine Erscheinung, und zwar eine fortschreitende Erscheinung der Wahrheit sei.«<sup>6</sup> Mit diesem Zitat ist zugleich angezeigt, dass es mir im Rahmen dieses Buches auch um eine *kritische* Theorie der menschlichen Natur geht. Die Kunst ist deshalb relevant für die Grundfrage der Anthropologie, weil in ihr meines Erachtens besonders und in besonderer Weise deutlich wird, was wir sind: In ihr scheint eine *andere Natur* unserer Selbst derart auf, dass in ihr *ein Anderes* gegenüber einer herkömmlich verstandenen Natur des Menschen aufscheint.

Zugespitzt gesagt, möchte ich die gegenwärtig stark an Aristoteles orientierte Renaissance der Anthropologie in der Weise kritisch würdigen, dass ich gegen sie hegelianische und in dessen Gefolge adornitische Manöver und Motive ins Feld führen werde. Meiner Diagnose nach krankt die Spielart der philosophischen Anthropologie, die jüngst zu neuem Ruhm gelangt ist, nicht allein daran, dass sie selbst bei ihren profiliertesten Vertretern wie John McDowell das aristotelische Erbe letztlich mit einer stark an Kant orientierten Lektüre Hegels verbindet.<sup>7</sup> Im Fall der bahnbrechenden Arbeiten Michael Thompsons wird letztlich sogar das gesamte Erbe des Deutschen Idealismus aufgegeben zugunsten einer aristotelischen Agenda: Im Anschluss an die Arbeiten Elizabeth Anscombes bestimmt er Vernunft als Formaspekt unseres Lebendigseins.<sup>8</sup> Die eigentliche Kraft des hegelschen Denkens besteht meines Erachtens nicht nur in dem bekannten Schachzug, dass er den bei Kant transzendental gedeuteten Kategorien eine sozial- und geschichtsphilosophische Wendung angedeihen lässt. Sie besteht vielmehr und vor allem darin, dass diese Wendung konsequent *dialektisch* erfolgt. Für dialektische Fragen, die letztlich mit jedem einzelnen Gedanken in Hegels Werk verbunden sind, sind die meisten neoaristotelischen Debatten in ausgeprägter Weise unempfänglich. Meines Erachtens

6 Theodor W. Adorno, *Ästhetik (1958/59)*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 21.

7 Vgl. zu dieser Diagnose auch Jay M. Bernstein, »Re-Enchanting Nature«, in: Nicholas H. Smith (Hg.), *Reading McDowell. On Mind and World*, New York: Routledge 2002, S. 217-245.

8 Es ist symptomatisch, dass er gleich zu Beginn des ersten Teils von *Leben und Handeln* – trotz seiner Sympathie für Hegels Redeweise, den Lebensbegriff als *logischen* Begriff zu profilieren – kritisch seine Distanz zum hegelschen Projekt markiert. Vgl. Michael Thompson, *Leben und Handeln*, Berlin: Suhrkamp 2011, S. 37.

nimmt sich ein Begriff der philosophischen Anthropologie durchaus anders aus, wenn wir Hegel wieder aus dem aristotelischen und kantischen Schatten heraustreten lassen und ihn dabei zugleich mit der Tradition der negativen Dialektik Adornos weiterdenken. Die Natur des Menschen konsequent dialektisch zu denken heißt dann, einzufordern, dass das, was wir sind, in seiner Bestimmtheit wie Unbestimmtheit zugleich hinsichtlich seiner konstitutiven geschichtlichen Bewegtheit expliziert werden muss. Diese geschichtliche Bewegtheit dialektisch auszubuchstabieren bedeutet, der Spannung von Kontinuität und Diskontinuität nachzugehen sowie das Ereignis und Brüche in der Geschichte zu denken.

\*\*\*

Obwohl ich im Folgenden damit die anthropologischen Debatten der Gegenwartsphilosophie in bestimmter Hinsicht durchaus auch einer kritischen Revision unterziehen werde, so teile ich mit ihnen doch die Überzeugung, dass der Begriff des Menschen ein wesentlicher Begriff ist, um zu erläutern, was wir sind. Damit setzt sich das vorliegende Projekt dezidiert von Überwindungen und Verabschiedungen der Kategorie des Menschen ab, wie sie im Transhumanismus und Posthumanismus betrieben werden.<sup>9</sup> Den Posthumanismus verstehe ich dabei so, dass er, anders als er glaubt, gar nicht primär oder ausschließlich als Verabschiedung der Kategorie des Menschen verstanden werden muss. Vielmehr kann er auch als *Korrektiv* zu problematischen Verständnissen des Menschen gelesen werden und damit in ein im weitesten Sinne anthropologisches Programm integriert werden. Er ist in seinen produktiveren Positionen eher ein Moment der dialektischen Entfaltung einer richtig verstandenen Anthropologie und keine Verabschiedung der Anthropologie. Eine solche Anthropologie muss sich, so werde ich im Folgenden zeigen, noch nicht einmal von Begriffen wie demjenigen des »Wesens« des Menschen verabschieden – was freilich impliziert,

9 Vgl. als kritische Beiträge zum Transhumanismus Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 71-118 sowie die Beiträge in Dierk Spreen u. a. (Hg.), *Kritik des Transhumanismus. Über eine Ideologie der Optimierungsgesellschaft*, Bielefeld: Transcript 2018. Als Kontrastierung beider Richtungen auch Janina Loh, *Trans- und Posthumanismus zur Einführung*, Hamburg: Junius 2019, v. a. Kapitel 9.

dem Begriff des Wesens derart einen neuen Sinn zu geben, dass er in der Lage ist, die herkömmlichen Einwände zu kontern. Der Transhumanismus und damit die Position, dass der Mensch (etwa durch biotechnische Modifikationen) zu überwinden ist, lässt sich hingegen nicht mehr in das vorliegende Projekt integrieren:<sup>10</sup> In dem ihn kennzeichnenden Verlust der Reibung und Abarbeitung an dem, was gerade nicht positiv in unserem Wünschen und Wollen aufgeht, sehe ich nichts anderes als eine Verlängerung einer kapitalistischen Verwertungslogik. Während der Posthumanismus dialektisch auf die Kategorie des Menschen bezogen ist (und damit logisch gar nicht ohne sie auskommt), wähnt sich der Transhumanismus jenseits des Menschen. Für beide Positionen gilt dabei: Die Art von Anthropologie, die ich hier vorstellen werde, ist dem Anspruch nach so grundlegend, dass ihre Thesen Bedingung der Möglichkeit noch der posthumanistischen und transhumanistischen Kritik sind (und das nicht allein in dem schlichten Sinne, dass jede Kritik des Menschen diesen Begriff notwendig voraussetzen muss, um ihn zu kritisieren). Unsere Rationalität ist die Bedingung der Möglichkeit der Kritik ihrer selbst. Selbst wenn wir dazu kommen sollten, die Differenz zwischen uns und einer künstlichen Intelligenz oder zwischen uns und bestimmten anderen Säugetieren diskursiv zu bestreiten, oder gar, wenn wir in nietzscheanischer oder transhumanistischer Manier dazu kommen sollten, als eigentliche Bestimmung des Menschen den Übermenschen zu sehen: In all diesen Fällen wird just dadurch, dass wir so etwas tun und Gründe für unsere Position einfordern können müssen, die Sonderstellung des Menschen paradoxerweise wieder bestätigt. *Denn es ist auch in diesen Fällen unser Tun, das Ausdruck unserer prinzipiell kritisierbaren Gründe ist, welches Bedingung der Möglichkeit des (paradoxen) Bestreitens eines Begriffs von uns selbst ist, der mit eben dieser Ansprechbarkeit durch Gründe operiert.* Was immer wir hier tun: Es ist nicht ohne Denken und Handeln als Ausübungen unserer Rationalität erläuterbar. In dieser Weise ziele ich mit den folgenden Überlegungen auf eine logische Ebene, die grundlegender ist als das, was

10 Eine besonders problematische Variante dieser Position, die nicht zuletzt dadurch politisch wirksam geworden ist, dass sie ein Stichwortgeber für Debatten im Silicon Valley und in Tech-Diskursen ist, findet sich mit Nick Bostrom, »Warum ich posthuman werden will, wenn ich groß bin«, in: Nick Bostrom, *Die Zukunft der Menschheit. Aufsätze*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 143-188.

in den Debatten des Transhumanismus und Posthumanismus auf dem Spiel steht – ohne dabei zu bestreiten, dass bestimmte posthumanistische Debattenbeiträge auch als Aspekt einer kritischen Fortentwicklung eines richtig verstandenen Begriffs des Menschen erläutert werden können.

\*\*\*

Zur systematischen Entwicklung dieser Überlegungen ist das Aufspannen eines relativ weiten Bogens notwendig. Das wird im Rahmen von drei Kapiteln geschehen. Im *ersten Kapitel* wird es mir grundsätzlich um die Kontroverse zwischen philosophischer Anthropologie und lebenswissenschaftlicher Forschung gehen. Ziel wird es nicht sein, einen faulen Kompromiss auszuhandeln, der besagen würde, dass man die Anthropologie an den lebenswissenschaftlichen Befunden neu ausrichten und umgekehrt Letztere über ihre historischen Grundlagen informieren müsse. Vielmehr möchte ich im ersten Kapitel Folgendes zeigen: Die lebenswissenschaftliche Forschung kann den von einigen ihrer Fachvertreter\*innen und Philosoph\*innen sowie von Teilen der Öffentlichkeit ihr zugeschriebenen philosophischen Ansprüchen aus prinzipiellen Gründen nicht gerecht werden. Eine solche Kritik kann nun nicht darin bestehen, dass man darauf verweist, was diese Forschung eben noch nicht zu erklären vermag. Diese könnte darauf immer antworten, dass sie es irgendwann erklären könne. Die Kritik wird vielmehr darin bestehen, sie *an dem Maßstab der Wissenschaftlichkeit* selbst zu messen. Vieles von dem, was im Namen wohlgeformter empirischer Forschung zu sprechen meint, erweist sich am Ende des Tages nämlich als nichts anderes als Ideologie. Eine richtig verstandene empirische Forschung erhebt gar nicht die Ansprüche, die in entsprechenden Diskursen erhoben werden. Mir wird es darum gehen zu zeigen, dass jede Reduktion des Menschen auf eine Beschreibung in restlos biologischen Begriffen dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht gerecht werden kann. Nicht allein ist sie von wissenschaftstheoretisch schwerwiegenden Einwänden betroffen, sondern vor allem verwickelt sie sich in Selbstwidersprüche, wenn sie dennoch die Rationalität der Wissenschaft von einem Verständnis der Wissenschaft als bloßer Machtausübung und Durchsetzung bestimmter Interessen unterscheiden will.

Dabei geht es mir keineswegs um einen Kreuzzug gegen die lebenswissenschaftliche Forschung im Namen eines Vorrangs der Sozial- und Kulturwissenschaften. Meiner Meinung nach ist noch nichts Entscheidendes gewonnen, wenn man in der überkommenen Debatte um kulturelle oder genetische Ursachen unseres Verhaltens das Pendel zugunsten der »Nurture«-Seite auf Kosten der »Nature«-Seite ausschlagen lässt. Noch diese Unterscheidung ist von der Alternative geprägt, über die ich hinausmöchte; man hat hier, auf welcher Seite man auch immer stehen mag, dem Gegner bereits zu viel zugestanden, um wirklich im Denken voranzukommen. Ich werde im ersten Kapitel entsprechend ebenso eine Kritik an sozial- und kulturwissenschaftlichen Spielarten reduktionistischer Positionen formulieren. Es geht mir also spiegelbildlich auch um eine Kritik solcher Projekte, die unter historisch-kulturalistischer Perspektive meinen, man könnte auf die Kategorie des Menschen insgesamt verzichten. Nach der Kritik bestimmter Deutungen des Anspruchs der lebenswissenschaftlichen Forschung im ersten Teil des Kapitels werde ich deshalb im zweiten Teil zu einer Kritik ideologiekritischer Verabschiedungen der Anthropologie im Gefolge des Poststrukturalismus ansetzen, die den Sinn der Rede-weise von der menschlichen Natur unter Verweis auf die Geschichtlichkeit aller menschlichen Selbst- und Weltverhältnisse bestreiten.<sup>11</sup> Im Namen des Schlagworts der »Diversity« steht ein ganzes Bataillon sozial- und kulturwissenschaftlicher Ansätze in den Startlöchern, die die Redeweise von der menschlichen Natur loswerden wollen, weil sie immer schon mit bestimmten politischen, sozialen und auch postkolonialen und genderpraktischen Machtverhältnissen kontaminiert sei. Diese Machtprägungen möchte ich nicht bestreiten und die Stoßrichtung dieser Kritik gegen problematische Verständnisse dessen, was häufig in den Begriff der menschlichen Natur gesteckt worden ist, unterschreiben. Was ich aber bestreiten werde, ist, dass das Problem im Begriff der Natur des Menschen liegt: Man muss die Natur des Menschen gar nicht so verstehen, dass sie von historischen und machtlogischen Fragen frei sei, um den Begriff der Natur des Menschen weiterhin für einen sinnvollen Begriff zu halten.

11 Vorüberlegungen zum Unterlaufen dieser falschen Alternative finden sich mit Daniel M. Feige, *Design. Eine philosophische Analyse*, Berlin: Suhrkamp 2018, Kapitel 3.

»Hard« und »Soft« Sciences befinden sich in diesem Punkt ironischerweise in einer dialektischen Allianz: Ob man den Begriff der rationalen Natur des Menschen naturwissenschaftlich reduktionistisch oder ideologiekritisch reduktionistisch zurückweist – in beiden Fällen hat man sich aus unterschiedlichen Vorzeichen auf dasselbe Ziel (und zugleich aufeinander) eingeschossen. Kurz gesagt: Bei der Alternative zwischen der lebenswissenschaftlichen Forschung als Fundament aller weiteren Fragen oder der kultur- und machtgeschichtlichen Kritik als neuer *Prima Philosophia* handelt es sich um eine *falsche* Alternative. Sowohl der reduktive Naturalismus als auch Positionen, die die historische Relativität dessen, was den Menschen auszeichnet, betonen, sitzen nicht allein im selben Boot, sondern arbeiten zugleich mit einem verkürzten Verständnis der Begriffe, gegen die sie sich jeweils wenden. Im Zuge einer dialektischen Kritik werde ich zeigen, dass wir den Begriff der Natur des Menschen dann weiterhin im Spiel halten, wenn wir unter Natur nicht länger das verstehen, was bestimmte Deutungen der lebenswissenschaftlichen Forschung und des historistischen Denkens darunter verstanden haben. Meine kritische Auseinandersetzung mit paradigmatischen soziobiologischen und evolutionspsychologischen Positionen (und hier vor allem mit den Beiträgen von Richard Dawkins sowie von Leda Cosmides und John Tooby) und einer historistischen Position (nämlich Michel Foucaults Diskursanalyse) wird zeigen, dass wir den Begriff der Natur des Menschen nicht verabschieden sollten, ihn aber anders verstehen müssen, als er im Kontext eines reduktiven Naturalismus und eines (wie ich es nennen möchte) historischen Relativismus verstanden wird.

Wir können die Vernunft des Menschen, so das Ergebnis des ersten Kapitels, weder unter Rückgriff auf die Naturwissenschaften noch auf die Kultur- und Sozialwissenschaften wegerklären. Das *zweite Kapitel* geht auf der Grundlage dieser Einsicht auf einschlägige Beiträge des jüngeren anthropologischen Denkens ein, die ich zu Beginn anhand des Schlagworts der Rückkehr der Anthropologie charakterisiert habe. Wenn wir anerkennen, dass unsere Natur aufgrund unserer Rationalität nicht einfach mit der Natur nichtmenschlicher Tiere gleichgesetzt werden kann, dann stellt sich die Frage nach einer *anderen* Natur des Menschen. Im Kontext der entsprechenden Debatten interessiert mich dabei vor allem die Frage, ob wir unsere Vernunft als Aspekt unserer *ersten* Natur