



Abriss eines normativen Begriffes der „Natur des Menschen“

Vorgelegt als schriftliche Habilitationsleistung
an der Philosophischen Fakultät der
Ludwig-Maximilians-Universität München

von

Dr. phil. Fiorella Battaglia

Fachmentorat

Prof. Dr. Julian NIDA-RÜMELIN

Prof. Dr. Axel HUTTER

Prof. Dr. Jens KERSTEN

24. Oktober 2016

If there are facts of human nature of this general kind, consisting in limits to what humans will be able to muster the will to do, they are not, simply as facts, constraints on what can soundly be prescribed or morally required. The reason is that agents' abilities and inabilities to muster their will are subject to moral evaluation in their own right. Some such inabilities are morally objectionable, others are not.

— David Estlund, 2011.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1 Elemente eines <i>pars destruens</i>	10
1.1 Kritik der philosophischen Anthropologie	10
1.2 Zusammenfassung	15
2 <i>Pars Construens</i>: Vorarbeiten zu einer Theorie der Natur des Menschen	17
2.1 <i>Human Nature</i> : Ein Thema für die Wissenschaftsphilosophie . . .	17
2.2 Die Unzulänglichkeit eines kognitivistischen und naturalistischen Begriff der Natur des Menschen	22
2.3 Zusammenfassung	27
3 Eine Spannung zwischen zwei Kulturen?	30
3.1 Snows Rede <i>The Two Cultures</i>	30
3.2 Ein vermeintlicher Gegensatz zwischen naturwissenschaftlicher und ethischer Erkenntnisse	35
3.2.1 Aufhebung des erkenntnistheoretischen Gegensatzes durch den anthropologischen Ansatz Hannah Arendts	40
3.2.2 Aufhebung des erkenntnistheoretischen Gegensatzes durch die Analyse von Ursache und Verantwortung bei Lorenz Krüger	41
3.2.3 Aufhebung des erkenntnistheoretischen Gegensatzes durch den Begriff der Lebensform bei Julian Nida-Rümelin	43
3.3 Zusammenfassung	44
4 Eine Annäherung an die praktische Rationalität	46
4.1 Die Kantische Analogie: wissenschaftliche und moralische Theorien	46

4.2	Verteidigung der Freiheit	55
4.3	Prinzip oder menschliche Interaktion: was steht am Anfang? . . .	60
4.4	Zusammenfassung	65
5	Einige Theorien der Natur des Menschen	66
5.1	Ein Kantischer und pragmatistischer Ansatz	66
5.2	Kants Kritik der normativen Anthropologie	68
5.3	Normative Anthropologie nach Kant	71
5.3.1	Welche Begründungsrelation zeichnet sich zwischen naturwissenschaftlichen Theorien und lebensweltlichem Orientierungswissen ab?	73
5.3.2	Wie wird Kants Form von Anthropologie charakterisiert? .	77
5.3.3	Inhaltliche Komponenten	79
5.4	Die pragmatistische Prägung meines Ansatzes	80
5.5	Martha C. Nussbaum und die Bedingung der Internalität	85
5.5.1	Die Charakterisierung der Interaktionspraxis	88
5.5.2	Die Verbindung zum Subjekt	90
5.5.3	Die Evaluation	96
5.6	Christine M. Korsgaards praktische Identität und Gründe	99
5.7	Ludwig Siep und die Vernunft des Körpers	105
5.8	Michael Quante und die nachträgliche Praxis in der Anwendung .	107
5.9	Eine Skizze grundlegender Begriffe für meine Theorie der Natur des Menschen	111
5.10	Zusammenfassung	124
6	Die Natur des Menschen bezüglich der Interaktion von Mensch und Maschine	129
6.1	Die Ersetzbarkeit des Menschen in der <i>Science Fiction</i>	133

6.2	Moralische Verantwortung	139
6.3	Abstufungen des moralischen Begriffs der Verantwortung	141
6.4	Der rechtliche Begriff von Verantwortung	142
6.4.1	Von der Haftungsfrage zu einer Risikomanagement-Strategie	143
6.5	Zusammenfassung	145
7	Zusammenfassung	147
7.1	Intern	153
7.2	Normativ	154
7.3	Objektiv	157
7.4	Integrativ	158
7.5	Zukunftsorientiert und vergangenheitsinformiert	159
7.6	Revidierbar	160
7.7	Anwendungsorientiert	160
7.8	Fazit	162

Einleitung

Der moralische Begriff der Natur des Menschen bedarf einer Klärung und einer angemessenen ethischen Theorie, die ihn erläutern und dessen Normativität legitimieren. Die Momente der konzeptuellen Klärung sind Kritiken des Begriffs und unternommene Versuche, seinen Gebrauch sowohl in den Wissenschaften als auch in der Lebenswelt zu legitimieren, d. h. kohärent zu machen.

Ich konzentriere mich insbesondere auf die Kritik des Essentialismus, welche ich im *ersten Teil* entwickle. In meinem ganzen Anliegen hat diese Analyse die Funktion eines *pars destruens*. Was das *pars construens* anbelangt, werde ich zunächst die in der Wissenschaftsphilosophie sich entwickelnde Konzeption analysieren. In den letzten Jahren wird der Begriff „Natur des Menschen“ in diesem Teilgebiet der Philosophie intensiv analysiert. Große Bemühungen werden darauf verwendet, einen Begriff zu entwickeln, der metaphysisch neutral ist in dem Sinne, dass der Begriff in allen wissenschaftlichen Bereichen, die von ihm Gebrauch machen, ohne Probleme angewendet werden kann. Insbesondere die Evolutionstheorie stellt für die Bedeutung des Begriffes eine Herausforderung dar. Denn der Mensch als Resultat einer stetigen Fortentwicklung – wie die Evolutionstheorie behauptet – scheint *prima facie* inkompatibel zu sein mit einem Diskurs über die Natur des Menschen.

Ich arbeite meine Position in Kontrast zu den aufkommenden Einsichten der Wissenschaftsphilosophie aus, was meiner Position schärfere Konturen (und der Wissenschaftsphilosophie kritische Denkanstöße) verleiht. Meine Position sondert sich von der Wissenschaftsphilosophie insofern ab, als die Natur des Menschen nicht „von Außen“ bestimmt wird. Der systematische Ort solcher „Externalität“ ist in Abhängigkeit von den jeweiligen Theorien als Gebote Gottes, als Forderung der menschlichen Vernunft, oder auch als übereinkommen zwischen den Menschen zur Regelung ihres Zusammenlebens verstanden worden. In der speziellen Version der Wissenschaftsphilosophie, die sich im letzten Jahrzehnt entwickelt hat, wird die Rolle der Externalität von der Wissenschaft angenommen, die nach den Befürwortern des Naturalismus hinsichtlich einer Theorie der Natur des Menschen die einzige zuverlässige Quelle sei, die die Natur des Menschen plausibel machen kann. Indem sie Raum für biologische Tatsache einräumt, verteidigt sie die These, dass sie absolut unabhängig sei von der vortheoretischen Verständigungspraxis.

Mein Ansatz folgt indes der aristotelischen Tradition, derzufolge die Natur des Menschen etwas ist das „bei uns steht“. Das „bei uns stehen“ soll hier nicht verstanden werden, als ob die Natur des Menschen von uns konstruiert wäre. „Bei uns stehen“ bedeutet vielmehr, dass sie das betrifft, was die Menschen tun, denken und entscheiden, und was von Außen kommt kann den Status unserer menschlichen Natur kaum oder wenig verändern.¹ Historisch gesehen hat sich die aristotelische These mit Pico della Mirandola exemplarisch in intellektuellen Kreisen des Humanismus behauptet und zugespitzt.² Letztlich hat die Aufklärung diese These zu einem moralischen Begriff für alle Menschen gemacht.³ Dafür zu argumentieren ist Aufgabe des *zweiten Teils*.

Meine Theorie ist nicht-naturalistisch. Sie behauptet, dass die wissenschaftlichen Methoden nicht das Wissen über die Natur des Menschen verschaffen können. Das zu verschaffende Wissen vom Menschen kommt nicht von den Naturwissenschaften. Daher widerspricht meine Einsicht Wilfrid Sellars *scientia mensura*-Satz. Eine weitere von der Arbeit vertretene These behauptet, dass der epistemische Ausgangspunkt nicht von dem Gegensatz von Geistes- und Naturwissenschaften geprägt ist. Eine solche Position, die etwa durch C. Snows Rede charakterisiert wer-

¹Siehe Wiggins (1995, S. 88) für eine völlig andere Position: „Nothing human beings do, believe, or choose can alter the status of some putative element in our human nature“.

²Siehe Mirandola (1486/1983, S. 65-66): „Dir, Adam, habe ich keinen bestimmten Ort, kein eigenes Aussehen und keinen besonderen Vorzug verliehen, damit du den Ort, das Aussehen und die Vorzüge, die du dir wünschst, nach eigenem Beschluss und Ratschlag dir erwirbst. Die begrenzte Natur der anderen ist in Gesetzen enthalten, die ich vorgeschrieben habe. Von keinen Schranken eingengt sollst du deine eigene Natur selbst bestimmen nach deinem Willen, dessen Macht ich dir überlassen habe. Ich stellte dich in die Mitte der Welt, damit du von dort aus alles, was ringsum ist, besser überschaust. Ich erschuf dich weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich, damit du als dein eigener, gleichsam freier, unumschränkter Baumeister dich selbst in der von dir gewählten Form aufbaust und gestaltest. Du kannst nach unten in die Tierwesen entarten; du kannst nach oben, deinem eigenen Willen folgend, im Göttlichen neu erstehen“.

³Siehe Kant (1798, AA VII, S. 318-319): „Die Charakterisierung des Menschen, als eines vernünftigen Tieres, liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren teils zartes Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den gebrauch der Vernunft geschickt, und dadurch die technische- oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung, als eines vernünftigen Tieres, bezeichnet hat“. Zum einem wird dies nicht in einer esoterischen Schrift geschrieben, sondern vielmehr in einer exoterisch, d. h. für die Öffentlichkeit bestimmten Schrift. Zum anderen besteht diese Bestimmung des Menschen, die naturalistische Aspekte vornimmt, wie die physische Verfassung der Hand, in der Unbestimmtheit also in der Offenheit dieser Bestimmung.

den könnte, wird in der Regel als die „Two Cultures“ Position bezeichnet. Diese wurde neuerdings in der Debatte über das Bewusstsein von F. Crick wiederentdeckt und verteidigt.⁴ Mein Ansatz geht dagegen vom epistemischen Vorrang der Lebenswelt aus. Damit einbezogen ist die These der Ableitung der theoretischen Rationalität aus der vortheoretischen Rationalität des Alltags. Eine solcher Ansatz, unterstützt von der Koordination vortheoretischer und theoretischer Rationalität, der von der Einheit der Geisteswissenschaften und der Naturwissenschaften ausgeht, ist in seiner metaphysischen Bedeutung Lorenz Krüger nachempfunden. Hannah Arendt hat die praktische Relevanz dieser Einheit erhellt. Charles Boyd hat sie als Einheit der Philosophie in Analogie zu der von Carnap gemeinten Einheit der Wissenschaft verstanden. Nida-Rümelin hat ihre metaethischen Implikationen ausgeführt. Der Vorteil, eine solche Position in der Debatte zur Natur des Menschen einzunehmen, liegt darin, dass man sich damit einer darüber hinausgehenden „metaphysischen“ Begründungspflicht enthebt. Denn ein solcher Versuch ist schon da angesiedelt, wo er wirksam werden soll, nämlich bei der Gesamtheit der sich bewährten Urteile und der Gesamtheit der etablierten politischen Begründungsformen, die für die Gesamtheit der menschlichen vortheoretischen Rationalität kennzeichnend sind. Die Klärung dieser Thesen wird im *dritten Teil* vollzogen.

Meine Theoriebildung der Natur des Menschen erfordert die Einbeziehung von drei verschiedenen Themen: praktische Normativität, praktische Rationalität und Anthropologie. Es ist Aufgabe dieser Arbeit, die verschiedenen thematischen Stränge, die auch in ganz unterschiedlichen Debatten – der Metaethik und Theorie der Normativität, der Rationalitätstheorie und der Anthropologie – verhandelt werden, klar auseinanderzuhalten und in ihrer Verbindung, die von den einzelnen Theorien nicht gezogen werden, klar vor Augen zu führen. Im *vierten Teil* werden die Grenzen der rationalen Kritisierbarkeit abgesteckt.

Ich entwickle im *fünften Teil* diesen Versuch, die basilären Bedingungen abzuarbeiten, welche einen nicht essentialistischen Begriff der Natur des Menschen ermöglichen, in engem Anschluss an eine Kantisch geprägte, transzendente Anthropologie. Kant hat in meinen Augen als erster auf das Unbehagen reagiert, den Übergang vom Sinnlichen zum Praktischen, vermittelt durch die theoretische Vernunft, zu vollziehen und daraufhin eine ganze normative Anthropologie entworfen, die beim Freiheitsbegriff einsetzt und von dort den Übergang zur Natur

⁴Siehe Crick (1995).

vollzieht.

Solch einen Kantischen Ansatz bezeichne ich als pragmatistisch, da dieser die von Putnam in *Words and Life* bereitgestellte Taxonomie des Pragmatismus teilt. Diese Taxonomie lässt sich in vier markanten Punkten zusammenfassen.

Cursorily summarized, those theses are (1) antiskepticism: pragmatists hold that doubt requires justification just as much as belief (recall Peirce's famous distinction between 'real' and 'philosophical' doubt); (2) fallibilism: pragmatists hold that there is never a metaphysical guarantee to be had that such-and-such a belief will never need revision (that one can be both fallibilistic and antiskeptical is perhaps the unique insight of American pragmatism); (3) the thesis that there is no fundamental dichotomy between 'facts' and 'values'; and (4) the thesis that, in a certain sense, practice is primary in philosophy.⁵

Rawls hat den vierten und letzten Punkt von Putnams Taxonomie theoretisch glaubhaft gemacht, indem er für die Selbständigkeit der moralischen Theorie argumentiert hat. Laut Rawls ist die ethische Theorie nicht von den anderen philosophischen Disziplinen abhängig, gerade weil sie ihren Ansatz bei der Gesamtheit der gut bewährten moralischen Urteile und der Gesamtheit der etablierten politischen Begründungsformen hat. Darüberhinaus wird die moralische Theorie aus der Lebenswelt heraus entwickelt, und ebenso findet sie in der Lebenswelt Anwendung. In dieser von Rawls beeinflussten Perspektive wird meine Theorie der Natur des Menschen versuchen, moralische Einstellungen (praktische und theoretische) kohärent zu gestalten. Was erwartet wird sind Strukturen, innerhalb derer verschiedene moralische Begriffe aufeinander bezogen werden, um den Begriff der Natur des Menschen in der Lebensform anwendungsorientiert zu gestalten und in den Wissenschaften kohärent zu machen. Der Begriff der Natur des Menschen als normativ verfasstes Gebilde wird bestimmt als nicht-naturalistisch bzw. intern, die Ganzheit des Menschen betreffend, objektiv, integrativ, zukunftsorientiert und vergangenheitsinformiert, revidierbar und anwendungsorientiert.

Meine Theorie über die Natur des Menschen wird in Abgrenzung zu M. Nussbaum, C. Korsgaard, L. Siep, und M. Quante diskutiert. Im ersten Kapitel wird

⁵Putnam (1995, S. 152).

ausgehend von Martha C. Nussbaums entworfener Kategorisierung die Frage erörtert, wer für die Bestimmung der Natur des Menschen zuständig ist. Im zweiten Kapitel wird in Auseinandersetzung mit Christine Korsgaard der Frage nachgegangen, was am Anfang steht: die praktische Identität oder die Gründe? Der spezifische Charakter der von mir vorgeschlagenen Natur des Menschen erschließt sich im Rahmen einer Theorie der praktischen Vernunft, die sich auf das Primat der Praxis gründet und keine Annahme einer praktischen Identität erfordert. Im dritten Kapitel wird die Untersuchung Ludwig Sieps in Betracht gezogen. Während ich seinen Versuch ablehne die normativen Kriterien aus dem Körper zu gewinnen, wird seine historische Perspektive für die Entwicklung meiner Untersuchung von Belang sein. Im vierten Kapitel wird Quantes Versuch einer pragmatistischen Anthropologie erläutert und bewertet im Angesicht meines Vorhabens.

Letztlich wird anhand des von mir entwickelten Begriffes eine Debatte analysiert, in welcher der Begriff der Natur des Menschen eine Rolle spielt. Die Debatte um die Mensch-Maschine Interaktion. Dies wird die Aufgabe von Kapitel 6 sein. Die Untersuchung bezieht sich dabei auf eine Tendenz, die sich sowohl in wissenschaftsphilosophischen als auch lebensnahen Debatten ausbreitet, nämlich von dem Begriff Gebrauch zu machen. Sie wird dabei einen entscheidenden Beitrag leisten, indem sie den Begriff analysiert, welcher der darunterliegenden Theorie Kohärenz verleihen kann.

1 Elemente eines *pars destruens*

1.1 Kritik der philosophischen Anthropologie

In diesem Kapitel werde ich zunächst das philosophische Projekt der Anthropologie des 20. Jahrhunderts präsentieren. Dieses Projekt entfachte verschiedene Kritiken, welche ich systematisch einordne, um deren negative Einsichten in eine normative Theorie der Natur des Menschen umzuwandeln.

Eine erste grobe Charakterisierung dessen, was als anthropologische Standardauffassung der Natur des Menschen in der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert gilt, kann folgendermaßen wiedergegeben werden: Der Mensch benötigt eine Beschreibung seiner spezifischen Existenzweise, und zwar so umfassend wie möglich. Diese Beschreibung soll vor dem Geist, vor der Kultur, vor der Geschichte ansetzen. Denn es soll nach universalen Gesetzmäßigkeiten gesucht werden. Dabei soll allerdings die schöpferische Fähigkeit des Menschen, Kultur zu erschaffen, ganz besonders berücksichtigt werden und darf nicht allein als ein nachträgliches Produkt des Menschseins angesehen werden. In dieser Beschreibung des Menschen fallen diese zusammengehörenden Momente – des Wesens und der Kultur – nicht auseinander. Diese Vorannahmen haben die philosophischen Anthropologen in den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, in dem Moment, in dem diese neue Disziplin versucht hat sich zu etablieren, dazu gebracht, mit der Beschreibung des „Organischen“ einzusetzen.

Das grundlegende Projekt der philosophischen Anthropologen war, das Wesen des Menschen philosophisch zu explizieren, um die Grundstruktur des Menschseins freizulegen und somit zu zeigen, wie sämtliche menschliche – sowohl individuelle als auch gesellschaftliche – Fähigkeiten und Leistungen ihren Ursprung darin haben.⁶ Soweit die philosophische Anthropologie diese Aufgabe einschränkt auf eine sinnverstehende Deutung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, scheint einem solchen Projekt nichts im Wege zu stehen. Anders verhält es sich, wenn es darum geht, was der Mensch aus sich selbst machen kann oder soll. Welche Erkenntnisquelle kann uns ein solch normatives Orientierungswissen geben? Spielen dabei empirische Daten, intuitives, also vor-theoretisches Wissen, alltägliche Erfahrungen, vor-theoretische Meinungen und lebensweltliche Verstän-

⁶Vgl. Horn (2013).

digungspraktiken eine Rolle? Bei den ersten Rezensenten der philosophischen Anthropologie ist dieser wissenschaftstheoretische Aspekt in ihren Kritiken besonders ausgeprägt.⁷ Eine Bestimmung des Menschen, die grundlegend dafür ist, was er aus sich machen kann und soll, darf nicht aus einem Blickwinkel von nirgendwo entwickelt werden. Vielmehr soll der Blickwinkel von einem Menschen angenommen werden, der in einer konkreten Gesellschaft lebt, die er zu verstehen versucht und keinen besonderen Status für sich in Anspruch nimmt. Die Aufgabe den Menschen zu bestimmen, ausgehend von einem konkreten Standpunkt, wird von unterschiedlichen Autoren mit unterschiedlichen Absichten unternommen. Was aber aus diesen ersten Kritiken klar geworden ist, ist dass der Mensch sich schon immer in einer Welt befindet, deren Wissen – also über die Welt und sich selbst – er erschließen muss, und dass er dieses Wissen auch als Irrtum entdecken kann, was daraufhin nach einer Ersetzung durch eine neue Wahrheit verlangt.

So wie John Mackie (1974) versucht hatte ein einheitliches Bild der Welt zu liefern, indem er die Verursachung jedes Ereignisses durch eine *causa efficiens* als Zement des Universums postuliert hatte, so möchte ich versuchen, eine analogisch gedachte Einheit der praktischen Welt darzustellen. Die moralpsychologischen Instrumente dazu hat Peter Strawson (1962/2008) geliefert. Die hat er ausgehend von Nietzsches *Genealogie der Moral* entwickelt. Damit glaubt er, die normative Dimension der sozialen Interaktion zu interpretieren. Ein solches Vorhaben, die Welt und seine normative Dimension zu verstehen wird als „Strawsonsche Perspektive“ bezeichnet.⁸ Laut dieser Interpretation haben wir eine bestimmte moralische Praxis, die durch *reactive attitudes* charakterisiert ist. Wichtig ist, dass aus dieser moralischen Praxis kein Ausstieg möglich ist. Ein solcher Ausstieg würde aus theoretischer Sicht bedeuten, einen Blickwinkel von nirgendwo anzunehmen, wogegen ich im folgenden Paragraphen argumentieren werde. Eine solche Annahme würde in praktischer Hinsicht eine radikale Vereinsamung nach sich ziehen. Diese Einsichten, die eine enge Verbindung zum Alltagsbewusstsein und zu den alltäglichen Interessenlagen aufweisen, ermöglichen eine weitere Entwicklung einer Theorie der Natur des Menschen. Diese Ausführungen haben nicht darauf abgezielt, eine historische Rekonstruktion zu liefern, sondern eine systematische

⁷Siehe Horkheimer (1935), Sartre (1945/2007), Heidegger (1950/1993), Habermas (1958/1973).

⁸Siehe Nietzsche (1887/1980). Man kann diese Auffassung mit Nietzsches *Genealogie der Moral* vergleichen. Der Vergleich offenbart, dass hier ein gemeinsamer moralpsychologischer Ansatz am Werk ist.

Darstellung. Allerdings sind diese Ausführungen entstanden als Antworten auf frühere Einwände, die seitens unterschiedlicher philosophischer Projekte erhoben worden sind. Meine Analyse der Einwände kann als eine Umformung des *pars destruens* in eine Auffassung der Natur des Menschen verstanden werden.

Angesichts dieser Kritiken werde ich Unzulänglichkeiten und Schwierigkeiten des Projektes der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert verdeutlichen und zugleich Punkte ansprechen, die Überarbeitung erfordern.⁹

Das anthropologische Projekt, in dem versucht wird, eine normative Auffassung des Menschen zu liefern, weist einige Mängel unterschiedlicher Art auf. Der erste dieser Mängel betrifft den Ursprung der Kenntnisse über die Natur des Menschen. Der zweite mit dem ersten zusammenhängenden Mangel betrifft die Annahme, dass eine solche Natur ein für alle Mal bestimmt sei. Drittens beansprucht eine solche Auffassung Normativität. Diesem Anspruch wird die Anthropologie allerdings nicht gerecht. Mit anderen Worten wird für die normative Charakterisierung des Menschen nicht argumentiert, sondern sie wird lediglich behauptet. Bei der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert geht es nicht um die Rekonstruktion der normativen Bedeutung der Natur des Menschen, sondern um die Artikulation der Vorstellungen über die Natur des Menschen, die zugleich normativ geltend gemacht werden. Man könnte hier die Ausführungen von Max Weber über die Kryptonormativität als Veranschaulichung anführen.¹⁰

Die Theorie über die Natur des Menschen, die die philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert entwickelt hat, hat eine kritische bis in die Gegenwart andauernde Auseinandersetzung eingeleitet. Gegen ihre Einsichten haben viele unterschiedliche Philosophen Einwände erhoben und zugleich für eine Revision des theoretischen Unternehmens gesorgt.

Max Horkheimer, zum Beispiel, ist als führender Kopf der Frankfurter Schule von dem Versuch Max Schelers nicht überzeugt:

Die Aufgabe, die Max Scheler der Anthropologie gestellt hat, genau zu zeigen, wie aus einer ‚Grundstruktur des Menschseins... alle spe-

⁹Ich beziehe mich vor allem auf die von Max Scheler begründete philosophische Strömung des frühen 20. Jahrhunderts. Ihm gefolgt sind Helmuth Plessner und Arnold Gehlen. Diese Philosophen und deren gemeinsames Ziel den Menschen philosophisch zu interpretieren sind auch der kritische Referenzpunkt von Heidegger, Horkheimer, Sartre und Habermas.

¹⁰Vgl. Weber (1919/1992).

zifischen Monopole, Leistungen und Werke des Menschen hervorgehen: so Sprache, Gewissen, Werkzeug, Waffe, Ideen von Recht und Unrecht, Staat, Führung, die darstellenden Funktionen der Künste, Mythos, Religion, Wissenschaft, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit' – diese Aufgabe ist unmöglich.¹¹

Relevant für mein Anliegen ist, dass, obwohl er von dieser Anthropologie nicht überzeugt ist, er gegen eine Idee einer vorläufigen Natur des Menschen grundsätzlich nichts einzuwenden hat: „Die Individuen eines Zeitalters pflegen [...] gewisse Ähnlichkeiten in ihrer seelischen Verfassung auszuweisen, die eine Typenbildung ermöglichen“.¹² Diese Idee wird von ihm in zwei verschiedenen Schritten spezifiziert. In dem ersten Schritte heißt es, dass einige von diesen geteilten Eigenschaften kulturinvariant sind:

Freilich sind die Menschen sowohl innerhalb der Zeitalter als in der gesamten Geschichte einander ähnlich. Sie teilen nicht bloss bestimmte praktische Bedürfnisse, sondern treffen sich in Eigenarten der Empfindung und des Glaubens.¹³

In dem zweiten Schritt heißt es, dass die geteilten Merkmale, die Ähnlichkeiten, nicht in einem einheitlichen Menschenbild ihren Ursprung haben, sondern, dass sie eher das Ergebnis „eines gesellschaftlichen Lebensprozesses“ sind.¹⁴ Was bei dieser überzeugenden Auffassung noch offen bleibt, ist die Einbettung eines solchen Prozesses in ein Rationalitätsgefüge. Das ist besonders zu vermissen, weil es klar ist, welche Bedeutung eine philosophische Anthropologie im Sinne Horkheimers hat. Aus dem „Kampf“ zwischen Individuen, Natur und Gesellschaft ergibt sich die Möglichkeit Normen zu finden „die dem Leben des Individuums in der Welt, so wie sie jetzt ist, Sinn verleihen soll“.¹⁵

Jean-Paul Sartre (1945/2007) steht mit seinem *L'existentialisme est un humanisme* für eine radikalisierte Theorie der Freiheit, die die Freiheit der Menschen ins Zentrum aller weiteren Überlegungen rückt. Folglich lehnt er jeden Versuch die Natur

¹¹Horkheimer (1935, S. 2-3).

¹²Ebenda, S. 1.

¹³Ebenda, S. 2.

¹⁴Ebenda, S. 2.

¹⁵Ebenda, S. 5.

des Menschen inhaltlich zu bestimmen ab. Darüberhinaus fällt der normative Anspruch auf universelle Gültigkeit unter dieselbe Ablehnung. Für Sartre ist die Idee einer Natur des Menschen noch ein Relikt der alten Metaphysik, die den Tod Gottes überlebt hat. Laut ihm hat die Philosophie der Aufklärung mit der Idee Gottes Schluss gemacht. Seine konsequente Denkungsart führt dazu, dass es keine Natur des Menschen mehr gibt, weil es kein Gott gibt, der diese Natur bestimmen könnte. Dabei wird die Natur des Menschen als grundlegend aufgefasst und deren weitere Legitimität in Frage gestellt. Sartres grundlegende Auffassung besagt, dass der Mensch als auf sich selbst angewiesen zu denken ist. Über eine vermeintliche Natur des Menschen zu reden, die vor jedem historischen Auftreten des Menschen gegeben sei, ist für Sartre nicht mehr berechtigt. Wenn die metaphysische Prämisse, dass Gott existiert, nicht mehr gilt, dann gibt es keinen weiteren Anlass die Natur des Menschen an sich zu charakterisieren. Somit gibt es nach Sartre keine Natur des Menschen mehr: Der Mensch ist auf sich selbst gestellt, und kann weder mit einer internen noch einer externen Bestimmung rechnen.

Martin Heidegger steht mit seiner Kehre, also mit seinem Übergang von der auf den Menschen bezogenen Forschung über den Sinn des Seins über die unmittelbare Wahrheits-Forschung des Seins, der Anthropologie sehr kritisch gegenüber. Er kritisiert an der Anthropologie die Abwesenheit der eigentlichen Forschungsfrage:

Anthropologie ist jede Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müßte sie sich selbst als erschüttert und überwunden bekennen. Wie soll dies der Anthropologie zugemutet werden, wo sie doch eigens und nur die nachträgliche Sicherung der Selbstsicherheit des Subjectum zu leisten hat.¹⁶

Bei Jürgen Habermas (1958) ist die Philosophie für die Aufgabe, das Wesen des Menschen zu bestimmen, auf die Forschungsergebnisse aller Wissenschaften vom Menschen angewiesen, obwohl die philosophische Anthropologie dadurch selbst zu keiner Wissenschaft wird. Sie bleibt eine philosophische Disziplin, deren Status allerdings sehr prekär ist. Denn sie ist nicht selbständig, sondern von Ethik, Metaphysik und Logik abhängig. Diese Abhängigkeiten machen es unmöglich

¹⁶Heidegger (1950/1993, S. 109).

für das Wesen des Menschen zum Gegenstand einer einheitlichen Disziplin zu werden. Das Wesen des Menschen wird von Habermas als etwas charakterisiert, zu dem der Mensch sich objektiv verstehen sollte, auch wenn er diesem Wesen subjektiv möglicherweise nicht entspricht. Indem er diese normative Dimension anspricht, wird das Wesen des Menschen unabtrennbar von der Frage „wie es sich mit ihm verhält“.¹⁷ Mit anderen Worten können die Vermögen und die Leistungen des Menschen nur verstanden werden, wenn sie auf ihre normative Idee (Wesen) bezogen werden. Obwohl klar ist, dass bei der Beantwortung der Mensch mitwirken muss, bleibt der Status dieser normativen Idee bei Habermas weiterhin unbestimmt. Habermas Verständnis ist eher kulturell, denn es ist zunächst geschichtlich und gesellschaftlich bedingt was der Mensch sei. Es sei denn das Wesen des Menschen wird als das „Werde was Du bist!“ verstanden. Nur unter dieser Bedingung verliert laut Habermas die Charakterisierung des Menschen seine kulturelle Bedingtheit und kann einen allgemeinen Anspruch erheben.

1.2 Zusammenfassung

Die im Ausgang vom XX. Jahrhundert vorgestellten kritischen Positionen nehmen sämtliche Merkmale in den Fokus, die sich auf Ideologie, Metaphysik, Essentialismus, Essentialismus in wissenschaftlichen Zusammenhängen (Szientismus), und Dogmatismus beziehen. Von Bedeutung ist hier, dass die Auffassung der Natur des Menschen, die die philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert entwickelt hat, geprägt ist durch eine kritische bis in die Gegenwart andauernde Auseinandersetzung. Gegen ihre Einsichten haben viele Philosophen aus verschiedenen Gründen Kritik geübt. Diese Kritiken haben allerdings auch dazu geführt, dass das Vorhaben einer normativen aussagekräftigen Einsicht über die Natur des Menschen jetzt plausibler erscheint. Die Analysen dieser ersten Kritiken liefern Aufschluss darüber, dass die geschichtliche Dimension eine wichtige Rolle spielt. Dies bedeutet, dass es eine absolute Natur des Menschen nicht gibt. Bei diesen ersten Kritiken wird der Punkt ausgehend von einem historisch geprägten Ansatz entwickelt. Dies charakterisiert die Europäische Philosophie. Im amerikanischen

¹⁷Habermas (1958/1973). Interessanterweise wird neuerdings behauptet, dass Habermas seine Position bezüglich der Anthropologie geändert hätte. Ich glaube zeigen zu können, dass dies nicht der Fall ist. Seine Bedenken die 1958 gegen die philosophische Anthropologie gerichtet waren sind 2001 in seinem Versuch nicht weggedacht, vielmehr versucht er ihnen gerecht zu werden.

Pragmatismus wird dieser Punkt unter der Kategorie des Fallibilismus behandelt.

Erörtert wird also sowohl ausgehend von Horkheimer als auch von Habermas, dass die Gesellschaft der Platz ist, auf dem die Überzeugungen und die moralischen Intuitionen spielen. Dem aus der Gesellschaft kommenden Beitrag soll die Philosophie gerecht werden. Bezogen auf die in diesem Kapitel analysierten Kritiken ist Folgendes zu bedenken. Wenn man versucht eine philosophische Theorie der Natur des Menschen zu entwickeln, darf man sich dabei nicht nur auf das, was in der Philosophie passiert, beschränken, ohne dabei zu bedenken, was in den Wissenschaften vom Menschen vorgeht. Plessner hat sich dabei bemüht, das organische Denken in Zusammenhang mit der Hegelschen Philosophie zu bringen. Leider bleibt sein Versuch eine sehr kühne Übung, die nicht, schon aufgrund seiner Komplexität, anschlussfähig ist an die menschliche Praxis. Darüberhinaus sollte dabei berücksichtigt werden, was in der sozialen Verständigungspraxis passiert. Welche Selbstkonzeptionen die Menschen haben und in welchem Verhältnis diese zu deren moralischen Intuitionen stehen hat zunächst bei diesen anthropologischen Versuchen keinen Platz. Die Vorstellungen über den Menschen und deren normativen Einfluss sind gewisse Grundannahmen, die man bedenken sollte, wenn das Phänomen, das man im Blick hat, die Natur des Menschen ist.

Sämtliche Änderungen haben Auswirkungen über die Art und Weise, wie eine solche normative Theorie aussehen soll. Bestimmt haben die Änderungen die ganze Debatte darüber nicht neu erfunden, aber bestimmt haben sie sie vor neue Aufgaben gestellt und ihr eine neue Gestalt auferlegt. Um diese Fragen zu adressieren werden metaethische Überlegungen, erkenntnistheoretische Einsichten, und moralphilosophische Ansätze miteinander kombiniert. Denn meine Überzeugung ist, dass eine Integration, die aber systematisch erfolgt, ein genaueres Verständnis desjenigen ermöglicht, das in fachspezifischen philosophischen Debatten und der Alltagssprache gemeint ist, wenn die Rede von der Natur des Menschen ist.

2 *Pars Construens*: Vorarbeiten zu einer Theorie der Natur des Menschen

2.1 *Human Nature*: Ein Thema für die Wissenschaftsphilosophie

Wie schon oben erwähnt ist die in der Wissenschaftsphilosophie sich entwickelnde Debatte um die Natur des Menschen (Hull (1986); Kitcher (1999)) für mich von Bedeutung, weil daraus Anstöße für die Debatte um den normativen Begriff der Natur des Menschen abgeleitet werden können. Vor allem ist mir wichtig diese Kritik anschaulich zu machen, um einen möglichen Kurzschluss hinsichtlich der Normativität zu vermeiden. Öfter wird nämlich eine Möglichkeit gesehen auf die Frage nach der Natur des Menschen zu antworten, in dem man auf die Biologie und ihre Gesetze verweist. Tim Lewens stellt eine zugespitzte Behauptung auf. Er, der jedwede Legitimität der normativen Auffassungen der Natur des Menschen bestreiten möchte, schreibt, dass solche normativen Auffassungen keine „basis in biological facts“ hätten. Überdies, wenn Lewens den Ausgangspunkt seiner Konzeption anspricht, wird klar, dass er eine radikale naturalistische Wissenskonzeption vertritt, derzufolge es allein die Ergebnisse der Wissenschaften das Wissen bestimmen. Seine Kritik einer normativen Idee der Natur des Menschen gelangt zu folgender Beobachtung:

This conception is highly misleading. Moreover, because our folk psychology finds this misleading conception tempting, we are in fact better off if we refrain from mentioning human nature altogether.¹⁸

Anstatt sich damit zu beschäftigen, was diese „Versuchung“ für die Theorie bedeuten könnte, zieht Lewens vor, sich zum zeitgenössischen Szientismus zu bekennen, der „gesichertes Wissen allein von den ‚harten‘ Wissenschaften erwartet und meint, dass diese von alltäglichen Erfahrungen, vorthoretischen Meinungen und von der lebensweltlichen Verständigungspraxis unabhängig seien“.¹⁹ Der Szientismus basiert auf der folgenden These: Was von Natur aus ist, ist vorgegeben

¹⁸Lewens (2012, 459).

¹⁹Nida-Rümelin (2009, S. 20). Siehe dazu auch Arendt (1958); Krüger (1992).

und nicht rational kritisierbar. Die Natur des Menschen wäre demnach vorgegeben und es wäre sinnfrei diese zu kritisieren. Neben dem Vorrang der Wissenschaft der Lebenswelt gegenüber charakterisiert ein weiterer Aspekt Lewens Position. Die lebensweltliche Verständigungspraxis genießt keine Stelle in seiner Theorie. Eine ganz andere Position haben u. a. Hilary Putnam und John Rawls vertreten, indem sie sogar Selbständigkeit bzw. Vorrang von allen anderen Formen des Wissens für die Moral eingenommen haben. Diese von dem Vorrang der Praxis geprägten Positionen teilen eine Kantische Konzeption. Denn sie ist dadurch charakterisiert, dass Kants Lehre von der Moralität auf einer von der praktischen Vernunft geleiteten Einsicht basiert und sich daher nicht unmittelbar auf empirische Befunde über den Menschen stützen darf; vielmehr soll der Beitrag der Empirie erst von der praktischen Vernunft herausgearbeitet werden. Auf diese Einsichten werde ich allerdings ausführlicher eingehen in dem Kapitel, das den Beiträgen von Kant gewidmet ist.

Ich werde kurz schildern, was unter einer essentialistischen Bestimmung der Natur des Menschen verstanden wird, um dann zu klären, was am Essentialismus kritisiert wird. Interessanterweise vertreten fast alle Autoren, einschließlich mir, eine Kritik am Essentialismus. Die essentialistische Bestimmung der Natur des Menschen besagt, dass alle Menschen gewisse Eigenschaften teilen. Diese Eigenschaften sind notwendige und hinreichende Bedingungen, um Mensch zu sein. Als Beispiel gilt, dass Menschen von ihrer Natur her soziale Wesen sind.²⁰ Sozialität ist daher eine notwendige Bedingung dafür, ob ein Wesen ein Mensch ist. Ein Wesen, das nicht sozial ist, ist deshalb aus dem menschlichen Konsortium ausgeschlossen. Bevor ich eine solche naturalistische und essentialistische Auffassung kritisiere, möchte ich die Gemeinsamkeiten dieser beiden Kontexte – Wissenschaftsphilosophie und praktische Philosophie in ihren normativen Aspekten – in denen die Debatte sich entfaltet, ausloten. Sowohl in der Wissenschaftsphilosophie als auch in der Moralphilosophie ist deutlich geworden, dass trotz aller Kritik, es nicht benötigt ist, das Kind mit dem Bade auszuschütten. In der Wissenschaftsphilosophie ist so in jüngsten Zeiten eine Debatte über die Legitimität des Begriffes der Natur des Menschen entstanden. Es gibt unterschiedliche Positionen darüber. Einiges ist aber deutlich: beide Kontexte erfordern keinen essentialisti-

²⁰Aristoteles (1972): 1097b7-11: „Wir verstehen diese Selbstgenügsamkeit nicht einfach für den Einzelnen, der für sich allein lebt, sondern auch für seine Eltern, Kinder, Frau und überhaupt seine Freunde und Mitbürger, da ja der Mensch seiner Natur nach in der Gemeinschaft lebt“.

schen Begriff. Ein essentialistischer Begriff verträgt sich weder mit wissenschaftlichen noch mit liberalen Ansprüchen in der Ethik und in der politischen Philosophie. Da allerdings Ethik und politische Philosophie auf das immense Legitimitätspotential des Begriffes der Natur und insbesondere der Natur des Menschen nicht verzichten können, muss man sich fragen, wie dieses Potential zu verstehen ist.²¹ In einer ähnlichen Lage befindet sich die Wissenschaftsphilosophie, wenn sie feststellen muss, dass in vielen Wissenschaften, wie z. B. in der evolutionären Psychologie (Carey (2009), Tomasello et al. (2005); Tomasello (2008)), in der generativen Linguistik (Chomsky und Foucault (2006)) und in der komparativen Psychologie (de Waal (2013)) von dem Begriff Gebrauch gemacht wird (Machery (2008), Machery (im Drucka), Machery (im Druckb)). Auch Ökonomen wie Herb Gintis (2008) nehmen einen Begriff von Kooperation an, wie er von Herrmann et al. (2008) herausgearbeitet worden ist. Für mein Anliegen wird sich eine vergleichende Perspektive zwischen Wissenschaftsphilosophie, Moralphilosophie und Politischer Philosophie als sehr ertragreich erweisen.

Neil Roughley hat sich mehrmals um eine Ausdifferenzierung des Begriffes der Natur des Menschen bemüht. 2005 hat er drei unterschiedliche Begriffen von der Natur des Menschen ausdifferenziert.²² Dabei hat er sich nicht ausschließlich auf die wissenschaftsphilosophische Relevanz des Begriffes konzentriert, sondern auch die normativen Ansprüche berücksichtigt. Bei seinem mit anderen Kollegen entwickelten, erneuten Versuch 2014, der darauf abzielt, konzeptuelle Klarheit zu leisten, hat er vor allem eine pluralistische These vertreten. Dabei hat er Raum gemacht für mehrere Begriffe, die unterschiedliche Funktionen erfüllen. Er hat, was die Gebiete angeht, eine eingegrenzte Perspektive eingenommen, um gänzlich darauf zu verzichten, sich mit den normativen Aspekten zu befassen. Dabei ergibt sich allerdings die Frage, ob es überhaupt möglich ist, sich um einen deutlichen und nicht angreifbaren Begriff der Natur des Menschen zu bemühen, der nicht durch eine gewisse Normativität gekennzeichnet ist. Übrigens betrifft diese Ambivalenz alle ähnlichen Versuche in der Wissenschaftsphilosophie. Es ist allmählich deutlich geworden – und die zunehmende technische Eingreifbarkeit auch von diesem Teil der Natur des Menschen trägt zu diesem Bewusstsein bei van den Daele (1987) –, dass man eine physiologische Anthropologie nur betrei-

²¹Pandolfi (2006, S. 7).

²²Dazu partiell kritisch Kronfeldner (2013). Sie zeigt wie der Mensch nicht mehr als Ganzes aufgefasst wird, sondern eher fragmentiert.

ben kann, wenn man die psychologische Seite wegdenkt, wie etwa in einer medizinischen Anthropologie. Sobald man aber auf die Natur des Menschen im Rahmen der Evolutionspsychologie oder der behavioristischen Forschung abzielt, wird es schwierig eine nicht-normative Perspektive einzunehmen. 2005 dient der erste von Roughley geklärte Begriff MN1 zur Spezieszugehörigkeit. MN2 (der zweite Begriff) bestimmt die charakteristische menschliche Lebensform. MN3 (der dritte Begriff) charakterisiert das interventionslose Gewordene.²³

Ganz allgemein gilt, dass in der Wissenschaftsphilosophie die Schwierigkeiten mit dem Begriff der Natur des Menschen hauptsächlich mit den Implikationen der Evolutionstheorie verbunden sind. In der Wissenschaftsphilosophie spielen Wesen in der Regel zwei Rollen. Zum einen dient das Wesen einer Sache dazu, die Sache zu definieren, also zu seiner Bestimmung. Zum anderen dient das Wesen einer Sache dazu, weitere Eigenschaften oder den Zusammenhang zwischen den definierenden Eigenschaften zu erklären. Wenn ausreichende und notwendige Bedingungen eingehalten werden dann hat das Wesen einer Sache zugleich Bestimmung- und Erklärungsfunktion. Biologische Arten genügen sehr engen Bedingungen, die eine bestimmende und zugleich erklärende Funktion haben, nicht. Denn, um eine natürliche Art zu sein, deren Eigenschaften zugleich bestimmende und erklärende Funktion haben, müssen solche Wesen *erstens* eine zeitlose und raumlose Klassifikation befriedigen; *zweitens* muss es sich um eine bestimmte Eigenschaft handeln, die immer dieselbe ist. Bei einem chemischen Element, zum Beispiel, ist dieses Wesen die Atomzahl.²⁴ Aus dieser Zahl ist es dann möglich, *drittens*, alle weiteren Eigenschaften abzuleiten. Die chemischen Elemente sind das Paradebeispiel für eine solche Auffassung von natürlichen Arten. In der Philosophie der Biologie hat man anhand einer solchen Typisierung den Begriff der Natur des Menschen versucht zu interpretieren. Allerdings sind solche Versuche gescheitert (Sober 1980; Dupré (2003); Griffiths (1999); Ereshefsky (2001, 2008); Okasha (2002)), weil biologische Arten nicht mit „natürlichen“ Arten gleichzusetzen sind. *Erstens* sind sie räumlich und zeitlich eingeschränkt. In der Moralphilosophie sagt man, dass sie historisch sind. *Zweitens* kann man keine notwendigen und ausreichenden Bedingungen für die Spezieszugehörigkeit ausfindig machen, weil das Leben extrem variabel ist und jedes Individuum anders. *Drittens* kann man keine fundamentale Eigenschaft (i.e. ein Wesen, das von einer tieferen Ebene die Phänomenologie

²³Roughley (2005).

²⁴Hull (1984), Mayr (1987).

beeinflusst) herausfinden, aus der man alle weiteren Eigenschaften ableiten kann.

Um einen Ausweg aus dieser widersprüchlichen Lage zu finden, hat man sich um verschiedene Lösungen bemüht. Zum einen hat man darauf verzichtet von einem einzigen Begriff der Natur des Menschen zu sprechen. Man kann sich sehr wohl in der Wissenschaftsphilosophie auf verschiedene Begriffe verlassen und somit eine pluralistische Auffassung vertreten. Dabei erfüllt jeder Begriff eine andere Funktion. Es muss nicht derselbe Begriff sein, der zugleich die Bedingungen bestimmt, um entscheiden zu können, ob ein Individuum dazu gehört und zugleich dessen Eigenschaften erklären.²⁵ So sind diese unterschiedlichen Funktionen ausdifferenziert und werden von unterschiedlichen Begriffen erfüllt. Kronfeldner et al. (2014) haben sich bemüht vier Begriffe zu unterscheiden. Der erste erfüllt die Aufgabe der Deskription der Natur des Menschen. Der zweite erklärt den Zusammenhang zwischen den Eigenschaften. Der dritte hat eine taxonomische Funktion, und zwar die Funktion, die Eigenschaften in ein bestimmtes System einzuordnen. Der vierte, der kennzeichnend für einen „Homeostatic Property Cluster Essentialism“ ist, hat eher den Anspruch, (weil es nicht klar ist, ob der Begriff tatsächlich beiden Funktionen erfüllen kann), beiden Funktionen zu genügen: Der Begriff versucht, trotz der Darwin'schen Herausforderung, bestimmend und erklärend zu sein.²⁶

In der für mich interessanten Perspektive besonders gewinnbringend ist der Begriff der „Abstammung“. Dieser Begriff hat sich durchgesetzt, um der Historizität der Spezies durch die Darwin'sche Herausforderung gerecht zu werden. Interessanterweise, kann man dieses Kriterium nicht benutzen, um abzugrenzen, welches Individuum zur Spezies gehört, und welches nicht. Aber das Abstammungsprinzip reicht hin für die Bestimmung, um welche biologische Art es sich handelt. Dies bedeutet, dass es möglich ist die Eigenschaften intern zu bestimmen und nicht nach Außen geltend zu machen, um eine Art gegen eine andere abzugrenzen. Worüber eine gewisse Einigkeit herrscht ist, die Art und Weise wie eine Spezies entsteht. In der Regel kommt eine Spezies durch die Spaltung einer vorhergehenden Art, oder, allerdings viel seltener, aus der Fusion existierender unterschiedlicher Arten zustande (Mayr (1970); Roughley (2005)). Die Frage, ob eine neue Spezies entstanden ist, ist eine schwierige Frage. Dieser Schwierigkeit begegnen die Wissenschaftler unterschiedlich. Die Kriterien, die man anführen kann, sind: die Existenz einer Fortpflanzungsgemeinschaft, die Besetzung einer

²⁵Siehe dazu etwa Roughley (2005) und Kronfeldner et al. (2014).

²⁶Siehe Boyd (1999).

ökologischen Nische und genetische oder phänotypische Kohärenz.²⁷

Man kann der essentialistischen Herausforderung auch anders begegnen. Weitere Autoren haben versucht einen Begriff zu entwickeln, der nicht von der Evolutionsbiologie herausgefordert wird, und deswegen nicht eine für alle Mal bestimmt ist, sondern entwicklungsfähig ist. Nur wenn der Begriff so formuliert ist, kann er anwendbar sein.²⁸

Machery (2008, S. 323) verteidigt einen solchen Gebrauch, indem er die Weichen stellt für einen nomologischen Begriff. Der von ihm formulierte Begriff besagt: „Human nature is the set of properties that humans tend to possess as a result of the evolution of their species“. Der Vorteil seines Begriffes gegen den alten essentialistischen Begriff, der bestimmend und erklärend zugleich war, ist das er noch zusätzliche Funktionen erfüllen kann. Diese Funktionen sind: beschreibend, erklärend und begrenzend. Der Begriff hat seine beschreibende Funktion, wenn er erlaubt die Charakteristiken der Natur des Menschen aufzuzeigen. Der Begriff hat indes seine erklärende Funktion, wenn der Rekurs auf die Natur des Menschen gewisse Verhaltensmuster zu erklären erlaubt. Und schließlich hat der Begriff eine begrenzende Funktion, wenn durch die Natur des Menschen gewisse Grenzen festgemacht werden. Als Beispiel dafür führt Machery die Änderung gewisser Elemente an, die dank ihrer langen Geschichte besonders resistent sind.

2.2 Die Unzulänglichkeit eines kognitivistischen und naturalistischen Begriff der Natur des Menschen

Aber wofür kann man einen solchen Begriff in der Ethik oder in der politischen Philosophie gebrauchen? Nicht alle Tatsachen über unsere menschliche Natur sind moralisch relevant. Damit eine Tatsache relevant wird, müssen wir uns fragen, ob diese Tatsache als relevant beurteilt wird, d.h. ob wir Gründe angeben können, so dass unsere Natur als unentbehrlich wertgeschätzt wird. Anthropologische Tatsachen sind dann relevant für unsere Entscheidungen und Handlungen, wenn sie nicht als essentialistisch verstanden werden und rational kritisierbar sind.

Für mein Argument ist besonders relevant, dass, obwohl erhebliche Differenzen zwischen einem nomologischen und einem normativen Begriff bestehen, einige

²⁷Siehe Roughley (2005, S. 138).

²⁸Machery (2008, S. 324).

Elemente von den Begriffen geteilt werden können, und daher ein normativer Begriff der Natur des Menschen als anschlussfähig angesehen werden kann zu einem nomologischen. Erstens, es fällt auf, dass die Natur des Menschen sowohl in wissenschaftsphilosophischem als auch normativem Sinn eine historische Entität ist. Sie bleibt nicht immer das Gleiche. „Was von Natur aus ist, ist vorgegeben“ ist ein Satz, der nicht haltbar ist. In nomologischer Hinsicht gilt nicht, weil die Natur selbst nicht als etwas Ahistorisches angesehen wird. In normativer Hinsicht ist dasjenige, das man als vorgegeben beschreiben kann auch rational kritisierbar. Zweitens, anders als bei dem Beispiel der chemischen Elemente, stehen die Eigenschaften der Natur des Menschen miteinander in Beziehung. Sie sind also nicht von einer tieferen strukturellen Eigenschaft ableitbar, sondern sie sind auf einer Ebene interrelational.

Wissenschaftsphilosophische Ansätze gehen davon aus, dass die Aufmerksamkeit für den Begriff der Natur des Menschen von dem Erfolg derjenigen Theorien, in denen von ihm Gebrauch gemacht wird, herkommt. Da allerdings solche Theorien keine Erklärung desjenigen liefern, was genau unter der Natur des Menschen verstanden werden soll, soll die Wissenschaftsphilosophie sich darum bemühen, eine Theorie für diesen Begriff zu entwickeln, so dass er nicht weiter angreifbar ist, so wie der herkömmliche essentialistische Begriff. So argumentiert beispielweise Edouard Machery in dem Versuch den Begriff gegen die Einwände zu immunisieren, die schon gegen den Begriff erhoben worden sind (Cambridge, im Druck). Interessanterweise liegt der Ausgangspunkt meiner Untersuchung nicht so weit davon entfernt bezüglich der Begründung des Begriffs der Natur des Menschen. Während Machery eine nah an der wissenschaftlichen Praxis orientierte Untersuchung entwickelt, werde ich, um eine normative Untersuchung zu entwickeln, einen Ansatz auswählen, der sich als lebensnah charakterisieren lässt. In der sozialen Praxis wird oft intuitiv auf diesen Begriff zurückgegriffen, ohne dessen Merkmale angemessen zu erläutern. Um zum einen die herkömmlichen Einwände vermeiden zu können, und zum anderen damit er die Rolle ausüben könnte, die die Intuition ihm auferlegt, soll der Begriff entsprechend analysiert werden und seine normativen Aspekte dargetan und verteidigt.

Diese von mir beobachtete Parallelität zwischen einer nah an der wissenschaftlichen Praxis orientierten Untersuchung und einer lebensnahen Untersuchung lässt einige Überlegungen anstellen, was die Funktion der Wissenschaftsphilosophie und der normativen Ethik angeht. Um diese Überlegungen auszuführen, werden

verschiedene Theorieansätze miteinander zusammengeführt, die sich auf verschiedene Annahmen stützen. Trotz der unterschiedlichen Annahmen, denke ich, dass durch einen Vergleich einige Aspekte besser beleuchtet werden.

Erstens sollen die Begriffe, die von der Wissenschaft gebraucht werden, erläutert und konsistent dargelegt werden. Zweitens entwickelt sich eine solche Analyse auf einer weiteren Ebene hinsichtlich der Theorieebene, in der der Begriff Anwendung findet. Eine solche Analyse hat dementsprechend einen metaphilosophischen Aspekt. Wenn diese Analyse auf den normativen Begriff angewendet wird, sind solche Ausführungen metaethischer Natur. Aus den bisherigen Erläuterungen dürfte bereits deutlich geworden sein, dass die vorliegende Untersuchung über den Begriff der Natur des Menschen nicht damit auskommt, ohne sich mit den metaethischen Implikationen des Begriffes zu beschäftigen.

Machery formuliert einen Begriff, den er als nomologisch bezeichnet. Dieser Begriff hat eine deskriptive Funktion. Er beschreibt menschliche Merkmale, die typisch für den Mensch und Ergebnisse der Entwicklung sind. Er hat keine bestimmende Rolle. Er stellt keine Bedingungen für die Spezieszugehörigkeit. Die Eigenschaften, die er beschreibt, müssen nicht unbedingt ausschließlich menschlich sein. Solche Eigenschaften können Tiere oder auch Artefakte teilen. Die Eigenschaften müssen auch nicht immer so bleiben: der Begriff entwickelt sich. Aber er dient dazu, in den behavioristischen Fächern Bezug auf menschliche Eigenschaften im Allgemeinen zu nehmen (siehe Machery (im Drucka), Machery (im Druckb)). Der nomologische Begriff grenzt sich von dem essentialistischen Begriff, wie etwa dem von Aristoteles' ab; denn, während der aristotelische Begriff eine kausale Funktion in der Erklärung der von Menschen geteilten Eigenschaften hat, bestimmt sich der nomologische Begriff durch alle Eigenschaften, die durch die Evolution zustande gekommen sind.

Hier wird nur erwähnt, weil aus Kontinuitätsgründen der Argumentation dieses Thema nicht weiter ausgeführt werden kann, dass die Charakterisierung der menschlichen Natur in einem normativen Sinne als radikal indeterministische Freiheit verstanden zu kurz greift. Diese Bestimmung, die gegen eine essentialistische Interpretation stehen sollte, reicht nicht aus, um gegen den von einer essentialistischen Natur implizierten Determinismus argumentieren zu können. Jahrelange Debatten über die Willensfreiheit haben deutlich gemacht, dass der Determinismus die menschliche Freiheit gefährdet. Die Antwort darauf kann jedoch nicht eine radikal indeterministische Freiheit sein, wie sie beispielweise von Sartre ver-

standen wird. Vielmehr bedeutet die von einem rationalen Begriff der Natur des Menschen implizierte menschliche Freiheit die Fähigkeit zu handeln. In der Regel wird die Freiheit als die Fähigkeit „anders handeln zu können“ aufgefasst.²⁹ Diese Fähigkeit wird von Julian Nida-Rümelin näher spezifiziert im Rahmen einer Strukturanalyse als die „spezifische Fähigkeit des Menschen Gründe abzuwägen und dieser Abwägung entsprechend zu handeln“.³⁰ Ausgehend von Hartmann (1996) und Janich (2001) hat Armin Grunwald (2012) sich um eine Charakterisierung der Freiheit im Rahmen einer Handlungstheorie bemüht. Sein Versuch dient vor allem dazu, Handlung gegen Verhalten auszudifferenzieren und damit mögliche Kriterien ausfindig zu machen, um zu verstehen, ob die Rede von Handlungen, die von Robotern ausgeführt werden, berechtigt ist. Seine Definition verwendet drei Punkte, die ich hier zitiere Grunwald (2012, S. 162):

1. Handlungen können Akteuren (als Handlungsverursachern) zugerechnet werden; dies erfordert das Einnehmen einer Beobachterperspektive in Bezug auf das eigene Handeln oder das Handeln anderer;
2. Handlungen können durchgeführt oder unterlassen werden, nicht im Sinne einer beliebigen Freiheit, sondern nach Maßgabe von Gründen; ob dies zutrifft, erfordert eine Deutungsleistung Außenstehender, wobei der/die Handelnde durchaus befragt werden kann;
3. Handlungen können misslingen oder gelingen, d. h. es gibt Erfolgskriterien und Gelingensbedingungen; gängigerweise werden diese an Zielerreichung und Zweckrealisierung festgemacht und können auch graduelle Zielerreichung anzeigen.

Auch Grunwald bestreitet, dass Freiheit als „beliebige Freiheit“ verstanden werden kann. Vielmehr verteidigt er eine Konzeption, nach welcher Gründe die Kriterien sind. Damit diese Gründe dann nicht ausschliesslich als eigene Gründe verstanden werden, erfordert seine Auffassung das Einnehmen einer Beobachterperspektive.

Nach diesem Einschub über die passende Auffassung der menschlichen Freiheit im Rahmen einer Natur des Menschen, kehren wir zurück zu den pluralistischen

²⁹Diese Bestimmung wurde geprägt durch Moore (1903/2005). Siehe dazu Keil (2007).

³⁰Nida-Rümelin (2005a, S. 8).

und den nomologischen Versuchen. Der Versuch Macherys, das traditionelle essentialistische Konzept durch einen nomologischen Begriff zu ersetzen, konkurriert mit dem pluralistischen Versuch Roughleys, Kronfeldners und Toepfers. Die verschiedenen Funktionen des essentialistischen Konzepts werden aufgeteilt und von unterschiedlichen Begriffen ausgeübt. Das ist das Vorhaben des pluralistischen Ansatzes unterstützt von Roughley zusammen mit anderen Wissenschaftlern.

Beide Versuche sind sehr interessant, weil sie von der geteilten pragmatischen Beobachtung ausgehen, dass auch die Wissenschaften ohne das Referenzkonzept der menschlichen Natur nicht auskommen. Allerdings, und diese Kritik bezieht letztlich beide Versuche ein, kann die Formulierung eines Konzepts der menschlichen Natur, das der Referenzbegriff in den behavioristischen Disziplinen sein sollte, nicht aus der Aufgabe sich mit den normativen Implikationen auseinanderzusetzen resultieren. Aus meiner Sicht ist es nämlich unentbehrlich sich mit solchen Implikationen zu beschäftigen, wenn man sich die Aufgabe gestellt hat, sich mit der Natur des Menschen zu beschäftigen. Das gilt nicht nur, wenn man sich mit der praktischen Philosophie befasst, sondern auch, wenn man den Begriff für die sozialen Wissenschaften bereitstellen möchte. Dieses Ergebnis stellt keine Kritik an sich dar.

Vielmehr betrifft meine Kritik die Art, wie der normative Aspekt bei diesen Versuchen verstanden wird. Es handelt sich in beiden Fällen von einer Position, die folgendermaßen zusammengefasst werden kann: Es gibt einige Tatsachen, die für unser Schicksal und unsere Werte relevant sind. Diese Tatsachen sind aus biologischem Ursprung. Es liegt nah, dass diese Schlussfolgerung ziemlich enttäuschend und nicht überzeugend ist. Nach so viel Kritik an der essentialistischen Vorstellung der menschlichen Natur kann man nicht so leicht akzeptieren, dass die menschlichen Handlungen von spezifischen biologischen Eigenschaften abzuleiten sind. Diese Schlussfolgerung wird weder von den Befürwortern des Pluralismus noch von dem Verteidiger des nomologischen Begriff der Natur des Menschen akzeptiert. Die ersten bekräftigen ihre Aussage, dass die Beschreibung der Natur des Menschen präskriptive Implikationen haben muss, eine Aussage ist, die nur im Rahmen einer teleologischen Metaphysik akzeptiert werden kann, und hat sicherlich keinen Platz in einer nach-darwinistischen Philosophie (siehe Roughley (2005, S. 143), Kronfeldner et al. (2014)).

Der zweite, Machery (im Druck, S. 218), erwähnt zwar die Schwierigkeit ohne

allerdings Auskünfte zu geben, wie man sie lösen könnte:

Space prevents discussing the normative function of the notion of human nature and its relation with successor notions of human nature with the required care. Suffice it to say here that the most rudimentary and least sophisticated appeals to the notion of human nature (of the kind: “If doing x does not belong to human nature, it is wrong”) are indefensible, and that a candidate successor notion of human nature should not attempt to fulfill them, but that there may be room to put the notion of human nature to normative uses.

Dies ändert sich auch nicht in den späteren Aufsatz, der in der Oxford Sammlung erscheinen wird.

Es gibt jedoch bei beiden Autoren genügend Auskünfte, um eine die zwei *desiderata* erfüllende Analyse zu entwickeln. Anhand der ersten Bedingung soll der Begriff immun gegenüber den Kritiken sein, die man gegenüber dem essentialistischen Begriff geltend macht. Anhand der zweiten Bedingung soll der Begriff in der Lage sein Orientierung zu leisten in all jenen Fällen, in denen Widersprüche eintreten könnten. Hier deute ich den Lösungsansatz nur an, der in eine andere Richtung läuft. Die biologischen Tatsachen werden nicht ignoriert in einer deflationistischen Haltung, welche die natürlichen Aspekte der Natur des Menschen zu leugnen versucht. Vielmehr soll das biologische Wissen über den Menschen in den Begriff der Natur des Menschen integriert werden.

Die Frage nach der Natur des Menschen kann nicht naturalistisch beantwortet werden. Für die Formulierung ihrer Beantwortung sind nicht nur biologische Tatsachen, sondern auch Tatsachen anderer Art erforderlich. Von welcher Art diese Tatsachen sein könnten und in welchem Verhältnis biologische Tatsachen und moralische Tatsachen stehen, wird im nächsten Kapitel thematisiert.

2.3 Zusammenfassung

Nahezu zeitgleich zum Auftreten einer kritischen Anthropologie in der kontinentalen Philosophie hat sich eine weitere Debatte in der Wissenschaftsphilosophie aufgetan. Für die von Hull (1986) geprägte Debatte war die Einsicht wichtig, dass

der Begriff der menschlichen Natur mit der modernen Evolutionsbiologie nicht zu vereinbaren ist.

In jüngster Zeit wurde diese Einsicht radikal verändert. Human Nature ist wieder ein Thema in der fast ausschließlich englischsprachigen Wissenschaftsphilosophie. Ich habe hier keine sorgfältige Analyse dieser Debatte wiedergegeben. Das ist nicht mein Anliegen gewesen. Thema dieses Kapitels ist ausschließlich, einen Vergleich zwischen den Ergebnissen dieser Wende in der Wissenschaftsphilosophie und den im Zentrum meiner Arbeit liegenden Ansprüchen eines normativen Begriffs. Sowohl in der Wissenschaftsphilosophie als auch in meiner Arbeit, die von der Kritik der Philosophischen Anthropologie profitiert, hat sich eine gemeinsame Frage ergeben. In beiden fachspezifischen sehr weit voneinander entlegenen Disziplinen ergibt sich das Bedürfnis einen Begriff zur Verfügung zu haben.

Die Ergebnisse dieser Debatte in der Wissenschaftsphilosophie können schematisch gruppiert werden zwischen denjenigen, die einen nomologischen Begriff für die Human Nature vorschlagen, einen Begriff, der sich nicht mehr weiter erstreckt als eine Gesetzesartigkeit (siehe Machery (2008)) und denjenigen die den Vorschlag machen unterschiedliche Begriffe von der Natur des Menschen zu entwickeln (siehe Roughley (2005), Kronfeldner et al. (2014)).

Was interessant ist, ist die Tatsache, dass diese Wiederaufnahme des Begriffs mit der Feststellung beginnt, dass in den Wissenschaften trotz Darwin weiterhin Human Nature ein Thema ist. Ausgehend von dieser Tatsache wird das Bedürfnis klar ein sauberes Konzept zu entwickeln. Es scheint, dass sich auch hier – auf einem Gebiet das sich eigentlich sehr weit vom Pragmatismus entfernt hat – die Priorität der Praxis bestätigt hat.

Das Argument lautet wie folgt. Es scheint, dass die Post-Darwinistische Wissenschaft es nicht mehr nötig hat über die menschliche Natur zu sprechen. Allerdings kann empirisch beobachtet werden, dass dies nicht der Fall ist. Denn bestimmte empirische Wissenschaften vom Menschen machen von dem Begriff Gebrauch. Nur ist nicht deutlich, was damit gemeint ist. Aufgabe der Wissenschaftsphilosophie sei es zu klären, was man damit ausdrücken will, ohne die Prinzipien des Darwinismus in Frage zu stellen. In dieser Aufgabe zeigt sich die gemeinsame Voraussetzung zwischen der Forschung in der Wissenschaftsphilosophie und meinem Anliegen. Die Wissenschaften, die den Begriff der Natur des Menschen verwenden, können üblicherweise die normative Dimension dieses Begriffs nicht ein-

fach wegdenken, es sei denn es wird lediglich die Physiologie des Menschen beschrieben. Denkt man an die evolutive, Verhaltens-, oder Kognitions- Psychologie, wird schnell klar, dass diese nicht von gewissen normativen Aspekten abstrahieren können. So haben beispielsweise Intelligenzanalysen schon immer normativ-praktische Implikationen.

Es ist nicht möglich zwischen demjenigen zu trennen, was die Natur aus dem Menschen macht und demjenigen, was der Mensch aus sich machen kann und soll. Bereits Kant hat sich damit schwer getan. Wenn es stimmt, dass der Mensch als solcher kein Gegenstand der heutigen wissenschaftlichen Disziplinen ist, bedeutet dies allerdings nicht, dass der Mensch aus der Wissenschaft verschwindet.

Dieser Begriff über den Menschen bezieht sich auf seine intrinsische Konstitution auf ein einheitliches Bild, welches das Handeln anzuleiten vermag. Diese Normativität wird in der Wissenschaft aber nicht zum Thema gemacht. Dieses in den Naturwissenschaften zugrunde gelegte Verständnis hat weitreichende Konsequenzen: es zieht ein ganzes Programm der Naturalisierung mit sich, nicht nur der Rolle und des Charakters der philosophischen Analyse, sondern auch unseres täglichen Lebens. Der Naturalisierungstrend wird allerdings von der Wissenschaftsphilosophie nicht vollzogen. Der empirisch verteidigte Begriff, der seine inhaltliche Bestimmung aus der Biologie oder aus anderen Verhaltensdisziplinen entnommen hat, wird nicht kohärent gemacht mit den non-kognitivistischen Positionen der Ethik.

3 Eine Spannung zwischen zwei Kulturen?

3.1 Snows Rede *The Two Cultures*

Der Ausdruck „Zwei Kulturen“ bezeichnet den *culture clash* zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Er wurde 1959 von C. P. Snow geprägt, der durch den Ausdruck dasjenige Spannungsverhältnis zwischen Natur- und Geisteswissenschaften charakterisierte, das ihn auch in seiner eigenen Lebensweise beschäftigte. Denn er war tagsüber Wissenschaftler und nachts Schriftsteller.³¹

In jüngster Zeit unterstützen diejenigen, die für einen Konflikt zweier Kulturen stehen, oft auch die These der *Scientia mensura*, die These also, die meint, dass ausschließlich die naturwissenschaftlichen Methoden uns die Wahrheit über die Welt verraten können. Dabei sind Wilfrid Sellars und Willard Van Orman Quine die Philosophen die auf paradigmatische Weise die These vom Erklärungsmonopol der Naturwissenschaften verteidigt haben.³² Besonders prägnant sind solche Thesen angesichts der Debatten über das Bewusstsein und über die Willensfreiheit. In diesen Zusammenhängen wird der Konflikt zwischen den zwei Kulturen besonders deutlich, wenn man naturalistische und reduktionistische Positionen betrachtet, wie etwa bei Crick (1995).

Ich schlage eine Strategie vor, die sich von den naturalistischen und reduktionistischen unterscheidet, um dem normativen Charakter des Begriffs der Natur des Menschen gerecht zu werden. Um mich von Naturalismus und Reduktionismus abzugrenzen, werfe ich sowohl einen Blick auf die inflationär-idealistischen als auch die deflationär-reduktionistischen Verfehlungen des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Inflationäre Zugänge überheben die Rolle der Geisteswissenschaften zur Konstitutionskomponente der Wirklichkeit, deflationäre Zugänge, hingegen, entwerten die Rolle der Geisteswissenschaften zum funktional redundanten Epiphänomen.

Meine Position vertritt eher die These, dass das Andere zum Naturalismus nicht das Nicht-wissenschaftliche ist, sondern der Supranaturalismus. Der hat keinen

³¹Vgl. Snow (1959).

³²Siehe Sellars et al. (1997) und Quine (1951).

Anspruch auf Wahrheit während das nicht-wissenschaftliche Wissen, unser vor-theoretisches Wissen seine eigenen Ansprüche berechtigterweise erhebt.

Als sich am Anfang des XX. Jahrhunderts die Kontroverse der zwei Kulturen allmählich herauskristallisiert, ist die Versuchung stark, die Geisteswissenschaften als eine in sich geschlossene Instanz anzusehen.³³ Diese Instanz wird als Gegenstück der Naturwissenschaften verstanden. Dementsprechend wird die Natur als das Andere des Geistes oder der Geschichte überhaupt aufgefasst. Beide würden „nebeneinanderfallen“, um mit Hegel zu sprechen. Anders ausgedrückt würde die Natur keinen Beitrag leisten können, um die Wirklichkeit zu begreifen. Das bedeutet allerdings, dass es schon damals kritische Stimmen gegen diese Positionen gegeben hat. Laut Ernst Troeltsch, der sich als Vertreter des Historismus versteht, ist die Etablierung der Geschichtsschreibung, trotz ihrer Neuartigkeit, nichts anderes als ein spezieller Modus, um die Welt zu interpretieren. Diese ist allerdings mit der von Galileo eröffneten, naturwissenschaftlichen Methode verbunden. Die Geisteswissenschaften sind dafür zuständig, einen Raum zu eröffnen für das Argumentieren und Vergleichen. Diese sind wiederum zwei unentbehrliche Funktionen bei der Darstellung der Tatsachen. Daher sind sie bei den Problemen, die in der Ethik und Kultur entstehen, entscheidend.³⁴

Laut Troeltsch erliegen Natur und Geschichte nicht einer Abkoppelung. Dilthey, dahingegen, bezweifelt einen Zugang zu der Natur, von welcher er glaubt, dass sie das ganz Andere des menschlichen Lebens sei. Die angebliche „Unhintergebarkeit“ des Lebens veranlasst Dilthey auf eine Konzeption zurückzugreifen, die das Verhältnis zwischen der menschlichen Welt und der Natur als Gegensatz versteht. Er ist von diesem Gegensatz so sehr überzeugt, dass er schreibt: „Denn diese unsere Welt ist die Gesellschaft, nicht aber die Natur. Die Natur ist uns stumm“.³⁵ Der von Troeltsch nahegelegte Vorschlag geht von der Idee der ursprünglichen Einheit der Wissenschaften aus. Diese ursprüngliche Einheit wird sich allmählich spezifizieren. Im Falle der Anthropologie, zum Beispiel, entwickelt sich die Existenz des Menschen von einer natürlichen Form bis zu einem

³³Vgl. Rentsch (1991).

³⁴Nida-Rümelin behauptet, dass „die meisten Ethiker sich mit Fragen der Erkenntnistheorie und der allgemeinen Wissenschaftstheorie nicht oder nur am Rande befasst haben“ (Nida-Rümelin (2006, S. 90)). Dies verstärkt meinen Ansatz, der unterschiedliche Fragestellungen in unterschiedlichen Debatten auswertet.

³⁵Dilthey (1924/1990, S. 61). Zum Risiko die Naturwelt zu ent-historisieren siehe die Beiträge in Ganten et al. (2007ff.), insbesondere in Band 6 von Gerhardt und Nida-Rümelin (2010).

kulturellen Gefüge, oder „Kulturwesen“.³⁶ Die Beabsichtigung einer Einheit der Wissenschaft führt zu einer Notwendigkeit, nämlich den mannigfaltigen, unter die Einheit zu subsumierenden Gründen gerecht zu werden. Damit geht insbesondere der Anspruch einher, eine einheitliche Vision der Wissenschaften zu entwickeln, die nicht im Gegensatz zur Naturwissenschaft steht. Ferner soll diese auch dem Gefühl, oder besser der Befindlichkeit, des modernen Menschen gerecht werden, welches als eine Dimension des menschlichen Lebens, neben der Normativität, besondere Schwierigkeiten für das Naturalisierungsprogramm der Naturwissenschaften bereitet. Am Beispiel von Troeltschs historischer Arbeit, die in der Tat nicht nur empirische Erhebung und Erzählung ist, sondern vielmehr, Auswahl, Reflexion und Vergleich, um die Probleme der Gegenwart zu verstehen und zu lösen, zögert Troeltsch nicht Lust und Freude über die Arbeit neben anderen Arbeitsbedingungen in den Raum des Argumentierens aufzunehmen. Alle diese Bedingungen sind Teile eines einzigen Zusammenhanges.³⁷ Es handelt sich hier um andere Themen, die einbezogen werden, die allerdings zu ganz unterschiedlichen fachspezifischen Debatten gehören. Indem Troeltsch die Auffassung vertreten hat, dass unterschiedliche Komponenten der Forschungspraxis eine Rolle spielen, etwa die eigene Stellungnahme des Forschers, oder das gute Gefühl, das eine gute Forschungsarbeit begleitet, hat er zum Methodenstreit beigetragen. Was er dabei zur Diskussion gestellt hat, ist, dass die Elemente der menschlichen Interaktion größtenteils zum wissenschaftlichen Prozess gehören. Es ist nicht so, als ob dieser Prozess keineswegs zur menschlichen Praxis gehören würde. Troeltsch verortet daher die Ursprünglichkeit der Wissenschaft in der menschlichen Praxis und fordert damit einen Rückgang auf die vorwissenschaftliche, unmittelbare Erfahrung. Diese Einsicht würde für die wissenschaftliche Praxis einige Implikationen nach sich ziehen. Diese Implikationen sind aber Teil einer Wissenschaftstheorie.³⁸

Für die These der „Zwei Kulturen“ zu stehen bedeutet heute explizit die Stellungnahme eines reduktionistischen Naturalismus einzunehmen. Das ist etwas zuge-spitzt, was Crick und Singer vertreten.³⁹ Schließlich hätte die Naturwissenschaft die Oberhand über andere Formen des Wissens gewonnen, und alles, was in der Vergangenheit Thema der Geisteswissenschaften gewesen war, würde nun Auf-

³⁶Troeltsch (1901/2004, S. 171). Vgl. Schieman (2001). Siehe Schieman (1996).

³⁷Ein ähnlicher Zusammenhang kann in Leibnizens Kritik der Theologie beobachtet werden. Vgl. Bonito Oliva (1989).

³⁸Über diese Implikationen siehe Damböck (2012a,b) und Battaglia (2010a).

³⁹Vgl. Singer (2003).

gabe der Naturwissenschaften werden. Diese Eroberung ist an sich nicht etwas schlechtes. Wenn sie bedeuten würde, dass weite Felder der Forschung jetzt auch empirischen Methoden zugänglich wären. Im Fall der Neurowissenschaft z. B. kann jetzt erklärt werden, warum Menschen in einigen, bestimmten pathologischen Fällen nicht frei handeln können.

Wenn wir uns die Funktionsweise der Emotionen in der Erfahrung verständlich machen wollen, dann können wir davon ausgehen, dass, wenn die Erfahrung durch die Krankheit gestört ist, also wenn die Emotionen deformiert sind, dann werden sie umfassend werden, und dadurch die Eigenschaft verlieren, den Rahmen für die Handlung existenzieller Projekt zur Verfügung zu stellen. Die Wut war bereits für den griechischen Held ein schlechter Berater. Der Dialog mit dem Patienten legt nahe, dass ein großer Teil der psychotherapeutischen Funktion auf die Verzögerung abzielt. Nur wenn eine Pause zwischen Fühlen und Handeln eingelegt werden kann, kann die Emotion wieder ihre Funktion bereitstellen. Solche Störungen des „emotiven“ Gehirns haben entsprechende neurologische Arealen, die nachweislich betroffen sind.

Daraus jedoch zu folgern, dass ein Begriff von Freiheit von diesen pathologischen Fällen abgeleitet werden könne, überfordert nicht nur die Neurowissenschaften, sondern führt zu einer Verarmung des zu erforschenden Freiheitsphänomens.⁴⁰ Nicht überzeugend ist, dass dadurch eine Einschränkung der Erkenntnis einhergeht. Was nämlich damit zugleich zu beobachten ist, ist eine Eingrenzung unserer Erfahrung, eine Reduktion unserer Handlungsfähigkeit zum Armheben. Dadurch verlieren wir die Fähigkeit die Bedeutung des Freiheitsphänomens explizit zum Ausdruck zu bringen. Darüber hinaus wird unser menschliches Leben dadurch sehr stark standardisiert und nivelliert. Damit verbunden ist ein Rückzug von den anderen Formen der Erkenntnis zugunsten einer einzigen Erkenntnisform. Was daraus entsteht ist ein Anspruch auf Exklusivität, der aus wissenschaftstheoretischer Sicht so viel bedeutet wie ein physikalistischer Reduktionismus. Laut Nida-Rümelin entsteht eine solche Lage, weil die Verbindung zu den relevanten erkenntnistheoretischen Theorien nicht deutlich vor Augen geführt wird.

Leider hält ein solcher schon von Kant stigmatisierter, imperialer Anspruch der Wissenschaft weiter an und wird sogar von einigen Autoren in der Philosophie

⁴⁰Vgl. Schauer (2010), der dafür argumentiert, dass es ein Fehler sei, anzunehmen, dass Aufgabe des Rechts schließlich das sei die Entscheidungsmodelle von anderen Disziplinen und anderen Domänen unkritisch zu übernehmen, zu replizieren und durchzusetzen.

des Geistes immer wieder vertreten.⁴¹ Zur begrifflichen Klärung einer solchen Stellungnahme kann eine kurze Geschichte utopischer Narrationen beitragen, die die Geschichte der Philosophie geprägt haben. Damit können solche erkenntnistheoretischen Positionen besser zugeordnet werden.

Die Menschen haben immer danach gestrebt, ein gutes und gerechtes Leben zu führen. Warum ist das so? Und wer hat dabei nachgeholfen? Am Anfang sind die Philosophen, die Inhaber von Wahrheit und diejenigen, die die Werte des Lebens vorgegeben haben, nach denen wir uns bei der Lebensführung richten sollen. Eine solche Vision ist ohne eine gewisse Gewalt nicht denkbar. Im Höhlengleichnis, hat der visionäre Philosoph gegen seine Mitbürger zu kämpfen, die nicht einsehen wollen, was der Philosoph erfahren hat. Die Gewalt ist gegen den Philosophen gerichtet, allerdings ändert das nichts an der Sache. Man darf nicht vergessen, dass solche autoritären Züge auch den Ansatz von Heraklit charakterisieren. Der nicht von ungefähr die Menschen in wachende und schlafende einteilt. Die Tatsache, dass die Menschen nach einem guten und gerechten Leben streben, bleibt ein ungelöstes Rätsel, das die Philosophie versucht hat zu lösen. Augustin erst und Campanella später haben die Legitimität der Philosophen angezweifelt auf die Frage nach dem guten und gerechten Leben eine Antwort zu liefern. Laut ihrer Vision ist die Religion, die das Leben sowohl auf der bürgerlichen, irdischen Welt *civitas terrena* beherrscht, als auch im Reiche Gottes *civitas dei*. Im Humanismus wird zum ersten Mal die auf alle Menschen bezogene Politik zum selbständigen Akteur.⁴² Was für mein Ziel allerdings genauso wichtig ist, neben dem damals noch zaghaften Prozess der Verselbständigung der Politik, ist das Auftreten von einem bis damals noch unbekanntem Akteur: die Wissenschaft. Mit Francis Bacon, dem Kant seine Kritik der reinen Vernunft widmen wird, kommt eine Vision zustande, derzufolge das wissenschaftliche Wissen zum Wohle des Menschen strebt. Natur erkennen und beherrschen sei der Schluss zur Glückseligkeit. Die Verbindung von experimenteller Naturforschung, Technik, und industrieller Naturnutzung prägt nicht nur das Projekt der Moderne, sondern ist auch kennzeichnend für die heutige Zeit.⁴³

Das Fortbestehen der wissenschaftlichen Utopie kann aufgezeigt werden, indem man sich sowohl das Manifest des Transhumanismus als auch das gemäßigtere

⁴¹ Siehe erneut den Punkt bei Polger und Shapiro (2016).

⁴² Vgl. Morus (1516/1986).

⁴³ Vgl. Ott (2005).

Manifest der kognitiven Wissenschaften ansieht.⁴⁴ Im Jahr 2002 hat die *US National Science Foundation* einen Bericht über den Stand der Forschung veröffentlicht. Dort blenden Vertreter der Nanotechnologie, Biotechnologie, Informationstechnologie und Kognitionswissenschaft ihre Differenzen weitgehend aus und betonen die Gemeinsamkeiten zwischen ihren Fachrichtungen. Laut dem Bericht ist ihr gemeinsames Ziel die Verbesserung menschlicher Fähigkeiten. Die Existenz eines solchen übergreifenden Ziels legt nahe, dass sich bestimmte technikethische Fragestellungen unabhängig von ihren Methoden und Gegenständen ausgehend von einer utilitaristischen Auffassung behandeln lassen: „Die Wissenschaften haben einen Wendepunkt erreicht, an dem sie vereinheitlichen müssen, wenn sie weiterhin schnell voranbringen wollen“. So lautet das imperiale Programm der *converging technologies*.⁴⁵

3.2 Ein vermeintlicher Gegensatz zwischen naturwissenschaftlicher und ethischer Erkenntnisse

Die Wirkung dieser vermeintlichen Eigenständigkeit hat weitreichende Konsequenzen. Eine dieser Konsequenzen ist die Behauptung, die in jüngster Zeit immer öfter aufgestellt wird. Ihr zufolge reichen Wissenschaft und Technik alleine aus, um wichtige Probleme der Gesellschaft zu lösen. Eine weitere Konsequenz ist die These, ein rascher technologischer und biomedizinischer Fortschritt könne für Durchbrüche im Verständnis von Leben und Bewusstsein sorgen. Ihr zufolge hat neues Wissen (z.B. aus der Neurowissenschaft) dramatische Auswirkungen auf die Wirtschaft, die nationale Sicherheit und unser soziales Wohlbefinden.⁴⁶

⁴⁴Siehe die Transhumanist Declaration, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>, letzter Zugriff: 21. Oktober 2016., sowie Roco und Bainbridge (2002).

⁴⁵„Imperial“ bedeutet, dass eine Macht auch über die Bedingungen ihrer Anerkennung durch andere Mächte verfügen möchte. Siehe beispielsweise Roco und Bainbridge (2002, S. X): „The evolution of a hierarchical architecture for integrating natural and human sciences across many scales, dimensions, and data modalities will be required. Half a millennium ago, Renaissance leaders were masters of several fields simultaneously. Today, however, specialization has splintered the arts and engineering, and no one can master more than a tiny fragment of human creativity. The sciences have reached a watershed at which they must unify if they are to continue to advance rapidly. Convergence of the sciences can initiate a new renaissance, embodying a holistic view of technology based on transformative tools, the mathematics of complex systems, and unified cause-and-effect understanding of the physical world from the nanoscale to the planetary scale.“

⁴⁶Exemplarisch dazu siehe Albus et al. (2007).

Darüberhinaus wird mittlerweile sogar behauptet, dass Wissenschaft und Technik nicht nur die Lebensbedingungen der Menschen beeinflussen, sondern uns außerdem zu moralisch besseren Menschen machen können.⁴⁷ Historisch betrachtet sind solche enthusiastisch-optimistischen Sichtweisen im Rahmen der Technikphilosophie, die heute v.a. von den sogenannten „Transhumanisten“ vertreten werden nicht neu. Vorläufer sind Bacon und das Projekt der Moderne. Das gleiche gilt für dystopische Auffassungen.

Diese Visionen fundieren sich auf eine utilitaristische Perspektive und sind von der Identifikation mit den Ingenieuren des XV Jahrhundert getragen. Allerdings ist diese Identifikation insofern gescheitert, weil die Ingenieure der Renaissance zugleich Humanisten waren und nicht nur Techniker. Ein solches Programm ist jetzt in Gefahr, blind zu sein, weil der Unterschied zum Humanismus und der Renaissance ist, dass die damalige Bildung die Trennung zwischen menschlichem und technischem Wissen gar nicht kannte. Für die Ingenieure der Renaissance war überspitzt gesprochen kein technisches Wissen ohne menschliches Wissen möglich. In der Renaissance gab es noch nicht eine vollzogene epistemische Fragmentierung. Der Humanist war sowohl ein Liebhaber der Kunst und Literatur als auch ein begabter Astronom und genialer Ingenieur.⁴⁸ Noch Kant (1785, AA IV, S. 388) fühlte sich gezwungen, die Spezialisierung der Disziplinen zu verteidigen:

Alle Gewerbe, Handwerke und Künste haben durch die Verteilung der Arbeiten gewonnen, da nämlich nicht einer alles macht, sondern jeder sich auf gewisse Arbeit, die sich ihrer Behandlungsweise nach von anderen merklich unterscheidet, einschränkt, um sie in der größten Vollkommenheit und mit mehrerer Leichtigkeit leisten zu können.

Hierbei ist wichtig, dass die Ingenieure der Renaissance in ihrer Kultur nicht nur die rationale Mechanik als Lehrinhalt hatten, sondern auch Petrarca, Boccaccio, Lorenzo Valla und noch viele andere. Diese kulturelle Umgebung ermöglichte es damals, dass Wissenschaft und Technik nicht so sehr voneinander getrennt waren.

Damit diese ursprüngliche Einheit von empirischer Wissenschaft und Humanwissenschaft wieder erlangt wird, muss sich eine neue Einstellung durchsetzen. Die

⁴⁷Vgl. Persson und Savulescu (2012); dazu kritische Beiträge in Straub et al. (2012).

⁴⁸Siehe Gille (1964).

Revolution in der Theorie, die ich jetzt anspreche, hat sich in der Philosophie des Pragmatismus ergeben, obwohl einige wichtige Elemente bereits im Humanismus und der Aufklärung bzw. in einer Auffassung, in der die Politik sich selbständig macht, zu finden sind. Kant selbst trägt dazu bei, indem er in seiner utopischen Schrift *Zum ewigen Frieden* von einem komplexen Mechanismus spricht, in dem sich die politische Notwendigkeit der Philosophie ergibt, ohne dass den Philosophen ein besonderer Posten in der Beratung der Politik gegeben wird.⁴⁹ Aufgabe der Politik ist es, zu ermöglichen, dass dem Volk Rechte eingeräumt werden. Dass dieser Anspruch universalistisch gemeint ist, ergibt sich aus der Charakterisierung der menschlichen Vernunft, welche „keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeinen Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat“.⁵⁰ Das ist die These, die für die Entwicklung meines Vorhaben relevant ist: Der Frieden führt eine kulturstiftende Leistung aus, die entscheidend ist für die vernünftige Selbsterhaltung und Selbstentwicklung des Menschen. Für diese weiteren Leistungen ist die von der Philosophie beratene Politik zuständig, in der alle Menschen ihr Sagen haben.

Dieser zusammengesetzte Mechanismus stellt keine externe Intervention dar, die von nirgendwo kommt, sondern, weil diese Intervention Lösungen entwickeln will, die weder für Engel noch für Teufel gedacht sind, sondern für Menschen, ist sie selbst durch Menschen geprägt.

Aus den Wissenschaften selbst kommen auch Aufforderungen, die These der Einheit der Wissenschaften zu verteidigen. Solche Positionen teilen die Ansicht, dass das Verhältnis zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften nicht lediglich als Opposition zu betrachten ist, sondern sind damit beschäftigt die Rolle der einen für die andere zu berücksichtigen.

Stephen M. Kosslyn (2003) zum Beispiel legt die Einheit in diesen Worten nahe:

There is a gigantic project, yet to be done, that will root psychology in the rest of natural science. Once this is accomplished, you'll be able to go from phenomenology (things like mental imagery) to information processing... to the brain... down through the workings of neurons, including the biochemistry, all the way to the biophysics

⁴⁹Siehe Gerhardt 1995.

⁵⁰Kant (1787, B780).

and the way that genes are up-regulated and down-regulated. This is going to happen; I have no doubt at all. When it does, we're going to have a vastly better understanding of human nature than at any other time in human history.

Aufbauend auf diese Überlegungen kann ich behaupten, dass ich von dieser vermeintlichen Spannung zwischen zwei Kulturen nicht überzeugt bin. Ich werde zeigen, wie eine andere Lösung für die Beziehung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften möglich ist. Jedoch teile ich Kosslyns Auffassung, dass dieses Verhältnis schwerwiegende Implikationen für den Begriff der Natur des Menschen hat. Meine Position ist aber gerade nicht von einem Übergang von einer Beschreibung des Gebietes der geistigen Ereignisse zu einer anderen Beschreibung des Gebietes der physikalischen Ereignisse charakterisiert, wenn eine vollständige Durchdringung der beiden Gebiete erreicht werden würde. Eine weitere in gegensätzlichen Richtung gerichtete Auffassung dieser Einheit ist von Kant vertreten. Für Kant ist dieser Übergang, und dadurch die Einheit der beiden Welten, durch die Richtung des Überganges gewährleistet. Das bedeutet es sei nur möglich ausgehend von der Praxis – wo die Freiheit existiert –, die auf die Welt der Natur Einfluss ausübt, die Einheit der beiden Welten denkbar zu machen. Meine Position ist vielmehr dadurch charakterisiert, dass die unterschiedlichen, zu erforschenden Phänomene erst in der Lebenswelt definiert werden. So definiert können sie dann auch in ihren physikalischen Eigenschaften erforscht werden.

Um meine Position näher bestimmen zu können, muss ich für die folgenden Thesen argumentieren. Es herrscht eine Einheit zwischen naturwissenschaftlichen Theorien und geisteswissenschaftlichen Theorien. Der nach der Spaltung der zwei Kulturen nachgeordnete Grund der Einheit zwischen naturwissenschaftlichen Theorien und geisteswissenschaftlichen Theorien ist deren Begründung im vortheoretischen Wissen.

Naturwissenschaftliche Theorien und geisteswissenschaftliche Theorien teilen eine gemeinsame Idee, die Welt zu verstehen, um unser menschliches Dasein vernünftig zu gestalten. Diese Einheit, die für das Verständnis der Natur des Menschen stiftend ist, ist insofern der Spaltung zwischen zwei Kulturen nachgeordnet, als sie Rekurs machen muss auf einen dritten Akteur, um diese ursprüngliche Einheit wiederherzustellen. Diese neue Anpassung der Akteure zeigt, dass inzwischen die Lage komplexer geworden ist. Dieser Komplexität entspricht ein

Vorrang des prä-theoretischen Wissens. Dieses Wissen allerdings kann ohnehin nicht durchgesetzt werden. Und damit es nicht immer auf der Ebene der Innovation bleibt, braucht es die Vermittlung der Philosophie. Denn die soziale Praxis ist insbesondere von Moral, Technik und Wissenschaft herausgefordert. Die Philosophie spielt dabei zwei wichtige und unerlässliche Rollen. Zum einen soll sie begriffliche Klärung der jeweiligen für die Lebenswelt relevanten Fragen leisten. Zum anderen soll die Philosophie Kriterien herauszuarbeiten, um Lösungsansätze normativ einzuordnen. Ihre Deutungskompetenz soll sie nicht autark erledigen, sondern immer im Dialog entwickeln. Um einen Dialog zu gewährleisten, der sich zwischen informierten und reflektierten Bürgern und Bürgerinnen entwickelt, nehmen sowohl die wissenschaftliche Weitergabe als auch die wissenschaftliche Beratung für die Politik eine wichtige Rolle ein.

Bevor ich mich drei verschiedenen Versuchen zuwende, die die These von den angeblich zwei Kulturen entkräften oder vielmehr zur Unterstützung der Einheit der Wissenschaften beitragen, möchte ich einen Punkt dieser nicht nur von Snow vertretenen Position zusammenfassend präsentieren.

Dieser Punkt betrifft die kognitiven Prozesse. Wenn diese ausgehend von der Erforschung der Neurobiologen bestimmt werden, werden sie so betrachtet als seien sie nicht objektiv, sondern konstruktivistischer Art. Das gilt nicht nur für die nicht-normativen, sondern auch für die normativen Prozesse. Die sogenannten „sinnhaft konstruierten“ Gegenstände seien nur ausgehend von einer Erste-Person-Perspektive erfassbar. Wobei nur die Dritte-Person-Perspektive, die Perspektive der Naturwissenschaft, Objektivität verleihen könne. Das Problem der Erste-Person-Perspektive bestehe darin, dass alles, was durch diese Perspektive erfassbar ist, sich unmittelbar als nicht-objektiv erübrigt, als etwas privates. Was dieser gegenüberstellende Gegensatz unberücksichtigt lässt, ist die Perspektive der sozialen Interaktion, die durch die Teilnahme aller vernünftigen Menschen dadurch charakterisiert ist, dass sie über das Private hinausgeht.

Im Folgenden möchte ich drei verschiedene Ansätze präsentieren, die von der Einheit der Wissenschaften ausgehen. Die Terminologien dieser unterschiedlichen Ansätze weichen voneinander ab. Bei Hannah Arendt spielen anthropologische und praktische Überlegungen eine relevante Rolle in der Auflösung des Konflikts. Lorenz Krüger sorgt für eine metaphysische Aufhebung des Gegensatzes. Julian Nida-Rümelin hebt den Gegensatz zwischen Ethik und Naturwissenschaft durch eine erkenntnistheoretische Interpretation auf, die pragmatistische Züge aufweist.

Obwohl die Stränge in den unterschiedlichen Debatten verschieden sind und von mir klar auseinandergehalten werden, sollen ihre programmatischen Überschneidungen herausgearbeitet werden.

3.2.1 Aufhebung des erkenntnistheoretischen Gegensatzes durch den anthropologischen Ansatz Hannah Arendts

Hannah Arendt beleuchtet die vermeintliche Änderung der menschlichen Lebensform ausgehend von der Mondlandung. Ihre Einstellung gegenüber den Verheißungen des wissenschaftlichen Fortschrittes ist sehr kritisch, wie bereits in der Fragestellung in Arendt (2007) zu lesen ist: „Has man’s conquest of space increased or diminished his stature?“ Insbesondere kritisiert sie, dass angeblich die wissenschaftliche Untersuchung der physikalisch verstandenen Welt verlangt, dass der Mensch alle seine zur Humanitas gehörenden Merkmale beiseite schiebt, um die physikalische Welt zu untersuchen. Sie verteidigt eine anthropologische Auffassung der wissenschaftlichen Unterfangen. Alle Elemente, die kennzeichnend sind für das alltägliche Leben, können nicht einfach aufgegeben werden, weil der Prozess des Verstehens nicht denkbar ist, ohne die menschlichen Charakteristika. Das erkennende Subjekt ist letztlich menschlich. Anthropologische Elemente einer Kritik des maßlosen wissenschaftlichen Fortschrittes sind in dem Ansatz von Hannah Arendt vorhanden:

Mit anderen Worten, Begriffe wie Leben oder Mensch, oder Wissenschaft oder Wissen sind vorwissenschaftliche Begriffe per Definition, und die Frage ist, ob die Entwicklung der Wissenschaft, die auf die Eroberung des terrestrischen Raums und zur Invasion des Raums des Universums geführt hat, diese Vorstellungen geändert hat in dem Ausmaß, dass sie keinen Sinn mehr haben.⁵¹

Der ausgesprochen anti-naturalistische Ansatz, den ich befürworte, muss nicht im Sinne einer Position gegen die Wissenschaft verstanden werden. Das Streben nach einer Auffassung, die den Konflikt zwischen der Erfahrung, die wir an uns selbst machen, und den Theorien der Wissenschaften aufhebt, spricht vielmehr für eine Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Formen des Wissens, ohne

⁵¹Arendt (2007, S. 45).

sich dabei einem naturalistischen Programm zu verpflichten. Nur, dass diese umfassendere Ebene, auf der die zu erforschenden Phänomene definiert werden die des vortheoretischen Wissens ist. Durch diese Sichtweise wird das Modell des Wissens vielschichtiger. Es gibt nicht mehr lediglich zwei sich gegenüberstehende Wissenschaften. Vielmehr kommt noch das Wissen der Lebenswelt hinzu. Auf dieser Ebene werden die zu erforschenden Phänomene präziser definiert. Mithilfe der Philosophie werden sie deutlich aufgefasst und systematisiert. Diese Aufgabe wird im Dialog mit anderen Formen des Wissens zu vollziehen sein. Dieser Dialog ist nicht Selbstzweck, sondern dient dazu, Orientierung zu leisten in der Lebensführung des Menschen, die sich durch den Dialog als unsicher oder sogar als widersprüchlich herausstellen kann. Der Dialog mit den Wissenschaften ist strukturiert. Hier folge ich der Kantischen Position, die vorgibt, wie der Dialog ausgeführt werden soll:

Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.⁵²

In diesem neuen Modell tritt ein weiterer Akteur auf: er ist die Person, oder das Individuum, der informiert und in dem Austausch von Gründen mit seinen Mitbürgern auf der Suche ist, eine Lösung für die Fragen zu finden, die ihm begegnen. Die Praxis, in der er sich befindet, ist nicht von zwei Kulturen geprägt, sondern vielmehr von einer Praxis des Gründe-geben-und-nehmens. Dieser Austausch, der auf ein Miteinander-Verstehen abzielt, ist durch die konzeptuelle Klärung der Philosophie vermittelt und von den Wissenschaften informiert.

3.2.2 Aufhebung des erkenntnistheoretischen Gegensatzes durch die Analyse von Ursache und Verantwortung bei Lorenz Krüger

In die gleiche Richtung geht der Versuch von Lorenz Krüger. Jedoch konzentriert er sich auf die metaphysische Bedeutung des Begriffs der Ursache. Daraus ergibt

⁵²Kant (1787, BXIII).

sich zum einen das Primat der Lebenswelt und zum anderen die Ablehnung der These der zwei Kulturen. Er leitet den Begriff der Ursache aus dem in der Lebenswelt wirksamen Begriff der *aitia* ab. Somit macht Lorenz Krüger darauf aufmerksam, dass das griechische Wort *aitia* sowohl Schuld als auch Ursache bedeutet.⁵³ In seinem Deutungsversuch des Spruches Anaximanders wird der geordnete Ablauf der Dinge nach dem Muster von Verfehlung und deren Wiedergutmachung beschrieben. Seine These lautet:

Die Frage nach Ursachen, die kausale, d. h. auf Wirkungszusammenhänge ausgehende, Analyse eines Vorkommnisses oder Zustands wird vornehmlich dort wichtig, wo es um die Zurechnung von Verantwortlichkeit geht.⁵⁴

Nach seiner metaphysischen Interpretation geht die Frage nach den Ursachen in die tiefen des Weltverständnisses, um der Einheit unserer Welt gerecht zu werden.

Und am Ende sollte diese Auffassung, wenn sie denn überhaupt zutrifft, nicht bloß für den Bereich menschlichen Handelns, sondern erst recht für den natürlichen Geschehens jenseits des menschlichen Zugriffs gelten. Sie hätte dann den Vorzug, Kausalität und Freiheit nicht auf verschiedene ‚Welten‘ zu verteilen, vielmehr umgekehrt unsere menschliche Praxis kohärent mit einem metaphysischen Begriff davon zu verbinden, was es heißt, daß etwas etwas bewirkt.⁵⁵

Diese systematische Fragestellung kann auch konkreter erläutert werden wie im Fall der Zuschreibung der Verantwortung zu den Maschinen.

Diese Beispiele verdeutlichen, dass zwischen Handlungsverursachungsverantwortung und rechtlich/moralischer Verantwortung zu unterscheiden ist. Auch wenn wir Robotern Handlungs- und Planungskompetenz zusprechen, nimmt dies keine Entscheidung über Verantwortlichkeiten im moralischen oder rechtlichen Sinne vorweg.⁵⁶

⁵³Siehe Krüger (1992).

⁵⁴Krüger (1992, S. 1-2).

⁵⁵Krüger (1992, S. 13).

⁵⁶Grunwald (2012, S. 168).

3.2.3 Aufhebung des erkenntnistheoretischen Gegensatzes durch den Begriff der Lebensform bei Julian Nida-Rümelin

Neben den zwei plausiblen, allgemeinen Strategien zur Vereinheitlichung der wissenschaftlichen und moralischen Erkenntnis und zur Minimierung des scheinbaren erkenntnistheoretischen Gegensatzes zwischen wissenschaftlicher und moralischer Erkenntnis gibt es einen abweichenden Weg. Die Position, die Nida-Rümelin vertritt, geht von der Perspektive des späten Wittgensteins aus. Sie ist überwiegend durch eine pragmatistische Ausrichtung gekennzeichnet.

Entgegen dem rationalistischem Versuch, Gewissheit erst durch Wissenschaft zu sichern und die Gesamtheit lebensweltlicher Vertrautheit zur Disposition zu stellen, folgen wir Wittgenstein in der Auffassung der Unhintergebarkeit lebensweltlichen Orientierungswissens und lebensweltlicher Verständigungspraxis.⁵⁷

Nida-Rümelin zufolge lässt sich das Verhältnis zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und lebensweltlicher Erkenntnis nicht in eine Zwei-Welten Lehre einordnen, vielmehr nimmt er eine graduelle Einteilung vor: „Hier stehen sich aber nicht zwei Welten gegenüber, sondern es gibt einen kontinuierlichen oder graduellen Zusammenhang“.⁵⁸ Dies hat die starke These zur Konsequenz, dass das lebensweltlich Vertraute für die naturwissenschaftliche Begründung unverzichtbar bleibt: „Ich persönlich gehe noch einen Schritt weiter und meine, dass die Rolle der Lebenswelt in den wissenschaftlichen Begründungsspielen letztlich erst deren Realitätsgehalt sichert“.⁵⁹

Nida-Rümelin macht im Zusammenhang der Diskussion über den vermuteten Gegensatz zwischen Wissenschaft und Lebensform darauf aufmerksam, dass der zeitgenössische Szientismus ein Ausläufer der radikalen Form des Rationalismus sei:

Da er sich gesichertes Wissen alleine von den ‚harten‘ Wissenschaften erwartet und meint, dass diese von alltäglichen Erfahrungen, vor-

⁵⁷Nida-Rümelin (2006, S. 70).

⁵⁸Nida-Rümelin (2006, S. 93).

⁵⁹Nida-Rümelin (2006, S. 93-94).

theoretischen Meinungen und von der lebensweltlichen Verständigungspraxis unabhängig seien.⁶⁰

3.3 Zusammenfassung

Dieses Kapitel analysiert den angeblichen Gegensatz zwischen den zwei Kulturen, der 1959 von Snow pointiert vertreten ist, obwohl Elemente dieser Auffassung schon vorher vorhanden sind, und in der heutigen Debatte zwischen Neurowissenschaften und Philosophie vehement aufgegriffen werden. Es ist notwendig, einige falsche Meinungen hinsichtlich des Verhältnis zwischen den empirischen Wissenschaften und der Philosophie zu klären. Ich habe zunächst den vermuteten Gegensatz zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften kritisiert. Der ist unter dem Terminus der „Two Cultures“ stilisiert worden. Ich habe dafür argumentiert, dass zunächst die Pointierung auf zwei Akteure zu kurz greift. Um dem Realitätsstatus gerecht zu werden, soll Raum gemacht werden für einen weiteren Akteur: die Lebenswelt und deren vor-theoretisches Wissen. Diese Erweiterung des Szenario hat Auswirkung ebenfalls auf die Auffassung der Natur des Menschen, insbesondere auf deren Anwendung in der alltäglichen Sprache. Dieser Gegensatz ist Ergebnis einer historischen Entwicklung, die ich kurz skizziert habe. Deren letzter Punkt ist die Auffassung unserer sozialen Vorstellung, dass die Demokratie die vernünftige Gestaltbarkeit unseres Lebens ermöglicht.

Diese Geschichte erreicht ihren Höhepunkt als Gesellschaftstheorie, die politisch als Demokratie buchstabiert wird. Ich habe die Grundzüge dieser Evolution von einem in unterschiedlichen Weisen „von außen“ bestimmten Begriff skizziert. Der Ursprung seiner Normativität ist als Gebote Gottes, als wissenschaftliche Erkenntnis, als Forderung der menschlichen Vernunft verstanden worden. Eine solche Geschichte ist mit dem Aufkommen der politischen Entwicklung mit einer zunehmenden Komplexität konfrontiert. Seinen Charakter von innen zu bestimmen bedeutet, dass das, was im Einklang mit unseren Intuitionen steht, nachträglich durch die Philosophie Kohärenz gewinnt. Diese interne Bestimmung kann in zwei unterschiedlichen und teils konfligierenden Weise interpretiert werden. Die konstruktivistische Auffassung ist die am weitesten verbreitete. Diese kann jedoch Naturalisierungsversuchungen ausgesetzt werden. Eine realistische Konzeption

⁶⁰Nida-Rümelin (2009, S. 20).

hat den Vorteil, dem demokratischen Anspruch, nicht nur unserer Gesellschaft, sondern auch unserer Erkenntnis gerecht zu werden. Paradoxe Weise ist die Demokratie die einzige Form, die die Vielfalt der Wissenschaft erst ermöglicht; die Wissenschaft scheint daher ihren Ursprung zu negieren, wenn ihre szientistischen Züge die Oberhand gewinnen und die Vielfalt der Wissenschaft zu beschränken suchen. Darüberhinaus habe ich die These der Erweiterung des Szenarios auf drei Akteure mit den humanistischen Einsichten von Arendt glaubhaft gemacht. Deren metaphysische Tragweite habe ich ausgehend von Lorenz Krüger ausgelotet. Nida-Rümelin analysiert dieses Thema anhand von drei Problembereichen, die in der Philosophie meist unabhängig voneinander diskutiert werden. Meine These ist also, dass es gar keine zwei Kulturen gibt, und daher auch kein Konflikt zwischen der Erfahrung, die wir an uns selbst machen und den Theorien der Wissenschaften; vielmehr lässt die Einheit der Wissenschaft sich sehr gut mit dem Primat des vor-theoretischen Wissens und mit der Ablehnung eines naturalistischen Reduktionismus versöhnen.

Bevor ich die positiven, sowohl durch die Kritik zur Philosophischen Anthropologie, als auch durch die Wissenschaftsphilosophie gelegten Anstöße im vierten Teil herausarbeite, um die acht Eigenschaften des von mir in Abgrenzung zu anderen Theorien entworfenen Begriffs der Natur des Menschen zu präsentieren, habe ich hier eine Präzisierung vorgenommen. Diese Präzisierung betrifft den Zusammenhang zwischen dem Begriff der Lebensform und der Natur des Menschen. Beide Begriffe sind verwandt und weisen einige Familienähnlichkeiten auf, weil sie auf den imperialen Anspruch der Wissenschaft reagieren. Dieser Anspruch wurde bereits in der Aufklärung geltend gemacht. In der Tat stellt Kant die Richtlinien auf für ein diszipliniertes Verhältnis zwischen Wissenschaft und Philosophie. Jedoch trennen sich Lebenswelt und Natur des Menschen, weil diese ein lebensnaher Begriff ist im Gegensatz zum Begriff der Lebensform und Lebenswelt. Diese sind nämlich philosophische Termini, die kaum entsprechende Anwendung in der Alltagssprache haben. Im Gegensatz dazu wird „Natur des Menschen“ von Personen geäußert, wenn sie ihr Selbstverständnis, sowohl als Teil der Gemeinschaft, als auch als Individuen artikulieren. Darüberhinaus hat der Begriff seinen festen Platz in einer Vielfalt von Narrationen.

4 Eine Annäherung an die praktische Rationalität

Der Vorschlag in diesem Kapitel ist von Kants Auffassung der praktischen Rationalität inspiriert, welche zum einen die Gesetzmäßigkeit der Wissenschaft teilt und zum anderen dennoch eigenen Standards folgt. Dieses Kapitel ist lediglich als eine Annäherung zu betrachten.

4.1 Die Kantische Analogie: wissenschaftliche und moralische Theorien

Kant hat sich bemüht, eine Interpretation des Normativen in Verbindung mit einer nicht naturalistischen Auffassung der Natur des Menschen zu liefern. Ich beschäftige mich mit seinem Versuch, um einige seiner Anstöße für mein eigenes Vorhaben zu erarbeiten. Kant interpretiert das Moralische, indem er in erster Instanz einen Vergleich zu einem anderen Phänomen aufstellt, nämlich zur Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit:

Jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien zu handeln.⁶¹

Lassen wir es für jetzt dabei, ob Prinzipien (wie Kant sie versteht) Gründen gleichgestellt werden können.⁶² Was mich hier interessiert ist, dass es sowohl eine Gesetzesartigkeit zwischen Naturdingen als auch zwischen menschlichen Handlungen gibt. Mein Anliegen besteht in einer nicht-reduktionistischen Klärung dieser Gemeinsamkeit. Was Kant in meinen Augen richtig gesehen hat, ist, dass die menschliche Fähigkeit „aus Prinzipien zu handeln“ zu den wichtigsten Elementen seiner Natur gehört. Die Frage, die sich dann stellt, lautet was es wohl bedeutet nach Prinzipien zu handeln?

⁶¹Kant (1785, S. 412).

⁶²Siehe Toulmin (2001), der dagegen argumentiert. Vgl. ebenfalls Dancy (2004). Beide sind der Ansicht, dass moralisches Denken und Urteilen in keiner Weise von einer Bereitstellung moralischer Prinzipien abhängig sind.

Am Ende des Kapitels werde ich einen kursorischen Blick auf die Frage werfen, ob der Status, dem Kant den gemeinen Sinn zuspricht, als ein möglicher Ansatz bei der sozialen Verständigungspraxis darstellen könnte. Damit nehme ich gegen die gängige Interpretation, Kant sei konstruktivistisch damit umgegangen Stellung.

Im Folgenden möchte ich eine typische menschliche Bindung analysieren, um Folgendes zeigen zu können: erstens, dass die von Kant angeführte Analogie dazu dient die praktische Rationalität zunächst als Gesetzesartigkeit zu charakterisieren.⁶³ Zweitens, zu zeigen, dass diese nicht anders ist als die der Naturdinge hinsichtlich der Tatsache, dass beide uns als etwas Gegebenes erscheinen, das wir zumindest grundsätzlich erschließen können.⁶⁴

Sehen wir uns als Beispiel den Fall der Liebe als einen psychologischen Zustand an, für den Gründe gegeben sind. Diese Gründe sind interpersonale Beziehungen. In der Literatur wird diese Interpretation unter den Stichworten *reasons for love* oder auch *love as valuing a relationship* diskutiert.⁶⁵ Kolodny (2003) beschreibt in sechs Schritten, wie man eine Liebesbeziehung als eine vernünftige Beziehung charakterisieren kann. Einer der sechs Schritte gibt die Bedeutung an, dass Person A Person B liebt: wenn A in einer vernünftigen Liebesbeziehung zu B steht, dann ist A überzeugt davon, dass jeder, der in einer solchen Beziehung zu B steht ähnliche Gründe (*similar reasons*) für Gefühle und Handlungen gegenüber B und der Beziehung selbst hat.⁶⁶ Für meinen Zweck ist dabei interessant, dass jeder ähnliche Gründe hat, sowohl für Gefühle als auch für Handlungen, und sowohl dem Anderen gegenüber als auch der Bindung gegenüber. Ebenfalls bemerkt Nida-Rümelin, indem er die Kontinuität der Gründe hervorhebt:

Die Wünsche kommen und gehen. Die Gründe bleiben sich gleich.⁶⁷

⁶³Ich beziehe mich auf die persönlichen Projekte, wie sie von Betzler (2015) abgehandelt werden.

⁶⁴O'Neill (2000) hat insofern den Vorrang der praktischen Vernunft erklärt, als er uns nicht nur den kategorischen Imperativ erschließt, sondern vielmehr dass er das Prinzip der theoretischen und praktischen Vernunft zugleich ausmacht.

⁶⁵Ich beziehe mich hier auf die Interpretation von Kolodny (2003) und Thomas (1991).

⁶⁶Siehe Kolodny (2003, S. 151).

⁶⁷Nida-Rümelin (2016, S. 211). Mehr dazu in Nida-Rümelin (2005a, S. 87–92).

Diese Einsicht der Gefühle und Emotionen gegenüber weicht insofern von der Hummeschen Interpretationen ab, als Nida-Rümelin keinen Konflikt zwischen Emotionen und Rationalität sieht, sofern die Emotionen von Gründen affizierbar sind. Dahingegen glaubt Michael Quante eine Korrektur vorzunehmen, um eine Theorie der Subjektivität zu formulieren, die der Rolle der Emotionen nachträglich gerecht wird. Das ist allerdings ein Punkt, den ich ausführlicher im Teil V behandeln werde. Hier soll nur vorsorglich erwähnt sein, dass die Rationalitätstheorie, die ich anvisiere keine Theorie ist, die die Emotionen nicht berücksichtigt. Die sechs Funktionen, die die Emotionen in unserem moralischen Leben haben, finden ihren Platz in einer solchen Rationalitätstheorie, trotz Kantischer Prägung.⁶⁸

Die erwartete Gesetzesartigkeit ist dasjenige, was die Naturgesetze und die unsere Handlungen leitenden Prinzipien teilen. Nur folgt die jeweilige Gesetzesartigkeit sehr unterschiedlichen Mustern. Kant führt uns mit seiner Parallelität die Notwendigkeit vor Augen, dass wir uns in beiden Fällen - sowohl wenn wir die Gegenstände erkennen als auch wenn wir die Prinzipien unserer Handlungen dartun wollen - nach unserer Vernunft richten müssen, sofern wir wieder Vertrauen in unsere Erkenntnisfähigkeit erlangen wollen. Wissenschaftliche Theorien beschreiben und formulieren zugleich Gesetze, die die physikalischen Phänomene aufzufassen vermögen. Moralische Theorien beschreiben und formulieren zugleich Gesetze, die die normativen, moralischen Phänomene aufzufassen vermögen. Dies ist die von Kant suggerierte Analogie hinsichtlich der Veranschaulichung der Normativität des moralischen Gesetzes.

Kant steht mit seinem Versuch, aus einer Analogie zwischen Wissenschaft und Rationalität eine Charakterisierung beider Bereichen festzustellen, nicht alleine da.⁶⁹ Als John Rawls (1951/1999) versucht hat, eine Methode vorzuschlagen, um moralischer Erkenntnis Objektivität zu verleihen, hat er sein Anliegen auf die Her-

⁶⁸Siehe dazu die Artikulation der Emotionen die in Sherman (1997, S. 50) aufgestellt ist: Sie sind Weisen, um das auszuleben und zu verinnerlichen (Erinnerung), was für uns wichtig ist; sie machen es möglich, dass wir Werte speichern; sie können uns aufmerksam machen auf Dinge, die für uns relevant sind, ohne dass wir davon gewusst hätten. Sie helfen uns Werte zu etablieren. Sie haben einen intrinsischen Wert und sie motivieren uns zur Handlung. Historisch verdankt sich diese systematische Auffassung einer Interpretation, die die Kontinuität zwischen Aristoteles und Kant dank der Vermittlung des Stoizismus vollzieht.

⁶⁹Dazu kritisch Habermas (2000, 280): „Die Detranszendentalisierung des erkennenden und handelnden Subjektes betrifft zwar die metaphysischen Hintergrundannahmen über die beiden Reiche des Intelligiblen und der Erscheinungen, läßt aber den Kern der Kantischen Philosophie unberührt: Ich meine das durch Endlichkeit und Autonomie bestimmte Selbstverständnis vernünft-

angehensweise der Wissenschaft aufgebaut. Insbesondere hat er dabei auf zwei Eigenschaften Wert gelegt: zum einen auf die Rationalität und zum anderen auf die Bewährtheit. Somit hat er zum einen ein neues Argument für das Untermauern der Analogie zwischen wissenschaftlichen und moralischen Theorien entwickelt und zum anderen die These der Einheit von Wissenschaft und Lebenswelt aus einem anderen Standpunkt unterstützt.

In jüngerer Zeit hat Richard N. Boyd (1988) ebenso die Notwendigkeit einer solchen Analogie vertreten. Allerdings zielt Boyds Analogie auf etwas anderes ab: auf die Gleichstellung des wissenschaftlichen Realismus mit dem moralischen Realismus. Dies, es sei nur am Rande bemerkt, ist nicht die Absicht Kants - wenigstens nicht anfänglich. Mir geht es hauptsächlich darum, die Einheit von Wissenschaft und Lebenswelt als *conditio sine qua non* der Analogie zum Ausdruck kommen zu lassen. Ich werde die These dieser Einheit vertreten.

Diese zwei Ansätze sollen in meiner Perspektive anschaulich machen, dass es möglich ist den Integrationsaspekt des Begriffs der Natur des Menschen so aufzufassen, ohne sich damit einer naturalistischen Konzeption zu verpflichten.⁷⁰

Der Vorteil dieses Vergleichs zwischen natürlicher und normativer Gesetzmäßigkeit liegt in der Tatsache, dass so einerseits die Einhaltung von Gesetzen angesprochen wird. Dies ist eine Bedeutung, die immer enthalten ist in dem Begriff der „Natur“ bei Kant. Die Prolegomena liefern hierfür eine paradigmatische Stelle:

Natur ist das Dasein der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist.⁷¹

Auf der anderen Seite wird durch diesen Vergleich klar, dass die moralische Norm, insofern normativ ist, da sie eine moralische Überzeugung formuliert, die wieder-

tiger Subjekte, für die Gründe „zählen“. Putnam folgt Kant sowohl in der Anerkennung der vernünftigen Autorität der Wissenschaft wie auch darin, der szientistischen Verselbständigung dieser Autorität zu begegnen, um für die praktische Vernunft Raum zu gewinnen. Vernünftig ist auch die Autorität der Lebenswelt, also Common Sense und Moral. Allerdings erreicht Putnam dieses Ziel nicht auf dem Wege einer Abgrenzung der praktischen von der theoretischen Vernunft“.

⁷⁰Unter „Integrationsaspekt“ des Begriffs der Natur des Menschen verstehe ich denjenigen Aspekt, dem zufolge die Kenntnisse der empirischen Wissenschaften vom Menschen in seiner Bestimmung zu integrieren sind.

⁷¹Kant (1783, S. 294).

um auf eine eigene Ordnung bezogen ist. Dies ist die Ordnung der normativen Praktiken und Überzeugungen. Wenn die Phänomene der Natur geklärt werden können, indem man sie auf deren Gesetze bezieht, so verhält es sich auch, wenn es um die moralischen Gesetze geht. Das Moralische kann man nur verstehen, indem man es auf die Ordnung bezieht, in der die moralischen Gesetze Anwendung finden.

Das Erklärungspotential einer solchen Analogie kann in einem anderen Beispiel anschaulich gemacht werden. Ausgehend von der Rolle der Emotionen für den lebendigen Organismus kann das Verhältnis von etwas im Rahmen eines umfassenderen Zusammenhangs anschaulich gemacht werden.⁷² Der Erkenntniswert von Emotionen in evolutionärer Sicht ist eine Erklärung, die von allen anerkannt ist. Ich möchte diese Erklärung gebrauchen, um eine mögliche Interpretation der moralischen Handlungen vorzuschlagen. So, wie eine positive Emotion zu einem evolutionären Vorteil für den Organismus verbunden ist, weil sie zu einer Reihe von Bedingungen zusammengefügt ist, die das vegetative und das sensitive Vermögen unterstützen, so beziehen sich moralische Standards und Kriterien auf eine andere Ordnung, in der wir als moralische Akteure nicht ausschließlich mit den anderen Mitmenschen, sondern auch mit Anderen in Verhältnisse eintreten, die moralisch relevant sind. Darunter sind deshalb nicht nur Menschen, sondern auch Tiere, Umwelt, Maschinen u. a. enthalten.

Emotionen werden einfach von Objekten oder Ereignissen verursacht, worüber wir keine Kontrolle ausüben können. Was dabei zählt ist die relevante Überzeugung, die das Subjekt über die Eigenschaften des Objektes hat. So kann die Emotion entweder angemessen oder unangemessen sein, je nachdem, ob das Objekt die Eigenschaft tatsächlich hat, die diese Überzeugung rechtfertigt.

Man fürchtet typischerweise X, zum Beispiel, weil man glaubt, dass X eine furchterregende Eigenschaft hat, wie die Letalität einer Schlange, der wir im Wald begegnen könnten. Aber es kann auch sein, dass dieses X zu fürchten nicht angebracht ist, wenn es nicht der Fall ist, dass X diese Eigenschaft hat. Wir könnten uns über die furchterregende Eigenschaft von X täuschen, beispielsweise wenn X zwar für eine Schlange gehalten wird, aber tatsächlich nur ein Stock ist, der die Eigenschaft Furcht zu erregen nicht hat. Dies ist die Struktur des von dem US-amerikanischen Emotionspsychologen Joseph LeDoux vorgebrachten Schlange-Stock Beispiels.

⁷²Vgl. Boyd (im Druck.).

Um erneut den evolutionären Zusammenhang deutlich zu machen, schreibt LeDoux, dass es besser sei einen Stock versehentlich für eine Schlange zu halten, als auf eine mögliche Schlange nicht reagiert zu haben.⁷³

Nicht nur physikalische Ereignisse wirken nach Gesetzen. Selbst moralische Handlungen und persönliche Projekten, wie partikulare Bindungen, folgen einer bestimmten Ordnung und sind als Teile eines Ganzen miteinander verknüpft.⁷⁴

Diese Robustheit der Verbindung wird besonders anschaulich, wenn wir uns die normative Dimension der Liebesbeziehungen ansehen. Dabei wird gerade dieser mit der Verlässlichkeit verbundene Aspekt wertgeschätzt. Zwei Themen sind besonders interessant: Liebe als Wertschätzen einer Beziehung und Gründe für die Liebe. Dies habe ich anhand von dem Verständnis der Liebe als vernünftige Bindung dargetan.⁷⁵

Die Art, wie diese Handlungen als Elemente eines Systems in Bezug stehen, verdankt sich gewissen Normen. Das ist die These einer kognitivistisch aufgefassten, ethischen Theorie. Darin besteht die Aufgabe der normativen Ethik, solche Normen explizit zu machen. Eine weitere Aufgabe besteht in der Klärung von möglichen Widersprüchen, die zwischen unterschiedlichen Normen entstehen könnten.

Es liegt nah, dass wir davon ausgehen, womit wir am besten vertraut sind, wenn wir uns etwas veranschaulichen wollen. Wenn es um Erkenntnis geht, dann sind wir am besten vertraut mit physischen Tatsachen, die räumlich sind. Dies allerdings bedeutet nicht, dass es nur solche gibt.

Die Art zu denken, etwas zu verbinden, womit wir unmittelbar vertraut sind, ist diejenige Art, die zwischen materiellen Tatsachen stattfindet. Diese Verbindung ist uns so vertraut, dass wir keine Schwierigkeit haben, zuzugeben, dass der Tagesablauf eine bestimmte Regelmäßigkeit aufweist, so wie wir auch keine Schwierigkeit haben, zuzugeben, dass wir nach zwölf Stunden Arbeit müde sind und schlafen gehen müssen, um unsere Stärke wieder zu bekommen. Dies bedeutet, dass wir keine Schwierigkeit mit der Erkenntnis dieser Tatsachen haben, keine Schwierigkeit zuzugeben, dass materielle Phänomene einen Unterschied in der Welt machen.

⁷³LeDoux (1996).

⁷⁴Vgl. Betzler (2015).

⁷⁵Vgl. Kolodny (2003); Thomas (1991).

Das bedeutet allerdings nicht, dass diese die einzige Weise des Denkens sei, etwas zu verbinden. Das ist eine zentrale Gabelung, an der sich die Wege scheiden. Für Grundeinstellungen wird an dieser Gabelung die Weiche gestellt, etwa für die Frage, ob man von der Existenz der menschlichen Freiheit überzeugt ist, oder eher nicht.

Laut van Inwagen ist die Verbindung von einem Weltzustand mit den wahren Gesetzen der Physik alles, was wir benötigen, um einen späteren Weltzustand berechnen zu können - vorausgesetzt wir würden eine deterministische Grundauffassung einnehmen. So lautet van Inwagens erste Prämisse seines inkompatibilistischen Argumentes für die Willensfreiheit:

If determinism is true, then the conjunction of P_0 and L entails P.⁷⁶

Aber wenn wir davon überzeugt sind, dass unsere freien Handlungen auch einen Unterschied in der Welt machen, dann brauchen wir Argumente für diese Interpretation, die im Einklang mit unserer Erfahrung steht. Der Determinismus in Sinne van Inwagens ist dahingegen nicht in Einklang zu bringen mit unserer Selbsterfahrung als frei-handelnde Menschen.

Die Aufgabe besteht darin, eine ethische Theorie zu formulieren, die der regelmäßigen Beziehung unserer Handlungen zu dem, was als gut, gerecht oder unzulässig gilt, gerecht werden kann. Obwohl wir auch mit einer bestimmten Regelmäßigkeit in der praktischen Interaktion konfrontiert sind, denn moralische Gründe und Normen sind ein zentraler Bestandteil unseres Lebens, können wir diese Regelmäßigkeit zwar dartun, aber nicht beweisen. Des Weiteren können wir zeigen, wie wir diesem wichtigen Bestandteil unseres Lebens nicht entkommen können.

Es gibt keine Theorie, egal welcher Natur – philosophischer oder wissenschaftlicher – die dieser Tatsache unseres Lebens im Wege stehen könnte. Kant hat bereits versucht, dafür zu argumentieren, dass die Argumente, die die Freiheit bestreiten würden nicht ernst zu nehmen sind: erstens, weil damit unser eigenes Leben bedroht würde, und zweitens, können solche Argumente nicht wirksam sein; denn wenn es Freiheit nicht gäbe, dann könnte man auch nicht gegen ihre Existenz glaubhaft argumentieren. Nur weil es Freiheit gibt, ist es möglich, dass gegen ihre

⁷⁶Van Inwagen (1975, S. 191).

Existenz argumentiert wird. Er hat klarerweise nicht zeigen können, dass die Deterministen einen Fehler machen, indem sie die Existenz der Freiheit bestreiten. Er hat aber überzeugend gezeigt, dass man genauso gut, für und gegen die Existenz der Freiheit argumentieren kann.⁷⁷ Was kann bei diesem Dilemma weiterhelfen? Nachdem er festgestellt hat, dass das Argument für die Freiheit an keiner Stelle einen Fehler hat, sei es für

die letzte Forderung [...] in praktischer Absicht genug, daß sie keine innere Unmöglichkeit (Widerspruch) enthalte[...].

Er wusste es selbst nicht besser, als daran zu appellieren, was er Faktum nennt.

Man mußte [den Grundsatz] zuerst, der Reinigkeit seines Ursprungs nach, selbst im Urteile dieser gemeinen Vernunft bewähren und rechtfertigen, ehe ihn noch die Wissenschaft in die Hände nehmen konnte, um Gebrauch von ihm zu machen, gleichsam als ein Faktum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht.⁷⁸

Die Freiheit kann nicht bewiesen werden, wie wir z. B. etwas in Bezug auf natürliche Gesetze beweisen. Was daraus entsteht ist eine Art Zirkel:

Es zeigt sich hier, man muß es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebracht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern

⁷⁷Siehe Kant (1787, Antinomien).

⁷⁸Kant (1788, S. 91).

höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleichen Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen.⁷⁹

Jedoch ist die Analogie mit der Gesetzmäßigkeit der Natur nicht vollkommen. Denn ab einem gewissen Punkt fangen die Eigenschaften der beiden Theorien an abzuweichen. Das zeigt sich am besten an der Frage des Beweisens:

Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig als Verteidigung.⁸⁰

Wo aber die Analogie aufhört, soll eine andere Art Erkenntnis ansetzen, damit wir uns das, was wir als Freiheit oder Sittlichkeit erfahren, auch anschaulich machen können. Kant hat als „Ausgang“ von diesem Zirkel, den er als ausweglose Situation schildert, von einem anderen „Standpunkt“ gesprochen, den wir einnehmen müssen, um diesen neuen Ansatz zu charakterisieren. Nur wenn wir diesen anderen Standpunkt einnehmen, können wir aus diesem Zirkel herauskommen.⁸¹ Der Ausgang aus dem Zirkel sieht aus, wie der Anfang von einem reflexiven Prozess. Die Verteidigung der Normativität ist laut Korsgaard (1996, S. 116-122) als Reflexionsfähigkeit zu interpretieren.⁸² In diesem Prozess spielen externe Bestimmungen keine Rolle. Denn die in diesem Prozess tätig werdende Vernunft, die eine Theorie liefern möchte, wie es möglich ist, dass sie frei ist, ist autonom.

Christine Korsgaard hat sich die Aufgabe gestellt, die Normativität, die Ausdruck der Autonomie ist, in der Lebenswelt ausfindig zu machen. Ich teile ihre Absicht die Normativität nicht von außen (d.h. nicht reduktiv zu interpretieren, indem auf etwas Anderes verwiesen wird) her bestimmen zu wollen, werde allerdings angesichts der Natur des Menschen eine andere Position einnehmen. Insbesondere werde ich in Bezug auf den Status der Bestimmung der Natur des Menschen kein konstruktivistisches Verständnis annehmen.

⁷⁹Kant (1785, S. 450).

⁸⁰Kant (1785, S. 459).

⁸¹Siehe O'Neill (2000, S. 287).

⁸²Als wichtigste Vertreter eines Kantischen Ansatzes hinsichtlich der praktischen Rationalität gelten neben Korsgaard (1996, 2009), auch Darwall (1983), Nagel (1970), und Velleman (1992, 2007).

Es sei vorläufig angedeutet, dass die Natur des Menschen ein Verstehen von Regelmäßigkeit aufweisen muss, das nicht einfach beschreibend ist, sondern zugleich erlaubt, dass diese Regelmäßigkeit Anspruch auf Normativität erheben kann.

Normativ bedeutet hier laut O'Neill (1996, S. xii) einen Anspruch zu haben, der im Konflikt mit anderen, „more attractive aspects of the ethical life“ steht. Ein normativer Anspruch ist darüberhinaus etwas, das sich kategorial von einer Soziologie der Moral, oder von einer Moralphychologie distanziert.

Normativ bedeutet hier laut Nida-Rümelin (2005a) einen Anspruch auf eine leitende Funktion in der Praxis oder einen Anspruch in der Orientierung. Bei ihm sind allerdings die Übergänge fließend. Es besteht also zwischen den nicht bezweifelbaren Grundlagen und den begründungsbe dürftigen Elementen unseres Überzeugungssystems im umfassendsten Sinne, also normative und deskriptive Überzeugungen gleichermaßen beinhaltend, kein kategorialer Unterschied.

Es muss noch ein Aspekt der Bedeutung des Normativen erörtert werden. Laut Kant (1790) ist es erstaunlich, dass wir solche Wahrheitsansprüche haben, die nicht die Gegenstände betreffen, sondern die Auswirkung, die sie auf uns haben. Streng genommen sollten sie das Subjekt affizieren und deshalb keinen Anspruch auf Wahrheit und Objektivität haben. Dennoch beobachtet Kant, dass wir solche Ansprüche haben. Es muss dann eine gemeinsame menschliche Verfassung geben, die gleichermaßen affiziert wird. Diese Position zeichnet einen anderen Zugang zur Rationalität verglichen mit der ersten Kritik. Dort war nur rational, was auf das Objekt bezogen ist. Hier ist sein Begriff von Rationalität, also was vernünftig kritisierbar ist, erweitert.

4.2 Verteidigung der Freiheit

In Kants Kritik der praktischen Vernunft nimmt diese Verteidigung die Form eines „Umschweifes“ an, der allerdings keinen Rücktritt aus einer konsequenten Denkungsart darstellt, sondern eher ihren Vollzug; denn mit der Verteidigung der Freiheit wird der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen des Theoretischen verknüpft.

Ohne Zweifel drückt sich bei Kant die Freiheit als Fähigkeit aus, sich von Prinzipien leiten zu lassen. Weiterhin kann man aus dieser Charakterisierung der Freiheit

ableiten, dass diese Affektionsfähigkeit als Abgrenzung dient: Der Mensch ist so verstanden, dass er aus Prinzipien handelt, während alle anderen Dinge der Natur nach Gesetzen wirken. Denn der freie Mensch handelt nach der Vorstellung der Gesetze. Prinzipien sind den Vorstellungen der Gesetze gleichzustellen. Sie haben daher immer noch Gesetzescharakter, sind aber nicht von außen vorgeschrieben, sondern autonom bestimmt. Das heißt aber keinesfalls, dass sie willkürlich oder indeterministisch aufgefasst werden müssten.⁸³

Freiheit ist ein umfassendes Phänomen, das sowohl Ausdruck der Fähigkeit ist, sich von Prinzipien affizieren zu lassen, als auch Verantwortung impliziert. Kant selbst verteidigt eine solche Auffassung. Ihm zufolge ist Freiheit ohne Verantwortung nicht denkbar.

Allerdings nimmt Kants Verteidigung nicht die Form des heutigen, auf Gründen basierten Realismus an. Es fehlt ihm eine Theorie der Kommunikation im Sinne Apels, Habermas, oder Nida-Rümelin. Statt von Gründen zu sprechen ist bei Kant vielmehr geboten, von einem Grundsatz anzusetzen. Anstatt von Gründen findet sich in seiner Theorie Raum für den moralischen Grundsatz. Kants Grundsatz, indem er die Autonomie des Menschen als besonderer Aspekt seiner Würde charakterisiert, weist allerdings mit Toulmin (1981) gesprochen einen bestimmten „Hang zur Tyrannei“ auf. Seine Theorie der praktischen Vernunft ist dadurch charakterisiert, dass moralisches Denken und Urteilen abhängig von einer geeigneten Bestimmung der moralischen Prinzipien sind. Darüberhinaus ist der Grundsatz selbst nicht revidierbar. Er ist nämlich kein Grund, sondern eher ein Prinzip, der keinen Partikularismus toleriert. Denn er ist insofern universalistisch, als er keine vernünftige, persönliche Bindungen annimmt. Vernünftige Wesen haben wohl Zugang, können ihn teilen aber nur im Sinne von Einsehen. Sie können dafür sorgen, dass das Prinzip, das objektiv ist, subjektiv wird, aber nicht umgekehrt, so wie eine umfassendere Auffassung unserer Autonomie, die selbst die vernünftige Einbettung legitimer partikularer Ansprüche heutzutage erfasst.

Es gibt in der Moraltheorie unterschiedliche Versuche eine Interpretation für das Phänomen der Normativität zu liefern. Christine Korsgaard hat in der von den Menschen ausgeübten Fähigkeit, über sich selbst zu reflektieren, den Ursprung der Normativität festgelegt. Bedeutet dies, dass man den normativen Anspruch

⁸³Eine solche Auffassung von Freiheit wird immer noch vertreten. Siehe Gleß und Weigend (2014) für ein Beispiel. Der sonst sehr gute Aufsatz mangelt noch an einer angemessenen Theorie der menschlichen Freiheit.

selbst zurückwerfen kann? Bedeutet es, dass ausgehend von dieser Einsicht man einen Skeptizismus gegen die Normativität ausüben kann?

Apel, Habermas und Nida-Rümelin in Deutschland, sowie Scanlon und andere in den USA haben die Normativität als eine Eigenschaft, die in der sozialen Interaktion angesiedelt ist, angesehen. Sowohl Strawson als auch Nietzsche haben in einigen moralpsychologischen Einstellungen den Ursprung der Moralität verortet. Strawson hat von reactive attitudes gesprochen. Nida-Rümelin hat diese moralpsychologischen Gefühle in einem strukturrationalen Rahmen, der Welt der Gründe, interpretiert. Im Rahmen seiner Rationalitätstheorie werden die Menschen nicht ausschließlich durch Ihre Gefühle geleitet, sondern sie reflektieren über sich selbst und andere und teilen diese Reflektionen, indem sie Gründe austauschen. Dieses Verhältnis charakterisiert nicht nur unsere Mitteilung zu den Anderen, sondern auch zu uns selbst. Wie Nietzsche richtig analysiert hat, ist die Relation, in der wir zu den Anderen stehen, nicht grundsätzlich anders als die Relation in der ich zu mir stehe. Er hat diesen Sachverhalt metaphorisch versucht auszudrücken, indem er die dialogische Relation nicht nur für den Freund in Anspruch genommen hat, sondern auch für die Subjektivität. Mit seinen Worten kommt der Freund immer als Dritter in den Dialog.

Was alle diese Versuche teilen, ist der Anspruch die Normativität innerhalb der menschlichen Interaktion anzusiedeln und nicht außerhalb. Das bedeutet, dass weder eine wissenschaftliche noch eine philosophische Theorie uns davon abbringen können, das Normative zu verneinen. Andernfalls ist Toulmins Einwand angebracht über die Tyrannei der Prinzipien.

Allerdings sind Prinzipien tyrannisch nur, wenn sie heteronom, extern oder außerhalb der humanen Tätigkeiten festgelegt werden. Wenn sie als Kriterien verstanden werden, die aus der menschlichen Praxis hervorgekommen sind und sich bewährt haben, dann verlieren sie diesen den Willen aufzwingenden Charakter, und deuten eher darauf hin, dass die Interaktion zwischen den Menschen erfolgreich ist, weil sie sich über Gründe geeinigt haben. Dies gilt nicht nur in intersubjektiven Verhältnissen, sondern auch in Bezug auf sich selbst.

Es muss möglich sein über die vernünftige Gestaltbarkeit des eigenen Lebens ins Klare zu kommen, damit die vernünftigen eigenen Lebensverhältnisse für alle akzeptabel erscheinen. Von dieser Klarheit aus kann man dann an der Einbettung legitimer partikularer Ansprüche arbeiten. Macht die Kantische Position diese Ar-

beit unmöglich, dann weiche ich im Einzelnen etwas von ihr ab. Christine Korsgaard ist eine führende Kantinterpretin. Ihr Versuch in *The Source of Normativity* zu zeigen, dass die Reflexivität das besondere Merkmal der Moralität sei, das fähig sei, die Normativität zu begründen lässt sich in drei systematischen Schritten erfassen.

1. Korsgaard ist nicht auf der Suche einer metaphysischen Erklärung der Normativität. Vielmehr ist sie, ihr zufolge, in der Lebenswelt ausfindig zu machen.
2. Der entscheidende Fortschritt in dieser Suche ist, dass der Mensch darüber nachdenkt, was er macht. Er denkt über seine eigenen Überzeugungen und Wünsche, Rollen und Traditionen nach.

We think of ways that things could be better, more perfect, and so of course different, than they are; and of ways that we ourselves could be better, more perfect, and so of course different, than we are. Why should this be so?⁸⁴

3. Diese Möglichkeit, den Ursprung der Normativität in Bezug auf die Lebenswelt zu erklären, ist von der Kantischen Philosophie gewährleistet. Um den Umfang der universellen Gesetze präziser zu charakterisieren, integriert Korsgaard ihre Kantische Interpretation mittels eines Aristotelischen Vorschlags. Die Reflexivität nimmt eine besondere Bedeutung an, wenn sie in Zusammenhang mit der Berücksichtigung der praktischen Identität des Akteurs (seine partikulären Ansprüchen) steht. Praktische Identitäten sind solche, unter denen wir handeln: als Mitglied einer Familie oder einer Gemeinschaft, als Bürger. Die Normen von diesen sozialen Rollen (Lehrer, Ärzte, Eltern, etc. ...) beziehen sich auf menschliche Strukturen, die charakterisierend und strukturierend für die menschliche Natur sind. Die Natur des Menschen ist auch, unter einigen Bedingungen, als eine Struktur zu verstehen.

Zurück zu Kant selbst finden wir weitere Ansätze, um der Verbindlichkeit von moralischen Tatsachen gerecht zu werden. Dass wir als Menschen Werte teilen,

⁸⁴Korsgaard (1996, S. 1).

ist eine Tatsache, für deren Verbindlichkeit sich allerdings noch kein weitgehender Konsens gefunden hat. Schon Kant musste gegen seine erste Auffassung in der Kritik der reinen Vernunft zugeben, dass das Schöne, d. i. etwas das nicht im Objekt seine Allgemeinheit hat, keine private Angelegenheit ist. Aber es muss einen Grund geben, damit man die Intuition rechtfertigen kann, dass jedem ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten sei.⁸⁵ Nicht von ungefähr kam Hannah Arendt auf die Einsicht, die politische Philosophie Kants ausgehend von einer Kommunikationstheorie zu interpretieren.⁸⁶ Der Pragmatismus hat damit ernst gemacht, die Normativität nicht nur als eine notwendige Struktur der Wissenschaft, sondern auch als Bestandteil unseres sozialen und persönlichen Lebens zu denken. Denn wir kommen nicht umhin, Dinge als gut oder schlecht zu beurteilen:

We cannot escape making value judgements of all kinds in ... Nor do we treat these judgements as matters of mere taste, we argue about them seriously, we try to get them right.⁸⁷

Die Verbindlichkeit, wovon Kant spricht, bedeutet dass das Handeln auch einer bestimmten Regelmäßigkeit folgt, die allerdings nicht aus einer natürlichen, oder besser physikalischen, Gesetzmäßigkeit abgeleitet werden kann. Dann stellt sich die Frage, woher kommt die Verbindlichkeit der moralischen Handlungen? Das physikalische Gesetz, welches dasjenige, was in der physikalischen Welt passiert, regelt, hat mit demjenigen, das in der menschlichen Welt passiert, wenig zu tun. Das Auffinden der moralischen Regelmäßigkeiten ist eine sehr schwierige Angelegenheit, weil es so scheint, dass nur einige Instanzen in der Lage seien, diese Verbindlichkeit zu gewährleisten. Die Liste ist nicht sehr lang: Die Gebote Gottes, die Naturwissenschaft, die Forderungen der menschlichen Vernunft, das Übereinkommen zwischen den Menschen zur Regelung ihres Zusammenlebens. Wenn man allerdings eine kleine Phänomenologie unternimmt, kann man nicht verleugnen, dass die Bestimmung von etwas moralischem eine Deutungsleistung ist, die in einem kommunikativ strukturierenden Raum erfolgt.

Dieser Raum ist bei Kant nur vorläufig abgesteckt. Dazu gehört sein Intuitionismus, der mehrmals von ihm in Anspruch genommen wird, um zu zeigen, dass die

⁸⁵Siehe Kant (1790, S. 211).

⁸⁶Arendt (2012).

⁸⁷Putnam (1995, S. 154).

Philosophie erst danach kommt, um gerade die Deutungsleistung zu vollziehen. Aber jedem Menschen sei schon immer klar, was er zu tun hat, wenn es darauf ankommt, bei einer moralischen Lage, eine Entscheidung zu fällen, die zu einer Handlung führt.

4.3 Prinzip oder menschliche Interaktion: was steht am Anfang?

Es scheint eine bestimmte Spannung zwischen unterschiedlichen Einsichten zu bestehen, die versuchen der Sittlichkeit gerecht zu werden. Die Spannung besteht zwischen einem Modell nach dem der Mensch über sich selbst reflektiert und einem anderen, demzufolge der Mensch auf sich selbst Bezug nimmt, um sich den Anderen mitzuteilen. Zum einen gibt es einige Argumente, in denen die Gewähr für die Sittlichkeit von einem Prinzip geleistet wird, wenn es darauf ankommt, die Moralität zu begründen. Darauf aufbauend kommt es dann darauf an,

wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluß auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne.⁸⁸

Nicht grundsätzlich anders lautet die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten:

Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze samt ihren Prinzipien unter aller praktischen Erkenntnis von allem übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit

⁸⁸Kant (1788, S. 151).

so vielen Neigungen affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.⁸⁹

Zum anderen gibt es weitere Stellen bei Kant, in denen behauptet wird, dass die Wahrheit der transzendentalen Freiheit nicht von den Philosophen entschieden wird, sondern etwas ist, das grundlegend die Menschheit charakterisiert. Im ersten Fall ist dann die Perspektive der moralischen Theorie eine die von anderen Theorien abhängig wäre. Insbesondere ist sie von einem Prinzip abhängig. Im zweiten Fall ist die metaethische Perspektive anders. Hier wird sie eher als die Untersuchung der Moralität und in ihrem Verhältnis zu unseren moralischen Intuitionen verstanden. Davon abhängig sind dann auch andere Fragen, wie zum Beispiel die Frage nach der Freiheit und nach der Verantwortung.

Wenn Kant diese zweite Position vertritt, dann sind seine Argumente meistens auf die „gemeine Menschenvernunft“ bezogen, die schon immer weiß, was sie zu tun hat. Für diese Selbstverständlichkeit des Phänomens argumentiert Kant in dem er sich auf die Intuition, die wir für sämtliche alltägliche Dinge haben, bezieht:

Wenn man aber frägt: was denn eigentlich die reine Sittlichkeit ist, an der, als dem Probemetal, man jeder Handlung moralischen Gehalt prüfen müsse, so muss ich gestehen, daß nur Philosophen die Entscheidung dieser Frage zweifelhaft machen können; denn in der gemeinen Menschenvernunft ist sie, zwar nicht durch abgezogene allgemeine Formeln, aber doch durch den gewöhnlichen Gebrauch, gleichsam als der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand, längst entschieden.⁹⁰

Gelegentlich gehen seine Ausführungen in eine Theorie der menschlichen Kommunikation hinein. Dabei stellt er zunächst fest, wie Menschen gern Handlungen in moralischer Hinsicht kritisieren:

Unter allem Rasonieren ist aber keines, was mehr den Beitritt der Personen, die sonst bei allem Vernünfteln bald Langeweile haben, erregt

⁸⁹Kant (1785, S. 389).

⁹⁰Kant (1788, S. 155).

und eine gewisse Lebhaftigkeit in die Gesellschaft bringt, als das über den sittlichen Wert dieser oder jener Handlung.⁹¹

Ähnlich argumentiert er, wenn es um das Schöne geht.

Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes [sei] ... daß man die Gültigkeit desselben für jedermann daran voraussetzen kann.⁹²

Wenn ich sage, dass etwas schön ist, dann sage ich, dass auch du dieses Ding als schön beurteilen solltest. Es ist eine sehr verbreitete und verblüffende Erfahrung: Ich gehe ins Kino, schaue einen Film und finde ihn sehr schön. Meine erste Reaktion ist, meinem Freund mitzuteilen, er solle sich unbedingt den Film anschauen. Nicht selten findet der Freund den Film überhaupt nicht schön. Das ist aber nicht der Punkt. Die Merkmale, die für mein Argument entscheidend sind, zeigen sich zunächst in dem Anspruch, dass das, was für mich gilt, auch für andere gelten sollte. Dass mein Freund oft anderer Meinung ist, bedeutet nicht, dass der Anspruch nicht berechtigt ist. Vielmehr bildet eine solche Meinungsverschiedenheit oft den Anfang für den Austausch von Gründen.

Möglicherweise findet man in der GMS eine Versöhnung der beiden Perspektiven. Was steht am Anfang: Reflexion oder menschliche Interaktion? Nach dieser dritten Interpretation wird die Spannung im Subjekt verinnerlicht. Wenn allerdings die Normativität aus der Reflexion selbst hervorkommt, dann können die Ergebnisse dieser Reflexion selbst in Zweifel gebracht werden. Das Modell, in dem die Reflexion von den Intuitionen her ansetzt und man im Austausch ein Urteil zu fällen versucht, scheint verschiedene Probleme aufheben zu können. Das intuitionistische Modell scheint mehr Raum für eine realistische Einstellung zu geben.

Eigentlich könnte behauptet werden, dass Kant nur wenig von einer, wie von Nussbaum interpretierten, aristotelischen Position abweicht. Ich bin mir bewusst, dass, indem ich eine solche These formuliere, mich gegen eine sehr einflussreiche Interpretation von Kant ausspreche.⁹³ Dies möchte ich hier aus Platzgründen nicht

⁹¹Kant (1788, S. 153).

⁹²Kant (1790, S. 211).

⁹³Vgl. Rawls (1980).

im Einzelnen erläutern. Allerdings möchte ich zwei Punkte hervorheben, die für die Verteidigung einer realistischen Position hinsichtlich Kants Moralphilosophie sprechen würden. Kant hat immer wieder betont, dass sein Versuch nicht etwas grundsätzlich Neues darstellt, als ob man vor der Kritik der praktischen Vernunft keine Antwort gehabt hätte auf die Frage, was gut ist, welche Handlungen moralisch unzulässig sind, welche Verteilung gerecht ist.⁹⁴

Diese mit der normativen Auffassung des Begriffes der Natur des Menschen verbundene These ist insofern von Belang, als damit auch gezeigt wird, wie die These, die von den Befürwortern Foucaults vertreten wird, nicht überzeugend sein kann. Es kann nicht behauptet werden, dass das Dispositiv „Natur des Menschen“ erst in der Moderne seine einflussreiche Auswirkung hätte. Was sich dagegen historisch wie systematisch zeigen lässt, ist, zum einen, dass in der Moderne der Anspruch der Wissenschaft, den sie ausgehend von ihrer strengen und erfolgreichen Methode erhebt, viel stärker wird. Dafür sprechen zunächst, und vor allem, Descartes und Hobbes Konzeptionen der Wissenschaft. Zum anderen hat sich dank Kant eine neue philosophische Disziplin etabliert: die philosophische Anthropologie. Diese Disziplin hat mit der Idee Ernst gemacht, dass alle philosophischen Fragen am Ende als anthropologische Probleme zu verstehen sind.

Inhaltlich bezieht sich Kants Philosophie immer wieder auf den gemeinen Menschen, der schon immer weiß, was er tun soll. Dazu braucht er kein Philosophiestudium abgeschlossen zu haben. In der Kritik der reinen Vernunft hat Kant allgemeiner behauptet, dass jeder Mensch philosophiert. Wenn wir diese Behauptung präzisieren bezüglich des Moralischen und dessen Verbindlichkeit für den Menschen, brauchen wir nur zu erläutern, was im 'gemeinsten' Verstande, also in jedem Menschen, vor sich geht.

Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie (die gemeine Menschenvernunft) mit diesem Kompass in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindestens etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich

⁹⁴Dazu Battaglia (2010b).

und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein.⁹⁵

In der Methodenlehre der zweiten Kritik wird die “Trivialität” der Moralität durch eine Analogie erläutert, d.h. die reine Sittlichkeit ist dem gemeinen Menschen zugänglich, genau wie der Unterschied zwischen der rechten und linken Hand eine Platitude darstellt. Ein weiterer Aspekt kommt noch hinzu, wenn man eine Beziehung zu dieser Tatsache herstellt:

Wenn man auf den Gang der Gespräche in gemischten Gesellschaften, die nicht bloß aus Gelehrten und Vernünftlern, sondern auch aus Leuten von Geschäften oder Frauenzimmer bestehen, Acht hat, so bemerkt man, daß außer dem Erzählen und Scherzen, noch eine Unterhaltung, nämlich das Rasonieren, darin Platz findet; weil das erstere, wenn es Neuigkeit, und mit ihr, Interesse bei sich führen soll, bald erschöpft, das zweite aber leicht schal wird. Unter allem Rasonieren ist aber keines, was mehr den Beitritt der Personen, die sonst bei allem Vernünfteln bald Langeweile haben, erregt und eine gewisse Lebhaftigkeit in die Gesellschaft bringt, als das über den sittlichen Wert dieser oder jener Handlung.⁹⁶

Die von mir hervorgehobenen Aspekten einer artikulierten Antwort auf die Begründung der Frage “was soll ich tun?” sind allerdings nur vor dem Hintergrund einer Auffassung denkbar, die die Bestimmung der Natur des Menschen als nicht nur bloß deskriptiv betrachtet, sondern auch die Annahme teilt, dass sie normativ konstituiert ist. Diese Normativität ist darüberhinaus als etwas zu verstehen, das nicht in den Bereich privater Einstellungen verschoben werden kann, sondern als etwas, das primär unter den Mitgliedern der Gesellschaft geteilt wird.

Diese kurz geschilderte Auffassung ist von der Überzeugung geleitet, dass, was Nussbaum als aristotelische Interpretation dargestellt hat, nicht so weit von Kant entfernt ist.⁹⁷ Was Kant und Aristoteles darüberhinaus verbindet ist die Verwerfung der Vorstellung, dass es aus der Beschreibung der natürlichen Eigenschaften

⁹⁵Kant (1785, S. 403–404).

⁹⁶Kant (1788, S. 153).

⁹⁷Siehe für eine ähnliche Position hinsichtlich der Beziehungen zwischen Aristoteles und Kant Sherman (1997).

des Menschen möglich sei moralische Tatsachen abzuleiten. Wenn diese sich aber nicht aus diesen Beschreibungen ergeben, dann bleibt erstmal offen, wie sie sich bestimmen lassen. Aristoteles und Kant besagen, dass diese moralischen Tatsachen sich nicht von Außen - weder von der Philosophie, noch von der Wissenschaft - bestimmen lassen. Wie die Kompetenz der gemeinen Menschenvernunft zeigt und die Fähigkeit moralische Handlungen zu kritisieren aufweist, ist diese Normativität basal. Wenn die Normativität als etwas basales verstanden wird, erfordert sie nicht eine weitere Begründung. Man kann nicht weiterhin nach deren Verbindlichkeit fragen. Stattdessen soll diese Normativität sich bewähren. Dies kann nirgendwo anders passieren als in der diskursiven Rechtfertigung, in dem Dialog, in der sozialen Kritik und durch die philosophische, systematische Analyse.

4.4 Zusammenfassung

Die Theorie der praktischen Rationalität versteht sich als Erweiterung zu einer Konzeption theoretischer Vernunft. Mit anderen Worten ausgedrückt ist die praktische Vernunft der größere Zusammenhang, der auch das Theoretische einbezieht. Daher ist die theoretische Vernunft lediglich eine Spezifizierung der ursprünglich praktischen Vernunft. Für dieses Kapitel schulde ich Kant seine Auffassung der praktischen Rationalität, welche zum einen die Gesetzmäßigkeit der Wissenschaft teilt und zum anderen dennoch eigenen Kriterien folgt. Diese Kriterien sind wiederum normativ, auch für die theoretische Vernunft. Da die praktische Rationalität den Vorrang hat, versteht sich von selbst, dass diese breiter gefasst wird als die „nur“ theoretische Vernunft. Deshalb werden zunächst Beispiele aus der Lebenswelt gezogen, um deren Tragweite zu sichern. In diesem Teil wird einer weiteren Frage nachgegangen, nämlich ob für eine Theorie der praktischen Vernunft Prinzipien oder Gründe erforderlich sind. Auch Kants Vorschlag wird diesbezüglich untersucht. Um lediglich festzustellen, dass selbst bei Kant der Status der Prinzipien im Wettbewerb mit der konkreten Praxis steht. Dieses Kapitel ist lediglich als eine Annäherung zu betrachten. Es befasst sich mit einem Teilaspekt der Theorie des Normativen. Es ist noch unreif und es wird mich weiter beschäftigen.

5 Einige Theorien der Natur des Menschen

5.1 Ein Kantischer und pragmatistischer Ansatz

Nicht nur in der Wissenschaftsphilosophie sondern auch in der Moralphilosophie und in der politischen Philosophie ist die Rede von der Natur des Menschen wieder aktuell. Die Tagungen und die Konferenzen darüber sind sehr häufig, ebenso die Forschungsprojekte. Es wird versucht, „Die anthropologische Wende“ zu erforschen, oder auch einen Vergleich zwischen der „Anthropologie in der Antike und in der Gegenwart“ herzustellen. Andere Tagungen sind mehr spezifisch und fragen danach „What it is to be human? On the humanities and practical self-understanding“. Oder auch „Why We Disagree about Human Nature“. Noch ein Thema ist das Verhältnis zwischen den Disziplinen hinsichtlich der anthropologischen Frage „Die epistemische Fragmentierung des Menschen: Wie der Mensch zwischen Natur und Kultur verschwindet“. Spezifischer über die praktische Philosophie ist die Tagung über „Dehumanization: New approaches to understanding the politics of human nature“.

Innerhalb der Philosophie der Gegenwart, die sich als nicht-essentialistisch, säkular und kritisch versteht, ist es schwierig, sich für eine Anthropologie, die sich als eine für normative Fragestellungen aussagekräftige Lehre vom Menschen versteht, Stellung dazu zu nehmen. Nach einer Zeit in der der Begriff der Natur des Menschen und die Legitimität einer philosophischen Disziplin streng kritisiert waren, erfährt jetzt das Thema wieder Konjunktur. Gegen einer solchen Renaissance von „Natürlichkeitsprinzipien“ in der Ethik wehrt sich Birnbacher (2006, S. 29).

Ich versuche dieser Renaissance gerecht zu werden, weil ich erstens davon überzeugt bin, dass Aufgabe der Philosophie ist Begriffe zu klären, die in dem alltäglichen Diskurs Anwendung finden. Zweitens und darauf aufbauend soll man auf das Legitimierungspotential des Begriffes „Natur des Menschen“ nicht verzichten. Dabei allerdings interessiere ich mich nicht für diejenige Versuche, die eine essentialistische Haltung verteidigen (Biokonservative wie Kass (2003) und Sandel (2004)) und deswegen als bloßer Rückzug auf eine frühere essentialistische Position zu verstehen sind. Ich teile allerdings auch nicht Birnbachers Meinung, dass Habermas und Siep darunter fallen würden. Birnbacher indem er sich gegen den „Natürlichkeitsbonus“ und damit zugleich gegen einen Begriff der Natur des Menschen ausspricht, macht es anschaulich: Wenn die Diskussion über die Natur

des Menschen ohne Einbeziehung von weiteren Themen erfolgt, bleibt unmöglich Argumente für einen vernünftigen Begriff zu entwickeln.

Wie ich im Kapitel 3. argumentiert habe: Ohne der erkenntnistheoretischen Dimension der Frage nachzugehen bleiben die alten Position immer wieder im Spiel. Was selbstverständlich bei der Klärung der Frage der Natur des Menschen von Belang ist, ist das inzwischen erreichte bessere Verständnis von Normativität im Rahmen einer erweiterten Metaethik. Sehr grob gesagt, seitdem man die *sources of normativity* als eigenständiges Thema behandelt hat, hat man keinen Grund mehr einen krypto-normativen Begriff zu fürchten.⁹⁸ Auch eine Verschiebung des philosophischen Diskurs von Handlungstheorien zu dem Raum der Gründen ist für die Bestimmung des Rahmens des Begriff der Natur des Menschen von Belang. Das was die Theorie betrifft. Zum anderen aber sind es die Debatten um die Legitimität einigen technischer Eingriffe, die in der Bereichsethiken dafür gesorgt haben, dass über die Natur des Menschen wieder diskutiert wird. Eigentlich betrifft allerdings der Gebrauch des Begriffes nicht nur die technischen Erneuerungen sondern auch die Innovationen, die die sozialen Praktiken in ihrer „Trägheit“ in Abrede stellen oder sie herausfordern.⁹⁹

Wie gerade gesagt, dass ist eine sehr grobe Charakterisierung, weil Argumente für ein normatives Verständnis von einer Natur des Menschen schon vorgestellt wurden und Stoff für entsprechende Debatten geliefert hatten.

In diesem vierten Teil möchte ich präziser bestimmen, welche Anleihen ich bei meiner Theorie mache. Warum meine Theorie eine Kantische und von Pragmatismus geprägt ist. Ein besonderes Interesse gilt, wie Kant das Normative interpretiert hat. Dann möchte ich meine Theorie gegen die Theorie Nussbaums, Korgaards, Sieps, Quantes und Nida-Rümelins abgrenzen und schließlich möchte ich die sieben Bedingungen präsentieren, die für mein Anliegen relevant sind. Dabei werde ich auch etwas über die fehlenden Inhalte des Begriffes sagen. Die Würde des Menschen wird auch zu berücksichtigen sein, insbesondere weil in jüngster Zeit behauptet worden ist, dieses Konzept könnte den externen Standpunkt anbieten für alle weiteren menschlichen Eigenschaften, und insbesondere die Men-

⁹⁸Vgl. Nida-Rümelin (2016, S. 246–262).

⁹⁹Vgl. Jaeggi (2014, S. 94–135). Nida-Rümelin (2005a, S. 834) hat über diesen Charakter der Lebensform geschrieben. Bei ihm handelt es sich nicht um den etwas negativ bezeichneten Begriff der „Trägheit“ sondern eher der „Robustheit“ der Lebensform.

schenrechte.¹⁰⁰

5.2 Kants Kritik der normativen Anthropologie

Hier möchte ich nicht die gänzliche Kantische Position was die Anthropologie angeht in seiner Philosophie darstellen und diskutieren. Dies habe ich mehrfach in mehreren Publikationen dargelegt. Mein Anliegen hier ist lediglich Kants Position kurz zu schildern, um erstens anschaulich zu machen, warum meine Position als eine Kantische Position bezeichnet werden kann. Zweitens soll auch klar werden, warum dann meine Position sich von Kants distanziert. Ich möchte sozusagen meine Schulden präzise abgleichen. Mein Vorhaben geht im Rahmen der aktuellen Debatten zur Natur des Menschen und normativen Anthropologie zentralen Impulsen nach, die auf Einsichten basieren, die von Kant und der aktuellen metaethischen Reflexion entwickelt wurden.

Im Gegensatz zur gewöhnlichen Meinung positioniert sich Kant gegenüber der Lehre der Natur des Menschen zweideutig. Zunächst ist er durchaus kritisch gegenüber einer normativen Anthropologie. Seine Kritik wird aber aufgehoben zugunsten einer nicht-naturalistischen Anthropologie, die er selbst entwickelt. Seine kritische Einstellung richtet sich gegen diejenige Anthropologie seiner Vorgänger. Mit Recht kann behauptet werden, dass er der erste ist, der sein Unbehagen gegenüber einer normativen Anthropologie, die von einem physikalischen Ansatz ausgeht und darauf Handlungen und Gründe aufbaut, zum Ausdruck bringt. Er ist der erste, der von einer normativen Anthropologie, die aufbauend auf den physikalischen Grundlagen moralische Gründe und Normen als Bestandteil unseres Lebens deduktiv ableitet, nicht überzeugt ist. Sein Argument betont, dass man damit das Risiko eingeht, die Freiheit, die allen moralischen Gesetzen zugrunde gelegt werden muss, zu bedrohen. Das bedeutet, dass nicht nur die Freiheit bedroht ist, sondern auch die mit ihr verbundene Zurechenbarkeit von Handlungen und deren Folgen.¹⁰¹

Leibniz hat übrigens ein ähnliches Argument entwickelt, demzufolge das Denken und dessen physikalischen Grundlagen hinsichtlich der Reduktion unabhängig sind. Stellen wir uns mit Leibniz vor, dass der menschliche Geist analog zu

¹⁰⁰Siehe Floridi (2016).

¹⁰¹Kant (1788, S. 96).

einer Mühle funktioniert, deren Funktionsweise wir von innen besichtigen können. Obwohl die Funktionen der einzelnen Teile sichtbar werden und wir deren Mechanismen verstehen, bleibt die Erklärung der geistigen Leistungen, die sich sehr wohl den Mechanismen verdanken, von diesen unabhängig. Leibniz zufolge ist also das empfindende oder denkende Wesen keine Maschine wie eine Uhr oder eine Mühle.¹⁰²

Leibnizens metaphysische Unabhängigkeit wird von Kant auf die praktische Vernunft bezogen. Daraus hat er ein Prinzip seiner Anthropologie gemacht. Das heißt, Kant versucht die Kenntnisse über die physikalische Verfassung des Menschen von den moralischen Gründen und Normen zwei unterschiedlichen Akteuren zuzuweisen: Die Natur, die für unsere physikalische Ausstattung zuständig ist und wir, die für das, was uns zur Disposition steht, entscheiden können. Der Mensch ist dann nach seiner Auffassung dadurch definiert, dass sein eigenes Leben ein gemeinsames Projekt der Natur und unserer Freiheit zu planen und zu entscheiden ist. Er ist so sehr von dieser Unabhängigkeit überzeugt, dass er versucht eine Theorie zu entwickeln, die die Kenntnis über die Natur des Menschen von den moralischen Gründen und Normen trennt. Wenn es darum geht, dass der Mensch durch sein eigenes praktisches Vermögen Handlungen verwirklicht, dann stehen sich die Natur des Menschen zum einen und die moralischen Gründe und Normen zum anderen unabhängig gegenüber. Diese These wird von ihm bereits in der Vorrede zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten deutlich verteidigt, nämlich dass der

Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft.¹⁰³

Mit dieser These versucht Kant sich gegen die Tradition zu profilieren und vollzieht als erster eine ernstzunehmende Kritik einer naturalistischen verstandenen Anthropologie. Allerdings ist sein Anliegen damit nicht abgeschlossen. Er versucht die Vernunft als menschliche Vernunft zu charakterisieren und damit vollzieht er seinen zweiten Absicht, eine Anthropologie zu charakterisieren, die nicht essentialistisch ist, aber den Forderungen der menschlichen Vernunft nachgeht.

¹⁰²Vgl. Leibniz (1714/1998).

¹⁰³Kant (1785, 389).

Bei ihm findet man auch eine Bezeichnung von dieser Anthropologie, die sich gegen die alte physiologische Anthropologie profilieren kann. Die Kantische Anthropologie *anthropologia transcendentalis*.¹⁰⁴ Die hat alle Charakterisierungen seiner kritischen Philosophie.¹⁰⁵ Diese sind allerdings der Natur des Menschen angepasst. Interessanterweise hat neuerdings Parens von *binocularity* gesprochen. Damit hat er einen der charakterisierenden Aspekte Kantischer Anthropologie in Anspruch genommen. Damit kann die Kantische Anthropologie wohl als erste normative Auffassung der Natur des Menschen angesehen werden. Mit seiner normativen Anthropologie vergrößert Kant die Adressaten der Moralität: Es handelt sich nämlich nicht nur um menschliche Wesen. Diese Erweiterung wird am Beispiel der Lüge klar dargestellt: Dass „du sollst nicht lügen, nicht etwa bloß für Menschen gelte, andere vernünftige Wesen sich aber daran nicht zu kehren hätten; und so alle übrigen Sittengesetze“.¹⁰⁶ Das Argument greift also nicht nur für dieses Beispiel, sondern auch für alle anderen moralischen Gesetze. Es besteht dann keine Identitätsthese zwischen menschlichen Wesen und vernünftigen Wesen. Demzufolge gilt beides, dass nicht alle menschlichen Wesen vernünftige Wesen sind, aber auch dass nicht alle vernünftigen Wesen menschliche Wesen sind. Diese Fähigkeit haben nur Vernunftwesen, zu denen Kant auch den Menschen zählt.

Nehmen wir Kants Formalismus ernst an, dann lassen Kants Kriterien sich auf eine aktuelle Frage beziehen: Können smarte Roboter moralische Akteure sein? Wenn die smarten Roboter von Begriffen der reinen Vernunft, also von moralischen Gesetzen, affiziert werden, dann müssten sie nach Kants Kriterien auch als moralische Maschinen angesehen werden. Es handelt sich hier um eine Frage, die ausschließlich durch empirische Entwicklungen beantwortet werden kann, nämlich, ob man solche Roboter gestalten kann. Wenn die Maschinen sich in diese Richtung entwickeln werden, dann wird man sie als moralische Akteure bezeichnen können. Das gilt jetzt nur als Beispiel, um zu zeigen, dass sich die Argumente bei Kants Anthropologie nicht auf natürliche Argumente reduzieren lassen. Sie lassen sich eher durch rationale Verteidigung dartun.

¹⁰⁴Vgl. Kant, S. 395.

¹⁰⁵Dazu prominent Foucault (2010, S. 10): „Es gäbe eine gewisse kritische Wahrheit des Menschen, und sie wäre eine Tochter der Kritik der Wahrheitsbedingungen“.

¹⁰⁶Kant (1785, 389).

5.3 Normative Anthropologie nach Kant

Kant does not envision a systematic ‚science of Man‘; his aim is more practical: He wants to show how we must be civilized or educated in order to resist our ‚animal tendency to yield passively to the attractions of comfort and well-being, which [we] call happiness.¹⁰⁷

Dieses Zitat aus der Einführung eines kürzlich erschienenen Buchs, das den Titel *Arguing about Human Nature* trägt, weist auf zwei Dinge hin: Zum einen darauf, dass die anthropologische Frage bei Kant, obzwar sie im negativen Sinne relevant ist, trotzdem noch geklärt werden muss, und zum anderen wie abwegig das Verständnis dieser Frage sein kann.

Zu diesen minimalen Einsichten kommt man, wenn die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, das letzte von Kant 1798 veröffentlichte Werk, als unabhängig von den anderen kritischen Werken gelesen wird. Die wichtigsten Strömungen der Interpretation von Kants Anthropologie kann man wie folgt zusammenfassen: Während einige die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als ein separates Werk der Philosophie für ein populäres Publikum ansehen möchten, betrachten andere sie als einen neuen Ansatz zum erweiterten Verständnis des kritischen Projektes. Diese zweite Auffassung kann ihre Verheißungen nur halten, wenn sie die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht im Zusammenhang mit der kritischen Philosophie liest, deren Entfaltung in Kants transzendentalphilosophischen Hauptwerken erfolgt. Eine solche Interpretation stellt eine programmatische Einheit dar, die an einer bestimmten Leistung orientiert ist, ein rationales Verständnis des Menschen in seinen sowohl nicht-normativen als auch normativen Dimensionen zu ermöglichen.¹⁰⁸ Eine solche Interpretation beabsichtigt die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als ein interaktives Buch zu betrachten, dessen Abschnitte für ein zutreffendes Verständnis verlangen, dass sie mit entsprechenden Teilen der transzendentalphilosophischen Hauptwerke integriert werden.

Wird die erste Auslegung vorgezogen, diejenige die die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als ein von den transzendentalphilosophischen Hauptwerken separiertes Buch ansieht, dann werden folgende systematische und ahistorische

¹⁰⁷Downes und Machery (2013, S. XII).

¹⁰⁸Vgl. Hutter (2003).

Konsequenzen in Kauf genommen. Zum einen wird Kants Begriff der Wissenschaft durch die fehlende Überlegung über die Rolle der Anthropologie nicht hinreichend geklärt. Zum anderen wird die Rolle der empirischen Wissenschaften des Menschen – Psychologie, Geschichtsforschung und verwandte Disziplinen – in der moralischen Reflexion (siehe den zweiten Teil der *Anthropologie*, die Charakteristik und den zweiten Teil der *Kritik der praktischen Vernunft*, die Methodenlehre) und dementsprechend in der anthropologischen Frage in einer ethischen, die mit Kant stattfindet, unterschätzt.¹⁰⁹ Eine solche Übersetzung einer anthropologischen in eine ethische Frage scheitert gerade wegen dieser Rolle der empirischen Wissenschaften des Menschen nicht daran, zu klären, was zur Natur des Menschen gehört.

Auf den Punkt gebracht: Kant hat in paradigmatischer Weise nicht nur für die Neuzeit, sondern auch für unsere Zeit die typische Verbindung von lebensweltlichem Wissen, Handlungsorientierung und wissenschaftlicher Methode zum Thema seiner Anthropologie gemacht. Mit ihm gelingt die Übersetzung von einer anthropologischen Frage in eine ethische Frage gelingen und es wird die Weiche für eine normative Anthropologie gestellt. Diese normative Anthropologie kann dabei helfen, die Frage nach der Natur des Menschen zu beantworten, die heute immer wieder in den verschiedenen Debatten sowohl um technische als auch soziale Innovation.

Mein Anliegen hier ist nicht historisch, sondern systematisch. Ich werde also nicht den Versuch unternehmen, etwa allgemeine Informationen über die Entwicklung des anthropologischen Denkens bei Kant zu liefern, das wäre ein ganz anderer Vortrag. Sondern ich möchte in den folgenden Anmerkungen die systematisch relevanten Punkte seiner Anthropologie erläutern.

Meine These lautet: Kants Anthropologie ist der systematische und bis heute nicht vollständig verstandene Versuch, das Verhältnis zu bestimmen, in dem naturwissenschaftliche Theorien und unser lebensweltliches Orientierungswissen stehen. Dass diese Beantwortung im Rahmen einer Theorie erfolgt, welche die Unhintergebarkeit von lebensweltlichem Orientierungswissen und lebensweltlicher Verständigungspraxis voraussetzt, in der der Mensch nicht nur Produkt sondern auch Hersteller seiner selbst und seiner normativen Strukturen ist, sollte dabei nicht verblüffen. Schließlich hat Kant in seiner Anthropologie abermals für ein Primat

¹⁰⁹Siehe Wood (1999), Sturm (2009), Schönecker und Wood (2011).

der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen argumentiert.¹¹⁰

Und damit bin ich auch beim eigentlichen Thema meiner Darstellung angekommen, welche ich in drei Aspekte einteilen möchte. Der erste betrifft die Begründungsrelation zwischen naturwissenschaftlichen Theorien und lebensweltlichem Orientierungswissen. Der zweite beschäftigt sich mit der Frage, wie diese Form von Anthropologie charakterisiert wird. Der dritte Aspekt behandelt inhaltliche Komponenten seiner Theorie des Menschen.

5.3.1 Welche Begründungsrelation zeichnet sich zwischen naturwissenschaftlichen Theorien und lebensweltlichem Orientierungswissen ab?

Kant liefert uns ein Modell, in dem den empirischen Wissenschaften die Aufgabe zukommt, zu erklären, was die Natur aus uns macht. Aus der menschlichen selbstbildenden Perspektive bedeutet dies, dass die Natur für unsere Unverfügbarkeiten zuständig ist. Hingegen ist die Aufgabe der philosophischen Anthropologie sich damit zu beschäftigen, was den normativen Aspekt des Menschen ausmacht. Es gibt also zwei verschiedene Faktoren, die produzieren, was der Mensch ist. Der erste ist die Natur und der zweite ist der Mensch selbst.

Kant entwirft sein Verständnis von Natur des Menschen erstens durch Kritik an anderen Autoren, die für die erkenntnistheoretische Kontinuität zwischen Natur und Wesen des Menschen argumentiert haben, wie beispielweise Descartes. Kant versteht das Verhältnis dieser beiden Faktoren als ein komplexeres Bild, denn schließlich ist der Mensch zugleich Produkt und Produzent seiner selbst. Er versucht dabei eine rationale Verständigung zu ermöglichen, in der die empirischen Wissenschaften des Menschen eine Rolle spielen, aber nicht die einzige Quelle der Erkenntnis sind.

¹¹⁰Kant (1788, AA, V, S. 121): „In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis führt die letztere das Primat [...] weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“. Vgl. auch Kant (1798, S. 119): „Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist“. Vgl. Nida-Rümelin (2009, S. 11): „Aber auch die klassischen Texte des philosophischen Pragmatismus können als Beiträge zu diesem spezifischen Programm der Integration lebensweltlicher Praxis und Verständigungsweisen in die philosophische Begründung gelesen werden“.

In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* macht Kant einen Unterschied zwischen dem „was die Natur aus dem Menschen macht“ und dem „was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“.¹¹¹ Jeder von diesen Bereichen ist Objekt einer oder mehreren Disziplinen. Die physiologische Anthropologie macht sich Gedanken über den menschlichen Körper. Die Wissenschaften vom Menschen, wie Psychologie und Geschichtsforschung, erklären was er tatsächlich macht und machen kann (Fertigkeiten und Fähigkeiten). Ferner wird in der Anthropologie die normative Dimension des Menschen angesprochen. Hier wird nicht nur erörtert, wie wir denken, sondern wie wir denken sollen. Alle diese menschlichen Dimensionen stehen zweifellos miteinander in einem Zusammenhang. Dieser Zusammenhang kann unterschiedlich erörtert werden. Zum ersten sind die meisten normativen Behauptungen, die wir denken, nicht reine normative Behauptungen, sondern gemischte normative Behauptungen. Sie beinhalten reine normative Behauptungen, machen aber auch Annahmen über natürliche Fakten.¹¹²

Zum zweiten reicht in der Tat eine solche saubere Trennung zwischen zwei Faktoren, die Natur zum einen und dem Menschen zum anderen, nicht aus, wenn wir sie aus der Perspektive des Fortschritts der Wissenschaft und der Technik betrachten. Aus dieser Perspektive wird die in bestimmte Unverfügbarkeiten eingelassene Idee der Normativität immer weiter hineingezogen in den Bereich biotechnischer Eingriffe. Was die Natur aus dem Menschen macht, wird infolge der Verfügbarmachung durch die Technisierung erodiert. Aus der Verschiebung der Grenze werden neue Aufgabengebiete freigelegt für dasjenige, das wir machen können, und dasjenige, das wir sollen. Laut Wolfgang van den Daele müssen wir uns mit einer Moralisierung der menschlichen Natur auseinandersetzen.¹¹³

Sicher ist, dass sich Kant angesichts einer solchen Komplexität zwischen Unverfügbarkeiten und Verfügbarkeiten nicht damit zufrieden gibt, eine einfache Lösung zu finden, wie diejenige, die die Normativität aus der menschlichen Verfassung herleitet. Kant entwickelt seine Auffassung durch die Kritik an solchen

¹¹¹Kant (1798, S. 119).

¹¹²Scanlon (2014, S. 37): „Most of the claims we commonly think of as normative are not pure normative claims, but mixed normative claims. They involve pure normative claims but also make or presuppose claims about natural facts. This is familiar in the case of what are commonly called “thick ethical concepts,” such as “cruel,” the application of which involves claims about reasons in a variety of ways“.

¹¹³Habermas (2001, S. 119).

Positionen, die über Normativität reden, als ob sie über Dispositionen reden würden. Die humane normative Dimension ist nicht systematisch abgeleitet, sie kann nicht aufbauend auf den physikalischen Grundlagen hergeleitet werden wie etwa die Disposition eines Glas, zu zerbrechen, wenn es auf den Boden fällt.

Bis jetzt habe ich erläutert wie man laut Kant die Begründungsrelation zwischen naturwissenschaftlichen Theorien und lebensweltlichem Orientierungswissen nicht denken soll. Nun möchte ich versuchen die positive Seite dieser Relation deutlich zu machen ausgehend von Kants nicht-naturalistischer Position.

Kant hat bekanntlich über den Menschen und seine Fähigkeiten reflektiert. Was seine Reflexion charakterisiert ist einerseits das Ideal der Wissenschaft und andererseits, dass es die Vernunft selbst ist, die sich anstrengt den Menschen zu denken. Zur Vernunft gehören sowohl pragmatische Vernunft als auch Welterkenntnis und Weltorientierung. Dieses wird programmatisch zusammengefasst in der Vorrede zur Anthropologie in pragmatischer Hinsicht:

Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist.¹¹⁴

Kants Entwurf kann als Beitrag zu dem Programm der Integration lebensweltlicher Praxis und Ideal der Wissenschaft in der philosophischen Begründung gelesen werden. Dieses Programm wird in der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht skizziert, beschränkt sich aber nicht auf diese. Hier ein Paar Beispiele:

1787 hat sich Kant bereits in der zweiten Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft dafür ausgesprochen, dass die Wissenschaft nicht frei und uneingeschränkt über die Gesamtheit lebensweltlicher Vertrautheiten verfügen kann.

Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität

¹¹⁴Kant (1798, S. 119).

eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.¹¹⁵

In der Kritik der praktischen Vernunft wird das Programm der Integration von lebensweltlicher Praxis und Wissenschaft in die philosophische Begründung als Primat der lebensweltlichen Praxis dargestellt:

In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis führt die letztere das Primat [...] weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.¹¹⁶

Und letztlich 1790 in der Einleitung zur Kritik der Urteilskraft wird das Thema des Überganges zwischen Freiheit und Natur wieder zum Thema gemacht. Die präsentierte Anmerkung schildert einen epistemischen Kompatibilismus, der seine Legitimität auf dem Boden der Praxis findet. Dies gilt, weil die Freiheit auf die Natur Einfluss haben kann. Der Einheitszusammenhang, in dem ein handelnder Mensch steht, stellt ein komplexeres System dar, in dem der Übergang nur auf einer „Einbahnstraße“ möglich wird. Schließlich haben menschliche Handlungen ihre Auswirkung in der Welt, die wir als Natur denken.

Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersten zum anderen (also vermitteltst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer

¹¹⁵Kant (1787, S. XIII).

¹¹⁶Kant (1788, S. 163).

Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. - Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht.¹¹⁷

5.3.2 Wie wird Kants Form von Anthropologie charakterisiert?

Die normative Anthropologie lässt sich Kant zufolge nicht als ethischer Fundamentalismus bezeichnen. Zu dieser Ansicht könnten sich, unter anderen, Heidegger und Horkheimer kritisch äußern. Mit Kant aber wird die Natur des Menschen auf keine einfache Formel, die ein für alle Mal die Beziehung zwischen Individuum, Gesellschaft und Natur bestimmte, gebracht. Mit anderen Worten: man kann das Menschenbild nicht als „absoluten Satz“ – um mit Hegel zu sprechen – bestimmen. Vielmehr kann man die Frage nach dem Menschen als die Fragen nach seinen menschlichen Leistungen deuten. Dies ist was Kant in den *Vorlesungen über Logik* angedeutet hat. In diesen Vorlesungen hat er das *black box* der anthropologischen Frage aufgeschlossen, und damit hat er ihre Beziehungen zu seiner kritischen Philosophie anschaulich gemacht:

Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

- 1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich thun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde

¹¹⁷Kant (1790, S. 174-175).

könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.¹¹⁸

Diese Darstellung intendiert zu zeigen, dass Kants Anthropologie sich nicht als ethischer Fundamentalismus einbetten lässt. Bei einem solchen Fundamentalismus werden die normativen Aussagen der Kritik entzogen. Das ist aber bei Kant keineswegs der Fall. Ich möchte zwei Anmerkungen ergänzen. Die erste betrifft die Rolle der empirischen Wissenschaften von Menschen. Die zweite betrifft die Weise wie Kants Theorie des Menschen sich beweisen kann.

Zur ersten: Die normative Orientierung an der Autonomie, die durch Bildung und Selbstbildung entsteht, erfordert nicht nur die Reflexionsgabe, sondern auch die Erfahrung, die Gewohnheiten und die Traditionen. Diese besagen dass man als Mensch nicht so verbleiben muss, wie die Natur ihn geschaffen hat, sondern dass man sich über die natürlichen Formen hinaus entwickeln kann. Bei Kant erfolgt diese Entwicklung, derzufolge der Mensch als vernünftiges Wesen sein Vermögen ausübt nicht nur nach Gesetzen, wie jedes andere Ding der Natur, sondern eher nach der Vorstellung der Gesetze (das heißt bei Kant nach Prinzipien, zu handeln, oder gleichbedeutend einen Willen zu haben). Dass dabei Erfahrung, Gewohnheiten, Traditionen und Bildung eine wichtige Rolle spielen, wird in Kants Beschäftigung mit der *Pädagogik* und in seinen Ausführungen in der Methodenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* ausführlich dargelegt. In diesen Werken wird klar, dass sein durchaus rationalistisches Anliegen noch Raum offenlässt für die Frage der Anwendung der Moralität. Und dass dabei der Rekurs auf empirisches Wissen, sei es psychologisches, soziales oder historisches unentbehrlich ist. Ein weiteres Argument für die Ausprägung der Moralität als Ethos kann man entwickeln, ausgehend von der Tatsache, dass selbst der einfache Mensch schon immer Bescheid weiß, was er zu tun hat, bevor er mit der Reflexion überhaupt anfängt.

Zur zweiten Anmerkung: Bei Kant finden wir in seiner *Friedenschrift* (1795) eine Ausführung über die Funktion der Öffentlichkeit in Politik und Recht. Die Öffentlichkeit hat sicherlich nicht die Funktion, die heute erwartet wird von einem begleitenden öffentlichen Diskurs, in dem abgewogen wird, was für das eine oder für das andere spricht. Die Universalisierbarkeit bezieht sich bei Kant eher auf

¹¹⁸Kant (1900ffb, AA IX, S. 25).

den kategorischen Imperativ. Dieser etabliert, was wir uns allgemein wünschen und was wir aus der Perspektive jedes Individuums rechtfertigen können.

5.3.3 Inhaltliche Komponenten

Mit seinem rationalistischen Anliegen, das durch den Versuch charakterisiert ist, das Sittengesetz aus dem Willen herzuleiten, möchte Kant aber nicht die philosophische Bearbeitung einer Idee des Menschen unterschlagen, die seine eigene Systematik erfordert. In der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* werden in der Form von neuen Sätzen einige Aspekte, die für die menschliche Interaktion und das Menschenbild kennzeichnend sind, vorgestellt. „So dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein System darzustellen“. ¹¹⁹ Unter diesen neuen Sätzen erfahren wir, dass erstens Kant eine graduelle Auffassung des Menschen in seinem anthropologischen System einräumen kann. Denn die Menschen verfahren weder instinktmäßig noch als vernünftige Weltbürger nach einem verabredeten Plan im Ganzen. Zweitens entwickeln sich die Naturanlagen, die auf den Gebrauch der Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung vollständig, nicht aber im Individuum. Drittens wirkt die Vernunft nicht instinktmäßig, sondern bedarf Versuchen, Übung und Unterricht. Viertens schätzt der Mensch, was er durch eigene Vernunft geschafft hat, wert und zwar mehr als alle andere Sachen, die er von der Natur erhalten hat. Fünftens hat der Mensch eine Neigung sich zu vergesellschaften. Sechstens hat der Mensch das Problem der Erreichung einer allgemeinen, das Recht verwaltenden, bürgerlichen Gesellschaft. Siebtens wird er mit dem Problem der Macht konfrontiert. Achtens hängt die Errichtung einer bürgerlichen Verfassung von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses ab. Neuntens setzt sich der Mensch mit dem Sinn seiner Handlungen auseinander. Diese Beschreibung versucht die Vorstellung zu systematisieren, dass der Mensch nicht so verbleiben muss, wie die Natur ihn ausgestattet hat, sondern dass er sich über die Naturgegebenheiten entwickeln kann. Das Bemühen um eine Systematisierung dieser Vorstellungen gehört in den Leistungsbereich der Philosophie. Dieses systematische Unternehmen veranschaulicht Kant damit, einen Roman zu schreiben, und hebt dabei das Kriterium hervor, dass eine Erzählung doch kohärent sein solle.

¹¹⁹Kant (1900ffa, AA, VIII, S. 29).

Die Untersuchung von Kants Anthropologie, die viele andere Sätze über den Menschen aufweist, zeichnet einen entscheidenden Punkt der europäischen Aufklärung nach. Dieser Punkt ist insofern so wichtig, als er als Ausgangspunkt der Entwicklung unseres Selbstverständnis angesehen werden kann. Nach diesem Selbstverständnis sind Freiheit und Gleichheit die Grundnormen der sozialen Interaktion, in der wir frei, verantwortlich und hinreichend vernunftfähig tätig werden.

5.4 Die pragmatistische Prägung meines Ansatzes

Mein Ansatz ist nicht nur von Kant aber auch im weitesten Sinn von Pragmatismus geprägt. Im folgenden möchte ich eine kurze Begründung für diese Behauptung geben. Was ich sehr versprechend finde ist, dass der Pragmatismus – hier benutze ich diese Bezeichnung vorläufigerweise – jeden Versuch kritisiert, die Normativität naturalistisch zu erörtern.¹²⁰ Diese Unzulänglichkeit gründet sich auf die fehlende Möglichkeit, die wissenschaftliche Einsicht, die normalerweise in der Dritte-Person-Perspektive artikuliert wird, in der Zweite-Person-Perspektive zu erfassen, die für die menschliche Verständigungspraxis unerlässlich ist. Der Pragmatismus ist insofern interessant, als dass er eine vielversprechende Antwort auf die Frage nach der Normativität zu liefern vermag, indem er diese als etwas Ursprüngliches interpretiert, wie unsere Vertrautheit mit Stühlen und Tischen. In jüngster Zeit ist eine supranaturalistische Lösung beseitigt.¹²¹

Wo es in der Philosophie um die Naturalisierbarkeit der Erkenntnistheorie, der Intentionalität oder der Normativität geht, konkurriert der Naturalismus nicht mit Obskurantismus oder Supranaturalismus, sondern mit dem Erklärungsanspruch wohl etablierter philosophischer Theorien, die die fraglichen Phänomene mit nicht empirischen Methoden aufzuklären beanspruchen.¹²²

¹²⁰Der amerikanische Pragmatismus teilt die Absicht der deutschen philosophischen Anthropologie eine einheitliche Beschreibung des Menschen zu liefern.

¹²¹Damit keine Missverständnisse entstehen, möchte ich jetzt an dieser Stelle erörtern, was mit Supranaturalismus gemeint ist. Es ist keine neue Frage. Kant hat sich damit ernsthaft beschäftigt. Er hat sich mit der theoretischen Möglichkeit der Existenz der Geister auseinandergesetzt. Heute versteht man diesen Bereich eher als übernatürliche Attribute als Substanzen. (Vgl. Keil (2004, S. 77), Keil (2008, S. 193-194))

¹²²Keil (2008, S. 194).

Was logisch möglich geblieben ist, ist der Versuch Normativität konstruktivistisch oder realistisch zu interpretieren. Dieser Lösungsansatz ist in verschiedenen Debatten ausgeführt worden. In der Semantik ist dieser Versuch am stärksten zurückgeworfen worden. Dagegen hat mit guten Gründen Stanley Cavell argumentiert.¹²³ Er hat dargelegt, dass diese Erklärung nur eine Scheinerklärung ist. Denn es gibt keine Akteure, der die Regeln der Sprache erfinden könnte, wie zum Beispiel der Tennisweltverband, der die Regeln des Spieles festlegt. Dieser sportliche Behörde verfügt nämlich über die allgemeine anerkannte Macht neue für alle Spielen verbindliche Regeln zu verabschieden. Cavell hat deutlich dargelegt, dass ein ähnliches Verfahren bei der Sprache nicht vorstellbar ist.

We communicate in language as rapidly and completely as we do; and that since we cannot assume that the words we are given have their meaning by nature, we are led to assume they take it from convention; and yet no current idea of "convention" could seem to do the work that words do — there would have to be, we could say, too many conventions in play, one for each shade of each word in each context. We cannot have agreed beforehand to all that would be necessary.¹²⁴

Dies hat Konsequenzen auch für die Moralphilosophie. Am anschaulichsten werden diese Auswirkungen wenn man die Selbständigkeit von der moralischen Theorie von allen anderen philosophischen Disziplinen berücksichtigt.

Der, der am deutlichsten gezeigt hat sowohl die Autonomie der Moral als auch was diese für die Moraltheorie mit sich bringt ist John Rawls gewesen. Er hat klar gemacht, dass moralische Begriffe, die immer schon allerdings mit dem menschlichen Wahrnehmungsvermögen verbunden sind, eine eigene Argumentationsstrategie verlangen.

The study of substantive moral conceptions and their relation to our moral sensibility has its own distinctive problems and subject matter that requires to be investigated for its own sake: At the same time,

¹²³Siehe Cavell (1979).

¹²⁴Macarthur (2015, S. 31).

answers to such questions as the analysis of moral concepts, the existence of objective moral truths, and the nature of persons and personal identity, depend upon an understanding of these structures.¹²⁵

Nicht grundsätzlich anders hat auch Edmund Husserl hinsichtlich der Normativität plädiert:

Das Tier lebt unter bloßen Instinkten, der Mensch auch unter Normen. Durch alle Arten von Bewußtseinsakten geht ein damit verflochtenes normatives Bewußtsein von richtig und unrichtig (schicklich, unschicklich, schön, häßlich, zweckmäßig, unzweckmäßig usw.) und motiviert ein entsprechendes erkennendes, wertendes, dinglich und gesellschaftlich wirkendes Handeln.¹²⁶

Rawls Analysen liefern Aufschluss darüber, dass aufgrund dieser Selbständigkeit diese moralischen Strukturen erfordern, dass sie ausgehend von ihnen selbst anschaulich gemacht werden. Es gibt erstens eine gewisse Unhintergebarkeit von diesen Strukturen, deren Tatsächlichkeit man nicht weiterfragen kann. Diese Unhintergebarkeit ist zweitens dafür verantwortlich, dass man eigene Beweise und Begründen entwickelt.

Er zeigt auch, dass bei der Moralphilosophie ihre Fortschritte von einem tiefen Verständnis ihrer Strukturen und deren Beziehungen zu der menschlichen von Emotionen und Gefühlen geprägten Dimension hängen.

Rawls dehnt den von Cavell erfundenen Vergleich zwischen Tennishandeln und deren zuständigen Behörden und der Sprache auf die Moral aus. Dadurch erklärt er sogar was die Moralität ist. In *Eine Theorie der Gerechtigkeit* zeigt seine Analyse auch wie man die moralischen Strukturen auffassen kann:

A useful comparison here is with the problem of describing the sense of grammaticalness that we have for the sentences of our native language. In this case the aim is to characterize the ability to recognize well-formed sentences by formulating clearly expressed principles

¹²⁵Rawls (1975/1999, S. 287).

¹²⁶Husserl (1989, S. 59).

which make the same discriminations as the native speaker. This is a difficult undertaking which, although still unfinished, is known to require theoretical construction that far outrun the ad hoc precepts of our explicit grammatical knowledge. A similar situation presumably holds in moral philosophy.¹²⁷

Erörtert wird also, dass moralische Kompetenz unserer sprachlichen Kompetenz ähnlich ist. Damit wird besonders hervorgehoben, dass es keine moralische Instanz, wie etwa die Religion, oder die Philosophie, oder neuerdings die Wissenschaft geben kann. Dies fordert sowohl Moralphilosophen als auch Wissenschaftler, darauf zu verzichten, dass sie einen privilegierten Zugang zu der Normativität haben, und darauf aufbauend moralische Kriterien zu entwickeln. Bleibt dann für die Philosophie und die andere Formen von Erkenntnis keine Rolle mehr zu spielen? Da helfen uns weiter die Konzeptionen die von Rawls präsentiert sind.

Und da Rawls sehr überzeugend für eine gewisse Analogie zwischen Sprache und Moral argumentiert hat, funktioniert dieser Lösungsversuch für die moralische Normativität auch nicht. Darüberhinaus besteht laut Macarthur die Kritik, dass die Sprache auch nicht so einfach als eine Sammlung von Regeln zu fassen sei.¹²⁸ Dieses Argument entwickelt er ausgehend von Wittgenstein. Es ist ein relevantes Argument für die Wandelbarkeit der Sprache und hinsichtlich der Natur des Menschen betrifft ihre Revidierbarkeit.

Sämtliche oben dargelegten Argumente, die darauf abzielen die in der Moralität enthaltene Normativität zu verteidigen sind von dem Pragmatismus aufgenommen worden. Der Pragmatismus hat den unauflösbaren Zusammenhang von menschlicher Theorie und Praxis deutlich gemacht. Darüberhinaus hat die fundamentalistische Ansprüchen des Rationalismus und seiner Ableger, des Szientismus, kritisiert. Dabei ist denn hilfreich zu sagen, dass für den Pragmatismus der Gegensatz zu den Naturalismus nicht der Nicht-wissenschaftlich ist sondern eher der Supernaturalismus. Daher hat der Pragmatismus Platz für die besondere menschliche Verständigungspraxis in seiner Theorie gemacht. Die stellt nämlich keine wissenschaftliche Erkenntnis dar, obwohl sie auch Wahrheitsansprüche hat. Diese sind alle Aspekte die in einer Theorie der Natur des Menschen zur Geltung kommen.

¹²⁷Rawls (1971, S. 47).

¹²⁸Vgl. Macarthur (2015).

Es handelt sich hier nicht um die Suche nach einem Merkmal, das den Menschen auszeichnen soll, während andere Merkmale ausgeblendet werden. Die Merkmale können zunächst mehrere sein. Die sind diejenige die es den Menschen ermöglichen, sich auszudrücken, zu repräsentieren und zu erklären. Diese sind auch diejenigen, die es ermöglichen, mit Gründen hervorzuheben was am Menschen bewahrenswert ist. Sie leitet uns bei der Entscheidung, ob wir eine bestimmte Politik haben wollen oder nicht. Sie kann uns hinweisen wie wir Normen finden können, die für Menschen sinnvoll sind.

Heute wird nicht so sehr eine Sonderstellung des Menschen versucht zu begründen, eher wird es versucht zu analysieren und strukturieren was die Menschen tun, wenn sie vorhaben etwas gutes zu tun damit es wieder verwendet werden kann. Oder damit man weiss woran man sich verlassen kann. Das kann nicht einfach nach einem konstruktivistischen und konstitutionalistischen Ansatz verlaufen, da die Menschen sich immer schon in einer sehr robusten Interaktionspraxis befinden, die man versuchen kann zu verbessern und festzulegen in seinen positiven Zügen.

In der Regel wird unter Pragmatismus zumeist die Position verstanden, die sich gegen die Werte-Tatsachen-Unterscheidung ausgesprochen hat. Tatsächlich bedeutet Pragmatismus mehr für eine Theorie, die sich mit der Normativität auseinandersetzen will. Vorliegend werde ich den pragmatistischen Ansatz in Anspruch nehmen, wie Putnam ihn in *Words and Life* (1994) präsentiert hat. In diesem Buch hat er eine sogenannte Taxonomie des Pragmatismus angeboten, deren vier Hauptpunkte sich wie folgt zusammenfassen lassen. Sie sind zugleich für eine pragmatistische Philosophie unentbehrlich:

Cursorily summarized, those theses are (1) antiskepticism: pragmatists hold that doubt requires justification just as much as belief (recall Peirce's famous distinction between 'real' and 'philosophical' doubt); (2) fallibilism: pragmatists hold that there is never a metaphysical guarantee to be had that such-and-such a belief will never need revision (that one can be both fallibilistic and antiskeptical is perhaps the unique insight of American pragmatism); (3) the thesis that there is no fundamental dichotomy between 'facts' and 'values'; and (4) the thesis that, in a certain sense, practice is primary in philosophy.¹²⁹

¹²⁹Putnam (1995, S. 152).

Diese vier Punkte sind nicht nur für den Pragmatismus kennzeichnend, sie sind auch für mein Vorhaben wichtig. Der erste Punkt bedeutet nämlich, dass dem Anliegen dem Gebrauch des Ausdrucks „Natur des Menschen“ Rechnung zu tragen damit Genüge getan ist, wenn er in der Alltagssprache verwendet wird. Insofern ist das theoretische Bedenken des Skeptikers eine Klärung über den Begriff zu liefern als solches noch unbegründet. Andererseits steht die Behauptung von Lewens (2012), es sei besser überhaupt auf solche Ausdrücke zu verzichten, die eigentlich nur verlockende Intuitionen seien. Dieser Einwand bleibt – aus der Perspektive des Pragmatismus – unbegründet. Auch eliminativistische Positionen benötigen in der Perspektive des Pragmatismus eine Begründung.

Der zweite Punkt hat schwerwiegende Konsequenzen für einen Begriff der Natur des Menschen, weil er so aufgefasst ist, dass man nie ausschließen kann, dass die ihn tragenden Überzeugungen revidiert werden.

5.5 Martha C. Nussbaum und die Bedingung der Internalität

Der Ausdruck „Natur des Menschen“ wird öfter in Verbindung mit ethischen Fragen erwähnt. Das zeigt, dass der Rekurs auf menschliche Fähigkeiten für die Erörterung moralischer und politischer Fragen von Belang ist. Es kommt darauf an, zu erklären was für eine Funktion dieser Ausdruck hat und wie es möglich ist, dass der Begriff zur Klärung von moralischen und politischen Fragen beitragen kann.

Es geht schließlich um die Auslegung der „Natur des Menschen“ als moralische Überzeugung, deren Zuschreibung meistens positiv bewertet wird und im Speziellen als richtig, erforderlich oder angemessen angesehen wird. Diese Verbindung hat Gehlen auf dem Punkt gebracht indem er feststellt:

Ob sich der Mensch als Geschöpfe Gottes versteht oder als arrivierte Affen, wird einen deutlichen Unterschied in seinem Verhalten zu wirklichen Tatsachen ausmachen; man wird in beiden Fälle auch in sich verschiedene Befehle hören.¹³⁰

In ähnlicher Weise hat Sigmund Freud den Zusammenhang angesehen und daher

¹³⁰Gehlen (1940/1993, S. 3).

die Implikation der Evolutionstheorie als eine der drei Kränkungen der Eigenliebe der Menschheit bezeichnet.¹³¹

Im Anschluss an Michel Foucault wird öfter behauptet, dass die als konzeptuelles Gestell verstandene Natur des Menschen erst in der Philosophie der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts entsteht. Laut Pandolfi (2006, S. 8) versteht man ausgehend von Humes *Inquiry Concerning Human Understanding* und Immanuel Kants *Anthropologie* unter Natur des Menschen eine Gesamtheit bestimmter begrifflich fassbarer Überzeugungen, innerhalb derer eine spezifische Verständigungspraxis und die menschlichen, sozialen Interaktionen entstehen können. Diese Auffassung wird von Nussbaums Interpretation der Antike zum Schwanken gebracht. Sie analysiert Aristoteles und Plato bezüglich der Rolle der anthropologischen Argumente für die Begründung der Ethik. Ihre Antwort fällt positiv aus. Dies ist für die ganze Konzeption der Natur des Menschen in der Ethik nicht unerheblich.

Ich werde hier auf den wohl einflussreichen gegenwärtigen Versuch eingehen, den Zusammenhang von der Natur des Menschen und der Normativität in der Antike zu erläutern. Dieser Versuch findet sich im Denken von Martha C. Nussbaum. In großen Zügen befasst sich ihr Aufsatz von 1995 *Aristotle on human nature and the foundations of ethics* zu Ehren von Bernard Williams Philosophie mit dem gleichen Thema.¹³² Nussbaum verteidigt hier die These, dass die Natur des Menschen, d.h. Tatsachen über unsere Konstitution, von Belang für die Begründung der Ethik sind. Ihrer These stimme ich gänzlich zu. Dass ich im Einzelnen die Frage etwas anders auffasse und verteidige, werde ich im Folgenden zeigen. Insbesondere bin ich nicht von der strengen Trennung Innen- und Außen-Perspektive überzeugt. Ich bin mit Nussbaum darin einig, dass die Natur des Menschen innerhalb der sozialen Praktiken ihren Sinn erhalten wird.

Nussbaums Versuch, zu zeigen, dass die Bestimmung der Natur des Menschen innerhalb der sozialen menschlichen Interaktion anzusiedeln sei, lässt sich so begründen:

Do not try to move outside of ordinary evaluative belief to an external perspective of scientific fact.¹³³

¹³¹ Auch Floridi (2014) bezieht sich auf diese erfolgreiche Metapher.

¹³² Siehe Nussbaum (1995).

¹³³ Nussbaum (1995, S. 101).

Und weiter kann nur in einem Dialog bestimmt werden, was menschlich zu sein sinnvollerweise bedeutet:

It can only come by one party's showing the other (for example) that the internal view he actually has, on which he relies in life and action, is, taken as a whole.¹³⁴

Nur so, also von Innen und ganzheitlich, kann der Sinn der Natur des Menschen bestimmt werden.

Es kann folglich nur darum gehen, in erster Linie die Normativität zu gewinnen, aus der Verständigung über die Natur des Menschen, durch den Austausch von Überzeugungen. Dieser Prozess steht im Kontrast zu einer anderen Herangehensweise, die von Ideologie, Essentialismus, Metaphysik und Wissenschaft ausgeht. Die ist insofern zu verwerfen, als sie das vor-theoretische Wissen und alltägliche Erfahrungen, die sich im Leben bewährt haben, nicht berücksichtigt.

Die radikale Trennung zwischen „internal view“ und „external view“ würde in meinen Augen das Kontinuum unserer Erkenntnis gefährden und daher die Einheit der Wissenschaft erschweren. Für diese These habe ich indes im dritten Kapitel argumentiert.

Es ist ertragreich Nussbaums Argumentationsversuch ausführlich zu erörtern, weil er auf besonders prägnante Weise die Herausforderungen für die Gewinnung normativer Erkenntnisse sichtbar macht und weil er unter mehreren Aspekten für meinen eigenen Vorschlag, den ich entwickeln werde, führend ist.

Hinsichtlich meines Vorhaben lässt sich Nussbaums Versuch folgendermassen zusammenfassen:

My purpose here is to ask how the idea of human nature works inside Aristotle's ethical arguments. Where does this idea come from, and what sort of idea is it? What is its relationship to ordinary beliefs and to science? And how, if at all, does it yield normative conclusions?¹³⁵

¹³⁴Nussbaum (1995, S. 94).

¹³⁵Nussbaum (1995, S. 87).

Nussbaums Versuch, zu zeigen, dass die Natur des Menschen eine ethische Rolle spielt, lässt sich in drei wichtige Stufen einteilen.

1. Es ist für die Menschen unausweichlich sich über die Natur des Menschen zu verständigen und das passiert nach gewissen durch Reflexion und Interaktion zustande gebrachten Leistungen. „The ability to participate in the give and take of dialectic is essential, as part of being human“. „The communal nature of this reflective process, and the fact that it works through emotional responses to tragic events, suggests that the process of participating in the exercise is already an affirmation of its content“.¹³⁶
2. Dieser Prozess ist niemals etwas, das von Außen bestimmt ist, dessen Überzeugungen von der Wissenschaft geliehen werden und keine Verbindung zum Subjekt hat. „They are matters for communal judgment and decision, not for independent investigation and discovery. They are thoroughly internal to the community, and they serve to explain it to itself“.¹³⁷
3. Drittens braucht dieser Prozess ein Element, das evaluativ ist. Der Dialog, in dem Evaluationen ausgetauscht werden, soll besagen, dass etwas gut, richtig, erforderlich und angemessen ist.

Obwohl diese Schematisierung als zu vereinfachend wirken könnte – mehrere Elemente sind von mir dabei unterlassen worden – dient sie dazu ihren Versuch analytisch darzustellen und nachzuzeichnen, an welchen Stellen ich Nussbaum folgen werde und an welchen ich ihren Versuch erweitere oder näher spezifiziere. Im Folgenden werde ich die drei Stufen eingehender erörtern.

5.5.1 Die Charakterisierung der Interaktionspraxis

Die erste von Nussbaum aufgeworfene Frage dient dazu, die Standards, die diese Verständigung über die Natur des Menschen ermöglichen, zu verstehen. Insbesondere fragt sie „Woher kommen diese?“ Und wie können sie normative Erkenntnisse bringen? Indem Nussbaum nach diesen Standards sucht, zeigt sie auch, wie

¹³⁶Nussbaum (1995, S. 93, 98).

¹³⁷Nussbaum (1995, S. 101).

dieser Prozess tatsächlich konstituiert ist. Dabei argumentiert sie sehr überzeugend, dass „The ancient tradition, then, is not only closer to the modern tradition that it might seem, it is also the one that emerges when people actually start to talk about their lives“.¹³⁸ Dieser Punkt ist besonders relevant, weil dabei den alltäglichen Überzeugungen und der sozialen Verständigungspraxis eine ihnen gebührende Rolle in der Theorie über die Natur des Menschen eingeräumt wird. Anhand der Analyse der Praktiken und deren Werte schließt Nussbaum, dass was hier geteilt ist, ist ein reflektierter Prozess: „The communal nature of this reflective process, and the fact that it works through emotional responses to tragic events, suggests that the process of participating in the exercise is already an affirmation of its content“.¹³⁹ Nach Nussbaum steht im *Philebos* was wesentlich für das gute Leben ist: „The interlocutors have agreed that a good life for a human being must be complete (*teleon*), sufficient (*hikanon*), and choiceworthy (*haireron*)“.¹⁴⁰ Diese machen die Fähigkeiten aus, die Nussbaum aus der Analyse des Dialogs hervorhebt. Dafür braucht der Mensch die Vernunft, um einsehen zu können, was ein gutes Leben ausmacht. Wichtig hier scheint mir für die Konzeption der menschlichen Natur, die von Nussbaum verteidigt wird, dass, indem Sokrates mit Protarchus, der als „first-beginner“ charakterisiert ist, sich austauscht, keinen Versuch unternimmt ihn zu überzeugen, sondern eher an der Ganzheit seiner Überzeugungen interessiert ist: „No attempt is made to correct his beliefs by appeal to some fixed point from the outside; the aim is simply to adjust the totality of his beliefs“.¹⁴¹ Dazu schreibt Nussbaum:

The tragic and Platonic arguments do not try to move outside of ordinary evaluative belief to an external perspective of scientific fact. In speaking of human nature, they deal with beliefs that are both evaluative and, in the broadest sense, ethical – beliefs about what is worthwhile and worthless, liveable and not liveable. They are matters for communal judgment and decision, not for independent investigation and discovery. They are thoroughly internal to the community, and

¹³⁸Nussbaum (1995, S. 95).

¹³⁹Nussbaum (1995, S. 98).

¹⁴⁰Nussbaum (1995, S. 99).

¹⁴¹Nussbaum (1995, S. 100). Dazu sind die Thesen der Kommunikationstheorie Nida-Rümelins einschlägig. Er betont, dass der Selbstbezug und eine gelungene Kommunikation eine humanistische Semantik ausmachen. Siehe Nida-Rümelin (2016, S. 279-304).

they serve to explain it to itself.¹⁴²

Darüberhinaus und in einer sehr bescheidenen Weise wird auch die Rolle der Philosophie bestimmt. Wenn die Wissenschaft nicht diejenige Instanz ist, von der erwartet wird, dass sie die Natur des Menschen bestimmt, bedeutet das jedoch nicht, dass die Philosophie diese Bestimmung vornimmt. Die Bestimmung erfolgt eher ausgehend von den moralischen Überzeugungen. Die Philosophie beabsichtigt durch die Formulierung von ethischen Theorien allgemeine Kriterien zu entwickeln, die sich zum einen auf diese moralischen Überzeugungen beziehen und zum anderen anwendungsfähig sein können. Dies ist die etwas längerer Ausführung für die Funktion, die Sokrates im Dialog einnimmt: „simply to adjust the totality of his beliefs“.¹⁴³

So gesehen legt Nussbaum in ihrer Interpretation der Antike ein Verständnis der menschlichen Natur zugrunde, das Normativität als unproblematische und fundamentale Eigenschaft ansieht. Ihre Interpretation weicht von der herkömmlichen ab, weil sie diese nicht als teleologischen Essentialismus ansieht. Vielmehr ergibt sich die Natur des Menschen und alle anderen damit verbundenen Eigenschaften nicht von einer notwendigen Ausrichtung auf gewisse Ziele oder Tätigkeiten, aus denen unmittelbar Normen abgeleitet werden könnten, sondern von geteilten und bewährten Urteilen, die nicht nur abstrakte theoretische Überzeugung sind, sondern die ganze menschliche Lebensform tragen.

5.5.2 Die Verbindung zum Subjekt

Die zweite von Nussbaum aufgeworfene Frage dient dazu, allgemeine Kriterien zur Gewinnung normativer Erkenntnisse hinsichtlich deren Beziehung zum Subjekt festzulegen. Hier wird zunächst negativ ausgeschlossen, dass diese Kriterien von der Wissenschaft geliefert werden. Zweitens wird positiv dargelegt, dass diese Kriterien sich auf ein soziales Subjekt beziehen. Nussbaum gibt ausführlich an, dass diese allgemeinen Kriterien prägen, was wertvoll oder nicht wertvoll für das Leben ist:

¹⁴²Nussbaum (1995, S. 101).

¹⁴³Nussbaum (1995, S. 100).

They [die allgemeinen Kriterien] are matters for communal judgment and decision, not for independent investigation and discovery. They are thoroughly internal to the community and they serve to explain it to itself.¹⁴⁴

An dieser Stelle ergibt sich allerdings die Frage, ob die Wissenschaft als etwas Externes angesehen werden soll. Soll sie nicht vielmehr als etwas Internes angesehen werden? Schließlich dient die Wissenschaft auch dazu, unsere Überzeugungen, die sich in der normativen Diskussion bewähren, zu unterstützen. Muss man heutzutage nicht ein Selbstverständnis unserer Lebensform auch über die Wissenschaft definieren? Tatsächlich antwortet Nussbaum darauf positiv. Nach ihrer Erwiderung auf diese Frage argumentiert sie, dass selbst Aristoteles eine solche Frage bejahen würde. Der Grund dafür liegt aber darin, dass die aristotelische Wissenschaft sich noch nicht verselbständigt hat. Zu Aristoteles' Verständnis von Wissenschaft gehören nämlich auch Begriffe wie Werte und Ziele. Diese seien allerdings in unseren heutigen Auffassung von den Wissenschaften aussortiert. Aber es gibt eine weitere Möglichkeit diese Frage positiv zu beantworten. Ja, aber nur unter der Bedingung, dass das von der Wissenschaft hervorgebrachte Wissen in Kontinuität zu den Versuchen steht, eine intelligente Antwort auf unser Verständnis der Welt zu liefern. Dennoch geht mit der fortschreitenden Spezialisierung der wissenschaftlichen Untersuchungen einher, dass selbst wenn Alltagsverständnis und Wissenschaft von der selben Rationalität getragen werden, es schwieriger wurde diese Verbindung anschaulich zu machen. Meistens besteht diese Verbindung in einer möglichen und nachträglichen Suche nach der Anwendung der wissenschaftlichen Ergebnisse. Die Antwort kann also durchaus positiv fallen, allerdings kann diese Verbindung nicht für alle Fälle im Voraus bewiesen werden.

Zugegebenermaßen ist die Verbindung des Alltagsverständnisses mit den Ergebnissen der hochspezialisierten Wissenschaft erklärungsbedürftig. Nussbaum bedient sich des Zyklops, der seit jeher zur anthropologischen Debatte gehört, um das Verhältnis der Perspektiven zu verdeutlichen. Der leicht zu gewinnende Eindruck, dass die beiden Perspektiven absichtlich getrennt gehalten werden, zeigt sie anhand des folgenden Arguments:

Shortly before this, Aristotle had made reference to Homer's Cyclops, whose specific difference from us is constituted by their lack of social

¹⁴⁴Nussbaum (1995, S. 101).

and interpersonal concern alone. He thus reminded his audience of the depth of a tradition of thought about the human being, according to which an anthropomorphic being who lacked social concerns would not be classified as human. Now he goes a step further, considering a Homeric line that refers to a being whom an external scientist would classify as a member of the species *homo sapiens* — not, then, a mythical hybrid like the Cyclops — and reminds his audience of the way in which their hero Achilles (or their great poet Homer) denounces this being and relegates him to a distant place of inferiority. If it is really his nature to be a solitary and to love war for its own sake, not just as a means, then, Aristotle says, he is either below or above our kind, but he is not of it. If we encountered such a being, we would not count him as one of us, accord him the treatment we accord to our fellow humans. This passage clearly works within traditional beliefs, and emphasizes this fact by appeal to the fount of tradition, Homer himself. It works with beliefs that are clearly internal and evaluative: Achilles judges that he hates and despises this creature; and this, not some scientific inquiry, is the source of the judgment that he is less than human. The obscure reference to the dice-game suggests a further evaluation. The suggestion is that a human life is so thoroughly a life among others that it gets its meaning from those practices. Just as a piece in a game is not even itself, has lost its point and identity, when severed from the rules of the game, so the solitary human will be pointless and meaningless, bereft of her identity. This, once again, can only make sense as an internal and evaluative judgment. It is only from the point of view of social practices, and human immersion in, concern for, them, that the unyoked human looks incomplete.¹⁴⁵

Wenn Nussbaum recht damit hat, dass über dasselbe Subjekt zwei verschiedene Urteile gefällt werden können, nämlich einmal von der Perspektive der Wissenschaft und einmal von der Perspektive der menschlichen Verständigungspraxis, dann entsteht schnell der Eindruck, dass die beiden Perspektiven absichtlich getrennt gehalten sollen. Ich ziele nun darauf ab, zu zeigen, dass beide Perspektiven erkenntnistheoretisch zu versöhnen sind. Die Trennung bei Nussbaum wird

¹⁴⁵Nussbaum (1995, S. 107).

nachvollziehbar, wenn man berücksichtigt, wofür Nussbaum eine solche Trennung braucht. Aus der Kritik des „external scientist“ möchte Nussbaum ein Argument gewinnen gegen den Utilitarismus und dessen vom *homo oeconomicus* geprägten Menschenbild. Bei Nussbaum wird der Mensch immer schon normativ und ausgehend von den sozialen Praktiken, in denen er involviert ist, bestimmt. Es ist dann nicht möglich das Subjekt als getrennt von der Gesellschaft, in der er lebt, und von seinen strukturierenden Praktiken zu betrachten.

Der Zyklus prägt als Egoist der Wissenschaft auch Kants Auffassung zur Anthropologie. Insbesondere bei diesem Argument, das auf einer bildhaften Metapher basiert, geht es in erster Linie darum, die Frage zu beantworten, ob die empirischen Erkenntnissen der Wissenschaften vom Menschen in der Bestimmung seines normativen Begriff eine Rolle spielen.¹⁴⁶ Als Michel Foucault versucht 1959 diese Frage zu beantworten hat er von einem „homo criticus“ gesprochen. Dieser *homo criticus* genau wie bereits in der ersten Kritik dargestellt, nimmt zu den Wissenschaften eine normative Stellungnahme:

Die Anthropologie nimmt, [...] die Gestalt einer normativen Erkenntnis an, die von vornherein jeder Wissenschaft, die den Menschen in Frage stellt, ihren Verlauf, ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen vorschreibt.¹⁴⁷

Die *binocularitas*, die erfordert wird, um der Frage der Natur des Menschen gerecht zu werden, erstreckt sich über die ganze Geschichte der westlichen Philosophie.¹⁴⁸ Mit diesem Bild hängen viele Themen zusammen. Für mein Anliegen ist relevant, zu klären, welches Verhältnis zwischen Philosophie und Wissenschaft besteht. Foucault ist der erste, der die radikale These vertritt, dass zwischen Anthropologie, die bei Kant allerdings nur normativ sein kann, und Kritik eine volle Identität herrscht.

Der einmal spezifizierte Inhalt der vierten Frage ist also nicht fundamental von dem Sinn unterschieden, den die drei ersten Fragen hatten. Ihre Beziehung auf die letzte bedeutet weder, daß sie in ihr verschwinden, noch daß sie auf eine neue Fragestellung verweisen, die

¹⁴⁶Vgl. Sturm (2009).

¹⁴⁷Foucault (2010, S. 16).

¹⁴⁸Vgl. Parens (2014).

sie übersteigt: sondern ganz einfach, daß die anthropologische Frage, indem sie sie aufgreift, die Fragen formuliert, die sich auf sie selbst beziehen. Wir sind hier auf der Ebene der strukturellen Begründung der anthropologico-kritischen Wiederholung. Die Anthropologie sagt nichts anderes als die Kritik.¹⁴⁹

Foucault führt verschiedene Gründe an, von denen hier nur ein Grund in Frage kommt. Wenn die Anthropologie nur die Wiederholung der Kritik ist, dann muss noch geklärt werden, was für eine Funktion die Wissenschaften vom Menschen bei einem solchen Verständnis von Anthropologie spielen.

Dafür kommt der Bezug zum Zyklus in Frage. Zunächst stellt Kant fest, wozu die Fortschritte, die die Menschen machen, dienen.

Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden.¹⁵⁰

Ähnlich lautet der Ansatz des ersten Buches der Nikomachischen Ethik:

Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluß scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt.¹⁵¹

Diese auf die Handlung gerichtete Einsicht ist von Brandom als „instrumental Pragmatism“ bezeichnet. Es gibt also nach Brandoms Auffassung

a movement centered on the primacy of the practical, initiated already by Kant.¹⁵²

¹⁴⁹Foucault (2010, S. 16).

¹⁵⁰Kant (1798, AA VII, S. 119).

¹⁵¹Aristoteles (1972, Buch I, S. 1).

¹⁵²Brandom (2002, S. 41).

Dieses Primat der Handlung kommt besonders zur Geltung bei der Anthropologie. Und der Zyklop dient gerade dazu, dieses Primat anschaulich zu machen.

In der Reflexion 903 bestätigt Kant das von ihm immer wieder behauptete Primat der Handlung. Hier wird zunächst die soziale Aufgabe der Wissenschaften zum Thema gemacht. Denn sie stellt nicht nur neue Erkenntnisse dar, sondern diese Erkenntnisse haben die Aufgabe, die Menschen in ihrer Interaktion zu sozialisieren.

Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyclophen. Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht, Hierauf gründet sich die humanitaet der Wissenschaften, d. i. Die Leutseeligkeit des Urtheils, dadurch man es anderer Urtheil mit unterwirft, zu geben. Die (g vernünftelnde) Wissenschaften, die man eigentlich lernen kan, und die also immer anwachsen, ohne daß das erworbene eine Prüfung und fiscalisirung nothig hatte, sind es eigentlich, darin es Cyclophen giebt. Der Cyklop von Literatur ist der troziste; aber es giebt Cyclophen von Theologen, iuristen, medicis. Auch Cyclophen von Geometern. Einem ieden muß ein Auge aus besonderer fabrike beygesellet werden.¹⁵³

Das Thema der Bescheidenheit, die der Wissenschaftler seinem Wissen gegenüber ausüben soll, wenn dies nicht zum Gebrauch für die Welt ist, wird von Kant mit dieser Metapher herausgearbeitet. Das Wissen, das nur für den Wissenschaftler da ist, charakterisiert den Zyklop und dessen Einäugigkeit. Damit der Gelehrte sich als human bezeichnen kann, soll er sich ein zweites Auge hinzufügen. Dies ist das Auge, durch das er sich mit einem anderen verständigen kann. Obwohl das Thema des Zyklopes bei Kant anders dekliniert ist als bei Aristoteles und dessen Interpretation von Nussbaum, dienen beide dazu, zwei verschiedenen Formen von Wissen zu bezeichnen. Die erste ist eine selbstgenügende Form. Die zweite eine soziale Form der Verständigung über Objekte.

¹⁵³Kant, XV, Nummer 903, S. 395.

5.5.3 Die Evaluation

Der dritte Schritt von Nussbaums Argumentation zeigt, dass der Begriff der Natur des Menschen ein evaluatives Element erfordert. Mit dieser dritten Bedingung vollzieht sich ihre Auffassung von der Natur des Menschen, die sie ausgehend von Aristoteles, aber auch von Platon und mit Impulsen aus der griechischen Tragödie entwickelt.

Die „ability to participate in the give and take of dialectic“ ist nicht nur wesentlich um Mensch zu sein, sondern auch um die Natur des Menschen zu bewerten.¹⁵⁴ Die Menschen, die Gründe austauschen, sind diejenigen, die auch die Evaluation über die Natur des Menschen möglich machen. Dieser evaluative Prozess sagt uns, welche Eigenschaften und Handlungen diejenigen sind, die für die Menschen richtig sind oder sich als unerlässlich erweisen. Welche aber sind diejenige Fertigkeiten, ohne die wir nicht mehr vom Menschlichen sprechen würden. Um zu einer positiven Evaluation zu gelangen ist es erforderlich, dass die interne Position, auf die man sich stützen kann, sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht eine ganzheitliche Perspektive einnimmt. Und von dieser Perspektive wiederum ausgehend, die interne Perspektive auf ihre Konsistenz und Kohärenz prüft. Ein besonderer wichtiger Punkt ist dabei die Ganzheit der Perspektive. Das menschliche Leben als Ganzes ist hier angesprochen. Und deshalb sollen die jeweiligen Urteile zueinander kohärent sein.

Nussbaum beobachtet Folgendes über Vorstellungen der Natur des Menschen:

an evaluative matter [is], requiring an evaluation of the elements of life as which are the most important, may appear alien to a dominant tradition in modern discussion of these problems - according to which questions of personal continuity are metaphysical questions.¹⁵⁵

Diese Bemerkung kann nur nachvollzogen werden, wenn man berücksichtigt, dass bei ihr weder eine Rationalitätstheorie noch eine erkenntnistheoretische Dimension betreten wird. In jeder Debatte, in der es darum geht, den Menschen als Ganzes

¹⁵⁴Nussbaum (1995, S. 95).

¹⁵⁵Nussbaum (1995, S. 94).

zu betrachten, sollten die Menschen wertend Stellung nehmen. Diese Stellungnahme über etwas, das für gut oder schlecht befunden wird, ergibt sich aus bestimmten Behauptungen, Vermutungen und Thesen. Von diesen Annahmen ausgehend resultieren weitere Annahmen, die mit den ersten in einem kohärenten Verhältnis stehen, wenn sie in einer Debatte entwickelt worden sind.

Nussbaum diskutiert leider nicht wie eine solche Logik des Bewertens aussehen würde. Sie macht nicht zum Thema, welchen Status moralische und ethische Überzeugungen haben, ob sie wahrheitsfähig sind oder nicht und wie sie begründet werden können im Vergleich zu empirischen Überzeugungen. Das scheint mir naheliegend gewesen zu sein, gerade weil sie ihre Auffassung in Abgrenzung zu einer externen, von der Biologie geprägten Position charakterisieren will. Hätte sie eine solche Position entwickelt, hätte ihre Auffassung über die Natur des Menschen stark davon profitieren können. Vor allem wäre sie auch nicht so stark von Henning kritisiert worden als eine Befürworterin des Essentialismus.

Nussbaum verteidigt den von Aristoteles vertretenen Ansatz gegen die Kritiken von Alasdair MacIntyre und Bernard Williams und anderen. „Diese Autoren werfen Aristoteles vor, daß er der Ethik eine von einer ‘metaphysischen Biologie’ abgeleiteten Auffassung von den menschlichen Tätigkeiten überstülpt und somit ethische Werturteile auf wertneutrale wissenschaftliche Fakten und nicht auf die menschliche Erfahrung von Leben und Werten gründet.“¹⁵⁶

Die drei Schritte, die meiner Einsicht nach ihre Auffassung einer ethisch verstandenen Natur des Menschen tragen sind:

1. Wodurch zeichnet sie sich die Normativität der Natur des Menschen aus?
2. Wie ist ihre Abhängigkeit vom Subjekt und daher die Ablehnung einer Bestimmung, die von Außen kommen würde ohne jegliche Verbindung zum Subjekt?
3. Welche Evaluation beansprucht eine solche Normativität?

Der erste Schritt wird in Nussbaum (1995) detailliert ausgeführt. Was allerdings bleibt ist auch hier das Desiderat einer Theorie der Rationalität. Anhand einer

¹⁵⁶(Nussbaum, 1988, 122).

solchen Theorie wäre es zum Beispiel möglich beide Perspektiven nicht auseinanderzuhalten, sondern ein Kontinuum zu bilden.

Christoph Henning hat sich noch einmal mit dem Versuch Nussbaums gefasst.¹⁵⁷ Er verteidigt die These, dass MacIntyres Theorie besser ausgestattet wäre, anthropologisches Wissen über die Natur des Menschen mit der Ethik zu verbinden.

Wie sind moralische Tatsachen beschaffen? Sind sie natürlich oder nicht? Henning zeigt die Entwicklung in Nussbaums Denken auf. Er glaubt zu zeigen, dass die erste essentialistische Auffassung Nussbaums durch eine universalistische verbessert werde. Wo Henning ein Abrücken sieht, sehe ich eher die Entwicklung der Interpretation von Aristoteles und Platons Konzeption der Natur des Menschen nicht als etwas gegebenes, und zwar von Außen gegebenes, sondern etwas, dass intern diskutiert wird mittels evaluativen Stellungnahmen. Kurz gesagt, was Nussbaum (1988) noch einfach als im Gegensatz zu einer wissenschaftlichen Bestimmung entwickelt hatte, wird jetzt in einer Rationalitätstheorie im Sinne Rawls näher spezifiziert.

Diese von Nussbaum entwickelte Theorie der Natur des Menschen, die ich für vielversprechend, obwohl nicht voll befriedigend halte, lässt sich folgendermaßen charakterisieren: Sie ist erstens aus einer internen Perspektive entwickelt. Nur diese kann ihr Normativität verleihen. Zweitens ist sie nicht von Außen bestimmt. Sie teilt nicht die sehr verbreitete naturalistische Tendenz, diese Normativität naturalistisch zu erklären. Sie vermeidet explizit den Versuch Normativität im reinen naturalistischen Vokabular zu erörtern. Sie ist drittens explizit evaluativ. Dieser Prozess ist in soziale Interaktionszusammenhänge eingebettet, in denen es darum geht, dass das Ganze des menschlichen Lebens einbezogen ist. Deshalb sind nicht nur Überzeugungen im Spiel, sondern auch gewisse Überzeugungen, die für das Handeln eine Rolle spielen.

Dass ich im Einzelnen die Sache etwas anders auffasse und begründe, hat dieses Kapitel gezeigt und soll nachfolgend weiter ausgeführt werden.

¹⁵⁷Siehe Henning (2013).

5.6 Christine M. Korsgaards praktische Identität und Gründe

In Christine Korsgaards moralischer Argumentation wird eine normative, anthropologische Voraussetzung gemacht. Zu der Analyse ihrer Argumentation gehört, dass diese die Natur des Menschen betreffende Voraussetzung nicht darauf abzielt, die Bedingungen eines berechtigten Gebrauchs dieses Begriffs zu finden, sondern sie trifft eine normative Annahme über das Menschliche.

Die „Nötigung“ gehört laut Korsgaard zur Natur des Menschen. Jeder Mensch wird zu verschiedenen Sachen genötigt: zur Normativität, zum Handeln und zur Bildung einer praktischen Identität. Daher sagt die Nötigung etwas über unsere Konstitution aus. Aufgrund der empirischen Beobachtungen, die uns sagen, dass wir nichts anderes tun können, als unsere Handlungen und die von anderen dahingehend zu beurteilen, ob sie gut genug sind oder vielleicht doch etwas besser hätten sein können, leitet sie die in unserem Leben pervasive Normativität ab aus dem menschlichen Projekt sich selbst zu konstituieren. Während andere Autoren in der Vulnerabilität des Menschen den Ursprung der Moralität sehen, macht Korsgaard einen ganz neuen Anfang. Sie hat auf den Begriff der Nötigung eine normative Theorie über die Natur des Menschen aufgebaut. Sie unterscheidet zwischen innerem Zustand und äußerer Manifestation, dem Sichtbarmachen der Normativität, der Offenbarung der Evaluation. Sie bereut, dass uns weder die Humeschen noch die rationalistischen Theorien etwas sagen über diesen inneren Zustand. Diese innere Nötigung, die jeder spürt, verdammt uns zur Konstitution unserer praktischen Identität.

Wenn dieser Prozess von außen betrachtet wird, dann nimmt er die Form an, wie man ein gutes Leben führen kann, oder rational handeln kann. Was Korsgaard bei diesen Interpretationen vermisst, ist die Arbeit, die wir an uns machen, um zu werden was wir sind. Korsgaard versteht die Nötigung als dasjenige, das uns antreibt aus uns eine bestimmte Person zu machen, oder zu einem bestimmten Akteur zu werden. Diese Arbeit wird von Korsgaard als die Arbeit angesehen, die wir an uns leisten, um eine psychische Einheit zu erlangen, die letztlich dazu führt, dass wir uns als Akteure wahrnehmen. Sie wird von uns als Nötigung erfasst und das ist also, was Korsgaard grob gesprochen unter Selbstkonstitution begreift. Bei dieser Selbstkonstitution seien drei Themen einbezogen: die Handlung, die Konstitution der praktischen Identität und die Normativität der Prinzipien der praktischen Vernunft.

Ich möchte einen Vergleich zwischen dem Konstitutivismus von Korsgaard und dem Fundamentalismus der Gründe bei Scanlon und Nida-Rümelin ziehen.¹⁵⁸ Bei Korsgaard ist die praktische Identität das Unhintergehbare. Womöglich kann man dahinter nur noch einen moralpsychologischen Trieb sehen und zwar die Nötigung dazu, uns als praktische Identitäten zu konstituieren. Bei Nida-Rümelin und Scanlon sind vielmehr die Gründe das Unhintergehbare. In ihren Worten sind Gründe fundamental in dem Sinne, dass sie nicht weiter hinterfragt werden können. Ich schlage vor die praktische Vernunft, die im Austausch von Gründen zu Stande kommt, durch die Einbeziehung des Begriffes der Natur des Menschen zu erweitern.

Ziel des Vergleichs ist es, aufzuzeigen, dass die praktische Identität Korsgaards sich von einer normativ aufgefassten Natur des Menschen unterscheidet. Während Scanlon eine solche Annahme (der praktischen Identität) für seine Theorie nicht braucht, verteidigt Nida-Rümelin (2015, 2016) die Notwendigkeit einer Natur des Menschen. Diese fungiert wie eine Überzeugung, die Orientierung im Handeln leistet. Meine These ist, dass eine normativ verstandene Natur des Menschen all die Handlungsmöglichkeiten auf die Fälle einzuschränken vermag, in denen die Wahrheitsansprüche der Gründe berechtigt sind. Ziel meiner Ausführungen in diesem Kapitel ist das Missverständnis zu beseitigen, die Natur des Menschen als eine Art von praktischer Identität zu verstehen. Vielmehr fungiert sie als ein theoretischer Grund.

Unsere alltägliche Sprache über Normen und Werte spiegelt deren Verbindung zur Natur des Menschen wider. Das kommt sehr klar zum Ausdruck bei einem solchen Graffiti: „I see humans but no humanity“. Die Menschen können nicht Menschen sein, wenn sie nicht im Einklang mit ihren Idee der Humanität sind.

Scanlon hat eine Interpretation der Gründe als Relationsbegriff gegeben. Zunächst lässt sich zwischen Ursache als zweistellige Relation und Grund als vierstellige

¹⁵⁸Nida-Rümelin hat mehrmals die Frage des Fundamentalismus angesprochen: „Das ist kein Fundamentalismus im Sinne von *foundationalism* – wo alles fest gegeben ist und der Rest dann darauf aufbaut – sondern es ist dieses Gefälle subjektiver Gewissheit“ (Nida-Rümelin (2009, S. 59)). Scanlon (2014, S. 2) versteht Fundamentalismus wie folgt: „I will maintain that truths about reasons are fundamental in the sense that truths about reasons are not reducible to or identifiable with non-normative truths, such as truths about the natural world of physical objects, causes and effects, nor can they be explained in terms of notions of rationality or rational agency that are not themselves claims about reasons“.

Relation unterscheiden. Während sich eine Ursache als zweistellige Relation verstehen lässt (X ist eine Ursache für Y) sind alle normativen Gründen wenigstens vierstellig. $R(p, x, c, a)$ bezeichnet eine Relation der Gründe R , die zwischen einer Tatsache p und einer Haltung oder Handlung a besteht, die von einem Akteur x vertreten wird in den Bedingungen c , die den Zusammenhang charakterisieren.¹⁵⁹ Die Relation R ist also erfüllt, wenn die Tatsache p für einen Menschen in einer bestimmten Situation ein Grund ist, um eine gewisse Haltung anzunehmen, oder eine Handlung auszuführen.

In einer Deliberation nimmt die Natur des Menschen die Funktion einer Tatsache ein. Wichtig ist aber, dass die Menschen die Möglichkeit gehabt hatten in einem öffentlichen und möglichst rationalen Diskurs die Tatsache zu klären und diese nicht als etwas von außen gegebenes akzeptiert werden muss.

Dies ist die allgemeine Formel für eine auf die Rationalitätstheorie gegründete Interpretation von Gründen. Dass die Tatsache p ein Grund für eine Person ist, um die Handlung a auszuführen, bedeutet, dass diese Tatsache p als ein Argument gilt, um diese Handlung a auszuführen, wenn diese Person vernünftig ist.

Mein Argument für die Natur des Menschen würde dieses Rationalitätsargument folgendermaßen bereichern. Die Natur des Menschen als moralische Tatsache ergänzt das Rationalitätsargument substantiv, indem sie die Rationalität in die Form und Funktion einer konkreten, praktischen Theorie überführt: p ist für eine Person kein Grund, um a auszuführen, wenn p mit der Natur des Menschen, zu der diese Person sich bekannt hat, inkompatibel ist. Dadurch werden, wie vorhin erwähnt, die Handlungsmöglichkeiten auf die Optionen eingeschränkt, die zu vereinbaren sind mit dem Selbstbild des Menschen. Diese Kompatibilität gilt dann als eine *conditio sine qua non* für normativ berechtigte Gründe.

Eine Bildungsreform, zum Beispiel, die nur die insularische Ausbildung einzelner Talente fordert, kann keine normativ berechtigten Gründe aufweisen, die mit dem Selbstbild des Humanismus im Einklang stehen. Dieses Bild wird etwa von dem vielbegabten Odysseus verkörpert. Dieses Beispiel soll den Fall erklären, wenn p kein Grund ist, weil p inkompatibel mit dem Selbstbild des Menschen ist.

Versuchen wir zunächst Korsgaards These von Anfang an nachzuvollziehen, um zu klären, dass der Begriff der Natur des Menschen nicht die selbe Funktion wie

¹⁵⁹Scanlon (2014, S. 31).

die praktische Identität bei Korsgaard hat.

Die praktische Identität konstituiert uns erst. Vor dieser Konstitution, zu der wir “verdammte” sind, gibt es uns nicht.

I am going to argue that in the relevant sense there is no you prior to your choices and actions, because your identity is in a quite literal way constituted by your choices and actions.¹⁶⁰

Diese Nötigung zur Konstitution als Handelnde gilt auch als Abgrenzung zu den anderen Lebewesen. Denn diese sind nicht verantwortlich, nur die Menschen handeln und haben für die Handlungen Gründe, die sie zu zurechnungsfähigen Akteuren machen.

I believe that human beings differ from the other animals in an important way. We are self-conscious in a particular way: we are conscious of the grounds on which we act, and therefore are in control of them.¹⁶¹

Jedoch hat die praktische Identität bei Korsgaard nicht nur eine konstitutive Funktion, sie ist auch normativ verfasst:

A description under which you value yourself, a description under which you find your life worth living and your actions to be worth undertaking.¹⁶²

Die praktische Identität wird nicht nur partikularistisch aufgefasst, sondern bezieht auch soziale Rollen und Strukturen mit ein:

Conceptions of practical identity include such things as roles and relationships, citizenship, memberships in ethnic or religious groups, causes, vocations, professions, and offices.¹⁶³

¹⁶⁰Korsgaard (2009, S. 19).

¹⁶¹Korsgaard (2009, S. 19).

¹⁶²Korsgaard (1996, S. 101).

¹⁶³Korsgaard (2009, S. 20).

Darüberhinaus hat die praktische Identität bei Korsgaard die weitere Funktion die Gründe zu gewährleisten. Dies ist der Punkt, an dem ihre Interpretation von Scanlons und Nida-Rümelins abweicht, weil sie die folgende These vertritt:

Such identities are the sources of our reasons.¹⁶⁴

Sowohl Nida-Rümelin als auch Scanlon verteidigen nämlich eine fundamentalistische Auffassung von Gründen. Aber dieser Punkt ist nicht der einzige, wo die Geister sich scheiden. Systematisch ist vielmehr von Bedeutung, dass Korsgaard eine Spaltung in Inneres und Äußeres vertritt, und dass sie in ihrem Versuch von einem inneren Standpunkt aus argumentiert. Eine solche Spaltung besteht weder bei Scanlon noch bei Nida-Rümelin. Und das macht die Sache einfacher für die beanspruchte Objektivität von Gründen. Denn diese muss in einem solchen Ansatz nicht begründet werden, im Gegensatz zu einem Ansatz, der zwischen Außen und Innen spaltet und von einem inneren Standpunkt zur Objektivität gelangen möchte. Die Objektivität von Gründen ist auf den alltäglichen Sprachgebrauch gestützt und konstituiert dadurch unsere humane Lebensform.

Wir sollten daher der Versuchung widerstehen, die Befunde einer deskriptiven Metaphysik zu ontologisieren. Denn es reicht völlig aus, dass der deskriptive und normative Objektivismus in unsere alltägliche Verständigungs- und Interaktionspraxis eingelassen und somit Bestandteil unserer Lebensform ist.¹⁶⁵

Abschließend möchte ich pointiert den Vergleich zwischen praktischer Identität und menschlicher Natur beschreiben. Anstatt der These, dass „Carving out a personal identity for which we are responsible is one of the inescapable tasks of human life“ lautet meine These vielmehr, dass „Carving out a human nature for which we are responsible is one of the inescapable tasks of human life“.¹⁶⁶ Es versteht sich dass dies eine soziale Aufgabe ist und keine psychologische Nötigung. Die Nötigung besteht darin, dass wir eine Natur des Menschen entwickeln sollen, wenn wir wissen wollen wer wir sind und wie wir leben wollen. Zu diesem Zweck soll die Philosophie ihren Beitrag leisten.

¹⁶⁴Korsgaard (2009, S. 21).

¹⁶⁵Nida-Rümelin (2009, S. 42).

¹⁶⁶Korsgaard (2009, S. 24).

Unsere Welt hat sich durch die Künstliche Intelligenz wesentlich verändert. Neben den Vorteilen werden auch Nachteile angeführt. Bei einer solchen Änderung unserer Lebensform ergeben sich viele Fragen, wovon einige auch durch eine klare Vorstellung unserer Bestimmung behandelt werden können. Wenn wir uns um ein Stadt- oder Klima-Konzept bemühen, oder von Zukunftsvisionen sprechen, dann sollten wir uns auch mit der Frage „Wie wollen wir sein?“ beschäftigen.

Daher ist nicht unerheblich, dass meine These sehr wohl folgendes Element von Korsgaards praktischer Identität teilt:

Our ordinary ways of talking about obligation reflect this connection to identity.¹⁶⁷

Wo der Eingriff der großen Konzerne allzu aufdringlich wird, etwa wenn kulturelle Werte dem Kommerz untergeordnet werden, wie in den *facebook*-Algorithmen, dann fürchten wir für die Verflachung, Verarmung oder sogar Entwirklichung unseres Lebens. Um eine solche Lage zu evaluieren und zu bestimmen, wo wir sind, wohin wir wollen, und was unsere Ziele sind, ist keine empirische Beschreibung des Menschen erforderlich, sondern es geht vielmehr um die Gewinnung normativer, anthropologischer Erkenntnisse. Diese normativen Erkenntnisse sind weder naturwissenschaftliche Fakten¹⁶⁸ noch metaphysische Einsichten¹⁶⁹, sondern weisen durch eine praktische Übereinstimmung unseres kulturellen Lebens in die Richtung des Humanismus, der Aufklärung und des Pragmatismus. Es handelt sich daher darum, in erster Linie diese Normativität von der Analyse unsere materiellen moralischen Konzeptionen zu gewinnen, die auf unsere moralische Intuitionen bezogen sind.¹⁷⁰ Diese Analyse soll sich aus der Geschichte der Entwicklung der Ich- Wir- Welt- und Gegenstandsvorstellungen (Siep 2013 und Quante)

¹⁶⁷Korsgaard (1996, S. 101).

¹⁶⁸Laut Siep (2013, S. 271): „Damit werde der Mensch aber auf ein „Stück Natur“ oder einen Gegenstand seiner Wissensweisen reduziert. Die Weite seines lebensweltlichen, erstpörsönlichen, existentiellen oder religiösen Selbstverständnisses sei bereits reduziert“.

¹⁶⁹Wie diejenigen metaphysischen Einsichten, die von Heidegger geltend gemacht werden, indem er die Anthropologie kritisiert: „Anthropologie ist jede Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müßte sie sich selbst als erschüttert und überwunden bekennen. Wie soll dies der Anthropologie zugemutet werden, wo sie doch eigens und nur die nachträgliche Sicherung der Selbstsicherheit des Subjectum zu leisten hat?“ (Heidegger (1950/1993, Zusatz 10, S. 109))

¹⁷⁰Rawls (1975/1999, S. 287).

informieren.¹⁷¹ Eine derartige geschichtlich informierte Analyse verfährt nicht teleologisch, sondern sie ist vielmehr auf die Praxis der Gründe nehmen und geben angewiesen.¹⁷²

5.7 Ludwig Siep und die Vernunft des Körpers

Bei Ludwig Siep nimmt der Rückgang auf die vorwissenschaftliche Lebenswelt die Form einer Reflexion über den Körper und die durch ihn gegebenen Kriterien an. Es ist unumstritten, dass dem Leib eine größere Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Die Momente dieser Aufmerksamkeit lassen sich in drei unterschiedliche Stränge gliedern. Jedoch teilen sämtliche Versuche die Absicht sich gegen eine Vernunft zu profilieren, die den Anspruch erhebt, die einzige Quelle des Wissens und der Normativität zu sein. Oft sind solche Versuche von der selben Einseitigkeit beherrscht. Es ist eine Tugend des amerikanischen Pragmatismus die Gegensätze systematisch aufzuheben, die in der Geschichte der Philosophie immer wieder auftreten. Das hängt zusammen mit der programmatischen Kommunikationstheorie der amerikanischen Pragmatisten, die die Basis der Demokratie bildet. Ausgehend von Nietzsches Versuch dem Körper eine intrinsische, evaluative Funktion aufzuerlegen, welche er als die große Vernunft den Leib nennt, bis zu den gegenwärtigen Theorien über die *embedded cognition*, die übrigens sehr erfolgreiche Anwendungen in der Robotik haben, über die phänomenologischen Ausführungen, die - indem sie die Erfahrung einer unvoreingenommenen Beschreibung unterwerfen - zeigen, dass der Körper vom Bewusstsein nicht wegzudenken ist. Diese ursprüngliche Zusammengehörigkeit hat als Folge, dass das Bewusstsein immer schon als endlich und damit verletzlich zu denken ist.¹⁷³

Auch Ludwig Siep zieht die Wertschätzung des Leibes als Antwort auf die Unzufriedenheit, die mit den anderen Versuchen verbunden ist, heran. Er benutzt den Leib, um Kriterien zu nennen, unter denen die menschliche Natur verändert werden kann. Die Ethik könne eine solche Antwort nur leisten, wenn sie konkret werde und zu dieser Lage komme sie nur, indem sie sich auf den Körper beziehe.¹⁷⁴

¹⁷¹Siep (2013); Quante (2015)

¹⁷²Nida-Rümelin (2015).

¹⁷³Vgl. Pfeifer und Bongard (2006).

¹⁷⁴Siehe Özmen (2011, S. 107 und S. 109) für eine gemäßigte Position: „Der körperlichen und

Siep kritisiert die von Habermas vorgeschlagene Gattungsethik. Siep argumentiert, dass Schwäche und Hilfsbedürftigkeit der Menschen gegenüber den Anderen die Solidarität nicht rechtfertigen würde. Denn sämtliche Eingriffe, die dazu abzielen die Verletzlichkeit des Menschen aufzuheben, wären für die Moralität als feindselig anzusehen. Es gibt also Sieps Auffassung nach eine Lücke. Denn unser sämtliches Streben wäre darauf gerichtet, die Verletzlichkeit aufzuheben, aber damit würden wir eigentlich der Moralität den Boden entziehen.

In meinen Augen charakterisiert die Verletzlichkeit die *conditio humana* und zwar folgendermaßen: Menschen sind immer verletzlich gewesen und werden auch immer verletzlich sein. Dabei spielt die Technologie seit jeher eine wichtige Rolle, sowohl im Zustand des Verletzlich-Seins, als auch im Versuch diese Verletzlichkeit zu überwinden. Was immer deutlicher geworden ist infolge der Entwicklung der neuen Technologien, insbesondere der Erweiterung der möglichen Eingriffe, ist das die Versuche die Verletzbarkeit zu überwinden zum einen erfolgreich sind und zum anderen neue Schwachstellen offenbaren, so dass die Verletzbarkeit stets nur verändert, anstatt verringert wird.¹⁷⁵

Eine normative Anthropologie kann nicht nur beschreibend sein, sondern muss auch normativ sein: *Human Enhancement*-Technologien aber auch aktuelle Informations- und Kommunikationstechnologien zwingen uns die Frage auf, welche Art von Menschen wir sein wollen. Schließlich ist es konsistent, dass nicht nur die Technologien Visionen entwickeln, sondern auch die Menschen selbst Vorstellungen über ihre Natur. Diese Vorstellung der Natur des Menschen ist nicht etwas vorgegebenes, sondern schlägt sich vielmehr in verhandelten, verbindlichen Normen, Einschränkungen, und Regeln nieder, die erst manifest werden, nachdem sie in einem öffentlichen und möglichst vernünftigen Diskurs geklärt wurden.¹⁷⁶

Der körperlichen und geistigen Natur des Menschen kommt keine unmittelbar normierende Funktion zu. Diese Position ist von Siep (2013, S. 285-300) vertre-

geistigen Natur des Menschen kommt jedenfalls keine unmittelbare normierende Kraft zu, da alle Normen und Grenzziehungen Konventionen entsprechen“. Und über den Bereich der Rechtfertigung von Normen schreibt sie: „Dieser (der liberalistischen Position) ist eben nichts (vor)gegeben, sondern verbindliche Normen, Einschränkungen, Regeln werden erst durch die vernünftige Übereinkunft aller als Freie und Gleiche ‘gemacht’“.

¹⁷⁵Siehe Gerhardt (2015) für die metaphysischen Aspekte einer solchen Auffassung und Koops und Gasson (2013) für ein Beispiel der Veränderung von Verletzlichkeiten.

¹⁷⁶Dafür, dass in diesem Diskurs ethische, politische und ästhetische Aspekten einbezogen werden sollen ist von Coeckelbergh (2013) und Lucivero (2015) argumentiert worden.

ten worden. Sie kann allerdings nicht ernsthaft unterstützt werden. Wenn wir die Gestalt und Form des Körpers als Kriterien annehmen würden, würde dies bedeuten, dass wir sie nicht nur wertschätzen, sondern dass ausgehend von diesen Kriterien sämtliche Abweichungen davon – ob beabsichtigt oder nicht – nicht gewünscht seien. Dies stellt ein Problem dar bezüglich sämtlichen Behinderungen. Und deshalb kann ein solches Kriterium nicht ohne weiteres angenommen werden.¹⁷⁷

Berührungspunkte in Ludwig Sieps Versuch über den Menschen finde ich in seiner Idee, dass die Natur der Menschen nicht gleich bleibt, da sie von den Ich-, Wir-, und Weltvorstellungen beeinflusst wird. Diese Wandelbarkeit des Begriffs ist mir sehr sympathisch. Nur sind die Gründe für eine solche These bei Siep offensichtlich anders als bei mir, denn er geht nicht von einer Kommunikationstheorie aus, die konstitutiv rational ist, sondern eher von einem „kulturgeschichtlichen Lernprozess mit Wertungen und Normen und Institutionen“.¹⁷⁸

5.8 Michael Quante und die nachträgliche Praxis in der Anwendung

Michael Quante legt keine Enthaltensamkeit hinsichtlich der Normativität der Natur des Menschen nahe. Seine Stellungnahme verlangt eher die Notwendigkeit einer normativ verstandenen Natur des Menschen. Diese Absicht wird aber verfolgt, indem versucht wird die Frage zu beantworten, „was es heisst, als endlicher Organismus einer bestimmten Art ein personales Leben zu führen“.¹⁷⁹ Dadurch steckt er das Feld der Untersuchung ab. Seine spezifische Version der normativen Anthropologie wird pragmatistische Anthropologie genannt. Obwohl er vom Pragmatismus an einigen Stellen abweicht. Der für den amerikanischen Pragmatismus unerlässliche Vorrang der Praxis wird von Quante erst in der Anwendung zur Geltung gebracht. Er vertritt die These, dass die Anthropologie, also die Idee einer Natur des Menschen eine bestimmte Funktion für die Ethik spielt. Er versteht diese als „Explikation der Lebensform menschlicher Persönlichkeit“.¹⁸⁰ Zu-

¹⁷⁷Dazu habe ich 2013 Stellung genommen in dem Bericht über *Human Enhancement* für die EU Kommission im Rahmen des Projektes *RoboLaw*.

¹⁷⁸Siep (2013, 273).

¹⁷⁹Quante (2015, S. 40).

¹⁸⁰Quante (2015, S. 38).

nächst ist die Lebensform laut Quante durch zwei Achsen zu spezifizieren: die erste resultiert aus der Spannung zwischen Körper und Geist. Die zweite durch die Spannung zwischen Individualität und Sozialität. Darüber hinaus glaubt Michael Quante eine Korrektur vornehmen zu müssen, um eine Theorie der Subjektivität zu formulieren, die der Rolle der Emotionen nachträglich gerecht werden kann und sich daher fruchtbar machen lässt, um die menschliche Persönlichkeit zu fassen.

Quante scheut sich nicht die Befunde einer deskriptiven Metaphysik zu ontologisieren und sie in einer konkreten Ethik anzuwenden. Diese Befunde sind in drei Begriffen, nämlich Autonomie, Verantwortung und Anerkennung konkretisiert. Diese übernehmen neben der deskriptiven auch die präskriptive Rolle in der eigenen Lebensführung. Denn Autonomie, Verantwortung und Anerkennung sind intrinsisch wertvoll. Es gilt sie durch die eigene Handlungen zu realisieren. Dabei ist interessant zu merken, dass er den Vorschlag macht die Einsichten über den Menschen und die über die Person kritisch zu überlegen.

Wichtig ist, dass Quante seine Auffassung als Weiterentwicklung und Verbesserung einer zu eng gedachten Theorie der Subjektivität versteht. Dabei hat dies Auswirkungen auf seine Anthropologie. Die lässt sich verstehen als 1. Leiblichkeit; 2. Soziale Angewiesenheit; 3. Bedürftigkeit; 4. irreduzible Verletzlichkeit.

Diese Punkte sind in seiner Konzeption als Korrekturen des Rationalismus zu verstehen. Aufgabe der Philosophie sei sinnvolle und lebbar Angebote zu machen, um den intrinsisch wertvollen Modus der Realisierung der genuin menschlichen Dimension der eigenen Existenz zu ermöglichen.

Das gilt nicht nur für sämtliche Zustände, die das menschliche Leben beeinträchtigen (Demenz, Spätphasen des menschlichen Lebens), sondern auch für die Planung des eigenen Lebens. Indem Quante gegen eine sehr starke Auffassung der rationalen Versuche argumentiert, scheint er fast für eine Kasuistik argumentieren zu wollen. Das wird möglich ausgehend von philosophischen Begriffen vom Mensch-Sein. Diese versteht er als „Werkzeuge zur Bewältigung von Lebensaufgabe“.¹⁸¹ Die Konkretheit, die er von der Philosophie verlangt, wird erst in der Anwendung realisiert. Man kann den Punkt so kritisieren: Quante versucht erst in der Anwendung der Ethik den partizipativen Moment nachzuholen und einzubeziehen. Im Gegensatz zu seiner Auffassung setzen die Theorien der Kommunika-

¹⁸¹Quante (2015, S. 44).

tion, die die Kommunikation als Basis der Theorie der Rationalität verstehen, die Praxis voraus.

Diesen Schritt geht er, weil er glaubt sich damit gegen den traditionelle Essentialismus wehren zu können.

Dies steht in Spannung dazu, dass die Explikation der Natur des Menschen in einer bestimmten Tradition geradezu als Kontingenzüberwindung in dem Sinne betrieben worden ist, ein invariantes und als notwendig auszuweisendes Wesen des Menschen zu finden. Deshalb stellt die pragmatistische Anthropologie in dem von mir intendierten Sinne eine Alternative zu einem weit geteilten Vorverständnis philosophischer Anthropologie dar.¹⁸²

Quante teilt dabei die pragmatistische Auffassung, welche nicht nur den Primat der Praxis erfordert, sondern auch die Kritik einer Konzeption des Wahren als von unseren Kontexten unabhängigen Sachverhaltsbestimmungen. Denn der deskriptive und normative Wahrheitsanspruch, der in unserer Anwendung eingelassen ist und somit Bestandteil unserer Lebensform ist, reicht nach Quante völlig aus. Damit stimmt Quante mit dem Fallibilismus überein.

Jedoch bin ich davon überzeugt, dass Quante sich in diesem Punkt irrt. Der Grund für sein Irren ist, dass Quante die Praxis des Austauschens von Gründen erst nachträglich einsetzt und ihr nicht die ihr gebührende Stelle in seiner Theorie zuschreibt. Wenn die Austausch-Praxis von Gründen ernst genommen wird, dann reicht deren normativer Objektivismus völlig aus. Somit haben wir kein Problem mit der Universalisierung, wie Nida-Rümelin erkennt:

Diese Objektivität von Gründen ist auf den alltäglichen Sprachgebrauch gestützt. Denn es reicht völlig aus, dass der deskriptive und normative Objektivismus in unsere alltägliche Verständigungs- und Interaktionspraxis eingelassen und somit Bestandteil unserer Lebensform ist.¹⁸³

¹⁸²Quante (2015, S. 45-46).

¹⁸³Nida-Rümelin (2009, S. 42).

Quante bestreitet die vorschreibende Funktion der Moral. Es ist klar, dass er damit einen Unterschied macht zwischen den einzelnen, vorgegebenen Vorschriften und dem normativen Anspruch.¹⁸⁴ Wenn das Element der Vorschrift als nicht ernst zu nehmendes Moment verstanden wird, ist aber deutlich, dass dieses Normative erklärungsbedürftig ist. Da Quante eine normative Anthropologie vertritt, kann er nicht für eine Anthropologie plädieren, die ethisch neutral ist. Seine Frage wird also die Frage, wie man denn die Moralthorie und die Moralphilosophie verstehen soll. Ich habe im ersten Kapitel dieses Teils dargestellt, welche Auffassung ich in Verbindung mit einer Rationalitätstheorie vertete.

Der Punkt, den Quante angeht, ist derjenige der Begründung. Methodisch stellt er drei Fragen und kombiniert die unterschiedlichen Antworten auf die drei Fragen.

1. Ist die pragmatistische Anthropologie ethisch neutral?
2. Sollten die Reichweite und die Grenze der Ethik auf die pragmatistische Anthropologie beschränkt werden?
3. Wie verhalten sich die ethisch nicht-neutralen Aspekte der pragmatistischen Anthropologie zur modernen Moralphilosophie?

Der Spielraum des Verhältnisses zwischen Moralphilosophie und einer ethisch, also normativ verstandenen Anthropologie ist zu eng gestellt.

Quante versteht den Innovationsbeitrag des Pragmatismus letztendlich als auf die Anthropologie bezogen. Wenn man indes die Moralthorie als diejenige Theorie versteht, die versucht das ursprüngliche, in unsere alltägliche Verständigungs- und Interaktionspraxis eingelassene Phänomen zu verstehen, dann sieht man sich nicht einer Moralphilosophie ausgesetzt, deren Prinzipien schon gegeben sind.

Wenn Quante in seiner Konzeption darauf verzichten würde, sich ausschliesslich auf die moderne Moralphilosophie zu beziehen, und sich stattdessen die Auffassung des Pragmatismus und Rawls zuschreiben würde, dann hätte er auch nicht

¹⁸⁴Siehe dazu O'Neill (1996, S. xii). Sie beschreibt, wie in der Gegenwart „[t]he normative claims of morality have acquired an unsavoury reputation. Obligations are accused of being constraining and forbidding, even repellent and corrupting. This image of morality was perfected by Nietzsche and is kept in good working order by many critics of 'modern moral philosophy', most of whom prefer the more attractive aspects of the ethical life – virtues and relationships, passions and affections.“

die theoretische Notwendigkeit die Rationalitätstheorie der Moderne zu emendieren. Denn in Rawls Verständnis sind moralische Begriffe schon immer mit den menschlichen Intuitionen, und allgemeiner, mit dem menschlichen Wahrnehmungsvermögen verbunden und verdienen daraus eine eigene Argumentationsstrategie.

Man muss nicht von der vermeintlichen Auffassung der Moralphilosophie, die in der Moderne geherrscht hat, gefangen bleiben. Dies bedeutet, dass man weder Hegels noch Nietzsches Kritiken der Moralphilosophie als gültig anerkennen muss.

Nida-Rümelin (2005b) hat argumentiert, dass der Begriff der angewandten Ethik theoriebeladen ist. Dessen Theorie muss man aber nicht unbedingt vertreten, wenn man Ethik nicht als ein checklistenorientiertes Unternehmen versteht, bei dem theoretische Prinzipien im jeweiligen Gebiet nur angewendet werden müssen. Der Begriff der „Bereichsethik“ gerät nicht in einen Widerspruch mit der auf Gründen basierenden praktischen Rationalität. Die von Nida-Rümelin entwickelte, ethische Position besagt, dass sich auf der Ebene der Praxis für die ethische Theorie neue Herausforderungen ergeben. Was Quante vertritt kann also als Bereichsethik verstanden werden.

5.9 Eine Skizze grundlegender Begriffe für meine Theorie der Natur des Menschen

Facts about our constitution are relevant for our destiny and values.¹⁸⁵

Eine Vertreterin des Naturalismus bezieht sich hier auf das Verhältnis zwischen unserer tatsächlichen Verfassung und unseren Handlungen. Dabei werden die rein wissenschaftstheoretischen Interessen überschritten, indem das Terrain der Moral und Politik betreten wird. Der Fokus dieser Strömung bezieht sich nicht nur auf wissenschaftstheoretische Aspekte der menschlichen Natur, sondern auch auf moralische und politische derselben.

Jedoch kennzeichnet die Erwähnung der menschlichen Konstitution im Zusammenhang mit ethischen und politischen Fragen nicht nur diese jüngsten Entwicklungen, sondern, wie Julian Nida-Rümelin beobachtet hat, definiert dieser Zusammenhang gleichsam die Struktur der „traditionellen Anthropologie“. Pointiert

¹⁸⁵Kronfeldner et al. (2014, S. 642).

ausgedrückt bildet diese Struktur der Argumentation die Basis für das politische Denken:

In älteren Lehrbüchern der politischen Ideengeschichte beginnt die Darstellung der Theorien jeweils mit Ausführungen zur Anthropologie. Um etwa die Staatstheorie von Hobbes, Rousseau oder Marx verstehen zu können, müsse man sich zunächst der Anthropologie zuwenden, diese sei die Basis für alles andere, sie fundiere die jeweiligen Positionen der politischen Denker.¹⁸⁶

Diese Art der Anthropologie wurde bereits zuvor von Habermas und Rawls aber auch von Kant abgelehnt. Kant hat dazu dargelegt, dass die natürliche physische Struktur des Menschen nichts über seine vernünftige Natur aussagen kann. Nur ausgehend von dieser vernünftigen Natur ist es möglich für eine moralische und politische Philosophie zu argumentieren. In der *Religionsschrift* hat er sich gegen Rousseau gewehrt und darauf bestanden, dass der Mensch von Natur aus weder gut noch böse sei. Bei ihm seien beide Anlagen vorhanden, und nur er kann entscheiden, ob er gut oder schlecht handeln werde. Nicht nur in moralischer Hinsicht hat er die Frage offen und für weitere rationale Bestimmungen Raum gelassen. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* wird für diese Offenheit sogar physiologisch argumentiert. Die Hand des Menschen ist nicht für eine bestimmte Tätigkeit geformt, sondern ihre Unterbestimmtheit lässt ahnen, wofür der Mensch seine Hand gebrauchen wird. Alle Möglichkeiten stehen ihm zur Verfügung. Er soll nur vernünftig dazu Stellung nehmen.

Indem er die Anthropologie kritisiert hat, hatte er die Weichen gestellt, um von einer normativen Anthropologie reden zu können. Eine Natur des Menschen, die nicht „naturalistisch“, sondern „natürlich“ ist.¹⁸⁷ Diese Unterscheidung mag erklärungsbedürftig sein. „Natürlich“ sind die Einstellungen, die die Menschen im vorwissenschaftlichen Leben teilen, diese werden nachträglich zu naturalistischen Einstellungen, wenn sie in einer wissenschaftlichen Theorie eingebettet werden.

Kant zufolge liegt die Natur des Menschen nicht ausschließlich in den Fakten über unsere Verfassung, denn sie stehen uns nicht zur Verfügung und deswegen

¹⁸⁶Nida-Rümelin (2016, S. 125).

¹⁸⁷Keil (2008, S. 191) hat mit Recht beobachtet, dass „Berufungen auf die Natur des Menschen einen dezidiert antinaturalistischen Charakter annehmen [können], wiewohl sie das Wort ‘Natur’ im Munde führen“.

sind sie für eine Theorie nur insofern relevant, als deren Kenntnis uns erlaubt erfolgreicher in der Ausübung unserer Rationalität zu sein.¹⁸⁸ In der Tat, da die Fakten nicht vom Menschen abhängig sind, sind sie nicht besonders relevant für eine Philosophie, die eine Theorie der menschlichen Rationalität werden möchte, und zwar eine praktische und gleichsam theoretische.

In meiner Theoriebildung der Natur des Menschen sind drei verschiedene Themen einbezogen – moralische Normativität, praktische Rationalität und Anthropologie. Es ist Aufgabe dieses Kapitels, die verschiedenen thematischen Stränge, die auch in ganz unterschiedlichen Debatten – der Metaethik und Theorie der Normativität, der Rationalitätstheorie und der Anthropologie – verhandelt werden, klar auseinanderzuhalten und in ihrer Verbindung, die von den einzelnen Theorien nicht gezogen werden, klar vor Augen zu führen. Ich untersuche den Gebrauch des Ausdrucks „Natur des Menschen“ im Rahmen von Alltagsdiskursen und fachspezifischen Diskursen. Dieser Gebrauch ist so verstanden, dass er durch Regeln bestimmte Tätigkeiten zu stande bringt. Diese Regeln sind Gegenstand meiner Überlegung und nicht dasjenige, was diese Tätigkeiten hier und da meinen oder zum Ausdruck bringen. Da die Normativität von etwas behauptet wird, verdankt sie sich zuerst einer Übereinstimmung über bestimmte Regeln. Diese Überlegung betrifft sowohl die Normativität, als auch die Objektivität und ebenfalls die Revidierbarkeit.

Worüber Übereinstimmung unter den Menschen herrscht bestimmt nicht die Natur des Menschen, ihre konkreten Inhalte, sondern dass es eine solche überhaupt gibt.¹⁸⁹ Dies ist ebenfalls der systematische Punkt bei Kant in der *Kritik der Urteilskraft*, in der nicht wichtig ist, ob wirklich jeder schön findet, was mir gefällt, aber dass ich, wie alle anderen, überhaupt den Anspruch habe, dass es so sei. Diese Beobachtung hat Kant dazu geführt seine Rationalitätstheorie zu erweitern. Was am Anfang rational war, waren die Eigenschaften der Gegenstände, nur diese

¹⁸⁸Vgl. dazu die Methodenlehre der zweiten Kritik, die davon handelt, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluß auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objektiv-praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne“ (Kant (1788, S. 151))

¹⁸⁹Vgl. ironisch dazu Keil (2008, S. 143), der allerdings, indem er die Verdichtung der Wesensbehauptungen bei den Philosophen durchgeht und beobachtet, dass es niemandem verwehrt werden kann weitere Formeln hinzuzufügen zu denen, die sich etabliert haben: „animal rationale, zoon logon echon, zoon politikon, animal symbolicum, animal ridens, homo faber, homo inventor, homo ludens“. Das verpasst den eigentlichen Punkt der Frage nach der Natur des Menschen.

waren objektiv und vernünftig zu erfassen. Mit der Zeit hat er eingesehen, dass auch die Auswirkungen dieser Gegenstände auf uns vernünftig aufzufassen sind.

Wie gestalten sich die Bedingungen für einen rationalen Diskurs über die Natur des Menschen? Wir müssen ein Selbstkonzept haben, wenn wir uns verstehen wollen. Und zwar brauchen wir nicht nur ein Verständnis von uns als Individuen in dem Sinne, der von Nietzsche erläutert wird: „Wer bin ich?“ Zudem brauchen wir ein Selbstverständnis von uns als Menschen. Wie Kant sagen würde von uns als Gattung. Wir müssen uns verstehen, wenn wir einen Sinn von uns selbst als verantwortliche Akteure gewinnen wollen.

Die Freiheit, die für ein Leben in Selbstachtung gegenüber anderen unverzichtbar ist, postuliert, dass mein Handeln und Urteilen das Ergebnis eigener Abwägung ist und nicht lediglich kausale Folge von Vorprägungen unterschiedlichen Typs.¹⁹⁰

In der Frage nach der Natur des Menschen sind mindestens drei Akteure involviert. Das gilt aber nur in unserer säkularen Zeit. Denn davor hatten auch die Theologen ein Wörtchen mitzureden. Die drei Akteure sind das Alltagsverständnis, die Philosophie und die Wissenschaften. Das Alltagsverständnis ist nicht wie bei Husserl psychologisch verstanden, sondern aufgefasst als soziale Interaktion, die auf die Verständigungspraxis mindestens zweier Menschen über ein Objekt abzielt.

Meine These ist, dass diese drei Akteure kooperieren müssen für eine Bestimmung der Natur des Menschen. Zwischen diesen drei Instanzen muss ein koordinierter Übergang von Wissen möglich sein. Diese These steht im Gegensatz zur These der zwei Kulturen. Darüber hinaus steht meiner These die Auffassung im Wege, die die von der Technologie geprägten Positionen vertreten und zwar, dass dieser Interaktionsprozess überhaupt nicht möglich und auch nicht notwendig sei. Ich meine hier all diejenigen Behauptungen, die besagen, dass die Technologie eine innere Dynamik aufweist, die jedwede menschliche Vermittlung zunichte macht. Dagegen möchte ich die These aufstellen, dass die Philosophie die Übersetzung der naturwissenschaftlichen und technischen Erkenntnisse in das praktische Bewusstsein einer sozialen Lebensform ermöglicht und sie damit in ein kulturell

¹⁹⁰Nida-Rümelin (2005a, S. 128).

codiertes „Menschenbild“ einfließen lässt. Mit Recht hat Habermas geschrieben, dass die sich in natürlichen und gesellschaftlichen Prozesse ergebene Entlastung, die durch die Technologien entsteht, den Menschen nicht die diskursive Rechtfertigung der Werte und Institutionen der sozialen Lebenswelt abnimmt.¹⁹¹

Während in der Vergangenheit das anthropologische Argument noch akzeptiert wurde, wird inzwischen die Verbindung zwischen der Natur des Menschen und ethischen oder politischen Theorien kritisiert. Dadurch ist dieses Argument nicht mehr haltbar. Durch diese Entwicklung ist auch in der Wissenschaftsphilosophie das Argument der Natur des Menschen kritisiert worden. Nicht so überraschend ist die Tatsache, dass trotz der ausgeübten Kritik, insbesondere in Folge des Begriffs der Evolution, einige empirische Disziplinen begonnen haben den Begriff wieder zu gebrauchen, ohne ihn allerdings erklären zu können. Dennoch wird diese Aufgabe seitens der Wissenschaftsphilosophie einer detaillierten Analyse unterworfen, die dazu dient, ihn von den essentialistischen Vorurteilen zu befreien. Der gleiche Vorgang beginnt auch in der praktischen Philosophie, weil die Abgrenzung zwischen Tatsachen und Werten von vielen als unbefriedigend empfunden wird. So ungefähr lautet das Argument. Unser normative Ordnung besteht aus Gesetzen, die uns vorschreiben, was zu tun und zu unterlassen ist. Alle Werte dagegen seien etwas Privates, die aufzeigen, was wir schätzen, aber keinen normativen Anspruch haben. Dies ist die These der Subjektivität der Werten, die ich einer grundsätzlichen Kritik unterwerfe, wenn ich den Punkt der Objektivität behandle. Diese These muss man allerdings berücksichtigen, weil sie den grundlegenden Einwand gegenüber der Natur des Menschen ausmacht und zwar, dass aus Werten keine Verbindlichkeit abgeleitet werden kann.

Es ist notwendig zu klären, welchen Beitrag die drei Akteure zu leisten vermögen. Um aus deren Koordination sowohl die Mittel zum Zweck (wissenschaftliche oder instrumentelle Rationalität) als auch die Zwecke selbst zu bestimmen.

In einem solchen Szenario soll der Begriff der Natur des Menschen folgende Eigenschaften aufweisen:

1. Er soll ein wissenschaftlich informierter Begriff sein.
2. Er soll philosophisch kohärent sein.

¹⁹¹ Vgl. Habermas (1968).

3. Er soll zunächst nicht in Gegensatz zu den unmittelbaren Intuitionen stehen.

Ein solcher Zusammenhang erfordert ein zusätzliches Element, damit er nicht in die drei von Siep (2013, S. 25) dargelegten Optionen fallen wird. Dieses zusätzliche Element ist insofern erforderlich als meine Theorie keinen externen normativen Ursprung erlaubt. Diese sind:

1. Die Gebote Gottes
2. Die Forderungen der menschlichen Vernunft
3. Das Übereinkommen zwischen den Menschen zur Regelung ihres Zusammenlebens.

Das bedeutet, dass der Begriff intern in der sozialen Interaktion zur Diskussion gestellt werden soll. Er erfordert also die diskursive Rechtfertigung, die soziale Kritik und die auf Kohärenz abzielende philosophische und systematische Analyse.

Anders argumentiert Keil, der auch auf der Suche eines normativen Begriffs ist aber dabei der Überzeugung verhaftet bleibt, dass ihn zu finden Aufgabe der Philosophen sei. Er ist davon fest überzeugt, dass die Philosophie eine Art von archimedischen Punkt darstellt, der den Begriff konstruieren könnte.¹⁹² Im Gegensatz dazu argumentiere ich, dass die Philosophie keinen festen Punkt im moralischen Kompass darstellt.

Philosophen ist es ganz selbstverständlich, dass die Frage „Was ist der Mensch?“ in ihre Zuständigkeit fällt.¹⁹³

Dabei stellt er auch fest, dass die Dichter keine Rolle spielen können. Damit übersieht er die Funktion, die Nussbaum (in diesem Punkt Aristoteles folgend) den Dichtern zuschreibt: Sie illustrieren in Geschichte und Narrationen wichtige Punkte der Natur des Menschen und halten so die Bindung des Menschen mit deren Selbstverständnis lebendig. Da für Keil diese Illustrationsfunktion nicht

¹⁹²Siehe für eine andere Position Nida-Rümelin (2006, S. 93-94).

¹⁹³Keil (2008, S. 139).

wichtig ist, kann er auch die Redeweise von einem Menschenbild stark kritisieren. Und einen Unterschied zu machen zwischen einer Wesensfrage – „im Stil der Was-ist-Fragen der sokratischen Dialoge“ – und der im geistes- und kulturwissenschaftlichen Diskurs populären Rede über das Menschenbild. Jedoch drückt der Term Menschenbild gerade diese illustrierende Funktion aus, die wichtig ist, damit die Rede von der Natur des Menschen innerhalb sowohl der etablierten Darstellungsweisen als auch der Begründungsspiele und Überzeugungssysteme ihre Auswirkung entfalten kann.

Mit Keils Worten können wir feststellen, dass die “robust realistische Frage, was der Mensch sei [...] über die Frage hinaus[geht] was für ein Bild wir uns von ihm machen”.¹⁹⁴ Sein Punkt ist, dass ein Bild etwas anderes sei als eine Entsprechung der Realität. Deshalb bleibt er bei einer Wesensdefinition stehen. Diese Einstellung hat übrigens für eine Weile auch Nussbaums Position charakterisiert.¹⁹⁵ Mit ihrem unzeitgemäßen Bestehen auf eine Wesensdefinition wollte Nussbaum klarstellen, dass für uns Menschen eine normative Auffassung erforderlich ist, die verschiedene Funktionen erbringt, aber vor allem für unsere Handlungen verbindlich ist.

Was Keil indes verkennt, ist, dass der Sprachgebrauch vom Bild auf keine schwache (im Gegensatz zu robuste) Vorstellung hinweist, sondern eher auf eine Vorstellung die einen einheitlichen Forschungsgegenstand und auch ein einheitliches Orientierungsmittel konstituiert. Dies weist in die Richtung der Lebenswelt. Keil bleibt unentschieden. Er möchte eine strenge Antwort auf die Frage nach der Natur des Menschen. Diese kann seiner Meinung nach nicht von den Geistes- oder Kulturwissenschaften kommen. Sie kann auch nicht von der Dichtung kommen. Was er verkennt ist, dass die Tragödie, die von Nussbaum erwähnt ist, dazu dient, den anschaulichen, erklärenden und selbstdarstellenden Charakter der Natur des Menschen anzusehen. Für Keil bleibt dies allerdings nur eine Unzulänglichkeit der Antwort auf die Frage nach dem Menschen. Sein Punkt ist, dass die Philosophie allein nicht für die Antwort sorgen kann. Denn es müsse die Wissenschaft ebenfalls einbezogen werden. Das Problem damit ist nur, dass die Wissenschaft die Tendenz aufweist seine Gegenstände zu fragmentieren. Wenn man bedenkt, was er über die Position von Schnädelbach anmerkt, dann wird es zweifelhaft,

¹⁹⁴Keil (2008, S. 140).

¹⁹⁵Wie Henning Henning (2013) und Özmen (2016) mit Recht betonen.

ob er tatsächlich eine nicht-naturalistische Position vertritt.¹⁹⁶ Wie er ansatzweise schildert, lässt sich das Problem nur durch erkenntnistheoretische Überlegungen auflösen. Es muss möglich sein dem normativen Anspruch gerecht zu werden, ohne sich dabei die tyrannischen Züge einer essentialistischen Position in Kauf zu nehmen. Sein Schlusswort hinsichtlich dessen, was wir überhaupt begreifen können jenseits des (so unbefriedigenden) Essentialismus, wird von ihm verabschiedet als „ein Thema für sich“. Dies ist eben mein Punkt. Es ist erforderlich sich damit zu beschäftigen, wie wir kognitiv mit einer Sache umgehen, die sich nicht in Raum und Zeit bestimmen lässt.

Was Keil als philosophische Aufgabe, also eine Synthetisierungsaufgabe, ansieht, betrifft in meinen Augen eher die Art und Weise, wie wir mit Sachen umgehen, die nicht in Raum und Zeit sind. Es handelt sich um eine erkenntnistheoretische Frage. Wenn wir diese Frage beantwortet haben, dann muss es möglich sein auch über Sachen zu reden, welche normative Ansprüche haben. Bereits Kant hatte darin ein Problem gesehen und es sehr deutlich zum Punkt gebracht.

Dagegen bei einer geistigen Substanz, die mit der Materie in Vereinigung sein soll, wie z. E. der menschlichen Seele, äußert sich die Schwierigkeit: dass ich eine wechselseitige Verknüpfung derselben mit körperlichen Wesen zu einem Ganzen denken und dennoch die einzige bekannte Art der Verbindung, welche unter materiellen Wesen stattfindet, aufheben soll.¹⁹⁷

Kant konstruiert ein erkenntnistheoretisches Argument, um die Frage zu beantworten, wie das Verhältnis zwischen Körper und Seele aufzufassen ist. Nur wenn

¹⁹⁶Diese ist die Position Schnädelbachs. Der Mensch wird als Epiphänomen des anderweitig viel zuverlässiger Erforschten verstanden, zum bloßen „Anwendungsfall dessen, was die wissenschaftlichen Disziplinen in ihrem jeweiligen Kernbereich wissen“ (Schnädelbach (1992, S. 281)). Zur Rehabilitierung des *animal rationale*, siehe Seite 123 und 281. So gelangt Schnädelbach zur Einsicht der Einheitlichkeit des Menschen. Fragwürdig bleibt, wie es möglich ist, dass Keil ausgehend von dieser Auffassung noch seine eigene Position als nicht-naturalistisch bezeichnen kann? Keils Präferenz für die Stärke einer Wesensfrage und deren entsprechende Wesensantwort, die man in seiner Bewertung von Schnädelbachs Aussage über den Menschen als Epiphänomen lesen kann und die man vorerst nicht bewerten kann, finden eine klare Position, wenn man sich ansieht, wie er den Kritizismus über die Definitionsformeln mit *genus proximum* und *differentia specifica* annimmt. Diese können nämlich nur als im Rahmen eines erneuten Naturalismus eingebettet werden.

¹⁹⁷Kant (1766, AA II, S. 321).

man dieses Verhältnis angemessen begreift, kann man auch auf die Synthetisierungsaufgabe im Sinne Keils gebührend eingehen. Im Kontext dieses Kantischen Arguments wird klar, dass nicht nur Verbindungen zwischen materiellen Gegenständen das Denken prägen. Vielmehr gibt es Tatsachen, die durch eine andere Art von Konzeptualisierung gekennzeichnet sind, aber ebenfalls real sind. Keils Versuch bleibt hinter Kants erkenntnistheoretischem Argument zurück. Ich werde mich nun mit Keils Kantischem Versuch auseinandersetzen, um das Versäumnis ausgehend von Kant zu beheben.

Kant vermisst eine passende Herausarbeitung der Frage, wie wir das Verhältnis zwischen Körper und Seele aufzufassen haben. Es scheint, als ob wir nur in der Lage seien materielle Körper und ihre Verbindung zu denken und gebührend wiederzugeben. Aber wenn wir dann keine körperlichen Tatsachen denken wollen, dann fehlt uns die Sprache dazu. Interessanterweise schlägt er eine sehr eindrucksvolle theoretische Lösung vor. Diese werde ich hier kurz schildern, um anschaulich zu machen, was für eine Lösung erforderlich ist. Kants Klarheit ist, trotz der bildhaften Sprache, zu schätzen, weil er darauf hinweist, wohin wir gehen müssen, wenn uns daran liegt, die Frage der Normativität der Natur des Menschen nicht unbeantwortet zu lassen.

Kants Argument dient dazu, die humane Welt, innerhalb deren diskursive Rechtfertigungen ihren Platz haben, zu erörtern. Nun drängt sich die Verfasstheit einer neueren Art von Erfahrung auf. Kant scheut sich nicht, seine Unzufriedenheit mit der Einseitigkeit der Erfahrung zu äußern. Er möchte Platz machen, um der Welt des alltäglichen Daseins, die als Ursprungssphäre der Erfahrung ebenfalls Anspruch auf Wissen erhebt, die ihr gebührende Aufmerksamkeit zu schenken. Mit diesem Verfahren möchte er Stellung nehmen und versuchen, einen Weg einzuschlagen, der, während er dem alltäglichen Dasein gerecht wird, ebenfalls im Einklang mit unserer wissenschaftlichen Einsicht ist.

Es würde schön sein, wenn eine dergleichen systematische Verfassung der Geisterwelt, als wir sie vorstellen, nicht lediglich aus dem Begriffe von der geistigen Natur überhaupt, der gar zu sehr hypothetisch ist, sondern aus irgend einer wirklichen und allgemein zugestanden Beobachtung könnte geschlossen, oder auch nur wahrscheinlich vermuthet werden.¹⁹⁸

¹⁹⁸Kant (1766, AA II, S. 333).

Kant setzt sich mit dem Verhältnis zwischen Körper und Seele auseinander. Dadurch versucht er den Verlust der Einheit zwischen Lebensbedeutsamkeit, Wissenschaft und Philosophie wiederherzustellen. Sein Versuch setzt sich auseinander mit der Stellungnahme, die gegenüber der bevorzugten Wissenschaft eingenommen wird. Er bestreitet ein solches Primat, und schlägt einen anderen Weg ein. Er startet von der intersubjektiven Welt, die bereits komplex genug ist, um unsere und unser Gegenüber Einstellungen beinhaltet. So fasst er diese Erfahrungswelt:

Unter den Kräften, die das menschliche Herz bewegen, scheinen einige der mächtigsten außerhalb demselben zu liegen, die also nicht etwa als bloße Mittel sich auf die Eigennützigkeit und Privatbedürfnis als auf ein Ziel, das innerhalb dem Menschen selbst liegt, beziehen, sondern welche machen, daß die Tendenzen unserer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung außer uns in andere vernünftige Wesen versetzen (AA II 334).

Die Erfahrungswelt wird von Anfang an von dem Gegensatz zwischen unserem Selbstbezug und der Interaktion mit den anderen getrieben:

[W]oraus ein Streit zweier Kräfte entspringt, nämlich der Eigenheit, die alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüth gegen andere außer sich getrieben oder gezogen wird.¹⁹⁹

Man kann zwei Überlegungen aus diesem Argument ableiten. Die erste Überlegung betrifft einen Gegensatz, der sich nicht nachträglich aufbürdet. Vielmehr ist er für uns konstitutiv. Unsere Einstellung den anderen gegenüber ist von der Wertschätzung der Meinung anderer und deren Bestätigung und Anerkennung abhängig.

Welches alles vielleicht eine empfundene Abhängigkeit unserer eigenen Urtheile vom allgemeinen menschlichen Verstande ist und ein Mittel wird, dem Ganzen denkender Wesen eine Art von Vernunftfeinheit zu verschaffen.²⁰⁰

¹⁹⁹Kant (1766, AA II, S. 334).

²⁰⁰Kant (1766, AA II, S. 334).

Die ertragreiche zweite Überlegung ist der Indikator für die Tatsache, dass Kant nicht nur daran interessiert ist, eine genaue Einschätzung dessen zu erzielen, was einem eigenen oder fremd ist. Vielmehr scheint die Methode im Spiel zu sein, in dem die Grenzen in der Konstitution der Subjektivität verschwommen und Überschneidungen gegeben sind. Aus dieser Bewegung ergibt sich nicht nur eine Reflexion über die Konstitution des Subjektes, sondern auch über die Konstitution des Wissens. Vor allem aber zeigen diese Überlegungen, dass die Theorie der Subjektivität und deren Erkenntnisvermögen nicht in Bezug auf die rein theoretische Ebene skizziert werden, sondern immer auf den praktischen Bereich bezogen sein muss. Das zeigt pointiert die Beobachtung, dass gerade im Intimsten von uns ein fremder Wille am Werk ist. Dies bedeutet, dass ebenfalls der Selbstbezug immer schon im Diskurs stattfindet.

Unser eigen Belieben die Bedingung von äußerer Beistimmung nötig habe.²⁰¹

Geert Keil bezieht sich auf Kant, um für eine philosophische Zuständigkeit der Natur des Menschen zu argumentieren. Jedoch habe ich gezeigt, dass gerade Kant bei dieser Dichotomie nicht mitmacht.²⁰² Kant versucht eher einen Weg zu gehen, welcher dem alltäglichen Dasein gerecht wird. Keil indes befindet sich zwischen Skylla und Charybdis, zwischen dem Relativismus einer schwachen, bildhaften Antwort oder einer strengen Was-Frage. Keil scheint den Essentialismus vorzuziehen. Aber ich habe bereits gezeigt, dass das keineswegs eine zwingende Antwort sein muss. Alles kommt darauf an, wie man die Erfahrungswelt, oder unsere subjektive Welt, oder auch die Erlebniswelt auffasst. Wenn man diese Lebenswelt zu erfassen versucht mit den konzeptuellen Mitteln der Wissenschaft, dann hat man den Verlust der Möglichkeit zur Folge etwas, wie die Normativität der Natur des Menschen, auffassen zu können.

Als erster Ertrag meines Argumentes kann also festgemacht werden, dass die Natur des Menschen ihren Sinn erhält sowohl innerhalb der etablierten Darstellungsweisen als auch in den Begründungsspielen und Überzeugungssystemen. So wie ich diesen Zusammenhang definiert habe, kann die menschliche Natur nur von Innen bestimmt werden.

²⁰¹Kant (1766, AA II, S. 334).

²⁰²Baeumler (1967, S. 178) zeigt eindrucksvoll, wie Kant misstrauisch gegen die Nachahmung der Methode in der Geometrie war.

Von Innen oder intern bedeutet nicht lediglich gesellschaftlich verankert zu sein, sondern auch, dass was gemeint und gesagt wird zur Disposition steht und nicht ohne diskursive Rechtfertigungen, die auch wissenschaftliche Stellungnahme berücksichtigen, akzeptiert wird.

Keil merkt an, dass es niemandem verboten werden kann, mit weiteren Formeln zu der schon langen Liste der anthropologischen Formeln beizutragen. Allein diese Tatsache Keil mache uns klar, dass es ein unmögliches Unterfangen sei, eine unsere Konstitution charakterisierende Formel zu finden, um daraus auf die für uns relevanten Werte und Handlungen zu schließen. Was aber dadurch klar ist, sind die Ansprüche, die Keil trotz ein paar Anspielungen noch kultiviert. Seine Argumentation übersieht die theoretischen Konsequenzen der Zuständigkeitsfrage: Wem obliegt es das Wesen des Menschen zu definieren? Und wie soll dann eine Antwort aussehen? Außerdem verwendet Keil den Einwand gegen eine biologisch verstandene Natur des Menschen, um seine nicht-naturalistische Position zu unterfüttern. Doch er scheint nicht wirklich standhaft zu bleiben gegenüber dem Naturalismus. Diesen Einschub habe ich eingebaut, um deutlich zu machen, dass die Verteidigung einer Position, die wie die folgende lautet, nur eine andere Art von Naturalismus impliziert.

Dieser neue Naturalismus verdient eine eigene Untersuchung, aber was ich hier vorweg sagen kann ist Folgendes: Sowohl in den kognitiven Wissenschaften als auch in den Studien der KI und in der Robotik verdienen die verwendeten Sprachen eigentlich eine gesonderte Analyse, die auf die erkenntnistheoretischen Implikationen abzielen. Lassen Sie mich aber anmerken, dass zahlreiche Studien die metaphorische Sprache der Neurowissenschaften gebrauchen. Das Vokabular der kognitiven Neurowissenschaften wird der Künstlichen Intelligenz weitergegeben. So ist die Rede nicht nur von fühlenden und denkenden Gehirnen, sondern auch von fühlenden und denkenden Robotern und von Gehirnen und Robotern, die Entscheidungen treffen. Leider sind die mereologischen Fehlschlüsse der kognitiven Neurowissenschaften der Robotik übertragen worden.

Die Frage nach der Objektivität einer solchen Bestimmung kann nur bestehen, wenn Wissen rein naturalistisch verstanden wird, so dass allein sensorischen Reizen oder anderen empirischen Daten ein großes Gewicht beigemessen wird. Wenn aber intuitives, vor-theoretisches Wissen ebenfalls eine Rolle spielt, dann bewegt sich eine solche Konzeption im Rahmen einer umfassenderen Konzeption von Wissen, wie etwa in Nida-Rümelins Rationalitätstheorie. Diese habe ich bereits

versucht darzustellen, ausgehend von Kants Versuch den Vorrang der Praxis des alltäglichen Daseins durchzusetzen. Entsprechend versteht Hilary Putnam Rationalität.

To be sure it is of value to have an instrument that helps us select efficient means for the attainment of our various ends; but it is also valuable to know what ends we should choose. It is not surprising that the truth of value judgments cannot be 'rationally demonstrated' if 'rational verification' is by definition limited to the establishment of means-ends connections. But why should we have such a narrow conception of rationality in the first place?²⁰³

Eine derartige Sicht auf die Rationalität, welche die Einheit von Wissenschaft, Philosophie und Lebensbedeutsamkeit befürwortet, hat positive und negative Auswirkungen. Die positive Auswirkung ist, dass die Objektivität so aufgefasst wird, dass sie auf die Subjekte und deren soziale Interaktion zurückzuführen ist. Die negative Auswirkung ist, dass eine solche Einsicht auch den Fehler einer eingeschränkter Auffassung der Rationalität ans Licht kommen lässt.

Wenn man die Lebenswelt als den unhintergehbaren Horizont unseres Meinens und Rechtfertigen umfasst, dann wird die Integration des wissenschaftlichen Wissens kein hartes Problem mehr darstellen. Die Versöhnung gewisser Vorstellungen von der Welt, wie sie die Physik, die Chemie, und die anderen Grundlagenwissenschaften beschreiben mit dem, was wir über uns selbst als Menschen wissen, oder glauben zu wissen, ist nur zu verstehen im Sinne einer kohärenten Einbettung in dem größeren Kontext der Lebenswelt. Nur wenn wir uns von der einseitigen Vorstellung, die bereits Kant als zu eng befunden hat, verabschieden, welche behauptet, dass wir uns in einem Universum befinden, welches ganz aus physikalischen Teilchen in Kraftfeldern besteht, dann wird es möglich ohne Antinomie über Bewusstsein, Intentionalität, freier Wille, Sprache, Gesellschaft, Ethik, Ästhetik und politische Verpflichtungen zu sprechen. Von Elektronen zu Wahlen gelangen wir nur, wenn wir den anderen Weg gehen und zwar von Wahlen zu Elektronen.

Meine Analyse greift dabei eine Tendenz der zeitgenössischen Forschung auf, der Natur des Menschen besondere Aufmerksamkeit zu schenken, fokussiert sich

²⁰³Putnam (1981, S. 178).

dabei aber auf erkenntnistheoretische Fragen und eine Rationalitätstheorie, die trotz ihrer Bedeutung bislang kaum erforscht wurden.

Es geht nicht nur um die Frage „Was ist der Mensch?“ und die Frage „Was soll der Mensch tun?“, sondern um deren Zusammenhang. Denn gerade die Natur des Menschen zeigt, dass was wir sind Auswirkungen hat auf was wir tun sollen. Dies bedeutet: was wir theoretisch über uns wissen ist relevant für unser Tun oder Lassen.

Der Begriff der Natur des Menschen ist auf eine wissenschaftstheoretische Anwendung ausgerichtet und sowohl gegen den Szientismus als auch gegen die Endlichkeit gerichtet, die sich durch den Körper in die Theorie eingeschlichen hat, die allerdings nur eine nicht rational begründbare Einschränkung darstellt.²⁰⁴

5.10 Zusammenfassung

In diesem Teil wurden die acht Eigenschaften eines normativ gedachten Begriff der Natur des Menschen vorgestellt. Mein Ansatz ist ein Kantischer und pragmatistischer Ansatz. Ich nenne ihn Kantisch, weil Kant der erste gewesen ist, der klar die Risiken einer physiologisch fundierten Anthropologie gesehen hat. Dennoch hat er gleichsam die Ansprüche einer normativen Anthropologie legitimiert. Darüberhinaus verstehe ich die Interdisziplinarität des Begriffs ausgehend von Kants Richtlinien eines angemessenen Verhältnis zu den empirischen Wissenschaften.

Weitere Aspekte habe ich dem Pragmatismus entliehen. Sein theoretisches Programm ist insofern für mein Anliegen relevant, als es der sozialen Praxis Vorrang verleiht und dadurch die Möglichkeit eröffnet für die Auffassung, dass das menschliche Wissen sich ständig ändert und daher offen ist für seine Verbesserung. Dies hat theoretische Implikationen für die pragmatistische Auffassung der Rationalität. Eine Überzeugung, oder eine vernünftige Idee, ist nicht rational, weil sie metaphysisch begründet ist, vielmehr ist sie rational, wenn sie revidierbar ist und ihr Inhalt in Frage gestellt werden kann.

Ferner ist es sehr interessant, wie die Normativität im Pragmatismus verstanden wird. Die Metaphern der Sprache und ihrer Grammatik verdeutlichen einen *bottom-up* Ansatz, der mit unseren demokratischen Einsichten im Einklang steht.

²⁰⁴Siehe Kapitel 5.7. über Siep.

Dies bedeutet allerdings die Verteidigung einer realistischen Position hinsichtlich Gründen. In diesem Kapitel wurden zunächst die Positionen Nussbaums, Korgaards, Sieps, Quantes und Nida-Rümelins hinsichtlich der Natur des Menschen bzw. einer normativen Anthropologie vorgestellt. Die vorgestellten Positionen nehmen sämtlich Besonderheiten in den Fokus, die sich auf den Ursprung der Normativität und deren eventuell benötigten Begründungen beziehen, was von der Weise abhängt, in welcher der Ursprung gerechtfertigt wird.

Die von Nussbaum geltend gemachte Eigenschaft der Internalität ist ein wichtiger Punkt, insbesondere weil sie keine bloß theoretische Perspektive darstellt; vielmehr trägt das Menschenbild, das daraus entsteht, die ganze soziale Praxis. Weiter habe ich überlegt, ob die Dritte-Person-Perspektive der Wissenschaft nicht vielmehr zu integrieren sei als eine Erweiterung und Vertiefung der Zweiten-Person-Perspektive, die durchaus relevant ist für Nussbaums Punkt. Darüberhinaus macht Nussbaum die These, welche ich teile, deutlich, nämlich dass die Natur des Menschen eine die ganze *human condition* umgreifenden Begriff darstellt.

Christine Korsgaard liefert einen unentbehrlichen Beitrag. Denn sie denkt die Normativität als Tatsache: Dass wir unsere Handlungen evaluieren und dadurch sagen können, dass wir besser gehandelt haben könnten, wird als ein ursprüngliches Phänomen gedacht. Jedoch wird ihre Position unterminiert, indem sie diese erst durch die Reflexion begründet. Denn ihre Position lässt Raum für einen Skeptizismus und das Postulieren einer praktischen Identität, die den Prozess der Reflexivität erst in Gang setzt, mindert die Überzeugungskraft ihres Vorschlages. Ich habe hervorgehoben, dass auch die Option das Ganze als etwas Konstruktivistisches aufzufassen ein Risiko darstellt für die Selbständigkeit der Bestimmungen der menschlichen Natur. Wenn sie weiterhin als etwas von uns Konstruiertes verstanden wird, als Übereinkommen zwischen den Menschen zur Regelung ihres Zusammenlebens, dann kann ihre Normativität stets einen wackeligen Status erlangen im Unterschied zum Status der Wissenschaft.

Ludwig Siep vertritt eine evaluative Anthropologie, die uns helfen kann eine Antwort auf die Frage „Was also ist an dieser Konstitution wertvoll, erhaltenswert und was ist in ethisch erlaubter Weise zu verändern?“ zu finden. Da Siep bezweifelt, dass es möglich ist eine begründungstheoretische Anthropologie zu leisten, sind die einzigen uns zur Verfügung stehenden Kriterien diejenigen der körperlichen Verfassung. Nur eine empirisch ausgerichtete Anthropologie kann uns Auskunft geben über die Wertaspekte der menschlichen Natur. Er behauptet, dass eine sol-

che evaluative Anthropologie integriert werden kann in eine einheitliche Konzeption einer Wissenschaft vom Menschen. Anders als Rawls versteht Siep die Moral nicht als ein selbständiges Gebiet und erwartet, dass die Logik, die Philosophie des Geistes, und die Sprache die Ansprüche der Moral rechtfertigen. Er ist sich natürlich bewusst, dass damit der Mensch als ein Stück Natur verstanden wird, was „die Weite seines lebensweltlichen, erstpörsönlichen, existentiellen oder religiösen Selbstverständnisses [...] bereits reduziert“. (Siep (2013, S. 197)) Er vertritt eine von seiner Auffassung der evaluativen Anthropologie völlig losgelöste Auffassung von Rationalität. Die sieht folgendermaßen aus. Sie ist von den Ideen der Gleichheit, Gerechtigkeit oder Autonomie getragen. Da sie integrativ ist, verdankt sie sich nicht nur diesen Vorstellungen, sondern ist auch durch ein historisch situiertes und empirisches Wissen vom Menschen zu rechtfertigen. Dies ist der Punkt an dem seine evaluative Anthropologie in Berührung kommt mit der von Quante vertretenen pragmatistischen Anthropologie.

Michael Quantes Versuch bezeichnet sich als „Pragmatistische Anthropologie“, die allerdings nicht selbst normativ ist, sondern dazu einer Ethik bedarf. Diese Ethik lässt sich nicht als eine auf sich selbst beruhende Theorie verstehen, sondern nur im Einklang mit seiner pragmatistischen Philosophie, die sich immer wieder selbst ausgehend von der Praxis revidieren lässt. Laut Quante gilt es zu verstehen, was es heißt als „endlicher Organismus einer bestimmten Art ein personales Leben zu führen“. Bereits die Fragestellung zeigt, dass er sein Projekt in Kontinuität mit der Philosophischen Anthropologie des frühen 20. Jahrhunderts versteht. Er möchte die wissenschaftlichen Erkenntnisse über den Menschen auf philosophische Weise fruchtbar machen für eine Philosophie der Person. Dabei werden von weiteren philosophischen Positionen Anleihen gemacht. Darunter sind Kant, Hegel, Marx und Feuerbach. Dadurch beabsichtigt er unter anderem die Integration derjenigen Aspekte, die von der Natur gegeben sind und nicht rational kritisiert werden können. Er leistet ein Verständnis dieser Aspekte, ohne diese auf Einschränkungen der Vernunft zu reduzieren; vielmehr beschreibt er auch deren positiven Beitrag zur Konstitution der Subjektivität.

Die Anthropologie, die Nida-Rümelin (2016) entwickelt, ist nicht primär auf die *Human Enhancement*-Technologien oder die Biopolitik gerichtet, sondern eher auf politische Fragen, wie die der Bildungspolitik. Damit macht er deutlich, dass die anthropologische Frage eine alte Frage der Philosophie ist und nicht erst dadurch Relevanz erlangt, dass die Eingriffe in unser Selbstbild eindringlicher ge-

worden sind und nicht nur das, was in unserer Macht steht, betreffen. Er macht dadurch explizit, was die Bedingungen der darunter liegenden Natur des Menschen ausmachen. Dabei hebt er hervor, dass obwohl der Mensch immer schon ein Selbstverständnis hat, es oft unbewusst bleibt. Aufgabe der Philosophie sei daher dieses Menschenbild ausdrücklich darzustellen.

Jede Bildungsanstrengung offenbart ein Menschenbild, unabhängig davon, ob dies den Akteuren bewusst ist. Die individuelle Bildungsanstrengung offenbart eine Vorstellung dessen, wer diese Person sein will. Die politische Bildungsanstrengung offenbart eine Vorstellung dessen, was die politische Gemeinschaft für wünschenswert erachtet, welche Persönlichkeitsmerkmale sie bevorzugt, welche Fähigkeiten sie entwickeln möchte und welche Fertigkeiten sie für unverzichtbar hält. Bildung hat eine anthropologische Dimension. (Nida-Rümelin (2016, S. 201))

Indem Nida-Rümelin den systematischen Zusammenhang zwischen Menschenbild und Bildung vor Augen führt, zeigt er das Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft auf. Die theoretische Vernunft wird so gedacht, dass sie der praktischen Rationalität helfen kann, Kriterien für die Praxis zu formulieren.

Ich habe dafür argumentiert, dass dem Begriff der Natur des Menschen Objektivität zukommt. Angesichts der Eingelassenheit des Begriffs im Interaktionsgefüge der menschlichen Verständigungspraxis mag diese Zuschreibung von Objektivität angezweifelt werden. Jedoch berücksichtigt ein solcher Zweifel die Unhintergebarkeit der Lebenswelt nicht. Bezieht man diese epistemische Position in seine Überlegungen ein, gelangt man zu einem pragmatischen Begriff von Objektivität, der sehr wohl mit einem revidierbaren Begriff der Natur des Menschen zu vereinbaren ist. Der Begriff der Natur des Menschen ist zukunftsorientiert und vergangenheitsinformiert. Denn die Theorie soll Veränderungen gegenüber offen sein, um zu erlauben, dass die Menschen ihre Zukunft gestalten können, jedoch ohne dabei ihre historische Situiertheit zu ignorieren. Der Offenheit sind prinzipiell keine Grenzen gesetzt. Es sei denn der Mensch verlöre die Voraussetzungen, die ihn zu einer Vorstellung seiner selbst befähigen. In einem solchen Falle könnte die Natur des Menschen gar nicht mehr diskutiert werden. Der Begriff der Natur des Menschen liefert Orientierung in einer Vielfalt von Begründungszusammen-

hängen. Diese Vielfalt setzt den Begriff verschiedensten Intuitionen und Überzeugungen aus, die ihn kontinuierlich herausfordern. Der Begriff zielt darauf ab, zwischen dieser Mannigfaltigkeit von Anschauungen zu vermitteln und zu einem kohärenten Resultat zu gelangen. Dieser Vermittlungsprozess unterzieht jede Intuition und Überzeugung einer kritischen Überprüfung, so dass keine Anschauung vor einer möglichen Revision gefeit ist. Diese Möglichkeit zur kritischen Prüfung entspricht der pragmatischen Fallibilität in Putnams Taxonomie. Schließlich soll der Begriff der Natur des Menschen als anwendungsorientiert verstanden werden. „Anwendungsorientiert“ bedeutet zum einen, dass der Begriff in Anwendungen Orientierung zu leisten vermag, insbesondere in Fällen, in welchen sich unsere Intuitionen als schwach, oder sogar als widersprüchlich herausstellen. „Anwendungsorientiert“ bedeutet aber auch, dass die konkreten Fälle der Anwendung zu kontinuierlichen Berichtigungen des Begriffs der Natur des Menschen führen können. Diese Umkehrung des Einflusses von der Praxis auf den Begriff ist ein nicht zu vernachlässigendes, theoretisches Moment. Dieses Moment ermöglicht es den status quo des Begriffs herauszufordern. Ohne solche praktischen Herausforderungen ist nicht einzusehen, inwiefern der Begriff sinnvollerweise revidiert werden könnte.

6 Die Natur des Menschen bezüglich der Interaktion von Mensch und Maschine

Am Anfang der wieder neu aufgekommenen Debatte über die *Natur des Menschen* stehen die Aufsehen erregenden Fortschritte der Forschung zur künstlichen Intelligenz und Robotik. Charakteristisch für die gegenwärtige Frage nach der Natur des Menschen ist, dass ihr nicht nicht so sehr in der Philosophie, sondern vorwiegend in Wissenschafts- und Technikdebatten nachgegangen wird. Diese Entwicklungen lassen deutlich sichtbar werden, dass der Mensch nicht nur neue Handlungsmöglichkeiten durch technische Einsätze erlangen kann, sondern auch, dass er sich dadurch Fragen stellt, die das eigene Selbstverständnis betreffen. Die Fortschritte in der Forschung bewirken nicht nur Anpassungen und Umwandlungen im menschlichen Tun, sondern auch Umwandlungen in deren Wissen. Es ist auffallend, dass zum einem die Diskussion über das Menschenbild und dessen Natur gerade durch Roboter angeregt worden ist und sich gleichzeitig der Mensch mit der Rede von Computern, Robotern und Hybriden von seinen Artefakten abgrenzt. Neben der zunehmenden Technisierung seiner Natur schärft er sein eigenes Selbstverständnis. Mit der Frage nach der Natur des Menschen wird auch eine erkenntnistheoretische Dimension einbezogen, die darauf abzielt, das menschliche Selbstverständnis zu klären. Insbesondere in Technik-Debatten dehnt sich der Vergleich dramatisch aus, den der Mensch zwischen sich und seinen Artefakten zieht, da die Weite des Vergleichs die Ersetzbarkeit des Menschen durch seine Artefakte einschließt. Dieser Vergleich ermöglicht die Entstehung neuen Wissens, das relevant für das menschliche Selbstverständnis ist.²⁰⁵ Sich nämlich nur im Vergleich mit anderen zu beurteilen, erlaubt etwas über sich selbst zu erfahren. Insbesondere im Umgang mit künstlicher Intelligenz findet sich folgende Tendenz, die etwa in Bruno Latours Forderung Ausdruck findet, dass von Robotern und Menschen in der gleichen Sprache zu reden und somit eine komplette Symmetrie zwischen ihnen zu gewährleisten ist.²⁰⁶ Um dieser Tendenz gerecht zu werden, können theoretisch zwei Wege eingeschlagen werden. Entweder erhebt man die Maschine zu Menschen oder der Mensch wird zurückgestuft, also nach algorithmisierbaren Funktionen analysiert.

²⁰⁵Siehe Decker (2013).

²⁰⁶Siehe Latour (2008).

Wo verlaufen dann die Grenzen zwischen der Maschine und der menschlichen Person? Vielleicht reicht hier ein Beispiel aus. Eine Sprache ist durch ihre Grammatik und ihren Wortschatz definiert. Jedoch bedeutet dies nicht, dass die Menge der möglichen Aussagen, die man in ihr aussprechen kann endlich sind. Denn diese Menge ist unendlich. Trotzdem können Menschen, die die Sprache sprechen diese Sätze verstehen, insbesondere Sätze, die vorher noch nie geäußert worden sind. Dies ist eine Leistung, die möglicherweise von Maschinen noch nicht erreicht worden ist.

In den Medien ist oft die Überzeugung zu finden, dass ein klarer und konsistenter, rechtlicher Rahmen die Entwicklung der smarten Roboter und autonomen Maschinen beschleunigen könnte. Die Hürden sind nämlich von einer Vielfalt geprägt: (i) in der Forschung können sich technische Sackgassen auftun für die Entwicklung von smarten Robotern und autonomen Maschinen; (ii) die gesellschaftliche Akzeptanz der Roboter ist von sozio-kulturellen Einstellungen abhängig; und nicht zuletzt (iii) behindert auch die rechtliche Lücke den rasanten Fortschritt in der Entwicklung smarterer Roboter.

Diese drei Aspekte, die auf unterschiedlichen Ebenen eine Rolle spielen, können die Entwicklung verlangsamen. Denn solange die Risiken, die auf verschiedenen Ebenen entstehen können, nicht geklärt werden, kann keine Regulierung etabliert werden. Das Einsetzen der Maschinen muss sowohl in ihren technischen als auch in deren sozialen Auswirkungen erst ausgelotet werden, um einen passenden Ansatz für die ethischen und rechtlichen Fragen zu entwickeln.

Die wichtigsten Bedenken bezüglich der Einführung verlässlicher, rechtlicher Rahmenbedingungen konzentrieren sich auf Haftungsfragen. Haftungsansprüche werden insbesondere von Herstellern befürchtet, die am ehesten als verantwortlich identifiziert werden, wenn die Roboter Unfälle verursachen würden. Die Hersteller sind davon doppelt betroffen: erstens würden sie die damit verbundenen Kosten tragen; zweitens würde auch ihre Reputation in Mitleidenschaft gezogen.

Die Haftungsregeln für die Roboterproduzenten zu bestimmen kann schwierig sein, da in dem Produktionsprozess mehrere Akteure involviert sind.²⁰⁷ Die Produktions- und Vertriebskette für Roboteranwendungen umfasst mehrere Akteure, und die möglichen Ursachen für Ausfälle würde über den gesamten Prozess verteilt werden. So kann nur selten und mit viel Aufwand Tests durchgeführt werden, die im

²⁰⁷Vgl. Lin (2012).

Fälle von Verletzungen und Schäden die Missetäter identifizieren, und so bestimmen, wem eindeutig Verantwortung zugeschrieben werden sollte.

Jedoch sind es nicht nur die Hersteller, die sich über Haftbarkeit Gedanken machen und Interesse daran haben, dass die Roboter produziert werden. In der Produktion sind auch Forscher involviert, die wollen, dass ihre Forschung weitergeht und schließlich auch die Konsumenten die von dieser Entwicklung eine Verbesserung des Lebens erwarten.

Die Frage der Verantwortung ist insofern wichtig, weil davon die Entwicklung von smarten Robotern und autonomen Maschinen abhängt. Im Folgenden werde ich die von unserer Gruppe an der LMU entwickelte ethische Analyse des autonomen Fahren darstellen, um Vorteile als auch Nachteile hervorzuheben.

Im Fall von autonomen Fahren werden ethische Vorteile erwartet: Weniger Unfälle. Hier ein paar Daten.

- 30.000 Menschen sterben jedes Jahr in Autounfällen in Europa, 1.5 Millionen werden verletzt.
- In 95% der Unfälle spielt menschliches Fehlverhalten eine Rolle.
- Automatisierte Fahrzeuge versprechen die durch menschliches Fehlverhalten hervorgerufenen Unfälle zu reduzieren.
- Dies mag bereits durch eine partielle oder hohe Automatisierung erreicht werden.

Es gilt als ethischer Vorteil, dass alte und körperlich behinderte Menschen die selbstfahrenden Autos verwenden können. Gerade in ländlichen Gebieten könnten automatisierte Autos die Beweglichkeit und Lebensqualität der betroffenen Menschen erheblich verbessern. Eine Bedingung dafür ist allerdings, dass die Autos vollkommen autonom sein müssten – sie dürften kein Eingreifen von Seiten des Nutzers verlangen.

Auch bezüglich der Effizienz und des Spritverbrauch ist ein ethischer Vorteil möglich. Autonome und smarte Autos fahren effizienter, so dass beispielsweise kein Akkordeon-Effekt beim Umspringen von Ampeln auftritt. Zudem ist auf lange Sicht ein vollständiger Verzicht auf Ampeln denkbar. Unser Umgang mit Autos

könnte sich fundamental ändern. So ist es durchaus plausibel, dass mehr und mehr Menschen *carsharing* betreiben, anstatt ein eigenes Fahrzeug zu besitzen. Jedoch könnten diese Bequemlichkeitsvorteile auch zu einer vermehrten Verwendung von Autos führen.

Ethisch problematisch wird die Notwendigkeit von ethischen Entscheidungen in Situationen, in denen Unfälle unvermeidbar geworden sind. Folgende Probleme könnten auftreten:

- Regelbasierte Ansätze sind möglicherweise zu unflexibel.
- Konsequentialistische Ansätze sind zu reduktionistisch.
- Künstliche Intelligenz kommt teilweise zu nicht nachvollziehbaren Ergebnissen, und ist Gründen gegenüber nicht zugänglich. Ist das wünschenswert?
- Autonome Autos dürfen nie ohne Aufsicht agieren und bedürfen immer eines Menschen, der im Notfall die Kontrolle übernimmt. Aber kann ein Mensch das?

Eine ethische Grauzone entsteht im Umgang mit „alten“, von Menschen gesteuerten Fahrzeugen. Die Verbesserung der Sicherheit und der bessere Umweltschutz werden möglicherweise damit erkaufte, dass Menschen, die sich ein neues Fahrzeug nicht leisten können, oder sich mit dieser neuen Technologie nicht wohlfühlen, in ihrer Mobilität erheblich eingeschränkt werden. Damit können autonome Autos auf der einen Seite die Mobilität von Behinderten verbessern, diese aber gleichzeitig bei anderen Gruppen reduzieren.

Was sehr klar sich ergibt ist die Tatsache, dass aus der Innovation auch weitere Problemen entstehen. Die fordern, dass man dazu Stellung nimmt. Meistens präsentieren sich solche Probleme als Konflikte von Werten.

- Sicherheit vs. Bequemlichkeit
- Effizienz vs. Bequemlichkeit
- Sicherheit vs. Freiheit

- Sicherheit vs. soziale Gerechtigkeit
- Privatsphäre vs. Effizienz

6.1 Die Ersetzbarkeit des Menschen in der *Science Fiction*

Zunächst möchte ich die Frage behandeln, ob es vorstellbar ist, dass die Roboter selbst die Verantwortung tragen würden. Bisher scheint dies ein Thema zu sein, das eher in der *Science Fiction* zu verordnen ist, als eine von Philosophie und Rechtsprechung behaftete Thematik. Jedoch ist die von Science-Fiction getragene Frage auch für die Philosophie von Belang. Dies gilt insbesondere für Roboter. Roboter und Film, wie Nathalie (Weidenfeld, 2014, S. 93) schreibt, „have a long story together“. Denn Filme erlauben abgefahrene Situationen vorzustellen, die dazu beitragen, Probleme zu lösen. Die Philosophie kann nicht immer Experimente ausführen, die sie ausführen müsste, um ihre Fragen zu beantworten. Das hat Martha Nussbaum in eindrucksvollen Beispielen anschaulich und zum Thema ihrer Ausführungen gemacht. Neben den Gedankenexperimenten erlauben uns die *Science Fiction*-Szenarien die Probleme anschaulich zu machen, sie zu lösen und in einigen Fällen sie überhaupt zu antizipieren.

Das Verhältnis zwischen Robotern und Filmen bringt uns in die Nähe der Debatte über die Ersetzbarkeit des Menschen. Denn erst in Filmen und allgemeiner in Narrationen werden die Grenzen der Vermenschlichung der Maschine ausgelotet. Aber ich möchte zunächst dabei bleiben, dass die Roboter uns einige Aufgaben abnehmen, nämlich diejenigen, die *dull* (stumpf), *dangerous* (risikobehaftet), und *dirty* (unsauber) sind. Darüberhinaus führen sie diese Aufgabe *dispassionate* (leidenschaftslos) aus. Das heißt, sie müssen zunächst einmal, anstatt uns gänzlich zu ersetzen, nur einige von uns ausgeführte Handlungen ersetzen. Michael Decker steckt sehr deutlich deren Bereich ab: Die Ersetzung des Menschen soll in einem klaren Zweck-Mittel-Zusammenhang gedeutet werden.

Es geht um – mehr oder weniger komplexe – Tätigkeiten, die zu verrichten sind und die gegebenenfalls von einem Roboter verrichtet werden können. Auch ein Robotersystem, das mehrere Tätigkeiten z.B. in einem Pflegezusammenhang verrichten kann, natürliche Spra-

che versteht und sich adaptiv an neue Kontexte anpassen kann, ersetzt nur menschliche Tätigkeiten in Bezug auf zu erreichende Zwecke.²⁰⁸

Im Gegenteil dazu steht die Position von Bruno Latour. Diese schildert auf eindrucksvolle Weise das immer enger werdende Verhältnis zwischen Mensch und Maschine. Jedoch findet sich in dieser Theorie kein Anschluss, um die Frage der Verantwortung lösen zu können, weder auf moralischer noch auf rechtlicher Ebene. Im Umgang mit künstlicher Intelligenz fordert nämlich Bruno Latour (2008) von Robotern und Menschen in der gleichen Sprache zu reden und somit eine komplette Symmetrie zwischen ihnen zu gewährleisten. Um dieser Anforderung gerecht zu werden, bieten sich zwei Alternativen. Entweder erhebt man die Maschinen zu Menschen (Vermenschlichung) oder der Mensch wird zurückgestuft, also nach algorithmisierbaren Funktionen analysiert (Maschinisierung).

Tatsächlich sind beide Wege eingeschlagen worden. Oft, wenn die Vermenschlichung der Maschinen in der *Science Fiction* vorkommt, weist die Anpassung an den Menschen und seine Eigenschaften eher schlechte Ergebnisse auf.

Denken sie daran, was der Maschine zustößt in der schwedischen Serie *Real Humans* von 2012. Wenn die Roboter verbesserte kognitive und emotionale Fähigkeiten erhalten, beginnt die Jagd auf sie. Der Geheimdienst möchte erfahren, wie ihre Vermenschlichung überhaupt möglich sei und schon am Ende der ersten Staffel werden alle verbesserten Roboter weggeschafft.

Jens Kersten (2016) stellt die These auf, dass nur die Vermenschlichung der Maschine eine angemessene Rekonstruktion der Normativität im juristischen Denken anbietet. Anders verhält es sich mit der Maschinisierung des Menschen. Dieser Prozess, der auch eine Herausforderung des Selbstverständnisses ist, trägt nicht dazu bei, eine Aussage über die Normativität der Interaktion zu veranlassen. Dass sie nach Kersten nicht taugt eine Rekonstruktion von Normativität anzubieten, kann daran liegen, dass die Auswirkungen von diesem Prozess nur eine negative Herausforderung für unseres Selbstverständnis darstellt. Kurz, die Maschinisierung des Menschen ist meistens ein Platzhalter für diejenigen Vorstellungen, die die Besonderheiten des Menschen negieren wollen. Dies wäre an sich nicht so problematisch, da die meisten Intuitionen schon damit rechnen, dass dem Menschen keine besondere Stelle im Universum zuzuschreiben sei.²⁰⁹ Nur was bei

²⁰⁸Decker (2013, S. 357).

²⁰⁹Dazu ausführlicher Floridi (2014).

dieser Konzeptualisierung auffällig ist, ist ihr prinzipieller Verzicht auf die Anbiederung einer Reflexion über die Theorie der praktischen Rationalität. Diese ist nicht so einfach auf die ausschließlich potentielle Fähigkeit zu verkürzen. Wenn man aber diesen Weg geht, muss man auf ein intersubjektives Verhältnis zwischen Akteuren verzichten. Damit deutlich wird, inwiefern der Ansatz Konsequenzen über das Verhältnis zwischen Mensch und Maschine haben kann, möchte ich zwei Positionen vergleichen:

Sobald wir beginnen, Polger und Shapiro zufolge, uns über den Platz des Geistes in einer physikalischen Welt zu sorgen,

[W]e must set about evaluating theories about minds in the same ways that we evaluate broadly scientific theories of anything else. In short, we must view philosophy of mind as a species of philosophy of science.²¹⁰

Eine ganz anderer Ansatz ist von Rawls vertreten, der bemerkenswerterweise nicht mal in der Philosophie des Geistes, sondern vielmehr bei der Moralphilosophie ansetzt, um daraus Erkenntnisse auch für die Philosophie des Geistes zu gewinnen:

Whatever the merits of such a hierarchical conception for other parts of philosophy, I do not believe that it holds for moral philosophy [...] so the further advance of moral philosophy depends upon a deeper understanding of the structure of moral conceptions and their connections with human sensibility.²¹¹

Und daraus folgt dann:

The study of substantive moral conceptions and their relations to our moral sensibility has its own distinctive problems and subject matter that requires to be investigated for its own sake. At the same time, objective moral truths, and the nature of persons and personal identity,

²¹⁰Polger und Shapiro (2016, S. 3).

²¹¹Rawls (1975/1999, S. 287).

depend upon an understanding of these structures. Thus the problems of moral philosophy that tie in with the theory of meaning and epistemology, metaphysics and the philosophy of mind, must call upon an understanding of these structures.²¹²

Vielleicht ist es zunächst ein guter Ansatz, über unterschiedliche Baumstrukturen der Philosophie nachzudenken, um dadurch Implikationen für deren Erkenntnissen abzuleiten. Schließlich war das das Thema der alten Metaphysik, welches Descartes weiter gepflegt hat. Damit stünden konzeptuelle Mittel zur Verfügung, um den Herausforderungen des Szientismus besser zu widerstehen.

Rechtswissenschaftlicher, wie Susanne Beck, untersuchen die Ausweitung von Zuschreibungen autonomer Verantwortlichkeit auf nicht-menschliche Wesen. Nach ihrer Einsicht sollte die Ausweitung von Zuschreibungen autonomer Verantwortlichkeit auf nichtmenschliche Wesen erfolgen.

Andere Autoren machen den Vorschlag die Roboter mit einem zuvor eingerichteten Haftungsfonds auszustatten, der beansprucht werden kann für die Rückerstattung des von ihnen verursachten Schaden.²¹³ Allerdings besteht bei ihrer Lösung ein gewisse Ambivalenz. Schließlich bleibt die Frage offen, ob ihre Lösung die Struktur der Verantwortungsrelation in Frage stellt. Denn sowohl Susanne Beck als auch Eric Hilgendorf haben klar gemacht, dass sich selbst zentrale rechtliche Kategorien wie „Handlung“, „Verantwortung“, „Haftung“ und „Schuld“ für maschinelle Personen öffnen lassen.

In meinen Augen macht eine solche Ausweitung der rechtlichen Verantwortung wenig Sinn, schon wenn man allein die fehlenden Bedingungen des human-sozialen Gefüges berücksichtigt. Denn als Voraussetzung für eine solche Zuschreibung gilt die generalpräventive, also die abschreckende Wirkung der Strafe. Will man Bruno Latours Forderung gerecht werden, kann man menschliche Funktionen, die bisher ausschließlich der geistigen oder handwerklichen Tätigkeit des Menschen vorbehalten waren, als künstliche Leistungen betrachten, die auch durch künstliche Systeme erbracht werden können. Diese Tendenz nennt man „Maschinisierung“ des Menschen.

²¹²Rawls (1975/1999, S. 287).

²¹³Siehe etwa Gruber (2012).

Zahlreiche Autoren haben nach dem Zweiten Weltkrieg auf die mit der Technisierung menschlichen Handelns einhergehende Expansion menschlicher Handlungsmacht hingewiesen und eine entsprechende Ausdehnung des Bereichs moralischer Verantwortung gefordert. Zu dieser Einsicht gelangt der Versuch von L. Floridi (2004) und Sanders, die eine Theorie der künstlichen moralischen Akteure entwickeln, die nicht durch anthropologische Merkmale bestimmt ist. Dieser Ansatz erweitert die Menge der moralischen Akteure ohne zu erfordern, dass sie mentale Zustände, Gefühle oder Emotionen aufweisen. Sie bezeichnen diesen Ansatz als „mind-less morality“. Es ist ein Ansatz, dem wesentliche Elemente des Person-Seins fehlen.

Floridi und Sanders zufolge würde das Bestehen auf die grundlegend menschliche Natur von Akteuren die Möglichkeit untergraben, eine weitere große Transformation im ethischen Bereich zu verstehen, nämlich das Aufkommen von künstlichen Akteuren, die ausreichend informiert, intelligent, und autonom, also in der Lage sind moralisch relevante Aktionen durchzuführen, unabhängig von den Menschen, von denen sie erschaffen wurden.

Diese geschilderte Interpretation kann nur plausibel sein in meinen Augen ausgehend von einem bestimmten Ansatz. Nehmen wir die These der multiplen Realisierbarkeit des Geistes, dann kann man bei einer ganz allgemeinen Auffassung von Intelligenz ansetzen, die allerdings nur einigen Fertigkeiten der menschlichen Intelligenz gerecht wird.²¹⁴ In dieser Perspektive ist der Mensch nur eine bestimmte, unter mehreren möglichen Realisationen von intelligenten Fähigkeiten. Diese sind nicht typisch menschlich, sondern sie sind vielmehr diejenigen, die er mit einer Maschine teilt.

Dieser Wandel der Perspektive ist wahrzunehmen, wenn wir uns die Änderung der Definition des Menschen anschaulich machen. Zugespitzt ausgedrückt hat der Mensch seine Position verlassen müssen:

Während für Aristoteles nicht in Frage stand, dass der Mensch taxonomisch zur nächsthöheren Art der Tiere gehört, wird im Funktionalismus das Verhältnis zwischen *genus proximum* und *differentia specifica* umgekehrt. Der Mensch ist nicht mehr das vernünftige unter den Tieren, sondern das Tier unter den Vernunftwesen, also dasjenige

²¹⁴Vgl. Polger und Shapiro (2016).

Wesen, dessen mentale Zustände kontingenterweise in biologischer ‚wetware‘ realisiert sind.²¹⁵

Aber sind wir damit zufriedengestellt? Bedeutet vernünftig zu sein beim Menschen, was durch maschinelle Berechnungen charakterisiert wird? Ist es nicht eher so, dass das Projekt der starken Künstlichen Intelligenz eher gescheitert ist? Das Projekt nämlich, das uns anschaulich machen könnte, was wir als Menschen sind.

Was hier auffällig ist, ist die Art und Weise, in der Vernunft interpretiert wird. Vernunft ist bei solchen Positionen, die eine Akteur-Netzwerk-Theorie vertreten oder eine *mindless morality* oder auch von der multiplen Realisierbarkeit des Geistes überzeugt sind, nicht bestimmt als die Fähigkeit sich von Gründen affizieren zu lassen. Vernunft ist hier vielmehr die Fähigkeit Tätigkeiten zu verrichten, wie etwa das Ausrechnen wohldefinierter Gleichungen. Dies bedeutet, dass man von Robotern und Menschen in der gleichen Sprache redet und somit eine komplette Symmetrie zwischen ihnen gewährleistet. Wenn wir Vernunftwesen jedoch als Wesen verstehen, die anders handeln können, die sich von Gründen affizieren lassen, die die Fähigkeit zur Selbstreflexion haben und dadurch sich selbst bestimmen können, dann greift die oben erwähnte These zu kurz.

Die Austauschbarkeit zwischen Menschen und Robotern erfolgt nur auf Kosten eines reduktionistischen Menschenbilds. Allerdings hat der Diskurs über die Maschinisierung von Menschen eher Konsequenzen für die Abgrenzung des Menschen der Maschinen gegenüber als für die Behandlung der rechtlichen Frage nach der Verantwortung. Diese Frage scheint mehr von dem Diskurs über die Vermenschlichung der Maschinen abhängig zu sein. Aus diesem Diskurs wird klar, dass das Verhältnis von Mensch und Maschine enger und intensiver wird.²¹⁶ Daher wird „unser Verständnis von Intersubjektivität, das wir traditionell für zwischenmenschlichen Beziehungen reservieren“ herausgefordert.²¹⁷ Darüberhinaus macht Kersten es anschaulich wie die Maschine sich von ihrer passiven Sacheigenschaft ablösen und wie dies neue Regulierung des Verhältnis verlangen, ohne allerdings dabei die „Grundkonstante juristischen Denkens“ tatsächlich zum Schwanken zu bringen (2016, 3). Was die Moralphilosophie anbelangt stellt Nida-Rümelin fest, dass die Kriterien der Zuschreibung von Verantwortung komplexer werden. Was

²¹⁵Keil (2008, 144).

²¹⁶Siehe Beck (2012, S. 13ff).

²¹⁷Kersten (2016, S. 3).

das juristische Denken anbelangt stellt Kersten (2016) fest, dass für die komplexer gewordenen Verhältnisse von Menschen und Maschine eine ganze Reihe von normativen Bausteine zur Verfügung stehen.

6.2 Moralische Verantwortung

Ich möchte an dieser Stelle versuchen dasjenige darzustellen, das unter „moralischer Verantwortung“ verstanden wird. Damit glaube ich zeigen zu können, dass eine funktionalistische Interpretation des Geistes, wie oben erwähnt, und in der These der multiplen Realisierbarkeit des Geistes vorausgesetzt wird, zu kurz greift, wenn man die moralische Verantwortung begreifen möchte. Ich werde daher näher auf die philosophische Auffassung von Verantwortung und die rechtliche Auffassung von Haftung eingehen.

Die Verantwortung ist das Zement der menschlichen Praxis. Verantwortung ist ein Basiskonzept, das tief in die „Lebenswelt“ des Menschen eingebettet ist und auf eine lange Geschichte zurückblickt. Allerdings ändern sich die empirischen Umstände, unter denen wir handeln und dementsprechend Verantwortung zuschreiben, sich ständig. Wissenschaft und Technik spielen eine große Rolle in diesem Transformationsprozess. Denn sie erweitern ständig die Handlungsmöglichkeiten. Daher ist es für uns wichtig, über die Idee, die Rolle und die normativen Kriterien der Verantwortlichkeit zu reflektieren.

Indem Verantwortung prospektiv und retrospektiv gilt, ist sie etwas, das Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammenhält. Verantwortliche Beziehungen sind dreistellig. Wer (verantwortliches Subjekt) ist verantwortlich? Wofür ist es verantwortlich (verantwortliches Objekt)? Vor wem oder vor was ist das Subjekt verantwortlich? Was das Subjekt anbelangt lässt sich weiterspezifizieren und fragen: Die Eigenschaften, die ein Subjekt aufweisen muss, um überhaupt ein möglicher Verantwortungsträger sein zu können. Darüberhinaus muss das Subjekt in der Lage sein das Zugerechnete selbst hervorzubringen oder dieses zu unterlassen (es in muss in der Lage sein „anders handeln zu können“).²¹⁸

Die Grundzüge einer Darstellung des Verantwortungsbegriffs lassen sich bereits aus den vorigen Punkten entwickeln: Um mit einer bestimmten Handlung einer

²¹⁸Siehe Werner (2013); Keil (2007) für diese Bestimmung der Freiheit.

Instanz normativ rechnen zu können, oder ihr eine Kritik zurechnen zu können, muss diese Instanz fähig sein, das Zugerechnete selbst hervorzubringen oder dieses zu unterlassen. In der Sprache der Theorie der Gründe bedeutet dies, dass diese Instanz von Gründen affizierbar ist.²¹⁹ In dieser Bedeutung wird Verantwortung dann zugeschrieben, wenn Subjekte normative Erwartungen an sich selbst richten, oder auch an andere von Gründen affizierbare Entitäten.²²⁰

Als weitere Erklärung gilt die Abgrenzung zu dem Begriff der Kausalverantwortung. Diese bezeichnet lediglich ein Ursache-Wirkungsverhältnis und kann jederzeit durch den Ursachenbegriff ersetzt werden. Beispiel: Orkan „Niklas“ ist für das Lahmlegen des Bahnverkehrs in Bayern verantwortlich besagt: der Orkan „Niklas“ hat das Lahmlegen des Bahnverkehrs in Bayern verursacht. Es handelt sich hierbei um empirische Feststellungen und nicht um die Äußerung von Werturteilen oder normativen Erwartungen.

Zusammenfassend und laut der Formalisierung von Micha H. Werner (2013) sind prospektive und retrospektive Verantwortungsrelationen wenigstens dreistellig:

- Wer? -Verantwortungssubjekt
- Wem gegenüber? -Verantwortungsinstanz
- Wofür? -Verantwortungsobjekt

Zudem kann noch die weitere Dimension der Begründungsbasis ausgelotet werden. Diese kann man als Warum-Frage einbetten.

Fassen wir kurz die Bedeutung des Verantwortungsbegriffs zusammen. Er bezeichnet lediglich eine allgemeine normative Relation, die eine weitere Spezifizierung erfordert. Nur diese Eingrenzung macht die drei bzw. vier Stellen der Relation und die Bedeutung der Relation selbst deutlich, nämlich das Subjekt, das Objekt, die Instanz und der Grund. Moralphilosophie befasst sich mit vielen ethischen und philosophischen Problemen, die entstehen, wenn wir versuchen, Entscheidungen in einer reflektierenden und verantwortungsvollen Weise zu treffen.

²¹⁹Siehe Nida-Rümelin (2001).

²²⁰Vgl. Strawson (1962/2008). Für die weitere moraltheoretische Ausarbeitung von Nietzsches Intuition, siehe Nida-Rümelin (2009).

6.3 Abstufungen des moralischen Begriffs der Verantwortung

Nach dieser Präsentation möchte ich noch kurz auf Folgendes hinweisen: Verantwortung ist ein Begriff, der graduell ist. Um zu verstehen, was graduell in diesem Zusammenhang bedeutet, kann man die zahlreichen Beispiele die Thomas Scanlon in seinem Buch „What We Owe to Each Other“ anführt, betrachten.²²¹ Scanlon trifft eine wichtige Unterscheidung, nämlich diejenige zwischen *substantive responsibility* und *responsibility as attributability*, die sich im Rahmen seiner These des *reasons fundamentalism* einordnen lässt. Dass Menschen sich von Gründen affizieren lassen, steht im Einklang mit der Verantwortung als Zuschreibung.

Durch das folgende Beispiel wird am Fall der politischen Verantwortung anschaulich gemacht, wie die Elemente der Relation noch weiter spezifiziert werden können, ohne damit die durch die vierstellige Relation erläuterte Bedeutung zu verlieren. Vielmehr wird dadurch die Abstufungsthese untermauert:

Nach dem Tod Al-Bakrs im Leipziger Gefängnis kann unterschiedlichen Akteuren Verantwortung zugeschrieben werden. Da stehen als mögliche Verantwortungsträger: Teile der Polizei, die Psychologin, die das Gutachten erstellt hat, der Justizminister Sebastian Gemkow und Sachsens Ministerpräsident Stanislaw Tillich. Aus dem Zusammenhang wird klar, dass die Verantwortung der Politiker nur eine vermittelte Verantwortung sein kann. Nida-Rümelin spricht in diesem Zusammenhang von einer indirekten oder sogar metaphorischen Verantwortung, um das Phänomen zu erläutern.

Diese Verantwortung trägt lediglich der Minister selbst bzw. sein Stellvertreter. Fiktion ist dies deswegen, weil die reale, je individuelle Entscheidung des Ministers voraussetzt, dass er alle Entscheidungsvorlagen dieser Art sachlich beurteilen kann. Seine Verantwortlichkeit muss sich daher in indirekter oder sogar metaphorischer Form realisieren. Indirekt, weil er sich auf den Sachverstand und die Urteilskraft seiner engsten Mitarbeiter, aber auch der leitenden Beamten im Hause verlässt, aber sich grundsätzlich immer auch von dem einen oder anderen Mitarbeiter, dem er diese Kompetenz nicht zutraut, trennen kann. Dass die realen Spielräume dafür gering sind, wissen die Praktiker der Politik und der öffentlichen Verwaltungen natürlich genau.

²²¹Vgl. Scanlon (2000).

In vielen Fällen ist diese Verantwortung aber auch lediglich eine metaphorische, die sich etwa in der Abzeichnung von Vorlagen niederschlägt, die mangels allgemeinpolitischer Bedeutsamkeit keiner diffizilen Prüfung unterworfen werden, die aber für den betroffenen Einzelnen dennoch von großer Relevanz sein können. Die Verlagerung auf Schreiben „im Auftrag“ bringt diese metaphorische Verantwortung des Ministers zum Ausdruck.²²²

Das lange Zitat dient dazu, aufzuzeigen, wie die Komplexität der Zuschreibung sich auch über die fünf oben dargestellten Aspekte der Zuschreibung der Verantwortung steigern kann, ohne allerdings die Struktur zu ändern.

6.4 Der rechtliche Begriff von Verantwortung

Aus der Perspektive des Privatrechts impliziert eine Haftungszuschreibung grundsätzlich die Übertragung von Kosten, nämlich von Schäden, von einer Partei auf eine andere, wenn die schädigende Partei schuldig befunden wurde oder haftpflichtig ist nach einer spezifischen Norm. Natürliche Personen sind zu diesem Übertragungszweck haftbar zu halten, weil (i) sie sich selbst und ihre Handlungen zu einem erwünschten Zweck bestimmen, und (ii) sie, sowohl natürliche als auch juristische Personen, Mittel besitzen mit welchen sie den Kompensationsansprüchen, die gegen sie gerichtet werden, gerecht werden können. Insbesondere aufgrund von (i) bringen Haftbarkeitsregeln Abschreckungswirkungen hervor, die so grundlegend für das gesamte Rechtssystem sind, dass ein wünschenswertes Verhalten der Subjekte erzielt wird, die in der Gesellschaft handeln. Auf Grundlage von (ii) erhalten Opfer eine angemessene Kompensation und erhalten so, zumindest durch einen monetären Ausgleich, die Entschädigung für das Erleiden negativer Konsequenzen. Wenn die Kapazität des Subjekts sich selbst zu bestimmen bezüglich eines gegebenen Zwecks nicht gegeben ist, dient die Haftbarkeit nicht immer seiner Funktion der Schadensprävention; liegen keine autonomen Mittel und/oder die Fähigkeit vor solche Mittel zu erwerben, muss ein anderes Subjekt identifiziert werden, um die notwendige Kompensation des Opfers zu gewährleisten.

²²²Nida-Rümelin (2011, S. 103-104).

Sachdinge, wie auch Tiere, erfüllen weder die erste noch die zweite Bedingung und können deshalb nicht haftbar gehalten werden, so dass ihr Besitzer haftbar zu halten ist. Roboter sind Sachdinge, solange kein Gegenbeweis vorliegt, und daher finden solche Haftbarkeitsregeln Anwendung bezüglich Robotern.²²³

6.4.1 Von der Haftungsfrage zu einer Risikomanagement-Strategie

Im Rahmen von *RoboLaw* haben wir eine ethische Bewertung des Einsatzes von medizinischen Expertensystemen, autonomes Fahren, Prothesen und Service Robotern durchgeführt und versucht eine Orientierungshilfe bereitzustellen nicht nur für die Entwicklung und den Umgang mit diesen Systemen, sondern auch für die rechtlichen Empfehlungen der Europäischen Kommission.²²⁴ Es wurde gezeigt, dass, obzwar Roboter eine extrem innovative Technologie darstellen, es nicht ihr technischer Aspekt ist, der einen Perspektivwechsel für die Zuschreibung von Haftbarkeit benötigt. Nur eine vollwertig ausgebildete Autonomie, ähnlich der eines erwachsenen Menschen, würde uns dazu zwingen Roboter als Subjekte zu betrachten und nicht als Sachdinge.

Wir sind der Frage nachgegangen, indem wir analysiert haben, was es bedeutet, moralische und rechtliche Verantwortung zuzuschreiben. Sind wir wirklich sicher, dass wir uns auf die Suche nach Schuldigen begeben wollen? Wollen wir uns tatsächlich auf den Weg machen, um die in die verrichteten Aktivitäten involvierten Akteure ausfindig zu machen, um diesen persönlich die Verantwortung zuzuschreiben? Eine erste annähernde Antwort lautet: So einen Weg kann man gehen, indem man eine *black box* installiert.

Jedoch dienen solche Geräte eher dazu, den Lernprozess des Roboters transparent oder für Dritte zugänglich zu machen, als zur Lösung von Haftungsfragen. In diesem Zusammenhang kann die Installation einer nicht-manipulierbaren Blackbox für die kontinuierliche Dokumentation der wichtigen Ergebnisse des Lernprozesses oder von Sensoren von Nutzen sein. Diese Empfehlung haben wir in *RoboLaw* auch gegeben.

Die Unterscheidung zwischen politischer und persönlicher Verantwortung hat uns

²²³Kersten (2016) spricht in einem breiteren Zusammenhang von einer „Emanzipation der Dinge von ihrer passiven Sacheigenschaft“.

²²⁴Palmerini et al. (2016).

gezeigt, dass eine persönliche Schuldzuschreibung nicht unausweichlich ist. Darüberhinaus kann das Bestehen auf eine solche Haltung sogar gegen den Geist sein, der die gesamte Innovationspolitik trägt. Warum nicht eine ähnliche Lösung in der Regulation der Robotik übernehmen?

Das kurz skizzierte Bild könnte uns zu der Konklusion bringen, dass sogar bezüglich der Robotik es keine paradigmatische Veränderung in den rechtlichen Angelegenheiten gibt, die adressiert und gelöst werden müssen. Im Grunde war Kausalität stets einer der komplexesten Aspekte der zivilen Haftbarkeit in all ihren Anwendungen, und die Überschneidung mit alternativen Schemata kann auch in anderen, etablierteren Rechtsgebieten auftreten.

Jedoch scheint es Gründe zu geben die Funktionsfähigkeit der existierenden Regeln anzuzweifeln, und zwar hinsichtlich ihrer eigenen Grundprinzipien. Insbesondere hinsichtlich der Schaffung von Investitionsanreizen und der Erleichterung der Position des Opfers bezüglich des Kompensationserhalts kann die Frage nach der Funktionsfähigkeit berechtigterweise gestellt werden. Möglicherweise könnten die zwei Grundprinzipien, auf deren Verwirklichung die Regeln der Produkthaftung abzielen, entwirrt und mit verschiedenen und autonomen Strategien adressiert werden.

Das Beispiel der zivilen Luftfahrt in den Vereinigten Staaten zeigt, dass die Reputation und rein wirtschaftliche Anreize, zusammen mit eng geschnittenen technischen Standards, die Produktsicherheit am besten gewährleisten. Dahingegen scheinen technische Standardisierungen, insbesondere auf europäischer Ebene, unzureichend zu sein, insofern Roboterprodukte betrachtet werden. Entweder fehlen solche Standardisierungen komplett, beispielsweise für Roboter, die mit Lernfähigkeiten ausgestattet sind, oder sie sind zu vage und umfassend, und daher inadäquat.

Im Gegensatz dazu kann eine Kompensation gewährleistet werden durch Kriterien, die diejenige Partei belasten, die besser (i) Risiken identifizieren kann, (ii) diese Risiken reglementieren kann, und (iii) damit verbundene Verwaltungskosten minimieren kann.

Ein solcher Ansatz ist dem europäischen Rechtssystem nicht fremd, in welchem ähnliche Lösungen übernommen worden sind in etablierten Gebieten, wie der Haftbarkeit von Fahrzeughaltern bezüglich Verkehrsunfällen. Das Vorbringen dieses Arguments könnte die Übernahme bedeuten von verschuldensunabhängigen

Richtlinien, gesetzlichen Versicherungssystemen, und absoluten Haftbarkeitsregeln, die letztendlich mit Schadensobergrenzen gekoppelt werden.

Im *RoboLaw consortium* verspüren wir daher keine Notwendigkeit zu einer Änderung unseres Verantwortungsbegriffs hinsichtlich autonomer Roboter. Da die Kriterien der Zuschreibung von Verantwortung komplexer werden, wird es einfacher eine Verschiebung der Perspektive zu vollziehen. Damit sind die Interessen von allen Akteuren berücksichtigt ohne unser Selbstverständnis ändern zu müssen.

6.5 Zusammenfassung

Man sucht noch immer nach menschlichen Fähigkeiten, die nicht maschinert werden können. Solche Abgrenzungen sind Forschungsgegenstand der Anthropologie. Wo verlaufen dann die Grenzen zwischen der Maschine und dem Menschen?

Ein wichtiger Punkt scheint die Zuschreibung von Verantwortung zu sein. Auch weil einige Autoren die These vertreten haben, dass die Maschinen auch Verantwortung tragen können als maschinelle Personen. Ich stelle den Verantwortungsbegriff, wie er in der Moralphilosophie und im Recht verwendet wird, dar. Die moralische Verantwortung versteht sich als eine mindestens dreistellige Relation, die nachvollziehbar macht, dass jemand für etwas vor jemandem verantwortlich ist. Diese Zuschreibung ist von der sozialen Interaktionspraxis abgeleitet. Aus der Perspektive des Privatrechts impliziert eine Haftungszuschreibung grundsätzlich die Übertragung von Kosten, nämlich von Schäden, von einer Partei auf eine andere, wenn die schädigende Partei als schuldig befunden wurde oder haftpflichtig ist nach einer spezifischen Norm. Natürliche Personen sind zu diesem Übertragungszweck haftbar zu halten, weil (i) sie sich selbst und ihre Handlungen zu einem erwünschten Zweck bestimmen, und (ii) sie, sowohl natürliche als auch juristische Personen, Mittel besitzen mit welchen sie den Kompensationsansprüchen, die gegen sie gerichtet werden, gerecht werden können.

Die rechtliche Verantwortung kann auch übertragen werden. Dafür haben wir schon genügend Beispiele, etwa in der Politik, oder mit Kindern, deren Eltern für sie haften, oder auch mit Tieren. Der Umgang mit smarten Robotern und autonomen Maschinen stellt hinsichtlich der Übertragung von Verantwortung also keine radikal neue Herausforderung dar. Roboter stellen also keinen Einwand ge-

gen die Bedeutung der Verantwortung und stellen auch keine Herausforderung unserer strukturellen Praktiken dar.

Im Rahmen des *RoboLaw* Projekts habe ich in Zusammenarbeit mit anderen Kollegen und Kolleginnen eine ethische Bewertung des Einsatzes von medizinischen Expertensystemen, autonomen Fahren, Prothesen und Service-Robotern durchgeführt. Das Projekt mündete in Richtlinienempfehlungen für die Europäische Kommission, um den Umgang mit diesen Systemen zu regulieren. Damit ist die interdisziplinäre Analyse der Wechselwirkungen zwischen Wissenschaft und Gesellschaft im Rahmen einer systematischen Verbindung von Theorie und Empirie erfolgt. Welche Konsequenzen hat dies für die Natur des Menschen? Unsere Vorstellung ist nicht modifiziert, nur wird es schwieriger mit der Zuschreibung von Verantwortung, denn die Bedingungen sind komplexer geworden.

7 Zusammenfassung

Die Gewinnung der normativen Bedeutung für den Begriff der Natur des Menschen soll einige Bedingungen erfüllen. Nur unter diesen sieben Bedingungen kann er als erfolgreich geklärt angesehen werden: (1) Die normative Bedeutung erlangt er nur, indem er intern bestimmt wird; (2) er ist nicht deskriptiv, sondern normativ, indem er unser Handeln zu leiten vermag; (3) objektiv ist er, indem er aus der Lebenswelt und für die Lebenswelt entwickelt wird, (4) integrativ, da nicht nur das Wissen der Lebenswelt, sondern auch das der Naturwissenschaften vom Menschen eine Rolle bei seiner Bestimmung spielen. Nur hat dieses wissenschaftliche Wissen keine unmittelbare Auswirkung, vielmehr erst durch die Vermittlung der Philosophie und der Geisteswissenschaften; darüber hinaus ist der Begriff (5) zukunftsorientiert und vergangenheitsinformiert, indem er bei der intentionalen Zukunftsgestaltung eine nicht-deterministische Rolle spielt. Eine geschichtliche Aufgeklärtheit trägt zur Erhaltung derjenigen Eigenschaften bei, die dafür zuständig sind, dass der Mensch weiterhin Vorstellungen über sich selbst entwickeln kann. Er ist (6) revidierbar, da nicht ausgeschlossen werden kann, dass solche Vorstellungen verbessert werden können. Schließlich ist er (7) anwendungsorientiert, da er zur Lösung praktischer Fragen beiträgt, indem er normativ das Handeln anleiten kann, sich aber von der Praxis auch in Frage stellen lässt.

Das Ziel dieser Untersuchung ist die Gewinnung normativer anthropologischer Erkenntnisse. Eine solche philosophisch-anthropologische Untersuchung muss normativ sein, um jedwedem Essentialismus bezüglich der Natur des Menschen zu entgehen. Die normativen Erkenntnisse sind aber deshalb keineswegs abstrakte Möglichkeiten, die in unsicherer Ferne stehen (im Gegensatz zum Transhumanismus und jeder Form von Utopie oder Dystopie), sondern weisen durch geteilte Praktiken unserer Verständigungspraxis in die Richtung eines konkreten Humanismus.

Im Folgenden werden die für meine Untersuchung bedeutenden Ergebnisse im Rückblick auf die relevanten Thesen und Argumente als Resümee formuliert. Wie ich in der Arbeit anschaulich gemacht habe, gibt es unterschiedliche Auffassungen über die Natur des Menschen. Denn dieser Begriff kommt nicht nur in unterschiedlichen Fachdebatten zum Ausdruck, er ist auch Bestandteil unserer

alltäglichen Sprache. Wenn wir z. B. davon reden, dass etwas in der Natur des Menschen liegt, wie etwa die Fähigkeit zum vernünftigen Denken.

Ich habe aufgezeigt, dass sich sowohl die Philosophie nach dem Begriff als Bestandteil unserer alltäglichen Sprache richtet, als auch dass sich die Philosophie nach dem Gebrauch des Begriffs in den jeweiligen Disziplinen richtet (siehe Kapitel 2.2). Sowohl der alltägliche als auch der fachspezifische Gebrauch zeigt, dass die Praxis für die weiteren theoretischen Überlegungen über den Begriff der Natur des Menschen leitend ist.

Aufgrund der vielfältigen Anwendung des Begriffs bedarf seine konzeptuelle Klärung der Einbeziehung verschiedener Themen. Diese werden in der Regel in einer Mannigfaltigkeit von thematischen Strängen diskutiert, die ihren Platz normalerweise in ganz unterschiedlichen Debatten haben – etwa in der Metaethik und der Theorie der Normativität, der Theorie der praktischen Rationalität, der Erkenntnistheorie und der Anthropologie. Es liegt nun daran, die einzelnen Debatten klar auseinanderzuhalten und ihre Verbindung zum Thema der Natur des Menschen, die von den einzelnen Theorien nicht gezogen werden, klar vor Augen zu führen. Den Begriff zu explizieren, ist mein Ziel gewesen, um am Ende nicht bloß einen weiteren deskriptiven, sondern vielmehr einen normativen Begriff der Natur des Menschen liefern zu können.

Die Klärung des Begriffs erfordert, dass die für ihn charakteristischen, normativen Eigenschaften in einen strukturierten und erläuternden Zusammenhang gebracht werden. Anthropologische Ansätze sind nicht in der Lage, dieser Normativität gerecht zu werden.²²⁵ Sie nehmen die Normativität entweder als selbstverständlich an, oder verzichten darauf, und geben gar keine normative Stellungnahme. Dabei verfehlen sie die Bedeutung, welche der Begriff für sich in Anspruch nimmt. Darüberhinaus können wichtige Merkmale des Begriffs der Natur des Menschen, wie epistemische Konsequenzen, metaethische Implikationen und anwendungsbedingte Merkmale nicht systematisch erklärt werden, da ihr Verhältnis zueinander nicht analysiert wird. Dass meine Untersuchung verschiedene Debatten zu einem Ganzen verbindet, ermöglicht auch, dass, was widersprüchlich aus einer

²²⁵ Darunter verstehe ich neben der philosophischen Anthropologie auch historische, biologische, medizinische, theologische und kybernetische Anthropologien. Dazu sind noch die Kultur- und die Sozialanthropologie zu erwähnen. Allerdings kann diese Liste noch länger sein, wenn man bedenkt, dass bei wissenschaftlichen Untersuchungen ein Menschenbild benötigt wird. Dafür habe ich im zweiten Kapitel argumentiert.

gesonderten Perspektive scheint, wie z. B. die Objektivität und die Revidierbarkeit, in einen neuen Interpretationszusammenhang gestellt werden kann, in dem diese scheinbaren Widersprüche vereinbart werden können. Meine Interpretation hat dann den Vorzug, die zentral erscheinenden normativen Stellungnahmen und deren lebensweltliche Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens, die zur Ersetzung dieser Stellungnahme durch bessere Überzeugungen führt, nicht in verschiedene Welten einzuordnen; vielmehr lässt sich so unsere menschliche Praxis kohärent mit einem epistemischen Begriff verbinden, der uns ein theoretisches Selbstbild verleiht, welches unser Handeln anleiten kann und daher einen normativen Charakter aufweist. Das theoretische Selbstbild macht also anschaulich, was für uns verbindlich ist. Während diese Untersuchung feststellt, dass die menschliche Praxis nicht erfordert, zugunsten eines nicht-personalen Standpunkts (die Dritte-Person-Perspektive der Wissenschaft) auf die Zweite-Person Perspektive (die aus der Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens besteht), also auf Überzeugungen und Wünsche zu verzichten, gewinnt gleichsam der nicht-personale Standpunkt (die Dritte-Person-Perspektive der Wissenschaft) seine Stelle in der Lebenspraxis. Dadurch wird er in einen größeren Zusammenhang eingebettet und nicht mehr in zwei Perspektivwelten gespalten.

Diese von mir vertretene Position ist keineswegs die Standardposition, weder bei den Naturalisten noch bei den Nicht-Naturalisten. Obwohl ich die Einsicht in Papineau (2015) hinsichtlich des Naturalismus für korrekt halte, welcher bekanntlich die These vertritt, dass der Ausdruck „Naturalismus“ nicht besonders informationsreich in der heutigen Philosophie ist, glaube ich, dass man schon zwischen Naturalisten und Nicht-Naturalisten sinnvoll unterscheiden kann.

Ich teile folgende metaphilosophische Position, die besagt, dass Philosophie nicht im Widerspruch zu der Wissenschaft stehen dürfte. Diese Einsicht ist sowohl attraktiv als auch gut etabliert. Nun kommt es aber darauf an, wie man dem Anspruch des nicht-existierenden Gegensatzes gerecht werden soll. Insbesondere gilt es, diese Frage zu klären hinsichtlich des Begriffes der Natur des Menschen.

Unter Naturalismus verstehe ich die Position, die besser als „wissenschaftlicher Naturalismus“ bezeichnet wird. Dessen Gegenpol ist nicht der nicht-wissenschaftliche, sondern vielmehr der supranaturalistische Naturalismus.²²⁶ Den Naturalisten wird in der Regel eine Position zugeschrieben, die von der Dritten-Person-Perspektive

²²⁶Siehe Macarthur (2015).

bestimmt ist. Dementsprechend wird sie eher durch das Fehlen anderer Perspektiven als durch positive Aspekte charakterisiert. So werden einige Aspekte der lebensweltlichen Erfahrung nicht ausführlich oder erschöpfend beschrieben oder einfach wegdiskutiert.

Die Position, die ich vertrete, ist dadurch charakterisiert, dass der lebenswichtige konzeptuelle Raum des täglichen Lebens und der Sprache von dem des wissenschaftlichen Naturalismus zunächst absieht. Jedoch kann dieser Raum in einem zweiten Schritt die naturwissenschaftlichen Theorien wohl prinzipiell berücksichtigen, insbesondere hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Lebenswelt. Zudem weist der Naturalismus den konzeptuellen Raum des täglichen Lebens allzu früh als Supranaturalismus zurück, anstatt ihm den gebührenden Platz zuzugestehen. Diesem Raum ist in einer Vielfalt von Interpretationen versucht worden, gerecht zu werden. Wenn man eher seinen rationalen Charakter hervorheben will, dann wird er als Raum der Gründe verstanden (Nida-Rümelin (2015); Scanlon (2014)). Indem Nida-Rümelin der Vernunft und der rationalen Begründung viel Gewicht beimisst, abstrahiert er von den weiteren Charakterisierungen dieses Raumes. Er fügt aber hinzu, dass psychologische Erkenntnisse, wie etwa Strawsons „reactive attitudes“ und empirische Ergebnisse, wie etwa Tomasellos geteilte Aufmerksamkeit, Aufschluss darüber geben.

Andere Theoretiker haben diesen Raum „second-personal space“ genannt.²²⁷ Bei diesem Verständnis geht es darum, alle Tatsachen, die existieren, insofern zu berücksichtigen sind, als sie als Gegenstände unserer Verständigungspraxis auftreten. Was finden wir in diesem Raum? Nach Macarthur finden wir rationale Akteure (Kants Auffassung ist dabei einflussreich), Handlungen (hierfür ist Anscombe Einfluss zuzuschreiben), Kunst (als intentionaler Inhalt verstanden nach Danto) und Geschichte, Recht, und die vertrauten Gegenstände des Alltags.

Was Macarthur „second-personal space“ nennt, beantwortet allerdings die Frage nicht, ob in diesem aus der Zweiten-Person-Perspektive aufgefassten Raum auch die Wissenschaft zu finden sei, und wenn ja, in welcher Position sie denn zu den anderen diesen Raum innewohnenden Tatsachen stehen würde.

Hinsichtlich dieser Frage habe ich für eine Position argumentiert, die auch der Wissenschaft viel Gewicht in der Gestalt dieses Raums beimisst. Diese ist nicht nur theoretisch von Belang, vielmehr kann sie auch späteren ethischen Stellung-

²²⁷Etwa Macarthur (2015).

nahmen besser gerecht werden. Was die Einrichtung dieses Raums angeht, so habe ich argumentiert, geben verschiedene Autoren einen Beitrag zu ihrer systematischen Klärung. Ausgehend von den erkenntnistheoretischen Überlegungen in Nida-Rümelin (2005a) habe ich im Kapitel 3.2.3 dafür argumentiert, dass naturwissenschaftliche Theorien nicht in Konflikt mit unserem lebensweltlichen Orientierungswissen geraten. Hannah Arendt hat mir die praktischen Grundlagen geliefert, um anthropologisch zu argumentieren, dass der Mensch, der sich an der alltäglichen Praxis beteiligt derselbe Mensch ist, der das Laboratorium betritt (siehe Kapitel 3.2.1). Anders und weniger anthropomorphisch gewendet: Dieselbe Praxis des Gründe-Gebens und Gründe-Nehmens, welche für das Verständnis über Gegenstände im Alltag unentbehrlich ist, unterstützt auch die wissenschaftliche Praxis der Forschung.²²⁸ Lorenz Krüger (1992), der eigentlich einen metaphysischen Ansatz entwickelt hat, zeigt auf, dass nicht die Ursache-Relation der Zement des Universums ist. Vielmehr zeigt er, dass dieser Begriff eher ein Produkt der Abstraktion unserer vertrauten Weise über die Sache zu denken und zu äußern darstellt, wenn wir eigentlich über freies Handeln sprechen (siehe Kapitel 3.2.2). Als Beispiel nehmen wir die Verwendung eines einfachen Satzes. „Der üppige Septemberregen ist daran schuld, dass dieses Jahr die Traubenernte so schlecht ist“. Dieser Satz drückt „metaphorisch“ etwas aus. Diese Verwendung der Sprache, die eigentlich zur Darstellung des menschlichen Handelns angewendet wird, dient zur Beschreibung von Ereignissen, die nach der Standardauffassung zu einer anderen Welt gehören würden. Dem wissenschaftlichen Naturalismus zufolge würde diese Welt dann auch prioritär sein, und daher für das Verständnis der Lebenswelt maßgebend. Diese Auffassung überzeugt mich nicht.

Solche Sätze über die „Schuld“ des Septemberregens illustrieren nach Krüger den engeren Zusammenhang von Freiheit und Ursache jenseits jedes vermeintlichen Gegensatzes. Sie sind nach Krüger ein Zeichen unseres umfassenderen Verständnisses, welches zunächst nicht zwischen menschlichem Handeln und natürlichem Geschehen trennt. Von Bedeutung ist ferner, dass das grundlegende Verständnis nicht das der Wissenschaft (die von der Kausalität geleitet ist), sondern das der menschlichen Praxis ist. So sind auch mögliche naturalistische Kurzschlüsse vermieden, wie diejenigen, die entstehen, wenn moralische Begriffe wie Farbbegriffe analysiert werden.²²⁹

²²⁸Siehe Arendt (1958, 2007).

²²⁹Siehe etwa Smith (1994).

Als *pars destruens* habe ich zunächst die Kritiken zur Geltung gebracht und als *pars construens* habe ich die positiven Ergebnisse des Versuches, der sich in der Wissenschaftstheorie entwickelt hat hinsichtlich der Rehabilitierung des Begriffes der Natur des Menschen, kritisch erwogen.²³⁰ Denn die Kontroversen über den Essentialismus haben vor allem gezeigt, dass bereits unsere alltägliche Intuition nicht mehr die essentialistisch-normativen Ansprüche annehmen würde, die die Philosophen von oben herab herausgearbeitet haben, selbst wenn diese Arbeiten biologisch aufgeklärt wären.

Verglichen mit dem Begriff der Lebenswelt und der Lebensform (welche von mir als Synonyme behandelt werden), mit denen der Begriff der Natur des Menschen viele Aspekte teilt, hat die „Natur des Menschen“ den Vorteil, ein lebensnaher Begriff zu sein und nicht nur ein philosophischer Begriff. Dies hat wichtige theoretische Implikationen. Denn es ermöglicht, seine Grammatik ausgehend von dessen richtigem Gebrauch in der Alltagssprache und in den fachspezifischen Debatten zu bestimmen. Die folgende Untersuchung ist ein Versuch, die Bedeutung des sprachlichen Ausdrucks „Natur des Menschen“ in Bezug auf seine Verwendung zu erklären. Der Vorteil daran ist, dass die Normativität als etwas Ursprüngliches angesehen wird, das nicht erst durch Praktiken zustande kommt und auch keine metaphysische Stellungnahme erfordert.²³¹ Die Normativität ist etwas, das der Mensch als etwas von ihm Unabhängiges vorfindet. Er kann sie erschließen und auch deren Inhalte modifizieren, aber er kann sie nicht erschaffen. Stanley Cavell (1979) hat sehr überzeugend dafür argumentiert, dass es sehr verwirrend ist, der Normativität, verstanden als gesellschaftliche Konventionen, Rechnung zu tragen. Es ist eine realitätsferne Vorstellung, dass Normativität so zum Tragen kommt, wie z. B. die Regeln des Tennis-Spiels, die von einer weltweit wirkenden Behörde erstellt sind.

Der Begriff der Natur des Menschen sollte daher einer philosophischen Klärung unterzogen werden, damit seine Ansprüche gerechtfertigt werden. Diese Klärung erfolgt in meinen Augen, wenn man seine grundlegenden Eigenschaften und ihr Verhältnis zueinander in den Mittelpunkt stellt und analysiert. Der Begriff ist (1) intern, (2) normativ, (3) objektiv, (4) integrativ, (5) zukunftsorientiert und vergangenheitsinformiert; (6) revidierbar; (7) anwendungsorientiert. In den folgenden

²³⁰Vgl. Machery (2008).

²³¹Im Unterschied zu Korsgaard vertrete ich also keine konstruktivistische Annahme. Siehe Kapitel 5.6.

Abschnitten werden prägnant die wichtigsten Thesen zu den sieben Aspekten zusammengefasst und die Argumente für die Thesen skizziert. Diese sind Gegenstand des Kapitels 5.9.

7.1 Intern

Wovon sprechen wir, wenn wir von der Natur des Menschen sprechen? Diese Frage ist zunächst der Gegenstand meiner Untersuchung. Der Begriff der Natur des Menschen bezieht sich im alltäglichen Sprachgebrauch auf bewertende und moralische Überzeugungen, die besagen was gut und was weniger gut ist, was lebenswert und was nicht lebenswert ist. Diese Überzeugungen, indem sie auf das Ganze der Natur des Menschen zurückweisen und als Gegenstand von Narrationen auf unsere emotionale Sphäre bezogen sind, haben zunächst mit der Dritte-Person-Perspektive der Wissenschaft nichts zu tun. Nur wenn der Ertrag der Naturwissenschaften durch die Philosophie und die Geisteswissenschaften vermittelt und übersetzt wird und daher für den *common sense* zugänglich gemacht wird, werden auch die wissenschaftlichen Tatsachen bei diesen Überzeugungen eine Rolle spielen können. Diese Überzeugungen betreffen soziale und politische Entscheidungen und stellen *prima facie* keine Angelegenheit für die Wissenschaft dar. Sie sind insofern der Gesellschaft „intern“ als sie in der Gesellschaft öffentlich diskutiert werden und dazu dienen das gesellschaftliche Selbstverständnis öffentlich darzustellen. „Intern“ soll hier, um die aristotelische Formulierung zu gebrauchen, verstanden werden als etwas, das „bei uns steht“. Dies verlangt, dass die Bedeutung nicht außerhalb, sondern im Menschen liegt. Diese möglichst einheitliche Darstellung dient weiterhin zu ihrer Veranschaulichung, Erklärung und Rechtfertigung.²³² In der Regel beziehen sich die menschliche Natur betreffenden Überzeugungen nicht auf einzelne Aspekte oder auf einzelne Individuen, sondern eher auf das Ganze des Menschen, auf den Charakter seiner Gattung. Nicht selten spielen gewisse Vorstellungen über die Natur des Menschen eine Rolle in narra-

²³²Ohne Wilfried Sellars naturalistischen Zug zu teilen, gehe ich seinen Punkt hinsichtlich der Funktion der Philosophie mit, den er in seinem Essay „Philosophy and the Scientific Image of Man“ gezeichnet hat: „The aim of philosophy is to understand how things in the broadest possible sense of the term hang together in the broadest possible sense of the term“. (Sellars et al. (1997, S. 1))

tiven Strukturen.²³³ Dabei haben zur Natur des Menschen bezogene Vorstellungen auch eine starke Einwirkung auf die Einbildungskraft und Emotionen. Die Position in Geert Keil (2008) macht beispielhaft deutlich, dass eine nur als nicht-naturalistisch charakterisierte Position nicht ausreicht, um der Bedingung der Internalität gerecht zu werden. Bei Keil wird die Frage „Was ist der Mensch“ als unwissenschaftliche Frage eingestuft. Im ersten Kapitel des vierten Teils habe ich aufgezeigt, dass die Frage, da sie normativ erfasst werden kann, eine Janusphilosophie im Sinne Putnams erfordert. Das wissenschaftliche Gesicht interagiert mit den Natur- und Sozialwissenschaften. Das moralische Gesicht interagiert mit unserer Kultur, es hinterfragt „our lives and our cultures as they have been up to now, and that challenges us to reform both“.²³⁴ Dass dazu noch eine ethische Theorie erforderlich ist, die im Klaren über ihre erkenntnistheoretische Tragweite sein soll, werde ich im folgenden Punkt zur Sprache bringen.

7.2 Normativ

Zunächst habe ich im ersten Kapitel im ersten Teil die Kritiken dargestellt, denen die Philosophische Anthropologie ausgesetzt war. Ein großer Teil der vorgebrachten kritischen Urteile gegenüber dieser im Ausgang des XX. Jahrhunderts entstandene Philosophische Anthropologie hat sich auf die unterliegende essentialistische Position abgearbeitet. Die Kritiker haben vor allem zwei Punkte bemängelt, erstens, dass es überhaupt möglich sei, ein einheitliches Menschenbild zu zeichnen. Ein weiterer zentraler Einwand betrifft die Art und Weise, wie solche Vorstellungen überhaupt in der Lage sein könnten, ethische Arbeit zu leisten. Sie haben den *practicality*-Anspruch kritisiert, nämlich dass theoretische Überzeugungen Handeln anleiten können. Wie können theoretische Überzeugungen eigentlich in ein moralisches Argument einbezogen werden? Wie kann man behaupten, dass eine gewisse Vorstellung über die Natur des Menschen mit unseren wohlverwogenen Urteilen über die Natur des Menschen besser als konkurrierende

²³³Dies ist nicht nur Nussbaums These, sondern auch Putnams: „To me it seems clear that the descriptions of human life we find in the novel of Tolstoy or George Elliot are not mere entertainment; they teach us to perceive what goes on in social and individual life. And such descriptions require the many subtle distinctions that ordinary language has made available to us“ (Putnam (2010, S. 97)).

²³⁴Putnam (2010, S. 89-99).

Vorstellungen übereinstimmt, und man sich deswegen für eine, aber nicht für die anderen entscheidet?

Die anthropologischen Ansätze betonen, dass die Natur des Menschen durch konstante und invariante Strukturen charakterisiert sei, welche als Basis angesehen werden. Aus dieser Basis ließen sich denn die normative Ethik, die normative Politik und die Jurisprudenz ableiten (Gleß und Weigend 2014). Dieser fundamentalistische Fokus verkennt - laut den ersten Kritikern - einen wesentlichen Charakter der Natur des Menschen: deren geschichtliche Wandelbarkeit und ihren Konstruktionscharakter. Ansätze, die sich mit den anthropologischen Auffassungen befasst haben, sind typischerweise kritische Ansätze, z. B. Horkheimer (1935); Sartre (1945/2007); Heidegger (1950/1993); Habermas (1958/1973). Diese Ansätze habe ich im ersten Kapitel des ersten Teils präsentiert und diskutiert. Die Kritiker haben Recht im Bezweifeln, dass eine Tatsache, ob metaphysischen oder biologischen Ursprungs, über unsere Verfassung irgendeine ethische Rolle spielen könnte. Die Quelle der Kritik ist für die einen die Verkennung der Freiheit und für die anderen die Verkennung der Geschichte. Jedoch bleiben sie bei der Kritik stehen, weil sie keine Herausarbeitung einer möglichen normativen Anthropologie leisten. Dafür habe ich ausführlich in dem ersten Kapitel des ersten Teils argumentiert. Diese Kritiken zeigen eine schwerwiegende Unzulänglichkeit. Indem sie sich gegen die Krypto-Normativität von solchen anthropologischen Auffassungen wehren, können sie allerdings keinen weiteren Weg einschlagen, um dem Anspruch der Normativität gerecht zu werden. Anders gewendet und zum Punkt gebracht: Die Analyse dieser von den ersten Kritikern in Zweifel gezogenen Eigenschaft führt zur Frage, wie es überhaupt möglich ist, dass Tatsachen über unseren Charakter als Menschen ethisch relevant sein können. Nur aufbauend auf epistemischen, metaethischen und praktischen Überlegungen wird die Normativität eines solchen Gebildes klar.

Es geht darum, diese Normativität zu identifizieren, die durch bekannte Vorstellungen aus der Tradition der Ethik, der Wissenschaftsphilosophie und der politischen Philosophie über die Natur des Menschen zu gewinnen ist. Diese Vorstellungen können dann durch etwaige Kritiken angereichert und erweitert werden. Das habe ich im ersten und im zweiten Teil dargelegt. Bei der Darstellung des normativen Begriffs der Natur des Menschen habe ich dessen Grundsätze und Elemente mit einigen anderen bekannten Auffassungen verglichen. Im Lichte dieser Bemerkungen kann man die Theorie der normativen Natur des Menschen so

auffassen, dass sie mit Recht behauptet, keine essentialistische Position zu vertreten.

Diese Gewinnung der Normativität erfolgt aus der Analyse der vorherigen philosophischen Theorien unter der Bedingung, dass diese Theorien nicht als einziger Ursprung der Auffassung zur Natur des Menschen zu verstehen sind, sondern sich anschlussfähig machen sollen an die geteilten Überzeugungen und deren verbundenen Intuitionen. Dies ist eine Forderung zur selektiven Durchlässigkeit der Theorien gegenüber den Alltagsintuitionen, so dass diese Intuitionen kohärent abgebildet werden, zunächst in einem Theoriegebilde und nachträglich institutionalisiert werden in politischen Richtlinien und Reformen. Wer darin nun noch die Gefahr eines Relativismus sieht, muss seine Auffassungen von Begründung, Objektivität und Normativität hinterfragen. Diese Interpretation legt sofort eine Reihe weiterer Fragen nahe, zum Beispiel: Gibt es eine Begründung dafür? Wie können solche Überzeugungen Wahrheitsansprüche erheben? Gibt es absolute Überzeugungen hinsichtlich der Natur des Menschen?

Es wäre seltsam zu behaupten, dass wir keine normative Auffassung über den Menschen haben, wenn wir Universitäten betreiben, oder Gesundheitsreformen und Immigrationsprogramme verabschieden. Selbst Naturwissenschaftler kommen ohne solche theoretischen Erkenntnisse in ihrer Arbeit nicht aus (für Details betrachte man den zweiten Teil). Und das passiert auch, wenn sie die in die prinzipiell menschenfeindliche Richtung weisende Utopien und Dystopien vertreten. Die Philosophen müssen dann selbst von der Methode überzeugt sein, wie man zu einer normativen Auffassung gelangt. Diese Überzeugung kommt nicht von weit weg. Es muss möglich sein über die menschliche Verständigungspraxis hinsichtlich der Natur des Menschen mit Hilfe systematischer Untersuchungen, die sich dann als lebensnah verstehen, Klarheit zu erlangen und von dieser Wahrheit aus an den jeweiligen Problemen und Fragen mitzuarbeiten. Die grundlegende normative Frage muss allerdings nicht schon zuvor erledigt sein. Was allerdings zuvor erledigt sein muss, ist eine die Hauptsache betonende und das Problem vereinfachende Theorie über die Normativität der Natur des Menschen zu entwerfen. Nichts anderes soll meine Arbeit leisten. Diese Stellungnahme soll nicht in der Form gelegentlicher Behauptungen bleiben, sondern diese Überlegungen sollen zu einer Theorie entwickelt werden, in der eine solche Betrachtung, sowohl nach ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, als auch seinen anwendungsbedingten Konsequenzen durchgeführt werden soll.

7.3 Objektiv

Die kognitivistischen Bedingungen der normativen Ethik und der pragmatistischen Rationalität sind rationale Bedingungen. Diese Bedingungen müssen allerdings nicht so sein, dass auf Überzeugungen und Wünsche zugunsten eines nicht-personalen Standpunktes verzichtet werden muss. Diese ist die von mir vertretene Position. Die Objektivität, die von dem Begriff der Natur des Menschen in Anspruch genommen wird, ist als Verstrickung von Tatsachen, Theorien und Werten zu verstehen. Der so verstandene Begriff hebt die falsche Überzeugung auf, dass, wenn eine Überzeugung auf ein Subjekt bezogen ist, dann muss sie als ausschließlich subjektiv gelten.²³⁵ So eine Behauptung setzt eine falsche Auffassung der Begründung voraus. Wenn es mir gelungen ist, dies zu zeigen, dann ist viel für eine richtige Auffassung über die Natur des Menschen gewonnen. Meine Überlegungen dazu lehnen sich an den Pragmatismus an. Ein rationaler Diskurs über Werte im Sinne von Putnam (2010, S. 96) ist in meinen Augen die Voraussetzung, um einen sauberen Begriff der Natur des Menschen zu entwickeln. Eine rationale Debatte über Werte, Überzeugungen und Wünsche schließt die Lebenswelt nicht aus. Vielmehr kann eine solche Debatte nur insofern rational sein, als sie die Autorität der Lebenswelt anerkennt. Ihre Unhintergebarkeit ist von Putnam anschaulich und bekannt gemacht worden durch seine Metapher des „three-legged-stool“. Nur das dritte Standbein der Lebenswelt bildet zusammen mit den Standbeinen der Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft einen stabilen Stuhl. Nur auf diesem Stuhl sitzend ist es möglich ein Verständnis für einen, obwohl „nur“ intern, objektiv herausgearbeiteten Begriff der Natur des Menschen zu entwickeln.

Thomas Nagel macht darauf aufmerksam, dass, um eine objektive Betrachtung eines Aspekts der Welt zu erwerben, wir von unserer Perspektive zurückweichen und uns ein neues Bild gestalten, dessen Objekt die subjektive Perspektive und ihre Beziehung zur Welt ist.²³⁶ Das besondere dabei ist, dass sowohl Nagels als auch Nida-Rümelins Projekt eine enge Beziehung zum Alltagsbewusstsein bzw. zur menschlichen Praxis aufweisen, ohne dabei den Anspruch aufzugeben, eine Auffassung zu liefern, die sowohl für die subjektive Perspektive bzw. für das menschlichen Handeln, als auch für das physikalische Geschehen gilt, das in die

²³⁵Dafür argumentiert Schnädelbach (1992), aber nicht völlig überzeugend.

²³⁶Vgl. Nagel (1980, S. 77).

physikalische Theorie eingeht. Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen sind, dass Objektivität nicht so sehr dem Ideal der Objektivität entspricht, welches in der gemeinen naturwissenschaftlichen Auffassung vertreten wird. Nach dieser Auffassung kann ein objektives Verständnis der Natur des Menschen nur durch das Zurücktreten der personalen Sichtweise erlangt werden, so dass eine gegenständlichen Auffassung gebildet werden kann. Wichtig dabei ist, dass sich keine letzte Instanz bilden kann, welche eine Art Externalität aufweisen würde, weil die Bedingung des „bei uns steht“ nicht mehr erfüllt wäre. Bei dem Punkt der Internalität habe ich schon versucht aufzuzeigen, dass gerade die Unhintergebarkeit der Lebenswelt und der Einbeziehung der personalen Sichtweisen die Objektivität der Natur des Menschen ausmachen.

7.4 Integrativ

Da ich prinzipiell nicht ausgeschlossen habe, dass das Wissen, das die Wissenschaften vom Menschen produzieren, Teil der Vorstellung über die Natur des Menschen ist, können die vorliegenden Betrachtungen sich mit den empirischen Wissenschaften verknüpfen. Vielmehr habe ich in dem dritten Teil ein erkenntnistheoretisches Argument formuliert, um die sogenannte Spaltung und den Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaften aufzulösen. Was die genauen Bedingungen von Wissen anbelangt, klären unterschiedliche philosophische Kontroversen. Wenn man statt von zwei Welten oder zwei Kulturen von der Einheit der Lebenswelt ausgeht, dann ist man besser ausgestattet solchen Kontroversen zu begegnen. Wenn das Wissen nicht von der Praxis gesondert wird, dann liegt sein Wert darin, ob es unser Handeln anleiten kann. Wissen ist also eine Fähigkeit, sich durch Tatsachen leiten zu lassen und nur, wenn wir etwas in diesem Sinne wissen, können wir überhaupt aus Gründen handeln.

Zur Verständigungspraxis gehören selbst die Prozesse, die das Wissen repräsentieren und die Prozesse, die das naturwissenschaftliche Wissen repräsentieren und von Belang für den Menschen sind. Sie werden von der Philosophie und von Sozialwissenschaften vermittelt und angeregt. Dass ich das Ganze so verstehe, macht die vorliegenden Betrachtungen auch für die wissenschaftlichen Disziplinen anschlussfähig. Ein Beispiel, wie ich diesen integrativen Moment auffasse, habe ich schon angesprochen als ich die drei Ansätze präsentiert habe, um die Lebenswelt zu charakterisieren. *Reactive attitudes* im Sinne Strawsons lassen sich mit

einer Theorie der praktischen Rationalität in Zusammenhang bringen, die wiederum ihre Bestätigung in den empirischen Studien von Tomasello über die geteilte Aufmerksamkeit findet.²³⁷

7.5 Zukunftsorientiert und vergangenheitsinformiert

Was bedeutet eine normative Auffassung der Natur des Menschen im Zusammenhang mit der Gestaltbarkeitsfrage der Zukunft? Grunwald (2003, 2012) hat bei den Konzeptualisierungen der Zukunft drei teils divergierenden Verständnisse von Zukunft identifiziert: die prognostische, die gestalterische und die evolutive.

Bei der prognostischen Auffassung der Zukunft wird der vorhersehbaren Fähigkeit der Wissenschaft eine große Bedeutung zugeschrieben. Bei diesem Schritte geht es darum, zu realisieren, was überhaupt möglich ist. Bei der so zur Sprache kommenden Frage nach der technischen Realisierbarkeit spielen nur die Gesetze der Wissenschaft und der Technik eine Rolle. Dabei werden ausschließlich die Gesetzmäßigkeiten der technisch-normativen Vorhersagen thematisiert. Bei der gestalterischen und evolutiven Zukunft sind indes die normativen Vorstellungen des Menschen im Spiel. Denn die Gestaltbarkeit der Zukunft wird bei diesen zwei Schritten als eine, obwohl unterschiedlich verstandene, intentionale Gestaltung angesehen. Dabei ist die Zukunft kein leeres Blatt, keine tabula rasa; vielmehr wirft die Vergangenheit ihre Schatten voraus. Dieser Einfluss der Vergangenheit soll nicht deterministisch verstanden werden. Denn die Zukunft ist offen. Die Vergangenheit und die damit einhergehenden Werte können bestätigt oder auch in Zweifel gezogen werden. Diese Offenheit ist aber auch nicht im radikalen Sinne von Sartre zu verstehen, nämlich als vollkommen indeterministisch, sondern vielmehr als die Fähigkeit, anders handeln zu können im Sinne vom Sich-Leiten-Lassen durch Gründe. Denn sie ist intentional zu verstehen. Daran knüpfen sich alle weiteren Ausführungen über Verantwortung.²³⁸

Die Möglichkeit der Auswahl unter einer Vielfalt von Alternativen spielt eine Rolle. Daher hat die technische Realisierbarkeit Auswirkungen auf das gestalterische und intentionale Verständnis von Zukunft. Anders verhält es sich, wenn die Rede von der evolutiven Gestaltung der Zukunft ist. Die evolutive Sicht auf Zukunft, die

²³⁷Siehe Nida-Rümelin (2015).

²³⁸Siehe Habermas (1968); Nida-Rümelin (2001, 2005a, 2011).

sich in der Theorie über die Technikentwicklung ergeben hat, behauptet, dass die Technik einen eigenen dynamischen Impuls aufweist, der nicht einer intentionalen Gestaltung zugänglich sei. Diese Perspektive ist besonders von Belang, weil durch die Evolution, nicht derjenigen der Artefakte, sondern des Umgangs mit ihnen, es auch passieren kann, dass der Mensch, wie wir ihn uns vorstellen, sich auflöst. Dabei ist als Korrektiv die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit wichtig. Dies bedeutet nicht, dass von der Vergangenheit kein Ausweg möglich sei, sondern dass sie wenigstens dafür hilfreich sein kann, dass die Bedingungen, die uns heute ermöglichen, über eine offene Zukunft zu planen, weiterhin bestehen werden. Das macht das minimale Verständnis der Natur des Menschen aus, das die weiteren humanen Veränderungen erlauben wird.

7.6 Revidierbar

Die Natur des Menschen soll so aufgefasst werden, dass der relationale Charakter einer solchen Auffassung (immer für jemanden, also für gewisse Subjekte geltend) und auch ihr nicht absolut gültiger, sondern immer wieder zu verbessernder Charakter, zu seinem Rechte kommt. Dabei soll in diesen relativ-individuellen Erscheinungen das Werden geltender, und dadurch auf ein gemeinsames Ziel gerichteter Werte nicht ausgeschlossen bleiben. Das was ich jetzt so unmittelbar gesagt habe, mag den Anschein eines Gegensatzes erweckt haben. Das Gesagte erhält allerdings seine widerspruchslose Legitimität, wenn es in einen weiteren Zusammenhang eingebettet und interpretiert wird. Die Bedeutung einer solchen Auffassung, die die Natur des Menschen als ein kognitivistisches Gebilde versteht, ist zunächst, dass sie auf Überzeugungen, die wahr oder falsch sein können, basiert. Daher ist sie ausgehend von einer Theorie der Normativität entwickelt, die als Annahme eine kognitivistische Auffassung der Ethik und anderen normativen Bereichen der menschlichen Verständigungspraxis hat.

7.7 Anwendungsorientiert

Da diese Untersuchung an der Priorität der Praxis angelegt ist, mag es nicht überraschen, dass dieses Verhältnis für die Anwendung von Belang ist. Es ist ein pragmatischer Ansatz Kantischer Prägung, den ich systematisch an Putnam anlehne.

Die Theorie wird aus der Lebenswelt entwickelt. Dort soll sie wieder Anwendung finden, um bei den Handlungen – der öffentlichen Politik – wirken zu können. Da selbst bei der Anwendung sich wieder theoretische Fragestellungen ergeben können, ist sie eine Bedingung des ganzen systematischen Anliegens. Nida-Rümelin (2005b) argumentiert, dass der Begriff der Anwendung theoriebeladen ist. Dessen Theorie muss man aber nicht unbedingt vertreten, wenn man das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis nicht als ein unidirektionales Verhältnis und dementsprechend als ein checklistenorientiertes Unternehmen versteht, bei dem theoretische Prinzipien im jeweiligen Gebiet nur angewendet werden müssen. Die von mir entwickelte Position besagt, dass sich auf der Ebene der Praxis für die ethische Theorie neue Herausforderungen ergeben. Ausgehend von Nida-Rümelins und Stephen Toulmins Einsichten leistet die Theorie etwas mehr als Prinzipien, die nur angewandt werden müssen.²³⁹ Umgekehrt leistet die Praxis auch etwas mehr als nur das Feld, wo die Theorie passiv angewendet wird. Die Praxis ist dann nicht nur bloß als Ausübung der Theorie anzusehen, weil gerade der Rückgriff auf die Praxis erlaubt, neue Argumente und Thesen auf die Probe zu stellen und so für eine Revidierbarkeit der Überzeugungen über die Natur des Menschen zu sorgen. Diese von mir geschilderten metaethischen Sichtweisen zeigen, dass hier noch Diskussionsbedarf besteht.

Die Analyse von zwei fachspezifischen Debatten – in den Neurowissenschaften und auf dem Gebiet der Mensch-Maschine Interaktion – zeigt zunächst auf, dass sie das Menschenbild herausfordern. Nicht selten bekommen wir in den Medien zu lesen „Mein Gehirn ist daran schuld“, oder auch „Schuld ist der Algorithmus“. Erstaunlich ist dabei, dass, obwohl beide Herausforderungen durch eine gemeinsame wissenschaftliche Haltung getragen werden, sie inhaltlich miteinander im Widerspruch zu stehen scheinen: Während die Neurowissenschaften argumentieren, dass die (menschliche) Freiheit eine Illusion ist, unterstützt die Kybernetik die These, dass auch die Maschinen über Autonomie verfügen würden – in der gleichen Weise und vielleicht sogar in einem größeren Ausmaß als die Menschen.

²³⁹Siehe Toulmin (1981); Nida-Rümelin (2005a).

7.8 Fazit

Der Ausgangspunkt eines als nicht essentialistisch verstandenen Begriffs der Natur des Menschen ist, dass man in die richtige Richtung schaut. Wenn man bei der Wahl der Richtung nicht erfolgreich ist, dann verfehlen die Bestrebungen. Entweder verfallen sie einem ziellosen Relativismus, oder einem erneuten Versuch, den Essentialismus zu etablieren. Ausgangspunkt ist dann eine kognitivistische Auffassung der Ethik, deren normative Eigenständigkeit in der menschlichen Verständigungspraxis besteht. Hier kommt zunächst eine psychologische, dann soziologische, ferner rationalitätstheoretische und schließlich empirisch fundierte Auffassung der menschlichen Praxis zum Tragen, auf der sich rationale Akteure über Objekte verständigen. Welche Rolle spielen dabei Emotionen? Sie sind immer schon einbezogen, weil der Holismus des Begriffes der Natur des Menschen immer auch auf unsere emotive Verfassung anspricht. Zweitens werden Vorstellungen über die Natur des Menschen auch in Narrationen einbezogen, die wiederum unsere Gefühle affizieren.

Ferner soll eine solche Auffassung im Klaren darüber sein, inwiefern ihre Wahrheitsansprüche gerechtfertigt sind. Sind sie naturalistisch begründet? Oder sind sie nicht-naturalistisch erwiesen? Wenn sie nicht-naturalistisch erwiesen sind, bedeutet es dann, dass die Naturwissenschaft keine Rolle bei der Bestimmung der Natur des Menschen spielen darf? Keineswegs. Die Naturwissenschaft hat auch ihre Stimme in den Diskursen über die Natur des Menschen. Nur ihre Stimme ist im Kantischen Sinne diszipliniert. Über die den imperialen Anspruch der Naturwissenschaft disziplinierende Rolle der Philosophie gibt die wissenschaftsgeschichtliche Perspektive, die in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft entwickelt wird, genug Auskunft (siehe das erste Kapitel des vierten Teils). Anders verhält es sich, wenn, statt der Beschränkung der Naturwissenschaft, die Interaktion von wissenschaftlichem Wissen ins Spiel kommt. Nützliche Informationen fließen in veränderter Gestalt in die kulturell codierte Vorstellung der Natur des Menschen. Bei dieser Interaktion muss man mehr als nur eine Disziplin berücksichtigen. Die Disziplin ist nämlich der einschränkende Moment und die Integration ist dann der öffnende Moment dieses Verhältnisses. Nur wenn man das Verhältnis in diesem zweistufigen Prozess begreift, kann man von einer erfolgreichen Integration der Ergebnisse der empirischen Wissenschaften in das menschliche Selbstverständnis ausgehen.

Eine solche Auffassung der Natur des Menschen mag *prima facie* nicht als objektiv gelten. In diesen Überlegungen geht es um eine Klärung dessen, was denn die Besonderheit von der Objektivität der Natur des Menschen ausmacht und wie man diese am besten umschreiben und damit explizit machen kann. Ich habe dafür argumentiert, dass, obwohl dieser Begriff aus dem Interaktionsgefüge der Praxis entsteht, er Objektivität erlangt.

Diesem Argument wird man gerecht, wenn man die Unhintergebarkeit der Lebenswelt als epistemische Position annimmt. Das Argument fokussiert sich auf die pragmatische Bedeutung des Begriffs der Objektivität.

Der Begriff der Natur des Menschen erfüllt in meinen Augen auch die weitere Bedingung, die verlangt, dass er zukunftsorientiert und vergangenheitsinformiert ist. Er ist mit einer intentionalen Auffassung der Zukunftsgestaltung im Einklang. Nach dieser Auffassung steht der zukünftige Mensch den Veränderungen gegenüber offen, um seine Zukunft gestalten zu können. Es sind keine prinzipiellen Grenzen gestellt. Es sei denn die Bedingungen wären abgeschafft, die es ermöglichen, dass der Mensch über sich selbst Vorstellungen hervorbringt und diese zur Diskussion stellt.

Der Begriff der Natur des Menschen – so habe ich aufgezeigt – spielt eine Rolle in einer Vielfalt von Begründungszusammenhängen und liefert Orientierung in einer Vielfalt von Orientierungszusammenhängen. Welche Implikationen hat das? Da er in einer Vielfalt einbezogen ist, ist er auch einer Vielfalt von Intuitionen und Überzeugungen ausgesetzt, die für ihn nicht gleichgültig sein können. Dies hat als Konsequenz, dass bezüglich des Begriffs – wie bezüglich aller weiteren Überzeugungen die normativen Charakter haben – keine Überzeugung möglich ist, die keine Revision benötigen werde. Keine Intuition und keine Überzeugung kann einer kritischen Auswertung entzogen werden. Das folgt aus Putnams dritten Punkt seiner Taxonomie des Pragmatismus, nämlich aus dem Punkt bezüglich des Fallibilismus.

Anwendungsbereit ist die letzte Eigenschaft, die der Begriff im Rahmen einer normativen Erklärung aufweisen soll. Diese bedeutet mehr als nur die Bereitschaft, Orientierung zu leisten in Fällen, in denen unsere Intuitionen sich als schwach oder sogar widersprüchlich erweisen. Vielmehr habe ich gezeigt, dass diese Anwendungsorientierung auch umgekehrt verstanden werden muss. Die konkreten Beispiele der Praxis sollen so erkenntnistheoretisch begriffen werden, dass sie Teil

der Theorie sind, indem sie diese herausfordern können und sie, gegebenenfalls, zur Revision nötigen.

Literatur

- Albus, J. S., Bekey, G. A., Holland, J. H., Kanwisher, N. G., Krichmar, J. L., Mishkin, M., Modha, D. S., Raichle, M. E., Shepherd, G. M., und Tononi, G. A proposal for a decade of the mind initiative. *Science*, 317(5843):1321–1321, 2007.
- Arendt, H. *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- Arendt, H. The Conquest of Space and the Stature of Man. *The New Atlantis*, 18: 43–55, 2007.
- Arendt, H. Hannah Arendt: Das Urteilen. In Beiner, R., (Hrsg.), *Texte zu Kants politischer Philosophie. Dritter Teil zu vom Leben des Geistes*. Pieper, München, 2012.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Artemis, München, 1972.
- Baeumler, A. *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Battaglia, F. Natura e storia nella sintesi culturale dell'eupeismo di Ernst Troeltsch. In Mazzarella, E., Oliva, R. B., Miano, F., und Donise, A., (Hrsg.), *Etica, antropologia, ontologia. Saggi in onore di Giuseppe Cantillo*, 307–310. Guida Editori, Napoli, 2010a.
- Battaglia, F. L'empatia della società civile. Kant e la dimensione sensibile dell'umanità. In Trucchio, A., (Hrsg.), *Cartografie di guerra. Le ragioni della convivenza a partire da Kant*, 25–40. Mimesis, Milano/Udine, 2010b.
- Beck, S. Roboter und Cyborgs - erobern sie unsere Welt? In *Jenseits von Mensch und Maschine - Ethische und rechtliche Fragen zum Umgang mit Robotern, Künstliche Intelligenz und Cyborgs*. Nomos, Baden Baden, 2012.
- Betzler, M. Evaluative Bindungen und bindungsabhängige Gründe. Eine Herausforderung für den metaethischen Realisten. In von der Pfordten, D., (Hrsg.), *Moralischer Realismus? Zur kohärentischen Metaethik Julian Nida-Rümelins*, 71–92. Mentis, Münster, 2015.

- Birnbacher, D. *Natürlichkeit*. De Gruyter, Berlin, 2006.
- Bonito Oliva, R. Introduzione. In *Leibniz e la sua epoca*, 62–71. Guida Editori, Napoli, 1989.
- Boyd, R. Homeostasis, species, and higher taxa. In Wilson, R. A., (Hrsg.), *Species: New Interdisciplinary Essays*, 141–85. MIT Press, 1999.
- Boyd, R. N. How to be a moral realist. In Shafer-Landau, R. und Cuneo, T., (Hrsg.), *Foundations of Ethics*, 163–185. Blackwell, Malden, MA, u.a., 1988.
- Boyd, R. N. How philosophers ‘learn’ from biology: reductionist and anti-reductionist ‘lessons’. In Smith, D. L., (Hrsg.), *How Biology shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*, 204–226. Cambridge University Press, Cambridge, im Druck.
- Brandom, R. Pragmatics and pragmatism. In Conant, J. und Zeglen, U. M., (Hrsg.), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*. Routledge, London, 2002.
- Carey, S. *The origin of concepts*. Oxford University Press, New York, 2009.
- Cavell, S. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford University Press, Oxford, 1979.
- Chomsky, N. und Foucault, M. *The Chomsky-Foucault debate: On human nature*. The New Press, New York, 2006.
- Coeckelbergh, M. *Human Being at Risk*. Springer, Dordrecht, 2013.
- Crick, F. *Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. A Touchstone Book. Scribner, New York, 1995.
- Damböck, C. Wilhelm Diltheys empirische Philosophie und der rezente Methodenstreit in der Analytischen Philosophie. *Grazer Philosophische Studien*, 85 (1):151–185, 2012a.
- Damböck, C. Rudolf Carnap and Wilhelm Dilthey: “German” Empiricism in the Aufbau. In Creath, R., (Hrsg.), *Rudolf Carnap and the Legacy of Logical Empiricism*, 67–88. Springer Netherlands, Dordrecht, 2012b.
- Dancy, J. *Ethics Without Principles*. Oxford University Press, Oxford, 2004.

- Darwall, S. L. *Impartial Reason*. Cornell University Press, 1983.
- de Waal, F. *Bonobo and the atheist: In search of humanism among the primates*. W.W. Norton & Company, New York/London, 2013.
- Decker, M. Robotik. In Grunwald, A., (Hrsg.), *Handbuch Technikethik*, 354–358. J. B. Metzler, Stuttgart, 2013.
- Dilthey, W. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. In Misch, G., (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, V. Van Den Hoeck & Ruprecht, Göttingen, 1924/1990.
- Downes, S. M. und Machery, E. Introduction. In *Arguing about Human Nature*, XI–XIV. Routledge, New York, 2013.
- Dupré, J. *Human Nature and the Limits of Science*. Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Ereshefsky, M. *The Poverty of the Linnean Hierarchy*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Ereshefsky, M. Systematics and taxonomy. In *The Blackwell Companion to the Philosophy of Biology*. Blackwell, Oxford, 2008.
- Floridi, L. *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Floridi, L. On human dignity as a foundation for the right to privacy. *Philosophy & Technology*, 1–6, 2016.
- Foucault. *Einführung in Kants Anthropologie*. Suhrkamp, Berlin, 2010.
- Ganten, D., Gerhardt, V., Heilinger, J. C., und Nida-Rümelin, J., (Hrsg.). *Humanprojekt*, 2007ff. De Gruyter.
- Gehlen, A. *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1940/1993.
- Gerhardt, V. Ethik als Technik der Kultur. In Heilinger, J.-C. und Nida-Rümelin, J., (Hrsg.), *Anthropologie und Ethik*, 59–78. De Gruyter, Berlin, 2015.

- Gerhardt, V. und Nida-Rümelin, J., (Hrsg.). *Evolution in Natur und Kultur*, 2010. De Gruyter.
- Gille, B. *Les Ingénieurs de la Renaissance*. Hermann, Paris, 1964.
- Gintis, H. Punishment and cooperation. *Science*, 319(5868):1345–1346, 2008.
- Gleß, S. und Weigend, T. Intelligente Agenten und das Strafrecht. *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, 126(3):1–31, 2014.
- Griffiths, P. E. Squaring the circle: Natural kinds with historical essences. In Wilson, R. A., (Hrsg.), *Species. New Interdisciplinary Essays*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
- Gruber, M. C. Rechtssubjekte und Teilrechtssubjekte des elektronischen Gesellschaftsverkehrs. In *Jenseits von Mensch und Maschine*, 133–160. 2012.
- Grunwald, A. Die Unterscheidung von Gestaltbarkeit und Nicht-Gestaltbarkeit der Technik. In Grunwald, A., (Hrsg.), *Technikgestaltung zwischen Wunsch und Wirklichkeit*. Springer, Berlin/Heidelberg, 2003.
- Grunwald, A. *Technikzukünfte als Medium von Zukunftsdebatten und Technikgestaltung*. Karlsruher Studien Technik und Kultur. KIT Scientific Publ., Karlsruhe, 2012.
- Habermas. Philosophische Anthropologie (Ein Lexikonartikel). In *Kultur und Kritik, verstreute Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1958/1973.
- Habermas, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1968.
- Habermas, J. Werte und Normen: ein Kommentar zu Hilary Putnams kantischem Pragmatismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 48(4):547–564, 2000.
- Habermas, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, erw. ausg. Auflage, 2001.
- Hartmann, D. Kulturalistische Handlungstheorie. In D. Hartmann, P. J., (Hrsg.), *Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne*, 70–114. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1996.

- Heidegger, M. *Holzwege. Zeit des Weltbildes*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1950/1993.
- Henning, C. Vom Essentialismus zum *Overlapping Consensus* – und zurück. *Studia Philosophica*, 72:241–256, 2013.
- Herrmann, B., Thöni, C., und Gächter, S. Antisocial punishment across societies. *Science*, 319(5868):1362–1367, 2008.
- Horkheimer, M. Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 4(1):1–25, 1935.
- Horn, A. Einleitung: Die anthropologische Wende. *Studia Philosophica*, 72:13–28, 2013.
- Hull, D. *Historical Entities and historical Narratives*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Hull, D. On Human Nature. *Philosophy of Science Association*, 2:3–13, 1986.
- Husserl, E. Fünf aufsätze über Erneuerung. Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung. In *Husserl 1922-1937*, 3–124. Kluwer, Dordrecht, 1989.
- Hutter, A. *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*. Meiner, Hamburg, 2003.
- Jaeggi, R. *Kritik von Lebensformen*. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft : 1987. Suhrkamp, Berlin, 1. Aufl. Auflage, 2014.
- Janich, P. *Logisch-pragmatische Propädeutik*. Vehbrück Wissenschaft, Weilerswist, 2001.
- Kant, I. Handschriftlicher Nachlaß: Anthropologie. In Akademie der Wissenschaften, P., (Hrsg.), *AA XV, Nummer 903*.
- Kant, I. Träume eines Geistersehers. In *AA II*. Akademieausgabe (aa) Auflage, 1766.

- Kant, I. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. In Akademie der Wissenschaften, P., (Hrsg.), *AA IV*. 1783.
- Kant, I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In Akademie der Wissenschaften, P., (Hrsg.), *AA IV*. 1785.
- Kant, I. Kritik der reinen Vernunft. In *AA III/IV*. 1787.
- Kant, I. Kritik der praktischen Vernunft. In Akademie der Wissenschaften, P., (Hrsg.), *AA V*. 1788.
- Kant, I. Kritik der Urteilskraft. In Akademie der Wissenschaften, P., (Hrsg.), *AA V*. 1790.
- Kant, I. Zum ewigen Frieden. In *AA VIII*. 1795.
- Kant, I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In *AA VII*. Akademieausgabe (aa) Auflage, 1798.
- Kant, I. Gesammelte Schriften. In Akademie der Wissenschaften, P., (Hrsg.), *Akademie-Ausgabe (AA)*. De Gruyter, Berlin, 1900 ff.
- Kant, I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In *AA VIII*. 1900ffa.
- Kant, I. Logik: Physische Geographie, Pädagogik. In *AA IX*. 1900ffb.
- Kass, L. R. Ageless bodies, happy souls: Biotechnology and the pursuit of perfection. *The New Atlantis*, 1(Spring):9–28, 2003.
- Keil, G. Anthropologischer und ethischer Naturalismus. In Goebel, B., Hauk, A. M., und Kruij, G., (Hrsg.), *Probleme des Naturalismus. Philosophische Beiträge*, 65–100. Mentis, Paderborn, 2004.
- Keil, G. *Willensfreiheit*. De Gruyter, Berlin, 2007.
- Keil, G. Was ist der Mensch? Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage. In Ganten, D., Gerhardt, V., Heilinger, J. C., und Nida-Rümelin, J., (Hrsg.), *Was ist der Mensch?*, 139–146. De Gruyter, Berlin/New York, 2008.

- Kersten, J. *Mensch - Maschine - Recht. Über instrumentelle, personalisierte und autonome Konstellationen*. Nomos, Baden Baden, 2016.
- Kitcher, P. Essence and Perfection. *Ethics*, 110(1):59–83, 1999.
- Kolodny, N. Love as valuing a relationship. *Philosophical Review*, 112(2):135–189, 2003.
- Koops, B.-J. und Gasson, M. N. Attacking human implants: A new generation of cybercrime. *Law, Innovation and Technology*, 5(2):248–277, 2013.
- Korsgaard, C. M. *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press, 1996.
- Korsgaard, C. M. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford University Press, 2009.
- Kosslyn, S. M. Understanding the mind's eye ... and nose. *Nat. Neuroscience*, 6 (11):1124–1125, 2003.
- Kronfeldner, M. Die epistemische Fragmentierung des Menschen. *Studia Philosophica*, 72:287–313, 2013.
- Kronfeldner, M., Roughley, N., und Toepfer, G. Recent work on human nature: Beyond traditional essences. *Philosophy Compass*, 9(9):642–652, 2014.
- Krüger, L. Kausalität und Freiheit. Ein Beispiel für den Zusammenhang von Metaphysik und Lebenspraxis. *Neue Hefte für Philosophie*, 32/33:1–14, 1992.
- L. Floridi, J. W. S. On the morality of artificial agents. *Minds and Machines*, 14: 349–379, 2004.
- Latour, B. *Wir sind nie modern gewesen*. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 2008.
- LeDoux, J. *The Emotional Brain*. Salmon & Schuster, New York, 1996.
- Leibniz, G. W. *Monadologie (Französisch/Deutsch)*. Reclam, Stuttgart, 1714/1998.
- Lewens, T. Human nature: the very idea. *Philosophy and Technology*, 25(4): 459–474, 2012.

- Lin, P. Introduction to robot ethics. In *Robot Ethics. The Ethical and Social Implications of Robotics*. MIT Press, Boston, 2012.
- Lucivero, F. *Ethical Assessments of Emerging Technologies: Appraising the moral plausibility of technological visions*. The International Library of Ethics, Law and Technology. Springer International Publishing, 2015.
- Macarthur, D. Liberal naturalism and second-personal space: A neo-pragmatist response to “the natural origins of content”. *Philosophia*, 43(3):565–578, 2015.
- Machery, E. A plea for human nature. *Philosophical Psychology*, 21(3):321–329, 2008.
- Machery, E. Human nature. In Smith, D. L., (Hrsg.), *How Biology shapes Philosophy: New Foundations for Naturalism*, 204–226. Cambridge University Press, Cambridge, im Drucka.
- Machery, E. Doubling down on the nomological account of human nature. In Levens, T., (Hrsg.), *Human Nature*. Oxford University Press, Oxford, im Druckb.
- Mackie, J. L. *The Cement of the Universe*. Clarendon Press, Oxford, 1974.
- Mayr, E. *Populations, Species, and Evolution*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970.
- Mayr, E. The ontological status of species. Scientific progress and philosophical terminology. *Biology and Philosophy*, 2:145–166, 1987.
- Mirandola, P. D. *De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen*. Verlag am Goetheanum, Dornach, CH, 1486/1983.
- Moore, G. E. *Principia Ethica*. Barnes & Noble Books, 1903/2005.
- Morus, T. *Utopia*. Reclam, Stuttgart, 1516/1986.
- Nagel, T. *The Possibility of Altruism*. Clarendon Press, Oxford, 1970.
- Nagel, T. The limits of objectivity. In McMurrin, S. M., (Hrsg.), *The Tanner Lectures on Human Values*, volume 1, 75–139. Salt Lake City, 1980.
- Nida-Rümelin, J. *Strukturelle Rationalität*. Reclam, Stuttgart, 2001.

- Nida-Rümelin, J. *Über menschliche Freiheit*. Reclam, Stuttgart, 2005a.
- Nida-Rümelin, J. Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche. In Nida-Rümelin, J., (Hrsg.), *Angewandte Ethik*. Kröner, Stuttgart, 2005b.
- Nida-Rümelin, J. *Demokratie und Wahrheit*. C. H. Beck, München, 2006.
- Nida-Rümelin, J. *Philosophie und Lebensform*. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 2009.
- Nida-Rümelin, J. *Verantwortung*. Reclam, Stuttgart, 2011.
- Nida-Rümelin, J. Moralische Tatsachen. In von der Pfordten, D., (Hrsg.), *Moralischer Realismus? Zur kohärentischen Metaethik Julian Nida-Rümelins*. Mentis, Münster, 2015.
- Nida-Rümelin, J. *Humanistische Reflexionen*. Suhrkamp, Berlin, 2016.
- Nietzsche, F. W. *Zur Genealogie der Moral*. De Gruyter, München, 1887/1980.
- Nussbaum, M. C. Die Natur des Menschen, seine Fähigkeiten und Tätigkeiten: Aristoteles über die distributive Aufgabe des Staates. In Pauer-Studer, H., (Hrsg.), *Gerchtigkeit oder das gute Leben*, 86–130. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1988.
- Nussbaum, M. C. Aristotle on human nature and the foundations of ethics. In Altham, J. E. J. und Harrison, R., (Hrsg.), *World, Mind, and Ethics*, 86–131. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Okasha, S. Darwinian metaphysics: Species and the question of essentialism. *Synthese*, 131(2):191–213, 2002.
- O'Neill, O. *Introduction*, xi–xv. Cambridge University Press, 1996.
- O'Neill, O. Reason and autonomy in Grundlegung iii. In Höffe, O., (Hrsg.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, 282–298. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 2000.
- Ott, K. Technikethik. In Nida-Rümelin, J., (Hrsg.), *Angewandte Ethik*, 568–647. Kröner, Stuttgart, 2005.

- Özmen, E. Ecce homo faber! Anthropologische Utopien und das Argument von der Natur des Menschen. In und Klaus Kufeld, J. N.-R., (Hrsg.), *Die Gegenwart der Utopie*, 101–124. Karl-Alber, Freiburg, 2011.
- Özmen, E. The anthropological turn. In und Julian Nida-Rümelin, J.-C. H., (Hrsg.), *Anthropologie und Ethik*, 19–36. De Gruyter, Berlin, 2015.
- Özmen, E. Wer wir sind und was wir werden können. Überlegungen zu einer (post-)humanistischen Anthropologie. In Özmen, E., (Hrsg.), *Über Menschliches*, 15–38. Mentis, Münster, 2016.
- Palmerini, E., Bertolini, A., Battaglia, F., Koops, B.-J., Carnevale, A., und Salvini, P. Robolaw: Towards a european framework for robotics regulation. *Robotics and Autonomous Systems*, 86:78 – 85, 2016.
- Pandolfi, A. *Natura umana*. Il Mulino, Bologna, 2006.
- Papineau, D. Naturalism. In Zalta, E. N., (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall12015/entries/naturalism/>, fall 2015 Auflage, 2015.
- Parens, E. *Shaping Our Selves: On Technology, Flourishing, and a Habit of Thinking*. Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Persson, I. und Savulescu, J. *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford University Press, 2012.
- Pfeifer, R. und Bongard, J. *How the Body Shapes the Way We Think: A New View of Intelligence*. MIT Press, 2006.
- Polger, T. W. und Shapiro, L. A. *The Multiple Realization Book*. Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Putnam, H. *Words and Life*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1995.
- Putnam, H. *Reason, Truth, and History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Putnam, H. Science and Philosophy. In De Caro, M. und Macarthur, D., (Hrsg.), *Naturalism and Normativity*. Columbia University Press, 2010.

- Quante, M. Pragmatistische Anthropologie und Ethik in Anwendung. In und Julian Nida-Rümelin, J.-C. H., (Hrsg.), *Anthropologie und Ethik*, 37–58. De Gruyter, Berlin, 2015.
- Quine, W. V. O. Two dogmas of empiricism. *Philosophical Review*, 60(1):20–43, 1951.
- Rawls, J. Outline for a decision procedure for ethics. In Freeman, S., (Hrsg.), *John Rawls Collected papers*, 1–19. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1951/1999.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/ London, England, 1971.
- Rawls, J. The Independence of Moral Theory. In Freeman, S., (Hrsg.), *John Rawls Collected papers*, 286–302. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975/1999.
- Rawls, J. Kantian constructivism in moral theory. *Journal of Philosophy*, 77: 515–572, 1980.
- Rentsch, T. Verstehen und Erklären – Idiographische und nomothetische Methode. die zwei Kulturen in der transzendentalen Wissenschaftslogik des südwestdeutschen Neu-Kantianismus. In *Glanz und Elend der zwei Kulturen: Über die Verträglichkeit der Natur- und Geisteswissenschaften*, 29–45. Universitätsverlag Konstanz, Konstanz, 1991.
- Roco, M. C. und Bainbridge, W. S. Converging technologies for improving human performance. Nanotechnology, biotechnology, information technology and cognitive science [nbic]. *National Science Foundation*, 2002.
- Roughley, N. Was heißt „menschliche Natur“? In Bayertz, K., (Hrsg.), *Die menschliche Natur. Welchen und wie viel Wert hat sie?*, 133–156. Mentis, Paderborn, 2005.
- Sandel, M. The case against perfection. *The Atlantic*, 1–11, 2004.
- Sartre. *Existentialism is a Humanism*. Yale University Press, New Haven, London, 1945/2007.

- Scanlon, T. M. *What We Owe to Each Other*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 2000.
- Scanlon, T. M. *Being Realistic about Reasons*. Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Schauer, F. Can bad science be good evidence? Neuroscience, lie detection, and beyond. *Cornell Law Rev.*, 95(6):1191–1220, 2010.
- Schiemann, G. Die Bedrohung des Geistes. Zu Ernst Troeltschs Geschichtsphilosophie. In Bialas, W. und Raulet, G., (Hrsg.), *Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik*, volume 11, 123–134. Peter Lang, Frankfurt a. Main u.a., 1996.
- Schiemann, G. Entfernte Einheit, Geschichte und natur in Ernst Troeltschs Geschichtsphilosophie. In Graf, F. W., (Hrsg.), *Ernst Troeltschs Historismus*, volume 11, 123–134. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2001.
- Schnädelbach, H. *Zur Rehabilitierung des Animal Rationale Vorträge Und Abhandlungen 2*. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1992.
- Schönecker, D. und Wood, A. *Kants 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. Ein einführender Kommentar*. Schöningh-Verlag, Paderborn, 2011.
- Sellars, W., Rorty, R., und Brandom, R. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Zuerst publiziert in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Band 1, Hrsg. Herbert Feigl, 1956. Harvard University Press, 1997.
- Sherman, N. *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- Siep, L. Die Bedeutung der Natur des Menschen für eine konkrete Ethik. In Siep, L., (Hrsg.), *Moral und Gottesbild*, 269–284. Mentis, Münster, 2013.
- Singer, W. *Ein neues Menschenbild? – Gespräche über Hirnforschung*. Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 2003.
- Smith, M. *The Moral Problem*. Blackwell, Malden, MA, 1994.
- Snow, C. P. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, New York, 1959.

- Straub, J., Sabisch-Fechtelpeter, K., und Sieben, A. *Menschen besser machen : terminologische und theoretische Aspekte vielgestaltiger Optimierungen des Humanen*, 27–78. Der Mensch im Netz der Kulturen - Humanismus in der Epoche der Globalisierung : Bd. 13. transcript Verl., 2012.
- Strawson, P. *Freedom and Resentment and Other Essays*. Taylor & Francis, London/New York, 1962/2008.
- Sturm, T. *Kant Und Die Wissenschaften Vom Menschen*. Mentis, 2009.
- Thomas, L. Reasons for loving. In Solomon, R. C. und Higgins, M., (Hrsg.), *The Philosophy of Erotic Love*. The University of Kansas Press, Lawrence, 1991.
- Tomasello, M. *Origins of Human Communication*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2008.
- Tomasello, M., Carpenter, M., Call, J., Behne, T., und Moll, H. Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition. *Behavioral and Brain Sciences*, 28(5):675–691, 10 2005.
- Toulmin, S. The tyranny of principles. *Hastings Center Report*, 11(6):31–39, 1981.
- Toulmin, S. *Return to Reason*. Harvard University Press, Harvard, 2001.
- Transhumanist Declaration, <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>, letzter Zugriff: 21. Oktober 2016., 1998.
- Troeltsch, E. Rezensionen und Kritiken. In Graf, F. W., (Hrsg.), *Kritische Gesamtausgabe*, volume 4. De Gruyter, Berlin/Boston, 1901/2004.
- van den Daele, W. Die Moralisierung der menschlichen Natur. In Burkart, L., (Hrsg.), *Technik und sozialer Wandel*. Campus, Frankfurt a. Main, 1987.
- Van Inwagen, P. The incompatibility of free will and determinism. *Philosophical Studies*, 27(3):185–199, 1975.
- Velleman, J. D. What happens when someone acts? *Mind*, 101(403):461–481, 1992.
- Velleman, J. *Practical Reflection*. David Hume series. CSLI Publications, 2007.

- Weber, M. Politik als Beruf. In Mommsen, W. J., (Hrsg.), *Max Weber Gesamtausgabe*, volume 17. Mohr Siebeck, Tübingen, 1919/1992.
- Weidenfeld, N. Lessons in Humanity, or: what happens when robots become humans. In *Roboethics in Film*, 93–106. Pisa University Press, Pisa, 2014.
- Werner, M. Verantwortung. In Grunwald, A., (Hrsg.), *Handbuch Technikethik*, 38–43. J. B. Metzler, Stuttgart, 2013.
- Wiggins. *Sameness and Substance*. Basil Blackwell, Oxford, 1995.
- Wood, A. W. *Kant's Ethical Truth*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.