

Die Natur des Menschen

Workshop der Forschungsstelle Kritische Naturphilosophie

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

11./12. Februar 2010

A 14 – Hörsaal 3

LEITUNG: PROF. DR. MYRIAM GERHARD & DR. CHRISTINE ZUNKE

Zusammenfassung der Abstracts

DONNERSTAG, 11. Februar

13.15 – 14.45 Uhr

FELIX RESSEL

Die Wesensfrage des Menschen: Die philosophische Anthropologie und ihre Begründung durch Max Scheler

Max Scheler gilt „als Begründer der philosophischen Anthropologie“¹ und als „Hauptanreger der modernen deutschen Anthropologie“². In der Grundfrage, die er seiner „Philosophischen Anthropologie“³ voranstellt – „*Was ist der Mensch, und was ist seine Stellung im Sein?*“ –, sieht er nicht allein, daß „der Großteil aller Probleme der Philosophie, die ich schon behandelt, in dieser Frage mehr und mehr koinzidierten“⁴, sondern überdies heißt es, daß er „mit Befriedigung feststellen“ dürfe, „daß die Probleme einer Philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik in Deutschland getreten sind“⁵. Zu den „Problemen“ gehört, bzw. diese erhalten ihr volles Gewicht von daher, worin Scheler die Notwendigkeit einer philosophischen Anthropologie aufgrund seiner

¹ „Scheler und Plessner können [...] als Begründer der philosophischen Anthropologie gelten. Plessner gilt dabei weithin als ein Schüler Schelers, der dessen Ansätze systematisch weiter durchgeführt habe.“ O. F. Bollnow: *Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*, in: *Philosophische Anthropologie heute*.

Herausgegeben von R. Roček und Oskar Schatz. München 1972, S. 19

² Michael Landmann: *Philosophische Anthropologie*. Berlin/New York 1982⁵, S. 38.

³ Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Vorrede zur ersten Auflage 1928), in: *Gesammelte Werke Bd. 9* (GW 9), *Späte Schriften*. Herausgegeben von M. S. Frings. Bonn 1995², S. 9.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., S. 10.

Gegenwartsdiagnose⁶ gegeben sieht, daß die „Selbstproblematik des Menschen in der Gegenwart ein Maximum in aller uns bekannten Geschichte erreicht“⁷ habe, daß wir „in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter [sind], in dem sich der Mensch völlig und restlos «problematisch» geworden ist“⁸

Diese Diagnose umreißt zugleich den Grundgedanken von Schelers Anthropologie, daß das »Sich«, das Selbst, das, was der Mensch sei und was durch dieses Selbstverhältnis „geworden“ ist, als Gegenstand diese begründet. Anders formuliert: Schelers Anthropologie ist nicht von dem »Gewordenen«, der Realgeschichte zu trennen, das sie in Form der „Selbstproblematik des Menschen“ konstituiert, auch darin, daß der Mensch „nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß.“⁹ Zudem ist sie mit dem anderen Wort für Selbstverhältnis, nämlich Metaphysik, als philosophische charakterisiert, was aber allein nicht hinreichte, sie von anderen Anthropologien in ihrem Gefolge zu unterscheiden.

Das gilt in erster Linie für Plessner, „mit Max Scheler der Begründer der *philosophischen Anthropologie*, in der die Philosophie die Frage nach dem Menschen ins Zentrum rückt.“¹⁰ Andere, für die Scheler zum „Hauptanreger“ geworden ist, man denke an Gehlen, verfolgen bereits eine Anthropologie, in der das ‚Philosophische‘ der Anthropologie insoweit eingeklammert ist, als daß ihr Bezeichnendes, das Selbstverhältnis, das in ihr Gegenstand wird, sich immer schon im Rahmen der Metaphysik bewegte. Freilich weiß Gehlen darum, weshalb er seinem Hauptwerk vorausschickt, „daß man die hier beschriebenen Tatsachen nur unter der Voraussetzung einer, wenn man will technischen Enthaltung von der Metaphysik zu Gesichte bekommt.“¹¹ Wohl wissend, daß Metaphysik mit dem Geistbegriff derart verbunden ist, daß vermittels dessen das Erkennende Thema der

⁶ Schelers Gegenwartscharakteristik dürfte Heidegger mit im Blick gehabt haben, wenn er urteilt: „Max Scheler war [...] die stärkste philosophische Kraft im heutigen Deutschland, nein, im heutigen Europa und sogar in der gegenwärtigen Philosophie überhaupt.“ (Martin Heidegger: In memoriam Max Scheler, in: *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Bd. 26. Frankfurt a. M. 1978, S. 62) Und Karl Jaspers notiert: „Seine [sc. Schelers] Hellhörigkeit und seine »Geistigkeit« mußte man als [...] als etwas heute unersetzliches achten.“ Aus einem Brief Karl Jaspers’ an Martin Heidegger vom 4. 6. 28 (vermutlich nicht abgeschickt, da nicht im Nachlaß Heideggers), in: *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Briefwechsel 1920-1963*. Herausgegeben von W. Biemel und H. Saner. Frankfurt a. M./München 1990, S. 98.

⁷ GW 9, Vorrede zur ersten Auflage, S. 10.

⁸ GW 9, *Mensch und Geschichte*, S. 120.

⁹ Ebd.

¹⁰ H. U. Asemissen: Helmuth Plessner: Die exzentrische Position des Menschen, in: *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart Bd. II*. Herausgegeben von J. Speck. Göttingen 1991³, S. 146.

¹¹ A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden 1986¹³, S. 7

Metaphysik wird: „Es ist erst das Thema «Geist», welches eine metaphysische Stellungnahme herausfordert.“¹² Ist Schelers philosophische Anthropologie über den Geistbegriff noch so in der Tradition der Philosophie verwurzelt, daß sie zusammen mit ihrer Drangkonzeption Gehlen „heute ratlos vor so kompakten metaphysischen Behauptungen, die an Spinoza, Schelling und Schopenhauer erinnern“¹³, stehen läßt, so ist es ihr Verwurzeltheit in der philosophischen Tradition, das ihr in der Weise zum Schicksal wurde, in der im Fortgang der Anthropologie als Disziplin jene Fragen verschwanden, die Schelers Anthropologie als philosophische begründet hatten. Unwillentlich kennzeichnet Gehlen, so undialektisch er ist, die Entwicklung, die Schelers Anthropologie beschieden war: „Max Scheler hatte etwas wie eine Winkelried-Funktion: er zog zahlreiche stachelige Probleme in sein Herz und bahnte so der Zukunft eine Gasse – als Begründer der philosophischen Anthropologie, deren weitere, immer mehr von der Metaphysik zur Empirie hin drängende Entwicklung ihn kaum befriedigt hätte.“¹⁴ Abgesehen davon, daß Gehlen strenggenommen dort nicht mehr von philosophischer Anthropologie sprechen kann, wo ihr Zerfall in die unterschiedlichsten Richtungen, die zuletzt nur noch der Sammelbegriff Anthropologie zusammenhält, ganz andere Attribute hervorgetrieben hat, sei es strukturelle Anthropologie, Kulturanthropologie, medizinische etc., soll Scheler der Inaugurator dieser Entwicklung gewesen sein.

Eine Entwicklung, die längst zu Schelers Zeit im Gang war, so spricht er ausdrücklich von der „immer wachsende[n] Vielheit der Spezialwissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen“¹⁵. Was Gehlen nun hierbei verkennt, bzw. wo er gegen seinen Willen recht hat, kommt in Schelers „Winkelried-Funktion“ darin zum Ausdruck, daß das, was Schelers Anthropologie initiierte, in bezug auf die Wesensfrage des Menschen „mit allen Traditionen über diese Frage völlig tabula rasa zu machen“¹⁶, die Auflösung der traditionellen Kategorien, in denen sich der Mensch begriff, voraussetzt. Eine Voraussetzung, die in Form der „immer wachsende[n] Vielheit der Spezialwissenschaften den Begriff des Menschen

¹² Ebd.

¹³ A. Gehlen: Rückblick auf die Anthropologie Schelers, in: *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*. Herausgegeben von P. Good. Bern 1975, S. 180.

¹⁴ Ebd., S. 184.

¹⁵ GW 9, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 11.

¹⁶ GW 9, *Mensch und Geschichte*, S. 120.

notwendig seitens der Wissenschaft so auflöst, wie sich dieser einzelwissenschaftlich nicht fixieren läßt.

Formelhaft abschließend läßt sich das, weshalb die Wesensfrage des Menschen den „Ausgangspunkt aller philosophischen Fragestellung“¹⁷ bildet, auf den ‘Nenner’ bringen: Was Scheler mit dem Ursprung des Wesensfrage des Menschen verknüpft sieht, ist jenes geschichtskonstitutive Movens im »Selbst«verhältnis des Menschen, dessen „Verwirklichung“¹⁸ der Wandel im „Menschenbegriff“¹⁹ befaßt. Ein Wandel, den Scheler einerseits konstatieren läßt, daß der Mensch sich zum „Fragezeichen“²⁰ geworden ist, und andererseits gleichsam als Menetekel sichtbar werden läßt: Daß die „Vollendung des positiv-wissenschaftlichen Prozesses“²¹ in dem Maß mythischen Charakter bekommt, indem das seiner »idealen Vollendung« zustrebende „Leistungs- und Herrschaftswissen“²² notwendig die das »Selbst«verhältnis begründenden Fragen²³ ausschließen muß.

14.45 – 16.15 Uhr

KLAUS ERLACH

Die Geburt der Technik aus dem menschlichen Körper

Die Natur des Menschen (1): Der Mensch als Mängelwesen?

Die *mangelhafte Ausstattung des menschlichen Körpers* gefährdet das Überleben des Menschen. So wird Technik zur Kompensation der im Vergleich zum Tier grundsätzlich mangelhaften natürlichen Ausstattung des Menschen erforderlich. In diesem Sinne folgert Arnold Gehlen: „Der Mensch ist also organisch ‚Mängelwesen‘ (HERDER), er wäre in jeder natürlichen Umwelt lebensunfähig, und so muss er sich

¹⁷ Max Scheler: Zur Idee des Menschen, in: GW 3, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Herausgegeben von Maria Scheler. Bern 1972, S. 173.

¹⁸ GW 9, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, S. 54.

¹⁹ GW 9, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, S. 161.

²⁰ Max Scheler: Zur Geschichte und Typologie der menschlichen Selbstgegebenheit (Titel vom Herausgeber), in: GW 12, *Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 3*. Herausgegeben von M. S. Frings. Bonn 1987, S. 5.

²¹ GW 9, *Die Formen des Wissens und die Bildung*, S. 119.

²² Vgl. ebd., S. 77.

²³ In bezug auf die Metaphysik bemerkt Scheler 1922, „daß das im 19. Jahrhundert fast verloren gegangene *Wesen* der Philosophie in der Gegenwart erst wieder aufgesucht werden mußte.“ (Max Scheler: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, in: GW 7, *Wesen und Formen der Sympathie – Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. Herausgegeben von M. S. Frings. Bern 1973, S. 267) Als diejenigen, die das »Wesen« der Philosophie erst wieder ‘aufgesucht’ hätte, nennt Scheler Husserl und sich selber.

eine *zweite Natur*, eine künstlich bearbeitete und passend gemachte Ersatzwelt, die seiner versagenden organischen Ausstattung entgegenkommt, erst schaffen“. Diese recht weit verbreitete zoologische Bestimmung lässt den Menschen als *homo inermis* erscheinen, der schutz- und wehrlos ist, weil er nackt und unbewaffnet ist. Angesichts dieser eklatanten Unzulänglichkeiten sind die technischen Artefakte eine Existenzbedingung zur Sicherung des schieren Überlebens.

Der Status der Technik (1): Prothesentechnik!

Die Funktionalität des Menschen wird ergänzt und verstärkt, indem ihm Hilfsmittel vorangesetzt werden. „Voransetzen“ heißt im Griechischen προτησεις - der Mensch wird also durch *Prothesen* ergänzt und dabei schrittweise komplettiert. Die Prothetik ist damit Urbild allen technischen Agierens. Technische Objekte erweisen sich als Organ-Prothesen, mit deren Einsatz der Mensch seinen schlecht ausgestatteten Körper optimieren kann. Die Ausrüstung des Mängelwesens erfolgt nach Maßgabe einer *Prothesentechnik*. Der promethäische ist also eigentlich ein prothetischer Mensch – er ist *homo protheticus*.

Diese Prothesentechnik nun gleicht nach Arnold Gehlen Organmängel des Menschen aus. Die fortlaufende Überbietung der eigenen Organe im Zuge gesteigerter Technisierung bei zunehmender Verwendung anorganischer Materialien und Energiequellen führt schließlich dazu, dass sich der *Organersatz* zum *Ersatz des Organischen* überhaupt wandelt. Der Mensch und seine Prothesen bilden eine funktionale Einheit, deren Bestandteile – mangelhafte Organe und perfektionierbare Prothesen – beliebig austauschbar sind. Die technische Verbesserbarkeit und Ersetzbarkeit körperlicher Funktionen des Menschen bis hin zu den Vorstellungen des Transhumanismus sind Konsequenz dieses Technikbildes.

Die These vom technisch ausgestaffierten Mängelwesen erscheint verführerisch einleuchtend. Es gibt jedoch bei genauerer Betrachtung zahlreiche Einwände, die dieses Technikbild naiv und verfehlt erscheinen lassen. Damit lösen sich auch etwaige Rechtfertigungsstrategien auf, die Prothetisierung abhängig vom jeweils technisch Möglichen mit Notwendigkeiten begründen wollen. Es bleibt auch völlig

offen, wie es das organische Mängelwesen eigentlich schafft, zu seiner glanzvollen, überlebenssichernden Prothetik zu kommen.

Die Natur des Menschen (2): Der technische Trieb

Eine biologische Begründung der Technikentwicklung muss einen entsprechenden *technischen Trieb* postulieren. Ernst Kapp postuliert mit der *Projektionstheorie* eine unbewusste Selbstentäußerung der Art, „dass der Mensch in die ursprünglichen Werkzeuge die Formen seiner Organe verlegt oder projiziert hat“. Technikentwicklung kann dann keine bewusste erfinderische Handlung des Menschen sein. In diesem Sinne führt André Leroi-Gourhan die Entwicklung prähistorischer Werkzeuge gerade nicht auf eine intellektuelle Leistung zurück. Ihm „erscheint das Werkzeug geradezu als eine anatomische Konsequenz, als einziger Ausweg für ein Wesen, das in seiner Hand und seinem Gebiss vollständig waffenlos dasteht und dessen Gehirn in einer Weise organisiert ist, die es zu komplexen manuellen Operationen befähigt“. Leroi-Gourhan verknüpft hier also das Mängeltheorem mit *manueller* Kompetenz derart, dass beide einander bedingen. Betrachtet man Fossilien der ersten Zweifüßer (Anthropinen) und ihre Steinwerkzeuge gemeinsam, dann "drängt sich der Gedanke einer synchronen Evolution der Werkzeuge und der Skelette auf". Die *Technizität* des Menschen wäre dann in ihrem Ursprung als ein zoologisches Phänomen anzusehen. Das Werkzeug als „ausgeschwitzte Absonderung“ ist kein intellektuelles, sondern ein biologisches Produkt des Menschen im Naturzustand *homo natura*; uns hinterlassen als externes Skelett.

Der Status der Technik (2): Der Mensch als Technit bewohnt das Technotop

Die Projektionstheorie liefert jedoch nur eine bloße Verdopplung des organischen Vorbildes – beispielsweise der Stab als projizierter Unterarmstumpf. Meist liegt jedoch im Grunde keine Projektion eines Organs als solchem, sondern die Projektion einer *Geste* des Organs vor – im Fall des Hammers die Faust. Da nun aber die Handhabung des Werkzeuges wiederum einer Geste bedarf, erfolgt eigentlich eine Hintereinanderschaltung von einerseits Geste der Hand sowie andererseits projizierter Geste der Hand (= Werkzeug). Der eigentlich interessante Punkt ist dann aber in der Art und Weise der Hintereinanderschaltung, d.h. der Gestik, und weniger in der materialisierten Projektion selbst zu finden.

Es ist die Hand, die technisches Handeln ermöglicht, indem sie Werkzeuge nutzt. Sie gleicht aber keinen Organmangel aus, sondern nutzt im Gegenteil eine besondere *Organeignung*, worauf bereits Aristoteles hingewiesen hat. „Demjenigen Wesen nun, welches für die meisten Kunstfertigkeiten befähigt ist, gab die Natur die Hand, die unter allen Werkzeugen für das meiste brauchbar ist“. Der Mensch hat – dies ist hier die Wendung in das Gegenteil des Mängeltheorems – mit der Hand das technisch brauchbarste Organ überhaupt. Aristoteles zieht folgendes Fazit: „Die Hand aber scheint nicht ein Werkzeug zu sein, sondern viele, denn sie ist gewissermaßen ein Werkzeug, welches Werkzeuge ersetzt“ (687a) und – so ist hier zu ergänzen – Werkzeuge anwendet. Diese aristotelische Auslegung der Hand als „Werkzeug der Werkzeuge“ charakterisiert sie als ein multifunktionales Universalwerkzeug.

Als manuell agierender *Technit* ist der Mensch in anthropologischer Perspektive *homo idoneus*, d. h. der infolge natürlicher Eigenschaften zum technischen Handeln geeignete Mensch. Nicht die existentielle Not führt zur technischen Tugend, sondern Technik *ist* die Tugend des Menschen. Damit aber ist für das Technische ein Argumentationsraum in der Weite aufgespannt, die nötig ist, um die Bedeutung des Technischen als Lebenspraxis des Menschen adäquat zu fassen. Es ist die Natur des Menschen, Techniker zu sein. Dieser *homo technicus* richtet sich seine Welt mit technischen Artefakten ein. Diese vom Menschen bewohnte, technomorph ausgestaltete Region kann man als *Technotop* bezeichnen. Fragen von Möglichkeiten und Grenzen der Gestaltbarkeit stellen sich nun mehr in Kategorien der Wohnlichkeit, sprich Wünschbarkeit, als in denen angeblicher Notwendigkeiten. Der „intrinsische“ Wert des Menschen *ist* dann aber gerade das scheinbar Äußerliche des jeweils technisch Möglichen.

16.45 – 18.15 Uhr

LAJOS FODOR

Die wahnwitzige Wissenschaft

Nietzsche beschreibt den Menschen als „das wahnwitzige Tier“. Weil es in diesem Abstract um Menschen geht, die nicht denken, dass sie selbst denken, dass Tiere denken, heißt die Überschrift:

Die wahnwitzige Wissenschaft

National Geographic fragt auf der Titelseite der deutschsprachigen Ausgabe im März 2008: „Können Tiere denken?“ Im Rekurs auf führende Institute für Verhaltensforschung antwortet das Magazin im Untertitel stets entschieden: „Ja, sagt die Wissenschaft. Und wie!“ Im Artikel wird vermittelt, dass das, was Denken oder »Kognition« heißen soll, nur eine Frage der Entscheidung ist; Mensch und Tier sind schließlich biologisch bestimmte Spezies derselben Natur. Ein Forscher klagt indessen: „Manche Human-Kognitionspsychologen sind so stark auf ihre Definitionen fixiert, dass sie die Fähigkeiten der Tiere ignorieren.“ Die Beobachtungen bestätigen dagegen, dass Tiere eine Auffassungsgabe haben, die „als Zeichen für höhere geistige Prozesse“.

Dem Bericht zur Folge scheint es so zu sein, dass wir in einem seit dem Altertum her versessenen Irrtum leben: Nur der Mensch ist ein denkendes Lebewesen. Dass wir dies so denken, ist offenbar die Schuld der Philosophie, die das Menschenbild seit Jahrtausenden in unserem Kulturkreis prägt. Unter „Human-Kognitionspsychologen“ dürften also Philosophen gemeint sein, die nach dem »Subjekt-Objekt« Verhältnis fragen und im kritischen Rekurs auf dessen Bedingungen die These »Tiere können denken« für aporetisch halten. Die Aporie besteht zunächst, wenn nicht klar wird, aus welcher Notwendigkeit oder aus welchem Zweck sich die nicht denkende Natur selbst aufheben und als Resultat im Unterschied zu dem was sie nicht ist, bestimmen soll. Gegen die These der Verhaltensbiologie spricht zunächst, dass die Natur weder falsch noch wahr sein kann. Die Auffassungen gehen somit steil auseinander.

Die Gedanken über die Fähigkeiten der Tiere sind nicht ganz neu, aber die Behauptung, dass nicht allein der Mensch denkt, verspricht Plausibilität. Doch nicht nur deshalb, weil die Herangehensweise der Einzelwissenschaften und der Philosophie verschieden sind, soll Denken nach seinen Bedingungen immer wieder aufs Neue untersucht werden. Die Untersuchung ist sogar notwendig, weil

das Denken einem auf seine jeweilige – auch gesellschaftliche – Wirklichkeit reflektierenden intelligiblen Sinnenwesen angehören soll, das sich durch dieses Vermögen als das Subjekt der Objekte vermittelt. Wenn der Untersuchung die kritische Strenge der Vernunft vor-ausgesetzt wird, die allgemein und notwendig geltend ohne Kontingenz auskommen soll, dann wird auch die Frage unvermeidlich, ob das, was die Einzelwissenschaften ihren Gegenstandsbestimmungen voraussetzen, das Prinzip, von ihnen auch affirmativ ohne das Subjekt bestimmt werden kann. Die Antwort fordert Urteile a priori.

Es scheint zudem so zu sein, dass die Neurobiologie und die Tierverhaltensforschung ein gemeinsames Ziel verbindet: Sie wollen mit jenem indifferenten »Bezugsmoment« methodisch brechen, an welchem die vernünftige oder denkende und nicht denkende Natur in einer Wechselwirkung solliziert. Nach der kognitiven Neurobiologie soll alles Denken vollständig determiniert sein, nach der Tierverhaltensforschung haben wir mit einer durchgehend denkenden Natur zu tun. Die Thesen deuten an, dass wir weder von einem selbstbestimmenden Subjekt, noch von einem Objekt reden können. Weil es demnach aber auch keinen Unterschied mehr zwischen

Mensch und Natur geben soll, nichts was bestimmen und bestimmt werden kann, stellt sich die Frage nach dem Sinn eines Theorems, welches sich in der letzten Konsequenz schon selbst eliminieren muss, bevor es einen Vernunftschluss hervorbringt.

Die in Kritik genommene Verhaltensforschung ist aber keine exakte Wissenschaft wie Physik oder Chemie, welche ihre Bestimmungen in konsistenter Form der mathematisierbaren Systeme hervorbringen können; sie liefert bloße Erfahrungswerte, mehr nicht. Über eine Gewissheit der Ergebnisse allein aus Experimenten durch Beobachtung lässt sich – wie journalistisch öffentlich-wirksam vermittelt wird – nicht reden. Die Popularisierung bewirkt sogar, wie Hegel ein ähnliches Phänomen zu seiner Zeit kritisiert, dass heute, wie einst, jeder, der zu »Bewusstsein«, »Willensfreiheit«, »Denken« oder »Philosophie« einen Gedanken hat, sich auch etwas zu sagen berechtigt fühlt, meist jedoch ohne Rücksicht auf die ausdifferenzierte Ausführung der erarbeiteten Konstruktionen des Geistes und die Einsicht, dass diese systematisch sind. Erstaunlich ist nur, dass manche Forschungsbereiche die Bedingungen der Wissenschaftlichkeit mit dem

Eigensinn des Fachs verwechseln und den Eindruck erwecken, dass das, was schon einmal als allgemeines und notwendiges Prinzip begriffen worden ist, nicht mehr verstanden werden könne.

Fazit: Die Antwort auf die gestellten Fragen kann nicht ohne die Tradition gegeben werden, in der die Philosophie die Konstruktionen des Geistes in einer kritischen Reflexion bis zu unserer Gegenwart entwickelt und präzisiert.

Da die Wissenschaft, wie die Erkenntnis nach Kant, eben nicht die Dinge an sich selbst bestimmt, sondern die Bestimmung der Vernunft nach allgemeinen und notwendigen Bedingungen ist, kann es Wissenschaft ohne das vernunftbegabte Sinnenwesen nicht geben. So lassen sich »Denken«, »Bewusstsein« oder das »Ich« aus zufälligen Beobachtungen nicht ableiten.

Weil sich die Verhaltensforschung nicht nach der Wissenschaft „der Konstruktion der Begriffe“ orientiert, wie Jäsche zu Kants Logik 1800 die Mathematik nennt, so muss die Vernunft selbst zur Klärung der Begriffe, z. B. »Können-Tiere-Denken«, aufgerufen werden. Die Wissenschaft der „Vernunftkenntnis aus bloßen Begriffen“ heißt jedoch nicht Verhaltensforschung, sondern Philosophie.

18.15 –19.45 Uhr

PHILIP HOGH & JULIA KÖNIG

Der Stachel Natur. Warum menschliche Freiheit ohne Natur nicht denkbar ist

In der gegenwärtigen Forschungslandschaft heben sich in der Auseinandersetzung mit der »Natur des Menschen« vor allem zwei dominierende Erklärungsansätze hervor, welche beide aus ihrer jeweiligen Theorietradition heraus den in der Geschichte der abendländischen Philosophie lange Zeit reproduzierten falschen Gegensatz von Natur und Kultur kritisieren:

Auf der einen Seite erhebt sich im Zuge fortschreitender Technisierung beobachtungswissenschaftlicher Forschungsapparate ein mächtiger neurowissenschaftlicher Diskurs, welcher die »Natur des Menschen« in neuronalen Prozessen gefunden zu haben reklamiert. Führende Protagonist_innen dieses Diskurses interpretieren den Nachweis neuronaler Aktivität während des Denkens als

absolute Determinierung des Geistes durch das Gehirn und als Negation (menschlicher) Freiheit (Singer/Roth). Dabei mündet die beanspruchte uneingeschränkte Geltung neurowissenschaftlicher Untersuchungen der Gehirnaktivität jedoch in einen verhängnisvollen Zirkelschluss: So läuft die intendierte Kritik der Metaphysik, welche naturwissenschaftlich widerlegt werden soll, ins Leere, indem die Rede von der Determination des Geistes *durch* das Gehirn den kritisierten Dualismus perpetuiert. Der determinierenden Natur resp. Evolution kommt in dieser Logik ein Subjektstatus zu, durch welchen die Metaphysik in naturalistischer Maskerade erneut inthronisiert wird. Eine Auflösung des beanstandeten Dualismus von Natur und Kultur kann diese Argumentation darum nicht leisten.

Auf der anderen Seite wird die Vorstellung von einer »Natur des Menschen« aus den Reihen poststrukturalistischer Theoretiker_innen heftig kritisiert und als Materialisierung verschiedener Herrschafts- bzw. Machtverhältnisse (sexistischer, rassistischer, antisemitischer und der Klassenverhältnisse) dekonstruiert, welche sich in die Körper einschreiben und darüber Subjektivität stiften (Foucault/Derrida/Butler). Auf die Erkenntnis des falschen Gegensatzes von Natur und Kultur folgt hier die vollständige Dekonstruktion der Eigendynamik des Natürlichen, das lediglich als materialisierter Effekt der Machtverhältnisse und damit als zu verschiebende, zu variierende und zu verändernde Materie begriffen wird.

Beide theoretischen Perspektiven auf die »Natur des Menschen« lösen den zu Recht kritisierten Dualismus von Kultur und Natur somit allzu eindeutig in eine der beiden Richtungen auf. Trotz der neurowissenschaftlichen Bemühungen, den Dualismus zugunsten eines naturalistischen Modells aufzulösen, kehrt er in ihren Argumentationsfiguren stetig wieder. Das soll keineswegs darüber hinwegtäuschen, dass die neurowissenschaftlichen Forschungsergebnisse für die Erweiterung der Erkenntnisse über die Funktion des menschlichen Nervensystems wichtig sind und speziell die Medizin sich davon einigen Fortschritt bei der Behandlung von Krankheiten versprechen dürfte. Dagegen ist die poststrukturalistische Kritik der Vorstellung einer der Gesellschaft vorgängigen Natur durchaus berechtigt, wenn sie sich gegen Naturalisierungen bestehender sozialer Herrschafts- und Machtverhältnisse wendet. Der radikale Gestus dieser Kritik schießt aber über das Ziel hinaus, insofern nicht nur Naturalisierungen sozialer Verhältnisse kritisiert werden, sondern die Natur selbst auf eine qualitätslose Materie reduziert wird.

Beiden Perspektiven geht somit ein Teil der Komplexität verloren, von dem wir glauben, dass er sich mit der Psychoanalyse einholen lässt. In unserem Vortrag wollen wir daher zeigen, wie sich im Anschluss an Alfred Lorenzers historisch-materialistische Reformulierung der Freudschen Theorie sowohl der neurowissenschaftliche als auch der poststrukturalistische Reduktionismus kritisieren lässt. Daran anknüpfend wollen wir versuchen, einen Begriff menschlicher Natur zu entwickeln, der diese weder zur bloßen Natur verdinglicht noch sie gänzlich in gesellschaftlichen Bestimmungen zum Verschwinden bringt. Vielmehr soll der Gegensatz von Natur und Kultur in eine Verhältnisbestimmung transformiert werden, was den entscheidenden Vorteil haben wird, dass so einerseits an der jeweiligen Eigenlogik der Momente festgehalten und andererseits die Vermittlung der Momente als für beide konstitutiv begriffen werden kann. Da die menschliche Natur sich so sowohl naturalistischen als auch gesellschaftstheoretischen Reduktionismen widersetzt, stellt sie einen Stachel dar, an dem gerade dann festgehalten werden muss, wenn menschliche Freiheit als etwas verstanden werden soll, das gesellschaftlich entfaltet werden muss.

FREITAG, 12. Februar

9.00 –10.30 Uhr

JÖRG NOLLER

Die Natur des Menschen als Achtung der Vernunft. Zum Verhältnis von Natur und Freiheit in Kants kritischem Begriff der Achtung

Wie kaum ein anderer Philosoph hat Kant die Frage nach der Natur des Menschen mit der Frage nach der Moralität des Menschen verknüpft. Zugleich aber hat Kant die Frage nach der Natur des Verhältnisses von Moralität und Anthropologie eng an einen komplexen Begriff der Vernunft gebunden. Kant grenzt diesen Vernunftbegriff von einem formalen, äußerlichen und instrumentellen Vernunftbegriff ab. Diese vernunfttheoretische Differenz vollzieht sich, wie ich im folgenden zeigen möchte, beispielhaft im moralischen Gefühl der Achtung, welches dabei zugleich die Funktion einer moralische Triebfeder erfüllt. Die eigentümliche moralische Natur des Menschen liegt demnach in seiner Fähigkeit der Achtung. Das moralische Gefühl der

Achtung ist dabei, wie Kant immer wieder betont, kein „sinnliches“ Gefühl, sondern ein „vernunftgewirktes“. Die moralische Natur des Menschen besteht somit nach Kant in der Achtung der Vernunft, und dies im Sinne eines genitivus obiectivus und subiectivus: es ist die Vernunft, der die Achtung gebührt und es ist gleichfalls die Vernunft, welche das moralische Gefühl der Achtung praktisch bewirkt.

Kant bringt in seinem kritischen Begriff der Achtung die Natur des Menschen vollständig zur Entfaltung, wobei er sich am dreifachen Sinn von „Achtung“ orientiert. Das Wort „Achtung“ kann zum einen im Sinne der *Beachtung*, d.h. der Berücksichtigung und Aufmerksamkeit, zum andern im Sinne von Respekt bzw. Ansehen und schließlich drittens im Sinne der sittlichen Hochachtung verstanden werden. Jede Form der Achtung ist dabei mit einem bestimmten Wert verbunden, dem sie gilt. Dabei zeigt sich, dass die eigentlich moralische Bedeutung, wie sie sich im moralischen Gefühl der Achtung bei Kant findet, erst in der dritten Bedeutung erreicht ist, insofern sie einem *absoluten* Wert gilt, wobei diese Bedeutung wiederum die beiden anderen, die nur auf *relative* Werte gehen, enthält, und darum zugleich von ihnen streng unterschieden werden muss.

Achtung lässt sich einem allgemeinen Verständnis nach so verstehen, dass etwas Beachtung geschenkt wird, indem es berücksichtigt, bzw. als relevanter Faktor in praktische Überlegungen einbezogen wird. Achtung liegt dann darin begründet, dass man etwas *be-achten* muss, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, welches gewollt wird. Achtung so verstanden, als Aufmerksamkeit, ist demnach Achtung in einem bloß zweckgebundenen, instrumentellen Sinn, wobei eigentlich moralische Erwägungen noch überhaupt nicht auftreten. Dieser Konzeption der Achtung entspricht bei Kant eine durch hypothetische Imperative gebietende instrumentelle Vernunft, welche stets nur das Mittel zu einem gegebenen Zweck angibt und insofern nur bedingt gebietet.

Achtung in ihrer zweiten Bedeutung, verstanden als Respekt, kommt dem moralischen Sinn des Begriffs schon näher als bloße Beachtung, schließt den moralischen Gehalt des Begriffs aber immer noch nicht ein. Der Begriff „Achtung“ wird in seiner zweiten, schon spezifischeren Bedeutung dann gebraucht, wenn das Gegenüber in einer gewissen Hinsicht besser, bzw. stärker und mächtiger ist als man selbst und so mit besonderer Rücksicht behandelt wird. Respekt beinhaltet immer auch schon eine gewisse Unterlegenheit, die sich auch als Einschüchterung zeigt.

Achtung so verstanden impliziert in gewisser Weise *Furcht* vor dem Fall der Missachtung. Diese Bedeutung von „Achtung“ entspricht bei Kant dem bloß *legalen* pflichtgemäßen Handeln, im Gegensatz zum *moralischen* Handeln *aus Pflicht*.

Diese Bestimmung der Achtung als Respekt ist jedoch ebenso unangemessen für eine moralische Motivation wie die bloße Berücksichtigung. Für Handeln aus moralischer Motivation ist es vielmehr erforderlich, dass es die Moralprinzipien auch dann befolgt, wenn kein Grund zur Furcht vor einer Macht besteht, die Handlung also nicht bloß aus Legalität, sondern aus Moralität geschieht. Das kritische Wesen der Achtung besteht also nach Kant darin, dass sie die instrumentelle von der moralischer Vernunft unterscheidet. Sie *ist* gewissermaßen die vollzogene Differenz.

Im moralischen Gefühl der Achtung ist dabei ein moralischer Bildungsprozess angelegt. Achtung in ihrem dritten, moralischen Sinn entsteht, indem sie den menschlichen „Eigendünkel“ niederschlägt, die „sinnliche“ Natur des Menschen aufhebt und damit eine zweite, freie Natur des Menschen sichtbar werden lässt. Dieser zweifach konstitutive Aspekt der Achtung als etwas, was einerseits als Naturanlage zum Wesen des Menschen gehört und doch nicht von Natur aus bereits in ihm angelegt ist, gehört dabei zum innersten Wesen der Achtung. In der Achtung geschieht es, dass der Mensch sich in einem moralischen Bildungsprozess zunächst als ein Naturwesen, schließlich jedoch als ein „intelligibles“ freies Wesen erfährt, wodurch sich die Natur der Achtung eigentlich als Achtung der Vernunft erweist.

10.30 – 12.00 Uhr

ENNO GESIERICH

Freiheit oder Psychologie

Aus der Natur des Menschen, dem, was ihn wesentlich ausmacht, ergeben sich notwendig Bestimmungen für die Moral, deren Subjekt er ist. Ist er wesentlich bestimmt durch seine Endlichkeit und Vernunft, ist die Moral nach Kant - der kategorische Imperativ - notwendig allgemeingültig. Jede Ergänzung oder Einschränkung dieser „Eigenschaften“ muss das sich daraus ableitende Sollen ändern oder es obsolet machen. Wäre der Mensch von Natur aus schlecht oder von Natur aus gut oder in anderer Weise durch seine Natur determiniert, gäbe es die Möglichkeit des vernünftig bestimmten Willens nicht, hätte der Imperativ, den Moral

darstellt, keinen Sinn. Vertreter der Vorstellung, dass der Wille eines Menschen durch die „conditio humana“ vor aller Erfahrung mit bestimmten Inhalten versehen sei, deduzieren die Natur des Menschen aus der Beobachtung von Menschen in der Wirklichkeit und transferieren Ableitungen („homo homini lupus“, „krummes Holz“, „Opfer seiner Triebe“ - oft mit der verständnisvollen Ergänzung, dass Menschen nunmal so seien) gedanklich in das Wesen des Menschen.

Diese conditio malen Psychologen mal mehr mal weniger farbenfroh aus. Sie liefern Determinanten des Willens und sehen darin nicht nur heteronome Bestimmungsgründe des subjektiven Wollens, sondern Faktoren der Willensbildung, deren Produkt der fertige, dem Individuum gegenüber objektive Wille ist. So wäre der Wille nicht frei, sondern motiviert, wobei das in der psychologischen Praxis immer rückwärts erschlossene und zur Willensbestimmung hinreichende Motiv als Ursache der beobachteten Wirkung unterstellt wird. Der Wille kann sich in dieser Art der Befassung mit ihm, nur als heteronom bestimmt erweisen, weil er als Resultat außer dem Subjekt liegender (nicht dem subjektiven Wollen verfügbarer) Faktoren gesetzt ist.

Aus dem bisweilen wohlwollend vorgetragenen Verständnis für diese Faktoren, das den Menschen großzügig entgegengebracht wird, rühren in der sich auf psychologische Aussagen stützenden praktischen Philosophie Relativierungen „eigentlich“ vernünftiger Bestimmungen her, an die sich „der Mensch“ seiner Natur wegen nicht „so kategorisch“ halten könne. Der Mensch sei eben „so und so“ und könne deswegen nicht „dies und jenes“, das doch „eigentlich“ vernünftig wäre. Für diese Operation ist es nötig, den Willen für - allenfalls - „eigentlich“ frei oder einfacher: unfrei zu erklären.

Freiheit und Bedürftigkeit (weil Vernunft und Endlichkeit) unterstellt, lässt sich keine Handlung direkt aus einer psychischen Verfasstheit (bspw. Wolf oder Schaf) ableiten, ohne die (richtigen oder falschen) Urteile zu berücksichtigen, die ein Mensch sich gebildet hat und die ihn zur Handlung veranlassen haben. Was in der Psychologie Charakter heißt, stellt sich daher - noch immer Freiheit und Vernunft unterstellt - schwerer handhabbar als eine Ansammlung von Gewohnheiten des Denkens und Urteilens dar. Situationen sind so nicht Reize, die in den jeweiligen Reaktionen ihre unumgänglichen Wirkungen zeitigen, sondern die materielle Basis, von der ausgehend ein Mensch sich entscheidet.

Da Menschen denken, sich entscheiden, und das selbstverständlich in einer Umwelt tun, die ihren Erfahrungsschatz geprägt hat und weiter prägt, muss diese Umwelt auf ihre gesetzmäßige Ordnung, auf ihre Verfasstheit hin befragt werden. Diese Ordnung geht vermitteltst der Erfahrungen, die Menschen in ihr bereits gemacht haben, immer in die Willensbestimmung ein, ändert an der Natur des Menschen jedoch nichts, findet sich nicht als durch Prägung determinierter Wille ins Unbewussten gespiegelt wieder. Erfahrungen mit der Umwelt und Schlüsse auf die Ordnung ändern bloß an den Techniken des Umgangs mit der gegebenen Umwelt etwas. Bspw. ist der Umgang mit natürlichen äußeren Gegenständen von dem Umstand abhängig, ob sie im Überfluss vorhanden oder knapp sind. Aus den Umständen ergeben sich Techniken des Umgangs mit z. B. Wasser; welche, das hängt von den Gedanken ab, die sich das Individuum dazu macht.

Bedeutsamer wird die Negierung des freien Willens im gesellschaftlichen Kontext: Hier ist die Wirklichkeit sozial konstituiert. Sie hat eine der Gesellschaft entsprechende (eben soziale) Form. Ein Wille, der sich auf die sozialen Formen seiner Umwelt beziehen muss, ist in seiner Bestimmung Sachzwängen unterworfen, die von Naturgesetzen unterschieden sind, aber Maßstäbe derselben Härte für die „realistische“ Willensbildung bilden (bei Freud: Realitätsprüfung). Freud gab im Abriss der Psychoanalyse noch offen zu, dass uns zwischen dem Bewusstsein – „unseren Bewusstseinsakten“ – und dem, was es nicht (nicht Bewusstsein) ist, aber irgendetwas damit zu tun zu haben scheint, keine Beziehung bekannt ist. Dennoch wollte er das Bewusstsein aus dem, was nicht bewusst ist, erklären und setzte dazwischen den berühmten Seelenapparat aus Es, Ich und über-Ich. Hier findet sich für alles, das Menschen denken, ein ihrem Willen nicht verfügbarer Grund: vom Trieb am einen Ende der Skala bis zu sehr kompliziert konstruierten Komplexen, die das über-Ich mit Energie des Es versorgen, womit es die introjizierten äußeren Autoritäten gegen die eigenen Interessen, die nach Freud auf Triebregungen zurückgehen, ins Feld führt. Kritisch gewendet lässt sich in der Gegenüberstellung von Ontogenese und Phylogenese zwar entdecken, dass die „Umformung des Lustprinzips in das Realitätsprinzip“ „geschichtlich-gesellschaftlich“ bestimmt ist (Marcuse). Jedoch verläuft auch hiernach alles in festen Bahnen und ist dem Willen der Menschen entzogen, da ihre aktuellen Gedanken im Umgang mit der Realität, die sie vorfinden und beurteilen, in der sie sich einrichten, nicht in Betracht gezogen

werden. Sie stehen selbst noch als „subjektiver Faktor“ dem Individuum objektiv gegenüber.

In der Geschichte der Philosophie finden sich Thesen, die trotz ihrer Schwächen weite Verbreitung in den einzelnen Wissenschaften gefunden haben. Die Rede von den Tatsachen, auf die es, um exakt und wissenschaftlich zu arbeiten, ankomme, ist ein Beispiel hierfür. Wenn die Welt alles ist, was der Fall ist, hat der freie Wille keinen Platz in ihr. Tatsache kann nur eine mit Willen - und an dieser Stelle muss man sich von ihm verabschieden - verwirklichte Handlung, also eine Wirkung in der Wirklichkeit sein, die wiederum Ursachen in der Wirklichkeit suchen und finden lässt. Insofern ein vernünftig bestimmter Wille nicht spontan (ohne Ursache außer sich) eine „vernünftige“ Handlung verursacht, sind Freiheit und Vernunft nicht wirklich, keine Tatsachen. Der Nachweis der Spontaneität in der Wirklichkeit ist unmöglich, der freie Wille insofern auch unmöglich eine Tatsache. Meint man, sich für die Erkenntnis der Welt an das unmittelbar Gegebene, als Gedanke logisch abgebildete halten zu müssen oder auch nur zu können, folgt aus diesem Fehler in Bezug auf das, was Erkenntnis sei, notwendig eine von allem Anfang an verkehrte praktische Philosophie. Die zweite Natur wird mit der ersten Natur verwechselt, da nicht zwischen Erscheinung und Erscheinendem getrennt werden kann. Die Sachzwänge, denen sich der Wille unterwirft, um mit der sozial geformten Umwelt umzugehen, werden mit dem Willen selbst in eins geworfen: und zwar nicht zu einem sich frei der Heteronomie preisgebenden Willen, sondern zu einem an sich unfreien Willen (bspw. einem biologisch begründeten Charakter).

Der Fehler, der bei Wittgenstein ganz offen formuliert ist, hält sich in psychologischen Anteilen verschiedenster Welterklärungen, die - anders als Sprachphilosophie für sich (abstrakt, einzeln) - nicht bestenfalls ganz und gar irrelevant, sondern im umgangssprachlichen Sinn praktisch sind. Z. B. nimmt die Hypostasierung und Quantifizierung der Vernunft- bzw. Verstandesleistungen namens Intelligenz das Denken nicht als selbständige Tätigkeit des Menschen, sondern als (implizit oder explizit) bewusste Anpassungsfähigkeit eines Organismus, die eine Sortierung der Intelligenzinhaver nicht nur legitimiert, sondern notwendig erscheinen lässt. Gibt es nun mehr oder weniger intelligente und im Rückschluss vernünftige Menschen, ist die Vernunft als möglicher Bestimmungsgrund des Willens, den die Natur des Menschen beinhaltet, schon so

gut wie gefallen. Damit wäre keine wissenschaftliche, das ist notwendige und allgemeingültige Ethik mehr möglich.

13.00 – 14.30 Uhr

MARTIN FRIES

Gibt es ein angeborenes Streben nach Emanzipation? Zur Anthropologie in der Kritischen Psychologie Klaus Holzkamps

Für die Debatte um die Natur des Menschen kann eine Lektüre von Klaus Holzkamp, dem Begründer der „Kritischen Psychologie“, einige wertvolle Impulse geben. Holzkamp unternimmt den Versuch, über eine Rekonstruktion der evolutionären Genese der psychischen Funktionen Grundbegriffe für die psychologische Forschung zu gewinnen. Jedoch kann seine „Grundlegung der Psychologie“ (1983) auch als anthropologische Theorie gelesen werden, als Versuch, auf Grundlage des historischen Materialismus die marxssche Rede von der „gesellschaftlichen Natur des Menschen“ evolutionsbiologisch auszubuchstabieren. Holzkamp geht dabei mit Engels davon aus, dass sich die Evolutionsgeschichte als dialektischer Naturprozess darstellen lässt, dessen Bewegungsgesetze über die Entwicklungswidersprüche zwischen den jeweiligen Organismen und ihrer sich verändernden Umweltbedingungen zu begreifen sind.

Eine Lektüre Holzkamps als Anthropologie ist außerdem durch den Vergleich mit der philosophischen Anthropologie Arnold Gehlens gerechtfertigt, zu dessen Vorgehen sich viele Parallelen finden lassen. Genau wie dieser versucht er, das menschliche Spezifikum durch einen Vergleich mit der Tierwelt herauszuarbeiten und so wesentliche Strukturelemente der menschlichen Daseinsweise zu gewinnen. Und genau wie er legt er mittels einer deskriptiven Herleitung der Natur des Menschen politische Konsequenzen nahe.

Im Gegensatz zu Gehlen fasst Holzkamp die menschliche Fähigkeit zur Naturaneignung nicht als Kompensation eines biologischen Instinktmanagements, sondern als evolutionären Vorteil durch kooperative Daseinsvorsorge. Damit ist der Bezugspunkt der Überlegungen auch nicht der einzelne Mensch, sondern der

kooperativen Zusammenhang, in dem die Einzelnen ja nur ihr Leben erhalten können. Menschen produzieren innerhalb eines arbeitsteiligen Zusammenhangs ihre Lebensbedingungen selbst. Damit ist Gesellschaft nicht wie bei Gehlen als Kultur vorgestellt, sondern wird über materielle Produktionsverhältnisse begriffen, die ihre eigenen Entwicklungsgesetze hervorbringen.

Diese historische Entwicklung ist nun der „dominante Prozess“, der das Mensch-Welt-Verhältnis prägt. Zwischen Welt und Individuum ist demnach immer Gesellschaft als Lebens- und Entwicklungsbedingung zwischengeschaltet. Diese kann daher nicht sekundär aus einer anthropologischen Theorie abgeleitet werden, sondern muss Teil der Analyse selbst sein.

Der gesellschaftlich-historische Prozess hebt aber die Natur nicht auf, sondern diese bleibt deren Grundlage. Holzkamp sucht daher nach den psychischen Voraussetzungen für die individuelle Fähigkeit zur Vergesellschaftung. Seine Aufmerksamkeit richtet sich dabei besonders auf das Tier-Mensch-Übergangsfeld (TMÜ), in dem Anthropoiden bereits mittels Werkzeug die Natur bearbeiten, sich aber noch evolutionär weiterentwickeln, bzw. aussterben. Holzkamps zentrale These ist hier, dass es einen Selektionsdruck zwischen den einzelnen Anthropoidenarten gegeben haben muss. Von hier aus kann er fragen, welche psychischen Fähigkeiten sich beim Homo Sapiens evolutionär herausbildeten, um die Voraussetzungen für eine historische Entwicklung zu schaffen.

Wenn Naturbearbeitung der gesellschaftlichen Entwicklung und der Fähigkeit zu Sprache vorausgeht, dann ist auch die Teilhabe an kooperativer Lebensgewinnung nicht über Vernunft zu erklären, die ja an symbolische Repräsentation gebunden ist. Holzkamp nimmt daher einen angeborenen „Sozialbedarf“ bei frühen Hominiden an, der sich im Verlauf des TMÜs zum Bedürfnis nach gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit entwickelt. Wenn das Überleben nur in gemeinsamer kooperativer Arbeit gesichert ist, muss es ein Bedürfnis geben, das eigene Überleben innerhalb dieses kooperativen Bezuges zu sichern. Dieses Bedürfnis charakterisiert Holzkamp als „Bedürfnis nach Handlungsfähigkeit“.

Handlungsfähigkeit heißt hier die Fähigkeit zur Verfügung über die eigenen Lebensbedingungen im umfassenden Sinne: Verfügung nicht nur über die Möglichkeit der Befriedigung der eigenen Bedürfnisse innerhalb der

gesellschaftlichen arbeitsteiligen Lebensgewinnung, sondern auch Verfügung über die gesellschaftlichen Bedingungen selbst, unter denen Bedürfnisbefriedigung stattfindet.

Diese ist aber durch Herrschaftsverhältnisse gesellschaftlich beschränkt. Holzkamp geht davon aus, dass das Arrangement mit den gegebenen Verhältnissen zu Lasten einer umfassenden Verfügung über die eigenen Lebensbedingungen geht. Um aber in unserer Gesellschaft handlungsfähig zu sein, ist dieses Arrangement oft notwendig. Daher nennt er Handlungsfähigkeit unter Akzeptanz von Fremdbestimmung „restriktive Handlungsfähigkeit“. Diese Restriktionen gehen seiner Ansicht nach gegen die Interessen der Individuen, weil das eigentliche Bedürfnis nach „Verallgemeinerter Handlungsfähigkeit“ damit verleugnet wird.

In der Auseinandersetzung mit Holzkamp lässt sich für drei Thesen argumentieren:

Das Verhältnis von Natur und Kultur ist nur adäquat zu fassen, wenn es als Triade Mensch-Gesellschaft-Natur gedacht wird, in der der Mensch sich in einem gesellschaftlich vermittelten Stoffwechsel mit der Natur befindet. Als Teil der Natur unterscheidet er sich von dieser durch bewusste Naturveränderung in kooperativer Daseinsvorsorge.

Kooperative Daseinsvorsorge kann nicht über Vernunftentscheidungen erklärt werden, sondern muss umgekehrt als evolutionäre Ermöglichungsbedingung von Vernunft gedacht werden. Die Bereitschaft zur Kooperation ist als Vergesellschaftungsbedingung Teil menschlicher Natur. Dies lässt sich evolutionsbiologisch herleiten.

Die Annahme von Handlungsfähigkeit als allgemeine Bedürfnisgrundlage läuft in der Konsequenz auf die Behauptung eines angeborenen Strebens nach Emanzipation hinaus. Dies ist allerdings kontraintuitiv, da alle bisherigen bekannten arbeitsteiligen Gesellschaften Herrschaftsstrukturen herausgebildet haben.

14.30 – 16.00 Uhr

ATTILA KARAKUŞ

Die Natur und die Natur des Menschen – Bemerkungen über ihr Verhältnis aus idealistischer Sicht

Ich möchte einen Teil meines Dissertationsprojektes vorstellen, das den Arbeitstitel „Die Natur des Geistes. Zum Verhältnis von Natur und Geist in Hegels System“ trägt. Übergeordnetes Anliegen des Vortrages ist die Erörterung der Frage, ob eine Bestimmung der Natur des Menschen aus idealistischer Sicht eine überzeugende und leistungsfähige Alternative zu gegenwärtigen (natur)philosophischen Positionen – insbesondere szientistische und physikalistische Spielarten – sein kann.

Spricht man von der Natur des Menschen, ist damit (in der Regel) das Wesen des Menschen gemeint. „Natur“ hat hier die Bedeutung des Wesens. Im Zentrum meines Vortrages wird dagegen die Forderung stehen, Natur nicht als Wesen (eines „Dinges“) zu begreifen, sondern als Natürliches – im Sinne des Gegenbegriffs zum Geist. Ich werde dafür argumentieren, dass das Natürliche des Menschen darin besteht, über dieses Natürliche hinauszugehen. Dieser offensichtliche Widerspruch ist dennoch auflösbar – meiner Überzeugung nach mit Hilfe idealistischer Denkfiguren und Argumente.

Ich werde versuchen zu detaillieren
was „Hinausgehen“ bedeutet,
wie das Natürliche zu bestimmen ist,
wie naturalistische Ansätze entweder uninteressant oder einfach falsch sind

Die idealistischen Denkfiguren und Argumente werde ich bei Hegel finden. Er ist m. E. einer der ersten anti-naturalistischen Autoren der Neuzeit. Ich werde insbesondere zwei Argumente ins Spiel bringen, die mit zwei Begriffen verbunden sind: erstens mit dem Begriff der *Zweiten Natur*, zweitens mit dem der *Idealisierung*. Während die philosophische Rezeption des Begriffs der „Zweiten Natur“ bereits eingesetzt hat, ist dies beim Begriff der „Idealisierung“ nicht der Fall. Der Vortrag wird sich daher darum bemühen, diesen Begriff in einer Form zu rekonstruieren, die es

erlaubt, ihn in gegenwärtige naturphilosophische und anthropologische Debatten und Kontexte in einer fruchtbaren und konstruktiven Weise einzuführen.

Obwohl es durchaus zutrifft, dass der Geist abhängig ist von der Natur, so ist es auch genauso richtig zu sagen, dass der Geist unabhängig von der Natur ist. Ich werde zeigen, dass die gleichzeitige Abhängigkeit und Unabhängigkeit des Geistes von der Natur in einer nicht-reduktiven Art bestimmt werden kann. Auf den Menschen angewendet bedeutet dies, dass es ohne die Natur keine Natur des Menschen gibt, aber die Natur des Menschen gerade in der Unabhängigkeit gegenüber der Natur besteht. Diese Unabhängigkeit ist aber nichts Statisches, sondern eben der permanente Prozess des Sich-Unabhängig-Machens von der Natur.

„Idealisieren“ ist der Terminus, den Hegel hier in Anschlag bringt und der interpretiert werden soll.