

Unverkäufliche Leseprobe



Volker Gerhardt
Humanität
Über den Geist der Menschheit

2019.320 S.
ISBN 978-3-406-72503-6

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/24058573>

© Verlag C.H.Beck oHG, München

Volker Gerhardt

HUMANITÄT

Über den Geist der Menschheit

Verlag C.H.Beck oHG, München 2019
Gesetzt aus der Adobe Garamond Pro und der TheSans: Janß GmbH, Pfungstadt
Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen
Umschlaggestaltung: Uwe Göbel, München
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 72503 6

www.chbeck.de

Inhalt

	Vorwort	9
Einleitung	Selbstverständnis ohne Abwertung anderer	15
Kapitel 1	Philanthropie Im Menschen die Menschheit lieben	22
Kapitel 2	Homo quaerens Der Mensch als Problem an sich selbst	49
Kapitel 3	Animal sociale cum rationale Bewusstsein verbindet	79
Kapitel 4	Homo sapiens est homo faber Der unterschätzte Anteil der Technik	118
Kapitel 5	Homo ludens, negans et creator Das Spiel im Aufbau der Kultur	165
Kapitel 6	Homo publicus Öffentlichkeit als Instanz der Menschheit	203
Kapitel 7	Humanität Die Realität einer Idee	240
Beschluss	Über den Geist der Menschheit	272
Anhang	Anmerkungen	293
	Literatur	309
	Personen- und Sachregister	315

«Das Wort Humanität bezeichnet nicht
schon unsere Natur, sondern das sittliche
Verhalten eines Menschen, das seiner
Natur würdig ist.»

(Erasmus von Rotterdam, Klage des Friedens, 1516)

Vorwort

Soweit ich zurückdenken kann, war die mich leitende Frage im Werk Immanuel Kants seine eigene Zusammenfassung der drei systematischen Leitfragen allen Philosophierens zu einer einzigen: «Was ist der Mensch?» Meine Dissertation und Habilitation gingen ihr mit Blick auf das Verhältnis von Vernunft und Interesse einerseits und von Macht und Willen andererseits nach. Meine akademische Lehre habe ich mit einer Vorlesung zur philosophischen Anthropologie begonnen. Und alles, was ich in den Jahren seitdem geschrieben habe, lässt sich als Versuch verstehen, der Antwort auf die Frage nach der Natur des Menschen näherzukommen.

Das gilt allgemein für das nur dem Menschen zum Problem werdende Verhältnis von *Individualität* und *Universalität*, für die Suche nach dem Zusammenhang von *Selbstorganisation* und *Selbstbestimmung*, für die Vereinbarkeit von *Freiheit* und *Natur*, für die von Menschen als ihre zentrale Aufgabe verstandene *Partizipation* sowohl am Ganzen einer Gemeinschaft wie auch am Ganzen der Welt. Dazu schafft sich der Mensch einen singulären Raum des Welt- und Selbstverstehens, den er *Öffentlichkeit* nennt und der mir erst vollständig erscheint, wenn die erhabene Sphäre des *Göttlichen* hinzugehört. Insofern ist auch die Suche nach dem *Sinn des Sinns* eine Bemühung, die uns nur beim Menschen begegnet.

Es hat freilich eine Weile gedauert, bis die *Humanität* zu meinem ausdrücklichen Thema wurde. Es geschah unter dem Eindruck der Er-

folge des *Humangenomprojekts*, das bedeutende Fortschritte bei der Entschlüsselung des menschlichen Genoms gebracht hat. Doch die Frage nach der Eigenart des Menschen erschien offener als je zuvor, nachdem klargeworden war, dass die menschliche Erbsubstanz sich nur um wenige Prozentpunkte von der der Ackerwinde und um gerade einen Prozentpunkt von der der Primaten unterscheidet. Die *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften* hat daher von 2005 bis 2012 ein *Humanprojekt* gefördert, das die Einsichten der genetischen Forschung mit Blick auf das *Selbstverständnis des Menschen* aufnehmen und weiterführen sollte.

Zusammen mit Julian Nida-Rümelin und Detlev Ganten und vorzüglich unterstützt von einer durch Jan-Christoph Heilinger koordinierten Nachwuchsforscher-Gruppe zum Thema *Bewusstsein als Mitteilung* wurde hier der Frage nach dem Menschen mit interdisziplinärem Anspruch nachgegangen. Die Publikationsreihe des *Humanprojekts* ist bis heute nicht abgeschlossen. Sie umfasst inzwischen fünfzehn Bände und gibt vielfach Auskunft über die *Funktionen des Bewusstseins*, die *Naturgeschichte der Freiheit*, den *menschlichen Ausdruck*, den *Begriff der Person*, die *Evolution in Natur und Kultur* sowie über einige *Voraussetzungen der menschlichen Sprache*. Auch ein Sammelband mit zeitgenössischen Antworten auf Kants Frage «*Was ist der Mensch?*» gehört dazu.

Schon vor dem Abschluss der Forschungen im *Humangenomprojekt* lösten die Fortschritte der medizinischen Technik eine erneute Debatte über den Beginn des menschlichen Lebens aus. War man früher entweder von theologischen Lehrsätzen oder von Erwägungen über den Reifungsgrad des Embryos ausgegangen, so glaubte man nun, in der Zell- oder gar Kernverschmelzung von Ei- und Samenzelle ein objektives wissenschaftliches Kriterium für ein unter Würdeschutz stehendes menschliches Leben gefunden zu haben. Dass auch hier ein Anlass lag und liegt, über die Natur des Menschen nachzudenken, wird niemand bestreiten können, insbesondere dann nicht, wenn er den Menschen für ein soziales Wesen hält, das bereits in seinem embryonalen Werden auf eine symbiotische Beziehung zur werdenden Mutter angewiesen ist. Nachdem neuerdings aber fraglich geworden ist, wie und wann die sogenannte Kernverschmelzung stattfindet, ist die auf ein bloßes mikroskopisches Faktum gestützte Antwort fraglicher als je zuvor.

Starkes öffentliches Interesse zieht inzwischen aber das nicht allein durch die Fortschritte der Wissenschaften und ihre Technologien, sondern auch durch das ökonomische und ökologische Verhalten des Menschen zum globalen Skandal gewordene *Ungleichgewicht zwischen der Zivilisation des Menschen und seiner Umwelt* auf sich. Was ist das für ein Wesen, das sich nicht nur durch unablässige Missachtung seiner Nächsten selbst verächtlich macht, und es auch nicht dabei belässt, sein Leben durch Verbrechen und Kriege zur Hölle zu machen? So hat man noch bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts gefragt. Nun aber kommt das Unverständnis hinzu, wie der Mensch, der Wert darauf legt, *animal rationale* und *homo sapiens* genannt zu werden, so leben kann, dass er bald nichts mehr zum Leben hat? Und was macht es dem Menschen, der sich so viel auf sein Mitgefühl zugutehält, möglich, so gleichgültig, ja so schändlich mit anderen Lebewesen umzugehen? Und wie können wir uns erklären, dass er bei einer so geringen genetischen Differenz zu den anderen Tieren in eine derart dominante, sie alle gefährdende Stellung gelangen konnte?

Also weiterhin mit Kant gefragt: Was ist der aus «krummem Holz» geschnitzte Mensch, dass er eine solche Überlegenheit erringen konnte und überdies als einziges Lebewesen den Anspruch auf eine unantastbare Würde erhebt? Die Antwort, die ich darauf geben kann, liegt darin, dass sich der Mensch als ein *Naturwesen*, das er ist und am Ende immer bleibt, bis heute nicht aus den unbarmherzigen *Gegensätzen der Natur* befreit hat. Er bleibt ihnen nicht nur ausgesetzt, sondern auch in ihnen befangen, obgleich er sich im Laufe der Jahrtausende mit der *Kultur* selbst einen Raum eröffnet hat, der ihn vor einem Teil der Widrigkeiten bewahren und sich auch vor sich selber schützen kann. Gleichwohl hat die Kultur mit der Sensibilität für den Schmerz und für feinste Unterschiede auch das Potenzial verstärkt, grausam und gefühllos zu sein.

Mit dem Aufbau der Kultur wuchsen die Einsicht und die Handlungsmöglichkeiten des Menschen. Er hat sie in effektiver Weise auf die Nutzung der Naturkräfte konzentriert, was auch durch die Steigerung der zunehmend auf viele Menschen verteilten Leistungen möglich war. Damit nahmen die Verbindlichkeiten gegenüber seinesgleichen zu, denen er sich zunehmend in ihrer Gesamtheit verpflichtet sah. Darauf waren bislang die Sorge der *Ethik* und die der *Sozialphilosophie* gerichtet.

Doch mit dem Anstieg der kollektiven Macht des Menschen stieg nicht nur seine Zahl in beträchtlicher Weise an: Seine lange Zeit nur begrenzten Eingriffe in die Natur weiteten sich mit dem Einsatz wissenschaftlich perfektionierter Techniken aus wie ein Flächenbrand. Sie nahmen globale Ausmaße an und brachten im Laufe zweier Jahrhunderte das seit Jahrtausenden stabile Verhältnis der Lebenskräfte auf der Erde aus dem Gleichgewicht.

Darauf lässt sich nun nicht mehr mit einzelnen Maßnahmen reagieren. Die schon längst zu einer *kulturellen Einheit gewordene Menschheit* muss endlich lernen, sich *als Ganze* auf die Verletzlichkeit der Natur, die ihn trägt und der er selber zugehört, einzustellen. Das wissen heute viele, und es gibt nicht wenige, die ein Umdenken und Umlenken fordern. Es fehlt auch nicht an Ideen, die Menschheit vor der drohenden Selbstzerstörung zu bewahren. Doch offenkundig bleibt das ohne nachhaltigen Einfluss auf ihr tägliches Verhalten.

Die Philosophie hat sich durchaus Mühe gegeben, daran etwas zu ändern. Allein im deutschen Sprachraum gibt es bewegende, ja, aufrüttelnde kulturkritische, politische und ethische Schriften, die mit den Namen von Karl Jaspers, Günther Anders, Carl Friedrich von Weizsäcker und Hans Jonas verbunden sind. Deren Impulse stehen im Hintergrund, wenn ich im Folgenden die weitaus bescheidenere Frage stelle, wie denn das Subjekt beschaffen ist, auf das sich die Erwartungen einer Wende im menschlichen Verhalten richten: Was macht den Menschen, was macht die Menschheit aus, an deren Aktivität wir appellieren, wenn eine humanpolitische Wende erfolgen soll? Wen oder was meinen wir, wenn wir von *Menschheit* sprechen? Und was macht uns dabei so sicher, dass wir glauben, darauf das *Menschenrecht* gründen zu können? Der «Geist der Menschheit», den Wilhelm von Humboldt zu ergründen suchte, ist in der Form der *Grundrechte* zum Fundament der freiheitlichen Demokratien geworden, doch in den öffentlichen Debatten ist kaum von ihm die Rede.

Längst ist offenkundig, dass die viel zu eng und sachlich problematisch gewordenen Leitbilder der *Nation*, der *Religion*, der *Klasse* oder der *Rasse* untauglich sind, weltoffenen Gesellschaften Ziel und Halt zu geben. Sie sind erst recht nicht in der Lage, die existenzielle weltpolitische Wende anzuleiten. Und da es nicht in Zweifel stehen darf, dass alles, was nötig ist, im Interesse und im Namen der *Menschheit* zu erfolgen hat,

liegt es nahe, das ethische und politische Handeln unter das *Ideal der Humanität* zu stellen. Folglich kann sich die Philosophie der Aufgabe nicht entziehen, ihr Augenmerk auf die Eigenart der Menschheit zu richten, der das Schicksal widerfährt, sich in eine ausweglos erscheinende Lage gebracht zu haben, aus der sie sich gleichwohl selbst zu befreien hat.

Für Kant, der Individualität und Universalität vornehmlich im Begriff des Menschen verbunden wusste, fiel die Frage nach dem Menschen mit der nach der Menschheit in eins. Und so erörtern auch wir die *Natur des Menschen* mit dem Blick auf den *Geist der Menschheit*, der jedem Einzelnen die *Verantwortung* auferlegt, sich in seinem Handeln nach Maßgabe seines humanen Selbstbegriffs zu bestimmen. Nur wenn sich der Mensch seiner Verantwortung im Bewusstsein der schier unglaublichen Schwierigkeiten stellt, die er im Gang seiner geschichtlichen Entwicklung bereits überstanden hat, kann er das *Selbstvertrauen* gewinnen, die derzeit als unlösbar erscheinenden globalen Aufgaben anzugehen.

Der Mensch braucht heute nicht nur den für die Aufklärung geforderten «Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen». In Kenntnis seiner *Herkunft*, im Wissen von seiner *Bindung an die Natur* – damit aber auch an die *Technik* und an *seinesgleichen* – kurz: im Bewusstsein seiner *Zuständigkeit für seine Welt* hat er heute den *Mut* aufzubringen, *ein Mensch zu sein*. Dass dazu auch die Chancen gehören, die ihm sein *Bewusstsein*, seine *Freiheit*, sein *Können* und seine Fähigkeit, *lebenslang zu spielen*, eröffnen, sollte dabei nicht vergessen werden.

Die Paradoxie der Lage des Menschen zeigt sich darin, dass er «*nein*» sagen kann – und damit allererst die Chance hat, *produktiv* zu werden. Der Mensch ist das einzige Wesen, das sich wissentlich ins Unglück stürzen kann, und dabei die Chance hat, den definitiven Sturz zu vermeiden. Wann immer ihm dies gelingt, kann er sich zugutehalten, seinem Leben aus eigener Kraft eine beglückende, erhebende und vielleicht sogar Erfüllung bietende Wende gegeben zu haben. Auf diese Dialektik wird der Einzelne in nächster Zukunft nur noch setzen können, wenn es auch der Menschheit gelingt, in ihr zu bestehen.

An drei Vorbemerkungen zum Text ist mir gelegen:

Einiges von dem, was im Buch entwickelt ist, verdankt sich Diskussionen mit Naturwissenschaftlern. Mit ihnen möchte ich weiterhin im Gespräch bleiben. Deshalb habe ich den Anteil philosophischer Termini

nologie, so gut es ging, reduziert und der Schilderung des Zusammenhangs von Natur und Kultur besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Im Nachhinein hat sich Nietzsche als der wohl einflussreichste Kritiker der Humanitäts-Idee erwiesen. Das rechtfertigt die wiederholte Auseinandersetzung mit seinen Texten, in denen sich zeigt, dass er auch in diesem Punkt perspektivisch verstanden werden muss und wahrhaft mehr bietet als Kritik. Die philosophischen Voraussetzungen für eine Kritik an Nietzsche sind bereits bei Platon und Kant zu finden – den beiden Denkern, denen er am wenigsten gerecht geworden ist.

Das Buch wäre kürzer geworden, wenn ich es zum zweiten Mal hätte schreiben können – doch mit der Behebung der mir dann vermutlich unzumutbar erscheinenden Defizite hätte es mühelos doppelt so lang werden können. In seiner ersten Fassung protokolliert es den anfangs gar nicht abzusehenden Weg zur Einsicht, der für mich nunmehr zu ihrem Verständnis gehört. Vielleicht helfen die Umwege auch dem Leser, das Ergebnis zu verstehen.

Berlin und Hamburg, im September 2018

Volker Gerhardt

Einleitung

Selbstverständnis ohne Abwertung anderer

«Unserer großen und mächtigen Mutter Natur
geschähe Unrecht, wenn wir sie mit unseren Künsten
von ihrem Ehrenplatz verdrängen.»

(Montaigne, Essais I, 31)

Blickt man auf die Themenschwerpunkte der Philosophie in den letzten zehn Jahren, stellt sich der Eindruck ein, man könne die Aktualität im Fach gar nicht gründlicher verfehlen als durch ein Buch über den Menschen. Alle Aufmerksamkeit ist derzeit den Tieren und zunehmend auch den Pflanzen gewidmet. Die Autoren sind, vollkommen zu Recht, überzeugt, dass Tiere Bewusstsein haben, und möchten nun genauer wissen, bei welchen Tieren das in welchem Umfang der Fall ist. Die früher vorrangige Frage nach der «Sonderstellung» des Menschen erscheint schon als solche verfehlt. Ein Biologe berichtete kürzlich, noch vor zwanzig Jahren sei es den Studienanfängern selbstverständlich gewesen, den Menschen allen anderen Tieren vergleichend gegenüberzustellen. Heute aber sei es verpönt, von kategorialen Unterschieden zwischen Menschen und Primaten auszugehen.

Doch schon mit der Frage, was es den Bonobos, Schimpansen oder Gorillas bedeutet, dem Menschen so nahezustehen, ist man unversehens allein bei dem, der sich die Frage tatsächlich stellt. Nur Menschen können sagen, was ihnen die durch Anthropologie, Ethologie und Genanalyse versicherte Nähe zu den Tieren bedeutet; nur sie können aus den gewonnenen Einsichten Konsequenzen ziehen; und nur sie haben

die Pflicht, das auch zu tun. Freilich genügt allein das *Bewusstsein* nicht, um aus dem Wissen von den früher nicht erkannten Kompetenzen der Tiere Konsequenzen zu ziehen. Dazu bedarf es besonderer Leistungen des *Empfindens*, *Fühlens*, *Wahrnehmens* und *Erkennens*, die man den Tieren gewiss nicht absprechen wird, die sich mit ihren spezifischen Ausdrucksformen und den daraus folgenden moralischen und politischen Prinzipien aber nur beim Menschen finden.

Die von den Tieren selbst weder aufgeworfene noch beantwortete Frage muss man dennoch in ihrem Interesse stellen, um angemessen auf sie reagieren zu können und um artgerecht mit ihnen umzugehen. Damit aber ist man erst recht beim Menschen, der, nicht zuletzt weil er der einzige ist, der sich die Frage stellt, auch zu sagen hat, was ihm die Einsichten, die ja immer *seine* Einsichten bleiben, für ihn bedeuten. Und tatsächlich ist er auch der Einzige, dem die Verantwortung zufällt, daraus Konsequenzen für sein Handeln zu ziehen. Wenn das kein Grund ist, bei all den Fragen nach der Beschaffenheit und Befindlichkeit der Lebewesen überhaupt auch nach dem Menschen selbst zu fragen, kann man alles weitere Fragen lassen.

Gewiss, man kann die Ansicht vertreten, der Mensch habe lange genug nur über sich gesprochen; nun sei es endlich an der Zeit, das Thema zu wechseln und sich primär den anderen Lebewesen zuzuwenden. Und wenn es dem Menschen, der auch hier ausschließlich selber spricht, in seiner philosophischen Betrachtung über die Fähigkeiten der Tiere wirklich gelänge, von sich selber abzusehen, wäre ich der Letzte, der Einwände geltend machen würde.

Doch die Wahrheit ist, dass in allen philosophischen Studien über die Tiere die Menschen nicht nur die alleinigen Adressaten sind, sondern der Mensch letztlich auch das eigentliche Thema bleibt. Denn nur der Mensch kann aus den gewonnenen Einsichten über andere Lebewesen lernen. Also macht man, selbst mit Rücksicht auf die Aktualität, nichts falsch, wenn man den Menschen gleich zum ausdrücklichen Thema erhebt.

Das hat im deutschen Sprachraum eine große Tradition. Dafür stehen die Namen von Herder, Kant, Wilhelm von Humboldt, Hegel und Nietzsche sowie im 20. Jahrhundert die von Scheler, Plessner, Cassirer, Gehlen, Blumenberg und Hans Jonas. Neuerdings gehört auch der

Name von Michael Tomasello dazu. Doch das hat nicht verhindert, dass auch innerhalb der Philosophie stereotype Urteile über den Menschen in Umlauf sind, die der Korrektur bedürfen. Dazu Anregungen zu geben, ist das vorrangige Ziel des vorliegenden Buches.

In dieser Absicht werden ältere und neuere Formeln zur Selbstcharakterisierung des Menschen aufgegriffen, nicht, um sie pauschal zu widerlegen, wohl aber, um ihnen eine umfänglichere Bedeutung abzugewinnen und sie in einen engeren Zusammenhang mit dem Leben und mit dem menschlichen Selbstverständnis zu stellen.

Dabei ist es das *Selbstverständnis des Menschen*, das der vorliegenden Untersuchung die systematische Pointe gibt. So parteilich die Urteile des Menschen über sich selbst auch immer sein mögen: Er kommt nicht daran vorbei, über sich selbst zu sprechen, weil er nun einmal nicht unabhängig davon zu begreifen ist, wie er sich selbst versteht. Also nehme ich die Kriterien, die der Mensch bislang wesentlich zur Abgrenzung seiner Spezies von anderen Spezies verwendet, und prüfe sie im Licht seines notwendig allgemeinen Selbstverständnisses, für das er, nicht ohne Einsicht in seine individuellen und kollektiven Schwächen, hochgestimmte Bezeichnungen gefunden hat.

So schämt er sich bekanntlich nicht, den Namen des Menschen *normativ* zu wenden und ihn mit den universalen Titeln der *Menschheit* und der *Menschlichkeit* zu verbinden. Ja, er geht so weit, sogar den Umgang mit den Tieren dem Anspruch des *Menschenrechts* und der Wahrung der *menschlichen Würde* zu unterwerfen. Tiere zu quälen, gilt zu Recht als eine Verletzung der Würde des Menschen. Doch das Motiv und die Gründe für diesen imperial erscheinenden Herrschaftsanspruch sind zu ermitteln. So erklärt sich der Titel des Buches.

Immanuel Kant entschuldigt sich im Vorwort zu den *Träumen eines Geistessehers* dafür, dass er das vorgelegte Buch überhaupt geschrieben hat. Doch die Publikation sei unvermeidlich gewesen, weil so viel Unsinn in Umlauf sei, dem einfach widersprochen werden müsse – auch wenn dabei eigentlich nur Selbstverständlichkeiten zum Vortrag kommen.

So könnte auch ich einsetzen, denn das, was schon seit geraumer Zeit über die *Humanität* und den *Humanismus* verbreitet wird, spottet jeder Beschreibung. Es fordert entschiedenen Widerspruch heraus, ob-

gleich man auch dabei kaum mehr als Selbstverständlichkeiten vorbringen kann.

Doch ich halte die Entschuldigung zurück, weil die umlaufenden Missverständnisse nicht nur auf Unkenntnis, Gedankenlosigkeit und Selbstverachtung beruhen. Vielmehr stehen mit der Idee der Humanität der Mensch und die Menschheit infrage, die man, schon um sich selbst zu schützen, verteidigen muss. Dabei darf man auch den Verdacht, ein «speziesistischer» Egoist zu sein, nicht fürchten. Allein um das in diesem Vorwurf liegende Missverständnis zu klären, lohnt sich die Beschäftigung mit dem Thema.

Doch wenn man schon dabei ist, den Menschen von einer Pauschalverdächtigung zu befreien, sollte man die Gelegenheit zur kritischen Korrektur anderer fehlgehender Selbstaussagen des Menschen nutzen. Bislang hat er zu wenig bedacht, wie sehr er mit seiner von ihm geschaffenen *Kultur* gleichwohl weiterhin zur *Natur* gehört. Erst nachdem ihn die Natur in ihrer vom Menschen missachteten eigenen Dynamik in seinem kulturellen Bestand bedroht, dämmert ihm, wie sehr ihn gerade auch seine Kultur zu größtem Respekt gegenüber der Natur verpflichtet. Dabei ist es das Mindeste, dass der Mensch sich um eine Selbstbeschreibung bemüht, in der er der Natur, der er sich verdankt und deren Teil er unter allen Bedingungen bleibt, seine Achtung erweist. Also hat er sich ohne Überheblichkeit um eine Tiere und Pflanzen *nicht diskriminierende Selbstausszeichnung* zu bemühen. Es ist erkennbar, dass es vielen heute lieber wäre, gar keine Abgrenzung zwischen Tier und Mensch vorzunehmen. Doch das wäre eine Flucht aus der Verantwortung, die der Mensch für seine Umwelt – und insbesondere auch für die ihm nahestehenden Lebewesen – nun einmal hat.

Dem Menschen scheint entgangen zu sein, dass seine intellektuellen Fähigkeiten ihre Produktivität wesentlich darin haben, dass sie *Probleme als solche* nicht nur erkennen, benennen und arbeitsteilig angehen können; ihre weiterreichende Produktivität besteht vielmehr darin, dass sie mit jeder möglichen Lösung neue und in der Regel größere Probleme schaffen. Schon darin liegt eine Generalbedingung der Natur, die nichts unverwertet lässt und nach Möglichkeit alles, was im Leben vorkommt, von Neuem produktiv zu machen sucht.

Folglich hat die Verkürzung der mit dem Menschen möglich gewor-

denen Lernprozesse zu einer Beschleunigung der natürlichen Evolution geführt. Das hat seine darauf gegründete kulturelle Evolution begünstigt, sie aber nicht von dem in der Natur allgemein verbreiteten Risiko des Scheiterns befreit. Gegen diese Bedrohung sucht sich das universalistische Selbstverständnis des Menschen abzuschirmen und setzt dabei nicht nur auf die Unterstützung durch seine Erkenntnis, sondern auch auf den Beistand göttlicher Mächte, die ihm die Aussicht auf bleibenden Erfolg, fortdauernde Anerkennung und ein ewiges Leben eröffnen sollen.

Doch mitten im Leben kann das nur eine Hilfe sein, wenn der Mensch die ihm nun einmal zur Verfügung stehende Fähigkeit zur Problemerkennung und Problemlösung auch tatsächlich nutzt. Hier ist primär der *homo quaerens* gefragt, der nicht nur *ständig suchende*, sondern auch *Probleme* allgemein *exponierende* und zum *gemeinsamen Handeln fähige Mensch*.

Der Mensch verkennt bis heute die implizite *Gesellschaftlichkeit seiner Vernunft* und lässt es zu, dass *Rationalität* und *Sozialität* wie Gegensätze behandelt werden. Tatsächlich aber kann er im Reich der Lebewesen dadurch als einzigartig gelten, dass er gleichzeitig *animal sociale und animal rationale* ist – wobei «rationale» nicht einfach die *Tatsache des Bewusstseins* meint, sondern die Fähigkeit, aus seinen Einsichten *Schlüsse* zu ziehen, sie in *Gründe* zu übersetzen und sie damit, theoretisch wie praktisch, in ihrem *sozialen Umfeld* zu exponieren.

Die Neigung des Menschen, das, was zusammengehört, nicht nur auf begriffliche Weise auseinanderzuhalten, sondern auch hierarchisch zu ordnen, tritt auch darin hervor, dass er seine *geistigen Fähigkeiten* von seinem *handwerklichen Können* abtrennt und sich so in einer *Sphäre bloßen Verstehens* sogar noch über sich selbst zu erheben sucht. Doch wo immer er sich in seiner disponierenden Intellektualität einen Reputationsgewinn verspricht, verleugnet er sein technisch-praktisches Geschick, auf dem sein Intellekt basiert. Tatsächlich ist er, sowohl in seiner organischen Beschaffenheit wie auch in seinen eigenen Handlungsvollzügen, ein durch und durch auf *Technik* angewiesenes Wesen.

Ein Techniker bleibt der Mensch auch im Erkennen und Schlussfolgern. Selbst in der Ausübung seiner subtilen Künste kommt er nicht umhin, ein «Macher» zu sein. So ist er *homo sapiens und homo faber* in

einem. Erst wenn deutlich gemacht ist, worin der geringfügige Vorsprung des *homo sapiens* liegt, ehe er sich als *homo faber* um eine Lösung bemüht: nämlich in der *Distanz*, die er zu allem, einschließlich zu sich selbst, einnehmen kann, ist der Zipfel eines Unterschieds zu fassen. Doch auch der setzt voraus, dass *homo erectus* und *homo habilis* erst zum *homo faber* werden mussten, den der *homo sapiens* zu seiner Voraussetzung hat.

Der Mensch verkennt überdies, dass er seinen kulturellen Aufstieg wesentlich seiner sich lebenslang bewahrten *Fähigkeit zum Spielen* verdankt. Sie erlaubt ihm fortgesetzt Neues zu erproben, sich auf Experimente einzulassen und bei vollem Bewusstsein Wagnisse einzugehen. Dabei kann er lernen, seine pure Lebendigkeit und seine geistige Regsamkeit zu genießen. Und wenn das Ende des Spiels nicht auf natürliche Weise erfolgt, hat er gelegentlich selbst durch sein «*Nein*» für ein Ende zu sorgen. Damit aber hört das Spielen nicht auf, schon deshalb nicht, weil sich durch die Negation völlig neue Optionen für seinen Umgang mit sich und seinem Dasein ergeben.

Im «Ja» wie im «Nein» des Menschen wird seine Intellektualität unmittelbar praktisch. So kann er *homo ludens* nicht zuletzt deshalb sein, weil er sich als *homo negans* selbst Grenzen setzt. Die aber fordern ihn von Neuem heraus: Die im Spiel erprobte *Phantasie* sucht sich weite Räume, die auf dem Weg der Negation beliebig gewechselt, erweitert und ausdrücklich mit anderen verglichen werden können. – Während bei den ersten beiden Begriffspaaren aller Evolutionsgewinn im Miteinander liegt, ist er im *contra* von *homo ludens* und *homo negans* im sich wechselseitig herausfordernden Gegensatz zu finden. Unnötig zu sagen, dass sich jedes *contra* selbst wieder verneinen lässt und damit zur affirmativen Verstärkung möglicher Optionen führen kann. Im Blick auf die Konstitution des Menschen empfiehlt es sich somit, von einem *Einheit stiftenden Zusammenspiel* zu sprechen, in dem sich *homo ludens et negans* schließlich zum *homo creator* verbinden. Der erst in den letzten Jahrzehnten zur Auszeichnung des eigenständigen Schaffens in Umlauf gekommene Ausdruck des *homo creator*¹ sollte aus Achtung vor dem Menschen – und mit Rücksicht auf ein angemessenes Verständnis des Göttlichen – nicht als *homo deus* verstanden werden.² Hier ist schon die Modernität erschlichen, denn bereits in der Antike wurde der Mensch als *Künstler* in die Nähe der Götter gerückt.

Schließlich ist der Mensch in seiner Fähigkeit, in sich selbst zu gehen und sich in seinem Selbstbewusstsein kompensatorisch schadlos zu halten, so sehr von sich überzeugt, dass man ihn erst daran erinnern muss, dass er bereits mit seinem *Bewusstsein* in einer ihn mit seinesgleichen schicksalhaft vereinigenden *Sphäre der Öffentlichkeit* verbunden ist. Er ist *homo publicus*, ein sogar noch in seinem Inneren der Welt zugewandtes Wesen, das in allen ihm wesentlichen Leistungen, im Denken und Sprechen, im Wissen und Glauben, im Lachen wie im Weinen und vor allem in seiner künstlerischen Produktivität, auf die den Mitvollzug wie den Widerspruch ermöglichende *Gegenwart von seinesgleichen* angewiesen ist.

Kapitel 1

Philanthropie

Im Menschen die Menschheit lieben

«Die Philanthropie ist aller Menschen
Pflicht gegen einander, man mag diese
nun liebenswürdig finden oder nicht.»

(Kant, Tugendlehre § 27)

1. Den Menschen lieben wie sich selbst. Die Menschen, so heißt es bei Jean Paul, «soll keiner belachen als einer, der sie recht herzlich liebt».¹ Die Wahrheit dieser ironischen Einsicht liegt darin, dass sie auch für die ernste Beschäftigung mit den Menschen gilt: Zumindest in einer philosophischen Betrachtung kommt man nicht umhin, den Menschen, wenn nicht zu lieben, dann doch wenigstens zu schätzen – gerade auch dann, wenn man ihn verstehen, ihm raten und auch verzeihen will.

Der Grund liegt auf der Hand: Man erkennt und beurteilt keinen Menschen unabhängig davon, wie man *sich selbst* versteht. Also kann das, was über den Menschen im Allgemeinen zu sagen ist, nicht unabhängig von dem sein, was man im Besonderen von sich selbst als Mensch zu wissen glaubt. Und ohne Selbstschätzung kann man auch den Wert, den andere haben, nicht würdigen.

Dass dies nicht ohne Anteilnahme möglich ist, wird niemand bestreiten wollen. Die muss man nicht als «herzliche Liebe» bezeichnen. Aber man kann, auch ohne über Jean Pauls romantische Begabung zu verfügen, feststellen, dass ein Verständnis des Menschen, bei allem Be-

fremden, das unvermeidlich ist, nicht ohne eine von Sympathie getragene Nähe möglich ist.

Dass dabei äußere Bindungen, die der Verstand zu beurteilen hat, eine Rolle spielen, versteht sich von selbst. Kein Mensch kann ohne den Beistand anderer Menschen leben; und die Gesamtheit aller Menschen kann nur bestehen, solange es Individuen gibt, die ihr Leben mit ihrer Erkenntnis, ihrem Verständnis und ihrer Einsicht so führen, dass sie von anderen Menschen verstanden werden. Und solange es um Erkenntnis und Verständnis geht, kommt es, so unwahrscheinlich es klingt und so wenig sich das Leben, die Geschichte und die Gesellschaft darum auch zu kümmern scheinen, *auf jeden Einzelnen* an!

Das aber ist nicht nur eine Frage des Erkennens. Die Notwendigkeit von Zuneigung, Zugehörigkeit und Vertrauen, damit auch der Wunsch nach emotionaler Nähe, lassen sich nicht leugnen. Doch auch Abneigung ist eine Realität. Sie kann mit der Furcht beginnen und in Hass und Verachtung münden, die uns verständlich machen, warum es auch Gleichgültigkeit geben und Toleranz als Errungenschaft begriffen werden kann.

Ich gestehe, dass es mir persönlich alles andere als leichtfällt, Jean Pauls ironische Bemerkung ernsthaft und nachdrücklich auf die – vornehmlich ja Distanz erfordernde – theoretische Annäherung an den Menschen zu übertragen. Kann denn der Mensch, der Kriege führt, der seinesgleichen bedrängt, belästigt, quält, vertreibt, unterdrückt und tötet, der als einziges Lebewesen auf der Erde in der Lage ist, absichtlich Böses zu tun, so dass Begriffe wie die des Lügners, des Treulosen, des Schänders, des Verräters oder des Verbrechers *nur auf ihn* anzuwenden sind, überhaupt ein Gegenstand sympathischer Betrachtung sein?

Die Frage verschärft sich, wenn wir bedenken, dass kein anderes Wesen auf der Welt sich den Titel eines «Ungeheuers» so sehr verdient wie der Mensch. Das Urteil des Sophokles² wird durch nichts abgeschwächt, was in den zweitausendfünfhundert Jahren, seit es erstmals auf einer Bühne in Athen gesprochen wurde, bis heute geschehen ist. Weder einem anderen Tier noch einem Gott noch den wie immer beschaffenen «Umständen» ist auch nur die geringste Mitschuld an den Bosheiten anzulasten, die seit dem Anfang der Menschengeschichte begangen wurden und unablässig weiter begangen werden. Und da wir von einem Teufel nichts wissen, muss allein der Mensch als Urheber

alles Bösen angesehen werden. Hinzu kommt die fehlende Hoffnung darauf, dass es jemals anders werden könne. Für Kant, dem wir das Motto über diesem ersten Kapitel verdanken, war die «Kürze des Lebens» die dankbar empfundene Bedingung dafür, es darin überhaupt auszuhalten!³

Wie kann man unter diesen Bedingungen überhaupt von «Liebe» sprechen? Gesetzt, wir wüssten es wirklich nicht, empfehle ich, einfach jene zu fragen, die Liebe entweder in ihrer Kindheit erfahren haben oder die das Glück hatten oder haben, in Liebe zu leben – vor allen aber auch jene, die sich nach Liebe sehnen. Zu den Antworten, die man erwarten kann, dürfte der Hinweis auf das Gefühl gehören, von seinesgleichen (gerade auch in den eigenen Schwächen) verstanden und angenommen zu werden sowie in einer Bindung gleichwohl frei und zufrieden, ja sicher, glücklich und voller Hoffnung zu sein. Wer wollte bestreiten, dass es dies, zumindest als Hoffnung, tatsächlich gibt?

«Tatsächlich Liebe»⁴ ist der treffende Titel eines Films, der in spektakulärer Vielfalt das Verlangen der Menschen nach Nähe derart heiter und mitfühlend illustriert, dass man in so gut wie in allen Fällen die Brüchigkeit, den Leichtsinn, die Flüchtigkeit oder die falschen Erwartungen erkennt, die hier die Menschen von «Liebe» sprechen lassen. Man könnte meinen, der Film sei darauf angelegt, seinen Titel zu widerlegen. Doch er zeigt nur die Vielfalt der real gelebten Liebe.

Tatsächlich ist im Leben der Menschen von wenig anderem mehr die Rede als von der Liebe – von der, die man sich wünscht, von der, die man als großes Glück empfindet und die folglich «niemals» missen möchte, und von der, die man verloren hat – sei es durch wechselseitige Enttäuschung, innere Entfremdung, Treulosigkeit oder durch Tod.

Vor diesem Hintergrund erscheint es weniger abwegig, von der Liebe zum Menschen zu sprechen. Denn die Liebe hat auch in der Suche nach dem einen Partner oder nach dem Kreis von Freunden, zu denen man sich hingezogen fühlt und denen man vertraut, etwas durchaus Unwahrscheinliches, Seltenes und rasch wieder Vergängliches; sie ist *rar* und *kostbar*; auch deshalb wird sie so beharrlich mit dem *Glück* assoziiert.

Wenn von Liebe die Rede ist, muss sie nicht notwendig auf das singuläre *Paar*, die *Familie* oder den Kreis der verlässlichen *Freunde* bezogen sein. In der Tradition des Begriffs ist das schon seit der Antike so,

auch wenn hier unterschiedliche Termini verwendet werden. Doch so richtig es ist, zwischen *eros* und *agápe*, zwischen *amor*, *caritas* oder *ardor* zu unterscheiden, so gut begründet ist zugleich, dass im Deutschen alles mit dem einen Begriff der *Liebe* benannt werden kann.

Wir werden im Folgenden Gründe für dieses weite Verständnis des einen Worts benennen. Vorab ist nur daran zu erinnern, dass Liebe in ihrem hochindividualisierten Verständnis nicht frei von *Erkenntnis* vorgestellt werden muss. Zwar kommt es vor, dass man sich «Hals über Kopf» oder «Herz über Kopf» verliebt. Aber ob das gänzlich ahnungslos, ohne Selbstkenntnis und frei von Kriterien geschieht, sei dahingestellt. Zu wünschen ist in jedem Fall, dass auch die Verliebten wissen, was sie tun. Und je größer der Bereich jener ist, denen man sich in Liebe zuwendet, umso größer ist der Anteil der erklärten Gründe, die man für sein Verhalten aufbieten kann.

Dafür steht die *Nächstenliebe*, die auch dort, wo sie aus Neigung, spontanem Mitgefühl oder ernsthaft angenommener Gesinnung praktiziert wird, immer wieder mit Einwänden und Bedenken zu tun haben wird, gegen die sie sich zur Wehr zu setzen hat. Der Liebe zum Menschen aber stehen so viele innere und äußere Widerstände entgegen, dass man hier, um es deutlich zu sagen, die besten Gründe braucht, um daran festzuhalten. Diese Gründe sind nicht zuletzt so anspruchsvoll, weil sie sich nur in eindringender *Selbstkenntnis* erschließen und sich allein in dem Bewusstsein festigen können, dass sich Mensch und Menschheit nicht trennen lassen.

2. Selbst- und Nächstenliebe bilden eine Einheit. Obgleich in der Geschichte der Ethik von Cicero bis Nietzsche immer wieder Argumente vorgetragen wurden, die es verbieten sollten, *Egoismus* und *Altruismus* als Gegensätze zu behandeln, herrscht im alltäglichen Urteil wie auch in öffentlichen Debatten die Neigung vor, in beiden eine Art ewiger Alternative auszumachen. Das kann und muss man verstehen, wenn man mit den individuellen und kollektiven Erscheinungsformen des persönlichen, ökonomischen und politischen Egoismus zu tun hat. Und wenn man ihn den nur zu oft von jedem Realitätssinn verlassenen altruistischen Meinungsäußerungen gegenüberstellt, dann scheinen sich Egoismus und Altruismus tatsächlich wechselseitig auszuschließen.

Blickt man hingegen auf die Entwicklung einzelner Individuen und stellt sie in Relation zu dem, was wir überhaupt über den Umgang mit Neugeborenen, heranreifenden Kindern und Jugendlichen sagen können, wird man das allgemeine Urteil nicht zurückhalten können, dass ohne den Altruismus der Eltern und ohne den Egoismus ihrer Schützlinge gar nichts geht. Gewiss treten die mit den Begriffen bezeichneten Verhaltensweisen nur selten in Reinform auf; aber durchschnittlich wird sich der Eindruck rechtfertigen lassen, dass es des *Gegensatzes* zwischen der Sorge für den Anderen und dem opponierenden Eigensinn bedarf, um nicht nur Entwicklung und Erziehung, sondern produktives Leben überhaupt gelingen zu lassen.

Dabei darf man nicht vergessen, dass die gesellschaftliche Rollenerwartung beide Seiten für ihr Verhalten kompensatorisch belohnt: Gute Eltern können, wenn ihre Mühe nicht umsonst ist, auch ihren Egoismus als Eltern belohnt sehen; und gute Kinder haben viele Chancen, in der Liebe zu den Eltern, im Teilen mit den Geschwistern sowie in der Verlässlichkeit gegenüber ihren Freunden Altruismus einzüben. Von einem diametralen Gegensatz zwischen Fremd- und Selbstliebe kann unter den notwendig sozialen Konditionen des Lebens, vor allem mit Blick auf die Generationenfolge und die Notwendigkeit der Kooperation keine Rede sein.

Es ist nicht überzogen, das so allgemein zu formulieren. Denn Egoismen und Altruismen können sich in Abhängigkeit von jeweiligen Funktionen und Konventionen durchaus bei ein und derselben Person vereinigt finden. Die sich für ihre Kinder aufopfernden Eltern können als Geschäftsleute kompromisslos auf ihren Vorteil bedacht sein. Außerdem kommen Egoismus und Altruismus, wenn man sie überhaupt so nennen kann, in vielen Varianten auch bei anderen Lebewesen vor. Es gibt das Selbstopfer für die eigene Brut: ein Akt, in dem der individuelle «Altruismus» mit einem gattungsspezifischen «Egoismus» zusammenfällt. Es gibt Parasiten, die ihre ganze Existenz in den Dienst ihrer Wirtstiere stellen und dabei dennoch nur ihren eigenen Vorteil verfolgen. Sieht man sie bei der Arbeit (wie etwa die Fische, die den Nilpferden die Zähne «putzen»), kann man von ihrer Hingabe an ihre Aufgabe nur beeindruckt sein.

3. Darwin als Philanthrop. Man darf es als einen wissenschaftsgeschichtlich und philosophisch exemplarischen Akt ansehen, dass der von manchen noch heute als Vertreter, ja als «Erfinder» des durchgängigen Egoismus in der Natur geschmähte Charles Darwin sich gegen Ende seines Lebens zur *Philanthropie* bekennt. Lassen wir beiseite, dass seine These vom *survival of the fittest* im strengen Sinn gar nicht als Beleg für den Egoismus angesehen werden kann; denn selbst im rücksichtslosen Überlebenskampf findet stets eine Vermittlung zwischen individueller Selbstbehauptung und möglichen Vorteilen für die Gattung statt. Allein die Rede vom «Sozialdarwinismus» reicht aus, um den Widerspruch kenntlich zu machen, mit dem die Rezeption der Evolutionstheorie bereits zur Zeit Darwins verbunden war. Denn zum «Sozialdarwinismus» gehört nicht nur der Kampf im Außenverhältnis der Klassen, sondern auch der Zusammenhalt in ihrem Inneren. Und so machen uns die Vorurteile gegenüber Darwin besonders empfänglich für das Berührende und zutiefst Menschliche in seinem Bekenntnis zur *Philanthropie*.⁵

Der auf das Jahr 1879 datierte und 1881, ein Jahr vor seinem Tod, ergänzte Eintrag im erst posthum zugänglich gewordenen Tagebuch Darwins berichtet vom allmählichen Verlust seines bis zum Beginn seiner Reise auf der *Beagle* für unumstößlich gehaltenen anglikanischen Glaubens. Sein vorher offenbar nie infrage gestellter Kinderglaube geht im Zusammensein mit den anscheinend nur ihrem Glück vertrauenden Schiffsoffizieren allmählich verloren. Am Ende muss sich Darwin eingestehen, dass er zu einem gründlich von allen religiösen Lehren befreiter *Agnostiker* geworden ist.

Aber nicht zu glauben, genauer: *gar nichts* zu glauben, gelingt dem genialen Biologen nicht! Mit wenigen Worten beschreibt er das Defizit des bloßen Wissens, um dann in aller Kürze zu schildern, wie er durch die von ihm Jahrzehnte lang als selbstverständlich hingegenommene Liebe seiner Frau auf das gestoßen wird, was ihn nicht nur in seiner Arbeit gestützt und gefördert, sondern ihn die vielen Jahre seines Forscherlebens getragen hat. Und augenblicklich ist ihm klar, dass es nicht genügt, die Liebe der Frau einfach nur mit größerer Innigkeit zu erwidern.

Denn er durchschaut die Logik, die dieser Konsequenz zugrunde liegt: dass er sich selbst *als ein Mensch unter Menschen* versteht und dass

er sich und seinesgleichen nur gerecht werden kann, indem er sich zur *Philanthropie* bekennt! Darin wird Darwin das Minimum des Glaubens bewusst, den sich der Mensch bewahren muss, um überhaupt als Mensch leben zu können.

Auch wenn es manchem heute so erscheinen wird: Das Bekenntnis Darwins folgt keinem auf das 18. und 19. Jahrhundert beschränkten Zeitgeschmack. Vielmehr leitet die *Philanthropie* die Menschen seit Menschengedenken und heute mindestens dort, wo immer sie ihre *Würde* in Anspruch nehmen und wo *Grund-* und *Menschenrechte* beschworen werden. Dennoch sind *Philanthropie* und die ihr das begriffliche Gerüst gebende *Humanität* alles andere als durchgängig anerkannte Ziele des politischen Handelns. Und erschwerend kommt hinzu, dass es nicht wenige Theoretiker gab und gibt, die sich nach Kräften bemühen, die Rede von der *Humanität* als epochale *Selbsttäuschung des Menschen* zu entlarven.

Eine Weile lang waren es vornehmlich politische Theoretiker, die meinten auf die Beschwörung der guten Absichten des Bürgertums und ihres Staates keine Rücksicht nehmen zu müssen. So etwa wandte sich der in seiner Jugend auf das Menschenrecht und den Humanismus setzende Karl Marx nach seiner (das Menschen- und das Bürgerrecht verletzenden) Vertreibung aus Preußen vom Ideal der Humanität ab und konzentrierte sich auf den Sieg des Proletariats. In dieser Hoffnung fand zwar die Idee der Humanität eine Zuflucht; aber sie wurde durch den geschichtlichen Auftritt des Kommunismus tatkräftig geleugnet. Dem wiederum folgten Theoretiker, denen mit dem Glauben an den Marxismus auch der an den Humanismus verloren gegangen war. Michel Foucault ist dafür ebenso ein Beispiel⁶ wie jene, die heute den Humanismus mit dem Kolonialismus verbinden.⁷

[...]

Mehr Informationen zu [diesem](#) und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de