

Anke Thyen

Moral und Anthropologie

Untersuchungen zur Lebensform ›Moral‹

© Velbrück Wissenschaft 2007

Das Buch bietet eine anthropologische Erläuterung der Moral, nicht eine anthropologische Begründung. Es verbindet Ethik und Anthropologie, indem es Helmuth Plessners Anthropologie der exzentrischen Positionalität und Ludwig Wittgensteins sinnkritisches Sprachspielmodell als die zwei Grundlagen einer nach Kant nun auch kritisch gewendeten philosophischen Anthropologie im Sinne einer Kritik des Menschen rekonstruiert. Ihr Gegenstand ist die Grammatik des Menschen, die zutage treten lässt, wie ein Selbst-Verständnis von Lebewesen überhaupt möglich ist. Da ein reflexiver Begriff eines möglichen Selbst-Verständnisses nur in der Perspektive des Menschen möglich ist, ist der Begriff eines überhaupt möglichen Selbst-Verständnisses der des menschlichen Selbst-Verständnisses. Die sprachlich verfaßte, exzentrische Struktur eines Selbst-Verständnisses des Lebewesens Mensch erläutert die Grammatik des Menschen als Lebensform ›Mensch‹. Sie wird durch Inter-Subjekte realisiert. Dieser neu eingeführte Begriff ist das systematische Kernstück der Untersuchung. ›Inter-Subjekt‹ verbindet anthropologische und sprachliche Bedingungen der Möglichkeit eines Selbst-Verständnisses und zeigt, dass die gewöhnliche Unterscheidung zwischen einer subjektiven und einer intersubjektiven Dimension des Menschen die Grammatik der Lebensform ›Mensch‹ eher verdeckt als aufklärt. Inter-Subjekt bezeichnet ein Lebewesen, das sich selbst als etwas versteht, indem es sich selbst gerade nicht allein als »Selbst« versteht. Inter-Subjekte teilen eine Praxis, die für sie selbst allein unverfügbar ist; sie teilen die ihnen subjektiv zugängliche Lebensform, sie selbst zu sein. Der Begriff des Inter-Subjekts ist, das ist die zentrale Argumentation des Buchs, normativ gehaltvoll. Ein anthropologisch und grammatisch exzentrisch positioniertes Lebewesen hat ein spezifisches Interesse an der Aufrechterhaltung und dem Schutz seines Selbst-Verständnisses als Inter-Subjekt. Weil es über dieses Selbst-Verständnis nicht allein selbst verfügt, sondern es als Lebensform teilt, hat es Interesse auch an der Wahrung und dem

Schutz des Selbst-Verständnisses von anderen. Die Grammatik des menschlichen Selbst-Verständnisses ist als Lebensform personalpronominaler Bezugnahmen realisiert, die den anderen Menschen von vornherein einschließt. Wer überhaupt von sich selbst ein Verständnis hat, hat nicht nur ein Verständnis von sich selbst, sondern teilt notwendig die Perspektive jedes beliebigen Inter-Subjekts. Unter Voraussetzungen des Inter-Subjekts sind privilegierte personale Bezugnahmen nicht möglich. Wenn man den Anderen nicht mitversteht, versteht man sich selbst nicht.

Die spezifische Lebensform, in der Inter-Subjekte ein Interesse an dem ihnen möglichen Selbst-Verständnis teilen, ist die Lebensform ›Moral‹. Wo immer die Interessen berührt sind, die ein Inter-Subjekt als solches hat – sich inter Subjekten als das verstehen zu können, was es ist: Inter-Subjekt – sind seine Sprachspiele in die Lebensform ›Moral‹ eingebettet. Die Lebensform ›Moral‹ ist eine universelle Lebensform des Menschen. Sie ist Inbegriff der Interessen, die Inter-Subjekte als solche haben; Interessen, deren Schutz die Menschenrechte gewähren. Sie koexistiert mit partikularen Lebensformen, ist aber ihnen gegenüber autonom. Die universelle Lebensform ›Moral‹ ist in die Grammatik des Menschen eingebaut. Sie ist ein humanum.

Einleitung

»Die Idee des moralischen Gesetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich als eine Anlage für die Persönlichkeit nennen; sie ist die Persönlichkeit selbst (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet).«

Als Kant 1785 die Einleitung der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten schrieb, formulierte er einen Anspruch, der sich angesichts des Vorhabens, eine kopernikanische Revolution der Denkungsart im Handeln zu vollziehen und Moralität zu begründen, bescheiden ausnimmt: »gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität«. Aufsuchen, aufklären, was im gemeinen Menschenverstand, wie Kant gelegentlich sagt, schon enthalten ist und nicht »gelehret« werden muß. Diesem

Duktus ist auch die vorliegende Studie verpflichtet. Aber sie handelt nicht von der Moralphilosophie und ihren Prinzipien. Ihr Interesse gilt vielmehr der Frage, ob sich Kants obersten Prinzip der Moralität eine anthropologische Erläuterung zur Seite stellen läßt. Eine anthropologische Erläuterung, die uns besser verstehen läßt, warum die universelle Moral keine überfordernde Zumutung, sondern ein humanum ist, dem Selbst-Verständnis des Lebewesens Mensch zugehörig.

Anthropologische Erläuterungen der Kantischen im besonderen und einer universellen Moralphilosophie im allgemeinen liegen nicht auf der Hand. Man kann das Vernunftwesen, das Kant anspricht, nicht ohne Umschweife anthropologisch begreifen. Kants Moralphilosophie ist transzendentalphilosophisch begründet, die philosophische Anthropologie ist es nicht. Ihr Gegenstand ist das Lebewesen Mensch. Die anthropologische Erläuterung bedarf deshalb eines theoretischen Rahmens, der ihre begrifflichen Grundlagen ausweist. Ich wähle einen unter denkbaren anderen. Er verspricht, verschiedene theoretische Zugänge zu einem Leitmotiv zu verbinden. Dieses Leitmotiv besteht in der Frage, ob die Tatsache, Mensch zu sein, Moralität einschließt. Ein naturalistischer Fehlschluß liegt hier nicht vor, weil nicht von einem Sein auf ein Sollen geschlossen wird. Die Frage ist vielmehr, ob Mensch zu sein impliziert, was wir ›Moral‹ nennen, und wenn ja: in welcher Weise? Die erste Teilfrage gibt gewissermaßen die Hypothese ab, und läßt sich damit schnell beantworten: Ja, Mensch zu sein impliziert, was wir ›Moral‹ nennen. Der zweiten Teilfrage, in welchem Sinne Mensch zu sein Moralität einschließt, fällt nun freilich die Aufgabe zu, das »Ja« zu begründen. Für die Begründung zapft diese Studie drei sehr unterschiedliche philosophische Quellen an, denen sie das begriffliche Instrumentarium entnimmt, das sie für ihr Vorhaben, die Rekonstruktion der Lebensform ›Moral‹, benötigt: Helmuth Plessners Anthropologie der exzentrischen Positionalität, Ludwig Wittgensteins Sprachspielkonzept sowie Hector-Neri Castañedas Theorie der ›ich‹-Gestaltungen.

Deren systematischer Zusammenhang wird durch ihre Kantische Lesart hergestellt, die in allen drei Ansätzen ein gemeinsames Motiv erkennen läßt: Es geht immer um eine Aufklärung ihrer Gegenstände durch deren kopernikanische Dezentrierung. Die Aufklärung folgt dabei Kants Vorbild der Kritik, woraus sich die methodische und sachliche Reflexivität des Motivs der Dezentrierung ergibt. Danach handelt es sich bei der kopernikanischen Dezentrierung des Menschen (Plessner), des Sinns (Wittgenstein) und des Gebrauchs von ›ich‹ (Castañeda) immer um eine merkwürdige, paradox erscheinende Selbstaufklärung des

Subjekts einer Theorie, das selbst über sich selbst unter Bedingungen seiner Dezentrierung nicht verfügt. So enthüllt die durch Plessner vorgezeichnete Kritik des Menschen eine exzentrische Positionalität des Menschen; Wittgensteins Kritik sprachlichen Sinn bzw. sprachlicher Bedeutung zugleich Blindheit und Autonomie, die Sprecher Regeln folgen läßt; und Castañedas Kritik subjektzentrierten ›ich‹-Gebrauchs eine strukturelle Intersubjektivität dieses Gebrauchs. Weder seine exzentrische Positionalität steht dem Menschen zur Disposition noch die Blindheit bzw. die Autonomie, in der er Regeln folgt, noch der intersubjektive Charakter der Selbstbezugnahme. Den Zusammenhang dieser unterschiedlichen Dezentrierungsfiguren entfaltet die Studie in einem normativ gehaltvollen Konzept eines Selbst-Verständnisses von Inter-Subjekten, die ihre moralisch-praktischen Orientierungen aus dem Faktum ihrer Dezentrierung unter Bedingungen einer geteilten Praxis beziehen.

Akteure dieser Art nenne ich Inter-Subjekte. Ich gehe also nicht von Subjekten und ihrem Selbstverständnis aus, sondern von Akteuren, von Lebewesen, die von Haus aus und selbst im Begriff eines gewissermaßen unhintergehbaren Subjekts intersubjektiv verfaßt sind. Das einzige Lebewesen, von dem wir wissen, das es sich selbst ein Selbst-Verständnis zuschreibt, ist buchstäblich radikal intersubjektiv verfaßt. Daß ein mögliches Selbst-Verständnis ein intersubjektiv geteiltes Verständnis ist, läßt sich nun freilich nicht in den mentalistischen Begriffen einer Subjek-Objekt-Dialektik rekonstruieren, die nicht umhin kann, von ›Selbstbewußtsein‹ auszugehen. Die Studie zieht einen anderen, einen anthropologisch-semantischen Ansatz vor, der aus den anthropologischen und grammatischen Strukturen der Dezentrierung einen normativ gehaltvollen Begriffs des Inter-Subjekts entwickelt. Inter-Subjekte teilen eine Praxis, die für sie selbst allein unverfügbar ist. Inter-Subjekte sind deshalb auf gemeinsame Lernprozesse im Horizont ihrer geteilten Praxis angewiesen, anders können sie für sich genommen kein Selbst-Verständnis ausbilden und bewahren.

Die Reihe der Motive von Dezentrierungen, die man bei Plessner, Wittgenstein und Castañeda vorgezeichnet finden kann, gibt in etwa auch den Aufbau der Studie vor: Das erste Kapitel befaßt sich mit dem normativen Gehalt der Anthropologie der exzentrischen Positionalität Plessners. In Plessners Anthropologie ist eine kopernikanische Wende der philosophischen Anthropologie angelegt, darum ist die Anthropologie der exzentrischen Positionalität zugleich Kritik der Anthropologie. Das Kapitel ist deshalb auch der Frage gewidmet, wie Anthropologie innerhalb der Philosophie möglich ist. (1) Das zweite Kapitel

versucht die Einsichten in den normativen Gehalt der exzentrischen Positionalität des Menschen in drei Teilen systematisch mit einer Grammatik der Moral zu verbinden. Der erste Teil ist Wittgensteins früher Sinnkritik gewidmet. Er zeigt, daß die sprachlogische Exklusion des Ethischen Ausdruck einer exzentrisch, einer, wie Wittgenstein sagt: von innen begrenzten und darum aber strukturell unbegrenzten Auffassung des Menschen von sich selbst ist. Die sprachlogische Exklusion des Ethischen führt freilich in eine der abbildtheoretischen Aporien des frühen Wittgenstein. Sie verweist freilich – und darin besteht ihr heuristischer Wert – auf die begrifflichen Anforderungen an eine Grammatik des Menschen. Der zweite Teil des zweiten Kapitels versucht mit den Philosophischen Untersuchungen einen Ausweg aus den sprachlogischen Aporien zu weisen. Im Zentrum steht die Frage, wie es möglich ist, in einer »Lebensform« übereinzustimmen. Sie wird durch eine Rekonstruktion des Wittgensteinschen Regel-folgen-Konzepts beantwortet. Dieses Konzept stellt das begriffliche Instrumentarium bereit, das über den normativen Zusammenhang zwischen dem »Arbeiten« (Wittgenstein) von Sprachspielen und ihrer Einbettung in Lebensformen aufklärt. Der dritte Teil des zweiten Kapitels führt diese Einsichten in der Grammatik des Inter-Subjekts zusammen. Hier geht es im engeren Sinne um die Grammatik des Selbst-Verständnisses exzentrisch positionierter Wesen: um den Gebrauch, den sie von dem Personalpronomen ›ich‹ machen. Dieser Gebrauch wird im Kontext einer Phänomeno-Logik der Bezugnahme im Anschluß an Castañeda rekonstruiert. (2) Das dritte Kapitel leitet schließlich systematisch über zur Lebensform ›Moral‹, in der es um eine materiale Ausgestaltung der Grammatik des Inter-Subjekts geht. Der normative Gehalt dieser Grammatik wird hier als ein speziezistisches Konzept der Person entfaltet, das die höherstufig materialen Interessen von Inter-Subjekten, d.h. von Personen, als Inbegriff einer universellen, gegenüber Formen des Ethos des guten Lebens autonomen Moral verständlich machen will. (3)

0.1 Anthropologie und das Konzept eines Selbst-Verständnisses

Der Gegenstand der philosophischen Anthropologie ist das dem Menschen mögliche Selbst-Verständnis. Sie vollzieht damit die Wende, die die Vernunftkritik und die Sprachphilosophie vor ihr vollzogen haben: die Wende zu einer reflexiv gewordenen philosophischen Anthropologie. Sie geht freilich nicht, wie die Frage nach einem Selbst-Verständnis

nahelegen könnte, in Vernunfttheorie und Sprachphilosophie auf. Sie bleibt Anthropologie und bezogen auf dasjenige Lebewesen, von dem überhaupt ausgesagt werden kann, daß es sich selbst als etwas versteht: auf das Lebewesen, das wir selbst sind. Insofern zielt die philosophisch gestellte anthropologische Frage nach dem Selbst-Verständnis des Menschen genau genommen auf die Frage, wie überhaupt ein Selbst-Verständnis möglich ist. Man kann diese Frage freilich auch umkehren, denn wie ein Selbst-Verständnis möglich ist, beantwortet zugleich die Frage, wie eine philosophische Anthropologie möglich ist. Das klingt nach einer *Anthropologia transcendentalis*, von der Kant sagte, sie sei »Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft«. Doch um eine Transzendentalanthropologie, die ihrer Anlage als Transzendentalphilosophie nach doch in der Kritik der Vernunft des Vernunftwesens Mensch aufgehen müßte, plädiert die Studie nicht. Sie ist vielmehr an einer eigenen Profilierung der philosophischen Anthropologie innerhalb der Philosophie interessiert.

Philosophische Anthropologie ist Kritik des Menschen, auch wenn sie dies nur im Lichte einer Kritik des Verstandes und der Vernunft des Menschen sein kann. Denn ihre Begriffe sind allein vernunftkritisch reflektiert tauglich. Eine Kritik des Menschen liefert freilich keine Begründung der Moral und schon gar nicht ihre Letztbegründung. Sie kann der Moralphilosophie im engeren nur erläuternd zur Seite gestellt sein. Die Moral ist nicht anthropologisch begründbar. Moralität stammt, in Anlehnung an das, was Kant über die Rolle der Erfahrung sagt, nicht aus der natürlichen Verfassung des Menschen, aber sie hebt an mit der Frage, was der Mensch sei. Um zu zeigen, daß die Moral mit dem Selbst-Verständnis des Menschen anhebt, bedarf es eines begrifflichen Instrumentariums, mit dem anthropologische Bestimmungen unter Bedingungen einer reflexiv gewordenen philosophischen Anthropologie möglich sind. Was dieses Instrumentarium angeht, sind wir in gewisser Hinsicht schon von vornherein festgelegt. Denn wenn sich anthropologische Bestimmungen entfalten lassen, die für das Verständnis der Moralität des Menschen relevant sind, dann sind wir auf die Untersuchung der Sprachlichkeit des Selbst-Verstehens des Menschen angewiesen. Von einer reflexiven Wende der Anthropologie zu sprechen bedeutet, die Reflexivität des Gebrauchs bzw. der Konstruktion von Begriffen zu entfalten, mit und in denen der Mensch sein Selbst-Verständnis zum Ausdruck bringt. Der Gebrauch dieser Begriffe ist, Wittgenstein folgend, von innen begrenzt. Er weist zurück auf die Anwendungsbedingungen derjenigen Ausdrücke, in denen wir ein Selbst-Verständnis thematisieren. Aus der Analyse, die zugleich Konstruktion der Begriffe ist, mit denen wir uns ein Selbst-Verständnis zuschreiben, können

wir uns nicht herausreflektieren. Aus welcher Perspektive wir auch immer Kriterien der Zuschreibbarkeit möglicher Prädikate des Menschen entwickeln – sie ist immer schon die reflexive Perspektive derer, die sich diese Prädikate zuschreiben: die Perspektive des Menschen.

Die Kritik des Menschen arbeitet in diesem Sinne mit reflexiven Begriffen. Wir können das im Anschluß an Wittgenstein auch als Frage formulieren und das »Arbeiten unserer Sprache«, das er untersuchte, anthropologisch konkretisieren: Wie arbeiten anthropologische Begriffe? Die philosophische Anthropologie im Sinne einer Kritik des Menschen verstehe ich als ein sinnkritisches Projekt, das der Rekonstruktion der Lebensform ›Mensch‹ gewidmet ist. Der von Wittgenstein inspirierte Ausdruck Lebensform ›Mensch‹ ist leicht mißzuverstehen als Lebensform des Menschen. Dieser Gebrauch von ›Lebensform‹ ist freilich nur im Plural zu begreifen als Lebensformen des Menschen, die wie immer inhaltlich durch seine Sprache, seine Kultur, seine Vernunft, sein Handeln und Tätigsein, seine Kommunikation zu bestimmen wären. Doch so ist der Ausdruck nicht gemeint. Die Lebensform ›Mensch‹ ist keine Konkretisierung »des« Menschen, sondern ein anderer Ausdruck für eine Grammatik des Menschen. Die Grammatik des Menschen erschließt sich nicht über die traditionelle anthropologische Frage, was der Mensch sei, sondern über die Anwendungsbedingungen des Sprachspiels »Mensch sein«. Eine Analyse der Grammatik des Menschen klärt also über den Gebrauch des Ausdrucks ›Mensch‹ auf, nicht über das, was der Mensch ist oder hat. Wie ist das Lebewesen verfaßt, auf das wir mit ›Mensch‹ Bezug nehmen? Nun sind wir dieses Lebewesen selbst und können deshalb mehr als eine tautologische Antwort auf die Frage, was der Mensch ist, nur erwarten, wenn wir der reflexiven Natur dieser Bezugnahme nachgehen und also nach der Struktur eines Selbst-Verständnisses überhaupt fragen. Philosophische Anthropologie ist nichts anderes als Grammatik des ›Selbst-Verständnisses‹ des Lebewesens Mensch. Die Kritik der Anthropologie einer Lebensform ›Mensch‹ hebt an mit der Sprachlichkeit des Menschen; in diesem Sinne ist sie sprachphilosophisch gewendete Anthropologie, ohne daß freilich Anthropologie Sprachphilosophie wäre. Was der Mensch ist, erschließt sich über die Struktur derjenigen Bezugnahme, zu der ein Lebewesen fähig ist, das auf spezifische Weise, wie wir mit Plessner sagen können, positioniert ist. Plessners anthropologische Grundfrage zielt auf die Konstruktion eines anthropologischen Grundbegriffs, der beantwortet, was der Mensch ist. Er findet die Antwort in der »exzentrischen Positionalität« des Menschen, der exzentrischen Gesetztheit des Lebewesens

Mensch in seine Sphäre. Der Mensch ist Zentrum seiner Welt, aber weil er sich als Zentrum weiß, ist er es nicht. Er ist über sich hinaus, erlebt nicht nur, sondern »erlebt sein Erleben«. Plessner leitet daraus seine drei berühmten anthropologischen Grundgesetze ab: das der natürlichen Künstlichkeit des Menschen, das seiner vermittelten Unmittelbarkeit und das seines utopischen Standortes. Sie tragen alle seiner fundamentalen Entsicherung, der exzentrischen Positionalität des Menschen Rechnung. Das Konzept der exzentrischen Positionalität hat unmittelbar Einfluß auf das Verständnis von Selbst, Subjekt und Ich. Plessner sieht das Lebewesen Mensch nicht dadurch bestimmt, daß es ein Subjekt, ein Ich ist, das auf Andere trifft, sondern durch die »Wir-Form des eigenen Ichs«. »Wir-Form des eigenen Ichs« – das ist die Grundformel der Person. Sie löst die Entgegensetzung von Subjekt und Intersubjektivität in der »generelle(n) Subjektivität« anthropologisch auf. Ein in diesem Sinne exzentrisch positioniertes Wesen ist eine Person. Es ist eben der Sinn, den der Begriff des Inter-Subjekts hat. Es sind nicht besondere Merkmale, die den Menschen zur Person machen, Personen sind vielmehr exzentrisch positionierte Lebewesen. Darum ist das exzentrisch positionierte Lebewesen, d. h. der Mensch, Person. Plessners Begriff der Person setzt nicht beim Menschen an, sondern beim exzentrisch positionierten Wesen. Was der Mensch ist, erklärt sich aus seiner exzentrischen Positionalität, nicht umgekehrt. Plessner geht mit der Anthropologie der exzentrischen Positionalität einen ersten Schritt in Richtung einer modernen, analytischen Lösung der traditionellen Subjekt-Problematik. Ein exzentrisch positioniertes Lebewesen ist ein Lebewesen, das vollständig reflexiv geworden ist. Für das Selbst-Verständnis dieses Lebewesens bedeutet das, daß es auf sich selbst zwar mit ›ich‹ Bezug nimmt, ohne daß es freilich ein Zentrum, ein großgeschriebenes Ich, ein Subjekt der Bezugnahme gäbe. Ich hat keinen Gegenstand, der als Zentrum möglicher Bezugnahmen zugänglich wäre, aber als Index der erstpersonalen Perspektive der exzentrischen Positionalität ist es zugänglich. So kann man es nur paradox formulieren: Das Ich ist das Zentrum seiner exzentrischen Positionsform, weil es ihm selbst allein nicht zugänglich ist. – Was der Mensch sich zuschreibt zu sein, – ein Ich – das hat, das besitzt er nicht. Das Ich ist Plessner zufolge »allgemeines Ich«. Es gibt kein Ich, das auf die intersubjektive Welt, den Anderen träfe, sondern es ist selbst intersubjektiv verfaßt, es ist, wenn es überhaupt etwas »ist«, allgemein. Mit ›ich‹ auf sich selbst Bezug nehmen zu können bedeutet also auch bei Plessner, daß man gerade auf ein »Selbst« nicht Bezug nimmt. Zur Verfassung des exzentrisch positionierten Wesens gehört die begriffliche und phänomenale

Allgemeinheit jeder seiner Bezugnahmen, auch der auf sich selbst. Sonst wäre eine Selbstbezüglichkeit und mithin ein Selbst-Verständnis nicht möglich. Plessner faßt diesen Sachverhalt in der Doppelung von individueller und genereller Subjektivität. Ein mögliches Selbst-Verständnis (des Menschen) ist anthropologisch in der exzentrischen Positionalität begründet. Das Konzept der anthropologischen Exzentrizität konvergiert mit dem sprachanalytischen Problem der Indexikalität. Plessners Anthropologie der exzentrischen Positionalität operiert weit vorgehend mit begrifflichen Elementen, die eine grammatische Wende der Anthropologie erkennbar werden lassen.

Der normative Gehalt einer Anthropologie der exzentrischen Positionalität steckt in der Reflexivität des Organisationsprinzips exzentrisch positionierter Wesen. Exzentrisch positionierte Wesen sind Personen im Sinne von Inter-Subjekten. Die exzentrische Positionalität von Personen schließt ein subjektivistisches oder monologisches Konzept der Person gerade aus; sie macht vielmehr deutlich, daß ›Person‹ nur als Inter-Subjekt gedacht werden kann. Im exzentrisch positionierten Selbst-Verständnis von Personen finden wir zugleich die Begründung des praktischen Interesses an der Aufrechterhaltung und Wahrung derjenigen Bedingungen, unter denen ein Selbst-Verständnis von Inter-Subjekten allein möglich ist: den Bedingungen gelingender Inter-Subjektivität. Die exzentrische Organisationsform kann nicht anders als mit dem praktischen Interesse an gelingender Inter-Subjektivität verbunden gedacht werden. Das Interesse an gelingender Inter-Subjektivität ist nichts anderes als das moralische Interesse, das Inter-Subjekte oder Personen als solche haben. Unter Bedingungen der exzentrischen Positionalität handelt es sich um höherstufig materiale Interessen. Die Lebensform ›Moral‹ ist die Lebensform, in der wir berücksichtigen, was und wer wir sind. Wir berücksichtigen, daß unser Selbst-Verständnis als exzentrische Wesen fragil ist, »entsichert«, wie Plessner sagt. Die Lebensform ›Moral‹ ist gewissermaßen eine Spezialität exzentrisch positionierter Wesen, denn sie allein verfügen über ein Selbst-Verständnis und also über das normativ gehaltvolle Motiv, Interesse an der Aufrechterhaltung eines möglichen Selbst-Verständnisses zu nehmen. Die Lebensform ›Moral‹ ist eine Lebensform exzentrisch positionierter Wesen.

Plessner rechnet zu den Aufgaben der philosophischen Anthropologie ausdrücklich einen Beitrag zur moralischen und politischen Orientierung. Die philosophische Anthropologie sieht er aufgerufen, »das Können des Menschen durch grenzenlose Entschränkung des Wissens um seine Unergründlichkeit und Unsicherheit gegen den Quellbereich seiner Zukunft

einzuschränken, um zum Glauben an den Menschen wieder Platz zu bekommen«. Wenn man unter dem »Glauben an den Menschen« – Plessner spielt hier auf Kants kurz zuvor erwähntes Diktum an, das Wissen einzuschränken, um zum Glauben Platz zu bekommen – ein begründetes Vertrauen in die Orientierungsleistungen des Menschen versteht, dann ist es nicht zuletzt die philosophische Anthropologie, die dieses Vertrauen stärken kann. Denn sie ist es, die um der »abendländischen Humanität« willen »über die Grenze« aufzuklären vermag, »bis zu der er (der Mensch – A.Th.) sich als Mensch in Frage stellen kann«. Plessner hat die anthropologische Grundfrage in einem Kantischen Duktus so formuliert, daß die praktischen Aufgaben der philosophischen Anthropologie immer offensichtlich geblieben sind: Was bedeutet es und wie ist es möglich, ein Mensch zu sein?

Normativ gehaltvoll ist die Anthropologie der exzentrischen Positionalität, insofern ein Lebewesen, das über ein exzentrisches Selbst-Verständnis verfügt, auch ein Interesse an der Aufrechterhaltung und dem Schutz seines Selbst-Verständnisses hat, das es nicht allein selbst – solus ipse – hat. Die »Einbeziehung des Anderen« (Habermas) beruht nicht auf selbständigen Akten eines »Selbst«; sie ist implementiert im Selbst-Verständnis. Ein Lebewesen, das sich selbst als etwas versteht, verfügt über Moral, aber nicht allein deshalb, weil es ein verständiges Wesen ist, das sich moralisch-praktische Normen setzen oder unterwerfen kann, sondern weil – anthropologisch betrachtet – die Grammatik des menschlichen Selbst-Verständnisses als Lebensform einer Bezugnahme realisiert ist, die den anderen Menschen von vornherein einschließt: Wer sich überhaupt selbst verstehen kann, kann sich aus Gründen der Grammatik eines möglichen Selbst-Verständnisses nicht allein selbst selbst-verstehen. Sich selbst kann man nur im Blick haben, wenn man den anderen im Blick hat. Wir können es auch so sagen: Wer überhaupt von sich selbst ein Verständnis hat, hat nicht nur ein Verständnis von sich selbst. Ein Selbst-Verständnis enthält von vornherein die Perspektive des Anderen; es ist überhaupt nur als analytische Verschränkung personaler Beziehungen verständlich zu machen. Das Selbst-Verständnis ist nämlich nicht das Verständnis, das ein »Selbst« von sich selbst hat, sondern ein Verständnis, das man von sich selbst hat. Ein Verständnis von sich selbst hat man nicht von sich selbst allein, es ist Ausdruck subjektiver Gestaltungen personaler Beziehungen. Ein Lebewesen, das über ein Selbst-Verständnis verfügt, ist in Bezug auf dieses Selbst-Verständnis exzentrisch positioniert. Wenn man den Anderen nicht mitversteht, versteht man sich selbst nicht. Normativ gehaltvoll ist dieser analytische Zusammenhang insofern, als jedes Interesse an der Ausbildung und

Wahrung eines Selbst-Verständnis zugleich das Interesse an der Ausbildung und Wahrung eines Selbst-Verständnisses ist, das andere haben. Über ein Selbst-Verständnis verfügt man nur, wenn und indem man es mit anderen teilt; man »besitzt« es nicht, wie man mit Wittgenstein sagen könnte. Wo sich Lebewesen überhaupt ein Selbst-Verständnis zuschreiben, entsteht auch eine normativ gehaltvolle Struktur einer wechselseitigen Achtung von Gleichen. Worin sich Lebewesen, die über ein Selbst-Verständnis verfügen, gleichen, ist, daß ihr Selbstbezug einschließt, sich nicht auf sich selbst allein zu beziehen, wenn man sich auf sich selbst bezieht.

Anders als der Alltagsverstand, insbesondere der der modernen Konsumgesellschaft mit ihren absurden Selbstverwirklichungsansprüchen, uns glauben machen will, »besitzen« wir kein Selbst. Als Indikator einer spezifischen Bezugnahme hat ein Selbst oder Ich eine allgemeine, inter-subjektive Struktur. Sie verweist auf eine fundamentale Gleichheit hochgradig individuierter Lebewesen, die teilen, worin sie sich unterscheiden, indem sie alle mit ›ich‹ auf sich selbst Bezug nehmen. Das Wort ›Menschheit‹ erinnert an diese fundamentale »grammatische« Gleichheit, eine Gleichheit, die es uns überhaupt erst ermöglicht, uns zu individualisieren.

0.2 Die Grammatik der Moral und das Inter-Subjekt

Der anthropologischen Perspektive auf das Inter-Subjekt korrespondiert eine sprachanalytische, die ich zunächst mit Wittgenstein erläutern möchte. Wittgensteins wichtigste Einsicht bestand darin, daß wir mittels der Sprache nicht über Gedanken kommunizieren; die Sprache bildet nicht ab, was wir »innerlich« denken, meinen oder fühlen. Wir fassen keine Gedankeninhalte in Worte, die dann das Vehikel Sprache mehr oder weniger gut zum Ausdruck bringt. Wenn wir uns verständigen, erzielen wir keine Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung in unseren Meinungen, wir stimmen vielmehr in der Lebensform überein. Wir drücken nicht »Bedeutungen« von Wörtern aus, sondern spielen Sprachspiele, indem wir Wörter gebrauchen. Sprachspiele sind in eine Lebensform eingebettet. Wörter repräsentieren keine Bedeutung, die Dingen oder Sachverhalten an sich zukäme. Sie bilden deren Bedeutung nicht ab. Die Bedeutung ergibt sich allein aus der Rolle, die ein sprachlicher Ausdruck in einem Sprachspiel spielt. Der Satz »Der Bauer ist nicht mehr

zu retten« erhält seine »Bedeutung« je nach der Lebensform, in die er eingebettet ist: entweder die »Welt« des Schachs oder die der Landwirtschaft. Das Sprachspielkonzept ist Wittgensteins Antwort auf die Frage, die sein Werk motiviert: Wie arbeitet die Sprache? Das »Arbeiten unserer Sprache«, wie er es nennt, hat nun auch Konsequenzen für das Verständnis des Gebrauchs von ›ich‹. Der idealistischen Tradition folgend, sprechen wir vom großgeschriebenen Ich, von unserem ganz eigenen, ursprünglichen Ich, das verborgene Meinungen, Gefühle und Gedanken hat. Aber Wittgenstein zeigt, daß man einen solchen »Gegenstand« in der Sprache nicht ausdrücken kann. Jeder Versuch in dieser Richtung unterliegt von vornherein einer grammatischen Täuschung. Als exzentrisch positionierte Wesen, so auch Plessner, teilen wir die Lebensform, auf uns selbst mit ›ich‹ Bezug nehmen zu können, aber diese Lebensform wird nicht von einem – großgeschriebenen – Ich regiert. Die Philosophischen Untersuchungen zeigen, wie eine Beantwortung der Frage nach der normativ gehaltvollen Verschränkung intersubjektiver Subjektivität und subjektiver Intersubjektivität im Inter-Subjekt aussehen könnte. Diese Verschränkung wird deutlich in der Rekonstruktion eines Regel-Folgen-Konzepts, das konventionalistische Mißverständnisse und Reduktionen vermeiden kann. Man muß dabei aber genau zwischen Regel-Folgen und Regelbefolgung unterscheiden. Regeln regeln nichts. Schachregeln lehren einen nicht, wie man eine Partie gewinnt, ein Wegweiser sagt einem nicht, wohin man gehen soll. Einer Regel zu folgen erschöpft sich nicht in der Befolgung einer Regel. Denn Regeln folgen zu können heißt auch, Regeln erfinden zu können und nicht nur vorgegebene Regeln zu befolgen. In diesem Sinn ist Regel-Folgen eine Fähigkeit autonomer Sprecher. Wir folgen Regeln beim Sprechen »blind« (Wittgenstein), aber auch autonom. Das erklärt die Offenheit, die Konstruktivität unserer Sprache ebenso wie die Tatsache, daß die Sprache unsere von innen begrenzte Welt ist. Regel-Folgen ist die spezifische Fähigkeit von Inter-Subjekten. Im Mittelpunkt der grammatischen Rekonstruktion des Inter-Subjekts steht der Begriff des Sprachspiels bzw. die Einbettung von Sprachspielen in eine Lebensform. Die Konzeption des Regel-Folgens führt keineswegs zu einer relativistischen Auffassung von Sprachspielen bzw. Lebensformen, sondern ganz im Gegenteil ist sie geeignet, die Universalität der Lebensform ›Moral‹ zu begründen. Die Lebensform ›Moral‹ ist in grammatischem Sinn insofern universell, als alle Sprachspiele, die in die Lebensform ›Moral‹ eingebettet sind, mit bestimmten Formen von »Benehmen« (Wittgenstein) verbunden sind. Sprachspiele, die in die Lebensform ›Moral‹ eingebettet sind, drücken Achtung und Mißachtung, Schutz und

Verletzung, Bewahrung und Zerstörung des Interesses von Personen an ihrem Personen-Sein aus. Sie gelten dem Selbst-Verständnis von Inter-Subjekten. Wir kennen zahlreiche Sprachspiele, die in die Lebensform ›Moral‹ eingebettet sind: verurteilen, entschuldigen, beschuldigen, befehlen, jemandem beistehen, Schutz gewähren, verteidigen, ehren, pflegen, umsorgen, vernachlässigen, mißbrauchen, demütigen, foltern, ermorden, bestehlen, verleumden, heucheln – um einige zu nennen. Diese Sprachspiele können nur exzentrisch positionierte Wesen, Inter-Subjekte, spielen. Denn nur sie können sich selbst und anderen ein »Benehmen« zuschreiben. Die Lebensform ›Moral‹ ist keine Frage der Deutung; sie ist spezifisch und sie ist autonom; und sie ist unteilbar im Hinblick auf die spezifische Lebensform, die Inter-Subjekte als Inter-Subjekte teilen. Die Übereinstimmung in der Lebensform ›Moral‹ ist universell, weil sie sich auf das Selbst-Verständnis von Wesen bezieht, die überhaupt Lebensformen teilen, d.h. auf exzentrisch positionierte Inter-Subjekte. Hector-Neri Castañeda folgt Wittgenstein in vielen wichtigen Hinsichten. Auch er leistet seinen Beitrag zur Aufklärung des »Mysterium Ich«, wie Ryle es nennt. ›Ich‹-Äußerungen, ›ich‹-Gedanken repräsentieren kein großgeschriebenes Ich. Wenn wir das Personalpronomen ›ich‹ verwenden, erzeugen wir flüchtige Ich-Gestaltungen, durch die wir uns für uns selbst und für jeden anderen eine Selbst-Bezugnahme zu verstehen geben. Aber dieser Selbst-Bezug ist nichts Geheimnisvolles; zu seinem Inhalt haben wir selbst und andere in gleicher Weise Zugang. Das Personalpronomen der ersten Person ist nichts Exklusives; ›ich‹ ist mit dem Gebrauch aller anderen Personalpronomen verwoben. Jeder, der ›ich‹ verwendet, weiß, wie es ist, sich auf sich selbst zu beziehen. Deshalb haben andere von meinen ›ich‹-Gedanken Kenntnis, wie ich von den ›ich‹-Gedanken anderer Kenntnis haben kann. Ich brauche kein spezielles Wissen von einem Ich, das Schmerzen hat, wenn ich es bin, der Schmerzen hat. Sonst wäre es absurderweise möglich zu sagen: »Jemand hat Kopfschmerzen, bin ich das?« Die Bezugnahme mit ›ich‹ enthält keinen privilegierten Zugang zu einem Ich. Sie drückt auch kein privilegiertes Wissen von uns selbst aus, denn gäbe es ein solches Wissen, dann könnten wir es auch bezweifeln. Dies schließt freilich schon Descartes' methodischer Skeptizismus aus: Man kann nicht bezweifeln, daß man Schmerzen hat, wenn man Schmerzen hat. Es gibt freilich auch nichts, was wir erst identifizieren müßten, um ›ich‹ richtig zu verwenden, wie Gareth Evans zeigt.

Castañedas Theorie der Ich-Gestaltungen enthüllt die Struktur der analytischen Verschränkung personaler Bezugnahmen. In ihnen realisiert sich zugleich subjektive

Intersubjektivität als auch intersubjektive Subjektivität. Keine personale Bezugnahme ist epistemisch privilegiert. So erfinderisch die philosophischen Sprachspiele um das Ich sind, in jedem Fall konfrontiert uns der Gebrauch von ›ich‹ zuletzt mit einem Paradox: Einer allein kann nicht ›ich‹ sagen. Jeder kann sich, um in der Formulierung eine Anleihe bei Frege zu machen, selbst nur gegeben sein, indem er nicht sich selbst allein gegeben ist; und jeder andere ist einem als jemand gegeben, der sich selbst gegeben ist, indem er nicht sich selbst gegeben ist. Die »besondere(n) und ursprüngliche(n) Weise«, wie jeder sich selbst gegeben ist, ist, versteht man sie solipsistisch, auch für einen selbst nicht qualifizierbar. Sie ist deshalb die inhaltlich nicht weiter bestimmbare Weise, in der Inter-Subjekte sich gegeben sind. Sie teilen ein Wissen darum, daß jeder sich auf eine besondere Weise gegeben ist, ohne daß jedem selbst diese Weise zugänglich wäre. In diesem Sinne ist diese besondere Weise inter-subjektiv zugänglich. Wie es ist, jemand zu sein, wissen wir von uns selbst ebenso gut wie von jedem anderen. Dieses Wie-es-Ist ist uns freilich in keinem personalen Zugang, also auch im Gebrauch von ›ich‹, epistemisch zugänglich. Castañeda zeigt dies im Rahmen einer Phänomeno-Logik indexikalischer bzw. quasi-indexikalischer Bezugnahmen.

Der indexikalische Ausdruck ›ich‹ verweist auf den Sprecher, der den Ausdruck verwendet. In einem weiteren Sinne verweist er auf jeden, mit dem wir eine Lebensform im Sinne Wittgensteins teilen. Es gibt keinen Gegenstand, der »ihm entspricht«, dem Personalpronomen ›ich‹. Die Verwendung des Personalpronomens ›ich‹ ist ein charakteristisches Merkmal von Inter-Subjekten. Das Vorkommen eines Personalpronomens ist zugleich das Vorkommen der beiden anderen Personalpronomen bzw. ihres Plurals. Wer sich auf sich selbst bezieht, bezieht sich zugleich nicht allein auf sich selbst. Sich auf sich selbst zu beziehen unterscheidet sich nicht wesentlich davon, auf einen anderen Bezug zu nehmen. Selbstbezugnahme und Fremdbezugnahme sind zwei Fälle eines Typs von Bezugnahmen: reflexiver Bezugnahmen. Ein Lebewesen nun, das sich ebenso versteht, wie dich, sie, ihn oder es, das von anderen ebenso verstanden wird, wie sie sich verstehen, ein Inter-Subjekt, hat ein Interesse an der Aufrechterhaltung von Bedingungen, unter denen es sich als Inter-Subjekt verstehen kann.

0.3 Die Lebensform ›Moral‹

Die Studie analysiert die allgemeine und grundlegende Struktur eines Lebewesen möglichen Selbst-Verständnisses. Aus Gründen der Reflexivität anthropologischer Begriffe kann sich der Begriff eines Selbst-Verständnisses nur auf den Menschen beziehen. Dem mag man entgegenhalten, auch andere Lebewesen, wie etwa Primaten, könnten sich als etwas verstehen und also ein Verständnis, einen Begriff von sich selbst haben. Was diese Art Einwände angeht, tun wir gut daran, »kopernikanische Bescheidenheit« zu pflegen. Selbst wenn wir nicht ausschließen können sollten, daß ein Tier einen Begriff von sich selbst hat, so können wir doch nicht wissen, was es für ein Tier heißt, einen Begriff von sich zu haben. Wir dürfen aber vermuten, daß ihm dazu die »Regelmäßigkeit« einer Lebensform fehlt, oder anders gesagt: eine im Medium der Sprache geteilte Praxis. Selbst »wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.« Wir kommen, was andere Lebewesen angeht, immer nur zu anthropomorphen Aussagen. Auf uns selbst bezogen heißt das unvermeidlich, daß wir den Begriff eines Selbst-Verständnisses auf uns selbst einschränken müssen. In diesem Sinne eines von »innen begrenzten« begrifflichen Instrumentariums ist dieses Instrumentarium anthropozentristisch, oder wie wir auch sagen können: speziezistisch. Alle Begriffe und Konzepte, die wir uns vom Menschen machen, sind unvermeidlich speziezistisch.

Die Lebensform ›Mensch‹ samt der sogenannten Monopole des Menschen wie Sprache, Vernunft, Kultur, Geschichte etc. beansprucht gegenüber anderen Lebewesen keinen höheren Wert. Es ist bedauerlich, daß man das immer wieder sagen muß. Eine speziezistische Begrenzung der Aussagen über uns selbst hat überhaupt nichts mit einer Selbsterhöhung des Menschen zu tun, sondern mit der kopernikanischen Begrenzung unserer Einsichten in die Natur eines Selbst-Verständnisses. Zumal für die philosophische Anthropologie ist der methodisch reflektierte Anthropozentrismus oder Speziezismus ebenso unvermeidlich wie wünschenswert, wenn wir Aussagen über uns selbst nicht auf Spekulationen gründen wollen. Freilich handelt es sich um einen methodischen Speziezismus, der nichts mit einem ideologischen Anthropozentrismus zu tun hat. Der methodische Speziezismus folgt aus der Einsicht in die von innen begrenzte Lebensform des Menschen; der Anthropozentrismus als ideologische Veranstaltung aus einer unbegrenzten Perspektive auf das Ganze, die uns freilich nicht zur Verfügung steht. Die Sicht auf das Ganze teilen übrigens ideologische

Anthropozentriker mit Anthrozentrismus-Kritikern. Während der methodische Anthropozentrismus die Folge einer kopernikanischen und mithin sprachlichen Begrenzung unseres Wissen ist, ist der ideologische Anthropozentrismus Ausdruck einer normativ gehaltvollen Entgrenzung unserer Ansprüche. Aus dem methodischen Anthropozentrismus können freilich niemals normative Ansprüche folgen. Allerdings nimmt er angesichts des Wissens um seine Begrenztheit die Verpflichtung zu einer kopernikanischen Bescheidenheit auf sich, die Rücksicht und Wohlwollen gegenüber Mit-Lebewesen einschließt. Denn von ihnen können wir zumindest wissen, daß es für sie auf eine bestimmte Weise ist, lebendig zu sein.

Im Begriff eines Selbst-Verständnisses sind Subjektivität bzw. Subjekt und Intersubjektivität grammatisch gleichursprünglich enthalten. Diese grammatische Gleichursprünglichkeit ist charakteristisch für die Struktur des Selbst-Verständnisses von Lebewesen. Zur Bezeichnung dieser Struktur verwende ich den Begriff ›Inter-Subjekt‹. ›Inter-Subjekt‹ ist ein anthropologischer Begriff; er bezeichnet das Wesen, das von sich ein Selbst-Verständnis ausbilden kann. Und weil es sich um einen anthropologischen Begriff handelt, ist er ein speziezistischer Begriff. ›Inter-Subjekt‹ erfaßt die Struktur eines überhaupt möglichen Selbst-Verständnisses: des menschlichen Selbst-Verständnisses. Ein Inter-Subjekt ist eine Person – woraus übrigens ein speziezistischer Personenbegriff folgt. Obwohl und weil ›Person‹ ein gut eingeführter Begriff mit langer Tradition ist, ziehe ich den neuen Begriff ›Inter-Subjekt‹ vor, weil mit ihm keine begrifflichen Vorentscheidungen verbunden sind, die die Geschichte des Personenbegriffs charakterisieren. Wenn man wissen will, wie ein Lebewesen beschaffen sein muß, um auf dieses Lebewesen mit ›Person‹ Bezug zu nehmen, dann kann man nicht mit dem Begriff der Person beginnen. Das hätte den Nachteil, daß man sich nolens volens von Anfang an auf eine Diskussion einlassen müßte, die vom anthropologischen Erkenntnisinteresse notorisch wegführt: die Diskussion um das Verhältnis Mensch – Person. Dieses Verhältnis wird uns auch intensiv beschäftigen, aber wir können damit nicht beginnen. Es ist das Resultat bestimmter Verwendungsweisen von ›Mensch‹ und ›Person‹. Die Diskussion um das Verhältnis Person – Mensch wird im allgemeinen von einer begrifflichen Zuordnung bestimmt, die wir zunächst einmal zu überprüfen hätten. Nach ihr ist ›Mensch‹ ein deskriptiver Gattungsbegriff und Person ein nicht-deskriptiver Strukturbegriff. Wenn man diese Opposition voraussetzt, kann man nicht zeigen, was zu zeigen Aufgabe der philosophischen Anthropologie ist: Wie man nämlich die Verfassung des Lebewesens

Mensch verstehen muß, aus der heraus sich dieses Lebewesen als Person versteht. Der Begriff ›Inter-Subjekt‹ geht hinter die Opposition Mensch – Person zurück, von wo aus sichtbar werden kann, wie Moral und Anthropologie verbunden sind.

Die begrifflichen Verhältnisse zwischen Person und Mensch sind trotz einer intensiven neueren Diskussion um eine Philosophie der Person noch nicht befriedigend aufgeklärt. Einer Klärung steht nicht zuletzt im Wege, daß weite Teile dieser Diskussion explizit oder implizit vor allem mit der Abwehr solcher Argumente beschäftigt sind, die dem Speziesismus-Verdacht unterliegen könnten – als ginge ein Gespenst um, das man verscheuchen müßte.

Diese insbesondere seit Peter Singers Personenbegriff wirksame theoriestrategische Voreinstellung wirkt sich hemmend auf die philosophische Analyse aus. Dabei ist überhaupt nicht erkennbar, warum man einen Speziesismus-Vorwurf scheuen müßte. Ich werde jedenfalls nicht nur einen speziesistischen Begriff der Person vertreten, sondern darüber hinaus auf die moralisch-praktischen und politischen Gefahren eines Anti-Speziesismus hinweisen, indem ich zeige, daß eine Entkopplung der Begriffe ›Mensch‹ und ›Person‹ unser moralisch-praktisches Selbst-Verständnis als Personen aushöhlt. Der Begriff ›Inter-Subjekt‹ hat gegenüber dem Begriff der Person den Vorzug, daß er die wechselhafte Geschichte des Verhältnisses von Person und Mensch nicht mitschleppen muß. Die Geschichte dieses Verhältnisses ist die Geschichte der De- und Re-Humanisierung der Person, der Personalisierung des Menschen, der Ent- und der Re-Anthropologisierung der Person, der Mentalisierung, der Biologisierung des Menschen. Im Moment haben wir die seltsame Situation, daß ›Mensch‹ und ›Person‹ einerseits seit Kant so eng wie kaum jemals zuvor miteinander verwoben sind, daß andererseits aber mit erstaunlichem Nachdruck für die Notwendigkeit einer Entkopplung beider Begriffe argumentiert wird. In dieser Diskussion gerät vieles aus dem Blick. Vor allem das Lebewesen Mensch in seiner Gesamtverfassung. Man kann auch sagen: Nie war die Diskussion um Mensch und Person dualistischer. Hier ist die philosophische Anthropologie zwischen analytischer Philosophie der Person, Kulturphilosophie der Person, Neurowissenschaften und Evolutionsbiologie aufgerufen, zur begrifflichen Klärung beizutragen. Im Bezugspunkt auf einen inklusiven Begriff des Menschen hat sie ihr eigenes Profil.

In welchem Sinne besitzen Lebewesen, die über ein Selbst-Verständnis verfügen, auch über Moralität? Und läßt sich dieser Zusammenhang anthropologisch erläutern? Was fehlt der Moraltheorie ohne die Anthropologie? Der Begriff des Inter-Subjekts spielt bei der

Beantwortung dieser Fragen eine zentrale Rolle. ›Inter-Subjekt‹ verklammert Anthropologie und Moral. Denn er bezeichnet ein Lebewesen, das sich selbst als etwas versteht, indem es sich selbst gerade nicht als »Selbst« steht. Das subjectum, das Zugrundegelegte, ist gewissermaßen ein Trick exzentrisch positionierter Lebewesen, der es ihnen erlaubt, sich zu exponieren und doch eine Welt zu teilen. Das Ich, das Selbst – man kann sie als grammatische Täuschungen betrachten, wie Wittgenstein es tat. Man kann sie als Illusion bezeichnen, erzeugt durch ein »Selbstmodell«, wie Metzinger argumentiert. Aber eigentlich haben wir es mit dem sprachlichen Ausdruck der Struktur exzentrischer Positionalität zu tun, der uns Orientierung aus der Perspektive eines Zentrums unter Bedingungen der Exzentrizität menschlichen Selbst-Verständnisses erlaubt. Das – großgeschriebene – Ich ist deshalb so wenig zu retten, wie es »unrettbar« (Mach) ist. Es kommt auf diese Alternative gar nicht an. Das Interesse an der Herstellung, an der Wahrung, am Schutz derjenigen Bedingungen, unter denen sich Inter-Subjekte als Inter-Subjekte selbst verstehen können, sind diejenigen Interessen, die Inter-Subjekte als solche haben. Die Wahrnehmung dieser Interessen hat – spät in der Geschichte des Menschen – Rechtsförmigkeit angenommen. Die Menschenrechte sanktionieren das Recht der Wahrnehmung von Interessen, die Inter-Subjekte als solche haben: Subjekt und Objekt von Recht sein zu können, die freie Entfaltung der Persönlichkeit, das Recht auf Leben, körperliche und seelische Unversehrtheit, Gleichheit vor dem Gesetz, Glaubens-, Meinungsfreiheit, das Recht der Publizität, die Schutzwürdigkeit von Familie und Kindern, das Recht auf Bildung etc. Was wir ›Moral‹ nennen, ist der Inbegriff einer universellen Lebensform, der Lebensform Moral, die wir teilen und zu deren Schutz die Menschenrechte formuliert wurden. Menschenrechte schützen diejenigen spezifischen Interessen, die Personen haben, insofern sie Personen sind.

Menschenrechte sind nach diesem Verständnis anthropologisch gehaltvoll. Wir sprechen auch nicht von Personenrechten, sondern von Menschenrechten. Die Aufklärung hat uns gelehrt, alle Menschen als Personen zu achten. Menschen sind Träger von Menschenrechten – in diesem Sinne hatte Kant von der Achtung der Menschheit in der Person eines jeden gesprochen. Wenn Menschenrechte Menschen zukommen, kommen sie dann auch dem Neandertaler zu? Die Frage mag absurd klingen, weil doch klar ist, daß Neandertaler keine Idee der Menschenrechte hatten. Und dennoch hindert uns etwas daran, ihnen von vornherein eine Lebensform abzusprechen, in der auch sie, soweit wir wissen, Angelegenheiten geteilt haben, die wir heute unter den Schutz der Menschenrechte gestellt wissen. Die

anthropologischen Voraussetzungen der Menschenrechte bzw. der Lebensform Moral finden wir auch beim Neandertaler erfüllt. Die Entwicklung des homo sapiens zum Träger von Menschenrechten ist eine Entwicklung des Menschen in dem sehr speziellen Sinn der Ausdifferenzierung seines Selbst-Verständnisses. Das Lebewesen ›Mensch‹ hat dieses Selbst-Verständnisses, wie einfach es auch in den Anfängen strukturiert gewesen sein mag, nicht »erfunden«, sondern ausdifferenziert. Der Mensch ist ein exzentrisch positioniertes Lebewesen, das mit Seinesgleichen eine gemeinsame, im wesentlichen nicht instinktgesteuerte Praxis teilt, die ihm einerseits als geteilte Praxis reflexiv zugänglich ist, aus der er sich andererseits aber nicht herausreflektieren kann. Jenseits einer inter-subjektiv geteilten Praxis gibt es keinen Menschen. Wo wir kein Inter-Subjekt in diesem Sinne vorfinden, können wir auch nicht von Menschen sprechen. Eine solche Praxis zu teilen impliziert ein Interesse an der Aufrechterhaltung, Bewahrung und Fortentwicklung dieser Praxis. Woran Menschen hinsichtlich ihres Selbst-Verständnisses Interesse nehmen und was für Normen sie diesem Interesse entsprechend im Laufe ihrer Evolution formuliert haben, vollzieht sich anhaltend und bis heute unabgeschlossen als historischer Prozeß der Spezifizierung, Ausdifferenzierung und materialen wie formalen Anreicherung. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, wie viele Menschenrechtskonventionen auf die Menschenrechtserklärung folgten. Entsprechend dieser Ausdifferenzierung gibt es keinen Grund, warum wir nicht davon ausgehen dürften, in der Evolution des Menschen eine Ausdifferenzierung des Inter-Subjekts am Werk zu sehen. Wo immer ein Lebewesen um die Endlichkeit seines und das Leben seiner Mitmenschen weiß, sich vor dem Tod fürchtet; wo immer es um seine Abhängigkeit von anderen und die Anhängigkeit anderer von sich weiß; wo immer ein Lebewesen symbolisch denkt und handelt, Zuversicht und Furcht in Anbetracht der Zukunft empfindet, wo immer es in der Haut eines anderen stecken kann, wo immer ein Lebewesen spielt und lacht, ist es ein Mensch. Und wir werden an ihm immer ein Benehmen entdecken, das wir in die Lebensform Moral eingebettet sehen.

Die Lebensform ›Moral‹ ist autonom gegenüber dem Ethos, den vielfältigen ethischen Lebensformen, die interkulturell aber auch intrakulturell anzutreffen sind. Aber die partikularen Normen und Konventionen, die das Ethische vorgibt, müssen mit der universellen Lebensform ›Moral‹ koexistieren können. Angesichts der kulturellen und politischen Diversität der ethischen Formen des guten Lebens ist freilich ein differenzempfindlicher Universalismus gefragt, dem Habermas eine nachdrückliche

Formulierung gegeben hat: »Der reziprok gleichmäßige Respekt für jeden, den der differenzempfindliche Universalismus verlangt, ist von der Art einer nicht-nivellierenden und nicht beschlagnahmenden Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit.« Die Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit setzt eine universalistische Orientierung voraus, in deren Horizont der moralische Gebrauch und der ethische Gebrauch der praktischen Vernunft unter dem Primat der moralischen Gebrauchs nebeneinander bestehen können. Die universelle Lebensform ›Moral‹ hat Vorrang vor dem Ethos des guten Lebens. Die Koexistenz des Moralischen und des Ethischen ist eine regulative Idealisierung in praktischer Absicht. Sie richtet sich insbesondere an politisch-praktische Diskurse in denen sich der Fortschritt einer Orientierung an der universellen Moral maßgeblich vollzieht. Denn diese Diskurse schaffen die Voraussetzungen für die Koexistenz der Moral und der Pluralität des Ethischen. Faktisch konfliktieren oder konkurrieren der moralische Universalismus und der ethische Partikularismus jedoch auch. Wir erleben das gegenwärtig beispielsweise an den Konflikten, die zwischen einer am moralischen Universalismus ausgerichteten Auffassung demokratischer Legitimität und Egalität und dem politischen Islamismus aufbrechen. Diese und andere Konflikte sind allerdings die zentrale Herausforderung der Aufklärung unter Bedingungen der Moderne und kein Beleg für die Richtigkeit des kulturellen und moralischen Relativismus. Das Plädoyer für politische Diskurse, die sich für den Fortschritt und das Fortschreiten eines differenzempfindlichen Universalismus einsetzen, ist nicht Ausdruck eurozentrischer Überheblichkeit, sondern Ausdruck einer Vision: Daß ein humanes Selbst-Verständnis das Selbst-Verständnis von Weltbürgern sein könnte, die aus diesem Selbst-Verständnis heraus der Idee der wechselseitigen und gleiche Achtung verpflichtet sind. Kant jedenfalls besaß Mut und politische Weitsicht genug, um auch dem »aus so krummem Holze« gemachten animal rationale Mensch diese Idee auch als Lebensform zuzumuten und zuzutrauen. Seine Vision eines Weltbürgertums schließt die Pluralität individueller, regionaler und kultureller Verschiedenheiten nachdrücklich ein. Sie hat freilich ihren Preis in der Unhintergebarkeit des Standpunkts einer universellen Lebensform ›Moral‹. Ist er einmal erreicht, kann man nicht mehr auf den Standpunkt eines partikularen bzw. traditionellen Ethos zurückgehen. Nicht jede partikuläre Besonderheit ethischer Vielfalt wird neben der universellen Moral Bestand haben können. Freilich eröffnet die Lebensform ›Moral‹ selbst eine Vielzahl von verschiedenen Lebensweisen, die einen adäquaten Ausdruck der »vermittelten Unmittelbarkeit« (Plessner) des Menschen möglich machen. Die Lebensform

›Moral‹ ist vielleicht der zentrale Bezugspunkt aller »Tatsachen des Lebens«, aber sie hat unter Bedingungen der exzentrischen Positionalität des Menschen kein Zentrum. Unter diesen Bedingungen nimmt der Mensch notwendig einen »utopischen Standpunkt« ein. Doch nur von diesem Standort aus ist eine Selbstgesetzgebung möglich, deren Triebfeder die »vernünftige Selbstschätzung« ist.

Ein Resümee in praktischer Absicht

Das Plädoyer für eine universelle Moral hat es schwer in Zeiten erhöhter Sensibilität für kulturelle Differenzen. Kaum daß wir dabei sind, eigene, traditional verwurzelte Standpunkte zugunsten einer Erweiterung unseres Horizontes zu überprüfen und zu revidieren, kaum daß wir im Negativen wie im Positiven begreifen, daß anderswo anderes gilt und lange galt aus Gründen anderen Rechts, sollen wir uns überzeugen lassen, daß es nur eine Moral gibt, nur eine Lebensform ›Moral‹, die alle Menschen teilen? Muß uns das nicht wie der Wunschtraum einer Globalisierung der praktischen Vernunft vorkommen, deren Idee im Westen zu Hause ist? Und sollte diese Vernunft sich nicht besser für die eigensinnige Dignität anderer Lebensformen einsetzen, anstatt der fragwürdigen ökonomischen Globalisierung beizuspringen, deren Schaden ihren Kritikern zufolge schon jetzt als irreversibel gelten muß und auf lange Sicht kaum zu beziffern ist? Es ist richtig, das Plädoyer für eine universelle Moral hat es schwer. Nicht nur das. In Zeiten eines neuen Terrors mag es vielen als ein schlechter Witz erscheinen: Ganz offensichtlich haben wir es doch mit einer machtvollen, keineswegs marginalen Opposition gegen »unsere« Universalitätsansprüche zu tun. Die Attentate von New York und Washington hätten die Welt verändert, hieß es schon am 11. September 2001. Und es ist wahr, sie haben zu bedenklichen politischen Weichenstellungen geführt, die geeignet sind, politische Diskurse zu hemmen, die der Idee eines friedlichen Weltbürgertums verpflichtet sind. Das Vertrauen in eine universelle Moral ist erschüttert worden. Müssen wir uns deshalb von ihr verabschieden? Nein, das müssen wir nicht. Im Gegenteil, wir müssen an ihr festhalten, und das gerade in einer Situation, die das Bewußtsein dafür geschärft hat, daß die universelle Moral kein Selbstgänger ist, sondern eine selbstgewählte Lebensform exzentrischer Lebewesen. Als solche vollzieht sich ihre Entwicklung nicht naturwüchsig, sondern bleibt faktisch verletzbar. Aber es gibt eben auch keine Alternative zu ihr.

Kants Idee des Weltbürgertums ist keineswegs Ausdruck ideengeschichtlicher Naivität, sondern ein Projekt, das von der weitsichtigen Einsicht in die prinzipielle Unhintergebarkeit und Unumkehrbarkeit einmal erreichter Stufen der »Moralisierung« getragen wird. Unter Bedingungen der prinzipiellen »Entsicherung« (Plessner), denen der exzentrisch positionierte Mensch ausgesetzt ist, gibt es allerdings keine Garantie für den Vollzug dieser Entwicklung, und tatsächlich ist sie faktisch beispielsweise mit dem Rückfall in die Barbarei unter dem Nationalsozialismus unterbrochen worden. Aber selbst diese furchtbare Unterbrechung hat Lernprozesse nicht außer Kraft setzen können. Das Vertrauen in den Fortschritt der praktischen Vernunft ist das Vertrauen auf Lernprozesse, in denen die Akteure sich den Zumutungen der Autonomie stellen lernen. Der moralisch-praktische Fortschritt der Aufklärung hängt letztlich davon ab, ob jeder Einzelne, mit Kant gesagt, die Verpflichtung gegenüber der Menschheit in seiner Person annimmt. Dieser Fortschritt kann eben letztlich nicht verordnet werden, etwa durch Institutionen des Staates. Der Weg zu einem Weltbürgertum, das einer universellen Moral verpflichtet ist, ist ein langer Weg, der Geduld erfordert. Heute scheint vielen ein Weltbürgertum, das Träger einer universellen praktischen Vernunft sein könnte, entweder ohnehin außer Betracht zu liegen oder aber zunehmend in weite Ferne gerückt zu sein. Allenthalben wird der Niedergang der Moral, der Verlust an Tugenden und Werten, die Macht des Geldes und der Medien beklagt. Es war aber wiederum Kant, der gesehen hatte, daß es sich hierbei im allgemeinen nicht um Verfallserscheinungen handelt, sondern um Effekte der moralischen Entwicklung, um Effekte der »Moralisierung«: Es »lassen sich manche Beweise geben, daß das menschliche Geschlecht, im ganzen, wirklich in unserem Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, ansehnlich moralisch zum (...) Besseren fortgerückt sei (kurzdauernde Hemmungen können nichts dagegen beweisen); und daß das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urteil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man sein sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.«

Die meisten Dinge, die uns im Leben umtreiben, haben mit Moral nichts zu tun. Es gibt auch keinen Grund, die Moral unbedenklich auszuweiten. Nicht alles, was menschliche Angelegenheiten betrifft, ist auch moralisch von Belang. Der pragmatische und der ethische Gebrauch der praktischen Vernunft bleiben von moralischen Ansprüchen unbehelligt. Wie wir

uns technisch betrachtet dabei anstellen, einen Fahrradschlauch zu flicken, die Entscheidung für den richtigen Beruf, den richtigen Partner und die richtige Diät, das alles ist – buchstäblich zum Glück – keine Frage der Moral. Was ist dann eine Frage der Moral? Die Moral tritt immer dann, aber eben auch nur dann auf den Plan, wenn im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (H. Arendt) Interessen eines bestimmten Typs berührt werden. Es sind keine Interessen an Erfolgen in der Geschicklichkeit von technischen Verrichtungen und keine Interessen an einer erfolgreichen Lebensführung innerhalb konventionell begrenzter Möglichkeiten. Ob es einem gelingt, ein technisches Problem zu lösen oder ob es einem gelingt, sein Leben innerhalb der Grenzen des geltenden Rechts so einzurichten, daß man damit glücklich und zufrieden ist, hat in der Regel keine moralische Bedeutung. Diese Fragen werden erst dann moralisch relevant, wenn sie das Selbst-Verständnis von Personen berühren. Die Lösung technischer Probleme und Fragen der individuellen Lebensführung werden dann moralisch relevant, wenn sie auf einer Instrumentalisierung von Personen beruhen. Die Lebensform ›Moral‹ gilt den und nur den Interessen, die Personen haben, insofern sie Personen sind.

Die universelle Lebensform ›Moral‹ ist eine begrenzte, abgrenzbare Lebensform unter zahllosen Lebensformen, die Menschen teilen. Sie ist in Anbetracht der praktisch unendlich differenzierbaren Sprachspiele, die in sie eingebettet sind, eine »differenzempfindliche« (Habermas) Lebensform, die die »nicht-nivellierende(n) und nicht-beschlagnahmende(n) Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit« zuläßt. Im Gebrauch der praktischen Vernunft ist auch die universelle Moral ein klar begrenzter Bereich. Was wir als Regeln der technischer Geschicklichkeit und Regeln der praktischen Lebensführung verstehen können, ist so weit gefächert, wie es Kulturen und Subkulturen gibt. Moralische Regeln gelten nur der Wahrung und der Durchsetzung derjenigen Interessen, die Menschen in ihrem Selbst-Verständnis als Inter-Subjekte berühren. Diese Interessen werden durch die Menschenrechte geschützt; wir haben sie höherstufig materiale Interessen von Personen genannt. Und wir haben gesehen, daß die Lebensform ›Moral‹ mit ethischen Lebensformen kollidieren kann. Aber diese Kollisionen sind ein Indikator für Aufgaben und kein Beweis für den Moral- oder Kulturrelativismus.

Wer in der Überzeugung einer Unhintergebarkeit des moralischen Standpunktes nur eurozentristische Hybris zu erkennen vermag, ist bereit, für sich Rechte zum Schutz seiner höherstufig materialen Interessen, kurz Menschenrechte, in Anspruch zu nehmen, und sie

anderen vorzuenthalten. Kulturelle Mannigfaltigkeit liegt per se in keinem moralischen Interesse, und kultureller Eigensinn kann in Anbetracht der nicht zuletzt anthropologisch fundierten Interessen am Schutz der das menschliche Selbst-Verständnis tragenden Lebensform ›Moral‹ nicht apodiktisch handlungsleitend sein. Davon unbenommen ist, daß wir ihn wertschätzen, wo er mit Normen einer universellen Moral koexistieren kann. Das Interesse, das der moralische Kulturrelativismus zu vertreten vorgibt, hat, wie Sandall es ausdrückt, eher mit »culture cult« und »designer tribalism« zu tun, denn mit dem begründungsfähigen moralisch-praktischen Interesse an wechselseitiger und gleicher Achtung. Die personalen Interessen der meisten Menschen auf diesem Planeten sind noch nicht einmal im Ansatz befriedigt, geschweige denn institutionell wirksam geschützt. Die Tendenz einer Verbreitung der Lebensform ›Moral‹ liegt in der Grammatik des exzentrisch positionierten Inter-Subjekts. Seine Positionalität widerspricht der Begrenzbarkeit seiner Lebensformen und gerade deshalb schafft sie für die universelle Moral Platz.

Ein exzentrisch positioniertes Lebewesen, das sich fortwährend und unabschließbar zu dem erst machen muß »was es schon ist« (Plessner), kann »nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln«. Diese anthropologische Erläuterung des Faktums der praktischen Vernunft könnte unser Zutrauen in eine Freiheit stärken, die wir unter Bedingungen unserer exzentrischen Positionenform wie Kant nur als Autonomie verstehen können. Es wird dies freilich nur ein Zutrauen sein können im Bewußtsein eines von innen begrenzten Selbst-Verständnisses, das ohne archimedischen Punkt, ohne »das Ganze« auskommen muß und kann. Was das Können angeht, müssen wir uns eingestehen, daß wir in vielem sattsam selbstbewußt zentrierte Ptolemäer geblieben sind, die von einem Super-Standpunkt aus das Ganze zu sehen meinen. Als exzentrisch positionierte Kopernikaner sind wir dagegen angehalten, »unsere Abhängigkeit von der Welt und unsere Endlichkeit sehr ernst zu nehmen« und uns im Hinblick auf unsere praktischen Aufgaben sehr entschieden in »kopernikanischer Bescheidenheit« (Castañeda) zu üben. Aus dem Begriff eines Selbst-Verständnisses, über den das Lebewesen Mensch verfügt, folgt, daß die Moral ein humanum ist. Diese Konsequenz müssen wir freilich auch annehmen.