

funktionierende Gehirn eine notwendige Bedingung für unsere Geisteszustände sei. Hier tue sich also „ein weites Feld für die Behandlung von Krankheiten wie Multipler Sklerose, Parkinson, Epilepsie und Alzheimer auf“ (ebd.). Während von den verschiedenen in der Untersuchung behandelten Ansichten vom Bewusstsein behauptet werden kann, dass es „wirklich Ansichten des Bewusstseins sind, d. h. dass sie ihren Gegenstand irgendwie treffen, also zur Diskussion beitragen“, muss dies nach M. für den spekulativen Naturalismus bestritten werden. Es ist seines Erachtens nicht glaubhaft, dass eine derart zerstrittene Richtung „jemals ein solides Resultat wird erzielen können oder dass sie auf Dauer Bestand haben wird“ (ebd.). Was die Sprachphilosophie angeht, so wurde zwar von M. deren Tendenz kritisiert, alles in Sprache aufzulösen, gleichzeitig hält er es freilich auch für unstrittig, „dass der Übergang von der Introspektion zum beobachtbaren Ausdrucksverhalten und zur nachprüfbar Versprachlichung einen großen Gewinn an Klarheit mit sich bringt“ (ebd.). Ebenso gelte auch für die beiden anderen Paradigmata, die Phänomenologie und die Bewusstseinsphilosophie, dass sie Licht auf einen Sachverhalt werfen, der uns sonst völlig unverständlich bliebe. Nicht gefunden worden sei allerdings ein kohärentes wissenschaftliches bzw. philosophisches System. Bestenfalls, so meint er, hätten wir eine Collage, und mehr zu fordern, scheint ihm unrealistisch. Dies gilt, wie er betont, „jedenfalls, solange wir uns im rationalen Referenzrahmen der empirischen Wissenschaft oder der Philosophie aufhalten“ (239). Wenn wir hingegen die ostasiatische Meditationserfahrung akzeptierten, dann scheinere das Bewusstsein zwar „auf seinen Grund hin durchsichtig zu werden, aber nicht so, dass dieses Sich-Durchsichtig-Werden theoriefähig wäre“, da „alle Versuche, hier dennoch eine allgemein überprüfbare Theorie zustande zu bringen,“ (ebd.) scheiterten. Diejenigen Philosophen, die wie Henrich etwas Absolutes in der Verlängerung des Bewusstseins suchen, gehen nach M. „in die Richtung einer kosmologischen Alleinheitslehre, die nicht mit dem Christentum kompatibel“ (ebd.) sei. Trotzdem hätten manche Theologen den Versuch unternommen, Henrichs Alleinheitslehre für sich fruchtbar zu machen. Vielleicht, so vermutet M., „weil es so wenig Philosophen gibt, die überhaupt noch vom Absoluten sprechen“ (ebd.). Allerdings seien in diesem Fall enorme Anstrengungen notwendig, um das kosmologische Einheitsdenken mit dem personalen Begriff von Gott in Einklang zu bringen, besonders dann, wenn man Henrichs Konzept von einem nichtteologischen Bewusstsein folge. Näherliegend wäre nach M. „der Ausgangspunkt bei einem transzendentalen Ich, bestimmt durch Freiheit, das dann Affinitäten zu einer christlich-personalistischen Mystik hätte“ (ebd.). M. sieht hier das Problem, dass dadurch der Faden zur Bewusstseinsphilosophie ganz abreißt. Somit bewährt sich für ihn das, was zu Beginn dieser Studie betont wurde, bis zum Schluss, dass nämlich „das Bewusstsein ein wahrer Proteus ist“ (240).

H.-L. OLLIG SJ

HANDBUCH ANTHROPOLOGIE. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik. Herausgegeben von Eike Bohlken und Christian Thies. Stuttgart: Metzler 2009. VII/460 S./Ill., ISBN 978-3-476-02228-8 (Hardback); 978-3-476-05218-6 (EPUB).

Das *Handbuch Anthropologie*, herausgegeben von Eike Bohlken und Christian Thies, erscheint im Kontext einer zaghaften Renaissance der Anthropologie (vgl. 1) und ist zugleich ein Teil von ihr. Es bietet einen längst überfälligen und ausgesprochen material- und facettenreichen und dabei durchweg ausgewogenen Überblick über zentrale Begriffe und Ansätze philosophischer Anthropologie in der Neuzeit. Es gliedert sich in drei große Bereiche: sogenannte „Klassiker“, gefolgt von „Ansätzen“ und „Begriffen“. Die 15 Klassiker beginnen mit Immanuel Kant und enden bei Michel Foucault. Dazu zählen ferner Johann Gottfried Herder, Charles Dar-

win, Karl Marx, Sigmund Freud, Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss, natürlich auch Ernst Cassirer, Max Scheler, Helmut Plessner und Arnold Gehlen, aber auch eher überraschende Namen wie Norbert Elias, Martin Heidegger oder der Ethnologe Clifford Geertz. Die 23 erwähnten Ansätze reichen vom Behaviorismus bis zur Verhaltensgenetik. Löblich ist dabei, dass auch aktuelle und herausfordernde Strömungen Aufnahme gefunden haben wie das Enhancement, künstliche Intelligenz oder der Transhumanismus. Die 41 Begriffe reichen von Aggression bis Zoon politikon und decken ein großes Spektrum an Perspektiven auf den Menschen ab: Alter, Arbeit, Emotionen, Entfremdung, Geschlecht, Homo oeconomicus, Kunst, Leiblichkeit, Macht, Rausch, Rituale, Spielen, Sprache, Tod, Zeit und viele andere mehr. Die Auswahl kann als durchaus gelungen gelten. Es gibt aber auch Desiderate, die vermisst werden, etwa wenn an das Stichwort „Utopie“ und den Menschen als utopisches Wesen (Ernst Bloch, Ortega y Gasset) gedacht wird – eine anthropologische Perspektive, die aktuell philosophisch wenig Zuspruch findet, aber in einem entsprechenden Handbuch durchaus Erwähnung hätte finden können. Auch das Stichwort „Norm“ und das Nachdenken über den Menschen als normatives Wesen, das stark normgenerierend wirkt und an dessen Normbildung wichtige Funktionen festgemacht werden können, hätte deutlicher akzentuiert werden können. Der Begriff der Moral kommt zwar vor, dieser bleibt aber stark von Auseinandersetzungen mit dem Empirismus und evolutionären Paradigmen geprägt.

Bevor allerdings die erwähnten Klassiker, Ansätze und Begriffe zu Wort kommen, wird noch eine methodologisch wichtige Einleitung formuliert, die fünf Kontroversen in Frageform aufwirft und sich dabei in Richtung einer „integrativen Anthropologie“ (vgl. 3–7) positioniert. Diese für das Selbstverständnis der Herausgeber zentralen Vorannahmen sollen kurz rekonstruiert werden. Erste Kontroverse: „Ist die Anthropologie ein ausschließlich empirisches oder ein rein apriorisches Projekt?“ (3) Gegen alle wissenschaftstheoretisch längst überholten empiristischen Versuchungen betonen die Herausgeber völlig zurecht, dass die Anthropologie eine genuin philosophische Disziplin darstellt. Die flüchtige Behauptung allerdings, einzig die Theologie würde noch anthropologische Aussagen zur Bestimmung des Menschen „ganz ohne Empirie“ (ebd.) vornehmen, bleibt ohne Beleg – für die längere Zeit maßgeblichen Entwürfe von Pesch und Pannenberg kann dieses Diktum sicher nicht so stehenbleiben, der Beitrag von Pröpfer konnte noch keine Berücksichtigung finden. Der zweite Problemzusammenhang betrifft die Frage: „In welchem Verhältnis steht nun die integrative Anthropologie zu den Wissenschaften vom Menschen?“ (4) Stellt sie ein allen Wissenschaften „vorzuordnendes *Fundament*“ dar, „oder erstrebt sie eine Synthese allen Wissens über den Menschen, gleichsam ein *Haus*, in dem alle Humanwissenschaften ihre Zimmer haben“ (ebd.)? Für die Herausgeber gilt: Weder noch! Die Wissenschaften bedürften im strengen Sinne keiner anthropologischen Fundierung, auch wenn sie *volens volens* immer mit anthropologischen Implikationen einhergehen; auch die zweite Alternative kommt für die Herausgeber nicht in Frage, da damit eine „umfassende Supertheorie oder eine Enzyklopädie des Menschen“ (5) einhergehe, die kaum sachgerecht eingelöst werden könne. Stattdessen fordern sie eine „problemorientierte Integration“, die aber dann doch wieder „möglichst alle anthropologischen Ansätze und humanwissenschaftlichen Disziplinen [...] einzubeziehen“ (ebd.) bemüht sein sollte. Die dritte Kontroverse fragt, „ob Anthropologie nach naturwissenschaftlichem oder kultur- bzw. geisteswissenschaftlichem Muster zu betreiben“ (ebd.) sei. Die Herausgeber lehnen zurecht die einseitigen Positionen des Biologismus und des Kulturalismus ab, da hier Betrachtungsperspektiven verabsolutiert würden, und gehen stattdessen davon aus, dass ein „epistemologischer Dualismus der Perspektiven“ (ebd.) angebracht sei, der die Perspektiven zu wechseln vermöge. Eine vierte Kontroverse fragt ferner, „ob die Anthropologie rein deskriptiv verfahren muss oder ob sie auch normative Aspekte beinhalten darf“ (6). Die Herausgeber insistieren zwar völlig zurecht

auf der Notwendigkeit der Unterscheidung deskriptiver und normativer Aussagen, um nicht einem Sein-Sollens-Fehlschluss nach David Hume aufzusitzen. Es dürfte an dieser Stelle allerdings mit Zweifeln behaftet sein, ob durch den Verweis auf eine Werturteilsfreiheit im Sinne von Max Weber – die anzustreben dazu dienen mag, normative Aussagen aus der Anthropologie „herauszuhalten“ – „normative Implikationen anthropologischer Selbstbeschreibungen“ (ebd.), die die Herausgeber durchaus sehen, angemessen bearbeitet werden können. Die fünfte Kontroverse fragt schließlich, „ob es anthropologische Universalien oder nur partikuläre Typen“ (ebd.) anthropologischer Aussagen gebe. Gegen die Dekonstruktion anthropologischer Universalien etwa durch eine historische Anthropologie bringen die Herausgeber zwei berechnete Einwände an: einen metatheoretischen Einwand, wonach auch eine historische Anthropologie nicht auf universale Begriffe verzichten könne, und als weiteren Einwand, dass anthropologische Universalien bereits empirisch nachgewiesen seien.

Der eigene Anspruch der Herausgeber zur Integration anthropologischer Perspektiven in Richtung einer „integrativen Anthropologie“ (3) kann als Kernanliegen der Anthropologie überhaupt gelten und hat zu den großen prinzipiellen Herausforderungen anthropologischer Reflexionen zu zählen. Sie schreiben: „Darunter verstehen wir das interdisziplinäre und integrative Projekt, das vielfältige Wissen über den Menschen in systematischer Absicht zusammenzuführen.“ (2) Insgesamt bleiben aber die Konturen der geforderten Alternative zu den vermeintlich nicht mehr tragfähigen essentialistischen Denkfiguren einer Deutung des Wesens des Menschen in Richtung einer „integrativen Anthropologie“ noch unscharf. Wenn sich die Herausgeber dabei „nicht der philosophischen Anthropologie, sondern einer umfassenden Anthropologie“ (ebd.) verpflichtet fühlen, so fragt sich der Leser allerdings, in welchem disziplinären Rahmen diese schließlich verortet und bearbeitet werden soll, wenn nicht wiederum innerhalb der Philosophie.

Etwas später heißt es: „Der Anspruch, ein Bild vom Menschen in der Vielfalt seiner Möglichkeiten zu zeichnen, legt eine Zusammenfassung der verschiedenen Disziplinen zu einem umfassenden *Forschungsprogramm* nahe.“ (3) Die für die Einlösung dieses Programms sich notwendig stellenden Fragen der Methodologie sind allerdings kaum angedeutet, eher konstatiert denn eingelöst. Zu fragen wäre: Woraufhin soll denn integriert werden? Was leitet die Integration? Wie kann bzw. soll die Frage nach der „Einheit des Menschen“ gedacht werden? In welchem Verhältnis stehen deskriptive und normative Aspekte anthropologischer Aussagen? Der schlechte Hinweis auf eine „Zusammenfassung“ befriedigt hier nicht wirklich. Einige weitergehende systematische Hinweise auf vormoderne Vorläufer wären zur Einordnung hilfreich gewesen; die Beschränkung auf moderne Ansätze wird „eher begriffs- als sachgeschichtlich“ (7) begründet.

Damit wird aber die äußerst verdienstvolle Leistung dieses Handbuchs nicht geschmälert und die Lese Freude in keiner Weise eingeschränkt. Wir haben es mit einem kenntnisreichen Nachschlagewerk zu tun, das nach Vertiefung und Weiterführung verlangt, aber aktuell ohne Vergleich sein dürfte und dem uneingeschränkt eine ausgesprochen breite Rezeption zugunsten der (weiteren) Wiederbelebung der Anthropologie zu wünschen ist.

R. LUTZ

NIDA-RÜMELIN, JULIAN/WEIDENFELD, NATHALIE: *Digitaler Humanismus*. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz. München: Piper 2018. 219 S./ Ill., ISBN 978-3-492-05837-7 (Hardback); 978-3-492-99214-5 (EPUB).

Nach einem Buch über philosophische Gespräche mit Kindern (*Der Sokrates-Club*, München: btb 2014) ist dies der zweite gemeinsame Band des Ehepaars Nida-Rümelin/Weidenfeld. Der Philosoph und die Kulturwissenschaftlerin wollen, wie Nathalie Weidenfeld in ihrem Vorwort schreibt, „zwei unterschiedliche Kompetenzen“ (14)