

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v14i33.4750>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



DER MENSCH ALS TIER UNTER TIEREN: NATUR UND GESCHICHTE IN DER DESILLUSIONSANTHROPOLOGIE DES 19. JAHRHUNDERTS¹

*The Man as Animal among Animals: Nature and History in the Disillusion
Anthropology of 19th century*

Andreas Urs Sommer
Freiburg Universität

Zusammenfassung: Dieser Artikel über einige Gedanken Nietzsches zu Natur und Animalität versucht, die Nietzsche'sche Frage aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten, im Dialog mit dem Denken seiner Zeit, aber unter Betonung des Reichtums, den sie in die aktuelle Debatte über den Menschen und seine Animalität als Ausdruck des Anthropozäns einbringt. Und wo der Mensch als Tier, weit entfernt vom theistischen Horizont der Spiritualität, eine Möglichkeit eröffnen kann, die nicht mehr der Horizont der Schuld ist und uns so eine kreative Form eines unschuldigen Werdens miteinander und inmitten der Natur aufzeigt.

Schlüsselwörter: Haeckel, Schelling, Natur, Tier, Schuld, Werden

Summary: This article on some of Nietzsche's thoughts on nature and animality seeks to give another point of view to the Nietzschean question, in dialogue with the thought of his time, but emphasizing the richness it brings to the current debate on the human and its animality as an expression of the Anthropocene. And where the human as an animal, far from the theistic horizon of spirituality, can open up a possibility that is no longer the horizon of guilt and thus indicates to us a creative form of an innocent becoming with one another and in the midst of nature.

Keywords: Haeckel, Schelling, nature, animal, guilt, becoming

“[D]er Mensch ist, relativ genommen, das missrathenste Thier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichste(n) abgeirrte – freilich, mit alle dem, auch das interessanteste!“ (Nietzsche 1999, 6, 180) Nimmt man den Anspruch ernst, den Friedrich Nietzsche mit seinem *Antichrist* (1888) verband, nämlich die „Umwerthung aller Werthe“ realisiert zu haben, so könnte man an die zitierte Feststellung aus diesem berühmten Werk die Erwartung herantragen, sie habe alles auf den Kopf gestellt, was man bis dahin vom Menschen geglaubt hatte. Wenn man aus dem Gedächtnis zu rekonstruieren versucht, was denn davor so über den Menschen gedacht worden war, fällt einem seine Bestimmung als vernünftiges Lebewesen oder als Krone der Schöpfung ein. Davon scheint sich das von Nietzsche in seiner „Umwerthung“ Gesagte fundamental zu unterscheiden: „Wir leiten den Menschen nicht mehr vom ‚Geist‘, von der ‚Gottheit‘ ab, wir haben ihn unter die Thiere zurückgestellt. Er gilt uns als das stärkste Thier, weil er das

¹ Eine ursprüngliche deutsche Fassung dieses Beitrags ist unter dem Titel *Der Mensch, das Tier und die Geschichte. Zur anthropologischen Desillusionierung im 19. Jahrhunderts* erschienen in: Müller, Oliver / Maio, Giovanni (Hg.): *Orientierung am Menschen. Anthropologische Konzeptionen und normative Perspektiven*, Göttingen 2015, S. 92-109.

listigste ist: eine Folge davon ist seine Geistigkeit. Wir wehren uns andererseits gegen eine Eitelkeit, die auch hier wieder laut werden möchte: wie als ob der Mensch die grosse Hinterabsicht der thierischen Entwicklung gewesen sei.“ (Ebd.)

Schaut man etwas aufmerksamer hin, wird man feststellen, dass Nietzsche keineswegs allein und einsam das vorherrschende Bild vom Menschen umgestoßen und umgewertet hat. Wenn es weiter heißt: „Wir sind in allen Stücken bescheidner geworden“ (ebd.), kondensiert sich in diesem „Wir“ der Denkweg von mehr als einem Jahrhundert. Ein Teil dieses Denkwegs der anthropologischen Desillusionierung – der eigentlich ein Labyrinth von Wegen ist – soll hier skizzenhaft nachgezeichnet werden, unter der Fragestellung, was die Orientierung am Menschen bedeutet, wenn man ihn wieder als Tier unter die Tiere zurückstellt. Diese Re-Animalisierung des Menschen ist ein charakteristischer Zug der Anthropologie des 19. Jahrhunderts.

Er ist durchaus keine Krone der Schöpfung“ (Nietzsche 1999, 6, 180), lautet nüchtern die Absage an das biblisch verbrämte Menschenbild (vgl. Genesis 1-2 und Psalm 8, 6), das zu Nietzsches Zeit noch ganz selbstverständlich nicht nur von christlichen Theologen – wie von Nietzsches Basler Professorenkollegen Karl Rudolf Hagenbach (Hagenbach 1853, 196) – vertreten wurde. Auch der damals tonangebende Evolutionsbiologe Ernst Haeckel reaktualisierte die Metapher, allerdings unter vorbehaltvollen Anführungszeichen: „Als höchstes Entwicklungs-Product dieser Säugethier-Linie tritt uns der Mensch entgegen, die sogenannte, Krone der Schöpfung.“ (Haeckel 1874, 456) In Haeckels *Anthropogenie* wird nicht nur – erstes Kennzeichen der anthropologischen Denkbewegung des 19. Jahrhunderts – das christliche Primat des Menschen durch Ironisierung distanziert. Als zweites Kennzeichen lässt sich hier die Historisierung des Menschen erheben, die in der langen Fluchtlinie der im 18. Jahrhundert etablierten spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie nach und nach alle teleologischen Tröstungen abgeschüttelt hat. Als drittes Kennzeichen der anthropologischen Denkbewegung des 19. Jahrhunderts ist bei Haeckel die konsequente Naturalisierung zu greifen.

In der retrospektiven Verkürzung könnte man geneigt sein, die Verbindung von Historisierung und Naturalisierung des Menschen für das exklusive Produkt der Darwinischen Evolutionstheorie zu halten, deren wirkmächtigster Fürsprecher Haeckel damals in Deutschland war. Deshalb überrascht es vielleicht, diese Verbindung bereits vor der Verbreitung darwinistischer Ideen, ja vor Erscheinen von Charles Darwins Hauptwerken formuliert und so weit verbreitet zu finden, dass ein entschiedener Materialist (und tatsächlich: späterer Darwinist) wie Ludwig Büchner 1857 gegen die seines Erachtens verfehlt Auffassung polemisieren konnte, „die vorweltliche Schöpfung“ sei „eine solche einfache Entwicklungsreihe von der Monade bis zum Menschen“ (Büchner 1857, 251). Unhaltbar sei „die Vorstellung, von der ersten Pflanzenzelle bis hinauf zur Krone der Schöpfung sei immer das höhere Glied aus dem vorhergehenden niederen hervorgegangen [...]. Vielmehr zeigt uns jene Wissenschaft [sc. die Paläontologie], daß die an Vollkommenheit verschiedensten Pflanzen- und Thiergruppen auf mannichfaltige Weise zu denselben Zeiten durcheinander spielen“ (ebd.).

Für eine wenigstens partielle Naturalisierung des Menschen standen aber nicht nur die modernen Naturwissenschaften – mit und ohne Darwin –, sondern viel früher schon der anthropologische Ansatz bei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, der mit einer „dynamische[n] Vorstellung der Natur“ (Schelling 1856-1861, 7, 349) den angeblich einseitigen Realismus überwinden und eine „Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus“ (ebd., 350) realisieren wollte. Die wahre Philosophie müsste zeigen, dass „alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben, Freiheit zum Grund habe“ (ebd., 351). Hatten die Bemühungen um philosophische Anthropologie am Ausgang des 18. Jahrhunderts Freiheit noch abgelöst von der Natur behandelt und einer rein geschichtsphilosophischen Perspektivierung den Vorzug gegeben, wird mit Schelling der Mensch in die Natur zurückgestellt, wodurch eine „physiologische Anthropologie“ in

Mode kommt (vgl. Marquard 1971, 366). Sicher, auch französische Aufklärungsmaterialisten und -atheisten wie Julien Offray de La Mettrie in seinem *L'homme machine* hatten mit dem Gedanken gespielt, dass Menschen doch womöglich nichts anderes seien als Tiere und Maschinen (La Mettrie 1774, 1, 347 f.: „Car [...] c'est cette forte analogie qui force tous /348/ les savants & les vrais juges d'avouer que ces êtres fiers & vains, plus distingués par leur orgueil que par le nom d'hommes, quelque envie qu'ils aient de s'élever, ne sont au fond que des animaux & des machines perpendiculairement rampantes.“). Aber diese Auffassung blieb doch eine extremistische Minderheitsmeinung, die insbesondere in Deutschland lange nicht recht Fuß fassen konnte – solange zumindest die Naturwissenschaften in Gestalt der darwinistischen Evolutionstheorie noch keine Macht in den philosophischen und weltanschaulichen Debatten gewonnen hatten. Bei Schelling hatte sich der Versuch, Geist und Natur im Menschen zusammenzudenken, recht harmonisch gestaltet, während Hegel und die von ihm begründete Form des Idealismus dem Geist unumschränkte Priorität einzuräumen pflegten. Aber auch ein vermeintlicher Hegelianer wie Ludwig Feuerbach ließ sich die Naturgebundenheit des Menschen nicht mehr ausreden und erhob Anthropologie sogar zur „Universalwissenschaft“: „Die neue Philosophie macht den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie – die Anthropologie also, mit Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft.“ (Feuerbach 1846, 2, 343 = *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 54)

Freilich zeigten sich an den Rändern des bestimmenden philosophischen Diskurses schon längst vor der Ausbreitung des Darwinismus Zersetzungserscheinungen. Wenn Arthur Schopenhauer zugestand, dass „im Menschen, als (Platonischer) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet; so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern mußte begleitet seyn von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen: sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüten des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist.“ (Schopenhauer 1859, 1, 182 = *Welt als Wille und Vorstellung*, 2. Buch, § 28) Ein wohlwollender, in der metaphysisch-christlichen Tradition beheimateter Leser konnte dies noch als moderne Variante des altbekannten Gedankens einer hierarchisch gegliederten Schöpfungsordnung verstehen, an deren Spitze nach wie vor der Mensch gestellt werde. Aber als „Objektivation des Willens“ ist hier der Mensch in seiner Handlungsfreiheit enorm eingeschränkt. Folgerichtig streitet Schopenhauer auch jene Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen ab, die dem anthropologischen Muster der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie zugrunde gelegen hatte.

Dass sich gegen Schopenhauers statischen anthropologischen Pessimismus Widerstand formierte, überrascht ebenso wenig wie der Umstand, dass sich dieser Widerstand sowohl auf Seiten der einst von Hegel, später von Darwin inspirierten, liberalkonservativen Fortschrittsgläubigen wie dem alten David Friedrich Strauß, als auch auf Seiten von Sozialisten und Kommunisten Gehör verschaffte. In seinem umstrittenen Spätwerk *Der alte und der neue Glaube* (1872) wollte Strauß Schopenhauer eines schreienden Widerspruchs überführen: „Der pessimistische Philosoph bemerkt nicht, wie er vor allem auch sein eigenes, die Welt für schlecht erklärendes Denken für schlecht erklärt; ist aber ein Denken, das die Welt für schlecht erklärt, ein schlechtes Denken, so ist ja die Welt vielmehr gut.“ (Strauß 1874, 146 f.) Fast wortwörtlich, aber ohne Quellenangabe übernimmt der sozialistische Theoretiker Franz Mehring 1888 dieses Argument, obwohl er Straußens *Alten und neuen Glauben* andernorts verdammt. „Wie tröstlich klang für die, welche das Vaterland in die elendeste Lage gebracht hatten, der weltflüchtige Pessimismus, welcher ‚bewies‘, dass die Menschen überhaupt nach unabänderlichen Naturgesetzen in der denkbar elendesten der Welten leben müssten [...].“

Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte. Der pessimistische Philosoph bemerkte nicht, wie er vor allem auch sein eigenes, die Welt für schlecht erklärendes Denken für schlecht erklärt; ist aber ein Denken, das die Welt für schlecht erklärt, ein schlechtes Denken, so ist ja die Welt vielmehr gut.“ (Mehring 1961, 152) Hier interessiert aber weniger Mehrings Strauß-Plagiat als solches (dazu ausführlich Sommer 1996), sondern dessen Einführung, die m. W. von Mehring selbst stammt: Das eigentliche Skandalon ist für den Sozialisten Schopenhauers Suggestion, der Mensch sei als ein naturgesetzlich völlig determiniertes Wesen zu Entwicklung und Freiheit nicht fähig. Den Erfolg dieser Suggestion führt der Kritiker aber keineswegs auf das Vordringen naturwissenschaftlichen Denkens zurück, sondern vielmehr auf das Scheitern der Revolution von 1848, das die Menschen in Resignation stürzte und für Schopenhauers Determinismus empfänglich machte. Da zählt dann auch nicht mehr, dass bei Schopenhauer, dem unhistorischen Denker *par excellence*, trotz aller Einebnung des Menschen als Willensobjektivation dieser Mensch dennoch distinkt von allen anderen Wesen bleibt, also nicht zu einem Tier unter Tieren depotenziert wird.

Als dann der Darwinismus voll durchschlug, war den sozialistischen Theoriebildnern der Ausweg versperrt, die Vorstellung von der naturgesetzlichen Determiniertheit des Menschen und seine Renaturalisierung einfach nur als reaktionäres Ideologem abzutun. Denn damit hätten sie sich in Widerspruch zur naturwissenschaftlichen Evidenz gesetzt und damit den eigenen wissenschaftlichen Anspruch verletzt. Daher trat Friedrich Engels die Flucht nach vorne an und inkorporierte 1880/82 in der *Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* Darwin umstandslos in eine dialektisch-materialistische Geschichtsbetrachtung, die quasi die Gesamtgeschichte des Universums umfasst, denn auch „die Natur“ mache „eine wirkliche Geschichte durch [...]“. Hier ist vor allen Darwin zu nennen, der der metaphysischen Naturauffassung den gewaltigsten Stoß versetzt hat durch seinen Nachweis, daß die ganze heutige organische Natur, Pflanzen und Tiere und damit auch der Mensch, das Produkt eines durch Millionen Jahre fortgesetzten Entwicklungsprozesses ist.“ (Marx / Engels 1956 ff., 19, 205) Darwins Erkenntnisse werden mit anderen Worten in ihrem revolutionären Potential gewürdigt: Der Mensch stammt auch für den rechtgläubigen Sozialisten vom Tier ab, steht jedoch, wenn schon nicht mehr an der Spitze der Schöpfungsordnung, an der Spitze der universalgeschichtlichen Entwicklung. Engels rettet den Menschen vor der narzisstischen Kränkung, bloß ein Tier zu sein, indem er die Tröstungen der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie reanimiert und nicht den Zufall, sondern die Teleologie über das evolutionäre Geschehen regieren lässt.

Was aber geschieht, wenn man einerseits den Menschen zum Tier nivelliert, ihm aber andererseits die geschichtsphilosophische Beschwichtigung vorerst versagt? Mit dem scheinbar vollständigen Entzug des geschichtsphilosophischen Kredits, mit dem scheinbar völligen Verlust anthropologischer Illusionen sind wir – im selben Jahr, in dem Mehring seine Schopenhauer-Polemik schreibt, nämlich 1888 – bei Nietzsche, bei der antichristlichen Umwertung angelangt. Was dem Menschen nach altabendländischer Überzeugung zur höchsten Ehre gereichte, nämlich ein vernunftbegabtes Lebewesen zu sein, mutiert nun zum Symptom seiner tiefen Krankhaftigkeit. Wo Nietzsche die Differenz zwischen Tier und Mensch einebnet und dessen besonderen Status im Weltgefüge tilgt – „jedes Wesen ist, neben ihm, auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit“ (Nietzsche 1999, 6, 180) –, erweist er sich freilich weniger als revolutionär denn als treuer Gefolgsmann der von ihm ausgebeuteten Quellen. So heißt es beispielsweise in der von ihm oft konsultierten *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung* von Friedrich von Hellwald, „haltlos“ sei „der Unterschied zwischen Thier und Mensch“ (Hellwald 1876, 1, 7); der Mensch könne „in keiner Weise von den übrigen Wesen der belebten Schöpfung getrennt werden. Er steht mitten inne gleichwie jedes andere Geschöpf“. Auch Charles Darwin selbst, dessen entscheidende Werke Nietzsche freilich nicht im Original gelesen hatte (vgl. zum Problem ausführlich Sommer 2012), bemühte sich in *The Descent of Man*

um den Nachweis, „dass zwischen dem Menschen und den höheren Säugethieren kein fundamentaler Unterschied in Bezug auf ihre geistigen Fähigkeiten“ (Darwin 1871, 1, 29) bestehe. Der von Nietzsche lauthals beklagte Instinktverlust der Menschen wird von Darwin ohne negative Bewertung ebenfalls konstatiert (vgl. Darwin 1871, 1, 72).

Die Animalisierung des Menschen reicht Nietzsche bei seinem unwertenden Geschäft offenbar nicht aus; ihr wird – im Nachklang zu La Mettries Radikalisierung von Descartes – die Machinalisierung des Menschen zur Seite gestellt: „was überhaupt heute vom Menschen begriffen ist, geht genau so weit als er machinal begriffen ist“ (Nietzsche 1999, 6, 180). Aber auch als Maschine ist der Mensch weit entfernt davon, vollkommen zu sein: „das Bewusstwerden, der ‚Geist‘, gilt uns gerade als Symptom einer relativen Unvollkommenheit des Organismus, als ein Versuchen, Tasten, Fehlgreifen, als eine Mühsal, bei der unnötig viel Nervenkraft verbraucht wird“ (ebd., 181; Nietzsches Quelle ist u. a. Herzen 1887, 266 f.).

Unter Nietzsches Händen ist der seit Schelling als Reaktion auf eine mentalistische Reduktion des Menschen populär gewordene Versuch, Geist und Natur zusammenzudenken, zerbrochen. In Texten wie dem *Antichrist* scheint dieses destruktive Geschäft im Vordergrund zu stehen. Aber weder bei Nietzsche noch bei seinen Zeitgenossen bleibt es dabei. Verschiedene Strategien des Umgangs mit der allgemeinen anthropologischen Desillusionierung zeichnen sich ab. Drei dieser Strategien will ich kurz umreißen: a) Die Uniformierung, b) die Progressivierung und c) die Selbsterfindung.

a) *Uniformierung*

Für diese erste Strategie, deren Benennung etwas malevolent erscheinen mag, ist ausschlaggebend, dass die Einebnung der Differenz von Tier und Mensch dazu dient, die Individualität menschlicher Wesen zum Verschwinden zu bringen. In Strauß' *Altem und neuem Glauben* wird beispielsweise proklamiert: „Alles sittliche Handeln des Menschen, möchte ich sagen, ist ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung. Diese [...] in sich selbst zu verwirklichen, sich, den Einzelnen, dem Begriff und der Bestimmung der Menschheit gemäß zu machen und zu erhalten, ist der Inbegriff der Pflichten des Menschen gegen sich selbst.“ (Strauß 1874, 241) Trotz (oder wegen?) der Darwin-Rezeption gibt es hier also noch eine distinkte „Idee“ der Menschheit, die sich offenbar prinzipiell von anderen Gattungen unterscheidet, obschon unter der Voraussetzung der Evolutionstheorie die Gattungsgrenzen nicht mehr als absolut und gottgegeben verstanden werden können. Sicher kann man wie Nietzsche in seiner *Ersten unzeitgemässen Betrachtung: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller* feststellen, dass mit Strauß' sittlichem Imperativ nicht viel Konkretes ausgesagt werde: „In's Deutliche und Greifbare übertragen heisst das nur: Lebe als Mensch und nicht als Affe oder Seehund. Dieser Imperativ ist leider nur durchaus unbrauchbar und kraftlos, weil unter dem Begriff Mensch das Mannichfaltigste zusammen im Joche geht, zum Beispiel der Patagonier und der Magister Strauss“ (Nietzsche 1999, 1, 195). Aber wichtiger noch ist der Umstand, dass Strauß die Bestimmung des Menschen in seiner Anpassung an ein Allgemeines, eben die Gattungsidee zu finden wähnt: Der Seehund oder der Affe, von denen Nietzsche spricht, sind, was sie sind, indem sie das biologische Programm ihrer Gattung verwirklichen. Die Rede von der Gattungsidee des Menschen unterstellt, dass es auch hier ein solches feststehendes Programm gebe. Beim Menschen geht es um der Fluchtlinie dieses Gedankens ebenso wenig wie beim Seehund und beim Affen um etwas Individuelles, sondern nur darum, ein Gattungsallgemeines zu verwirklichen. Eigentliches Menschsein bestünde dann darin, möglichst so wie die andern zu sein – Mensch unter Menschen wie Tier unter Tieren oder schließlich: Maschine unter Maschinen. „Das große Buch vom Menschen als Maschine wurde gleichzeitig auf zwei Registern geschrieben: auf dem anatomisch-metaphysischen Register, dessen erste Seiten von Descartes stammen und das von den Mediziner und Philosophen fortgeschrieben wurde; und auf dem technisch-politischen Register, das sich aus einer Masse von Militär-, Schul- und

Spitalreglements sowie aus empirischen und rationalen Prozeduren zur Kontrolle oder Korrektur der Körpertätigkeiten angehäuft hat.“ (Foucault 1976, 174).

b) *Progressivierung*

Bereits der Mitbegründer der dann unter Darwins Namen bekannt gewordenen Theorie, Alfred Russell Wallace, und der Nietzsche aus eigenen Lektüren wohlbekannte Herbert Spencer haben aus dem Selektionsgedanken gefolgert, auf lange Sicht müssten sich die Besten durchsetzen, so dass ein universal- und auch menscheitsgeschichtlicher Fortschritt, eine allmähliche Veredelung der Gattung unausweichlich sein würden. Bei Eugen Dühring lässt sich beispielsweise eine kontinuierliche Progressivierung seines Denkens unter dem Einfluss Darwins ablesen: In der ersten Auflage seines Buches *Der Werth des Lebens* sieht er für den Menschen noch wenig übermenschliches Potential (Dühring 1865, 182), während er ihm in der dritten Auflage sogar zutraut, das Geschäft des Fortschritts selbst in die Hand zu nehmen: „Es ist hienach natürlich, dass die Form der Entwicklung und des Fortschritts zu neuen Gebilden, die allem Leben im Grossen wie im Kleinen eigen ist, auch in bewusster Weise zum Ziel gemacht werde“ (Dühring 1881, 86). „Auf diese Weise könnte sich einst auch die Menschheit in einen vollkommeneren Wesenstypus übergeführt finden und auf diejenige Menschengestalt, die uns als die entwickeltste gilt, als auf eine ausgestorbene Thierart zurückblicken.“ (Dühring 1881, 194) Im Geschäft des Fortschritts wirken die „materiellen Schwierigkeiten der Existenz“ als Triebkraft: „Sie müssen also gleich allen Todeschancen als ein Element in das Leben selbst eingerechnet und demgemäss nicht bloß als unmittelbare Uebel, sondern auch als antagonistische Steigerungsmittel des sie überwindenden Lebens veranschlagt werden.“ (Dühring 1881, 211) Der Fortschritt hilft, sich darüber hinwegzutrusten, nur ein Tier unter Tieren zu sein.

c) *Selbsterfindung*

Anderen Zeitgenossen kamen sowohl das Uniformierungsmodell als auch das Progressivierungsmodell als Antworten auf die Einebnung der tier-menschlichen Differenzen schal vor. Diesen Zeitgenossen mochte das Uniformierungsmodell als Transposition des Darwinismus in preußischen Militarismus erschienen sein – nur uniformiert ist der Mensch wahrhaft Mensch! –, das Progressivierungsmodell hingegen als ruchlos optimistischer, ausgedünnter Aufguss geschichtsphilosophischer Phantasmagorien, die schon in der ersten Jahrhunderthälfte nur noch auf Krücken gegangen und zwischenzeitlich in den Sumpf politischer Ideologie abgesunken waren. Wer bereit war, die Kränkung, bloß ein Tier unter Tieren zu sein, nicht gleich wieder mit schnellen Antworten zu betäuben, dem musste auffallen, dass aus der Evolutionstheorie keineswegs zwangsläufig eine entwicklungsgeschichtliche Teleologie zu deduzieren war, noch weniger die Vorstellung, es sei dem Individuum aufgetragen, eine Gattungsidee zu realisieren.

Was bei all dieser Ernüchterung bleibt – und das ist eine Quintessenz von Nietzsches Reden vom Übermenschen –, ist die Aussicht auf ungeahnte Freiräume der Selbstmodellierung, der Selbsterschaffung. Und diese für die vorangegangenen Jahrtausende unvorstellbare Freiheit, nicht mehr auf ein stabiles Wesen des Menschen festgelegt zu sein, erscheint Nietzsche als eine Freiheit jenseits von Gut und Böse, gelten ihm die überkommenen Moralen doch als Versuch, den Menschen zu domestizieren, anstatt ihn in seiner Animalität anzuerkennen: Experimentell kann man dann mit dem nicht länger festgelegten Wesen Mensch alles Erdenkliche anstellen und den Menschenpark auf moralisch ungehemmte Weise einrichten – obwohl der Mensch unter genealogischer Perspektive als ein von der Geschichte geprägtes Wesen erscheint, der sich nicht beliebig modellieren lässt.

Nietzsche zieht also statt einer progressivistischen, uniformistischen oder auch fatalistischen eine independistische Schlussfolgerung aus der Vertierung des Menschen.

Diese independistische Schlussfolgerung besteht darin, weder den Rückschritt noch den Fortschritt für natürlich programmiert zu halten, sondern Gestaltungsräume zu sehen und Emanzipationsträume zu träumen. Weder die Evolutionstheorie im Besonderen noch der naturwissenschaftliche Zugriff auf den Menschen im Allgemeinen zwingen zu einem anthropologischen Determinismus. Noch immer kann man die Selbsterschaffung des Menschen visionieren wie einst die Idealisten, bloß in einem anderen Modus.

Anstatt also den Menschen unter die Tiere zurückzustellen und seine konkreten Eigenheiten zu nivellieren, kommt da der Gedanke menschlicher Individualität zum völligen Durchbruch, wo das von Nietzsche so gerne beschworene große Individuum – das früher auf den Namen „Genie“ gehört hatte – vom Zwang befreit wird, der vollkommenste Repräsentant der Gattung sein zu müssen. Als Individuum ist der Mensch beispielsweise nicht mehr schematisch ein Vernunftwesen – ihm scheint überhaupt nichts Allgemeines mehr eigen zu sein. Der Gedanke des Übermenschen will kein Allgemeines, kein Humanum retten, sondern das Individuelle. Damit ist er als Gedanke Ausdruck einer neuen romantischen Gegenbewegung zu den Desillusionierungszumutungen. Über seine Kunstfigur Zarathustra schreibt Nietzsche in seiner Autogenealogie *Ecce homo* „diese Art Mensch, die er concipirt, concipirt die Realität, wie sie ist: sie ist stark genug dazu –, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist sie selbst, sie hat all deren Furchtbares und Fragwürdiges auch noch in sich, damit erst kann der Mensch Größe haben...“ (Nietzsche 1999, 6, 370).

Fragen wir, nach diesem kursorischen Überblick über die Strategien, mit den Veränderungen im Menschenbild umzugehen, abschließend noch einmal nach den Gründen für ihr Auftreten. Was liegt diesen Entwicklungen in der Anthropologie zugrunde? Sicher, man wird zunächst die Veränderung im wissenschaftlichen Weltbild geltend machen – und zwar sowohl in natur- als auch in geisteswissenschaftlicher Hinsicht. Um den Menschen als Tier unter die Tiere zurückzustellen, reichte es nicht – die zunächst geringe Durchschlagskraft von La Mettries Provokationen belegt es –, einen neuen naturwissenschaftlichen Zugriff auf die Wirklichkeit zu etablieren und mit diesem Zugriff religiöse Wirklichkeitskonzeptionen in geschützte theologische Werkstätten abzudrängen. Die Vertierung des Menschen war ohne seine Historisierung nicht dauerhaft zu bewerkstelligen. Die Evolutionstheorie, wie sie Darwin postulierte, impliziert die Universalisierung historischen Denkens, nämlich die Welt, wie sie ist, als eine durch und durch gewordene Welt zu verstehen. Die Evolutionstheorie verzeitlicht sowohl die menschliche als auch die außermenschliche Wirklichkeit. Es sind also nicht „die Naturwissenschaften“, sondern ein durch sie importiertes geschichtliches Bewusstsein, das wesentlich zur Zerstörung anthropologischer Selbstgewissheit führt.

Zu den ironischen Pointen der Denkgeschichte gehört es, dass ausgerechnet der Deutsche Idealismus, der zumindest in seiner Hegelschen Gestalt eine unbedingte Priorität des Geistes behauptet hatte, mit dem Wiederaufguss der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie aus dem 18. Jahrhundert der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie und der ihr nachfolgenden Philosophie bis Nietzsche das Mittel an die Hand gegeben hat, den Geist gründlicher auszutreiben als es der Aufklärungsmaterialismus im Stile La Mettries je vermocht hätte. Die Auflösung von Substanz in Geschichtlichkeit erwies sich als die gefährlichste Feindin jener Anthropologie, die den Menschen als ein von allen anderen Kreaturen grundsätzlich unterschiedenes Geistwesen auswies. Der Idealismus stattete das Denken mit einem Handwerkszeug aus, mit dem dieses Denken sich selbst untergraben konnte, nämlich mit dem Handwerkszeug radikaler Historisierung. Es diente dazu, den Geist als distinkte Entität auszutreiben. Wer mit der Geschichte ernst macht, löst Substanzen in Relationen auf. Der Erfolg des Darwinismus dürfte wesentlich daran hängen, dass er die Idee der Naturbestimmtheit und die Idee der Geschichtsbestimmtheit des Menschen zu verbinden vermochte: Der Mensch ist nun ein geschichtliches Naturwesen und ein natürliches Geschichtswesen.

Die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen wird mit dem Idealismus und mit dem Darwinismus universal. Diese Einsicht zerstört das Bild von der unveränderlichen Einheitsnatur des Menschen und findet bei Wilhelm Dilthey ihre prägnante Formulierung, und zwar dezidiert in der Abkehr von Nietzsche: „Umsonst suchte Nietzsche in einsamer Selbstbetrachtung die ursprüngliche Natur, sein geschichtsloses Wesen. Eine Haut nach der anderen zog er ab. Und was blieb übrig? Doch nur ein geschichtlich Bedingtes: die Züge des Machtmenschen der Renaissance. Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte.“ (Dilthey 1931, 224) Doch Nietzsche argumentiert nicht so antihistoristisch wie es Dilthey erscheint. Mit diesem teilt er die zuletzt formulierte Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit des menschlichen Daseins. Aus ihr erschließt Nietzsche nicht nur genealogisch die Gebundenheit des Menschen an seine Geschichte und das historisch kontingente Bedingtsein seiner Moral, sondern proklamiert auch die Fähigkeit des Menschen, sich neu zu erfinden. Der Mensch erscheint dann, quasi in einer Aufhebung des Idealismus und des Darwinismus gleichermaßen, sowohl als passives Objekt seiner Geschichte als auch als deren aktives Subjekt. Im Anschluss an die darwinistische Naturalisierung der Geschichte und Historisierung der Natur stellt sich für Nietzsche die Frage, wie man Herr der eigenen Geschichte und der eigenen Natur, der Pluralität divergenter Willensquanten wird. Aus der Frage destilliert er den Imperativ, Herr zu werden.

Mit zu den Gründen für die animalisierende Tendenz in der Anthropologie gehört aber auch das Bedürfnis nach Entlastung. Odo Marquard hat die neuzeitliche Theorieentwicklung im Banne der Theodizee-Problematik als Prozess der „Tribunalisierung der modernen Lebenswirklichkeit“ interpretiert: Das neuzeitliche Denken sei zur Theodizee getrieben worden, denn sie dementiere „die Rede vom bösen Schöpfergott und antwortet damit [...] auf eine Position, die vom bösen Schöpfergott wirklich gesprochen hat: das war, im Kontext Gnosis und Manichäismus – vor allem Marcion“ (Marquard 1987, 15). Marquards Tribunalisierungsthese aufnehmend, könnte man die Vertierung des Menschen im 19. Jahrhundert als eine späte Reaktion auf die Theodizee-Daueranklage interpretieren, denn als Tier ist der Mensch schuldunfähig, letztlich auch an den Übeln der Welt. Diese Reaktion wäre eine Erwiderung auf den Idealismus, der dem Menschen als Ich bei Fichte, aber auch als Steigbügelhalter für die Selbstwerdung Gottes beim späten Schelling, höchste Verantwortung aufbürdet, der er nicht gewachsen ist. Seine Vertierung entlastet den Menschen. Wenn dieser Zug zuerst zur Belastung und dann zur Entlastung des Menschen in der neuzeitlichen Denkgeschichte wirkmächtig war, dann liegt es nahe, einen quasi systemischen Zwang zur Vertierung im Denkgefüge, oder besser: im Umbruch des Denkgefüges des 19. Jahrhunderts zu diagnostizieren. Dieser Zwang geht einher mit der Liquidierung oder spekulativen Verdünnung Gottes, den man wegen Nichtexistenz mit der Schuld für das Weltgeschehen und dem darin prävalenten Übel nicht mehr belasten konnte. Um zu verhindern, dass diese Schuld auf den Menschen zurückfällt, der sie nicht tragen kann, macht man ihn zum Tier unter Tieren. „Die Gnosis hatte das Problem der Qualität der Welt für den Menschen akut gemacht und in den Widerspruch, den Patristik und Mittelalter ihr entgegensetzen sollten, die Bedingung der Kosmodizee als Theodizee eingebracht; die Neuzeit versuchte diese Bedingung auszuschlagen, indem sie ihre *Anthropodizee* auf die Rücksichtslosigkeit der Welt gegenüber dem Menschen [...] begründete“ (Blumenberg 1966, 96). Die *Anthropodizee*, die Rechtfertigung des Menschen angesichts der Übel, gelingt dann am besten, wenn der Mensch als Tier für schuldunfähig erklärt wird.

Zum einen macht sich der Mensch als Tier für die rücksichtslos waltende Welt quasi unsichtbar. Wenn der Mensch ein Tier ist, muss er sich nicht mehr rechtfertigen. Der Mensch ist dann nichts anders als alles andere Seiende und bedarf keiner partikularen Rechtfertigung. Der Mensch wird, zum Tier degradiert, für Schuldzuweisungen unzugänglich und kann sich im Schatten seiner Tierheit nach Gutdünken selbst erfinden, womöglich Edelmensch oder Übermensch werden, mag er auch aus seiner Gattungsgeschichte schon schwerwiegende Bürden mit sich bringen, die sein Leben

prädisponieren. Um den aufrechten Gang ist namentlich im Blick auf die Gattungsgeschichte prekär bestellt (vgl. Bayertz 2013).

Zum anderen erledigt sich die Rechtfertigungsfrage von selbst – im Übrigen auch für das Verhalten der Menschen, das keinen „hohen“, „geistigen“ Maßstäben mehr gehorchen muss. Fröhliche Barbarisierungen können die Folge sein, tierische Enthemmungen. Die Vorstellung vom Mensch als Tier entlastet den Menschen vom Zwang, im Gefüge des Seienden irgendwie besonders, herausragend, edel, über-tierisch sein zu müssen. Diese Entlastung ist gleichermaßen heilsam wie gefährlich. Ein Denker wie Nietzsche betreibt daher konsequent die Abkehr von den abendländischen Moralzwängen und gibt dafür die Losung „Unschuld des Werdens“ (Nietzsche 1999, 6, 97) aus.

Dieser Immoralismus ist allerdings keineswegs unwidersprochen geblieben. Zeitgleich zu Nietzsches Moralkritik kommt akademisch im Gefolge von Rudolf Hermann Lotze und Wilhelm Windelband die Wertphilosophie auf. Ebenso wird etwa bei Windelband der Begriff des „Anthropozentrismus“ geprägt, just in dem denkgeschichtlichen Augenblick, in dem die Sache des Anthropozentrismus problematisch wird (vgl. Birkner 1971). Es ist dies eine Reaktion auf die in der Vertierung gipfelnde Krise der Anthropologie.

Was bleibt für die Orientierung am Menschen? Bleibt nur eine starre Alternative zwischen eugenischem Menschenpark, amoralischer Biopolitik und einer anthropozentrischen Wertphilosophie? Wir können hinter die Tierwerdung des Menschen nicht zurück, wir können nicht zurück hinter die Naturalisierung und auch nicht zurück hinter die Historisierung unseres Menschseins. Umso mehr sollten wir das historisch Kontingente und Individuelle als Chance verstehen, ebenso die Vorläufigkeit. Aus der Bindung an das eigene Herkommen, die eigene Geschichte hat die Geisteswissenschaft schon des 19. Jahrhundert ihr Feuer gewonnen. Es mag sein, dass wir als Menschen gut daran tun, bescheidener zu werden. Denn die Bescheidenheit erweitert unseren Möglichkeitsspielraum. Missraten-Sein ist eine Chance.

Bibliografische Hinweise

BAYERTZ, Kurt: *Der aufrechte Gang*. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens, 2. Auflage, München 2013.

BIRKNER HANS-JOACHIM: Anthropozentrisch, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 380.

BLUMENBERG, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1966.

BÜCHNER, Louis: Natur und Geist. Gespräche zweier Freunde über den Materialismus und über die real-philosophischen Fragen der Gegenwart. In *allgemeinverständlicher Form*, Frankfurt am Main 1857.

DARWIN, Charles: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus. Zweite nach der letzten Ausgabe des Originals berichtigte Auflage, 2 Bände, Stuttgart 1871.

DILTHEY, Wilhelm: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* = Gesammelte Schriften, Bd. 8, Leipzig / Berlin 1931.

DÜHRING, Eugen: *Der Werth des Lebens*. Eine philosophische Betrachtung, Breslau 1865.

DÜHRING, Eugen: *Der Werth des Lebens populär dargestellt*. Dritte verbesserte Auflage, Leipzig 1881.

FEUERBACH, Ludwig: *Sämmtliche Werke*. Bd. 2: Philosophische Kritiken und Grundsätze, Leipzig 1846.

FOUCAULT, Michel: *Überwachen und Strafen*. Die Geburt des Gefängnisses. Übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt am Main 1976.

HAECKEL, Ernst: *Anthropogenie oder Entwicklungsgeschichte des Menschen*. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Grundzüge der menschlichen Keimes- und Stammesgeschichte. 2., unveränderte Auflage, Leipzig 1874.

HAGENBACH, K[arl] R[udolf]: *Leitfaden zum christlichen Religionsunterrichte an höheren Gymnasien und Bildungsanstalten*. Zweite, mit einem Abriß der Kirchengeschichte vermehrte Auflage, Leipzig 1853.

HELLWALD, Friedrich von: *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*. Zweite neu bearbeitete und sehr vermehrte Auflage, 2 Bde., Augsburg 1876-1877.

HERZEN, Alexandre: *Le cerveau et l'activité cérébrale au point de vue psychophysologique*, Paris 1887.

LA METTRIE, [Julien Offray] de: *Œuvres philosophiques*. Nouvelle édition, corrigée & augmentée. Tome premier, Berlin 1774.

MARQUARD, Odo: Anthropologie, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 362-374.

MARQUARD, Odo: *Apologie des Zufälligen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1987.

MARX, Karl / Engels, Friedrich: *Werke*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 1-43, Berlin 1956 ff.

MEHRING, Franz: Arthur Schopenhauer. 22. Februar 1888, in: ders.: *Philosophische Aufsätze = Gesammelte Schriften*, hg. von Thomas Höhle, Hans Koch und Josef Schleifstein, Bd. 13, Berlin 1961, S. 151-154.

NIETZSCHE, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Auflage, München / Berlin / New York 1999.

SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämmtliche Werke*, hg. von Karl Friedrich August Schelling, 14 Bände, Stuttgart / Augsburg 1856-1861.

SCHOPENHAUER, Arthur: *Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften*, Frankfurt am Main 1841.

SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Dritte, verbesserte und beträchtlich vermehrte Ausgabe, Bd. 1, Leipzig 1859.

SOMMER, Andreas Urs: Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser

nicht dächte.“ Zur Karriere eines polemischen Argumentes gegen Schopenhauer, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 77 (1996), S. 199-210.

SOMMER, Andreas Urs: Nietzsche und Darwin, in: *Sommer, Andreas Urs / Neymeyr, Barbara* (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 223-240.

STRAUß, David Friedrich: *Der alte und der neue Glaube*. Ein Bekenntniß, 7. Auflage, Bonn 1874.

Doutor em Filosofia (Basel Universität, 1998)
Professor da Freiburg Universität, Alemanha
E-mail: sommer@philosophie.uni-freiburg.de
Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0002-9215-3172>