

MARIA KRONFELDNER

Die epistemische Fragmentierung des Menschen: Wie der Mensch zwischen Natur und Kultur verschwindet

None of the contemporary scientific disciplines studies humans as humans. Science partitions the phenomenon of being human into different 'slices', i.e., different epistemic objects, and does so according to its disciplinary structure. Through this epistemic fragmentation the human being itself disappears as an epistemic object of science. This paper analyses whether the epistemic fragmentation of 'man' in the contemporary sciences is something we should condemn or not. I shall argue that we should not, at least not in principle. Fragmentation can be of epistemic value and it can fail to be so. To show this, the paper compares separation and integration, understood as two complementary scientific research strategies, with respect to their heuristic fruitfulness. The main example for separation will be the hardening of the divide between nature and culture at the beginning of the 20th century. The paper ends with a note on what a philosophy of science perspective can and should contribute to an anthropological turn in philosophy.

1. Die epistemische Fragmentierung des Menschen als Missstand

In der Regel erfahren wir uns selbst als eine Einheit, d.h. wir nehmen uns – in unserer Lebenswelt – als ganze Menschen wahr. Sobald aber der Mensch aus der Lebenswelt in die Wissenschaft befördert wird, geht diese Ganzheit verloren. In der disziplinär aufgefächerten Wissenschaft von heute erscheint der Mensch nur noch zerstückelt, portioniert, d.h. fragmentiert in verschiedene Phänomene – seine Natur, sein Immunsystem, sein Geist, seine Kultur, Gesellschaft, etc. Der Mensch wird dadurch zwar zum epistemischen Gegenstand der Lebens- bzw. Humanwissenschaften, aber eben nicht *als* Mensch. Keine der heutigen wissenschaftlichen Disziplinen untersucht den Menschen als Menschen. Der Mensch als solcher verschwindet auf dem Weg in die Wissenschaft. Als Gegenstand der Wissenschaft gibt es ihn nicht. Es gibt in diesem Sinne keine Anthropologie, keine einheitliche wissenschaftliche Perspektive auf den Menschen.

Diese Fragmentierung des Menschen umfasst zwei Aspekte: einen innerwissenschaftlichen Aspekt, der sich in der disziplinären Struktur der Wissenschaften widerspiegelt, und einen Aspekt, der den Unterschied zwischen Wis-

sen über den Menschen als Objekt und personaler *Erfahrung* des Menschen als Subjekt markiert. Der erste Aspekt erfordert eine wissenschaftsphilosophische, der zweite eine allgemeinere, erkenntnistheoretische Analyse. Thema dieses Aufsatzes ist ausschließlich der erste Aspekt.¹

Die innerhalb der Wissenschaften auftretende epistemische Fragmentierung des Menschen wird oft beklagt. Häufig gilt die Klage schlicht dem Verlust eines einheitlichen *Menschenbildes*.² Aber auch andere negative Konsequenzen werden genannt. Die Philosophin Mary Midgley beispielsweise kritisiert in der Einleitung ihres neu aufgelegten Klassikers *Beast and Man* die «sharp division[s] between mind and body, between culture and nature, between thought and feeling». Diese Unterscheidungen sind nach ihr «the bad side of our inheritance from the Age of Reason»³ und grundlegend für die epistemische Fragmentierung. Sie schreibt weiter:

In modern times, science, because of its tremendous prestige, has been invoked to dramatize all these splits in a way that often has little to do with any real scientific work, but that seems to bring an unanswerable authority to the side that can exploit it. This [...] adds a damaging warfare between the ‘two cultures’ to the general chaos, deepening the gaps already opened by specialization between different studies and generally fragmenting the intellectual scene in a way that wastes endless time and resources.⁴

Die im Zitat erwähnten ‘Kriegsgeschäfte’, das ‘Chaos’ und die ‘Abgründe’, die nach Midgley durch die genannten Unterscheidungen zwischen den beiden Kulturen und den ausdifferenzierten Disziplinen befördert werden, sind für Midgley eindeutig negativ, denn die Ausdifferenzierung und die damit verbundene Fragmentierung habe weniger mit Wissenschaft als mit Autoritätsabsicherung zu tun und trage zur Verschwendung von Zeit und Ressourcen bei.

- 1 Zur vermeintlichen Abgrenzung zwischen Alltagserfahrung und wissenschaftlichen Erfahrungsweisen siehe Michael Hampe und M.-S. Lotter: *Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben: Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften* (Berlin: Duncker & Humblot, 2000).
- 2 Hanno Birken-Bertsch: *Zur Kritik anthropologischer Wenden im Ausgang von Joachim Ritter* (dieser Band, S. 315–326) diskutiert diese Art von Klagen im Kontext der deutschsprachigen Tradition der philosophischen Anthropologie, mit Bezug auf Kritik an den Klagen bei Ritter und der Verteidigung einer ökonomischen Arbeitsteilung bei Mises und Hayek.
- 3 Mary Midgley: *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (London, New York: Routledge 1995) p. xxv-xxvi.
- 4 Ibid.

Auch der Kulturanthropologe Clifford Geertz fühlte sich 1966 in seinem berühmten Aufsatz *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man* im Namen eines programmatischen «synthetic view» genötigt, das zu kritisieren, was er «the ‘stratigraphic’ conception of the relations between biological, psychological, social, and cultural factors in human life» nennt. Er schreibt:

In this [stratigraphic] conception, man is a composite of ‘levels’, each superimposed upon those beneath it and underpinning those above it. As one analyzes man, one peels off layer after layer, each such layer being complete and irreducible in itself, revealing another, quite different sort of layer underneath.⁵

Auch Geertz nennt in einem Nebensatz das Streben einzelner Disziplinen nach Autonomie und Autorität als Grund für die Anziehungskraft dieses stratigraphischen Blicks innerhalb der Wissenschaften.

Ich stimme den beiden in Bezug auf die Gründe, die diese für die Fragmentierung/Stratifikation nennen, durchaus zu. Was aber Midgleys und Geertz Klagen vermissen lassen, ist eine detaillierte Untersuchung, unter welchen Bedingungen die beklagte Fragmentierung in den Wissenschaften im Detail entsteht, und eine kritische Betrachtung darüber, ob und in welchem Sinne die Fragmentierung selbst – unabhängig von der jeweiligen Motivation – in ihren Konsequenzen negativ zu bewerten ist. Eine wissenschaftsphilosophische Analyse kann uns helfen, diese Fragen zu klären.

2. Eine wissenschaftsphilosophische Analyse der Fragmentierung

Ich werde mich in der folgenden Analyse auf denjenigen wissenschaftlichen Kontext beziehen, den Geertz vor allem meinte: die Natur-Kultur-Unterscheidung in der wissenschaftlichen Anthropologie. Die Natur-Kultur-Unterscheidung ist zwar nur eine der Differenzierungen innerhalb der Fragmentierung des Menschen, kann aber als beispielhaft gelten. Wir werden im Detail sehen, wie die Geschichte dieser Unterscheidung zu einer konkreten Art von *Verlust* führt: dem Verschwinden des Menschen als Explanandum.

Auf Grundlage dieser Analyse wird diskutiert, ob und inwiefern wir überhaupt versuchen sollten, die mit diesem Verlust zusammenhängende Fragmentierung des Menschen zu überwinden, um unser Wissen über den Menschen

⁵ Clifford Geertz: *The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*, in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973) p. 33–54, cit. 37.

zu vermehren. Die Leitfrage meiner Analyse ist daher: Ist Einheit ein immer und überall unumstößlicher epistemischer Wert, ein übergeordnetes Ideal?

Die Kernthese wird sein: Als separatistische Forschungsstrategie *kann* die Fragmentierung des Menschen wünschenswert sein, nämlich genau dann, wenn sie heuristisch fruchtbar ist, d.h. zu einer Vermehrung der Menschenkenntnis führt. Diese These lässt sich gut mit einer Metapher umschreiben. Wenn etwas zerteilt wird, so eine oft implizite Annahme, dann verliert man auch leicht etwas. Und dieses 'etwas' ist nicht einfach nur 'das Ganze'. Einen Kuchen kann man glücklicherweise, wenn man sich nicht allzu ungeschickt anstellt, *ohne* diese Art von Verlust aufteilen; den Menschen, das Leben, anscheinend *nicht*. So wie beim Kuchenteilen etwas auf den Boden fallen kann, macht das epistemische Aufteilen des Menschen bestimmte Teile unsichtbar. Es entstehen schwarze Löcher in dem Netz, das wir epistemisch zusammenflicken und als Orientierungsraster über die Welt werfen, um etwas zu verstehen (sei dies der Mensch oder sonst ein Objekt der Wissenschaften). Wenn die Fragmentierung des Menschen zur Vervollständigung unserer Menschenkenntnis beitragen kann, also nicht zu einem Verlust dieser Art führen *muss*, dann (um im Bild zu bleiben) kann die Kuchenmasse (das Wissen über den Menschen) sogar größer werden, wenn wir den Kuchen aufteilen (d.h. den Menschen fragmentieren), auch wenn der eigentliche Kuchen (das Ganze), das einheitliche Menschenbild und der Mensch als Explanandum fürs Erste verloren ist.⁶

Wörter machen einen Unterschied. Daher möchte ich die im Folgenden verwendete Terminologie kurz einführen: Da der Ausdruck Fragmentierung eine negative Konnotation und der Ausdruck Stratifizierung eine Hierarchie der Ebenen suggeriert, werde ich von *Partitionierung* bzw. *Ausdifferenzierung* von Phänomenen, Problemen bzw. *Explananda* sprechen, da dies die neutralste Ausdrucksweise für die sogenannte Fragmentierung (Midgley) bzw. Stratifizierung (Geertz) des Menschen ist.⁷ Eine Ausdifferenzierung wird durch das gefördert, was ich separatistische Forschungsstrategie oder kurz *Separation* nenne. Diese steht im Kontrast zu einer integrativen Forschungsstrategie bzw. *Integration*. Separation wie Integration sind zuvorderst

⁶ Ich übernehme die Unterscheidung Menschenbild und Menschenkenntnis aus Wilhelm Mühlmann: *Geschichte der Anthropologie* (Wiesbaden: Aula-Verlag, 1986) S. 140.

⁷ Partitionierung (ein Terminus aus der Technik) bezieht sich auf das jeweilige Ganze und Ausdifferenzierung auf die Teile. Das jeweilige Ganze wird partitioniert und die Teile werden ausdifferenziert. Die Blickrichtung (vom Teil oder vom Ganzen her) macht den Unterschied.

als Prozesse in der Forschung zu verstehen und nicht als Relationen zwischen Phänomenen, Problemen oder Theorien. Erst durch diese Prozessorientierung wird, wie ich darstellen werde, die Dialektik zwischen Separation und Integration deutlich.

3. Eine detaillierte Analyse der Partitionierung des Menschen am Beispiel der Geschichte der Kulturanthropologie

3.1 Wie der Mensch zwischen Natur und Kultur verschwand

Alfred L. Kroeber war einer der bekanntesten Schüler Franz Boas' und vehementer Verteidiger eines Kulturdeterminismus. Kultur ist nach Kroeber ein autonomes Phänomen, ein Phänomen *sui generis* und braucht deswegen ihre eigenen Spezialisten – die Kulturanthropologen. Kroeber entwickelte seine Ansichten zu Kultur in einer Zeit, in der sich die Anthropologie anschickte, von einer museumsbasierten Profession zu einer akademischen Disziplin zu werden. Die Anthropologie war aber nicht das einzige Fach, das sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts als akademisches Fach zu etablieren suchte: Psychologie, physiologische Anthropologie und experimentelle Genetik waren ebenso aufstrebende neue Fächer und konkurrierten um akademische Lorbeeren, Geld, Jobs und institutionelle wie intellektuelle Macht und somit auch um Zuständigkeiten, d.h. Autorität. Kroebers Bedürfnis, sich und seinen Kollegen eine exklusive Zuständigkeit für Kultur zu sichern, lässt sich aber nicht nur auf akademische Identitäts- bzw. Machtpolitik zurückführen, sondern ging Hand in Hand mit dem wissenschaftlichen wie politischen Kampf gegen den Biologismus und insbesondere den Rassismus der damaligen Zeit.

Kroeber verteidigte die Identität und Autonomie der Kulturanthropologie, indem er Anleihen aus der Biologie machte. Er nahm August Weismanns anti-lamarckistischen Vererbungsbegriff, behauptete, Kultur sei *analog* zu biologischer Vererbung, und schloss daraus, dass Kultur *autonom* sei und sich als solche unabhängig von biologischer Vererbung verändere. Seine Untermauerung war: Wenn Kultur auf einen Vererbungsprozess (analog zu biologischer Vererbung) beruht, dann gilt: so, wie Zellen (und insbesondere Keimzellen) von (Keim-)Zellen abstammen und durch diese erklärt werden, stammt Kultur von Kultur ab und wird durch diese erklärt. Da Vererbung ein Prozess ist, der die Dimension von Individuen übersteigt, ist auch Kultur ein 'holistischer' Prozess, der die Dimension von Individuen übersteigt. Mit einem Schlag wurden nicht nur die Biologen, sondern auch die Psychologen des (Forschungs-)Feldes der Kultur verwiesen.

Die beste Illustration für Kroebers Kulturdeterminismus ist eine Graphik (Abb. 1) aus seinem berühmten Aufsatz *The Superorganic*.⁸



Fig. 8.

Abbildung 1: Auf der Abszisse (horizontal) ist der Verlauf der Zeit dargestellt; die Ordinate (vertikal) misst Zunahme von Komplexität bzw. schlichter Veränderung. Es sind drei Prozesse dargestellt: physische Persistenz (durchgezogene Linie), organische Evolution (gestrichelte Linie), superorganische Kultur (gepunktete Linie).

Der evolutionäre Prozess ist in diesem Paradigma partitioniert: Es gibt nicht mehr *eine* Evolution von *Organismen*, sondern drei distinkte und sich autonom verändernde evolutionäre Prozesse: physische Persistenz, biologische Evolution und kulturelle, «superorganische Evolution». Der Mensch als evolvierender Organismus kann darin nicht mehr als Einheit auftauchen. Der Mensch ist in diesem Paradigma verschwunden – zwischen physikalischen Bausteinen, biologischer Natur und Kultur epistemisch verschwunden.

Mit dieser Partition schaffte es Kroeber einer üblichen Begründung des Rassismus der damaligen Zeit einen Riegel vorzuschieben: Kroeber war der einzige unter den damaligen Anthropologen, der darauf hinwies, dass Lamarckismus und Rassismus sich gegenseitig stützten. Solange in der Ontogenese Erworbenes (und dazu gehörte Kultur immer schon) als biologisch vererbbar gedacht wird, so wie es die lamarckistische Vererbungsvorstellung beinhaltet, verändern sich Natur und Kultur immer gemeinsam. In einem solchen Paradigma der Vererbung erworbener Eigenschaften gilt: Kulturelle Veränderung ist an Veränderung der Natur gekoppelt; der *take-off*, der in Abbildung 1 zu sehen ist, wird damit unmöglich; bei Beobachtung kultureller Unterschiede zwischen Menschengruppen kann auf biologische Unterschiede *geschlossen* werden. Wenn Natur und Kultur hingegen *entkoppelt*

⁸ Alfred Kroeber: *The Superorganic*, in *American Anthropologist* 19 (1917) p. 163–213, cit. 211.

werden, wie in Weismanns und Kroebers Konzeption, ist ein solcher Schluss nicht mehr möglich. Kroeber verwendete die neo-darwinistische Opposition gegen lamarckistische Vererbungsideen, um den Rassismus seiner Zeit zu bekämpfen. Kultur wurde – im Zuge dessen – autonom.⁹

Dass in Kroebers Bild Rassenunterschiede nicht mehr aus kulturellen Unterschieden ableitbar sind, wird uns später nochmals interessieren. An dieser Stelle ist ein anderer Punkt von Bedeutung, um die damit von statten gehende Partitionierung zu verstehen. In Kroebers Paradigma ist die Natur des Menschen mehr oder weniger fest, Kultur existiert *on top* und verändert sich autonom. Dies hat zur Folge, dass Kultur eine neue epistemische Rolle einnimmt: Kultur erklärt nicht mehr das Verhalten von Menschen, sondern wird selbst zum Explanandum; das bisherige Explanandum der Kulturanthropologie, das gruppenspezifische Verhalten des Menschen (mehr dazu in Abschnitt 3.2), fällt zerstückelt von der akademischen Werkbank und macht Platz für neue Explananda: Natur wird zum Gegenstand der Biologie bzw. physischen Anthropologie und zu einem disziplinär-primitiven Begriff der Kulturanthropologie (d.h. zu etwas, das man nicht betrachtet, sondern voraussetzt); Kultur wird im Gegenzug zum neuen Gegenstand einer autonomen Kulturanthropologie. Der Mensch und sein Verhalten jedoch gehen auf dem Weg zu dieser Arbeitsteilung *als Explananda* verloren.

Nun möchte man einwenden, dass Kultur doch nicht wirklich autonom sei; *Nature* und *nurture* wirken schließlich *immer* zusammen, um eine physiologische oder behaviorale Eigenschaft eines Organismus hervorzubringen. Das wusste in der Tat auch Kroeber schon, aber sein Kulturdeterminismus ist nicht in Konflikt mit dieser Einsicht. Letzteres wird nur verständlich, wenn man (mit Kroeber) einen pragmatisch-pluralistischen Standpunkt einnimmt. Dies möchte ich an einem Beispiel ausführen.

In Abbildung 2 wird eine hypothetische Reaktionsnorm für Körpergröße dargestellt. Sie zeigt klar, dass Natur und Kultur interagieren: Gehen wir von Genotyp A zu Genotyp B verändert sich die Körpergröße, d.h. der Genotyp macht einen Unterschied für die Körpergröße und ist in diesem Sinne kausal relevant; gehen wir vom Mittelalter zur heutigen Zeit, verändert sich die Körpergröße ebenso, d.h. auch die Ernährungsgewohnheiten machen einen Unterschied für die Körpergröße und sind ebenso kausal relevant. Nun hat z.B.

⁹ Ausführlicher wird der Fall Alfred Kroebers in Maria Kronfeldner besprochen: *If There Is Nothing Beyond the Organic ...: Heredity and Culture at the Boundaries of Anthropology in the Work of Alfred L. Kroeber*, in *NTM – Journal of the History of Science, Technology and Medicine* 17 (2009) p. 107–133.

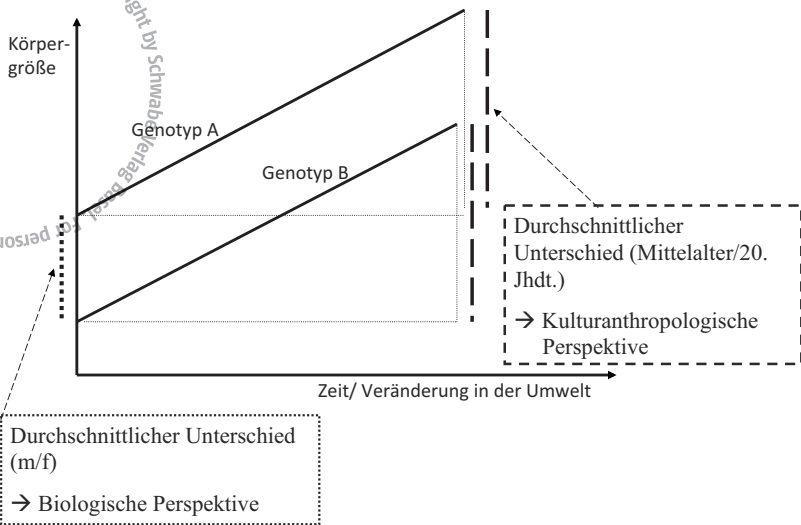


Abbildung 2: Hypothetische Reaktionsnorm für Körpergröße: Es werden zwei unterschiedliche Genotypen (A und B) auf ihre Reaktion hinsichtlich einer Eigenschaft (Körpergröße) unter einer kulturell determinierten Veränderung einer Umweltvariable getestet. Die Linien repräsentieren die Veränderung der Körpergröße über die Zeit, d.h. unter Variation der Kulturvariable (z.B. Ernährung vom Mittelalter bis heute).

Francis Fukuyama in seinem Buch *Our Posthuman Future*, unter impliziter Annahme der dargestellten hypothetischen Reaktionsnorm für Körpergröße, behauptet, dass Frauen (B) und Männer (A) in *angeborener Weise unterschiedliche Körpergrößen* haben.¹⁰ Gleichzeitig gibt er zu, dass Körpergröße selbstverständlich Ergebnis einer Interaktion von Genen und Umwelteinflüssen ist. Widerspricht er sich? Nein, er verwendet nur einen Taschenspielertrick: Er wechselt flugs das Explanandum. Er wechselt von (i) der Erklärung einer *Eigenschaft* von Individuen zu einer (ii) Erklärung von *Unterschieden zwischen Individuen*.¹¹ Eigenschaften sind weder in dem Beispiel erblich,

¹⁰ Francis Fukuyama: *Our Posthuman Future* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002) p. 131–133.

¹¹ Evelyn Fox Keller: *The Mirage of a Space Between Nature and Nurture* (Durham, NC: Duke University Press, 2010) hat diesen Wechsel von *explaining traits* zu *explaining differences* bereits in ähnlicher Weise, aber mit unterschiedlicher analytischer Zielsetzung beschrieben.

noch können sie es je sein, da jede Eigenschaft von Individuen mehrere Ursachen zur Realisierung braucht. *Nature* und *nurture* wirken, wie erwähnt, immer zusammen. Unterschiede hingegen können sehr wohl als erblich konzipiert werden. Das hypothetische Beispiel zeigt in welchem Sinne: Die Umwelt macht zwar einen Unterschied für die *Eigenschaft* Körpergröße der Individuen, und Körpergröße ist somit *nicht* erblich, aber die Umwelt macht *keinen* Unterschied für den (*statistischen*) Unterschied zwischen Genotyp A (männlich) und Genotyp B (weiblich). Dieser Unterschied wird in Abbildung 2 durch die gepunktete Linie markiert. Er bleibt gleich, trotz Variation in der Umwelt. Die Umwelt ist somit für diesen Unterschied kausal irrelevant. In diesem Sinne stimmt es, dass der Unterschied zwischen Genotypen A und Genotypen B *erblich* bzw. *due to nature* ist. Zudem ist es ein Unterschied, der aus biologischer Perspektive interessant ist.

Nun gibt es aber *unterschiedliche Unterschiede*, für die etwas einen *Unterschied machen* kann. Der Kulturanthropologe kann auf seinen *eigenen* Unterschied verweisen, nämlich den, der durch den Unterschied zwischen Mittelalter und heute verursacht wird, und der durch die gestrichelte Linie in Abbildung 2 markiert ist. Für diesen Unterschied spielen in unserem hypothetischen Beispiel die Gene keine Rolle, d.h. für diesen Unterschied sind die Gene kausal irrelevant. Es ist ein Unterschied, der aus kulturanthropologischer Sicht interessant ist, aber aus biologischer Perspektive ignoriert werden kann. D.h., ob etwas als erblich betrachtet wird, hängt davon ab, welchen Unterschied wir erklären wollen. Da Biologen und Anthropologen sich qua Disziplin üblicherweise für *unterschiedliche Unterschiede* interessieren, ziehen sie auch *unterschiedliche* Schlüsse darüber, welche Faktoren kausal relevant sind. Das Beispiel zeigt somit deutlich, wie durch den Wechsel zu einer neuen *Art von Explanandum* (in unserem Fall von Eigenschaften zu Unterschieden) zwei separate Perspektiven entstehen: Der Anthropologe betrachtet Kultur als autonom und Natur als disziplinäres Primitivum. Der Biologe ignoriert dafür Kultur.

Wir haben es beim betrachteten Fall somit mit einer *doppelten Partitionierung* bzw. *Ausdifferenzierung* zu tun: (i) Evolution wurde in distinkte und autonome Prozesse zerteilt und (ii) es gibt nur noch *unterschiedliche Unterschiede* als zu erklärende Einheiten. In beiden Fällen gibt es einen Verlust: Organismen (und somit menschliche Individuen mit ihren Eigenschaften) sind als Explanandum verschwunden. Diese doppelte Partitionierung bzw. Ausdifferenzierung hat ihren Niederschlag in einer interessanten, dialektischen Geschichte des Kulturbegriffs gefunden, der den dargestellten Wegfall des Menschen als Explanandum weiter illustrieren hilft.

3.2 Vier Stadien des Kulturbegriffs

Historisch können in diesem Zusammenhang vier Stadien des Kulturbegriffs unterschieden werden. Diese Stadien korrelieren mit unterschiedlichen epistemischen Rollen des Kulturbegriffs.

(1) Kultur wurde zu Beginn der wissenschaftlichen Anthropologie als eine Menge von behavioralen *Eigenschaften einer spezifischen Gruppe* definiert und fungierte in diesem Sinne als Disziplin definierendes Explanandum. Das Explanans für dieses Explanandum konnte alles Mögliche enthalten: Natur, Umwelt, Kultur etc. Die für diesen Kulturbegriff klassische Definition finden wir beim Kulturevolutionisten Edward B. Tylor in *Primitive Culture*.¹²

(2) Franz Boas opponierte nicht nur gegen den Progressivismus von primitiven zu zivilisierten Kulturen in Tylors Ansatz – was ihn zum Kulturrelativisten im angelsächsischen Raum schlechthin machte –, sondern auch gegen die Biologisierung kultureller Unterschiede durch den wissenschaftlichen Rassismus in der anthropologischen Tradition. In seinem *The Mind of Primitive Man* zeigte er, wie wichtig Kultur in der Erklärung physiologischer Eigenschaften ist. Kultur taucht dabei vor allem als *Faktor in der ontogenetischen Entwicklung von Individuen* auf, d.h. als Teil des Explanans für Eigenschaften von Individuen als Explananda.¹³

(3) Sein Schüler Kroeber ging einen entscheidenden Schritt weiter und definierte Kultur als *autonomes Vererbungssystem*. Kultur avancierte zu einem neuen Explanandum, mit vorhergehender Kultur als exklusivem Bestandteil des Explanans. Die biologische Natur des Menschen und somit die biologische Evolution und auch die einzelnen Individuen konnten für dieses Explanandum ignoriert werden.

(4) Diese separatistische Perspektive ist seit den 1980ern einem koevolutionären Paradigma gewichen, das von multiplen, aber interagierenden Vererbungssystemen der Evolution ausgeht.¹⁴ Kultur wird in diesem Paradigma als *Faktor in der Evolution von Organismen* verstanden, d.h.

¹² Edward Burnett Tylor: *Primitive Culture: The Origins of Culture* (London: Murray, 1871).

¹³ Franz Boas: *The Mind of Primitive Man* (New York: Macmillan, 1911).

¹⁴ Z.B.: Luigi Cavalli-Sforza, M. Feldman: *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981); Robert Boyd, P. Richerson: *Culture and the Evolutionary Process* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985); Peter Richerson, Robert Boyd: *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005); William Durham: *Coevolution: Genes, Culture and Human Diversity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991); Eva Jablonka, Marion

als Teil des Explanans einer umfassenden Evolution. Kroeber ignorierte diese Rolle von Kultur. Er betrachtete biologische und kulturelle Evolution als separat und zueinander parallel verlaufend und abstrahierte von jeglicher Interaktion mit biologischer Evolution.

Diese historische Entwicklung des Kulturbegriffs kann auch als eine dialektische Entwicklung zwischen Analyse und Synthese dargestellt werden. Für Herbert Spencer, Lamarckist, Klassist, Rassist und Verteidiger eines allumfassenden Evolutionsbegriffs, war Natur und Kultur alles-in-einem, im besten Fall zwei Teile ein und desselben monistischen Fortschrittsprozesses, bei dem Natur stetig zu Kultur wird und Kultur stetig wieder – über die Vererbung erworbener Eigenschaften – zu Natur wird. Kroeber hingegen verteidigte eine dualistische Position: Natur und Kultur sind distinkt, Natur ist gegeben, Kultur *on top*, ohne Interaktion. Heutige Theorien der Koevolution betrachten Natur und Kultur als zwei separate evolutionäre Prozesse in Interaktion. Die dialektische Entwicklung ist in einer Art Mitte angekommen. Statt undifferenzierte Einheit haben wir Separation (Analyse) und Integration (Synthese). Erst *Separation* gefolgt von und zusammen mit *Integration* machten historisch betrachtet die tatsächlich von statten gehende (d.h. nicht-lamarckistische) *kausale Interaktion* zwischen Natur und Kultur auf evolutionärer Ebene sichtbar.¹⁵

3.3 Die heuristische Fruchtbarkeit der Partitionierung

Da die Separation Voraussetzung für die spätere Integration war, die für sich genommen eine neue Einsicht in eine faktisch von statten gehende kausale Interaktion befördert hat, war Kroebers separatistische Forschungsstrategie auch heuristisch fruchtbar, d.h. von Nutzen in der Vermehrung unseres Wissens.¹⁶ Die heutigen Theorien der Koevolution, die auf Kroebers Idee von Kultur als separaten Vererbungsprozess aufbauen, haben durch ihre Untersuchung der kulturellen Vererbung und der kausalen Interaktion zwischen

Lamb: *Evolution in Four Dimensions: Genetic, Epigenetic, Behavioural and Symbolic Variation in the History of Life* (Cambridge, MA: MIT Press, 2005).

¹⁵ Für weitere Nachweise und Ausführungen in Bezug auf die Geschichte des Kulturbegriffs siehe Kronfeldner: *If There Is Nothing Beyond the Organic*, op. cit. p. 122–126.

¹⁶ Eine frühere Version der Argumentation dieses Abschnitts findet sich in Maria Kronfeldner: *Won't You Please Unite? Darwinism, Cultural Evolution and Kinds of Synthesis*, in *The Hereditary Hourglass: Genetics and Epigenetics, 1868-2000*, ed. by Edna Suarez-Diaz, A. Barahona and H.-J. Rheinberger (Berlin: Max Planck Institute for the History of Science, 2010) p. 111–125.

biologischer und kultureller Evolution sehr fruchtbare Ergebnisse hervorgebracht, die hier anhand von drei Bereichen illustriert werden sollen:

(a) Maladaptives Verhalten kann durch besondere Strukturen bzw. Formen der kulturellen Vererbung erklärt werden. Starkes Rauchen ist maladaptives Verhalten im biologischen Sinne und trotzdem hält es sich schon seit geraumer Zeit in der menschlichen Population, mit nicht zu vernachlässigenden negativen Konsequenzen. Die Verbreitung wird jedoch erklärbar, wenn berücksichtigt wird, dass die kulturelle Vererbung von Verhaltensweisen statt *vertikal* (von Eltern) auch *horizontal* (zwischen *peers* bzw. allen nicht verwandten Individuen) verlaufen kann. Innerhalb einer evolutionspsychologischen Theorie, die kulturelle Vererbung als explanatorischen Faktor ignoriert, ist jede Form von Maladaptation hingegen eine Anomalie. Das gleiche gilt für eine reduzierte Familiengröße: Weniger statt mehr Kinder zu bekommen, ist als Fortpflanzungsstrategie biologisch nur dann sinnvoll, wenn eine Population nahe an der Tragekapazität ihres Habitats angekommen ist. Wenn dem aber nicht so ist, ist die Evolution einer solchen Strategie eine evolutionäre Anomalie. Nicht aber, wenn kulturelle Vererbung berücksichtigt wird. Wenn bestimmte gesellschaftliche Eliten in der Vergangenheit oder Gegenwart auf Fortpflanzung verzichteten, waren die Gründe meist nicht, dass das jeweilige Habitat überbevölkert war. Die Verbreitung einer solch biologisch-maladaptiven Präferenz lässt sich jedoch bestens über horizontale kulturelle Vererbung erklären (z.B. bezüglich des Lebensstils, der in der entsprechenden Kultur als gehoben gilt).

(b) Unterschiedliche Modi der kulturellen Vererbung (z.B. individuelles Lernen, Prestigebias, konformistischer Bias, Erfolgsbias, etc.), die analog zu bestimmten biologischen Vererbungsmechanismen bzw. Regeln (z.B. Mendels Regeln) gedacht sind, führen zu unterschiedlichen Mustern in der Verbreitung von kulturellen Einheiten. Heterogenität in einer Gruppe erklärt sich beispielsweise über individuelles Lernen und Homogenität innerhalb einer Gruppe (mit Heterogenität zwischen Gruppen) über einen sogenannten Prestigebias. Wenn jeder von einem anderen Individuum lernt, entsteht ein heterogenes Verbreitungsmuster des betrachteten Verhaltens; lernt hingegen jeder von dem prestigereichsten Individuum der jeweiligen Gruppe, dann entsteht Homogenität bezüglich des betrachteten Verhaltens in der Gruppe und Heterogenität zwischen den Gruppen. Diese unterschiedlichen Verbreitungsmuster lassen sich nicht über eine Perspektive erklären, die nur auf biologische Vererbung Bezug nimmt, da diese nach einem einzigen (asexuellen oder sexuellen) vertikalen Modus verläuft.

(c) Durch direkten Vergleich der beiden Vererbungsdimensionen als separate Faktoren in einem Evolutionsprozess, können Koevolutionstheorien die kausale Rolle von Kultur im Evolutionsprozess präzise klären. Die Evolution von Laktosetoleranz ist ein Standardbeispiel dafür. Da einige Gruppen von Menschen in der Vergangenheit auf Milchviehwirtschaft angewiesen waren, hat sich eine Mutation in diesen Gegenden verbreitet, die es erlaubt, auch als Erwachsener Kuhmilch zu verdauen. Dies förderte wiederum die Verbreitung der Milchviehwirtschaft, was zur Koevolution der Milchviehwirtschaft und der Mutation führte, obwohl der Selektionsvorteil, gemäß Annahme in den einschlägigen Modellen, nur ein geringer war. Unter Annahme eines geringen Selektionsvorteils war die Stabilisierung der Evolution in Richtung der neuen Mutation nur dann wahrscheinlich, wenn es wahrscheinlich war, dass Kinder von Milchtrinkern selbst Milchtrinker wurden. Genau dies wurde in der als Beispiel dienenden Population im Norden Europas durch eine nicht einfach nur kulturelle, sondern sogar juristische Vererbungsregel sichergestellt: Kinder erbten in der angenommenen Population nicht nur Gene und Verhaltensweisen, sondern auch Höfe von ihren Eltern und wurden somit mit höherer Wahrscheinlichkeit selbst Milchtrinker.¹⁷

Kroebers separatistische (und den Menschen partitionierende) Forschungsstrategie war als Vorreiter dieser Theorien heuristisch fruchtbar: Er bereitete den Boden für Theorien, die dann über ihn hinausgingen und seitdem auf neue und informative Art Natur und Kultur als separate, aber interagierende Evolutionsprozesse untersuchen. Im heutigen Diskursfeld wäre seine Forschungsstrategie zwar nicht mehr produktiv, denn heute wäre es in der Tat unangebracht, die vierte Rolle von Kultur zu ignorieren, aber als Vorläufer trug er zur Fruchtbarkeit der heutigen Theorien bei.

Bis hierher wurde lediglich gezeigt, dass die Separation Voraussetzung für eine spätere Integration war und diesbezüglich heuristisch positiv zu bewerten ist. Kroebers separatistische Position ist aber auch unabhängig von

¹⁷ Für Details zu den im Modell angenommenen biologischen Sachverhalten, statistischen Annahmen und alternativen Erklärungen zur Evolution von Laktosetoleranz, wie die sog. *calcium uptake hypothesis*, siehe: Kenichi Aoki: *A Stochastic Model of Gene-culture Coevolution suggested by the «Culture Historical Hypothesis» for the Evolution of Adult Lactose Absorption in Humans*, in *Proceedings of the National Academy of Sciences* 83 (1986) p. 2929–2933; Marcus Feldman, L. Cavalli-Sforza: *On the Theory of Evolution Under Genetic and Cultural Transmission with Application to the Lactose Absorption Problem*, in *Mathematical Evolutionary Theory*, ed. by Marcus Feldman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989) p. 145–173; Durham: *Coevolution*, op. cit.

späteren Koevolutionstheorien heuristisch positiv zu bewerten. Separation kann an und für sich, d.h. auch ohne spätere Integration, fruchtbar sein. Kroeber trug (wie oben dargestellt) auf interessante Weise zur Überwindung eines Typs von Argumenten bei, die den wissenschaftlichen Rassismus der damaligen Zeit stützten. Er half somit zu zeigen, dass der wissenschaftliche Rassismus falsch ist. Er nahm damit einer ungerechten, diskriminierenden Behandlung von Menschen eine Rechtfertigungsmöglichkeit, was nicht nur wissenschaftlich sondern auch sozial bedeutsam war.

Seine Position half des Weiteren, eine noch junge und fragile Disziplin, die Kulturanthropologie, die seitdem beeindruckende Forschung geleistet hat, als eigenständige Disziplin auf Dauer zu etablieren. Dass ein System von Wissenschaft, das mehr statt weniger Disziplinen beherbergt, besser ist, werden nur wenige bezweifeln wollen. Kroebers separatistische Forschungsstrategie hat also auch dazu beigetragen, dass unsere Wissenschaftslandschaft heute reicher ist als vor 100 Jahren, ganz unabhängig von späteren, fruchtbaren Integrationen zwischen diesen Disziplinen und seinem Beitrag zur Widerlegung rassistischen Gedankenguts in den Wissenschaften.

4. In Verteidigung separatistischer Forschungsstrategien

4.1 *Synthesis bias*

Ich möchte nun die Sachlage etwas systematischer betrachten. Wir haben an einem Beispiel gesehen, wie der Mensch in den Wissenschaften partitioniert wird. Die separatistische Strategie, die zur Partitionierung führte, war für den Fortschritt der betroffenen Wissenschaften nützlich. Für wen könnte Separation – wie Kroeber sie vertrat – und die daraus resultierende Partitionierung also ein Problem sein? Innerhalb der betroffenen Wissenschaften haben sich vor allem die Evolutionspsychologen über das, was ich separatistische Forschungsstrategie nenne, echauffiert und im Namen einer Integration der Einzelwissenschaften den, wie sie ihn nennen, *standard social science view* angegriffen. Eine autonome Kulturanthropologie, wie sie Kroeber intendiert hatte und wie ich sie hier verteidigen möchte, gilt in dieser Kritik als ein Beispiel für einen Standardstandpunkt in den Sozialwissenschaften. So schreiben Jerome Barkow, Leda Cosmides und John Tooby in Bezug auf den Separatismus dieses Standardstandpunkts beispielsweise:

Conceptual integration generates this powerful growth in knowledge because it allows investigators to use knowledge developed in other disciplines to solve

problems in their own. The causal links between fields create anchor points that allow one to bridge theoretical or methodological gaps that one's own field may not be able to span. [...] Evidence about cultural variation can help cognitive scientists decide between competing models of universal cognitive processes; evidence about the structure of memory and attention can help cultural anthropologists understand why some myths and ideas spread quickly and easily while others do not [...] At present, crossing such boundaries is often met with xenophobia, packaged in the form of such familiar accusations as 'intellectual imperialism' or 'reductionism'. But by calling for conceptual integration in the behavioral and social sciences we are neither calling for reductionism nor for the conquest and assimilation of one field by another. Theories of selection pressures are not theories of psychology. And theories of psychology are not theories of culture; they are theories about some of the causal mechanisms that shape cultural forms. [...] [C]onceptual integration simply involves learning to accept with grace the irreplaceable intellectual gifts offered by other fields. To do this, one must accept the tenet of mutual consistency among disciplines, with its allied recognition that there are causal links between them. Compatibility is a misleadingly modest requirement, however for it is an absolute one. Consequently, accepting these gifts is not always easy, because other fields may indeed bring the unwelcome news that favored theories have problems that require reformulation.¹⁸

Bemerkenswert ist, dass die Autoren an dieser Stelle sogar von «*mutual consistency*» sprechen. Der Vorwurf eines Reduktionismus oder eines Fundamentalismus wäre also in der Tat unangebracht, denn das würde die Annahme einer *unmutual consistency*, d.h. einer korrekativen Asymmetrie implizieren.¹⁹ Bei korrekativer Asymmetrie müssten zwar Anthropologen das, was die Biologen herausfinden, berücksichtigen und gegebenenfalls ihre Theorien entsprechend korrigieren, aber nicht so die Biologen im Gegenzug. Falls die Anthropologen etwas über diese oder jene Kultur herausfinden, das der biologischen Theorie widerspricht, muss sich die Biologie bei korrekativer Asymmetrie nicht anpassen. So wie die Chemie mit der Physik als fundamentalere Wissenschaft kompatibel sein muss, auch wenn sie auf diese nicht reduzierbar ist, und die Biologie mit der Chemie kompatibel sein muss, müssen sich die Anthropologie, Soziologie und Psychologie der Evolutionsbiologie anpassen. Die Anpassungsrichtung wäre dabei klar definiert und einseitig: Was nach der Logik des Adaptationismus nicht evolvieren kann,

¹⁸ Jerome Barkow, L. Cosmides, J. Tooby: *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1992) p. 12–13.

¹⁹ Ich übernehme den Ausdruck «korrektive Asymmetrie» von Daniel Steel: *Can a Reductionist Be a Pluralist?*, in *Biology and Philosophy* 19 (2004) p. 55–73.

darf von der Anthropologie und Psychologie auch nicht postuliert werden. Fundamentaleres ‘trumpft’ in einem argumentativen Spiel mit korrekterer Asymmetrie.

Nehmen wir also an, es geht bei der oben zitierten Aufforderung zur Integration um *symmetrische Integration*, die bei auftauchenden Inkonsistenzen keine Asymmetrie in der theoretischen Anpassungsrichtung voraussetzt, d.h. keine versteckte Hierarchierelationen zwischen den Wissenschaften annimmt.²⁰ Auch eine solche *Forderung nach symmetrischer Integration* möchte ich mit meiner Analyse als versteckt tendenziös, als *biased* kritisieren.

Explizit schreiben Barkow et al. zwar nur, dass Integration den wunderbaren Zuwachs an Wissen erzeugt, den wir natürlich alle wollen, um unser Wissen über den Menschen zu vervollständigen. Da Kroeber (und seine Erben) unter dem Label *standard social science view* von Barkow et al. explizit wegen ihres Separatismus kritisiert werden,²¹ interpretiere ich die Autoren aber so, dass sie implizit voraussetzen, dass *nur* Integration (nicht aber Separation) zu einem Zuwachs an Wissen führt. Kroebers Fall zeigt, dass eine solche Annahme falsch wäre. Eine ungerechtfertigte (und oft nur implizite) Abwertung separatistischer Forschungsstrategien nenne ich *synthesis bias*.

Barkow et al. sind nicht allein mit ihrer Bevorzugung von Integration.²² In der klassischen wissenschaftsphilosophischen Debatte zur Einheit der

²⁰ An sich setzt das Paradigma, das Barkow, Cosmides und Tooby (*The Adapted Mind*, op. cit.) verteidigen, im Gegensatz zur obig zitierten Stelle, ein eher asymmetrisches Verhältnis zwischen Sozialwissenschaften und Evolutionspsychologie voraus, sei dies über die für die Evolutionspsychologie geläufige Unterscheidung zwischen ultimatim und proximatim Erklärungen (ibid., p. 42), der Illusion einer kompletten Erklärung (ibid., p. 37) oder über den Begriff der vertikalen Integration (ibid., p. 13–14).

²¹ Siehe v.a. John Tooby, L. Cosmides: *The Psychological Foundations of Culture*, in *The Adapted Mind*, op. cit., p. 19–136.

²² Für eine etwas ausführlichere Darstellung der Evolutionspsychologie und ersten Ansätzen zur Kritik an deren *synthesis bias*, siehe Maria Kronfeldner: *Trigger Me: Evolutionspsychologie, Genzentrismus und die Idee der Kultur*, in *Nach Feierabend: Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte* 4 [Darwin] (2008) p. 31–46. John Jackson: *Definitional Argument in Evolutionary Psychology and Cultural Anthropology*, in *Science in Context* 23 (2010) p. 121–150, hat eine tieferegehende exzellente Analyse der evolutionspsychologischen Argumentation (für Integration und gegen den *standard social science view*) vorgelegt. Jackson beachtet auch die rhetorischen Aspekte, nennt viele weitere Referenzen in Bezug auf die Einheitsrhetorik der evolutionspsychologischen Literatur und analysiert gekonnt deren hemdsärmeligen Bezug auf die Geschichte der Sozialwissenschaften, insbesondere in Bezug auf Kroeber.

Wissenschaften haben Paul Oppenheim und Hilary Putnam einen ähnlichen Bias an den Tag gelegt und behauptet, dass nicht-reduktionistische Forschungsstrategien nicht fruchtbar sein können. Die reduktionistische Einheit der Wissenschaften als Arbeitshypothese ist: «... as has often been remarked, fruitful in the sense of stimulating many different kinds of scientific research. By way of contrast, belief in the irreducibility of various phenomena has yet to yield a single accepted scientific theory».²³ Ein Nachweis dafür wurde nicht erbracht. Hier besteht also eindeutig ein *synthesis bias* in dem oben definierten Sinne.

Ein *synthesis bias* zeigt sich auch in der allgegenwärtigen Forderung nach Interdisziplinarität. Diese Forderung gehört heutzutage zur wissenschaftspolitischen Standardrhetorik. Auch die Journale der Wissenschaftsphilosophie sind voll mit Analysen über Integration: Seit die Vorstellung einer Einheit der Wissenschaften im Sinne einer methodischen Einheit, Theorienreduktion, ontologischen Hierarchie, oder explanatorischer Reduktion von den verschiedensten Arten von Pluralismen herausgefordert wurden, scheint eine Einheit im Sinne eines integrativen Pluralismus²⁴ oder einer kooperativen Einheit,²⁵ um nur zwei aktuelle Vorschläge zu nennen, der goldene Mittelweg. Aber auch der goldene Mittelweg hat zwei Seiten: Separation und Integration. Dies wird häufig ignoriert. Ohne Separation keine Integration; ohne Analyse keine Synthese.

Gerald Holton zeigt, dass in der Geschichte der Philosophie der Strategie Separation (Analyse) im Vergleich zur Strategie Integration (Synthese) über historische Kontexte hinweg meistens ein geringerer Wert beigemessen wurde.²⁶ Die Helden der Wissenschaft waren meist die Synthetisierer, auch wenn jede Synthese (Integration) eine Analyse (Separation) voraussetzt. Mit der Geschichte der Kulturanthropologie haben wir ein konkretes Beispiel

²³ Paul Oppenheim, H. Putnam: *Unity of science as a working hypothesis*, in *Concepts, theories and the mind-body problem*, ed. by Herbert Feigl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958) p. 107–133, cit. 16.

²⁴ Siehe Sandra Mitchell: *Biological Complexity and Integrative Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) und Sandra Mitchell: *Unsimple Truths: Science, Complexity, and Policy* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

²⁵ Angela Potochnik: *A Neurathian Conception of the Unity of Science*, in *Erkenntnis* 74 (2011) S. 305–319.

²⁶ Gerald Holton: *Analysis and Synthesis as Methodological Themata*, in *The Scientific Imagination: Case Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978) p. 111–151.

ausgeführt, das den Bereich der Fragmentierung des Menschen betrifft, und das zeigt, dass ein solcher Bias zugunsten der Synthese unangebracht ist.²⁷

4.2 *Separation und Integration systematisch betrachtet*

Systematisch betrachtet ist das Folgende zu berücksichtigen: Die Güte von Theorien wird in der post-Kuhn'schen Wissenschaftsphilosophie anhand von sogenannten epistemischen Werten beurteilt. In dem Zitat von Barkow et al. ging es um die beiden Werte externe Konsistenz und heuristische Fruchtbarkeit.²⁸ Externe Konsistenz bedeutet, dass zwei Theorien sich nicht widersprechen sollen. Eine Theorie ist umso besser, je mehr sie mit Theorien anderer Felder konsistent ist. Heuristische Fruchtbarkeit bedeutet, dass eine Theorie nicht nur deskriptiv adäquate Hypothesen oder Evidenzen generieren sollte, sondern dass diese auch neu sein sollten. Je mehr adäquate neue Hypothesen oder Evidenzen die Theorie generiert, umso besser die Theorie. Ein entscheidender Punkt in allen Betrachtungen über epistemische Werte sind die Relationen zwischen den Werten. Daher ist folgende Frage zentral: Wie verhalten sich die beiden Werte externe Konsistenz und heuristische Fruchtbarkeit zueinander? Sind sie aneinander gekoppelt oder unabhängig voneinander?

Wenn meine Interpretation von Barkow et al. stimmt, dann behaupten diese Autoren eine enge Koppelung von integrativen Forschungsstrategien (die den Autoren nach gut sind, weil sie externe Konsistenz sichern) und dem Wert der heuristischen Fruchtbarkeit. Dies ist aber m.E. falsch und somit der Fehler im methodischen System von Barkow, Cosmides und Tooby. Konsistenz herzustellen ist nicht immer bzw. nicht immer gleich fruchtbar. Integration kann zu einer besseren Bestätigung einer bereits bekannten Lösung füh-

²⁷ Siehe Martin Carrier und Jürgen Mittelstraß: *Die Einheit Der Wissenschaft*, in *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 2* (Berlin, Akademieverlag 1988) S. 93–118, cit. 107, die in Bezug auf Oppenheim und Putnam auf ein analoges Beispiel aus der Physik verweisen.

²⁸ Barkow, Cosmides und Tooby (*The Adapted Mind*, op. cit., p. 11) erwähnen zwar auch noch einen ästhetischen Wert, dieser wird aber nicht weiter in ihrer Verteidigung der Integration herangezogen. Auch andere Autoren erwähnen meist Fruchtbarkeit als dasjenige, weswegen Integration hoch gehalten wird. Eine tiefere Analyse wie Separation und verschiedene Arten von Integration mit anderen Werten, wie Einfachheit, Eleganz oder Überzeugungskraft zusammenhängen, muss auf eine spätere Gelegenheit warten. Auch die verschiedenen Arten von Integration könnten noch weiter spezifiziert werden, was ebenso auf eine andere Gelegenheit warten muss. Mitchell bietet eine gute erste Übersicht über verschiedene Arten der Integration (*Biological complexity and integrative pluralism*, op. cit, p. 192–194).

ren, zu neuen Ressourcen für alte Probleme, oder auch zu neuen Fragen. Separation wiederum kann, wie am Beispiel gezeigt, ebenso fruchtbar sein und dies auf vielfältige Weise. Die Werte sind also voneinander unabhängig und können in Konflikt miteinander geraten.

Des Weiteren zeigt Kroegers Fall, dass es falsch wäre, anzunehmen, dass jedes Benutzen von Wissen aus anderen Feldern zu Integration im Sinne einer korrektiven Integration bzw. Konsistenzzeugung führen muss. Es gibt viele Ziele, die ich verfolgen kann, wenn ich etwas von der 'anderen Seite' hole: Grenzen ziehen, Ressourcen für alte oder neue Probleme im eigenen Feld holen, oder der Aufbau eines neuen Forschungsfeldes zwischen den Disziplinen, mit dazugehöriger Interfeldtheorie.²⁹

Diese Ziele wiederum können unterschiedlichen Motiven entspringen: theoretischen Hintergrundannahmen (z.B. ontologischen), politischen Zielen, Revierverteidigungsmotiven, etc. Kroeber nahm die *conceptual bricks* der anderen Seite der sogenannten 'zwei Kulturen', um die Mauern zwischen den beiden Kulturen noch höher zu ziehen und tat dies aus verschiedenen Gründen – darunter politische Gründe, Revierverteidigungsmotive, um nur zwei der oben genannten Gründe für seinen Kultur determinismus zu nennen. Wenn Disziplinen entstehen, ist es beispielsweise unwahrscheinlich, dass deren Repräsentanten den Blick weiten. Scheuklappen sind wahrscheinlicher, denn es müssen bestimmte Phänomene als Disziplin definierende Gegenstände für den Bereich reklamiert werden. So wie Vereinheitlichungsstrategien haben separatistische Forschungsstrategien ihren institutionellen, sozialen und politischen Kontext.³⁰ Historisch betrachtet war Kroegers separatistischer Schachzug trotzdem ein guter, weil er im oben dargestellten Sinne wissenschaftlich fruchtbar war. Für die wissenschaftliche Güte zählen die Konsequenzen, nicht die Motivation. Dies wird auch durch folgenden Sachverhalt deutlich: Es gibt keine eindeutige Korrelation zwischen dem Wert der Einheit und politischer Motivation. Innerhalb des Wiener Kreises war die Suche nach einer Einheit der Wissenschaften teilweise politisch motiviert: gegen den Nationalismus und Rassismus im Europa der damaligen Zeit. Kroeber hatte den gleichen politischen Feind und die genau entgegengesetzte epistemische Strategie. Obwohl es also eine *Relation* zwischen dem

²⁹ Der Begriff der Interfeldtheorie wurde von Lindley Darden und N. Maul eingeführt: *Interfield Theories*, in *Philosophy of Science* 44 (1977) p. 43–64.

³⁰ Siehe beispielhaft dazu den Band von Peter Galison und D. Stump (ed.): *The Duality of Science: Boundaries, Contexts, and Power* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996).

epistemischen Wert der Einheit und politischen Ideen gibt, gibt es keine *Funktion*. Auch wenn Geertz und Midgley Recht haben, dass akademische Macht, Zuständigkeiten und politische Motivationen eine Rolle spielen, «we will not find [...] a single-valued, transhistorical function that plots assessment of unity onto a fixed political map», wie Peter Galison und David Stump bereits behauptet haben.³¹

Es folgt: Die beiden epistemischen Werte *externe Konsistenz durch Integration* und *heuristische Fruchtbarkeit* sind voneinander unabhängig. Heuristische Fruchtbarkeit *kann* auch mittels separatistischer Forschungsstrategien erreicht werden. Das Wissen über den Menschen kann durch das Teilen vermehrt werden. Separatistische Forschungsstrategien können uns helfen, schwarze Löcher in unserem *web of belief* zu stopfen. Die Betonung liegt auf *können*, denn ob sie es tun, hängt vom Kontext ab. Heute wäre, wie erwähnt, Kroebers Herangehensweise für die Kulturanthropologie eher kontraproduktiv. Die koevolutionäre Perspektive ist heute fruchtbarer, setzt aber die Ausdifferenzierung der Explananda (vom Menschen zu Natur, Kultur, etc.) historisch wie logisch voraus.

Kroeber selbst verteidigte sein Vorgehen im Sinne der Produktivität arbeitsteiliger Wissenschaft. Jahrzehnte nach der Formulierung seines Kulturdeterminismus, rückblickend auf eine äußerst erfolgreiche Karriere innerhalb der Kulturanthropologie und zu einer Zeit, in der er zusammen mit Talcott Parsons versuchte, nun auch Gesellschaft und Kultur auseinander zu dividieren,³² schrieb er Folgendes:

Any theory that specializes on culture must of course recognize that, in the case of man, society and culture always co-occur, so that the phenomena available necessarily have both a social and a cultural aspect. Since societies comprise individuals and especially since individuals are heavily shaped by their culture, there is also a third aspect or factor immediately involved in the phenomena, that of psychology or personality – apart from more remote considerations, such as the biological nature of people and the subhuman environment in which they operate. It is of course possible to try to study the cultural, social, and psychological aspects simultaneously and interwoven, as they occur. Such a meshed understanding is obviously the broadest and is therefore desirable in principle. However, it is also much the most difficult to attain, because more variable factors are involved. Also it is plain that the most valid and fruitful synthesis, other things being equal, must be the one which is based on the most acute preceding

³¹ Ibid., S. 8.

³² Alfred Kroeber, T. Parsons: *The Concept of Culture and of Social System*, in *American Sociological Review* 23 (1958) p. 582–583.

analysis. Such analysis is going to be more effective if directed at an isolable set of factors than at several interacting ones. Premature and short-circuiting synthesizing is thus avoided by discrimination between the aspects or levels that come associated in phenomena, and by unravelling, out of the snarl with which actuality presents us, the factors of one level at a time and seeing how far they can be traced as such, before retying them into a web of larger understanding with the other strands. The level which I have personally chosen or become addicted to is the cultural one. This is not the only way of proceeding, but it is my way, ...³³

So wie William James ein *right to believe* (bei fehlender Evidenz) für sich reklamierte,³⁴ setzte sich Kroeber für ein *right to ignore* (für eine gewisse Zeit) ein und tat dies zu Recht.

Über den Kontext hinweg betrachtet sind es natürlich, wie bereits erwähnt, nur Separation und Integration im Paar, die transformierend sind und so zu einem oszillierenden Fortschreiten der Wissenschaften führen, wie Holton in Bezug auf die Geschichte des Thema-Antithemas Analysis und Synthesis schrieb.³⁵ Es gibt also keine grundsätzliche Opposition zwischen den beiden Forschungsstrategien. Sie ergänzen sich, bilden ein Komplement: «It takes two to tango», oder wie Hans-Jörg Rheinberger schrieb: «Fragmentation, aiming at simplicity, finally creates complexity» – eine greifbare Komplexität, statt einer undifferenzierten.³⁶ Wer Unterschiede macht, sieht mehr.

Wenn beide Forschungsstrategien als zwei Seiten einer Medaille ernst genommen werden, sehen die Relationen zwischen den Disziplinen wie ein (seltsamer) Baum aus (siehe Abb. 3), wenn überhaupt baumartig und nicht vielmehr netzartig. Kroeber nannte diesen Baum: «Tree of [the knowledge of good and evil – that is, of human] culture» und umschrieb seine Form mit den Worten: «There is a constant branching-out, but the branches also grow together again, wholly or partially, all the time. Culture diverges, but it syncretizes and anastomoses too».³⁷

³³ Alfred Kroeber: *The Nature of Culture* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1952) p. 7.

³⁴ Siehe William James: *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Longmans, Green, and Co., 1897).

³⁵ Siehe G. Holton: *Analysis and Synthesis as Methodological Themata*, op. cit.

³⁶ Siehe, mit Bezug auf die Geschichte des Genbegriffs, Hans-Jörg Rheinberger: *Experimental Complexity in Biology: Some Epistemological and Historical Remarks*, in *Philosophy of Science* 64 (1997) p. 245–254, cit. 253.

³⁷ Alfred Kroeber: *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory* (New York: Harcourt, Brace, 1948) p. 260.



Abbildung 3: Kroebers Baum des Wissens.

So wie die biologische Evolutionstheorie gezeigt hat, dass geographische Isolierung ein kreativer Faktor in der Evolution der Arten ist, wollte ich hier zeigen, dass das gleiche für die Wissenschaft selbst gilt: Separation (und die damit verbundene Ausdifferenzierung) kann genauso wie Synthese (Integration) von Wert sein.

Man könnte nun einwenden, dass die Einsicht, dass es Separation *und* Integration für das Fortschreiten der Wissenschaften braucht, doch etwas trivial sei. Wenn Disziplinen sich ausdifferenzieren, was sie notwendigerweise tun, da sich das Wissen immerzu vermehrt, braucht es anschließend Integration. Dass sich Disziplinen ausdifferenzieren, ist aber keine notwendige, automatische Folge der Zunahme von Wissen, noch ist es die anschließende Integration. Ausdifferenzierung (und spätere Integration) ist kein systemimmanenter, automatischer Prozess. Nicht nur der Wert, sondern auch das Vorkommen von Separation oder Integration ist somit kontingent. Man kann die Geschichte der Wissenschaften nicht zurückdrehen, aber es ist sehr plausibel, davon auszugehen, dass sie auch anders hätte verlaufen können, d.h. es hätte sein können, dass sich keine operational autonome Kulturanthropologie ausdifferenziert. Kroeber und Kollegen mussten dafür kämpfen. Es gibt keine automatische oder notwendige Arbeitsteilung von Wissenschaft, die von selbst und garantiert an ganz bestimmten Stellen – ontologisch vorgegebenen Sollbruchstellen – zu Differenzierung der Disziplinen führt und dann, ebenso automatisch, zu einer späteren Integration. Trotz dieser Kontingenz ist das Vorkommen der Separation oder

Integration nicht unabhängig von der Außenwelt. Disziplinen verhalten sich in dieser Hinsicht analog zu biologischen Arten: *in Auseinandersetzung mit der Umwelt*, auf kontingente Weise differenzierend als auch synkretisierend. So wie es keine notwendige Höherentwicklung biologischer Arten gibt, gibt es auch keine notwendige Artaufspaltung oder Retikulation, weder in der Evolution der biologischen Arten, noch in der Evolution der Wissenschaften.

4.3 Der Wert der Einheit und die Rekonstitution der Phänomene

Selbst wenn Einheit der Wissenschaften im Sinne einer Integration der Ergebnisse bzw. Perspektiven ein wichtiger Wert ist, was hier nicht bezweifelt wurde, und als Ideal formuliert werden kann, dann gilt dieses Ideal der Einheit trotzdem nicht immer und überall. Es ist ein wichtiges Ideal, aber nur ein *regulatives* Ideal, wie auch Kitcher eingesteht, denn es *folgt aus dem Ideal nicht*, dass es im Verlauf der Geschichte nicht manchmal besser sein kann, die Separation sogar zu fördern. Integration ist «good where we can get it, but not to be imposed willy-nilly». ³⁸ Mit anderen Worten, Separation ist nicht *an sich* (d.h. immer und überall) negativ.

Richard Burian hat eine ähnlich nuancierte Position in Bezug auf diese zeitlich begrenzte Nützlichkeit separatistischer Forschungsstrategien vertreten. Separation kann kurzzeitig und somit lokal gerechtfertigt sein. «It is a matter of judgment when to take the norm seriously. [...] But this in no way undercuts the legitimacy of unification as a generally applicable higher-level norm». ³⁹ Es gibt demnach, wie auch hier argumentiert wurde, Zeiten, in denen Separation besser ist, mit oder ohne später folgende Integration. Ob Separation in einem konkreten Fall besser ist, hängt, wie erwähnt, vom Kontext ab.

Folgendes ist jedoch an dieser Stelle zentral: Der Kontext beinhaltet ein bestimmtes Verständnis des jeweiligen Phänomens bzw. Problems, das verstanden bzw. gelöst werden soll. Burian formuliert daher das Ideal der Integration an einer Stelle als Konditional: «... *when work in different disciplines bears on a given problem, their practices, terminologies, and standards for evaluation of experimental evidence must be brought into accord with respect to the matter at hand for it to count as satisfactorily solved*». ⁴⁰ Doch

³⁸ Philip Kitcher: *Unification as a Regulative Ideal*, in *Perspectives on Science* 7 (1999) p. 337–348, cit. 342.

³⁹ Richard Burian: *Unification and Coherence as Methodological Objectives in the Biological Sciences*, in *Biology and Philosophy* 8 (1993) p. 301–318, cit. 314.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 313 (Hervorh. MK).

Probleme oder Phänomene sind nicht einfach *gegeben*. Sie entstehen und verändern sich, eine Einsicht, die in der Wissenschaftsgeschichte zu interessanten neuen Perspektiven, auch in Bezug auf das Wissensobjekt Mensch geführt hat, aber in der Philosophie noch keine große Aufmerksamkeit bekommen hat.⁴¹ Wir haben am Beispiel Alfred Kroebers gesehen, wie ein Explanandum (ein Phänomen bzw. Problem) partitioniert und rekonstituiert wird, so dass das Feld in neue Teilprobleme aufgeteilt wird, die eine Unabhängigkeit der Perspektiven erlauben.

Burian ist der einzige mir bekannte Autor, der – im Kontext einer Debatte über den Wert von Einheit – zumindest im Prinzip die von mir betonte Rekonstitution der Objekte, Phänomene bzw. Probleme einer Disziplin oder eines Forschungsfeldes als alternative Forschungsstrategie anerkennt: Probleme bzw. Phänomene können so transformiert und reformuliert werden, dass sie keiner Integration mehr bedürfen. «Ultimately», so Burian, muss daher nur eine der beiden folgenden Optionen in der interdisziplinären Auseinandersetzung verwirklicht werden:

- (1) achieve coherence between different scientific descriptions of the phenomena of concern and also between those descriptions and any theoretical explanations of those phenomena, or (2) transform the problem of concern so as to remove the obligation to take into account one or more of the competing descriptions or theories.⁴²

Obwohl einerseits die Gleichwertigkeit von Separation und Integration als zwei *ultimaten* Forschungsstrategien zugestanden wird, betrachtet Burian Separation leider im Gesamtkontext seines Ansatzes nur als Zwischen- bzw. Notlösung.⁴³ Separation ist eine Notlösung, wenn die Angelegenheiten zu kom-

⁴¹ Zur Geschichte des Wissensobjekts Mensch siehe Florence Vienne und Ch. Brandt: *Wissensobjekt Mensch: Humanwissenschaftliche Praktiken im 20. Jahrhundert* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2008).

⁴² Burian: *Unification and Coherence as Methodological Objectives*, op. cit., p. 302-303. Burian gibt sogar ein ähnliches Beispiel wie das hier betrachtete Beispiel der Geschichte der Natur-Kultur-Unterscheidung in der wissenschaftlichen Anthropologie: «One way of transforming a problem is by dividing it into strongly separate problems. For example, the rejection of Haeckel's biogenetic law facilitated just such a separation between the problem of determining the causes of evolution and the problem of establishing phylogenies.» (Ibid., S. 303).

⁴³ Das gleiche gilt für Kitchers «*modest unificationism*». Kitcher (*Unification as a Regulative Ideal*, op. cit.) gesteht zu, dass es keine «fixed totality of questions» gibt, betrachtet aber nicht explizit die beiden Forschungsstrategien als zwei Seiten einer Medaille. In Burians Aufsatz bekommt Integration zudem viel mehr Aufmerksamkeit: Wann und weshalb die Rekonstitution von Phänomenen, kurz-

plex werden, reine Strategie, reine Taktik für zwischendurch, während Einheit das Ideal bleibt. Damit ignoriert er, dass die Separation der Perspektiven dauerhaft bestehen bleiben kann, die Integration jeweils lokal sein kann (zur Lösung einer konkreten Frage) oder sich stabilisiert und als neues Forschungsfeld zwischen den Perspektiven (zur Lösung eines Typs von konkreten Fragen) etabliert, wie im Fall der Koevolutionstheorien geschehen. Separation und Integration gleichwertig zu berücksichtigen, bedeutet die Dauerhaftigkeit der Separation zuzulassen (Kultur und Natur bleiben schließlich separate Vererbungssysteme), ohne die Integration aus dem Blick zu verlieren, so wie beispielsweise Mitchell dies in anderem Zusammenhang ausgeführt hat.⁴⁴

Der Separation wird damit nicht der Vorzug gegeben. Letzteres würde besagen, dass wir immer zuerst versuchen sollten, eine Rekonstitution eines Problems zu finden, die eine Integration überflüssig macht. Der Imperativ wäre: *Nur* wenn keine partitionierende Rekonstitution des Problems möglich ist, soll eine Integration gesucht werden. Diese These würde der Separation zu viel Gewicht geben. Separation sollte hier nicht als ein dem Ideal der Einheit *übergeordnetes* Ideal verteidigt werden. Es gibt zwar Hinweise in diese

oder langfristig nützlich ist, wird nicht auf gleich detaillierte Weise analysiert wie die Nützlichkeit der Integration. Das Wesen eines Bias ist, dass dieser im Hintergrund wirkt. Auch Burian macht sich m.E. noch seiner schuldig und dies obwohl die angebliche Bevorzugung der Integration Thema des Aufsatzes ist, denn Burian reagiert auf einen Aufsatz von Wim Van der Steen, der wie ich den Bias in Richtung Integration beklagt. Siehe Wim Van der Steen: *Towards Disciplinary Disintegration in Biology*, in *Biology and Philosophy* 8 (1993) p. 259–275. Ich stimme Steens Diagnose, aber nicht seiner Therapie zu.

⁴⁴ Vgl. Mitchell: *Biological Complexity and Integrative Pluralism*, op. cit. und *Unsimple Truths: Science, Complexity, and Policy*, op. cit. Von den konkreten Diskussionszusammenhängen losgelöst liegt der Unterschied zwischen meiner und Mitchells Position in zwei Aspekten: Mitchell blickt erstens auf Separation und Isolation als Relation zwischen Perspektiven und Phänomenen bzw. Problemen. Sie setzt Separation mit Isolation gleich und tut dies, weil sie sich von einem ganz bestimmten isolationistischen Ansatz abgrenzen möchte, der Separation forciert, obwohl das Phänomen nicht in dem hier beschriebenen Sinne teilbar ist. Auch die von ihr betrachteten Fälle sind zweitens solche, in denen ein Explanandum verschiedene, kompatible Teile des Explanans integrieren kann, ohne dass die Perspektiven, die diese Teile der Erklärung bereithalten, aufeinander abbildbar wären. In unserem Kontext wäre das die Erklärung der Eigenschaften von Individuen, z.B. die Eigenschaft Körpergröße, die nur unter Berücksichtigung genetischer wie kultureller Unterschiede vollständig ist. Das Explanandum kann aber in diesem Beispiel in dem beschriebenen Sinne aufgespalten werden, eine Möglichkeit, die Mitchell ganz allgemein nicht zu beachten scheint.

Richtung (die Ausdifferenzierung von Phänomenen und Disziplinen korreliert historisch nicht nur mit einem immensen Zuwachs von Wissen, sondern auch mit einer beeindruckenden Beschleunigung in der Produktion des Wissens); die Hinweise in die andere Richtung sind aber m.E. stärker, denn als übergeordnetes Ideal würde Separation zu einer unendlichen Proliferation isolierter Probleme führen und das Auffinden von Fehlern bezüglich bestimmter Antworten verhindern. Wissenschaft ist trotz der Fruchtbarkeit von Separation definiert als *systematisches* Wissen (d.h. Zusammenhänge aufdeckend, sei dies innerhalb einer Theorie, einer Disziplin oder zwischen ausdifferenzierten Disziplinen) und wird erst durch diese netzartige Struktur robust.

Verteidigt wurde in diesem Aufsatz lediglich, dass (1) das Ideal der Einheit nicht immer und überall zur Anwendung kommen sollte. Es muss Raum für Separation geben. Verteidigt wurde darauf aufbauend auch, dass (2) Separation im Sinne einer Differenzierung von Problemen (und somit der Multiplizierung bzw. Rekonstitution von Phänomenen) als *gleichwertiges* Ideal gelten sollte. Dies ergibt sich aus (a) der Kontextabhängigkeit, wann welche Strategie angemessen ist, und (b) aus der über den Kontext hinweg geltenden Dialektik zwischen Separation und Integration. Separation und Integration sollten als zwei Seiten einer globalen Strategie heutiger Wissenschaft betrachtet werden. Es braucht beide Strategien, um durch *kooperative Arbeitsteilung* das systematische Wissen zu vermehren, sei dies Wissen über den Menschen oder anderes Wissen. Über die Zeit hinweg gilt, wie oben erwähnt: «It takes two to tango» – und keiner führt.

5. Schluss

Wenn innerhalb der Wissenschaften eine epistemische Partitionierung von Phänomenen auftritt, d.h. Separation in dem oben dargestellten Sinne, dann wird, wie erwähnt, gerne nach Inter- bzw. Transdisziplinarität gerufen. Wenn unter den Wissenschaftlern dafür gerade wieder einmal keiner Zeit hat, werden die Philosophen – als die Spezialisten für Einheit, Allgemeines, Verbindendes – gebeten, die verlorene Einheit wieder *ins Bild* zu setzen.

Aufgabe einer philosophischen Auseinandersetzung mit der Kant'schen Frage «Was ist der Mensch?» ist m.E. aber *nicht* (oder zumindest nicht zuvorderst) irgendeine verlorengegangene Einheit oberflächlich wiederherzustellen. Ziel wäre vielmehr die Separation und Integration in den Wissenschaften, die sich mit Aspekten des Menschseins beschäftigen, wissenschaftsphilosophisch besser zu verstehen. Ich habe an einem konkreten Fall

versucht darzustellen, wie eine solche Wissenschaftsphilosophie anthropologischer Fragestellungen aussehen kann.

Es stimmt: In der heutigen Wissenschaft sehen wir den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr. Es bringt aber nur wenig, auf den Hochsitz der Philosophie zu klettern und klagend auf den Wald der Wissenschaften zu zeigen, die sich mit Menschen beschäftigen, zumindest solange es im Wald so viel zu tun gibt, z.B. mit den analytischen Mitteln der Philosophie ein paar Brezchen zu schlagen, damit wir etwas klarer sehen, was im Wald eigentlich so alles passiert.⁴⁵

⁴⁵ Mein Dank geht an Hanno Birken-Bertsch, Heather Douglas, Anton Hügli, John Jackson, Stephan Kopsieker, Maureen O'Malley, Sandra Mitchell, Alexander Reutlinger, Betty Smocovitis, Kyle Stanford, David Stump und André Wunder für Hinweise, Anmerkungen und Diskussionen. Mein Dank geht auch an das DFG-geförderte Netzwerk Philosophie der Lebenswissenschaften und dem Publikum in Berlin, Bielefeld, Heidelberg, Regensburg, Hannover, Sydney, Aarhus, Osnabrück, Milano, Zürich, Fulda und Pittsburgh für die Diskussionen bei denen jeweils Teile, thematische Aspekte oder frühere Varianten dieses Aufsatzes vorgestellt wurden.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes kreisen um die aktuellen Brennpunkte des philosophisch-anthropologischen Diskurses: Hat die Entstehung neuer Disziplinen sowohl in der Philosophie als auch in den empirischen Wissenschaften unser Bild vom Menschen grundlegend verändert? Wie weit können interdisziplinär zusammengetragene humanwissenschaftliche Erkenntnisse das philosophische Verständnis unseres Menschseins überhaupt verändern? Was bedeutet es z.B. für unser Selbstverständnis, dass die menschliche Natur aufgrund der *Enhancement*-Techniken unserer Zeit nun selber zum Bereich des vom Menschen Veränderbaren gehört? Welche ethischen und politischen Konsequenzen erwachsen aus unserem – allenfalls revisionsbedürftigen – Selbstverständnis?

Zu den Autorinnen und Autoren dieses Bandes gehören etablierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler wie Judith Maria Burkart, Julien Deonna, Jens Harbecke, Maria Kronfeldner, Elif Özmen, Hans Sluga, Gianfranco Soldati, Markus Wild ebenso wie junge Nachwuchsforscherinnen und Nachwuchsforscher.

Schwabe Verlag Basel
www.schwabeverlag.ch



Schwabe

Die anthropologische Wende
Le tournant anthropologique

STUDIA PHILOSOPHICA Vol. 72/2013

STUDIA PHILOSOPHICA Vol. 72/2013

Die anthropologische Wende Le tournant anthropologique

Redaktion: Anton Hügli
Gasteditorinnen und -editoren: Anita Horn, Astrid Kottmann,
Christian Steiner, Sarah Tietz, Florian L. Wüstholtz, André Wunder



Schwabe

Copyright by Schwabe Verlag Basel. For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag Basel. For personal use only.



STUDIA PHILOSOPHICA

VOL. 72/2013

JAHRBUCH DER
SCHWEIZERISCHEN PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ SUISSE DE PHILOSOPHIE

SCHWABE VERLAG BASEL

Copyright by Schwabe Verlag Basel. For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag Basel. For personal use only.

DIE ANTHROPOLOGISCHE WENDE
LE TOURNANT ANTHROPOLOGIQUE

REDAKTION
ANTON HÜGLI

GASTEDITOREN / ÉDITEURS INVITÉS
ANITA HORN, ASTRID KOTTMANN, CHRISTIAN STEINER,
SARAH TIETZ, FLORIAN L. WÜSTHOLZ, ANDRÉ WUNDER

SCHWABE VERLAG BASEL

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften

Publié avec l'aide de l'Académie suisse
des sciences humaines et sociales

Copyright © 2014 Schwabe AG, Verlag, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile
darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elek-
tronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Gesamtherstellung: Schwabe AG, MuttENZ/Basel, Schweiz

Printed in Switzerland

ISBN Printausgabe 978-3-7965-2932-0

ISSN Printausgabe 0081-6825

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-2933-7

ISSN eBook (PDF) 2296-2883

rights@schwabe.ch
www.schwabeverlag.ch

Copyright by Schwabe Verlag Basel. For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag Basel. For personal use only.

Inhalt / Table des matières

Die anthropologische Wende Le tournant anthropologique

Vorwort / Préface	7/10
Anita Horn: Einleitung	13

Philosophie und Evolution

Naturwissenschaftliche Grundlagen einer theoretischen Debatte

Judith Maria Burkart: Eine evolutionsbiologische Perspektive der menschlichen Kognition: Die Rolle der gemeinschaftlichen Jungenaufzucht	31
André Wunder: Eine forschungsstrategische Überlegung zur Erklärung geistiger Fähigkeiten	57
Jens Harbecke: Zwei Regularitätstheorien mechanistischer Konstitution	71
Florian L. Wüstholtz: Selbstbewusstsein bei Tieren: begriffliche und methodologische Probleme	87

Die Philosophie des Geistes

und die Frage nach der anthropologischen Differenz

Markus Wild: Wer den Pavian versteht ... Eine naturalistische Perspektive auf Wissen bei Mensch und Tier	105
Julien A. Deonna: Les animaux ont-ils des émotions?	131
Sarah Tietz: Sprache und Denken – eine anthropologische Differenz?	153
Gianfranco Soldati: Prospects of a deflationary theory of self-knowledge	169
Astrid Kottmann: Anthropologische Differenz: Spezies- Unterschied oder Unterschied der Lebensprinzipien?	189
Christian Steiner: Vernunft als menschliches Charakteristikum	205

Anthropologie als Herausforderung für Ethik und Politische Philosophie

Hans Sluga: «Der Mensch ist von Natur aus ein politisches Lebewesen.» Zur Kritik der Politischen Anthropologie	223
Christoph Henning: Vom Essentialismus zum <i>Overlapping Consensus</i> – und zurück? Anthropologie und Ethik bei Martha C. Nussbaum und Alasdair MacIntyre	241
Elif Özmen: Bedeutet das Ende des Menschen auch das Ende der Moral? Zur Renaissance anthropologischer Argumente in der Angewandten Ethik	257
Jan-Christoph Heilinger: Normative anthropologische Argumente und <i>Human Enhancement</i>	271

Der Mensch aus geschichts- und kulturphilosophischer Perspektive

Maria Kronfeldner: Die epistemische Fragmentierung des Menschen: Wie der Mensch zwischen Natur und Kultur verschwindet	287
Hanno Birken-Bertsch: Zur Kritik anthropologischer Wenden im Ausgang von Joachim Ritter	315
Matthias Wunsch: Anthropologische Wenden – das Person-Körper-Problem	327
Martin Hoffmann: Menschsein und Personsein Eine anthropologische Interpretation von Bernard Williams' Rätsel	343

Buchbesprechung / Compte rendu

Hans Kunz: Sinn und Wesen des erfahrenden Erkennens. Schriften 1955–1975 zu Grundfragen der Psychologie und Philosophie, Gesammelte Schriften in Einzelausgaben III, in Zusammenarbeit mit der Hans-Kunz-Gesellschaft Frauenfeld hg. von Jörg Singer, Frauenfeld et al. 2009 (Rudolf Ruzicka)	361
Adressen der Autoren / Adresses des auteurs	367
Redaktion / Rédaction	368

Copyright by Schwabe Verlag Basel. For personal use only. Copyright by Schwabe Verlag Basel. For personal use only.