

## CHRISTOPH HUBIG

## Erinnerungen an den homo faber

Probleme des Menschenbildes  
angesichts unserer modernen technischen Kultur

## Fünf Thesen

**Erste These:** Die Pluralismuskrise der philosophischen Anthropologie soll durch die homo-faber-Konzeption aufgefangen werden. Diese ist selbst in eine Krise geraten.

Auf die Frage «Was ist der Mensch?» antwortet die philosophische Anthropologie inzwischen nicht mehr. Vielmehr bietet sie einen «Supermarkt» (*Paul Feyerabend*) von Ideen über den Menschen an, die zudem kategoriel inhomogen sind: Diese betreffen erstens Vorstellungen vom Menschen als **Individuum** im Blick etwa auf die Fragestellung, was der Mensch aus sich selber mache, die Kant auf dem Boden einer pragmatischen Analyse der Lebenswelt angeht<sup>1</sup>, oder dem Menschen als einem «nichtfestgestellten» Wesen, das durch seine Exzentrizität (*Helmut Plessner*) gekennzeichnet sei<sup>2</sup>. Zweitens beziehen sie sich auf Vorstellungen vom Menschen als **Gattungswesen**, die im Blick auf sein Verhältnis zur Natur, zur Geschichte, zur Naturgeschichte bzw. seiner Stellung im Kosmos entwickelt werden. Drittens beziehen sie sich auf Vorstellungen vom Menschen als **Träger von Sittlichkeit**, werden somit zu **Wertideen**, insbesondere beim Versuch, verschiedene Auffassungen der Moralitätsfähigkeit des Menschen anthropologisch zu begründen oder anthropologische Bedingungen seiner Sittlichkeit festzulegen. Im Lichte dieses Pluralismus der Ideen philosophischer Anthropologie erscheint diese als bloße Weltanschauung, die unwissenschaftlich sei (*Joachim Ritter*)<sup>3</sup>.

Die in vergleichbaren Orientierungskrisen immer wiederkehrende Idee vom Menschen als *homo faber* versucht nun, den Pluralismus der Ansätze zu unterlaufen und ein integrierendes Konzept vorzulegen: Erstens besagt sie, daß das **individuelle Selbstbewußtsein** sich über die Individualität der Werke bildet (Philosophie der Arbeit). Zweitens besagt sie, daß der Mensch als **Gattungswesen** durch seine spezifische Kompetenz zur Schöpfung charakterisiert sei (*alter-deus*-Theorien). Hinsichtlich der **Wertideen** vom Menschen schließlich fordert sie, daß er sowohl seinen Erkenntnisanspruch als auch die Ideale seiner Sittlichkeit auf das beschränken solle, was im Bereich seiner Herstellungskompetenz liegt (*devotio moderna*, Pragmatismus, Operationalismus, Konstruktivismus) - der Mensch sich also auf diejenige Nische (*oikos*) konzentrieren und beschränken soll, die er sich durch seine Arbeit selbst erschließt. Jene *homo-faber*-Konzeption wurde immer dann eingesetzt, wenn hochspekulative Fragestellungen mit großem metaphysischem Ballast, z. B. das Leib-Seele-Problem oder die Frage nach der Sprachentstehung, aus der Vielfalt der angebotenen Antwort-Modelle herausgeführt werden sollten, um nun eine zwar skeptische, nicht aber relativistische Lösung zu entwickeln.

Dieses *homo-faber*-Konzept ist nun auf den ersten Blick ebenfalls in eine Krise geraten: Der Einsatz von Maschinen und die zunehmende Arbeitsteilung seit den industriellen Revolutionen anonymisieren den Prozeß der individuellen Selbstobjektivation, was bereits *Johann Gottfried Herder* und *Friedrich Schiller* festgestellt haben, was *Karl Marx* zum Ausgang seiner Theorie der Entfremdung nahm, was schließlich sowohl in *Max Horkheimers* Theorie der instrumentellen Vernunft als auch *Arnold Gehlens* Zivilisationskritik zum zentralen anthropologischen Befund wurde. Im Blick auf die Charakteristika der Gattung wurde das *homo-faber*-Konzept da-

hingehend destruiert, daß die schöpferische Vernunft nicht mehr als Subjekt, sondern als Prädikat des Lebens (*Arnold Gehlen*)<sup>4</sup> erscheint, ein Ansatz, der bereits bei *Friedrich Nietzsche* in seiner Kennzeichnung der Vernunft als Werkzeug der (natürlichen) Willen zur Macht angelegt<sup>5</sup> ist und in den modernen evolutionären Erkenntnistheorien radikalisiert wurde im Zuge der Anbindung der Anthropologie an die Naturphilosophie. Schließlich wurde die Wertidee des Menschen als frei schöpferischem Wesen seit *Kant* in dem Sinne relativiert, daß sie sich nur auf einen Akt der Vernunft als Selbstzuschreibung von Verantwortung gründe<sup>6</sup>, ihr also keine anthropologische Basis, kein objektspezifischer Befund zugrunde liegt, der sie zum Beispiel von den immer weiter vorangetriebenen Systemen künstlicher Intelligenz zu unterscheiden erlaube, sondern lediglich noch eine **Interpretation**.

**Zweite These:** Ein erster historischer Kulminationspunkt der *homo-faber*-Konzeption ist in der Idiota-Philosophie des *Nikolaus von Kues* zu sehen, ihre letzte systematische Ausformung erhielt sie im Rahmen von *Hegels* Philosophie von Herrschaft und Knechtschaft (Phänomenologie des Geistes).

Wenngleich der *homo faber* als Terminus erst in der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts (*Max Scheler*, *Henri Bergson*)<sup>7</sup> explizit auftritt, so weist seine Tradition zurück bis in die Antike, bis zur Figur der Athene etwa als Verkörperung handwerklicher und künstlerischer Technik, bis zu Odysseus, der seine Individualität durch den listigen Einsatz von Technik konstituiert, bis zur Charakterisierung des Menschen als dem Wesen, das seine Hände als Werkzeug benutzt bei *Anaxagoras*<sup>8</sup>. Eine erste systematische Ausformung erhielt diese Theorie aber erst im Rahmen der Konzeption einer Philosophie des Idiota als skeptischer Reaktion auf den Pluralismus der spekulativen Systeme des Mittelalters, wie ihn auch die Vertreter der *devotio moderna*, *Erasmus von Rotterdam*, *Agricola*, *Thomas Morus*, ja sogar *Giordano Bruno* kritisiert hatten, die konsequenterweise die Metaphysiken der Hochscholastik nur noch als bloße *opinionones*, als Meinungen erachteten<sup>9</sup>. So auch der Ausgangspunkt der Überlegungen des Idiota des *Nikolaus von Kues*: Als einziger Bezugspunkt erscheint der Mensch als Maß aller Dinge, aber als ein Wesen *in fieri*, ein Wesen, das sich selber schafft. Die Eigengestalt aller Gegenstände der Erkenntnis ist nur durch ihre Ähnlichkeit zum Prinzip ihrer Herstellung zu erkennen, die Eigengestalt des Menschen ist somit sein Schöpfergeist, der aber nur *ex negativo* in den Modi der Werke ersichtlich ist, indem deren Mächtigkeit gemessen wird, und indem ihre Quiditas, ihr Wesen im Blick auf die Absicht ihrer Herstellung erkennbar wird. Die Seele bedient sich eines körperlichen Werkzeugs zu ihrer Realisierung analog zum Geiste Gottes<sup>10</sup>. Diese Theorie vom Menschen als Gott im kleinen, als dem sich selbst bescheidenden Gott, erfuhr ihre Fortführung insbesondere in den Kunsttheorien des Humanismus und des Rationalismus.

Am Ende dieser Tradition der Selbstermächtigung des Menschen steht die Figur des Knechtes in *Hegels* «Phänomenologie des Geistes». Sie wird ebenfalls eingeführt im Zuge einer Reflexion auf einen schlechten Pluralismus, hier denjenigen der romantischen Naturphilosophien, den Pluralismus der verschiedensten Naturbegriffe und Verstandesgesetze, demgegenüber das Bewußtsein nur solange ausgeliefert bleibt, wie es sich nicht als Selbstbewußtsein im Umgang mit der Natur konstituiert hat. Dieses Selbstbewußtsein kann sich nicht etwa wissen, sondern es bildet sich heraus im Modus der Arbeit. Dabei erkennt es sich zum einen als "aufgehaltene Begierde", als Differenz zwischen den Vorgaben der «Herr-Seite» des Bewußtseins, also den Ideen, und deren Realisierung im konkreten Werk. Zum andern erkennt es sich selber aber als Fähigkeit, den Stoff zu formen nach Maßgabe der Ideen des Herrn, es erkennt sich selbst somit als Exemplifikation der Fähigkeit, überhaupt etwas zu formen, es «bildet» sich. Diese Bildung ist jedoch zunächst nur ein **quantitatives** Ausloten seines Handlungsspielraums, nur nach Größe

und Schwäche, ohne «Triumpf» oder «Reue», ohne «Klage» oder «Erhebung»<sup>11</sup>. Die qualitative Identifizierung dieser Differenz und somit der Bildung ist erst möglich unter den Regeln des «objektiven Geistes», den gattungsspezifisch hervorgebrachten Kriterien des Tuns, im Zuge der Gesetze des Mythos, ihrer Rationalisierung in Sprache etc. Dabei erscheint also das Bildungswissen als Resultat gesellschaftlicher Praxis und nicht etwa wie in der konstruktivistischen Anthropologie (so bei *Wilhelm Kamlah*<sup>12</sup>) als Gemenge von Vorurteilen, denen sich eine wissenschaftliche Anthropologie entziehen müsse, die auf der Basis von Sprachkonventionen neu zu begründen sei, wobei man sich nach der rationalen Basis dieser Begründung fragt. (Hegel umgeht dieses Problem, indem er die Natur des Menschen als bloßes An-sich, als Dynamis auf-faßt, die sich erst in der Praxis realisiert, somit als solche nicht gewußt werden kann, sondern nur negativ im Zustand ihrer Verdinglichung, als «Für-sich-Sein».)

**Dritte These:** Das homo-faber-Konzept wird jedoch bereits in der Tradition einer dreifachen Relativierung unterzogen: Individuelle Selbstkonstitution ist letztlich nur in der Kunst möglich; gattungsspezifische Selbstkonstitution ist historisch relativ nur im Rahmen der Industrie möglich, eine Wertidee des Menschen ist nur funktional bezogen auf ein Konzept der Gesamtnatur zu denken.

Durch die Arbeitsteilung wird der einzelne Mensch nur noch zum «Abdruck» eines «Bruchstücks» der Gesamtmaschinerie, das er darstellt. Diese Feststellung führt *Friedrich Schiller* konsequenterweise zur These, daß der Mensch «nur Mensch ist, wo er spielt»<sup>13</sup>. Der Anspruch der *homo-faber*-Konzeption als *alter-deus*-Konzeption ist daher nur in der Kunst zu erfüllen, wie es deren Begründungstradition seit der *Querelle des Anciens et des Modernes*, in der die Orientierung der Kunst an der *perfectio* des Kosmos abgelöst wurde durch das Prinzip der *Perfectibilité* des Menschen durch sich selbst, bis schließlich hin zum *action-painting* der Gegenwart, in dem sich das schöpferische Handeln nur noch selbst vorführt, aufweist. Auf die **Gattung** bezogen gilt, daß «das Dasein der Industrie erst das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte» sei (*Karl Marx*)<sup>14</sup>, also die Objektivation des Menschen nur historisch relativ zum Stand des Verhältnisses von Produktivkräften zu Produktionsverhältnissen zu erfassen sei. Die Abspaltung der ästhetischen Selbstschöpfung des Menschen von seiner Arbeit im industriellen Prozeß führte zu den Komplementaritätstheorien innerhalb der philosophischen Anthropologie und schließlich zur Zwei-Kulturen-Lehre *Edgar Snows*. Diese lassen aber die Frage nach dem Antrieb des Menschseins, der jener Komplementarität bedarf, offen.

Wenn aber schließlich bereits in jener Tradition unsere Vernunft als Vermögen der Wertideen nur noch als «Werkzeug der Willen zur Macht» (*Nietzsche*), «als Prädikat des Lebens» (*Gehlen*) erscheint, also als funktionale Hervorbringung der Evolution, dann wird das *homo-faber*-Konzept nicht mehr zu einem Paradigma der Anthropologie, sondern erscheint selbst als Werkzeug eines übergeordneten Subjekts, der Natur. (*Ernst Cassirer* verweist auf eine interessante Parallele im Rahmen der ägyptischen Mythologie: Deren Zentralgottheit Athon wird zunächst so dargestellt, daß über die verschiedenen Arten seines Werkzeuggebrauchs oder seines Organeinsatzes die polytheistische Welt erklärt wird, dann aber durch deren Reflexion als Schöpfung, Werkzeuge eines Wesens, ein abstrakter Monotheismus sich etabliert<sup>15</sup>.)

**Vierte These:** Angesichts unserer modernen technischen Kultur ist das *homo-faber*-Konzept aber auch in eine Substanzkrise geraten. Es droht, seinen Gegenstand zu verlieren.

Idealiter ist die *homo-faber*-Theorie nur zu halten unter der Charakterisierung technischen Handelns als Werkzeuggebrauch, als funktionalem freien Mitteleinsatz unter der Resultat- und

Selbstkontrolle durch das Subjekt. (In seiner radikalisierten Form wird dieses Konzept bei *Hegel* noch im Kapitel über das «Ende der romantischen Kunstform» seiner Ästhetik vorgetragen, in der der Künstler nur noch seine Souveränität der Materialbeherrschung, unabhängig von jeglichem Stoff, vorführe.) Als Paradigma des Tuns wird es trefflich formuliert im Bild vom Menschen als Bildhauer an der Erde, wie ihn sowohl *Pico della Mirandola* zu Beginn der angesprochenen Tradition (Humanismus) als auch *Johann Gustav Droysen* in gleicher Formulierung im Zuge seiner Historik am Ende idealistischer Geschichtsauffassung begreifen. Bereits der Einsatz von Maschinen jedoch degradiert das Individuum zum Bediener, der die Herstellung von Werken nur noch im Schema nachvollzieht und allenfalls über die Werte disponieren kann, die die schematischen Mittel-Zweck-Verknüpfungen leiten. Deren Subjekt ist ein institutionelles Subjekt verwissenschaftlichter und vermarkteter Technik. Der Einsatz der Maschinen unterliegt den «Sachzwängen» des Wirkungsgrades und der Amortisation der Ressourcen. Der Einsatz von technischen Systemen und die Arbeit in ihnen schließlich entfernt die Entwickler, die Produzenten und die Anwender nun soweit voneinander, daß ein den Gesamtprozeß überschauendes individuelles oder institutionelles Subjekt nicht mehr gegeben ist. So «wuchern» die Steuerungssysteme zur Fehlervermeidung; die Expertensysteme geben ihre Präferenzkriterien nicht mehr preis; die parallelverarbeitenden Systeme funktionieren nach den Prinzipien der Selbstorganisation. Das Handeln wird somit «inkontinent» (*Carl Mitcham*)<sup>16</sup>.

Konsequenz aus der dritten und vierten These: Die *homo-faber*-Konzeption hat ihre integrierende Funktion verloren, den Menschen sowohl als Individuum, als auch als Gattung und als Wertidee zu begründen. Sie hat darüber hinaus ihren Definitionsbereich verloren, da das Handeln der Menschheit nicht mehr unter der *faber*-Idee beschreibbar ist.

**Fünfte These:** Entgegen allen Kompensations- und Komplimentaritätstheorien ist ein integrales Konzept vom «*homo technicus*» zu fordern, das sich auf die alte Begriffstradition eines umfassenden Technik-Begriffes stützen kann.

Die Kompensationstheorien bleiben die Antwort schuldig, warum eine bestimmte technische Entwicklung kompensiert werden soll; die Komplimentaritätstheorien bleiben die Antwort schuldig, was denn das gemeinsame funktionale Erfordernis sein soll, unter dem sich eine Komplimentarität als solche darstellt.

Hingegen läßt die alte Begriffstradition der *techne* erkennen, daß das *homo-faber*-Konzept selbst auf einer Verengung beruht: *Techne*, verstanden als «Produkt einer spielerisch sich betätigenden Mathematik» (*Archimedes/Architarch*), aus «freigesetzten Anfangsgründen» (*Plato*), *Techne* nicht nur im Rahmen der *Poiesis*, sondern auch als Konzept von *Praxis* (*Aristoteles*) zu denken, die dem Selbstzweck der Aufrechterhaltung des Handelns dient, unter dem Paradigma der *Rhethorik* (Humanismus) als dem Paradigma freier Gestaltung, als «mütziges und lustiges» Anwendungswissen in Nachahmung des «Spieles» Gottes, der seine Geschöpfe gewähren läßt (Rationalismus) repräsentiert einen Aspekt, der nicht mehr erlaubt, Technik auf die instrumentelle Seite des Handelns zu reduzieren, sondern sie zum Rahmenbegriff des Handelns überhaupt adelt<sup>17</sup>. Ein *homo technicus*, der sich bewußt in diese Tradition stellt, kann von dort aus die Verengung des *homo-faber*-Konzeptes reflektieren: Als «*homo technicus deliberans*» sieht er zwar den *homo faber* als durch Maschinen und Systeme ersetzt, sieht sich selbst aber weiterhin als Entscheidungsträger für die Systemarchitektur, die Auswahl der Simulationskriterien, sowie die Garantie und Festlegung der Einsatzbedingungen der Technik. Als «*homo technicus soziologicus*» (*Ralf Dahrendorf*) wird er seine Individualität nicht mehr aus den Werken, sondern qua Anerkennung oder Verweigerung des hierzu notwendigen Rollenverhaltens konstituieren im Bewußtsein und im Zuge eines Entwurfs einer «privativen

Anthropologie»<sup>18</sup>, also einer solchen, die erkannt hat, daß sie sich auf kein festes unabhängiges Fundament mehr beziehen kann, was die historisierten Kulturanthropologien *Ernst Cassirers* und *Georg Herbert Meads* ebenfalls berücksichtigen. Als «*homo technicus ludens*» setzt er Technik als Medium der Kreativität und Erweiterung seines Dispositionsspielraums über Zweckkandidaten ein (*Kurt Hübner*)<sup>19</sup>. Als «*homo technicus alter deus*» ist er sich seiner neuen Göttlichkeit als Vernichtungsfähigkeit der Schöpfung, als destruktiver Göttlichkeit also bewußt und erhofft sich nicht mehr Selbstbewußtsein und Naturerkenntnis aus dem Gelingen oder Scheitern seines Werkzeugeinsatzes, begreift also Natur nicht mehr als Resultat, sondern als Bedingung seines Tätigseins und gewinnt sein Selbstbewußtsein aus den spärlichen Erfolgen ihrer Erhaltung, also ein Selbstbewußtsein aus der Selbstbescheidung<sup>20</sup>.

### Zusammenfassung

Die Konzeption des *homo faber* ist also nur noch bedingt relevant für die Bewußtseinsbildung im Felde der Individualanthropologie als Stufe der Ontogenese (etwa im Rahmen der kindlichen Erziehung), nicht mehr im Sinne einer Genieästhetik, sondern als Paradigma, unter dem wir mit bestimmten Regeln der Zivilisation bekannt gemacht werden. Ein einseitiges Verweisen des *homo-faber*-Konzeptes an die Kunst (Zwei-Kulturenlehre) unterschätzt das Potential der Kunst als Darstellung und Einübung institutionellen Handelns im Spiel (also für den *homo sociologicus*) oder als «Kryptogramm des Untergang» (*Theodor W. Adorno*)<sup>21</sup>, also als Medium der Kritik am *alter-deus-destruktivus*).

Der *homo technicus* als Gattungsmodell bedarf einer Institutionsanthropologie, zu der einige Ansätze auf dem Feld der Kulturanthropologie entwickelt sind.

Eine Wertidee vom Menschen ist nur im Rahmen einer Naturphilosophie zu entwerfen, die m. E. eher der Architektonik der «negativen Theologie» als einer positiven Naturphilosophie (etwa der Evolutionstheorie) zu folgen hätte. Wir gewinnen immer nur einen negativen Begriff von Natur angesichts des Scheiterns unserer Handlungen, während das Gelingen von Handlungen nicht etwa deren Naturadäquanz, sondern ihre Systemadäquanz spiegelt.

### Anmerkungen

- 1 *Kant, Immanuel: Werke* (Ausg. Cassirer) Bd. 8, S. 3.
- 2 *Plessner, Helmut: Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928, S. 26.
- 3 *Ritter, Joachim: Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen*, 1933, S. 28 f.
- 4 *Anthropologische Forschung*, 1961, S. 69, vergl. *Urmensch und Spätkultur*, 1977, S. 22.
- 5 *Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 191.
- 6 *Kant, Immanuel: Grundlagen zur Metaphysik der Sitten*, 3. Abschn.
- 7 *Scheler, Max: die Wissensformen und die Gesellschaft*, <sup>2</sup>1960, S. 448.
- 8 zit. n. *Aristoteles, De part. an. IV, 10, 687a7*.
- 9 vergl. *Hubig, Christoph: Die Idee des Individuums*, in: *Propyläen Geschichte der Literatur* Bd. 3, 1985.
- 10 *De beryllo* (1458), *De mente* (1450).
- 11 *Phänomenologie des Geistes*, Kap. «Das geistige Tierreich ...».
- 12 *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, 1972.
- 13 *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 6. Brief.
- 14 *Kleine ökonomische Schriften*, 1955, S. 135.
- 15 *Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen*, <sup>6</sup>1964, Bd. II,

- S. 260.
- 16 *Mitcham, Carl*: Information and the Problems of Incontinence, in: ders./*Huning, Alois* (Eds.): *Philosophy and Technology II*, 1980.
- 17 vergl. *Hubig, Christoph*: Technik und Spiel, in: *Humanismus und Technik*, Jb. 1990.
- 18 *Homo sociologicus* <sup>2</sup>1965, S. 87.
- 19 *Hübner, Kurt*: Die Finalisierung als allgemeine Parole und was sich dahinter verbirgt, in: ders. et al., *Die politische Herausforderung der Wissenschaft*, 1977, S. 93.
- 20 vergl. *Hubig, Christoph*: Ökologische Ethik und Wissenschaft, in: *Faulstich, Martin* et al. (Hrsg.), *Ganzheitlicher Umweltschutz*, 1990.
- 21 *Adorno, Theodor W.*: *Ästhetische Theorie*, 1973, S. 56.