

# DER MENSCH – EIN TIER. UND SONST?

Interdisziplinäre Annäherungen

Herausgegeben von  
Ulrich Lüke und Georg Souvignier

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

## Was ist der Mensch?

Ein Streifzug durch die philosophische Anthropologie

**Geert Keil**

„Was ist der Mensch?“  
 (sein Wesen?) – schwer zu fassen.  
 Lauter so Sprengel, die nicht zueinanderpassen.  
 Von wo entsprungne, woraufhin vermengte?  
 Vielleicht, daß die mal jemand logisch aneinanderhängte ...  
*Peter Rühmkorf*

So spricht der Dichter. Wer aber soll das tun: die versprengten Bestimmungsstücke des Menschen logisch aneinander hängen? Die Dichter sicherlich nicht. Sie mögen erhellende Metaphern und Aphorismen beisteuern, sind jedoch nicht fürs Definieren und fürs Systematisieren zuständig. Die poetischen Auskünfte, dass der Mensch ein schwaches, denkendes Schilfrohr sei (Blaise Pascal) oder die Dornenkrone der Schöpfung (Stanisław Jerzy Lec), ersetzen weder anthropologische Forschung noch philosophische Begriffsexplikation.

Philosophen ist es ganz selbstverständlich, dass die Frage „Was ist der Mensch?“ in ihre Zuständigkeit fällt. Kant hat sie als die Quintessenz dreier anderer Fragen ausgegeben, mit denen er das Gebiet der Philosophie umriss. Allerdings kann keine Rede davon sein, dass die Anthropologie den krönenden Abschluss seiner kritischen Philosophie darstellte; Kant hat ihr nicht einmal eine Systemstelle in seinem philosophischen Projekt verschafft.

Schon die Disziplinbezeichnung „philosophische Anthropologie“ macht deutlich, dass sich die Zuständigkeit der Philosophie nicht von selbst versteht. Es bedürfte des Zusatzes „philosophisch“ nicht, wenn es neben der philosophischen Anthropologie nicht auch andere gäbe: eine historische, eine biologische, eine medizinische, eine pädagogische, eine literarische und eine theologische<sup>2</sup>, nicht zu vergessen die Kultur- und die Sozialanthropologie.

---

<sup>2</sup> A. Langenfeld/M. Lerch, Theologische Anthropologie, Stuttgart 2018.

Erschwerend kommt hinzu, dass die Bezeichnung „philosophische Anthropologie“ außerhalb des deutschen Sprachraums kaum verstanden wird. Der Ausdruck bezeichnet keine systematische Disziplin wie „Erkenntnistheorie“ oder „Ethik“, sondern eine Strömung der deutschsprachigen Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die vor allem mit den Namen von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen verbunden ist.<sup>3</sup>

Kant unterscheidet in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zwischen dem, „was die *Natur* aus dem Menschen macht“ und dem, „was *er* als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“.<sup>4</sup> Das erste zu untersuchen sei Aufgabe der physiologischen Anthropologie, das zweite Aufgabe der pragmatischen. Heute würde man sagen: Was die *Natur* aus dem Menschen macht, erforschen die empirischen Humanwissenschaften, was er „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht“, erörtern die Philosophie und die anderen Geistes- und Kulturwissenschaften. Nun wird aber im englischen Sprachraum „anthropology“ ohne adjektivischen Zusatz als ein nichtphilosophisches Forschungsfeld verstanden, nämlich als „the comparative study of human societies and cultures and their development“ (Oxford Dictionary). Das so bezeichnete heterogene Forschungsfeld entspricht grob den Gegenständen der Ethnologie, der Kultur- und der Sozialanthropologie. Demgegenüber zielt die philosophische Frage „Was ist der Mensch?“ gerade nicht auf das historisch und kulturell Variable, sondern auf das allen Menschen qua Menschen Gemeinsame: auf das *Wesen* oder die *Natur* des Menschen.

## 1. Die Frage nach der *Natur* des Menschen und die Rede vom „Menschenbild“

Die Frage, was der Mensch sei, ist im Stil der *Was-ist*-Fragen der sokratischen Dialoge formuliert. Darin unterscheidet sie sich von der Rede vom *Menschenbild*, die heute im geistes- und kulturwissenschaftlichen Diskurs weitaus populärer ist. Diese Verschiebung

<sup>3</sup> Für einen Überblick siehe J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br./München 2008.

<sup>4</sup> I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Akademie-Ausgabe, Bd. VII, Berlin/New York 1902, 119ff.

kann man als ein Rückzugsgefecht werten: Mit der robust realistischen „Was ist“-Frage träte man in unmittelbare Konkurrenz zu den Erklärungsansprüchen der empirischen Humanwissenschaften, mit der Rede vom Menschenbild scheint man dieser Konkurrenz aus dem Wege zu gehen. Stellen wir uns zur Illustration einen selbstbewussten Humanbiologen oder einen Paläoanthropologen vor und legen ihm Folgendes in den Mund: Wie der Mensch beschaffen ist, was ihn von den anderen Spezies unterscheidet und wie diese Unterschiede sich entwickelt haben, das erforsche ich gemeinsam mit meinen Kollegen mit empirischen Methoden. Danach können gern die Philosophen und Theologen kommen und daran heruminterpretieren. Sie mögen dicke Bücher schreiben und Akademietagungen über den „Wandel des Menschenbildes“ abhalten, doch empirische Humanwissenschaftler verpassen nichts, wenn sie die Bücher der interpretierenden Zunft nicht lesen und an ihren Tagungen nicht teilnehmen. Es wird dort ja nicht geforscht, also sind von dort keine neuen Einsichten über die Beschaffenheit des Menschen zu erwarten.

Diese Art der Arbeitsteilung wird von den sokratischen Was-ist-Fragen unterlaufen. Die empirischen Wissenschaften sind keineswegs allein dafür zuständig, herauszufinden, wie ein Phänomen beschaffen ist. Sokrates fragt jeweils nach dem *Wesen* einer Sache, ihrer eigentlichen Beschaffenheit. Die robust realistische Frage, was der Mensch sei, geht über die Frage hinaus, was für ein Bild wir uns von ihm machen. Was etwas ist und welches Bild wir uns davon machen, sind zwei verschiedene Dinge. Bilder können zum Beispiel scharf oder unscharf sein, treffend oder verzerrend, vollständig oder aspekthaft. Der abgebildete Gegenstand kann das alles nicht sein. Ferner kann es unterschiedliche Bilder eines Gegenstands geben, während der Gegenstand selbst nur einmal da ist. Aussagen über Eigenschaften von Bildern stehen nicht in direkter Konkurrenz zu Aussagen darüber, wie der abgebildete Gegenstand beschaffen ist.

Eine Erklärung für die Dominanz der Rede vom Menschenbild auf Akademietagungen lautet also, dass Philosophen und Theologen damit der Konkurrenz zu Erklärungsansprüchen der empirischen Humanwissenschaften aus dem Wege gehen möchten. Ein eng damit zusammenhängender zweiter Grund dürfte sein, dass viele Geistes- und Kulturwissenschaftler der vagen Vorstellung anhängen, dass wir in unseren Erkenntnisbemühungen niemals über Bilder, Interpretationen oder Konstruktionen einer Sache hinausgelangen. Die

Auffassung, dass wir uns kognitiv nie mit einer Sache selbst beschäftigen, sondern immer nur mit Bildern von ihr, ist aber nicht bescheiden oder erkenntniskritisch aufgeklärt, sondern undurchdacht. Doch das ist ein Thema für sich, das hier nicht vertieft werden kann.

„Essentialismus“ ist mittlerweile in den Geistes- und Kulturwissenschaften zu einem Schimpfwort geworden. Essentialistische Thesen, also Wesensbehauptungen, gelten wahlweise als naiv oder ideologisch. Wer von der „Natur des Menschen“ spricht, hat den Einwand zu gewärtigen, der Mensch besitze gar keine überzeitliche Natur, sondern sei stets Produkt historischer, sozialer und ökonomischer Verhältnisse. (Die Ausdrücke „Wesen“ und „Natur“ des Menschen verwende ich in diesem Beitrag gleichbedeutend.) Eine besonders schlechte Presse hat der Essentialismus in den Kulturwissenschaften. Ich biete dafür eine polemische Erklärung an: Kulturwissenschaftler ahnen, dass Wesensdefinitionen nicht ihr Metier sind, und wenn man schon nichts Konstruktives beizutragen hat, kann man sich zumindest despektierlich über den Essentialismus äußern. Die argumentfreie Behauptung, dass Wesensfragen überholt seien, sollte Philosophen nicht sonderlich beunruhigen. Wesensdefinitionen werden nicht dadurch obsolet, dass sie aufgrund philosophischer Halbbildung dazu erklärt werden. Interessanterweise ist die Philosophie aktuell die einzige Geisteswissenschaft, die dem pejorativen Wortgebrauch von „Essentialismus“ nennenswerten Widerstand entgegengesetzt. Auf einige Bedenken, die sich speziell gegen den Essentialismus in der Anthropologie richten, also gegen die Rede von der Natur des Menschen, werde ich unten eingehen.

## 2. Die anthropologischen Definitionsformeln

In der abendländischen Philosophiegeschichte hat sich eine lange Reihe von Wesensbestimmungen des Menschen angesammelt, von denen sich einige zu kurzen Definitionsformeln verdichtet haben. Die bekannteste dieser Formeln dürfte die vom *animal rationale* sein, die auf Aristoteles' Bestimmung des Menschen als des *zōon logon echon* zurückgeht: Der Mensch ist dasjenige Lebewesen, das den *logos* hat, wobei man „logos“ wahlweise als „Vernunft“ oder „Sprache“ übersetzen kann, am angemessensten wohl als Kombination von beidem: Der Mensch ist das vernunft- und sprachfähige Lebe-

wesen. Neben dieser Bestimmung verwendete Aristoteles noch eine andere Formel: Der Mensch sei das *zôon politikon*, nämlich dasjenige Tier, das staatliche Gemeinschaften bildet. Aristoteles wusste, dass auch andere Tiere, etwa die Bienen, in arbeitsteilig organisierten Gemeinschaften leben, und versuchte herauszuarbeiten, was die Polis vom Bienenstaat unterscheidet. An dieser Stelle ist auch der Zusammenhang seiner beiden Definitionsformeln zu suchen: Die Sprach- und Vernunftfähigkeit erlaubt es dem Menschen, sich über die Einrichtung des Staates zu *verständigen*, Begriffe von *Recht und Unrecht* zu bilden und die Regeln des Zusammenlebens zu *vereinbaren*.<sup>5</sup>

Der Form nach entsprechen Bestimmungen wie *animal rationale* der klassischen Definitionslehre, nach der eine Definition das *genus proximum*, also die jeweils nächsthöhere Gattung der zu definierenden Sache, und die *differentia specifica*, also ihre artspezifische Besonderheit, anzugeben hat.<sup>6</sup> An der Formel vom *animal rationale* fällt zunächst auf, dass sie den Menschen unter das Genus der Tiere fallen lässt. Diese Zuordnung ist uns heute selbstverständlich: Was der Mensch auch immer sonst noch sein mag, er ist ein Lebewesen, ein Tier, eine biologische Spezies unter anderen. Diese Annahme war nicht immer selbstverständlich. Unter anderem Platon teilte sie nicht. Im Dialog *Alkibiades* entwickelt Sokrates ein Argument dafür, dass der Mensch mit seiner vernünftigen Seele identisch ist. Das Argument nimmt seinen Ausgang von der Prämisse, dass wir von unserem Körper *Gebrauch machen*. Wer etwas gebraucht und was gebraucht wird, seien aber stets verschieden.<sup>7</sup>

Kant hat in seiner Anthropologie die Formel vom *animal rationale* zum *animal rationabile* abgeschwächt, also dem vernunftfähigen Tier, dem es obliegt, seine Vernunftbegabung zu verwirklichen und durch Erziehung und Bildung zu kultivieren. Damit trägt er dem naheliegenden Einwand Rechnung, dass das angeblich vernünftige Tier sich oft genug unvernünftig verhält. Beispielsweise erscheint es nicht allzu vernünftig, zugunsten kurzfristiger Vorteile oder aus Bequem-

<sup>5</sup> Aristoteles, Politik, übers. von E. Rolfes, Hamburg 1995, Buch I.2, 1253a 9–20.

<sup>6</sup> Ob Aristoteles seine beiden Formeln überhaupt als Wesensdefinitionen aufgefasst hat und wie sie sich zu seinen biologischen Aussagen über den Menschen verhalten, ist in der Forschung umstritten. Vgl. dazu G. Keil/N. Kreft (Hrsg.), Aristotle's Anthropology, Cambridge 2019.

<sup>7</sup> Platon, Alkibiades I, 129b–130c.

lichkeit sehenden Auges die eigenen natürlichen Lebensgrundlagen zu zerstören. Allerdings hatte schon Aristoteles die Logosnatur des Menschen nicht als jederzeit manifestes Merkmal verstanden, sondern als Disposition oder Fähigkeit, die es zu aktualisieren gilt.

Weitere berühmte Formeln sind das *animal laborans*, der *homo faber*, der *homo pictor*, das *animal symbolicum*, der *homo ludens* und das *animal ridens*. Als das arbeitende Tier haben Marx und Engels den Menschen bestimmt. Damit diese Formel eine spezifische Differenz markiert, muss der Begriff der Arbeit entsprechend anspruchsvoll verstanden werden. Schließlich spricht man auch bei Ameisen und bei Bienen von Arbeiterinnen, also arbeiten sie in irgendeinem Sinn. Die Formel *homo faber* betont die handwerkliche und technische Intelligenz des Menschen: seine Fähigkeit, die eigene Umwelt durch Werkzeuggebrauch und Technik aktiv zu gestalten. Die verwandten Formeln *homo inventor* und *homo creator* heben den schöpferischen Aspekt des menschlichen Weltumgangs hervor.

Der *homo pictor* ist der Mensch, der sich Bilder macht. Hans Jonas hat einmal gefragt, von welchen Gegenständen, die Weltraumforscher auf einem Planeten vorfinden, sie unweigerlich annehmen würden, dass sie von Wesen wie uns stammen. Nach Jonas würden sie das zu Recht von Bildern annehmen.<sup>8</sup> Man denke an die steinzeitliche Höhlenmalerei: Der Forscher sieht die in den Fels geritzten Konturen, erkennt den Bison und weiß: Das haben Menschen gemacht!

Die Formel vom *animal symbolicum*, dem symbolgebrauchenden Tier, hat der Kulturphilosoph Ernst Cassirer populär gemacht. Sie bezeichnet die menschliche Fähigkeit, Symbole hervorzubringen und sich eine symbolisch strukturierte Lebenswelt zu schaffen, die die natürliche Umwelt überformt. Dabei verwendet Cassirer einen weiten Symbolbegriff, nach dem unter anderem Mythos, Religion, Kunst, Sprache, Technik und Recht zu den „symbolischen Formen“ zählen.

Die Bestimmung des Menschen als *homo ludens* hat der Kulturhistoriker Johan Huizinga ausgearbeitet, der in der Neigung zum gemeinschaftlichen Spiel den Ursprung der Kultur sieht.<sup>9</sup> Das Spielen

---

<sup>8</sup> Vgl. H. Jonas, Die Freiheit des Bildens – *Homo pictor* und die *differentia* des Menschen (1961), in: *ders.*, Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Frankfurt a. M./Leipzig 1994, 265–302, hier 269.

<sup>9</sup> Vgl. J. Huizinga, *Homo ludens*. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur, Basel 1938.

als Humanspezifikum ist auch aus der berühmten Sentenz aus Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* bekannt: „Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“

Das *animal ridens* ist Tier, das lachen kann. Diese Formel geht auf eine Stelle bei Aristoteles zurück, der allerdings seine Beobachtung, dass allein der Mensch lache, nicht weiter kommentiert. In Umberto Ecos Roman *Der Name der Rose* spielt dieses Merkmal eine theologisch interessante Rolle: Es geht dort um ein mysteriöses Buch in der Bibliothek der Abtei, das sich als der seit der Antike verlorene zweite Teil der *Poetik* des Aristoteles herausstellt, der von der Komödie handelt. Der alte Mönch Jorge hat das Buch in Gift getränkt, da er im menschlichen Lachen eine Bedrohung der Autorität der Kirche erblickt: Lachen macht das Große klein und ist tendenziell autoritätsuntergrabend. Deshalb möchte Jorge den Brüdern das Wissen vorenthalten, dass Aristoteles das Lachen gerechtfertigt hat.

Ich schließe meine unvollständige Liste der kurzen Definitionsformeln. Sofern sie als Wesensdefinitionen gemeint sind – nicht alle sind es<sup>10</sup> –, kann man sie als *kondensierte Anthropologien* bezeichnen: Was ist der Mensch? Er ist dasjenige Tier, das Vernunft besitzt oder sich durch eines der anderen genannten Merkmale gegenüber anderen Tieren auszeichnet. Die Formeln suchen das Wesen des Menschen jeweils über die „anthropologische Differenz“ zu bestimmen, also über ein einzelnes distinktives Merkmal, das den Menschen von allen anderen Wesen unterscheidet.

Gegen die überkommenen Definitionsformeln gibt es eine Reihe von begründeten Bedenken. Ich möchte im Rest meines Beitrags auf fünf dieser Bedenken eingehen:

Erstens wird eingewandt, dass der anthropologische Diskurs heute vielstimmig geführt werden müsse. Es könne nicht allein den

---

<sup>10</sup> Als Illustration mag der *homo oeconomicus* dienen: Man muss mit dieser Formel nicht meinen, dass die *Natur* des Menschen darin besteht, ein rational berechnender Nutzenmaximierer zu sein. Oft ist nur gemeint, dass es in der Wirtschaftswissenschaft und in der Spieltheorie erklärungskräftig ist, ihn als einen solchen zu modellieren. Auch die Formel vom *homo faber* ist nicht zwingend als Wesensdefinition gemeint. Häufig dient sie dazu, „den modernen Menschen von älteren Menschheitsepochen durch seine Eigenschaft als aktiver Veränderer seiner Umwelt abzugrenzen“ (Wikipedia, „Homo faber“).

Philosophen obliegen, aus dem Lehnstuhl zu definieren, was der Mensch sei.

Zweitens verstehe es sich nicht von selbst, dass der Mensch sich durch gerade *ein* definierendes Merkmal von anderen Wesen unterscheidet. Die Formeln mit *genus* und *differentia* im Stil von „animal rationale“ sind alle abenteuerlich kurz. Die Hoffnung der Nachfolger des Aristoteles scheint etwas blauäugig, bei der Definition des Menschen mit zwei Worten auszukommen.

Drittens wird die Prominenz des Mensch-Tier-Vergleichs in Frage gestellt. „Tier“ ist nicht der einzige Kandidat für das nächsthöhere Genus.

Viertens wird die Annahme kritisiert, dass es eine historisch invariante Menschennatur überhaupt gebe. Im aristotelischen Essentialismus sind die Artnaturen der Substanzen unwandelbar. Seit Darwin wissen wir es besser. Die Einsicht in die Wandelbarkeit biologischer Spezies, und sei es in großen Zeiträumen, bildet ein Hauptmotiv der Kritik am anthropologischen Essentialismus.

Fünftens wird mit Verweis auf jüngere tierpsychologische und ethologische Forschungsergebnisse bezweifelt, dass es überhaupt *kategoriale* oder *prinzipielle* Unterschiede zwischen dem Menschen und anderen Tieren gebe. Es spreche vieles dafür, dass vermeintlich humanspezifische mentale Fähigkeiten sich nur graduell von den Fähigkeiten anderer Tiere unterscheiden.

### 3. Die Zuständigkeitsfrage

Ich beginne mit der Frage nach der Zuständigkeit der Philosophie. Interessanterweise wird die Zuständigkeit der Philosophie für die sokratischen Fragen „Was ist Gerechtigkeit?“ oder „Was ist Tugend?“ selten bestritten. Diese Fragen würde von vornherein niemand für empirische halten. Bei der Frage, was der Mensch sei, verhält es sich offenbar anders. Lässt sich in einer Wissenskultur ernsthaft bestreiten, dass der Mensch zunächst einmal ein der biologischen Evolution unterworfenen Säugetier ist, dessen wesentliche Merkmale zu beschreiben in die Zuständigkeit der Lebenswissenschaften fällt? Dieser rhetorischen Frage lassen sich allerdings komplementäre zur Seite stellen, etwa diese: Kann man ernsthaft bestreiten, dass der Mensch wesentlich ein *zôon politikon* ist, das außerhalb

eines Sozialverbands nicht dauerhaft existieren kann und sich seine Lebenswelt durch Kultur und Technik selbst zurechtgezimmert hat?

Solchen Zuständigkeitsstreitereien liegt die Annahme zugrunde, dass es irgendeine Wissenschaft geben müsse, die mit der Untersuchung der Natur des Menschen hauptsächlich befasst ist. Es spricht indes viel dafür, dass für die Frage nach der Natur des Menschen *überhaupt keine Wissenschaft* zuständig ist. Die Frage, was der Mensch sei, ist bei näherer Betrachtung keine wissenschaftliche, weil sie keinen einheitlichen Forschungsgegenstand konstituiert. Die philosophische Anthropologie schätzt die Frage wegen ihrer Einfachheit und Allgemeinheit, doch jede einzelne Humanwissenschaft wird sie als unwissenschaftlich zurückweisen, und mit Recht. Die Humanwissenschaften haben spezifischere Erkenntnisinteressen und Explanda. In ihnen wird der Mensch, wie Herbert Schnädelbach sagt, zum „Epiphänomen des anderweitig viel zuverlässiger Erforschten“, zum bloßen „Anwendungsfall dessen, was die wissenschaftlichen Disziplinen in ihrem jeweiligen Kernbereich wissen“.<sup>11</sup>

Der Mensch als Epiphänomen des anderweitig zuverlässiger Erforschten – das ist gut gesagt und lässt sich mit Beispielen illustrieren: Die kognitive Psychologie beschäftigt sich mit der Psychologie von Kognitionsprozessen, wo auch immer sie auftreten, in Menschen oder in anderen Wesen. Die Paläoanthropologie sucht aus fossilen Funden die Frühgeschichte der Hominiden zu rekonstruieren, die evolutionäre Anthropologie setzt Methoden der vergleichenden Genanalyse zwischen Menschen und anderen Primaten ein, doch die evolutionären Mechanismen des Artenwandels sind für die Kategorie „Mensch“ völlig blind. Diejenigen Wissenschaften, die man manchmal „empirische Humanwissenschaften“ nennt, handeln zwar von Phänomenen und Prozessen, die auch in und an Menschen vorkommen, aber sie handeln nicht vom Menschen als solchem. Es gibt überhaupt keine Humanwissenschaft, die vom Wesen des Menschen handelt, und deshalb bezeichnet „Anthropologie“ ohne Zusatz auch keine wissenschaftliche Disziplin. Die Frage, was der Mensch sei, ist schlicht unwissenschaftlich.

Ist sie deshalb auch unphilosophisch? Darüber lässt sich trefflich streiten. Von Seiten der philosophischen Anthropologie ist behauptet

---

<sup>11</sup> H. Schnädelbach, Zur Rehabilitierung des *animal rationale*, Frankfurt a. M. 1992, 123 und 281.

tet worden, dass der Philosophie angesichts der heterogenen humanwissenschaftlichen Forschung eine *Syntheseaufgabe* zukomme. Der philosophischen Anthropologie obliege es, das humanwissenschaftliche Wissen vom Menschen zu sichten, zu integrieren und es auf die Wesensfrage zu beziehen, die in den einzelnen Humanwissenschaften nicht eigens gestellt wird. Dies ist eine sehr ehrgeizige Aufgabenbestimmung und vermutlich eine Selbstüberforderung. Vor einer Integration oder Synthese steht die Rezeption, und die schiere Masse und Vielfalt des relevanten humanwissenschaftlichen Wissens sät Zweifel an der Durchführbarkeit der besagten Aufgabe. Diese Überforderung dürfte der Hauptgrund für die prekäre Stellung der philosophischen Anthropologie in der Reihe der philosophischen Disziplinen sein. Die Anthropologie ist zwar aufgrund ihrer unterstellten Lebensweltnähe in gymnasialen Lehrplänen verankert, doch eine akademische Professionalisierung als eigenständige philosophische Disziplin hat bisher nicht stattgefunden, anders als bei der Erkenntnistheorie, der Ethik, der Sprachphilosophie oder der Wissenschaftsphilosophie.

#### 4. Die abenteuerliche Kürze der Definitionsformeln

Der zweite Einwand gegen die herkömmlichen Wesensdefinitionen betrifft die abenteuerliche Kürze der Definitionsformeln, die sich in der Philosophiegeschichte angesammelt haben. In den Formeln wird jeweils ein Merkmal herausgegriffen, das den Menschen auszeichnen soll, während andere Merkmale ausgeblendet werden. Solche Wesensbestimmungen scheinen nicht minder aspekthaft als das zu sein, was die empirischen Humanwissenschaften über den Menschen wissen. Die schiere Anzahl an Fähigkeiten, Eigenschaften oder Leistungen, die von Philosophen schon als das genannt worden sind, was den Menschen zum Menschen macht, sollte misstrauisch machen. Für Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes und Leibniz war der Mensch wesentlich ein vernünftiges Wesen, in Aristoteles' politischen Schriften hingegen ein politisches Wesen. Für Herder, Humboldt und Gadamer war das *proprium* des Menschen die Sprache, für Marx die Sozialität und die Arbeit, für Dilthey und Cassirer die Kultur, für Hegel und Husserl das Bewusstsein, für Gehlen das Handlungsvermögen, für Sartre die Freiheit, für Buber und Lévinas

die Beziehung zum Anderen. Niemandem kann es verwehrt werden, weitere Alleinstellungsmerkmale hinzuzufügen. Auch wenn alle Vorschläge etwas treffen mögen, macht ihre Vielfalt die Frage unabweisbar, ob die anthropologische Differenz sich aus einem einzigen Punkte herleiten lässt. Erstrangige Philosophen wissen das: Kant hat den Menschen freilich als das vernunftfähige Wesen bestimmt, doch an anderen Stellen nennt er die Freiheit, das Selbstbewusstsein, die Würde, die Moralfähigkeit oder das Handelnkönnen nach Zwecken als sein auszeichnendes Merkmal. Es gibt bei Kant also mindestens sechs Auskünfte zur anthropologischen Differenz, die er aber nirgends systematisch zusammenführt. An Emphase lässt Kant es hinsichtlich der einzelnen Merkmale gleichwohl nicht fehlen. Über das Selbstbewusstsein schreibt er etwa: „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen“.<sup>12</sup>

Bei etlichen der genannten Alleinstellungsmerkmale ist zweifelhaft, inwieweit sie empirisch oder begrifflich voneinander unabhängig sind. Einige Beispiele: Kann ein Wesen vernunftbegabt sein, ohne ein Bewusstsein zu besitzen? Kann ein Wesen Bewusstsein besitzen, ohne erkenntnisfähig zu sein? Kann ein Kulturwesen der Handlungsfähigkeit entbehren? Kann ein Wesen im Vollsinne handeln, ohne mentale Zustände wie Wünsche, Überzeugungen und Absichten zu haben? Solche Fragen nach notwendigen Zusammenhängen lassen sich leicht vermehren, und die Antwort wird oft „nein“ lauten. Die genannten Fähigkeiten und Eigenschaften sind im Menschen nicht nur gemeinsam realisiert, sie lassen sich auch nur begrenzt unabhängig voneinander erläutern.

Betrachten wir zur Illustration den Besitz von *Geist*, den etwa Max Scheler als Grund der „Sonderstellung“ des Menschen im Kosmos anführt.<sup>13</sup> In der jüngeren analytischen Philosophie des Geistes wird das Mentale in Anknüpfung an Brentano über die *Intentionalität* erläutert, worunter man das „Gerichtetsein“ auf Gegenstände oder Sachverhalte versteht. Die Geistbegabung ist nur dann ein plausibler Kandidat für die anthropologische Differenz, wenn man „Geist“ in einem so anspruchsvollen und zugleich weiten Sinne auf-

<sup>12</sup> I. Kant, Anthropologie (Fn 4), 127.

<sup>13</sup> Vgl. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), Bonn 1988<sup>11</sup>, 37–39.

fasst, dass auch Sprache, Erkennen und Handeln als geistige Vermögen zählen. Beispielsweise gelten nur solche Körperbewegungen als Handlungen, die *absichtlich* vollzogen werden. Man könnte in diesem Sinne sagen, dass der menschliche Geist die sprachlichen, kognitiven und praktischen Leistungen des Menschen „durchtränkt“. Andere Philosophen haben diese Sichtweise als Mentalismus kritisiert und wie Heidegger und Wittgenstein den Primat der *Praxis* betont.

Es scheint für die Bestimmung der anthropologischen Differenz unterschiedliche Explikationsstrategien zu geben. Man kann niemandem verwehren, etwa den Begriff der Praxis oder den der Kultur so anspruchsvoll einzuführen, dass er als plausible Erläuterungsbasis für das den Menschen Auszeichnende erscheint. Viele der genannten Kandidaten dürften deshalb nur scheinbar miteinander konkurrieren: Philosoph X beginnt mit einem bestimmten Merkmal, das er so anspruchsvoll versteht, dass es andere Merkmale impliziert, Philosoph Y verfährt umgekehrt. Der evolutionäre Anthropologe und Verhaltensforscher Michael Tomasello nennt als Humanspezifikum die *geteilte Intentionalität*, also die Bildung und das Verfolgen gemeinsamer Absichten und Handlungspläne, und versteht die entsprechende Fähigkeit so implikationsreich, dass sich zwanglos weitere Humanspezifika aus ihr ergeben.

Begnügen wir uns an dieser Stelle mit der Vermutung, dass die anthropologische Differenz „holistischer“ verfasst ist als die klassischen Definitionsformeln vermuten lassen. Die Kritik an der Kürze und Aspekthaftigkeit jeder dieser Formeln ist berechtigt. Dies bedeutet aber nicht, dass sich nichts Distinktives finden lässt: Auch wenn die Suche nach *dem einen* Merkmal, das den Menschen vor allen anderen Wesen auszeichnet, aussichtslos sein sollte, könnten doch die *Konstellation* und das *Zusammenspiel* der Eigenschaften und Fähigkeiten die anthropologische Differenz begründen. Eine solche holistische Auffassung wäre übrigens biologieaffin: Sie entspricht der Praxis der biologischen Anthropologie, den Menschen – wie auch alle anderen Spezies – durch ein *Merkmalsgefüge* auszuzeichnen, also durch ein artspezifisches Profil von Merkmalen, Fähigkeiten und Verhaltensweisen.

## 5. Der Mensch-Tier-Vergleich

Ein weiterer Einwand gegen die Definitionsformeln des Typs „animal mit Epitheton“ betrifft die Prominenz des Mensch-Tier-Vergleichs. Die philosophische Anthropologie von Herder bis Gehlen war stark auf diesen Vergleich fixiert. Dieser Vergleich motiviert auch den Topos vom Menschen als *Mängelwesen* und verführt dazu, die besonderen Vermögen des Menschen als nachträgliche Kompensation biologischer Minderausstattungen auszugeben.

Die Natur des Menschen vom Mensch-Tier-Vergleich her aufklären zu wollen ist nicht eben abwegig, aber auch nicht alternativlos. Seit dem 18. Jahrhundert ist der Vergleich des Menschen mit einer *Maschine* hinzugetreten, der im 20. Jahrhundert zur Geist-Computer-Analogie verengt wurde. In der computerfunktionalistischen Auffassung des Geistes werden auch Computern und Robotern mentale Zustände zugeschrieben. Der Geist entspreche einem Programm, das auf verschiedenartiger Hardware implementiert sein kann; dies ist die funktionalistische These von der „multiplen Realisierbarkeit des Mentalen“. Während für den anthropologischen *Animalismus* und für die Formel vom *animal rationale* nicht in Frage steht, dass der Mensch taxonomisch zu den Tieren gehört, wird im Computerfunktionalismus das Verhältnis zwischen *genus proximum* und *differentia specifica* umgekehrt: Der Mensch ist nicht mehr das vernünftige unter den Tieren, sondern das Tier unter den Vernunftwesen, also dasjenige Wesen, dessen mentale Zustände kontingenterweise in zweieinhalb Pfund biologischer „wetware“ realisiert sind.

Diese Umkehrung findet sich der Tendenz nach bei allen Philosophen, die mit der Existenz nichtbiologischer Vernunftwesen rechnen. Nach Kant bestimmt der kategorische Imperativ den Willen sämtlicher Vernunftwesen, zu denen er auch Engel und Gott zählt. Der Mensch ist kein *reines* Vernunftwesen, sondern findet zu überwindende sinnliche Antriebe in sich vor. Deshalb braucht er Moral: Er *soll* tun, „was die Vernunft für sich allein tun würde“, wenn sie „bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre“. <sup>14</sup> Auch für Kant ist also der Mensch als endliches Sinnenwesen eher das Tier unter den Vernunftwesen als das vernünftige unter den Tieren.

---

<sup>14</sup> I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), BA 102, Akademie-Ausgabe IV, Berlin 1978, 449.

Aus animalistischer Sicht ist der Ausdruck „Mensch-Tier-Vergleich“ von vornherein merkwürdig, insofern er begrifflich impliziert oder zu implizieren scheint, dass der Mensch kein Tier sei. Aus demselben Grund ist die Aufzählung „Menschen, Tiere und Pflanzen“ merkwürdig, mit der wir vorthoretisch das Reich des Lebendigen gliedern. Verpflichtet sich ein Sprecher mit dieser Formulierung darauf, dass Menschen keine Tiere sind? Doch was sollten sie sonst sein: Lebewesen einer dritten Art, die die Biologie nicht kennt?

Die vernünftigste Interpretation dieser Spannung dürfte sein, dass unser Alltagsbegriff des Tiers *mehrdeutig* ist: Je nach Kontext sind mit „Tier“ manchmal Tiere unter Einschluss, manchmal unter Ausschluss des Menschen gemeint. Als kompetente Sprecher sind wir geübt im situationsangemessenen Auflösen von Mehrdeutigkeiten. Wir verstehen problemlos, was gemeint ist, wenn vom Mensch-Tier-Vergleich die Rede ist, ohne dass wir dem Sprecher die Auffassung zuschreiben müssten, dass Menschen biologisch keine Tiere sind. Wo die Bibel, der Volksmund und die Tierschutzethik von „Mensch und Tier“ sprechen, übersetzt der anthropologische Animalist stillschweigend in „der Mensch und die anderen Tiere“.

Aristoteles umschifft diese Klippe, wenn er viele seiner anthropologischen Aussagen so formuliert, dass „der Mensch als einziges unter den Tieren“ dieses oder jenes könne. Aristoteles verzichtet also auf die Gegenüberstellung von „Mensch und Tier“. Allerdings wäre es in nicht explizit anthropologischen Kontexten irritierend, sprachlich etwas hervorzuheben, was ohnehin alle wissen oder was nichts zur Sache tut. Ein Zirkusplakat, das statt „Menschen, Tiere, Sensationen“ korrekt „Menschen, andere Tiere und Sensationen“ ankündigte, wäre ein Verstoß gegen die gricesche Konversationsmaxime, nur Relevantes zu erwähnen.

## 6. Warum sollte die menschliche Natur unwandelbar sein?

Der vierte Einwand gegen die essentialistischen Definitionsformeln richtet sich gegen die Annahme einer *unwandelbaren* Natur des Menschen. Der Einwand tritt in unterschiedlichen Varianten auf. Nach einer ersten widerlegt das bloße Faktum des *evolutionären*

*Artenwandels* den Essentialismus der menschlichen Natur.<sup>15</sup> Nach einer zweiten Variante spricht die *historische* und *kulturelle* Variabilität menschlicher Lebensformen dafür, dass Menschen keine Essenz im Sinne einer unveränderlichen Artnatur haben. Drittens wird eingewandt, dass Wesensbehauptungen nur *ideologischen Zwecken* dienen, nämlich dazu, bestimmte von einem postulierten Standard abweichende Menschengruppen zu diskriminieren oder allgemein etwas Rechtfertigungsbedürftiges als nicht rechtfertigungsbedürftig, weil in der menschlichen Natur verankert, auszugeben.

Ich beschränke mich hier auf die erste Variante, auf den Einwand aus der biologischen Evolution. Dem *aristotelischen* Essentialismus zufolge sind die biologischen Spezies unwandelbar. Die verlässliche Generationenfolge war für Aristoteles *der* Stabilitätsgarant in der belebten Natur: *anthropos anthropon genna*. Ein Mensch zeugt einen Menschen und nicht etwa ein Eichhörnchen oder eine Fledermaus. Seit wir wissen, dass biologische Spezies nicht unwandelbar sind, sondern sich allmählich verändern, entfällt ein wichtiger Grund dafür, sie *natürliche* Arten zu nennen: ihre Konstanz. In der Generationenfolge lassen sich auch keine hinreichend markanten Einschnitte angeben, die wenigstens die *Artbildung* zu einem diskontinuierlichen Geschehen machten.

Die Wesensfrage, was der Mensch sei, muss aber nicht schon deshalb zu den Akten gelegt werden, weil man die Voraussetzungen des aristotelischen Essentialismus nicht mehr teilt. Vernünftigerweise bindet man die Rede vom Wesen oder der Natur des Menschen nicht an eine unhaltbare Auffassung von unwandelbaren natürlichen Arten. Wo steht geschrieben, dass der Mensch in dem Sinn eine natürliche Art sein muss, dass die Stabilität seiner Artnatur durch biologische Mechanismen garantiert wird?

In moderner Reformulierung lässt sich das Wesen einer Sache als die Gesamtheit ihrer artzugehörigkeitsdefinierenden Eigenschaften auffassen. Zum Essentialismus gehört die Annahme, dass die Eigen-

---

<sup>15</sup> „If the human species has evolved the way that other species have evolved, then it cannot have a traditional ‚nature‘.“ *D. Hull*, Historical entities and historical narratives, in: *Ch. Hookway* (Hrsg.), *Machines and Evolution: Philosophical Studies*, Cambridge 1984, 36; „The Darwinian revolution has made it impossible to take seriously (...) the idea of a human essence.“, *R. de Sousa*, Learning to be natural, in: *N. Roughley* (Hrsg.), *Being Human*, Berlin/New York 2000, 292.

schaften eines Gegenstands in zwei Gruppen zerfallen: in essentielle und akzidentelle.<sup>16</sup> Die essentiellen, also wesentlichen, Eigenschaften beispielsweise eines Tisches sind diejenigen, die er nicht verlieren kann, ohne aufzuhören, ein Tisch zu sein. Zu den akzidentellen Eigenschaften von Tischen gehören etwa Farbe, Größe und Material: Kleine rote Metalltische sind ebenso Tische wie große blaue Holztische. Zu den akzidentellen Eigenschaften von Menschen gehören etwa Hautfarbe, Körpergewicht, Geschlecht, Alter, Nasenform, Haarfarbe, Ernährungsgewohnheiten, sexuelle Orientierung, ethnische Zugehörigkeit, soziale Herkunft, religiöse Überzeugung oder musikalisches Talent. Interindividuelle Varianz in diesen Dimensionen ändert nichts an der Artzugehörigkeit.

Da die fraglichen Essenzen Artessenzen sind, ist eine bestimmte Einteilung aller Individuen in Arten die Geschäftsgrundlage der Wesensdefinition. Nun ist die Wandelbarkeit von Arten ohne Frage eine große Herausforderung für den aristotelischen Essentialismus. Dass ein Merkmal der historischen Veränderung unterliegt, wäre für Aristoteles ein sicheres Zeichen dafür, dass es sich um ein akzidentelles handelt. Dem Unterschied zwischen essentiellen und akzidentellen Merkmalen entspricht der zwischen zwei Arten von Veränderungen: Akzidentelle Veränderungen sind Veränderungen *an* einem Gegenstand, der die Veränderung überlebt. Essentielle Veränderungen sind das Entstehen und Vergehen von Substanzen. Phänomene des vermeintlichen Artenwandels können aristotelische Essentialisten als Wechsel der Artzugehörigkeit beschreiben: Ein Gegenstand einer bestimmten Art geht zugrunde und wird durch einen andersartigen abgelöst. Er wird nicht anders, sondern zu einem anderen. Als ein Beispiel dafür wird die Embryogenese angeführt: Eine befruchtete Eizelle sei kein Mensch, verwandle sich aber durch eine oder mehrere substantielle Veränderungen in einen solchen.

---

<sup>16</sup> Gemeint sind hier Artessenzen, nicht Individuenessenzen. Ob es neben den artzugehörigkeitsdefinierenden Eigenschaften auch solche gibt, die das *individuelle* Wesen eines Gegenstands ausmachen, das man in der Scholastik seine *Haecceitas* nannte, ist in der Metaphysik umstritten. Jedenfalls wird die Gesamtheit der akzidentellen Eigenschaften eines Individuums nicht noch einmal durch irgendeinen Allgemeinbegriff zusammengehalten. Es ist nach Aristoteles auch „unmöglich, die Akzidenzien alle anzuführen, da ihrer unendlich viele sind“, *Aristoteles*, *Metaphysik*, übers. von H. Bonitz, bearb. von H. Seidl, Hamburg 1995, Buch IV.4, 1007a.

Soweit das Referat einiger Grundzüge der aristotelische Substanzontologie. In der Sache ist allerdings umstritten, ob die Dichotomie der beiden Veränderungsarten in einer Welt, die der biologischen Evolution unterliegt, ohne Abstriche aufrechterhalten werden kann. Es gibt klare Fälle beider Veränderungsarten, aber auch eine Grauzone. Das Größenwachstum der Mitteleuropäer im 20. Jahrhundert aufgrund guter Ernährung ist klarerweise eine akzidentelle Veränderung, während die gelungene Kreuzung des Menschen mit einem Rhinoceros eine essentielle wäre. Doch wie verhält es sich zum Beispiel mit dem „enhancement“ unserer kognitiven Fähigkeiten: Welche Steigerung unserer Gedächtnisleistung würde als Veränderung unserer Artnatur zählen, welche würde innerhalb ihrer Grenzen verbleiben? Oder: Unsere Sterblichkeit dürfte zur *conditio humana* gehören, doch würde auch eine beträchtliche Verlängerung unserer Lebensspanne das Wesen des Menschen verändern? Wie groß müsste sie dafür ausfallen? Und woran soll sich das bemessen?

Wer den Essentialismus der menschlichen Natur durch das bloße Faktum der biologischen Evolution widerlegt sieht, hält die Unwandelbarkeit für ein analytisches Merkmal des Wesens einer Sache. Dafür gibt es gute Gründe, aber es gibt auch Gründe dafür, das Faktum der Wandelbarkeit zum Anlass zu nehmen, die Ansprüche an eine Wesensdefinition herabzusetzen. Wo steht geschrieben, dass das Wesen einer Sache ein unwandelbares sein muss? Neben einer *diachronen* lässt sich auch eine *synchrone* Perspektive auf Wesensbehauptungen einnehmen: Das Phänomen des evolutionären Artenwandels hebt in synchroner Perspektive den Unterschied zwischen akzidentellen und artzugehörigkeitsdefinierenden Eigenschaften nicht auf.

Was die diachrone Perspektive betrifft: Wenn niemand die Natur mit unwandelbaren biologischen Arten ausgestattet hat, müssen die vernunftbegabten Tiere eben das Beste daraus machen und ihre Artnatur als eine wandelbare beschreiben. Wie stark das Faktum der Evolution den anthropologischen Essentialismus herausfordert, hängt wesentlich davon ab, *wie schnell* und *wie einschneidend* sich die menschliche Spezies evolutionär verändert.

Genaugenommen lautet der Befund allerdings nur, dass die historische Stabilität der menschlichen Natur nicht auf unabsehbare Zeit *biologisch* garantiert ist. Es steht uns immer noch frei, *kulturell* zu stabilisieren, wer oder was wir sein wollen. Seit technische Mög-

lichkeiten einer genetischen Veränderung unserer Speziesnatur in Reichweite sind, müssen wir uns fragen, warum wir als kontingentes Produkt der Evolutionsgeschichte so und nicht anders sein *wollen*. Diese Verfügungsmacht jagt uns einen Schrecken ein, weshalb wir sie durch moralische, religiöse und rechtliche Verbote zu beschränken suchen. Die Warnung, „nicht Gott zu spielen“, findet auch in säkularisierten Gesellschaften einstweilen große Zustimmung, doch auf Dauer werden Eingriffsverbote nicht stärker sein als die nicht-religiösen *Gründe*, die für sie angeführt werden.

Die Ausrottung von Infektionskrankheiten, die jahrhundertlang eine Geißel der Menschheit waren, wird man nicht als eine Veränderung unserer Speziesnatur ansehen. Anders mag der Fall liegen, wenn die *Anfälligkeit* für eine Krankheit durch einen Eingriff in die Keimbahn beseitigt wird. Als noch gravierender gelten Veränderungen, die unsere *mentalen* Fähigkeiten betreffen, etwa eine wesentliche Steigerung unserer Gedächtnisleistung. Die jüngere philosophische Debatte über „human enhancement“ ist im Schnittfeld zwischen Anthropologie und Ethik angesiedelt. Jenseits der deskriptiv-anthropologischen Frage, was der Mensch sei, steht uns und unseren Nachfahren die normative Frage ins Haus, wer oder was wir künftig sein *wollen*.

In der philosophischen Anthropologie gibt es seit jeher einen Hang zur *negativen* Anthropologie, die den beschriebenen Verlust der Stabilitätsgarantie vorwegnimmt: Der Mensch sei das nicht festgestellte Tier, weltoffen, instinkt-reduziert und unspezialisiert, der erste Freigelassene der Evolution, er habe gar keine bestimmte Art-natur. Nach Sartre geht die Existenz des Menschen seiner Essenz voraus; der Mensch sei das, was er aus sich macht. Unter Bedingungen der humantecnologischen Verfügungsmacht nimmt sich dieses Nicht-Festgestelltsein noch dramatischer aus. Ein Verweis auf die „Natur des Menschen“ kann in dieser Lage nicht länger dazu dienen, begründeten normativen Stellungnahmen auszuweichen. Die Einlassungen der Philosophen sind auf bestem Wege, den Charakter eines Votums im Wettbewerb der Ideen zu gewinnen: Wem „der Mensch“ am Herzen liegt, der möge mit Gründen hervorheben, was *am Menschen* denn besonders bewahrens- oder auch kultivierenswert ist. Er möge zu Kants Frage Stellung nehmen, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“.

## 7. Kategorische und graduelle Unterschiede

Die Rede von der „Sonderstellung“ des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen, die sich etwa bei Scheler und Plessner findet, wird von vielen Biologen und zunehmend auch von Philosophen abgelehnt. Sie birgt einen Provokationsgehalt, der auf einer Überlagerung deskriptiver und evaluativer Bedeutungsanteile beruhen dürfte. Das Wort „Sonderstellung“ ist ein Reizwort, das Assoziationen wie „Krone der Schöpfung“ aufruft und die Existenz eines natürlichen Rechts auf Beherrschung des Restes der Natur suggeriert. Von Descartes stammt die Formel vom Menschen als „*maîtres et possesseurs de la nature*“, die heute allen, die durch die ökologische Krise und die Tierrechtsbewegung sensibilisiert sind, als kritikbedürftige Anmaßung gilt.<sup>17</sup> Im jüngeren Forschungsfeld der *Human-Animal Studies*, in der Bioethik und in der Philosophie der Tierrechte wird zunehmend der „Artenchauvinismus“ oder „Speziesismus“ kritisiert, worunter man „ein Vorurteil oder eine Haltung der Voreingenommenheit zugunsten der Interessen der Mitglieder der eigenen Spezies und gegen die Interessen der Mitglieder anderer Spezies“ versteht.<sup>18</sup>

Die Assoziation der Sonderstellungsthese mit dem Artenchauvinismus und der Selbstermächtigung zur Naturbeherrschung mag am Wort „Sonderstellung“ hängen. Es gibt aber einen deskriptiven Sinn von „Einzigartigkeit“, den man von evaluativen Konnotationen freihalten sollte. Biologisch gesehen ist *jede* Art einzigartig, sonst wäre es keine Art. Wenn man überhaupt annimmt, dass es biologische Spezies gibt, dass also Lebewesen in Arten gegliedert sind und dass jedes einzelne davon einer bestimmten dieser biologischen Arten angehört, ist der *homo sapiens sapiens* im selben Sinne einzigartig wie das Spitzmaulnashorn.

Und auch wenn die Ausdrücke „Einzigartigkeit“ und „Sonderstellung“ etwas aus der Mode gekommen sind, bleibt der schwer zu

---

<sup>17</sup> Bibeltheologen haben oft angemerkt, dass der Auftrag, sich „die Erde untertan zu machen“ und „über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht“, zu herrschen (Gen 1,28), nicht im Sinne eines Unterwerfungsauftrages gemeint sei, sondern den Mensch dazu auffordere, ein guter Hirte zu sein.

<sup>18</sup> P. Singer, *Animal Liberation. Die Befreiung der Tiere* (1975), Reinbek 1996, 35.

leugnende empirische Befund, dass die menschliche Spezies ganz außerordentliche Fähigkeiten besitzt, die auch nach fairen Vergleichsstandards deutlich über die anderer Spezies hinausgehen: Der Mensch ist dasjenige Wesen, das durch Werkzeuggebrauch und technische Intelligenz im globalen Maßstab und mit beispielloser Eingriffstiefe die Lebensbedingungen für alle Spezies grundlegend ändern kann. Nicht zuletzt aufgrund dieser Fähigkeit spricht man heute vom „Anthropozän“ als einer neuen erdgeschichtlichen Epoche. Wir können den Eisbär und den Tiger aus seinen Lebensräumen vertreiben und ausrotten, er uns nicht, auch wenn wir einzeln und unbewaffnet im Kampf unterlegen sind. Diese Überlegenheit beruht im Unterschied zu vielen anderen Fähigkeitsvergleichen nicht auf einem anthropozentrischen Vergleichsmaßstab, sondern auf der harten Währung des Fressens und Gefressenwerdens. Das nackte und schutzlose Wesen, das die Mängelwesen-anthropologien beschreiben, ist gerade nach biologischen Standards ungemein erfolgreich.

Gleichwohl bleibt dieser Erfolg ein komparativer, während die anthropologische Sonderstellungsthese das Bestehen einer *kategorischen* anthropologischen Differenz zu behaupten scheint. Philosophen streiten seit jeher darüber, ob Menschen und andere Tiere sich in ihren Fähigkeiten *graduell* oder *prinzipiell* voneinander unterscheiden. In der Philosophiegeschichte finden sich viele emphatische Formulierungen zur anthropologischen Differenz, die eine prinzipielle oder kategorische Überlegenheit behaupten. Dazu drei Beispiele: Herder schreibt, „daß die Menschengattung über den Tieren nicht an Stufen des Mehr oder Weniger stehe, sondern an Art“.<sup>19</sup> Nach Kant gilt, wie oben schon zitiert: „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen“.<sup>20</sup> Schließlich Hegel: „Dies Erheben aber des Ansich ins selbstbewußte Wissen bringt einen ungeheuren Unterschied hervor. Es ist der unendliche Unterschied, der z. B. den Menschen überhaupt vom Tiere trennt.“<sup>21</sup> Für die Gegenthese einer

---

<sup>19</sup> J. G. Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache (1772), hrsg. von H. D. Irmscher, Stuttgart 1993, 25.

<sup>20</sup> I. Kant, Anthropologie (Fn 4), 127.

<sup>21</sup> G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik (1820–29), Einleitung, in: *ders.*, Werke Bd. 13, Frankfurt a. M. 1986, 112.

bloß graduellen Differenz mag ein Zitat von Darwin stehen: „There is no fundamental difference between man and the higher mammals in their mental faculties.“<sup>22</sup>

Eine neuere Terminologie, in der diese Kontroverse über die anthropologische Differenz geführt wird, ist die von *Assimilationismus* und *Differentialismus*: „*Differentialists* maintain that there are crucial qualitative differences separating us from animals. *Assimilationists* maintain that the differences are merely quantitative and gradual.“<sup>23</sup>

Es ist nicht leicht zu sagen, worin der sachliche, also nicht bloß rhetorische, Gehalt des Streits zwischen Assimilationisten und Differentialisten besteht. Dazu möchte ich drei Überlegungen anstellen:

(a) Jede Behauptung einer Verschiedenheit oder Ähnlichkeit setzt einen Vergleichsmaßstab voraus, also eine Hinsicht, in der das Vergleichene miteinander verglichen wird. Ohne das Spezifizieren eines *tertium comparationis* sind Ähnlichkeitsbehauptungen nahezu trivial, „because everything is like everything, and in endless ways.“<sup>24</sup> Nehmen wir nun an, das Vergleichene seien die mentalen Fähigkeiten der Menschen und anderer Säugetiere, wie es bei Darwin heißt. Dann werden beide Lager, Assimilationisten und Differentialisten, sich daran machen, Listen von Fähigkeiten anzulegen, die für ihre jeweilige Auffassung sprechen. Wenn beide mit ihren Listen fertig sind, werden sie viele frappante Gemeinsamkeiten und viele frappante Unterschiede in den mentalen Fähigkeiten zusammengestellt haben. An dieser Stelle ergibt sich ein gravierendes Problem:

(b) Fähigkeiten kommen in Abstufungen vor und Ähnlichkeit ist allgemein eine Sache des Grades. Dieser Umstand wird in der Regel zugunsten des Assimilationismus ausgelegt, doch diese Auslegung ist voreilig. Angesichts der zusammengestellten Listen darüber zu streiten, ob die Unterschiede „graduell“ oder „prinzipiell“ sind, setzt voraus, dass es zwischen graduellen und prinzipiellen Unterschieden einen klaren Unterschied gibt. Doch worin genau sollte er bestehen? Aus der Beobachtung der Ontogenese, also der kindlichen Entwick-

<sup>22</sup> Ch. Darwin, *The Descent of Man*, Vol. I, London 1871, 35.

<sup>23</sup> H.-J. Glock, *Animal agency*, in: T. O'Connor/C. Sandis (Hrsg.), *A Companion to the Philosophy of Action*, Oxford 2010, 384–392, hier 384; vgl. auch R. Brandom, *Articulating Reasons*, Cambridge 2001, 2–3.

<sup>24</sup> D. Davidson, *What metaphors mean* (1978), in: *ders.*, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, 245–264, hier 254.

lung, wissen wir, dass der Nichtbesitz einer Fähigkeit über schwer benennbare Zwischenstufen in den Besitz einer Fähigkeit übergeht. In welcher Minute ihres Lebens hat Anna zum ersten Mal einen Gedanken gehabt, ihre erste Überlegung angestellt, ein Bewusstsein ihrer selbst erworben? Jede genaue Angabe wäre stipulativ und irreführend, weil diese Fähigkeiten sich allmählich entwickeln.

Ebenso dürfte es in der Phylogenese gewesen sein, also in der Gattungsgeschichte, die heute von der Paläoanthropologie erforscht wird. Da der Geist nicht mit dem Urknall das Licht der Welt erblickt hat, muss er sich entwickelt haben. Es muss Vor- und Zwischenstufen gegeben haben, die zu charakterisieren notorisch schwierig ist, weil uns dafür buchstäblich die Worte fehlen. Unser intentionales Idiom, also die Zuschreibung von Wünschen, Überzeugungen, Absichten und anderen mentalen Zuständen, ist auf das Vollbild zugeschnitten, nämlich auf ein rezentes ausgewachsenes Exemplar der Spezies, genauer: auf einen psychisch leidlich gesunden Erwachsenen im Vollbesitz seiner Fähigkeiten.

(c) Allgemein gilt, dass es zwischen dem Anfangspunkt und dem Endpunkt einer kontinuierlichen Entwicklung riesige Unterschiede geben kann, obwohl man in dieser Entwicklung nirgends einen markanten Einschnitt findet. Aus der sprachphilosophischen Debatte über *semantische Vagheit* ist bekannt, dass randbereichsunscharfe Prädikate das „Sorites-Paradox“ erzeugen, indem sie die schrittweise Ausdehnung des Anwendungsbereichs eines Prädikats von unkontroversen Fällen über kontroverse Fälle bis hin zur Absurdität erlauben, ohne dass an irgendeiner Stelle eine angebbare Schwelle überschritten würde.<sup>25</sup> Was könnte größer sein als der Unterschied zwischen einem üppig Behaarten und einem Kahlköpfigen oder zwischen einer grünen Tomate und einer vollreifen roten? Und doch lässt sich bei diesen Phänomenen eine Reihe von Zwischenschritten beobachten oder interpolieren, die mit dem bloßen Auge ununterscheidbar sind.

Das Phänomen der Vagheit und die Bildbarkeit von „Sorites-Reihen“ zeigen an, dass der Unterschied zwischen graduellen und kategorischen Unterschieden schlecht definiert ist. Wann sind zwei Fähigkeiten einander ähnlich, wann grundlegend verschieden? Die

---

<sup>25</sup> Für einen Überblick vgl. G. Keil, Vagheit; in: M. Schrenk (Hrsg.), Handbuch Metaphysik, Stuttgart 2017, 121–127.

Auskunft, dass irgendwann Quantität in Qualität umschlage, ist keine Antwort, sondern eine rhetorische Geste. Worin genau besteht der Unterschied zwischen einem riesigen quantitativen Unterschied und einem qualitativen, prinzipiellen oder kategorischen? Sowohl erklärte Differentialisten als auch erklärte Assimilationisten hinsichtlich der anthropologischen Differenz müssen diesen Meta-Unterschied angeben können, um ihre Position zu formulieren. Solange aber keines der beiden Lager das Sorites-Problem gelöst hat, scheint der Streit, ob Menschen und andere Tiere sich in ihren kognitiven Vermögen prinzipiell oder nur graduell unterscheiden, nahezu gehalten zu sein. Wir sollten uns durch diese schlecht definierte Frage nicht von interessanteren abhalten lassen.

## 8. Ausblick: Die Transformationsthese

Ein jüngerer Theorieansatz zur Bestimmung der anthropologischen Differenz unterscheidet zwischen einem „additiven“ und einem „transformativen“ Verständnis dieser Differenz.<sup>26</sup> Der Sache nach ist die Unterscheidung nicht neu. Betrachten wir zur Illustration, wie Herder die Auffassung verstanden wissen will, dass der Mensch sich gegenüber den anderen Tieren durch seine Vernunftfähigkeit auszeichne:

„Man hat sich die Vernunft des Menschen als eine neue, ganz abgetrennte Kraft in die Seele hinein gedacht, die dem Menschen als eine Zugabe vor allen Tieren zu eigen geworden und die also auch, wie die vierte Stufe einer Leiter nach den drei untersten, allein betrachtet werden müsse; und das ist freilich, es mögen es so große Philosophen sagen, als da wollen, philosophischer Unsinn. Alle Kräfte unsrer und der Tierseelen sind nichts als metaphysische Abstraktionen (...) Daß wir gewisse ihrer Verrichtungen unter gewisse Hauptnamen gebracht haben, z. E. Witz, Scharfsinn, Phantasie, Vernunft, ist nicht, als wenn je eine einzige Handlung des Geistes möglich wäre, wo der Witz oder die Vernunft allein würkt, sondern nur, weil wir in dieser Handlung am meisten von der Abs-

---

<sup>26</sup> Vgl. etwa *M. Boyle*, Additive theories of rationality: A critique, *European Journal of Philosophy* 24 (2016), 527–555.

traktion entdecken, die wir Witz oder Vernunft nennen (...): überall aber würrt die ganze unabgeteilte Seele.“<sup>27</sup>

Was Herder hier beschreibt, lässt sich zu einer „Transformations- these“ hinsichtlich der anthropologischen Differenz präzisieren. Diese These besagt Folgendes: Der Umstand, dass der Mensch ein *zōon logon echon* ist, also Sprache und Vernunft besitzt, *transformiert* auch diejenigen mentalen Fähigkeiten, die er mit anderen Tieren zu teilen scheint, und verleiht ihnen eine neue, humanspezifische Qualität. Wir bezeichnen die Fähigkeiten mangels Alternative oft mit denselben Ausdrücken, indes handelt es sich bei vielen Vermögen der vernunftlosen Tiere genaugenommen um solche, die menschlichen Vermögen „analog“ sind, wie Aristoteles sagt.<sup>28</sup>

Als Beispiel mag das *Wahrnehmungsvermögen* dienen: Auch andere Tiere besitzen Sinnesorgane, beispielsweise Augen, mit denen sie etwas sehen können. Beim Menschen ist Wahrnehmung aber insofern etwas qualitativ anderes, als sie in *Wahrnehmungsüberzeugungen* und *-urteile* mit fein individuierten propositionalen Inhalten mündet. Davidson hat den Unterschied so ausgedrückt: „Language is the organ of propositional perception. Seeing sights and hearing sounds does not require thoughts with propositional content; perceiving how things are does, and this ability develops along with language“.<sup>29</sup>

Um durch Hinsehen zu der Wahrnehmungsüberzeugung zu gelangen, dass der Mond tief über dem Horizont steht, muss man über die entsprechenden *Begriffe* verfügen. Sprachliche Ausdrücke wie „Mond“ oder „Horizont“ stehen für Begriffe, die sich nicht isoliert erwerben lassen, sondern nur als Elemente eines dichten Netzwerks weiterer Begriffe und Überzeugungen. Um implikationsreiche Begriffe wie *Mond* und *Horizont* zu besitzen und sie zu immer neuen Urteilen über weitere Sachverhalte kombinieren zu können, ist ein hinreichend differenziertes Repräsentationsmedium mit einer rekursiven Syntax erforderlich. Nach allem, was wir wissen, hat außer dem Menschen kein anderes Tier eine solche Sprache entwickelt.

<sup>27</sup> Herder (Fn 19), 27.

<sup>28</sup> Vgl. Aristoteles, *Historia Animalium*, 588a 25–31.

<sup>29</sup> D. Davidson, *Seeing through language*, in: J. Preston (Hrsg.), *Thought and Language*, Cambridge 1997, 15–27, hier 22.

Die These, dass Sprach- und Vernunftbesitz auch diejenigen mentalen Fähigkeiten transformiert, die der Mensch mit anderen Tieren zu teilen scheint, wäre an weiteren Beispielen auszubuchstabieren und gegen Einwände zu verteidigen.<sup>30</sup> Handlungsfähigkeit, Erinnerungsvermögen oder Selbstbewusstsein lassen sich in irgendeinem Sinn auch nichtmenschlichen Tieren zuschreiben, jedoch der Transformationsthese zufolge nicht in exakt dem Sinn, in dem sie Menschen eigen sind. Schimpansen und Orang-Utans bestehen beispielsweise den sogenannten Spiegeltest für Selbstbewusstsein, wenn sie vor einem Spiegel eine an ihrer Stirn angebrachte Markierung statt ihres Spiegelbilds berühren. Es ist nicht rundheraus falsch, dieses Verhalten im Rekurs auf eine Fähigkeit zu erklären, die man verlegenheitshalber *Selbst-* oder *Ichbewusstsein* nennt. Es ist aber im Lichte der Transformationsthese nicht ratsam, aus dem Spiegelexperiment weitreichende Schlüsse zur anthropologischen Differenz zu ziehen. *Menschliches* Selbstbewusstsein könnte etwas qualitativ anderes als das sein, was im Spiegelexperiment getestet wird.

Die schlecht definierte Frage, ob Menschen und andere Tiere sich in ihren mentalen Vermögen prinzipiell oder nur graduell voneinander unterscheiden, verführt zu fruchtlosem Streit. Fruchtbarer ist es, die zahllosen Gemeinsamkeiten und Unterschiede unter Vermeidung anthropomorpher Projektionen möglichst genau und phänomenal zu beschreiben. Skepsis ist stets geboten, wenn behauptet wird, dieses oder jenes Verhaltensexperiment hätte zweifelsfrei erwiesen, dass Schimpansen, Delfine, Krähen oder Elefanten diese oder jene Fähigkeit besitzen, die man zuvor Menschen vorbehalten wähnte. Alle einschlägigen Fähigkeiten lassen sich mehr oder weniger anspruchsvoll, mehr oder weniger implikationsreich verstehen. Der Besitz derjenigen mentalen Fähigkeiten, die als Kandidaten für die anthropologische Differenz gehandelt werden, lässt sich vom beobachteten Verhalten nicht einfach ablesen. Es ist verblüffend schwierig, auf nicht bloß stipulative Weise Bedingungen dafür anzugeben, dass ein bestimmtes Verhalten den Besitz einer bestimmten Fähigkeit dokumentiert.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Erste Schritte dazu finden sich in: G. Keil/N. Kreft, Introduction: Aristotle's Anthropology, in: *dies.* (Hrsg.), *Aristotle's Anthropology*, Cambridge 2019, 1–22, bes. 7–16.

<sup>31</sup> Dieser Beitrag ist der auf den dreifachen Umfang erweiterte Nachfolger eines

Wie ähnlich müssen Verhaltensleistungen einander sein, um durch dieselben Fähigkeiten erklärt zu werden? Bei vielen Spezies gibt es Beispiele für Verhalten, das flexibel und problemlösend aussieht, tatsächlich aber eine ‚fest verdrahtete‘ Reaktion auf einen Umweltreiz ist. Die kognitive Ethologie steht hier vor einer methodologischen Schwierigkeit: Wenn sich das fragliche Verhalten vom intentionalen Standpunkt, also durch die Zuschreibung von Absichten und Überzeugungen, gut erklären lässt, aber ebenfalls durch eine weniger voraussetzungsreiche Erklärung, welche der beiden soll man dann wählen? Und woran außer am beobachtbaren Verhalten könnte sich bemessen, welche mentalen Fähigkeiten ein Wesen besitzt? Diese für den Mensch-Tier-Vergleich zentralen Fragen können die Philosophie und die experimentellen Wissenschaften nicht allein, sondern nur in Zusammenarbeit beantworten.

---

Textes, der unter dem Titel „Was ist der Mensch? Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage“ erschienen ist in: *D. Ganten et al.* (Hrsg.), *Was ist der Mensch?*, Berlin/New York 2008, 139–146. Der Text des älteren Beitrags ist im aktuellen fast vollständig enthalten. Ich danke dem Verlag de Gruyter für die Erlaubnis, das Material erneut verwenden zu dürfen.