

Was ist der Mensch?

Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage

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 Bestimmungstücke des Menschen logisch aneinander hängen? Die Dichter sicherlich nicht. Sie steuern im besten Fall erhellende Metaphern und Aphorismen bei, sind aber nicht fürs Definieren und fürs Systematisieren zuständig. Und die poetischen Auskünfte, dass der Mensch ein denkendes Schilfrohr oder die Dornenkrone der Schöpfung sei, machen anthropologische Forschung nicht überflüssig.

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. Doch schon die Disziplinenbezeichnung „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 eine historische, eine biologische, eine medizinische, eine theologische und eine kybernetische gäbe, nicht zu vergessen die Kultur- und die Sozialanthropologie.

In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* unterscheidet Kant 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“.¹ Das erste zu untersuchen sei Aufgabe der physiologi-

¹ Kant, Immanuel (1798): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Vorrede. Akademie-Ausgabe. Bd. VII. Berlin/New York 1902 ff.: de Gruyter, 119.

schen Anthropologie, das zweite Aufgabe der pragmatischen. Heute würde man sagen: Was die Natur aus dem Menschen macht, erklären die empirischen Humanwissenschaften, was er „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht“, erörtern die Philosophie und die anderen Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften.

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. Man muss diese Verschiebung wohl 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 einen selbstbewussten Humanbiologen oder Paläoanthropologen vor und legen ihm Folgendes in den Mund: Wie der Mensch beschaffen ist, was seine wesentlichen Merkmale sind und was ihn von den anderen Tieren unterscheidet, das erforsche ich gemeinsam mit meinen Kollegen aus den Nachbarlabors. Danach können gern die Philosophen und Theologen kommen und noch etwas daran heruminterpretieren. Sie mögen Akademietagungen über den „Wandel des Menschenbildes“ abhalten, doch empirische Humanwissenschaftler verpassen nichts, wenn sie an diesen Tagungen nicht teilnehmen.

Die Provokation der sokratischen *Was-ist*-Fragen besteht darin, dass sie diese Art der Arbeitsteilung nicht akzeptieren. Sokrates fragt jeweils nach dem *Wesen* einer Sache, nach 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, die Sache selbst kann das nicht. Die Dominanz der Rede vom *Menschenbild* erkläre ich mir zum einen so, dass man der besagten Konkurrenz aus dem Wege gehen möchte. Zum anderen hängen viele Geistes- und Kulturwissenschaftler der vagen Vorstellung an, dass wir in unseren Erkenntnisbemühungen niemals über Bilder, Interpretationen und Konstruktionen einer Sache hinausgelangen. Entsprechend ist „Essentialismus“ in diesen Kreisen zu einem Schimpfwort geworden. 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 ein erkenntnistheoretischer Holzweg. Aber das ist ein Thema für sich.

Eine besonders schlechte Presse hat der Essentialismus heute in den Kulturwissenschaften. 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 man Wesensfragen doch nicht mehr stelle, sollte Philosophen aber nicht beunruhigen. Wesensdefinitionen werden nicht dadurch obsolet, dass sie aufgrund philosophischer Halbbildung dazu erklärt werden.

Freilich gibt es eine Reihe von begründeten Bedenken gegen die überkommenen Definitionsformeln vom Typus „animal rationale“, mit denen Philosophen die Frage nach dem Wesen des Menschen zu beantworten gesucht haben. Ich möchte auf vier dieser Bedenken eingehen.

1. Die Zuständigkeitsfrage: Der anthropologische Diskurs, heißt es, muss heute vielstimmig geführt werden. Es könne nicht den Philosophen allein obliegen, aus dem Lehnstuhl zu definieren, was der Mensch sei.
2. Die Definitionsformeln mit *genus proximum* und *differentia specifica* im Stile 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.
3. Schon dass das erhellendste nächsthöhere Genus das Tier sein muss, ist alles andere als selbstverständlich.
4. Im aristotelischen Essentialismus sind die Artnaturen der Substanzen unwandelbar. Warum sollte man eine Wesensdefinition des Menschen mit dieser Annahme belasten? Vielleicht hat der Mensch gar kein unwandelbares Wesen.

Ich beginne mit der Zuständigkeitsfrage. 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, ist das nicht so klar. Kann man in einer Wissenskulturskultur ernsthaft bestreiten, dass der Mensch zunächst einmal ein der biologischen Evolution unterworfenen Säugetier und Wirbeltier ist, dessen wesentliche Merkmale zu beschreiben in die Zuständigkeit der Lebenswissenschaften fällt? Nun, dieser rhetorischen Frage könnte man andere zur Seite stellen, etwa diese: Kann man ernsthaft bestreiten, dass der Mensch wesentlich ein *zoon politikon* ist, das außerhalb eines Sozi-

alverbands nicht dauerhaft existieren kann und das 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 Frage nach 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. Diesen Befreiungsschlag hat der Philosoph Herbert Schnädelbach vor Jahren unternommen: Die Frage „Was ist der Mensch?“, so Schnädelbach, ist 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 zwar mit Recht. Die Humanwissenschaften haben spezifischere Erkenntnisinteressen und Explananda. In ihnen wird der Mensch, wie Schnädelbach sagt, zum „Epiphänomen des anderweitig viel zuverlässiger Erforschten“, zum bloßen „Anwendungsfall dessen, was die wissenschaftlichen Disziplinen in ihrem jeweiligen Kernbereich wissen“.²

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, aber den evolutionären Mechanismen des Artenwandels ist die Kategorie „Mensch“ völlig gleichgültig. Und so weiter. Diese Wissenschaften 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. Es ist behauptet worden, dass der Philosophie im anthropologischen Diskurs eine *Synthesierungsaufgabe* zukomme. Der Philosophischen Anthropologie obliege es, das humanwissenschaftliche Wissen vom Menschen zu sichten, zu ordnen und synthetisierend auf die

2 Schnädelbach, Herbert (1992): *Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 123 und 281.

Wesenfrage zu beziehen, die in den einzelnen Humanwissenschaften nicht eigens gestellt wird.

Ich komme zum zweiten Einwand gegen die herkömmlichen Wesensdefinitionen, zur abenteuerlichen Kürze der Definitionsformeln, die sich in der Philosophiegeschichte angesammelt haben. Diese Wesensbestimmungen scheinen kaum minder aspekthaft zu sein als das, was die empirischen Humanwissenschaften über den Menschen wissen. In den Formeln wird jeweils ein Merkmal herausgegriffen, das den Menschen als Gattungswesen auszeichnen soll, während andere Merkmale ausgeblendet werden. Wie viele Fähigkeiten, Eigenschaften oder Leistungen sind von Philosophen schon als das genannt worden, was den Menschen zum Menschen macht oder seine „Sonderstellung“ begründet, wie man in der Philosophischen Anthropologie sagte. Für Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes und Leibniz war der Mensch wesentlich ein vernünftiges Wesen, in Aristoteles' politischen Schriften hingegen ein politisches Wesen. Kant nannte etwas vorsichtiger die Vernunftfähigkeit. Für Herder, Humboldt und Gadamer war das *proprium* des Menschen die Sprache, für Dilthey und Cassirer die Kultur, für Husserl das Bewusstsein, für Gehlen das Handelnkönnen, für Marx die Sozialität und die Arbeit, für Sartre die Freiheit, für Buber und Lévinas die Beziehung zum Anderen. Einige Wesensbehauptungen haben sich zu den bekannten Definitionsformeln verdichtet: *animal rationale / zoon logon echon, zoon politikon, animal symbolicum, animal ridens, homo faber, homo inventor, homo ludens*. Niemandem kann es verwehrt werden, weitere Formeln hinzuzufügen. Alle diese Formeln treffen etwas, doch sät ihre schiere Vielfalt Zweifel daran, dass sich die den Menschen auszeichnenden Fähigkeiten und Eigenschaften aus einem einzigen Punkte herleiten lassen. Erstrangige Philosophen wissen das, deshalb sind einige der oben vorgenommenen Zuordnungen angreifbar. Kant hat den Menschen freilich als das vernunftfähige Wesen bestimmt, doch an anderen Stellen nennt er die Freiheit, das Selbstbewusstsein oder die Moralfähigkeit als sein *proprium*.

Die analytische Philosophie des Geistes seit Brentano betont die Intentionalität, also den Geist. Es versteht sich, dass „Geist“ hier in einem so weiten Sinne aufzufassen ist, dass auch Sprache, Erkennen und absichtliches Handeln als geistige Vermögen zählen. Man kann 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 mit Heidegger und Wittgenstein den Primat der Praxis betont. Es gibt für

die Wesensdefinition des Menschen eben verschiedene terminologische Strategien. Man kann niemandem verwehren, etwa den Kulturbegriff oder den der Praxis so anspruchsvoll einzuführen, dass er als plausible Explikationsbasis für das den Menschen Auszeichnende erscheint. Beugnen wir uns an dieser Stelle mit der Einschätzung, dass das *proprium* des Menschen holistischer verfasst ist als die klassischen Definitionsformeln vermuten lassen. Auch wenn die Suche nach *dem* definierenden Merkmal des Menschen aussichtslos ist, könnten doch die *Konstellation* und das *Zusammenspiel* der Eigenschaften und Fähigkeiten des Menschen einzigartig sein.

Manche Autoren haben schließlich versucht, die Einzigartigkeit des Menschen exemplarisch über besondere Leistungen zu erläutern, die seine Fähigkeiten ihm ermöglicht haben: Der Mensch ist das einzige Säugetier, dem es gelungen ist, von der Wüste bis zur Arktis alle Lebensräume zu besiedeln. Beim Menschen kann, wie Hobbes bemerkte, der schwächste Artgenosse den stärksten töten. Und der Mensch ist das einzige Wesen, das im Fliegen eine warme Mahlzeit zu sich nehmen kann – so Lorient.

Der dritte Einwand gegen die klassischen Definitionsformeln betraf die Prominenz des Mensch-Tier-Vergleichs. Die Philosophische Anthropologie von Herder bis Gehlen kam schon deshalb über aspekthafte Definitionen nicht hinaus, weil sie völlig auf den Mensch-Tier-Vergleich fixiert war. Erst der Vergleich zwischen dem Menschen und den anderen Tieren motiviert ja die Mängelwesen- und die Kompensationsthesen. Die Natur des Menschen vom Mensch-Tier-Vergleich her aufklären zu wollen ist zwar nicht gerade abwegig, aber auch nicht alternativlos. Seit dem 18. Jahrhundert ist der Vergleich des Menschen mit einer Maschine hinzugegetreten, 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 sei „multipel realisierbar“. Während für Aristoteles nicht in Frage stand, dass der Mensch taxonomisch zur nächsthöheren Art der Tiere gehört, wird im Funktionalismus 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 biologischer „wetware“ realisiert sind.

Der vierte Einwand richtete sich gegen die Annahme einer *unwandelbaren* Natur des Menschen. Spätestens seit technische Möglich-

keiten einer genetischen Veränderung unserer Gattungsnatur 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. Aber diese Verbote werden nicht allerorts auf Dauer befolgt werden. Jenseits der deskriptiven Frage, was der Mensch sei, steht uns oder unseren Kindern die normative Frage ins Haus, wer oder was wir künftig sein wollen.

Für Aristoteles war die verlässliche Generationenfolge *der* Stabilitätsgarant in der belebten Natur. *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 auseinander entwickeln, entfällt der wohl wichtigste Grund dafür, sie *natürliche* Arten zu nennen: ihre Konstanz. Vernünftigerweise sollten wir die Rede vom Wesen des Menschen nicht an eine unhaltbare Auffassung von unwandelbaren natürlichen Arten binden. Wo steht überhaupt geschrieben, dass der Mensch eine *natürliche* Art sein muss, und allgemeiner: dass das Wesen einer Sache ein unwandelbares sein muss? Vielleicht sollten wir unsere Ansprüche an eine Wesensdefinition einfach herabsetzen. 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. Jammern hilft hier nicht. Genaugenommen lautet der Befund ja nur, dass die historische Stabilität der menschlichen Natur jedenfalls nicht auf unabsehbare Zeit *biologisch* garantiert ist. Es steht uns immer noch frei, *kulturell* zu stabilisieren, wer oder was wir sein wollen.

Die Wesensfrage, was der Mensch sei, muss nicht schon deshalb zu den Akten gelegt werden, weil man die Voraussetzungen des *aristotelischen* Essentialismus nicht mehr teilt. Das Wesen einer Sache lässt sich als der Inbegriff ihrer artzugehörigkeitsdefinierenden Eigenschaften auffassen. Insofern ist die Geschäftsgrundlage jeder Wesensdefinition eine bestimmte Einteilung der Individuen in Arten. Nun ist die Wandelbarkeit von Arten ohne Frage eine große Herausforderung für jeden Essentialismus. Dass ein Merkmal der historischen Veränderung unterliegt, wäre für Aristoteles ein sicheres Zeichen dafür, dass es sich um ein akzidentelles handelt und eben nicht um ein essentielles. Doch vermutlich ist es diese Dichotomie der beiden Veränderungsarten, die nicht ohne Abstriche aufrechterhalten werden kann. Es gibt klare Fälle, aber auch eine Grauzone. Klarerweise ist das Größenwachstum der Mittel-

europäer aufgrund guter Ernährung 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: Eine wie große Veränderung unserer Lebensspanne würde das Wesen des Menschen verändern? Und woran soll man das bemessen?

Interessanterweise haben ja die Philosophen 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, ein Irrläufer der Evolution, er habe gar keine bestimmte Artnatur, sondern sei das, was er aus sich mache. Unter Bedingungen der humantecnologischen Verfügungsmacht nimmt sich diese Nicht-Feststelltheit noch dramatischer aus. Die philosophische Anthropologie kann in dieser Lage normativen Stellungnahmen nicht länger ausweichen. 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“.