

DER MENSCH – EIN TIER. UND SONST?

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 307

DER MENSCH – EIN TIER. UND SONST?



DER MENSCH – EIN TIER. UND SONST?

Interdisziplinäre Annäherungen

Herausgegeben von
Ulrich Lüke und Georg Souvignier

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02307-1

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-82307-7

Inhalt

Einführung	7
<i>Georg Souvignier</i>	

I. Grundlagen

Was ist der Mensch? Ein Streifzug durch die philosophische Anthropologie	19
<i>Geert Keil</i>	

Der Mensch als Tier – die biologische Perspektive	45
<i>Hermann Wagner</i>	

II. Fähigkeiten

Seit mehr als drei Millionen Jahren: Gestaltungsfähigkeit altsteinzeitlicher Menschen	69
<i>Michael Bolus</i>	

Empathie bei Mensch und Tier	99
<i>Anne Saulin / Grit Hein</i>	

Aspekte der Differenz von Tier und Mensch: Transzendenzfähigkeit	124
<i>Ulrich Lüke</i>	

Unterscheidet die Fähigkeit zur Ökonomie den Menschen vom Tier? Eine Auslegung im Horizont menschlicher Symbolfähigkeit	152
<i>Ulrich Hemel</i>	

III. Freiheit

Freiheit – selbstverständlich praktiziert und theoretisch ange- zweifelt	165
<i>Magnus Striet</i>	
Zur Freiheit berufen und auf Befreiung angewiesen. Der Mensch in der Sicht Martin Luthers	175
<i>Johannes von Lüpke</i>	
Hirnforschung und Entscheidung: Freiheit versus Verantwortung	201
<i>John-Dylan Haynes</i>	
Autorenverzeichnis	219

Einführung

Georg Souvignier

Was ist der Mensch, was macht ihn aus? Worin liegt das spezifisch Menschliche? Als Teil der Natur gehört er – biologisch betrachtet – zu den Tieren. Ist damit alles gesagt? Immerhin betrachtete sich der Mensch lange Zeit als „Krone der Schöpfung“. Die Wertung darin ist unübersehbar. Der Mensch sieht sich nicht als ein Tier unter anderen. Die Unterscheidung soll grundlegender sein, als sie anhand von Merkmalen möglich wird, wie es die Streifen des Zebras sind, der Bambuskonsum des Großen Pandas oder die Sprungkraft des Kängurus. Es ist daher immer wieder versucht worden, *das* Charakteristikum zu benennen, das den Menschen aus den Tieren heraushebt. Da war vom animal rationale, dem vernunftbegabten Tier, animal ludens, dem spielenden Tier, animal ridens, dem lachenden Tier, oder dem animal politicum, um nur einige zu nennen, die Rede. Bei genauer Betrachtung erwiesen sich diese Prädikate für sich genommen nicht als zielführend. Weder lässt sich der Mensch in seiner Eigenart auf ein einziges derartiges Charakteristikum reduzieren, noch erweisen sie sich tatsächlich als hinreichend trennscharf gegenüber Eigenschaften, die man bei Tieren vorfindet.

Angesichts ethischer und politischer Herausforderungen, die den Menschen betreffen, erscheint es aber nach wie vor dringlich, auf eine Verständigung darüber hinzuarbeiten, was den Menschen ausmacht. Wenn auch keines der Einzelprädikate den Menschen hinreichend charakterisiert, könnte es doch sein, dass aus einer Integration, die noch zu leisten wäre, ein überzeugenderes Bild entstünde. Dazu ist die Zusammenarbeit verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen zwingend erforderlich. Die Stiftung Theologie und Natur hat gemeinsam mit der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen den Versuch unternommen, in einem interdisziplinär angelegten Symposium dazu einen Beitrag zu leisten. Wissenschaftler aus den Fachgebieten Philosophie, Biologie, Paläontologie, Ökonomie, Psychologie, Neuropsychologie und Theologie haben sich mit der Frage nach besonderen Eigenschaften des Menschen aus der Perspektive ihrer jeweiligen Fachwissenschaft auseinandergesetzt und miteinan-

der diskutiert. Die Ergebnisse sind in diesem Band zusammengefasst. Nach einem Problemaufriss, in dem sich die philosophische und die biologische Sicht ergänzen, werden v. a. die Attribute Gestaltungs-, Empathie-, Symbol- und Transzendenzfähigkeit diskutiert. Besondere Aufmerksamkeit erhält in den abschließenden Beiträgen der Begriff der Freiheit, der für den Menschen und sein Selbstverständnis von besonderer Bedeutung ist.

1. Philosophische und biologische Grundlagen

Eingangs stellt sich der Philosoph Geert Keil der Aufgabe, die Fragestellung nach dem, was den Menschen ausmacht, philosophisch einzuordnen und einen Rahmen für den angestrebten Klärungsversuch herzustellen. Allerdings stellt er klar, dass die Frage nach dem Menschen keine wissenschaftliche Frage sei, die in das Ressort einer einzelnen Wissenschaft falle. Der Mensch sei lediglich ein Anwendungsfeld anderweitig erzielter Forschungsergebnisse. Die philosophische Anthropologie sei daher mit der Synthese des humanwissenschaftlichen Wissens überfordert. Die oben erwähnten „animal“-Formeln und die mit ihnen verbundene Vorgehensweise unterzieht er einer kritischen Diskussion: Die Vielzahl der Aspekte, die den Menschen danach jeweils ausmachen sollen, ist Keil verdächtig. Es zeige sich bei genauer Betrachtung, dass die Begriffe nicht unabhängig voneinander seien. Daher sei der Versuch fragwürdig, sie gegeneinander ins Feld zu führen. Naheliegender sei ein holistischer Ansatz, bei dem der Mensch durch ein artspezifisches Profil von Merkmalen ausgezeichnet wird. Vorausgesetzt, der Mensch unterliege wie alle Lebewesen einem evolutionären Artwandel: Was sei dann die Essenz seiner Art, fragt Keil. Die vorhandenen technischen Möglichkeiten, die menschliche Art sowohl zu stabilisieren als auch zu verändern, werfe die normative Frage auf, was am Menschen besonders bewahrenswert sei. In der Verbindung einer Charakterisierung des Menschen mit einer angeblichen „Sonderstellung“ sieht Keil eine Überlagerung beschreibender und wertender Bedeutungsanteile, die letztlich nicht zielführend sei. Stattdessen favorisiert er die These, dass die mentalen Eigenschaften, die der Mensch mit anderen Tieren teile, durch sein Sprach- und Vernunftvermögen eine humanspezifische Qualität erhalten.

Dem einleitenden philosophischen Beitrag war in diesem interdisziplinären Kontext die Aufgabe gestellt, ein Kaleidoskop menschlicher Selbstvergewisserungs- und Selbstverständigungsversuche vorzustellen. Die dabei im Laufe der Philosophiegeschichte eingeführten und hier kritisch und knapp gesichteten Definitionsversuche nehmen sich aus wie kurze „kondensierte Anthropologien“. Auch die philosophische Anthropologie ist natürlich nur eine unter vielen Bereichsanthropologien (Paläoanthropologie, Verhaltensanthropologie, Sozialanthropologie etc.), und selbstverständlich sind auch in diesem philosophischen Spezialbereich noch viele andere anthropologische Zugänge und Deutungen möglich, z. B. pragmatistische (Peirce, James, Dewey), lebensweltliche (Husserl), daseinsanalytische (Heidegger), existenzphilosophische (Sartre), symbolisch-interaktionistische (Mead, Cassirer) Anthropologien, denen in diesem Rahmen nicht im Einzelnen nachgegangen werden kann. Der immer wieder vorgetragenen und ganz sicher überfordernden Zumutung an die Philosophie, doch gefälligst eine Synthese der natur-, human- und geisteswissenschaftlichen angelegten anthropologischen Bereichsphilosophien zu erstellen, kommt diese nur auf einige philosophische Anthropologien fokussierende verknappte Synopse erstaunlicherweise dennoch ein kleines Stück entgegen.

Der evolutive Erfolg der Spezies Mensch ist für den Biologen Hermann Wagner Ausgangspunkt für die Suche nach dem Spezifikum des Menschen. Worin würden in ferner Zukunft Außerirdische, die die Erde besuchen, die Erfolgskriterien für die dann möglicherweise bereits ausgestorbene Art „Mensch“ identifizieren? Wagner klopft dazu die Charakterisierungen *animal ludens*, *rationale*, *labo-rans*, *socialis* und *ridens* ab und stellt dabei keine prinzipiellen Unterscheidungsmerkmale zu Tieren fest. Quantitativ seien diese Eigenschaften bei den Tieren, bei denen sie beobachtet werden, jedoch weit weniger ausgeprägt als beim Menschen. Eine entscheidende Differenz erkennt Wagner im Sprachvermögen, das beim Menschen qualitativ und quantitativ anders als bei Tieren sei. Die Voraussetzungen dazu – genetische Merkmale, Prägung und Lernfähigkeit – fänden sich auch im Tierreich. Die entscheidende Besonderheit scheine evolutiv in spezifischen Hirnveränderungen zu liegen. Die Kompetenz, komplizierte Handlungen zu planen und durchzuführen, habe sich mit den Fähigkeiten zu Kommunikation und Kooperation in großen Gruppen verbunden. Beides basiere auf einem dif-

ferenzierten Sprachvermögen. Erst dadurch habe sich der Mensch so erfolgreich durchgesetzt, dass er inzwischen fähig sei, die eigene Art zu zerstören.

2. Besondere Spezifika des Menschen

Die folgenden Beiträge vertiefen die Befunde der beiden ersten Artikel, indem sie Fähigkeiten des Menschen in den Blick nehmen, die mit seinen mentalen Eigenschaften und ihren besonderen Ausprägungen eng verbunden sind.

Der Paläontologe Michael Bolus geht der Frage nach, in welchen Epochen der frühen Menschheitsgeschichte Gestaltungswille und -fähigkeit soweit ausgeprägt und hinreichend deutlich von Fähigkeiten abgrenzbar sind, die auch bei Tieren vorgefunden werden. In Schmuck, Musikinstrumenten und Kunstobjekten aus dem Jungpaläolithikum und früher sieht er Hinweise auf eine geistige Welt, wie sie sich nur beim Menschen fänden. Aber auch aus dem Mittelpaläolithikum (300 000–30 000 Jahre vor heute) lägen Zeugnisse eines hohen Maßes an Gestaltungstechnik vor. Es habe damals bereits eine große Variabilität von Werkzeugen gegeben und der Transport von Rohmaterial sei teilweise über weite Entfernungen erfolgt. Auch Bestattungen, Beherrschung von Feuer sowie Gestaltung von Wohnraum seien spezifisch menschliche Kulturelemente dieser Epoche. Dagegen werde die Abgrenzung zur Gestaltungsfähigkeiten von Tieren im Altpaläolithikum schwieriger bis unmöglich. Während Steinartefakte aus der Zeit vor 2 Millionen Jahren mit Hilfe einfacher Techniken herstellbar gewesen seien, die auch bei heutigen Primaten beobachtet würden, gebe es 2,3 Millionen Jahre alte, so aufwändig gestaltete Faustkeile, dass keine vergleichbaren Artefakte aus tierischer Herstellung bekannt seien. Diese zeitliche Zuordnung lasse den Schluss zu, dass die vorgefundene spezifische Gestaltungsfähigkeit nicht erst beim anatomisch modernen Menschen – *Homo sapiens* –, sondern bereits bei früheren Hominiden vorhanden gewesen sei. Charakteristisch sei dabei die Fähigkeit zu komplexer vorausschauender Planung.

Die Entwicklung und Entfaltung von Gestaltungsfähigkeit zu kulturellem Handeln ist untrennbar verbunden mit sozialer Interaktion und der Ausprägung von differenziertem sozialem Verhalten. Ein

wichtiger Faktor für die Entwicklung menschlichen Sozialverhaltens und sozialer Strukturen ist Empathie. Die Psychologinnen Anne Saulin und Grit Hein geben einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zum Vergleich empathischer Fähigkeiten des Menschen und verschiedener Tierarten. Anhand einer breiten Auswahl von Beobachtungen und Experimenten mit Tieren und Kindern in frühen Entwicklungsphasen arbeiten sie Entwicklungsstufen von Empathie beim Menschen heraus. Bei Tieren (z. B. Schimpansen, Delfinen, Ratten) ließen sich starke Hinweise auf das Vorhandensein eben dieser Entwicklungsstufen beobachten. Konkret erwähnen Saulin und Hein emotionale Ansteckung, die Unterscheidung von Selbst und Anderen sowie empathisches Verhalten. Eine deutliche Differenz zum Tier sehen sie darin, dass der Mensch abstraktes Wissen bei der Vorhersage fremden Verhaltens und Empfindens verwenden könne. Sie verweisen auf die gebotene Vorsicht bei der Interpretation von Experimenten mit Tieren, die nur in begrenztem Maße auf menschliche Verhältnisse übertragbar seien, und kommen zu dem Schluss, dass Empathie beim Menschen deutlich ausgeprägter sei als bei Tieren. Dies spiegele sich auch in den damit in Verbindung stehenden Hirnstrukturen wider.

Der Theologe und Biologe Ulrich Lücke fragt in seinem Beitrag nach Kriterien, an denen der Rubikon der Menschwerdung erkennbar sein könnte. Für ihn steht fest, dass das nur im interdisziplinären Austausch möglich sei. Paläontologisch gebe es Hinweise – vgl. den Beitrag von Michael Bolus –, dass seit ca. 1 Million Jahren Hominiiden mit Eigenschaften existierten, die Tieren in dieser Ausprägung fremd seien, z. B. Werkzeuggebrauch und Ich-Bewusstsein. Lücke vertritt die These, dass von Menschwerdung gesprochen werden könne, wenn ein Transzendenzbewusstsein hinzutrete. Indizien dafür fänden sich z. B. in Bestattungsartefakten, die mit zunehmender Ausprägung eine Auseinandersetzung mit dem Tod und einem Danach nahelegten. Angesichts der Fähigkeiten heute lebender Menschenaffen hält Lücke es für durchaus möglich, dass diese evolutiv am Übergang zu einer erneuten Hominisation stehen. Den wesentlichen Unterschied zum Menschen sieht er im Gottesbezug. Indem er die Seele als personale Gottesbeziehung versteht, identifiziert er Beseelung als Thema für den Diskurs zwischen Theologen, Biologen und Philosophen, um diese als Kriterium für die Menschwerdung genauer auszuloten. Der Zusammenhang zwischen evolutionärem

Geschehen, paläontologischen Befunden und deren Deutung, Gehirnentwicklung und Transzendenzbezug verspreche tiefere Einsicht in die Natur des Menschen.

Zu einem entwicklungsgeschichtlich späteren Zeitpunkt – der Sesshaftwerdung des Menschen – sind Ansätze eines langfristigen Planungshorizonts und komplexer Lern- und Symbolfähigkeit erkennbar. Diese seien Grundvoraussetzungen für ökonomisches Handeln, führt der Wirtschaftswissenschaftler und Theologe Ulrich Hemel aus, denn sie ermöglichten im Zusammenspiel eine Subsistenzwirtschaft, in der über den Eigenbedarf hinaus produziert werde und symbolische Tauschmittel zum Einsatz kommen. Darauf aufbauend zeichne sich – so Hemel – menschliches Wirtschaften durch das Setzen und Durchsetzen von Regeln aus, was über eine einfache Nutzenoptimierung hinausgehe, wie sie auch bei Tieren vorkomme. Solche Regeln seien nicht biologisch ableitbar, sondern durch menschliche Organisation gesetzt. An Kriterien und Leitmotiven, die für ihre Entstehung konstitutiv seien, werde ihre Sinnorientierung deutlich – eine charakteristisch menschliche Eigenschaft.

3. Freiheit im Diskurs zwischen Geistes- und Naturwissenschaften

Wurden bis hierhin von außen beobachtbare Eigenschaften und Spezifika zur Charakterisierung des Menschen diskutiert und reflektiert, haben die letzten drei Beiträge mit der Freiheit einen zentralen Begriff für das Selbstverständnis des Menschen zum Thema. Als Unterscheidungskriterium beim Mensch-Tier-Vergleich nimmt die Freiheit keine so prominente Rolle ein, vermutlich weil sie bislang bei Tieren empirisch schwer zugänglich ist. Bei der Frage nach dem Menschen darf der Freiheitsdiskurs jedoch nicht fehlen, umso mehr als in den zurückliegenden Jahren insbesondere aus den Neurowissenschaften die Existenz menschlicher Freiheit auf der Basis empirischer Befunde bezweifelt wurde.

Der katholische Theologe Magnus Striet geht bei seinen Ausführungen von dem Befund aus, dass der Mensch im Alltag die Freiheit voraussetzt, selbstbestimmt seinen Willen zu kontrollieren. Er räumt jedoch ein, dass das Maß des Spielraums dabei strittig sei. Dem physikalistischen Ansatz, der das Vorhandensein von Freiheit negiert, hält er entgegen, dass dieser die Innenperspektive nicht beachte.

Freiheit reflektiere über sich selbst in ihrer Faktizität, ehe darüber nachgedacht werden könne, was Freiheit sei. Striet fordert, Freiheit als im Evolutionskontext entstanden zu denken. Der Mensch könne Freiheit nicht erzeugen, sondern finde sie vor. Sie müsse daher als selbstursprünglich gedacht werden. Die Differenz zum Tier sieht Striet durch die Unterstellung gegeben, dass Tiere sich nicht in dem Maße in ein Selbstverhältnis setzen könnten, das sie zu freier Selbstbestimmung im Rahmen der Handlungsoption befähige. Der Mensch hingegen stelle komplexe Fragen und wende diese religionsproduktiv.

Der evangelische Theologe Johannes von Lüpke entwickelt seine Gedanken in der Auseinandersetzung mit Martin Luthers Aussage, „dass der freie Wille nichts sei“.¹ Dies hat zunächst einen ähnlichen Klang wie die These aus den Neurowissenschaften, der freie Wille sei eine Illusion. Von Lüpke macht aber deutlich, dass bei genauerer Betrachtung gravierende Unterschiede zwischen beiden Positionen beständen. Luthers Freiheitsbegriff und derjenige, den der Naturalismus zu widerlegen glaube, seien nicht deckungsgleich. Luther bestreite nicht die Handlungsfreiheit, so von Lüpke. In Luthers Sicht erfahre sich der Mensch als unvernünftig, dem Willen Gottes entsprechend zu wollen. Der Affekt des Subjekts liege im Widerstreit mit dem im Dekalog erkannten Willen Gottes. Die wahrgenommene Ruhelosigkeit des Willens sei ein Hinweis darauf, dass der Mensch nicht auf sich selbst festgelegt sei. Die Frage, ob der Mensch frei oder unfrei in der Ausübung seiner Willens- und Verstandeskräfte sei, trete bei Luther hinter die Frage zurück, wie der Mensch befreit werden könne. Er sei ein zu Befreiender, wobei Freiheit auf ein Außerhalb – auf Gott – verwiesen sei. Gottes schöpferisches Wirken in allem gehe über Kausalitätsketten hinaus. Diese bildeten keinen zureichenden Grund im Sinne des Willens Gottes, noch ließen sie auf ihn schließen.

Die Kontroverse zwischen Geistes- und Naturwissenschaftlern über Existenz oder Nichtexistenz von Freiheit steht im Mittelpunkt des Beitrags des Neuropsychologen John-Dylan Haynes. Die vertiefende Diskussion im Rahmen des Symposiums, die sich an den Beitrag anschloss, ist ebenfalls wiedergegeben. Haynes plädiert dafür,

¹ J. von Lüpke, Zur Freiheit berufen und auf Befreiung angewiesen: Der Mensch in der Sicht Martin Luthers, in diesem Band.

die Perspektiven beider Seiten zu kombinieren, statt die in der Diskussion vertretenen Extrempositionen gegeneinander auszuspielen. Die Unterschiede rührten wesentlich daher, dass sie auf unterschiedlichen Grundannahmen beruhten. Strenge Kausalität bzw. ein Determinismus seien aus prinzipiellen Gründen nicht endgültig beweisbar. Haynes wendet sich experimentellen Befunden zu: Mit großen Wahrscheinlichkeiten könnten Entscheidungen auf der Basis gemessener Hirnprozesse vorhergesagt werden, nicht jedoch mit absoluter Sicherheit. Die Ursache dieser Unsicherheit sei derzeit nicht bekannt. Die zeitliche Vorhersage einer Entscheidung sei auch nicht gleichbedeutend mit Vorherbestimmung. In Experimenten habe sich zeigen lassen, dass Probanden eine aufgrund von Hirnprozessen getriggerte Entscheidung vor deren Ausführung noch beeinflussen konnten. Unter Verweis auf empirische Befragungen weist Haynes darauf hin, dass in der Durchschnittsbevölkerung mehrheitlich ein anderer Freiheitsbegriff verbreitet sei als derjenige, den Philosophen in der Determinismusdebatte bevorzugten. Während dort eine Entscheidung als frei verstanden werde, die auf Gründen basiere, empfänden philosophische „Laien“ eine Entscheidung, für die es gute Gründe gebe, tendenziell als weniger frei. Psychologische Erhebungen hätten außerdem ergeben, dass viele Menschen unreflektiert von einem Dualismus von Körper und Geist ausgingen, und einen von Naturwissenschaftlern behaupteten materiellen Determinismus daher nicht als Argument gegen die Existenz von Freiheit empfänden. An dieser Stelle konstatiert Haynes den eigentlichen Dissens, denn mit der Denkweise und den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaft sei ein solcher Dualismus nicht vereinbar. Die Determinismusdebatte verschleierte dies eher, zumal es auch da im Kern nicht um die Frage nach Freiheit gehe, sondern darum, ob und inwiefern ein Mensch für sein Handeln verantwortlich sei. Dies könne, so Haynes, unabhängig von einem philosophischen Freiheitsbegriff betrachtet werden. Ein Mensch könne als verantwortlich für eine Entscheidung angesehen werden, die er im Einklang mit seinen Überzeugungen und Zielen getroffen habe.

Lässt sich am Ende ein Fazit ziehen, was für ein Tier der Mensch ist – was er, über ein Tier hinaus, sonst noch sein könnte?

Unbestritten ist der Mensch wie alle Lebewesen ein Produkt der Evolution und hat dabei spezifische Eigenschaften entwickelt. Biologisch betrachtet scheint der Schlüssel für den evolutionären Erfolg in

der Hirnentwicklung zu liegen, insbesondere in der Ausprägung von Sprache, dem Vermögen, komplexe Planungen vorzunehmen und der Fähigkeit zur Selbstreflexion. Darauf aufbauend konnte der Mensch komplexe Sozialgefüge organisieren, über sich selbst hinaus fragen, Kultur schaffen und sich als frei erfahren – Eigenschaften, die auch im Diskurs über die menschliche Würde eine wichtige Rolle spielen. Die vorliegenden Beiträge schärfen den Blick für ein Profil dessen, was den Menschen ausmacht, indem sie aus je unterschiedlicher Perspektive auf die Notwendigkeit der Zusammenschau unterschiedlicher Disziplinen und Erkenntnisse verweisen. Für ein sich weiter vertiefendes dynamisches Verständnis darüber hinaus verspricht der interdisziplinäre Diskurs zusätzlichen Ertrag.

I.

Grundlagen

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 Bestimmungstücke 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 theologische², nicht zu vergessen die Kultur- und die Sozialanthropologie.

² 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.³

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“.⁴ 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

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

⁴ 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 entgegensetzt. 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 *zôon 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*.⁵

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.⁶ 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.⁷

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-

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

⁶ 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.

⁷ 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.⁸ 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.⁹ Das Spielen

⁸ 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.

⁹ 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 es¹⁰ –, 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

¹⁰ 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 Wissenskultursystem 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 Explananda. 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“.¹¹

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 behaupt-

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