

Humanität als Funktionsbegriff im Selbstverständnis des Menschen

Skizze zu einer Argumentation im Vorfeld einer Theorie der Humanität

Volker Gerhardt



Foto: Volker Gerhardt

Volker Gerhardt ist Seniorprofessor am Institut für Philosophie der Humboldt-Universität zu Berlin.

I. Definition kann auch ihr Gutes haben.

So umstritten die seit nahezu zweieinhalb Jahrtausenden tradierten, sich seit zwei Jahrhunderten überbietenden und heute eher antiquiert erscheinenden Definitionen des Menschen auch sein mögen: In einem kann man vollkommen sicher sein: Es gibt kein anderes Lebewesen, über das so viele Definitionen in Umlauf sind. Dazu gehört auch die These, dass der Mensch das einzige Tier ist, das sich für einen Menschen hält.

Aus der Unmenge an Definitionen, deren Gemeinsames stets darin besteht, dass sie der Extrakt einer *Selbstbeschreibung* sind, kann man mit Blick auf die Tatsache, dass Botaniker und Zoologen von „Bestimmung“ sprechen, wenn sie ein Lebewesen nach seinen Merkmalen klassifizieren, eine rein formal anmutende eigene Definition ableiten. Die besteht darin, dass der Mensch das Lebewesen ist, das „sich selbst bestimmt“.

Als formal erscheint die auf das Definieren bezogene Definition jedoch nur, solange wir nicht beachten, dass dieses „Sich-selbst-Bestimmen“ nicht auf den theoretischen Akt einer klassifikatorischen *Selbsteinordnung* beschränkt ist. Sie ist vielmehr Teil einer Praxis des wissenschaftlichen Arbeitens, die, um beim Beispiel zu bleiben, das Botanisieren und Zoologisieren nicht nur als persönliche Leidenschaft, sondern immer auch als ein Erfordernis der Forschung erscheinen lässt. Wer sich ihr verschreibt, der betreibt zugleich eine Art praktischer *Selbstbestimmung*, die zu einem mehr oder weniger wichtigen Teil seiner Lebensführung gehören kann.

Diese Konsequenz ist weder nur auf Biologen noch allein auf Wissenschaftler beschränkt: Selbst wer nur seine Freizeit einer selbstbestimmten Aufgabe widmet, gibt darin auch seinem Leben eine Form; und darin bestimmt er sich selbst. Also ist es kein gewagter Schluss, die Selbstbestimmung als eine bemerkenswerte Fähigkeit des Menschen anzusehen, in der ein nicht unwesentliches Kennzeichen des Menschen überhaupt namhaft gemacht werden kann.¹

¹ Siehe dazu: Volker Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999. – Mit dieser Schrift beginnen meine Vorarbeiten zu einer Theorie der Humanität. Die Bemühungen wurden in der *Kleinen Apologie der Humanität* (*Der Mensch wird geboren*, 2001) sowie in den seit 2007 erschienenen Beiträgen zum *Humanprojekt* der BBAW fortgesetzt. Dazu gehört auch die Sammlung: *Was ist der Mensch?* (2008) Der ethische Ausgangspunkt wurde 2015 in *Die Menschheit in der Person eines jeden Menschen. Zur Theorie der Humanität* (in: *Jahrbuch politisches Denken*, Berlin 2015, 21-45) erläutert. Die politische Zielsetzung ist dem 2015 gehaltenen Vortrag *Demokratie als politische Form der Menschheit* (gekürzt: *Information Philosophie* 4/2015; ungekürzt: Zürich 2016) umrissen. Im vorliegenden Text skizziere ich das Argument, mit dem die Unverzichtbarkeit des Begriffs der Humanität gezeigt werden kann, ohne ihn vorab normativ in Ansatz zu bringen. Das erklärt auch die Rede vom „Funktionsbegriff“, die nicht den Anspruch erhebt, die volle Bedeutung des Sinns der Humanität zu erschließen.

Schon den Lesern von Pico della Mirandas 1496 posthum erschienener Rede über die Würde des Menschen scheint es keine Schwierigkeiten bereitet zu haben, in dem *sibi praefinere*, also in dem Sich-selbst-Bestimmen, ein zentrales Merkmal des Menschen zu erkennen.² Zwar hat es noch einiger Generationen bedurft, ehe es in den modernen europäischen Sprachen (etwa in der Form von *selfdetermination* oder *autodétermination*) als *definiens* des Menschen allgemein gebräuchlich wurde. Nachdem aber Kant den Begriff der *Selbstbestimmung* zwar eher beiläufig, wohl aber an entscheidender Stelle seiner *Grundlegung* als zentrales Charakteristikum des Menschen verwendet hatte,³ griffen seine Leser den Terminus auf, als hätte es ihn schon immer gegeben.

In der Ethik, insbesondere in der Medizin- und Bioethik, aber auch im Völkerrecht, ist der Terminus der Selbstbestimmung unverzichtbar geworden; man kann ihn aber, wie schon Pico (und nach ihm Montaigne, Locke oder Rousseau, späterhin Hegel, Marx und Nietzsche), durchaus auch zur anthropologischen Selbstausszeichnung des Menschen heranziehen. Man sollte nur ergänzen, dass die Selbstbeschreibung durch Selbstbestimmung *nicht* beansprucht, dass sich der Mensch *in allen* Lebenslagen durchgängig und in vollem Umfang selbst bestimmt.

Der Lebensanfang und das natürliche Lebensende dürften allemal Ausnahmen darstellen; Schlaf, schwere Erkrankungen, Zwang durch Gewalttäter, Drogenkonsum und manches andere können zu einer Störung oder Unterbrechung der Selbstbestimmung führen; in der Demenz kann sie noch vor dem Tod ihr Ende finden. Aber das, worin sich der Mensch wesentlich versteht, sobald er denkt oder spricht, sich Ziele setzt, sich entscheidet, anstrengt oder entspannt, ist auch dann ein Fall von Selbstbestimmung, wenn er dem Urteil, der Vorschrift oder dem Beispiel eines anderen folgt. Entscheidend ist allein, dass er es *ohne Zwang* und *von sich aus* tut. Also ist klar: Selbstbestimmung kann nur aus *Freiheit* erfolgen. Das ist das Erbe, das sie in die sie regulierende Idee der Humanität einbringt. Eine Menschheit, die nicht als frei begriffen werden könnte, wäre keine mehr.

2. Die Angewiesenheit auf seinesgleichen.

Man kann auch deshalb noch heute von Selbstbestimmung als einem zentralen Merkmal des Menschen sprechen, weil der Begriff nicht ausschließt, dass sich auch andere Lebewesen selbst bestimmen, obgleich sie offenkundig nicht darauf angewiesen sind, sich durch den Gebrauch von Begriffen auszuzeichnen. Bei ihnen kann man keinen Begriff eines bewusst zum Einsatz gebrachten *Selbst* zu Grunde legen; von *Freiheit* kann allenfalls im Sinn einer Spontaneität gesprochen werden, die aus dem organischen Ganzen des Lebewesens stammt und somit immerhin in vollem Umfang seiner Eigenart entspricht.

Gleichwohl kann die Bedingung einer Selbstbestimmung auch bei nicht menschlichen Lebewesen erfüllt sein. Das nicht zuletzt deshalb, weil „Bestimmung“, wie die Differenz zwischen begrifflicher Klassifikation und praktischer Zielführung belegt, durchaus unterschiedlich verstanden werden kann. Folglich hat auch der Terminus der Selbstbestimmung ein breiter gefächertes Bedeutungsspektrum, das nicht allein auf das Verhalten des Menschen eingeschränkt ist.

So bestimmen sich Pflanzen und Tiere allein durch den *Vollzug* – oder besser: *im Vollzug* ihrer Lebensform. Sie sind, was sie sind, indem sie der Bestimmung folgen, die in den reproduktiven Programmen ihrer Gene angelegt ist. Ihre Selbstbestimmung liegt in der gelingenden Selbstorganisation, in der sie sich als individuelle Exemplare ihrer Gattung erweisen.

Eigene Aktivität vorausgesetzt, bedürfen sie der energetischen Versorgung durch das Angebot einer ihnen entsprechenden Umwelt sowie der Stimulation durch Wasser, Licht und Wärme; sie sind auf genügend Raum für ihr Wachstum und ihre Bewegung angewiesen, ganz gleich, ob sie zu eigenen Ortswechseln fähig oder an ihren Standort gebunden sind. Es kommt allein darauf an, dass sie *nach den Regeln ihrer eigenen physischen und sozialen Organisation* tätig sind; in deren Rahmen haben sie ihre spezifische Bestimmung zu erfüllen, in dem sie selbst *ihrer Art entsprechend* leben. Sie bestimmen sich selbst, indem sie in ihrer ihnen gemäßen Umgebung die Vorgaben ihres genetischen Programms erfüllen.

Dabei darf man nicht vergessen, dass sie bei der Erfüllung ihrer Lebensaufgabe auf die artgerechten *Vorleistungen durch Exemplare ihrer eigenen Spezies* angewiesen sind. Auch hier reicht es in den meisten Fällen nicht, dass die ältere Generation als Produzent keimfähiger Samen einmal da und aktiv gewesen ist. In der Regel muss sie eine Weile lang noch in vielem gegenwärtig bleiben, nicht allein im Humus des Bodens, sondern überhaupt in der Mitgestaltung einer Umwelt, die ihrer eigenen Spezies günstig ist,

² „Du sollst“, lässt Pico den Schöpfergott zum Menschen sprechen, „deine Natur ohne Beschränkung nach deinem freien Ermessen, dem ich dich überlassen habe, selbst bestimmen [*tibi praefinies*]. (*Oratio de dignitate hominis*, hg. v. E. Garin, Bad Homburg/Berlin/Zürich 1968, 28/29)

³ Das geschieht im zweiten Teil der *Grundlegung* im Zusammenhang der Erläuterung der Autonomie der praktischen Vernunft, die den Menschen auf den kategorischen Imperativ verpflichtet (AA 4, 436). Nach Kant ist der Ursprung der *Selbstbestimmung* in der deskriptiven *Bestimmung* stets gegenwärtig.

zu der aber stets auch unzählige andere Arten von Lebewesen gehören. Das zu betonen ist wichtig, denn auch die Menschheit kann sich unter keinen Umständen selbst genügen; sie bleibt auch in ihrer aus eigener Einsicht erfolgenden Selbstbestimmung konstitutiv auf das *Dasein anderer Lebewesen* angewiesen.

Die Präsenz der Vorgänger ist mitunter noch bis weit in die Lebenszeit ihrer Nachfahren hinein gefordert. Allerdings reicht sie nicht aus, wenn die Lebensform, in der sich die neue Generation selbst zu bestimmen hat, selbst eine *Zukunft* haben soll. Deshalb sind die produktiven Exemplare einer Spezies in der Regel auf die *kooperative Gegenwart von ihresgleichen* angewiesen, insbesondere dann, wenn sie für die sich fortsetzende Bestimmung ihrer Spezies durch die Zeugung eigener Nachkommen zu sorgen haben.

Das sich in seiner genetischen und physiologischen Selbstorganisation selbst bestimmende Leben ist auf derart viele (innen wie außen wirkende) Faktoren angewiesen, dass es sich verbietet, die vorausgesetzten Umstände sowie die begleitenden Vorgänge gering zu schätzen. Nehmen wir hinzu, wie variantenreich auch die Möglichkeiten der Kommunikation nicht nur bei Tieren, sondern auch bei Pflanzen sind, und beziehen wir die Tatsache ein, dass die Verständigung weit über die Grenzen der jeweiligen Spezies hinaus erfolgt, können wir zumindest eine Ahnung davon haben, wie sehr alles Lebendige nicht nur in seiner Herkunft, sondern auch in seiner Gegenwart auf *anderes Leben* angewiesen ist.

Für das menschliche Leben gilt das alles auch! Genauer: Es trifft auf die Lebensform der menschlichen Spezies in besonderem Maße zu. Denn beim Menschen (er mag noch so berechtigt sein, von der „Autonomie“ seiner Vernunft zu sprechen und Wert auf seine individuelle Eigenständigkeit zu legen) steigt die *Angewiesenheit auf die Präsenz von seinesgleichen* auf dramatische Weise an. Ob krank oder gesund: Jedes menschliche Wesen kommt lebensunfähig, nämlich als konstitutionelle Frühgeburt zur Welt; es ist länger als jedes andere Säugetier auf die schützende und sorgende Gegenwart der Generation der Eltern und Großeltern angewiesen. Geschlechtsfähig und erwachsen wird es allemal ungleich später als jedes vergleichbare andere Lebewesen.

3. Begriffliche Überbietung der natürlichen Konditionen.

Die Anthropologen des 20. Jahrhunderts haben die einzigartige Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen wiederholt in großer Anschaulichkeit hervorgehoben.⁴ Mit Blick auf die spezifisch menschliche Form der Selbstbestimmung aber ist entscheidend, dass die konstitutionelle Angewiesenheit auf die Mitwirkung von seinesgleichen in nichts so deutlich hervortritt, wie gerade im *begrifflichen Charakter humaner Selbstbestimmung*. Denn der Mensch muss sich *im Medium von Begriffen* mit seinesgleichen verständigen können, ehe er überhaupt in der Lage ist, sein Leben selbstbewusst und selbstbestimmt zu führen. Und wenn er dabei, wie es bereits bei Kindern geschieht, seinen ausdrücklich geäußerten *Willen* zum Ausdruck bringt, liegt schon darin eine begriffliche Verständigung mit sich selbst, die nicht unabhängig von der reflexiven Beziehung zu seinesgleichen ist.

Unter diesen konzeptionell ausgezeichneten Bedingungen geht die Selbstbestimmung durch physiologische und soziale Prozesse der Selbstorganisation natürlich nicht verloren! Im Gegenteil: Der Leib und das Leben bleiben unvermindert präsent, können aber unter den Bedingungen des Begriffsgebrauchs nur noch als *Voraussetzung* für das angesehen werden, was dem menschlichen Individuum in den von ihm in den Blick genommenen epistemischen oder praktischen Bezügen wichtig ist. Das kann stets nur etwas sein, was immer auch sachlich ausgezeichnet, somit begrifflich vermittelbar und allgemein zustimmungsfähig ist. Die an Leib und Leben gebundenen physischen und sozialen Konditionen machen die Selbstbestimmung *möglich*; aber das, was für das Individuum aus eigener Einsicht thematisch vorrangig ist, macht sie *nötig*.

Doch so scharf die in der begrifflichen Selbstbestimmung liegende Abgrenzung von Lebewesen, die nicht über begriffliche Formen der Weltverarbeitung verfügen, auch ist, so deutlich tritt vor dem Hintergrund der zuvor skizzierten einheitlichen Selbstbestimmung *in jedem vorkommenden Lebensvollzug* die zugrunde liegende *Gemeinsamkeit* auch beim Menschen hervor. Um das zu erkennen, braucht man nur die gesteigerte *Abhängigkeit eines jeden Menschen von seinesgleichen* einzubeziehen. Dann wird deutlich, dass der Mensch durch seine begrifflich fundierte Erkenntnis vornehmlich die *Art des Bezugs auf den Gattungszusammenhang* verändert.

⁴ Insbesondere Arnold Gehlen, *Der Mensch* (1940), Gesamtausgabe hg. v. K.-S. Rehberg, Bd. 3.1 u. 3.2, Frankfurt a.M. 1993.

Zu den genetischen Impulsen, zu den Reiz-Reaktions-Schematismen, den sogenannten Instinkten, den situativ erlernten Eigenarten und den sich in Versuch und Irrtum bewährenden Schlüssen (allesamt Fähigkeiten, die beim Menschen nicht verloren gehen) kommen bei ihm die *begrifflich gefestigten Erfahrungen* und die in der Gegenseitigkeit als *allgemein erwiesenen Erkenntnisse* hinzu. Sie müssen *erlernt, geübt* und schließlich auch (in den stets gegebenen engen Grenzen) *verstanden* werden, ehe sie zu einem dem Menschen entsprechenden Einsatz kommen können. Erst durch diese intellektuelle Eigenleistung gewinnen Menschen den Status eines Angehörigen der Menschheit.

Das ist natürlich kein Ausschlusskriterium, das die Entscheidung erlaubte, die nicht der Norm entsprechenden Menschen gehörten nicht zur Menschheit. Alle von Menschen gezeugten und geborenen Lebewesen, die in der Regel allein dadurch die üblichen Merkmale der „Bestimmung“ des Menschen erfüllen, machen die Spezies des Menschen aus. Beziehen wir aber das hier betonte *begriffliche* Konstitutionsmerkmal des Menschen, das allererst den *Begriff der Menschheit* ermöglicht, mit ein, dann gehören die behinderten Menschen mit besonderem Nachdruck hinzu! Denn unabhängig von der Liebe, die gerade sie auf sich ziehen können (und die sie aus moralischen Gründen auf sich ziehen sollten), stellen die Behinderten eine Herausforderung und Aufgabe für die nicht durch Mängel ihrer üblichen Ausstattung eingeschränkten Menschen dar.

Wenn es dem Menschen mit Hilfe der bereits auf Kooperation beruhenden Begriffe möglich ist, Unzulänglichkeiten in seiner Umwelt auszugleichen, sich gegen Widrigkeiten der Natur zu wehren, ja, sogar zu glauben, er könne die Natur erweitern und verbessern, gibt es keine vordringlichere Aufgabe für ihn, als die an seiner eigenen Natur hervortretenden Mängel zu beheben oder, wo immer das nicht gelingt, sie wenigstens erträglich zu machen.

Damit ist bereits der Absprache, Planung und Zusammenarbeit ermöglichende Vorzug der exponierten begrifflichen Leistungsfähigkeit des Menschen betont. Aber der die spezifisch menschliche Form der sozialen Kooperation ermöglichende Gewinn besteht darin, dass die Individuen durch die Art ihrer Zurechnung zur Gesamtheit einer selbst wesentlich begrifflich präsenten Menschheit *nicht kollektiv* vereinnahmt werden! Im Gegenteil: Erst mit dieser intelligiblen Zugehörigkeit wird es dem Einzelnen möglich, selbstbewusst von allgemein verständlichen Einsichten, verlässlichen Urteilen und begründeten Entscheidungen auszugehen. So kommt es zu der paradox erscheinenden Lage, dass der Mensch sich nur als mitwirkendes Glied einer begriffliche Verbindlichkeit erzeugenden Verständigungsgemeinschaft zugleich als

eigenständiges Individuum begreifen kann. Das wiederum ermöglicht zu verstehen, was gemeint ist, wenn man sagt, die Menschheit im strengen Sinn gebe es nur in der Person eines jeden Einzelnen.⁵

4. Das Netzwerk des Bewusstseins.

In einer nicht mehr bloß *biologisch, physiologisch* und *sozial*, sondern vornehmlich auch *intellektuell* wirkenden Gesamtheit der Menschheit erhöht sich der *individuelle Spielraum* des Menschen beträchtlich, obgleich er unter allen Bedingungen seines Handelns der einsichtigen Rückversicherung bei seinesgleichen bedarf. So kann die Verpflichtung zur Humanität als die Bedingung seiner individuellen Freiheit verstanden werden. Je mehr er in der Lage ist, sich wenigstens partiell über die Automatik der genetischen Bestimmung seiner psycho-physischen Natur zu erheben, umso stärker wird die Verbindlichkeit, sich im Rekurs auf die erkannte Welt und die anerkannte Gemeinschaft kognitiv zu versichern. Und je deutlicher ihm die Eigenart seiner ihm unter den Begriffen des „Ich“ und des „Selbst“ vertrauten individuellen Verfassung ist, umso sicherer kann er sein, sich in der benötigten Erkenntnis gemeinsamer Lebensbedingungen nicht zu verlieren.

Während also alle Lebewesen ihre Selbstbestimmung wesentlich auf der Grundlage genetischer Programme vollziehen, kann sich der Mensch auf diese Form der Steuerung nur noch in kleinerem Umfang verlassen. Also muss er sie durch das ergänzen, was ihm an begrifflicher Erfahrung und logischer Einordnung zu Gebote steht. Er hat sich in den Fällen bewusster Entscheidung auf das von ihm Geglaubte und Erkannte zu verlassen.

Dabei zeichnet ihn zwar nicht durchgängig, aber doch vorherrschend der Anspruch aus, das, was er kann, auch zu tun: Folglich setzt er nicht selten sogar seinen Ehrgeiz darein, nach eigener Einsicht und mit bewusst vertretenen Gründen, nach seinem eigenen Willen zu entscheiden. Erneut erscheint es so, als könne der Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Lebewesen nicht größer sein: Der Mensch handelt nach bewusst mit der Welt vermittelten Gründen, während nicht nur die Pflanzen, sondern auch die Tiere in ihrem Verhalten nahezu vollständig an ihre genetisch-physiologische Ausstattung gebunden bleiben. Doch wer bei dieser Opposition verbleibt, verkennt, wie weitgehend auch der Mensch seinem naturgeschichtlichen Erbe verpflichtet ist. Kein einziger

⁵ So die vielzitierte Formel Kants, in der auf die Menschheit bezogenen Formel des kategorischen Imperativs, nach dem man die „Menschheit“ sowohl in der eigenen Person als „in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ ansehen soll (GMS, 2. Abschn.; AA 4, 429).

Akt seiner eigensinnigen Selbstbestimmung vermag den Menschen von seiner Bindung an die Natur zu lösen. Bis in die sublimen Verästelungen seiner Selbstreflexion folgt er den Gesetzen, die er zwar, wie die Regeln der Logik, hin- und nimmt und nutzt, die er aber weder bewusst gemacht hat noch von Grund auf versteht.

Setzt man nun, wie es in der vorherrschenden Tradition subjektivistisch ansetzender Bewusstseinstheorien immer noch üblich ist, eine monologische Verfassung des menschlichen Bewusstseins voraus, hat man mit der gewonnenen Einsicht in die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der epistemischen Leistungen des Menschen ein schwer auflösbares Problem. In seiner kategorialen Abgehobenheit ist das Bewusstsein von den physischen, physiologischen und sozialen Vorleistungen des Lebens definitiv getrennt, und der Mensch wird zum unerklärlichen und nur auf sich selbst bezogenen Sonderfall gerade auch in der belebten Natur. Zwar kann man diesen besonderen Status „naturalistisch“ leugnen und die Reduktion des Bewusstseins auf physische Kräfte als eine (vielleicht schon bald) lösbare Aufgabe bezeichnen. Doch mit der naturalistischen Reduktion würde eben das liquidiert, was der Mensch als für ihn vorrangig erlebt und begreift. Sperrt man andererseits jedoch das Denken und Vorstellen in den von außen letztlich unzugänglichen Käfig reiner Subjektivität, geht der *Weltbezug* verloren, um den es doch in allem Vorstellen, Denken und Sprechen geht.

Versteht man hingegen das Bewusstsein gerade in Anerkennung seiner Eigenheit als eine Fortsetzung der die lebendige Natur überhaupt erst ermöglichenden Prozesse der *Organisation*, erkennt man an, dass gerade im Bewusstsein durchaus höchst verschiedene Elemente mit einander verbunden werden, die selbst Gegensätze nicht nur überwinden, sondern auch neue Widersprüche hervorbringen können. Dann erscheint es alles andere als unmöglich, auch das Bewusstsein als integrales *Funktionsorgan des Lebens* anzusehen.

„Bewusstsein“, so heißt es in einem späten Aphorismus Nietzsches, „ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch.“ Es sei etwas, das sich „nur unter dem Druck des Mitteilungs-Bedürfnisses entwickelt habe.“⁶ Hätte Nietzsche gewusst, dass Kants Konstruktion eines „transzendentalen“ Bewusstseins eben diese alle verständigen Wesen einbeziehende Mitteilbarkeit ermöglichen soll, hätte er über den „Chinesen von Königsberg“⁷ womöglich anders geurteilt. Denn für Kant heißt allgemein-begriffliches Verstehen nichts anderes als einen Gedanken „communicabel“ zu machen.⁸ Genauer:

Ein Gedanke ist der „communicabel“ gemachte Selbst- und Weltbezug.

So gesehen kann das Bewusstsein, mit Nietzsches Begriff, *nach Art eines Netzwerks* aufgefasst werden, in dem Gegenstände und Ereignisse der Welt als Sachverhalte begriffen werden, welche eine Eindeutigkeit erlaubende Verständigung zwischen Individuen ermöglichen. Die Individuen begreifen sich dabei als gleichartige „Subjekte“, die der begrifflich erzeugten Objektivität der begrifflich erfassten Natur in strukturell vergleichbarer Weise gegenüberstehen. In dieser formalen Gegenüberstellung kann ihre Stellung einheitlich mit „Ich“ oder „Selbst“ bezeichnet werden, obgleich jedes Ich völlig zu Recht von der Gewissheit ausgeht, etwas Einzigartiges zu sein.

Die strukturelle Gleichheit zwischen den im Einzelnen höchst verschiedenen Individuen ermöglicht, das begrifflich Erfasste vornehmlich als *Mitteilung* aufzufassen, die auch deshalb als exakt, eindeutig und überprüfbar verstanden werden kann, weil das Bewusstsein als kommunikatives Netzwerk – und damit als *Medium der Angleichung von Welt und Mensch* – fungiert.

Die mit Blick auf das Selbstverständnis des Menschen zentrale Leistung des Bewusstseins besteht nun darin, dass es eine *Stabilität* der in Erkenntnis überführten Verhältnisse ermöglicht. Darin bietet sich eine feste Verbindung mit den sich selbst begriffliche Konstanz verschaffenden Individuen an. Durch die in Daten, Relationen und epistemische Momente aufgelöste Welt, die es strenggenommen nur noch in der Gleichzeitigkeit der Mitteilung (sowie in den darin hervorgebrachten technischen Erzeugnissen) gibt, entsteht eine Sicherheit, die es in der vorbegrifflichen Beziehung des Menschen zu sich und zur Welt so noch nicht gab.

Diese Sicherheit kann aber nicht als metaphysische Wertsteigerung des Menschen angesehen werden. Sie geht mit der kognitiven Atomisierung der Welt in Sachverhalte, mit der essenziellen Distanz zu der als rein kausales Geflecht begriffenen Natur und mit der Gleichschaltung der lebendigen Individuen zu von einander isolierten Subjekten einher. Das müsste zum Gefühl einer „Entfremdung“ führen, die nicht erst durch gesellschaftliche Verhältnisse, sondern bereits durch die verstandene Welt als Ganze – mitsamt der zu ihr gehörenden Menschen – veranlasst ist.

Tatsächlich aber liegt darin der größte Gewinn der Erkenntnis und des Wissens für den Menschen.⁹ Sie schaffen eindeutig benennbare Sachverhalte, die nach festen

6 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, 354; KSA 3, 591.

7 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 210; KSA 5, 144.

8 Vgl. Brief an Beck v. 1. Juli 1794; AA 11, 515.

9 Ich verzichte auf den Nachweis, dass zum Wissen immer auch der Glauben gehört. Dazu in Kürze vom Verf.: *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart 2016.

logischen Regeln verknüpft sind und unter Bezug auf als gleich angenommene Individuen eine verlässliche Ordnung ergeben. Deren Begrifflichkeit ermöglicht ein berechenbares Handeln auch unter den Konditionen größter wahrgenommener Unterschiede. Dazu gehört, dass der Mensch sich selbst als Fixpunkt annehmen kann, der es ihm inmitten der in lauter Relationen aufgelösten Welt ermöglicht, sie und ihre Elemente als dauerhaft und berechenbar anzusehen.

Unter diesen Verhältnissen entwickelt der Mensch auch ein sachhaltig aufgeladenes Verständnis seiner selbst, das zwar die bei allen gleiche Identifikation mit dem „Ich“ oder „Selbst“ erlaubt, aber doch eine Anreicherung mit bestimmten Merkmalen bietet. Und dieses Selbstverständnis verlangt einen *Begriff für die Gesamtheit* derer, mit denen eine Verständigung auf der Basis des abstrakten Selbstbezugs auf „Ich“ und „Selbst“ gewährleistet ist. Dieses alle „Ich“-sagenden Subjekte vereinende Kollektiv hat in der Kulturgeschichte der Menschheit viele Namen getragen. Man konnte es auf eine angenommene Blutsverwandtschaft oder einen historisch auftretenden Stamm, auf die Mitglieder einer Sprachgemeinschaft, einer Kultur oder eines Volkes, auf die Angehörigen eines Geschlechts oder einer Religion beziehen. Aber im geschichtlichen Wandel dieser Bezugsgruppen zeigte sich immer mehr, dass es hier letztlich allein um eine *begriffliche Bezugsgröße* gehen kann, die das entscheidende Merkmal des einzelnen Menschen auch auf deren Gesamtheit bezieht. Dieser Begriff ist der der *Humanität*.

5. Animal rationale.

Es ist schon deutlich geworden, dass die vorgetragene Überlegung sich dem heute so umstrittenen Thema der Humanität auf dem denkbar größten Umweg (wenn auch in aller Kürze) nähert. Deshalb eine letzte Schleife, um kenntlich zu machen, dass Humanität mindestens für alle jene unverzichtbar ist, die auf *Erkenntnis* und rationale *Verständigung* und damit nicht zuletzt auf die *Selbstkritik der Spezies* setzen, die selbst die Kritiker durchweg noch „Menschheit“ nennen.

Ein besonderer Vorzug der einleitend eher beiläufig aufgenommenen Definition des Menschen als ein sich selbst bestimmendes Wesen besteht darin, dass es sich anbietet, die Selbstbestimmung auch anderen Lebewesen als zentrales Merkmal zuzuschreiben. Das fällt uns leicht, nachdem uns die Einsicht in die genetische Selbstprogrammierung der lebendigen Natur erkennen lässt, dass die Erscheinungs- und Verhaltensform eines jeden Lebens als Ausdruck eines genetischen Reproduktionsvorgangs verstanden werden kann.

Die Formel vom Menschen als dem sich selbstbestimmenden Lebewesen kann aber auch eine Hilfe für die Auslegung einer der ältesten Definitionen des Menschen als *animal rationale* bieten. Diese bereits durch die griechische Kennzeichnung als *zoōn logon echōn* vorgegebene Definition lässt sich mit vielfachen Wendungen umschreiben: Sie kann bedeuten, dass der Mensch über eine allgemein verständliche Sprache verfügt, dass er sich darin mit eindeutigem Bezug auf auch von anderen gemeinte Sachverhalte äußern kann, dass er also Begriffe bilden und verwenden und sich somit in seinen logischen Leistungen als vernünftig, verständig oder als rational erweist. Wer auch hier vermeiden will, dass diese Selbstbeschreibung ausnahmslos auf alle Lebensakte des Menschen bezogen wird, betont vermutlich, dass *animal rationale* nur heißen kann, der Mensch sei der Vernunft zwar *fähig*, verhalte sich aber keineswegs durchweg vernünftig.

Die Definition als *zoōn logon echōn* oder *animal rationale* hat überdies den Vorzug, dass der Streit darüber, ob sich der Mensch als „Lebewesen“ oder als „Tier“ versteht, offenkundig müßig ist. Denn sowohl *animal* wie auch *zoōn* kann beides heißen. Aber um hier nicht in den Fehler einer redundanten Unterscheidung zu verfallen, brauchen wir den Rückgriff auf die alten Sprachen nicht; denn mindestens das sollte der moderne Mensch aus der Evolutionstheorie lernen, dass er, selbst wenn er sich *homo sapiens*, *homo ludens*, *homo faber*, *homo publicus* oder *animal symbolicum* nennt, in der achtbaren Klasse der Säugetiere verbleibt.

Worin aber liegt das Minimum seiner Fähigkeit, mit Begriffen umzugehen? Dass der Mensch *etwas als etwas bestimmt* und sich darin auch seinesgleichen mehr oder weniger eindeutig verständlich machen kann. Kann er das, so kann er sich mit dieser Fähigkeit auch *selbst beschreiben*; er kann sich als Vater oder Mutter, als Freund oder Feind, als krank oder wieder gesund bezeichnen, und er kann, wenn es wichtig ist, Wert darauf legen, dass er nur ein Bote der Götter, und nicht selbst ein Gott ist. In diesem Sinn kann er sich einen *Menschen* nennen.

Eine Selbstbeschreibung dieser Art hat in der Regel Folgen für das Verhalten des Menschen. Dient sie nicht zur Täuschung seiner Mitmenschen, wird der Mensch Wert darauf legen, sich ihr entsprechend zu verhalten. Im anderen Fall wird er, je nach Lage der Dinge, versuchen, die anderen bei ihrem Glauben zu lassen. In beiden Fällen bestimmt er sich nach seiner eigenen Einsicht *selbst*. Und in beiden Fällen wird ein *positiver Selbstbegriff* des Menschen vorausgesetzt, in dem wir den Ursprung der *Selbstnormierung* des Menschen zu suchen haben, für die der praktisch zum Einsatz gebrachte Selbstbegriff die Bedingung darstellt. Also kann man sagen, dass die alte Formel vom Menschen als *animal rationale* nur die Voraussetzung dafür benennt,

dass der Mensch sich theoretisch wie praktisch selbst bestimmen kann.

6. Das Tier, das seine eigenen Gründe hat.

In der skizzierten Auslegung zeigt sich, dass man die Fähigkeit, sich rational zu verhalten, nicht auf eine einzige Form des Verstandes- und Vernunftgebrauchs festlegen kann. Es geht nicht allein um den Einsatz der Begriffe bei der Bezeichnung von Dingen und Verhältnissen, auch nicht bloß um den rechnenden Umgang mit dem stets nur in Ausschnitten begriffenen Ganzen, sondern auch um die Übertragung allgemein verständlicher Einsichten auf das eigene Verhalten. Und damit sind wir bei einer Deutung der antiken Formel, die der modernen Theoriebildung nicht nur sehr nahekommt, sondern ihr im Innersten entspricht: Dann bezeichnet *animal rationale* das *Tier, das seine eigenen Gründe hat*. Damit wird sie nicht nur der fortschreitenden Individualisierung des Menschen, sondern zugleich auch der Nötigung gerecht, sich in Anerkennung der durch ihn selbst bereits epistemisch veranlassten Einbindung in anonyme technische und gesellschaftliche Konditionen durch eigene Gründe auszuweisen.¹⁰

Nehmen wir den Anspruch auf Begründung so ernst, wie er es verdient, dann stehen wir, je nach Problem- und Erklärungsbedarf, vor der Aufgabe, die eigenen Gründe mit einer auf das begrifflich abgesteckte Ganze einer Gemeinschaft, einer Kultur, eines Lebens, einer Natur oder einer Welt zu verknüpfen. Also müssen wir unter Umständen auch zu sagen versuchen, wie sich der Mensch im Gesamtzusammenhang seines Daseins in und mit dieser Fähigkeit der Begründung selbst versteht. Und da kann er, wie das schon die Alten mit ihrer Rede vom *animal rationale* taten, nicht davon absehen, dass offenbar nur die zweibeinigen, pelz- und federlosen, nicht flugtauglichen und zum Leben im Wasser unfähigen, aber zum Herdenleben neigende Tiere¹¹ Wert auf *Erkenntnis*, damit in praktischer Hinsicht auf *Gründe*, aber eben auch auf das ideell erfasste *Gemeinsame ihres Lebenszusammenhangs* legen.

Menschen müssen sich erst über etwas verständigen, was den anderen in Herden lebenden Tieren offenkundig von selbst, d. h. ohne den kommunikativen Zwischenschritt des Erkennens und Begründens gelingt. Dabei war den antiken Denkern bereits vollauf bewusst, dass die

politischen Gemeinschaften, nach deren angemessener Form sie suchten und deren Ziel doch darin bestehen sollte, die Bürger zu schützen, tatsächlich aber die Menschen mehr als alles andere in ihrer Existenz bedrohen.

Diese Selbstgefährdung ist mit der Entwicklung der menschlichen Kultur bis zum heutigen Tag unablässig gestiegen. Für Platon hatte das den Charakter einer fortgesetzten *Tragödie*, wodurch er sich veranlasst sah, in einem politischen Gemeinwesen die theatralische Aufführung von Tragödien für überflüssig anzusehen. Denn die Politik – und offenbar auch die von ihm konzipierte denkbar beste! – sei selbst schon Tragödie genug.¹²

Das kann für uns nur heißen, dass wir den im menschlichen Handeln allemal unverzichtbaren Anspruch auf Erkenntnis und Begründung darauf richten, was diese sich selbst gefährdende Spezies des Menschen eigentlich ausmacht. Der Vorteil, den wir heute in der Bemühung dieser Aufgabe haben, liegt darin, dass der Bezug auf das Ganze der menschlichen Gemeinschaft bereits im Selbstverständnis des Einzelnen und vornehmlich in seinen Verlangen nach bewusstem Leben, nach Erkenntnis, Einsicht und Begründung angelegt ist. In den kommunikativen Leistungen des Bewusstseins versetzen wir uns in den Horizont einer idealen Gemeinschaft möglicher Verständigung. Mit jedem ausgesprochenen, ja, nur gedachten „Ich“ wird implizit auf ein „Wir“ verwiesen, das nicht zureichend durch eine bloße Naturbedingung vergewissert werden kann, sondern in den internen Funktionsbedingungen des Erkennens, des Verstehens und des Begründens aufgesucht werden muss.

7. Humanität als Korrespondenzbegriff der Person.

Auf den Umwegen einer Erörterung der anthropologischen und biologischen Dimension der Selbstbestimmung, nach dem Hinweis auf die bereits in sich Allgemeinheit und Mitteilbarkeit herstellenden Funktionen des Bewusstseins sowie mit der Erläuterung zur unverändert aktuellen Leistung von Erkenntnis und Begründung haben sich die Voraussetzungen für eine angemessene Begriffsbestimmung der Humanität, so glaube ich, verbessert.

Nachdem sich der Mensch, der in vollem Umfang Naturwesen bleibt, zumindest insofern von festen Verhaltensvorgaben seiner Spezies gelöst und seine Individualisierung immerhin so weit vorangetrieben hat, benötigt er *eigene Gründe*, um auf der Grundlage seiner Erkenntnis und im Einverständnis mit sich selbst zu handeln.

¹⁰ Dazu im Einzelnen: *Selbstbestimmung*, 1999.

¹¹ Die Aufzählung nimmt nur einige der Defizite auf, die Platon im *Politikos* aufzählen lässt, um schließlich zu dem Ergebnis zu gelangen, dass der Mensch seine bedauerenswerte Besonderheit darin hat, die Menge seiner Nachteile durch die schwer benennbaren Vorteile einer Erkenntnis auszugleichen, mit der er sich vornehmlich selbst gefährdet, nicht zuletzt weil sie ihm die Möglichkeit bietet, Waffen zu schmieden und sich nach Art eines Gottes aufzuspielen. (*Politikos* 262a-288d; *Protagoras* 320d-322d)

¹² Platon, *Nomoi*, 7. Buch, 817a/b.

Die Tatsache, dass er ein Mensch und als Mensch ein Naturwesen ist, sollte ihm weiterhin wesentlich sein. Aber auch die Orientierung an seiner eigenen Natur bedarf der einsichtigen und sich gegen widerstreitende Ansichten behauptenden Gründe. Hinzu kommen vielfältige spezielle Angebote, die ihm mehr oder weniger feste Anhaltspunkte für sein Handeln versprechen: Die jeweilige *Herkunft, Hautfarbe, Religion, soziale Klasse, Nation* oder die jeweils dominierenden *Formen einer Kultur* sind naheliegende und bis heute gebräuchliche Kollektivbegriffe, die dem Individuum eine Identifikation erlauben, so dass er unter ihrer Anleitung selbstbestimmt handeln kann.

Aber im Rückblick auf die menschliche Geschichte lässt sich zeigen, dass alle diese Kollektivbegriffe nicht das leisten, was die Individuen von ihnen erwarten.¹³ Anders ist es hingegen mit dem erstmals von Cicero in die Weltliteratur eingebrachten Begriff der *humanitas*. Natürlich kann auch er eines Tages seine systematische Attraktivität einbüßen. Doch so lange wir unsere politische Ordnung auf den Begriff des *Menschenrechts* zu gründen suchen und solange wir der Ansicht sind, dass die Berufung auf die *Würde der menschlichen Person* ihren Sinn behält, wird Humanität das unersetzliche Ideal bleiben, um dem Menschen in seiner Eigenständigkeit einen Halt im sozialen Ganzen zu geben.

Es ist nicht unerheblich, dass Cicero nicht nur der Urheber des Gedankens der *humanitas* ist. Er ist auch der erste, der von der *dignitas*, der Würde des Menschen, spricht. Also setzt er bereits auf die funktionale Entsprechung im Bewusstsein des Menschen, für die im vorstehenden Text einige Argumente zusammengestellt worden sind. Sie berechtigen zu der These, dass der Mensch mindestens so lange auf die *Humanität* angewiesen sein wird, als er sich auf den Selbstbegriff der *Person* verpflichtet.

Und ein letztes wäre dem Beispiel des bedeutenden römischen Platonikers Cicero zu entnehmen: Der Begriff der Humanität wurde schon bald und mit besonderem Nachdruck in der Moderne mit dem Verdacht belegt, er suche mit der Berufung auf die Menschheit doch nur der politischen Macht der römischen Senatorenherrschaft die philosophische Weihe des Ewigen zu geben. Der Vorwurf lässt sich an Ciceros Texten ebenso widerlegen wie an seinem Verhalten als Anwalt, Politiker und Erzieher.

Doch das Muster der Abwertung der Humanität hat sich bis heute gehalten. Nachdem es eine Zeitlang in Mode war, den Humanismus als heidnisch, katholisch, bürgerlich, historistisch-langweilig oder elitär abzuwerten, ist er heute unter den sogenannten „Speziesismusverdacht“ geraten.¹⁴ Diesem Verdacht fallen vor allem jene zum Opfer, die ihn erheben. Weit vorausdenkende Geschichtsphilosophen prophezeihen ihm sogar eine große Zukunft.¹⁵ Doch die wird der Speziesismusverdacht nicht haben, solange es Theoretiker gibt, die für Widersprüche empfindlich sind. Sie werden nicht umhin kommen, kenntlich zu machen, dass man nicht mit dem größten moralischen Aufwand vom Menschen fordern kann, er möge auf Moral verzichten. Die Verantwortung für den Verzicht auf Verantwortung kann es nur geben, solange niemand anderes bereit ist, mit der Verantwortung verantwortlicher umzugehen. Da man dafür keinen Gott in Anspruch nehmen darf und solange man von keinem Tier verlangen kann, dass es in die Bresche springt, bleibt nur das Lebewesen übrig, das sich selbst als Mensch versteht.

Die Sicherung der Natur, die Achtung vor dem Leben sowie die Rücksicht auf das Empfinden und die Eigenart der Tiere kann man nur von einem Menschen fordern, der sich seiner humanen Verantwortung bewusst ist und der sich bereits durch die Begründung der von ihm verlangten Humanität vor Augen führt, wie sehr er selbst noch in diesem Anspruch der Natur verbunden ist und bleibt. ■

13 Ich verzichte hier auf Nachweise im Einzelnen; vieles, wie etwa die Berufung auf die allgemein bindende Kraft von Verwandtschaftsbeziehungen, die Hautfarbe, die Nation, die Religion oder einer politischen Ideologie, haben sich allein durch die bis heute von ihnen ausgelösten Konflikte erledigt. Doch auch den historischen Gründen, die für die unverminderte Bindungskraft des *Ideals der Humanität* sprechen, kann ich hier aus Platzgründen nicht nachgehen. Im meinem Eröffnungsbeitrag für den Sammelband *Prekäre Humanität* (hg. v. Direktorium der Salzburger Hochschulwochen, Innsbruck/Wien 2016, 9-44) ist dazu einiges nachzulesen.

14 Peter Singer, *Ethik*, 3. Aufl., Stuttgart 2013.

15 So Peter Sloterdijk, *Was geschah im 20. Jahrhundert*, Berlin 2015.