

AUF DEM WEG ZUR PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Die Anfänge anthropologischer Fragestellungen

Die philosophische Anthropologie als die Lehre vom Wesen des Menschen ist so alt wie die Philosophie selbst. Denn natürlich hat es die Philosophie immer auch mit dem Menschen als ihrem fragwürdigen Gegenstand zu tun – sei es in der erkenntnistheoretischen Skepsis gegenüber dem leichtgläubigen und häufigen Täuschungen unterliegenden »Meinen der Menschen« (δόχαι βροτῶν), dem Parmenides »der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz« (ἀληθείης εὐκνκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ) entgegensetzt (Parmenides 28 B 1, 29f.); sei es in der Reflexion auf den Sinn eines glücklichen Menschenlebens (vgl. Aristoteles 197 a 34ff.); sei es in der Frage nach der Selbsterkenntnis dem »erkenne dich selbst« (γνώθι σεαυτόν), das über dem Apollo-Tempel zu Delphi stand und dem Chilon, einem der sieben Weisen, zugeschrieben wurde (vgl. Snell 1948), worauf sich wohl noch Heraklit bezog, wenn er sagte: »Ich habe mir selbst nachgeforscht« (ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν – Heraklit B 101). Heraklit war es auch, der den Schein einer transzendenten Schicksalsgewalt aufzulösen unternahm und das Schicksal der Menschen in ihnen selbst begründet fand: »Seine Haltung ist des Menschen Dämon« (ἔθος ἀνθρώπων δαίμων – Heraklit B 119); und die richtige Haltung lässt eben die Eudämonie, das Glück oder die gelungene Lebensführung, entstehen. Ein gerader Weg führt von diesem Heraklit-Wort zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles.

So früh beginnen also die Denkeinsätze, die auch in unserem Jahrhundert noch anthropologisches Fragen bestimmen: So fängt Hans Lipps (1941) sein Buch über *Die menschliche Natur* mit einer Untersuchung der »Haltung des Menschen« an und endet bei »Maß« und »Echtheit«. Herman Nohl (1947) schreibt eine »Menschenkunde« unter dem Titel *Charakter und Schicksal*. Hans Pichler

Mensch – Natur (1947) fügt die Triade *Persönlichkeit, Glück, Schicksal* zusammen. *Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie* Und nach einer Phase mehr naturwissenschaftlicher oder soziologisch-ethnologischer Eingrenzung des Menschseins von seinen Rändern her scheint im Zeichen eines säkularen Krisenbewusstseins die Frage nach dem Sinn des Humanum, nach der Stellung des Menschen im Kosmos, nach den Wurzeln von Verantwortlichkeit wieder in den Vordergrund zu rücken: Carl Friedrich von Weizsäcker (1977) stellt seine *Beiträge zu einer geschichtlichen Anthropologie* in die Planskizze zu einem »Garten des Menschlichen«, wobei ebenso auf Voltaires *Candide* wie auf den »Garten Epikurs« angespielt sein mag. Hans Jonas (1981) möchte gar eine Porosität am Rande des Materiellen supponieren, durch die die nichtmaterielle Wirklichkeit des Seienden ins Physikalische Einlass findet und umgekehrt. So scheint – gleichsam postmodernistisch – die philosophische Anthropologie ihren Ort wieder außerhalb der Wissenschaftsperspektive der Neuzeit zu suchen und zum Tummelplatz irrationaler »Freischärler« im Reich der Philosophie zu werden.

Diese Wendung konnte die Anthropologie jedoch erst nehmen, als die Berufung auf irrationale Seinsgründe zum Kern eines Weltanschauungsprogramms wurde, das sich gegen die rationale Wissenschaftsgesinnung der Moderne richtete (vgl. Holz 2003c). Bis ins 18. Jahrhundert standen die Untersuchungen von Phänomenen des menschlichen Verhaltens, der Lebenshaltung, und von Momenten der Weltbeziehung, die nicht aus dem Erkenntnisverhältnis erwachsen (Emotionalität, Wille, Lust-Unlust-Reaktionen) im Zusammenhang der Metaphysik und waren den Kriterien der Vernunftkonstruktion ausgesetzt. Systematisch gehörten sie zur *Psychologia rationalis*. Thesen wie die von Ludwig Klages (1929), der den Geist zum Widersacher der Seele stilisierte, wären vor dem 19. Jahrhundert kaum formulierbar gewesen und wurden allerdings durch den Kult der Empfindsamkeit im 18. Jahrhundert vorbereitet; Rousseau war ihr Impulsgeber (vgl. Holz 1998: 145ff.). Zunächst hatte diese Tendenz einen noch eher materialistischen Charakter. Gegen die Verselbstständigung und Überbetonung des Geistes als Träger der Verstandestätigkeit und -funktion wurde die Einheit des »ganzen Menschen« festgehalten – und der »ganze Mensch« ist eben ein zugleich biologisches und geistiges Wesen. Die Schwäche dieser Position trat an den Extremen zutage. Ein materialistisches Menschenbild musste sich im 18. Jahrhundert an der Leitwissenschaft der Mechanik orientieren, die über die am genauesten elaborierten wissenschaftlichen Standards verfügte. Julien Offray de La Mettrie (1990) Programmschrift *L'Homme machine* ist das Manifest dieser Richtung (vgl. Holz 1998: 62ff.).

»Der Mensch ist eine Maschine«, und man kann sich von ihm nur eine Vorstellung machen, »indem man gleichsam im Durchgang durch die Organe die Seele zu entwirren sucht« (La Mettrie 1990: 27). Nahrung, Klima und Anatomie sind die Grundlage des Menschseins, aus ihnen folgt die Weise der Imagination und der geistigen Leistungen. Bemerkenswert ist, dass schon La Mettrie den Menschen als Instinkt-Mängel-Wesen charakterisiert, das seine natürlichen Defizite durch künstliche Bildung ausgleichen muss. »Die Natur hat uns also dazu geschaffen, unterhalb der Tiere zu stehen oder wenigstens dadurch umso besser noch die Wunder der Erziehung an den Tag kommen zu lassen, welche allein uns von ihrem Niveau hinwegzieht und uns schließlich über sie erhebt« (ebd.: 71).

La Mettries provokante These, »daß der Mensch eine Maschine ist, und daß es im ganzen Universum nur eine einzige Substanz – in unterschiedlicher Gestalt – gibt« (ebd.: 137), war zu allgemein gehalten und zugespitzt vorgetragen, um als allgemein anerkannter Ausgangspunkt einer philosophischen Anthropologie dienen zu können, obwohl sie nachhaltigen Einfluss auf die Zeitgenossen ausgeübt hat. Jedenfalls war die Selbsterfahrung des Menschen, ein empfindendes, leidenschaftliches und denkendes Wesen zu sein, stark genug, um von Materialisten eine Erklärung des Leib-Seele-Dualismus aus dem Monismus der Materie zu fordern.

Den Zusammenhang der seelisch-geistigen Funktionen mit der Körperverfassung des Menschen hatte La Mettrie wohl plausibel gemacht. »Da alle Fähigkeiten der Seele so sehr von dem eigentümlichen Bau des Gehirns und des ganzen Körpers abhängen, dass sie offensichtlich nur dieser organische Bau selbst sind, so haben wir es mit einer gut erleuchteten Maschine zu tun. [...] Die Seele ist also nur ein leerer Begriff, von dem man keinerlei Vorstellung hat und den ein kluger Kopf nur gebrauchen darf, um den Teil zu bezeichnen, der in uns denkt« (ebd.: 95, 97). Wie jedoch nun die Differenzierung von somatischen in psychische Phänomene vor sich gehe, wie der Übergang aus der Sphäre der Bewegungen in die Sphäre der Vorstellungen erfolge – die Frage nach dem Verhältnis der gattungsverschiedenen Modi *extensio* und *cogitatio* in der einen *res* –, hat La Mettrie nicht erklärt. Hier setzen die nachfolgenden Bemühungen ein, deren weltanschaulich wirkungsvollstes Ergebnis *L'Ésprit* (1758) von Claude Adrien Helvétius gewesen ist.

Die sensualistische Grundannahme, »daß alle unsere Erkenntnis aus den Sinnen stamme« (Condillac 1754: 2/178) hat Helvétius von Condillac übernommen. Dieser hatte, ausgehend von der Fiktion einer Statue, die nach und nach mit den fünf Sinnen ausge-

Mensch – Natur stattet wird, eine Systematik der weiter schließenden Leistungen
Helmuth Plessner der Sinne entworfen, also zum ersten Mal so etwas wie eine An-
und das Konzept thropologie der Sinnlichkeit ausgearbeitet. Condillac stellt nicht
einer dialektischen wie La Mettrie die Frage nach der substanziellen Einheit von Mate-
Anthropologie rie und Geist in der Materie selbst, sondern beschränkt sich auf die
Funktionen der Sinneswahrnehmung für die Ausbildung der geistigen
Tätigkeiten. »Die Urteilskraft, die Reflexion, die Begierden,
die Leidenschaften usw. sind nur die Sinneswahrnehmung selbst,
die sich verschieden differenziert« (ebd.: 1/5). Mit dieser Annah-
me kann er die Einheit des Menschen aus seiner somatischen Ver-
fassung herleiten, ohne daraus ontologische Konsequenzen zu zie-
hen.

An dieses Argumentationsmuster schließt sich Helvétius an.
»Die fundierende These für den mechanischen Materialismus ist
die Empfindlichkeit des Materie. [...] Helvétius geht davon aus,
daß die Empfindlichkeit zwar nicht – wie Diderot annahm – zu den
konstanten Eigenschaften der Materie gerechnet werden, dass sie
aber durch eine neue Gruppierung der Bestandteile der Materie
entstehen könne. [...] Ganz allgemein entstehen durch neue Mi-
schungen in der Materie neue Substanzen« (Krauss 1968: 254f.).
Mit dem Ursprung der seelisch-geistigen Tätigkeiten aus den Ei-
genschaften der sensiblen Materie kann Helvétius auch die sozia-
len Strukturen des Menschseins in seine Betrachtung einbeziehen.
In seinem Spätwerk *De l'Homme* (1773) zieht er den Bogen von der
ursprünglichen gleichen Ausstattung der Menschen mit den durch
die Sinnlichkeit vermittelten Vermögen des Geistes über die Be-
deutung der äußeren Umstände und der Erziehung für deren Aus-
bildung bis zur staatlichen Ordnung, in der das Glück der Men-
schen gesichert werden soll. Seine Anthropologie umfasst die bio-
psycho-soziale Ganzheit des Menschen. Er resümiert: »In jedem
Individuum sind die Talente und Tugenden die Wirkung seiner Or-
ganisation oder der Belehrung, die man ihm zuteil werden ließ«
(Helvétius 1792: 3/11).

Das 18. Jahrhundert wird das Jahrhundert der Pädagogik; sei-
ne Anthropologie läuft auf ein Programm der Erziehung hinaus –
bei Helvétius noch gedacht als die Erziehung der Individuen (und
so auch bei Joachim Heinrich Campe und Johann Heinrich Pesta-
lozzi); bei Gottfried Ephraim Lessing hingegen wird die »pädago-
gische Provinz« schon ins Geschichtsphilosophische zur »Erzie-
hung des Menschengeschlechts« (Lessing 1979: 8/489ff.) erwei-
tert.

Es ist kein Zufall, dass es gerade die philosophierenden Ärzte
waren, die die Paradigmen der mechanistischen Naturwissenschaft

aus der Physik in die Wissenschaften vom Leben übertragen. Noch Melchior Adam Weickard hat sich in seinem großen Werk *Der philosophische Arzt* (1790) an das von Helvétius vorgezeichnete Schema gehalten (vgl. Holz 2003c). Das Konzept der Selbstbewegung der Materie konnte, wie bei La Mettrie, einem allgemeinen Erklärungsmuster auch für die Vorgänge im tierischen und menschlichen Körper zugrunde gelegt werden. Aus den Bewegungsformen der Seienden in ihrem wechselseitigen Einfluss aufeinander ist die Einheit der Natur abzuleiten – und sie enthält den Menschen in allen seinen körperlichen wie geistigen Daseinsmomenten. André Robinet hat daraus eine Systematik der Natur entwickelt, die auch die Anthropologie einschließt. »Ich nenne Ursache, was das Prinzip seiner Tätigkeit in sich selbst trägt und was in seiner vollständigen Wesenheit den nächsten und letzten Grund der Wirkung enthält, die es hervorruft. [...] Aus der Einheit der Ursache folgt die Einheit die Handlung, die keinem Mehr oder Minder unterliegt. Dank dieses einheitlichen Aktes wirkt alles. [...] Aus allem, was ich gesagt habe, ergibt sich, daß die Natur nicht die einzige Ursache, sondern der einzige Akt dieser Ursache ist« (Robinet 1761: 12, 24). Ist hier der Gesamtzusammenhang dynamisch in naturphilosophisch-metaphysischer Perspektive gedacht (zweifelloos unter dem Einfluss von Leibniz), so spezifiziert sich diese Interaktionsbeziehung der Elemente für den Arzt Charles Bonnet im Begriff des Organismus. »Von allen Modifikationen der Materie ist die am meisten ausgezeichnete die Organisation. Die vollkommenste Organisation ist diejenige, die die meiste Wirkung mit einer gleichen oder kleineren Zahl verschiedener Teile erzeugt. Das ist, unter den irdischen Seienden, der menschliche Körper. Ein Organ ist ein System von Materiellem, dessen Funktion, Anordnung und Spiel zum letzten Zweck eine Bewegung hat, sei es eine intestinale, eine der äußeren Gliedmaßen oder eine des Gefühls« (Bonnet 1764: 23). Sein Werk ist die systematische Darstellung der organischen Funktionen des Lebendigen, die in einer Interdependenz der Seienden, einer natürlichen *harmonie universelle*, zusammenstimmen. »Die Elemente wirken wechselseitig aufeinander gemäß bestimmten Gesetzen, die aus ihren Beziehungen herrühren, und diese Beziehungen verbinden sie mit den Mineralien, den Pflanzen, den Tieren, dem Menschen« (ebd.: 19).

Mit Robinet und Bonnet stößt die mechanistische Konzeption an Grenzen, die den Ausblick auf einen Paradigmenwechsel eröffnen. Denn die Einseitigkeiten einer mechanistisch-materialistischen Auffassung vom Menschen waren zu offensichtlich, als dass sie nicht eine Perspektivenverschiebung in der Fragestellung

Mensch – Natur hätten provozieren müssen. Die somatisch argumentierenden
Helmuth Plessner Ärzte-Philosophen des 18. Jahrhunderts hatten die menschlichen
und das Konzept Eigenschaften und ihre pathologischen Abweichungen aus einer
einer dialektischen Quelle abgeleitet, nämlich aus der physikalisch beschreibbaren
Anthropologie Verfassung des Leibes. Dagegen werden nun materiell nicht nach-
weisbare energetische und seelische Potenzen in Anspruch ge-
nommen. Die Anthropologie muss das Wesen des Menschen von
anderen Seinsformen abheben – neuzeitlich von der Biologie wie
mittelalterlich von der Angelologie (vgl. Huning 1997). Diese Un-
terscheidungsfrage bestimmt die Blickrichtung, in der nach der Ei-
genart des Menschlichen gesucht wird. Die ausnehmende Sonder-
stellung des Menschen im Kosmos oder der Ursprung der menschli-
chen Besonderheit aus der ontologischen Verfassung der Natur
sind die beiden gegensätzlichen Antworten auf die Unterscheidungsfrage.

Die Geschichtlichkeit des Menschen

Noch ganz im Geiste der Aufklärung des 18. Jahrhunderts hält sich Herder, der von manchen als der Vater der neueren Anthropologie in Anspruch genommen wird. Wenn sich auch dieses Erstgeburtsrecht im Hinblick auf die französischen Sensualisten und Naturphilosophen nicht einfordern lässt, so hat er doch aus dem Stufenbau des sich differenzierenden Universums, wie er bei Robinet entwickelt wird, für das Gattungswesen des Menschen eine klar naturalistische und evolutionistische Konsequenz gezogen. »Welchen großen und reichen Anblick gibt die Aussicht über die Geschichte der uns ähnlichen und unähnlichen Wesen! Sie scheidet die Reiche der Natur und die Classen der Geschöpfe nach ihren Elementen und verbindet sie miteinander; auch in dem entferntesten wird der weitgezogene Radius aus Einem und demselben Mittelpunkt sichtbar. [...] Es ist also anatomisch und physiologisch wahr, dass durch die ganze belebte Schöpfung unserer Erde das Analogon *Einer Organisation herrsche*. [...] Und so können wir den Satz annehmen: dass *der Mensch ein Mittelgeschöpf unter den Thieren, d. i. die ausgearbeitete Form sei, in der sich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegrif sammeln*« (Herder 1784: 1/106, 108, 104). Nachdrücklich wehrt Herder sich gegen Auffassungen, die den Menschen »zu einem ausgearteten Thier machen wollen, das, indem es höhern Vollkommenheiten nachgestrebt, ganz und gar die Eigenheit seiner Gattung verlohren« (ebd.: 177). Seine so genannten »höheren« Fähigkeiten sind Produkte seiner Entwicklung als

Naturwesen. Die Naturgeschichte folgt dem Gesetz, von jeder Existenzform aus zu einer komplexeren Organisation fortzuschreiten. »Vom Stein zum Krystal, vom Krystal zu den Metallen, von diesen zur Pflanzenschöpfung, von den Pflanzen zum Thier, von diesem zum Menschen sahen wir die Form der Organisation steigen, mit ihr auch die Kräfte und Triebe des Geschöpf's vielartiger werden und sich endlich alle, in der Gestalt des Menschen, sofern diese sie fassen konnte, vereinen« (ebd.: 285). Nicht anders kann die Eigenart des Menschen begriffen werden als durch die Rekonstruktion dieses Ausfaltungsprozesses der Formen. Erst so wird für Herder eine wissenschaftliche Anthropologie möglich, indem sie die Natur als Naturgeschichte auffasst. Herder hat den Gesichtspunkt der Historizität in die Naturbeschreibung des Menschen eingebracht und so methodologisch die Anthropologie in einem Zwischenfeld zwischen typologischer Naturtaxinomie und gesellschaftlich-moralischer Normensetzung angesiedelt.

Hierin ist Herders Leistung in der Tat herausragend (vgl. Holz 1998: 91ff.). Im Zuge der weiteren Entwicklung des deutschen Idealismus verlagerte sich das anthropologische Interesse mehr und mehr von den Aspekten des Naturwesens Mensch zu denen seiner geschichtlichen Aktivität und ästhetischen Produktivität, in denen die Sonderstellung des Menschen deutlicher hervortritt. Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* und seine Typologie des Naiven und Sentimentalischen (die eine geschichtsphilosophische Unterscheidung anzielt), Kleists Aufsatz über das Marionettentheater (1810), Hegels Einbindung der Anthropologie in die ›Philosophie des Geistes‹ sind Zeugnisse dieser Akzentverschiebung. Am klarsten wird das vielleicht in den Ausführungen der hegelschen *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Hegel 1970). Da heißt es im Paragraf 381: »Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden [...]« (ebd.: 10/17). Die Formulierung, in der Wahrheit des Geistes sei die Natur ›verschwunden‹, ist erhellend. Hegel hätte hier doch sein eigener Terminus ›aufgehoben‹ zur Verfügung gestanden, um zu sagen, dass die Realität der Besonderheiten, die, nach einem Ausdruck Kants, die ›Spezifikation der Natur‹ ausmachen, in der realen Allgemeinheit des Begriffs – dessen Träger doch die menschliche Gattung ist – ebenso erhalten (aufbewahrt) wie eingeschmolzen (genichtet) wie auch auf ein höheres Niveau, auf das des Geistes als Inbegriff der Totalität, erhoben ist. Wenn Hegel dann im Paragraf 384 vom »Offenbaren des Geistes« als »Setzen der Natur als seiner Welt« spricht, »das als Reflexion

Mensch – Natur zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist« (ebd.: Helmuth Plessner 29), so ließe sich das im Sinne eines komplementären Verhältnisses von Natur und Geist verstehen. Aber der Kontext zeigt unzweideutig, dass Hegel nicht an zwei Modi des Seins dachte, sondern die Natur als unselbstständiges Moment des Geistes auffasste. »Der Geist ist als die Wahrheit der Natur *geworden*. [...] Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt [...]« (ebd.: 10/43, § 388).

Diese ontologische Priorität des Geistes prägt voll und ganz das Menschenbild Hegels. Die Realität des Allgemeinen ist keine materiell-extensive, sondern ideell-intensiv. Das bedeutet, dass die Phänomene der Körperlichkeit aus der Anthropologie herausfallen; diese hat es mit der Seele als dem ›Ort‹ des subjektiven Geistes zu tun. »Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die *Substanz*, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß *er* in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt« (ebd.: 10/43, § 389). Ich kann hier nicht darauf eingehen, dass Hegel damit seinen funktionalen Geistbegriff wieder substanzialisiert (vgl. Holz 1997b: 85ff.), wohl aber muss festgehalten werden, dass an dieser Stelle *systematisch* der Umschlag zu einer idealistischen Anthropologie vollzogen wird, der bei Hegel strenger als in den romantischen Theorien gedacht wird, aber in der Sache die gleiche Vereinseitigung des menschlichen Gattungswesens zur Folge hat.¹ Nun wird das geschichtliche Verhältnis des Menschen zur Welt, seine produktiv-gestaltende Aneignung der Natur, von der Natürlichkeit des Menschen abgetrennt, woraus der Verlust des Maßes im Umgang mit der Natur folgt.

Bei Hegel wird der Ursprung der Geschichtlichkeit des Menschen in der Auseinandersetzung mit der Natur durchaus gesehen, wenn auch nicht in der Richtung auf die Herstellung einer Harmonie zwischen Geist und Natur, sondern als Überwindung der Natur, die eher als ein negatives Moment erscheint: »Der Geist lebt [...] in seiner Substanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten u. dgl. – ein Naturleben, das in ihm zum Teil nur zu trüben Stimmungen kommt« (Hegel 1970: 10/52, § 392). Die natürliche Leiblichkeit wird nicht als das *principium individuationis* begriffen, sondern als Entäußerung der Seele. »Die

1 | Feuerbach wird darauf mit einer einseitigen Resensualisierung des Menschenwesens reagieren.

Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als *einzelnes* Subjekt für sich, und die Leiblichkeit ist so die *Äußerlichkeit* als Prädikat, in welchem das Subjekt sich nur auf sich bezieht. Diese Äußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren *Zeichen*« (ebd.: 10/192, § 411). Erst in der Rückführung des seelischen Seins, das sich in der Leiblichkeit erfährt, auf das *Selbstbewusstsein* als geistige Aneignung der Einheit im Unterschied hat die Anthropologie ihre ›Wahrheit‹ erreicht. »Das *allgemeine Selbstbewusstsein* ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelheit *absolute Selbständigkeit* hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom anderen unterscheidet, allgemeines [Selbstbewusstsein] und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien anderen sich anerkannt weiß und dies weiß, insofern es das andere anerkennt und es frei weiß« (ebd.: 10/226, § 436). Hegel fasst die Konstitution des Menschen als soziales Wesen unter Preisgabe seiner Natürlichkeit.

Der bürgerliche Humanismus der Aufstiegszeit hatte sich in ein hybrides Menschheitspathos hineingesteigert, in dem sich die sprunghafte Steigerung in der Beherrschung und Erweiterung der Produktivkräfte als Gefühl der Macht des Subjekts ausdrückte. Das schöpferische Vermögen des Menschen schien unbegrenzt, der Mensch konnte als Garant für die Vervollkommnung der Welt betrachtet werden – und alle anderen Dinge und Lebewesen standen weit unter ihm. Selbst ein so besonnener und nüchterner Denker wie Wilhelm von Humboldt orientierte seine Anthropologie an dieser hybriden Überschätzung der menschlichen Einzigartigkeit und Kraft. »Die letzte Aufgabe unsres Daseyns: dem Begriff der Menschheit in unsrer Person, sowohl während der Zeit unsres Lebens, als auch noch über dasselbe hinaus, durch die Spuren des lebendigen Wirkens, die wir zurücklassen, einen so grossen Inhalt, als möglich, zu verschaffen, diese Aufgabe löst sich allein durch die Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt zu der allgemeinsten, regesten und freiesten Wechselwirkung« (Humboldt 1903: 1/283). Es gehört zu dieser aufsteigenden Periode der bürgerlichen Gesellschaft, dass sie das Pathos des eigenen individuellen Wertes mit dem Ethos verband, diesem Wert eine allgemeine und geschichtliche Wirklichkeit zu verleihen. War die Anthropologie der Aufklärung, wie wir sagten, um einen pädagogischen Impetus zentriert, so die Anthropologie des deutschen Idealismus um einen ethischen Anspruch. Es verstand sich von selbst, dass dieses Ethos nicht individuell, privatistisch, sozusagen als stoischer Rückzug

Mensch – Natur auf die eigene Ehrenhaftigkeit und in die eigene Innerlichkeit
Helmuth Plessner wirksam werden sollte, sondern als eine in der Öffentlichkeit sich
und das Konzept bewährende gesellschaftliche Verpflichtung. Die Sonderstellung
einer dialektischen des Menschen implizierte eine hohe Verantwortung. In dieser Zeit
Anthropologie kam die Kategorie ›Volk‹ auf, die von Fichtes *Reden an die deutsche Nation* (1808) und Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie bis zu Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* und *Die verspätete Nation* eine Determinante in der Systematik anthropologischer Konstituentien bildete. Hören wir noch einmal Wilhelm von Humboldt: »Was verlangt man von einer Nation, einem Zeitalter, von dem ganzen Menschengeschlecht, wenn man ihm seine Achtung und seine Bewunderung schenken soll? Man verlangt, dass Bildung, Weisheit und Tugend so mächtig und allgemein verbreitet, als möglich, unter ihm herrschen, dass es seinen innern Werth so hoch steigern, dass der Begriff der Menschheit, wenn man ihn von ihm, als dem einzigen Beispiel, abziehen müsste, einen grossen und würdigen Gehalt gewönne. Man begnügt sich nicht einmal damit. Man fordert auch, dass der Mensch den Verfassungen, die er bildet, selbst der leblosen Natur, die ihn umgiebt, das Gepräge seines Werthes sichtbar aufdrücke [...]« (ebd.: 284).

Humboldt hatte hervorgehoben, dass der Mensch zur Ausbildung seiner Vermögen der gegenständlichen Welt bedürfe: »ein Gegenstand, der die Wechselwirkung seiner Empfänglichkeit mit seiner Selbstthätigkeit möglich mache. Allein wenn dieser Gegenstand genügen soll, sein ganzes Wesen in seiner vollen Stärke und seiner Einheit zu beschäftigen; so muss er der Gegenstand schlechthin, die Welt seyn [...]« (ebd.: 285). Die Hingabe an den fremden Stoff, die ›Entäußerung‹, ist in der menschlichen Natur als Kraftäußerung notwendig angelegt. Der Mensch ist beständig gedrängt, »von sich aus zu den Gegenständen ausser ihm überzugehen, und hier kommt es nun darauf an, dass er in dieser Entfremdung nicht sich selbst verliere [...]« (ebd.: 284). Humboldts Formulierung lässt die innere Unstimmigkeit des Entfremdungstheorems erkennen. Denn es wird ein Selbst als inhaltlich bestimmtes und gefülltes vorausgesetzt, das man verlieren könne und dessen Verlust zu vermeiden sei. Was aber ist dieses Selbst, solange es nicht aus den Beziehungen zu Anderen seine Inhalte bekommt? Das Ego wäre ohne die Fremdbestimmungen leer – es könnte sich gar nicht verlieren, weil es nichts zu verlieren gäbe. Die Substanzialisierung der Seele rächt sich, indem sie zu einem Begriffsphantom wird: Die Seele an sich als das Selbst, das sich im Einlassen auf die Welt einem Fremden ausliefert. Das ist säkularisierte Gnosis – und dieser sinnlose Selbstbegriff, der erst als Refle-

xionsbegriff einen Inhalt bekäme, beginnt nun in der Anthropologie eine hochstaplerische Karriere.

*Auf dem Weg zur
philosophischen
Anthropologie*

Die irrationalistische Wende

In der einen oder anderen Weise wird mit der Berufung auf die Sonderstellung des Menschen, in der er aus dem Naturzusammenhang herausgerückt ist und sich der Welt entgegensetzt und über sie erhebt, der Mythos einer doppelten Welt, oder ›Hinterwelt‹, wie Nietzsche sagte, erneuert – einer natürlichen und einer transnaturalen Welt von höherer Dignität. In der Reaktion auf die Naturalisierung des Menschen in Biologie, Physiologie und Medizin bildete sich die romantische Naturphilosophie heraus, die zwar den empirischen, experimentellen Naturwissenschaften gegenüber hoffnungslos in Rückstand geriet und nur als wirklichkeitsfremde Sektiererei Bestand hatte; die aber in dem Zwischenfeld der Anthropologie, in der die psychischen Eigenschaften des Menschen sich in mancher Hinsicht und zunächst noch sehr weitgehend der Methode der rationalen Wissenschaften entzogen, ein Rückzugsgebiet fand, in dem die Grenzen zwischen Wissenschaft, Philosophie und Religion verschwammen und fiktive Gedankengebilde an die Stelle wohl begründeter Modelle treten konnten. Dieser Übergang soll kurz an zwei Beispielen vorgeführt werden.

Carl Gustav Carus, einer der führenden Köpfe der Romantik und von universeller Bildung, erneuerte das vormechanistische Naturverständnis. Statt in der summativen und in Quantitäten ausdruckenden Pluralität von Elementen begründete er das Wesen der Naturseienden in ihrer Struktur, in der entelechialen Ordnung eines Organismus. Diese generelle naturphilosophische Konzeption wandte er auf die Spezifik des Menschseins an. »Wir fügen nur die Bemerkung hinzu, dass man streng daran halten möge: es sei nicht die Erscheinung der einzelnen Naturelemente oder Substanzen in der Organisation als das Menschliche anzusehen, sondern nur die Art ihrer Zusammenstellung, die Form, in welcher sie geordnet sind, oder mit einem Worte, das Schema der Organisation könne als das eigentlich Menschliche betrachtet werden« (Carus 1958: 81). Insoweit ist dies ein Rückgriff auf den leibnizschen Gebrauch des Begriffs der substanzialen Formen (vgl. Holz 1997a: 339ff.) und steht in der Tradition einer Naturauffassung, die von Aristoteles über Leibniz bis zu Goethe und Hegel reicht. Während jedoch die aristotelische Tradition die Wesenheit (*essentia*) mit der Einheit von Materie und Form identifizierte, macht Carus die Naturer-

Mensch – Natur scheinung zum Sekundärphänomen einer transzendenten Idee:
Helmuth Plessner »Wir müssen also vielmehr sagen: man könne am Menschen unter-
und das Konzept scheiden die innere Idee seines Wesens, und das Schema, das Ab-
einer dialektischen bild dieser Idee in der Naturerscheinung. So ist das Schema jeder
Anthropologie und so auch der menschlichen Organisation abhängig von dem
Lichte der sein Dasein bedingenden Idee. Man würde jedoch des-
halb immer sehr irrig und wieder nur sehr sinnlich von dem Orga-
nismus urteilen, wenn man behauptete, dass er von der Seele ge-
baut werde, da er ja doch nur das Spiegelbild derselben ist« (Carus
1958: 78, 80). Damit wird die Anthropologie von einer weltlichen
Wissenschaft, die einen Naturgegenstand hat, zu einem Zweig einer
platonisierenden, quasi religiösen Hermeneutik. Die Seele wird
zum eigentlichen Mensch-Wesen, der Leib ist nur ihre virtuelle Re-
produktion. Der Mensch wird in eine Sphäre des Übernatürlichen
versetzt. Es sei, sagt Carus, der »Seele als einer göttlichen Idee
und Vernunfterscheinung« gegeben, dass sie »zwar mit der Natur
sich verbinden [...], aber von der Natur als einem ihrem Wesen
Fremden niemals befriedigt werden könne« (ebd.: 106). Sie strebe
daher unablässig zurück zu Gott, ihr Ziel sei »Erreichung eines dem
Göttlichen gemäßen Lebens« (ebd.: 87).

Sowohl der ontologische Gedanke des Zurückstrebens in einen
eigentlichen, von der Materie befreiten Urgrund als auch der ethi-
sche Gedanke eines dem Göttlichen gemäßen Lebens folgen dem
Muster der gnostischen Entfremdungs- und Erlösungsideologie, die
in Varianten in der christlich-europäischen Geistesgeschichte im-
mer wiederkehrt (vgl. Quispel 1951; Taubes 1984).

Bleibt der mystisch-religionsphilosophische Hintergrund bei
Carus noch verdeckt und wird nur als eine allgemeine romantizis-
tische Stimmung und Lebenshaltung wahrnehmbar, so wird bei
Franz von Baader die Anthropologie explizit zum Derivat einer re-
ligiösen Metaphysik. Anthropologie schlägt in Eschatologie um:
»Die Urbestimmung des Menschen war nämlich, »das Paradies zu
bauen und selbes erst über die Erde, sodann übers ganze Univer-
sum zu verbreiten« – d.h. die von der höhern ewigen Natur ab- und
herausgekehrten Zeitwesen (Kreaturen) mit der Krone ihres Lebens
wieder in die Ewigkeit einzukehren und zu verzücken« (Baader
1831: 267). Von einer solchen Einstellung muss auch der Autono-
mie-Anspruch des Denkens, Erkennens und Wissens bestritten so-
wie die Einheit von Wissen und Glauben postuliert werden. »Was
nämlich das Grundfassen (Sich-stützen) für das freie Bewegen ist,
was das Motivieren (in einen Beweggrund Eingehen) für das Wol-
len, das ist das Glauben für das Schauen und Erkennen, und wie
man sich nicht frei bewegen kann, ohne Grund zu fassen, und

nicht Grund fassen kann ohne freies Bewegen, so kann man seine Vernunft nicht gebrauchen, ohne frei zu glauben, und nicht glauben, ohne von seiner Vernunft Gebrauch zu machen. [...] Das Problem, welches die Philosophen und Theologen (zur Herstellung einer genügenden Theorie des Glaubens und Wissens) zu lösen haben, ist also kein anderes, als zu zeigen, wem oder an (in) wen der Mensch jedesmal wirklich glaubt, an wen er (besonders bezüglich seines Wissens) glauben kann und nicht kann, endlich an wen er, von seiner Vernunft Gebrauch machend, glauben soll oder nicht soll« (Baader 1954: 54, 59).

Natürlich hat eine solche Einstellung im »wissenschaftlichen Zeitalter« (Brecht) außer in sektiererischen Kreisen keine Nachfolge gefunden. Die Kriterien, denen eine wissenschaftlich akzeptable Theorie genügen muss, sind immer schärfer gefasst worden. Doch die in der romantischen Naturphilosophie als Gegenzug gegen den Empirismus der positiven Einzelwissenschaften hervortretende Irrationalität, die den Übergang von Theorie in nur noch fideistisch hinzunehmende Transzendenzentwürfe legitimiert, hat in der Anthropologie nachhaltige Spuren hinterlassen. Das Verhältnis von Mensch und Natur wurde einseitig zu Gunsten einer wertprioritären Sonderstellung des Menschen zerrissen. Von dieser Überhöhung des Menschseins ist auch noch die erste moderne Anthropologie im 20. Jahrhundert, die Max Schelers, geprägt.

Max Scheler: Der Mensch als *animal metaphysicum*

So, wie sich die Fragestellung der philosophischen Anthropologie im Spannungsfeld von christlicher Tradition, Aufklärungsphilosophie und Naturwissenschaften entfaltete, musste sie sich auf die Bestimmung der Stellung des Menschen im Verhältnis zur Natur zuspitzen. Max Scheler hat dem schon im Titel seiner Abhandlung *Die Stellung des Menschen im Kosmos* Ausdruck gegeben, und er ließ keinen Zweifel daran, dass er damit die »Sonderstellung« des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen meinte (Scheler 1947: 10). Scheler bezieht seinen Ansatz auf die drei klassischen Traditionsstränge – die christliche theologische Auffassung von der Geschöpflichkeit des Menschen und seiner Besonderheit gegenüber allen anderen Kreaturen Gottes als »Gottes Ebenbild« (*imago Dei*); die griechische philosophische Auffassung vom Menschen als dem Vernunftwesen (ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*), eine Auffassung, die sich in der Philosophie seit Descartes mit dem Gedanken der Autonomie, Selbstbestimmung aus Vernunft-

Mensch – Natur gründen und also Freiheit des Menschen verbindet; und der natur-
Helmuth Plessner wissenschaftlichen Auffassung, der Mensch sei die bisher letzte
und das Konzept Stufe der Evolution, also das entwickeltste Naturwesen. Diese drei
einer dialektischen »Ideenkreise« seien indessen nicht homogenisierbar, in den gängi-
Anthropologie gen populären und wissenschaftlichen Vorstellungen vermischten
sich Elemente aus allen drei Quellen, »eine einheitliche Idee vom
Menschen aber besitzen wir nicht« (ebd.: 9). Prinzipiell unverein-
bar sei insbesondere eine biologisch-morphologische Betrachtungs-
weise und eine Reflexion auf den »Wesensbegriff des Menschen«.
Ob überhaupt und wie ein solcher, von der Natursystematik *to-
to coelo* verschiedener Wesensbegriff gewonnen werden könne, sei die
erste Frage, die eine philosophische Anthropologie sich vorzulegen
habe. In der Tat werden wir finden, dass in der »Gründerphase« der
Anthropologie, also bei Scheler, Plessner und Gehlen, das Abgren-
zungsproblem gleichermaßen im Mittelpunkt steht und jeweils auf
andere Weise behandelt und aufgelöst wird.

Für eine Untersuchung, die zunächst eine Aussonderung ihres
Gegenstandes, eine Abgrenzung ihres Feldes vornehmen will und
muss, bietet sich die phänomenologische Methode an, die durch
Unterscheidung von charakteristischen Merkmalen von Gegen-
standsregionen zu einer immer genaueren Bestimmung des Wesens
einer Sache fortschreitet. Im ursprünglichen Sinne heißt phäno-
menologisches Vorgehen »einfach und schlicht das jeweils Gegeben-
e zu beschreiben, und zwar so unvoreingenommen als möglich, so
genau als möglich und so vollständig als möglich« (Diemer/Frenzel
1958: 259). Weiter kann man sagen, dass dieses Vorgehen im
trennenden Unterscheiden (*διαίρεσις*), im Herauspräparieren cha-
rakteristischer Merkmale aus erscheinenden Merkmalskomplexen
(Analyse) und in der genauen Beschreibung dieser Merkmale be-
steht. »Vom Anfang bis zum Ende wird nun die Methode bezeich-
net als Analyse und Deskription dessen, was in der reinen oder ur-
sprünglichen Anschauung gegeben ist [...]. Deskription steht dabei
im Gegensatz zu Konstruktion, Erklärung und Hypothesen als Aus-
gangspunkt der Forschung. [...] Die Deskription sollte nicht kon-
struierend vorgehen« (ebd.). Max Scheler hatte diese Methode in
seinem früheren Werke *Wesen und Formen der Sympathie* mit gro-
ßer psychologischer Feinfühligkeit angewandt.

Bei einer Beobachtung der uns umgebenden Welt fällt zunächst
eine grobe Zweiteilung in einen anorganisch-leblosen und einen
organisch-lebendigen Bereich auf. Das eine große Problem für eine
einheitliche Konzeption des Seienden war immer der Übergang von
der anorganischen Materie zum Lebendigen. Von diesem Problem
ist die Anthropologie im Sinne Schelers nicht betroffen, denn der

Mensch gehört ganz und gar zur Region des Lebens. Ob er überhaupt wesensmäßig oder gar ausschließlich in eine Klasse mit allem Lebendigen gehöre, ist die Frage, die Scheler stellt.

Um diese Frage zu entscheiden, betrachtet Scheler die verschiedenen Aspekte oder Modi des Lebendigseins, die auch als ›Schichten‹ im Aufbau der lebendigen Substanzen oder als Entwicklungsstufen des Lebens beschrieben werden können. Um zu vermeiden, dass in die Beschreibung schon Interpretationsschemata oder Erklärungsmuster eingehen, will er sich auf das beschränken, was ›voraussetzungslos‹ beobachtet werden kann: das Verhalten. »Das ›Verhalten‹ eines Lebewesens ist immer Gegenstand äußerer Beobachtung und möglicher Beschreibung. [...] Jedes Verhalten ist immer auch Ausdruck von Innenzuständen. [...] Das ›Verhalten‹ ist das deskriptiv ›mittlere‹ Beobachtungsfeld, von dem wir auszugehen haben« (Scheler 1947: 17). Verhalten nennt Scheler ganz allgemein die durch Veränderung in der Lebensaktivität eines Lebewesens sich äußernde ›Antwort‹ auf äußere (und bei höheren Lebewesen damit verbunden auch ›innere‹, ›motivische‹) Einflüsse. In diesem Sinne ›verhält sich‹ alles Lebendige zu seiner Umwelt. Scheler macht dabei die Annahme, dass »Verhalten« immer auch eine – allerdings keineswegs immer bewusste – Selbstbezüglichkeit des sich verhaltenden Wesens einschließt, dass »Lebewesen [...] ein Fürsich- und Innesein besitzen, in dem sie sich selber innerwerden« (ebd.: 11).²

Jedenfalls gewinnt Scheler seine Wesensanalyse des Lebendigen aus der Beschreibung von Verhaltenstypen, deren vier er an den Erscheinungsformen des Lebendigen unterscheidet:

Erstens: Allem Lebendigen eignet eine unspezifische Gerichtetheit auf die äußere Welt, die Scheler *Gefühlsdrang* nennt; dieser Gefühlsdrang ist die Seinsweise des Lebewesens, die dem entspricht, dass es als Lebewesen für die Erhaltung seiner individuellen Existenz und für seine Fortpflanzung darauf angewiesen ist, Stoffe aus der äußeren Welt aufzunehmen, zu assimilieren, zu verbrauchen. Der ›Stoffwechsel‹ unterscheidet die lebendige von der toten Materie, die nur mechanischer Einwirkung und Wechselwirkung unterliegt. Die Spezifik des Stoffwechsels hat zur Folge, dass das Lebewesen auf bestimmte Außenweltgegebenheiten ›hingeordnet‹ ist und andere ›vermeiden‹ muss. Die Offenheit für das Andere

2 | Hier schleicht sich in die Beschreibung dann doch eine Deutungskategorie ein und man mag sich fragen, ob theoretisches Beschreiben je ganz auf Interpretationen, sei es auch nur in der Form von Metaphern, verzichten kann.

Mensch – Natur wird als ›Reiz‹ erfahren, der Reiz ist die Form der Einwirkung auf
Helmuth Plessner der höheren Stufe der spezifischen Betroffenheit durch die Au-
und das Konzept ßenwelt im eigenen Daseinsverlauf. Reiz und Gefühlsdrang sind
einer dialektischen Korrelate. Der Gefühlsdrang ist undifferenziert, »ein bloßes ›Hin-
Anthropologie zu«, zum Beispiel zum Licht, und ›Von-weg‹, eine objektlose Lust
und ein objektloses Leiden sind seine zwei einzigen Zuständlich-
keiten. [...] Zwar ist der Gefühlsdrang der Pflanze bereits auf ihr
Medium, auf ein Hineinwachsen in es nach den Grundrichtungen
›oben‹ und ›unten‹, dem Lichte und der Erde zu, hingeordnet, aber
doch nur auf das unspezifizierte Ganze dieser medialen Richtun-
gen, auf mögliche Widerstände und Wirklichkeiten in ihnen« (ebd.:
12). Die Umwelt ist das Medium, in dem die lebendige Substanz
sich verausgibt, reproduziert, fortpflanzt – aber dieses Medium ist
für den Gefühlsdrang noch nicht nach bestimmten Umweltbestand-
teilen, »denen besondere Sinnesqualitäten oder Bildelemente ent-
sprächen« –, gegliedert. Sie ist eine Melange von Stoffen, aus der
das Lebensnotwendige herausgezogen wird. Die Reaktion des Le-
bewesens auf die Gunst oder Ungunst dieses Mediums ist ein vege-
tatives Gedeihen oder Verkümmern, und die Grade der Ausprägung
der Artmerkmale, von üppig bis kärglich, kann man dann auch als
die einfachsten (vorbewussten) Formen des Ausdrucks, als eine
gewisse »Physiognomie der Innenstände« auffassen, als eine Art
›Selbstdarstellung‹, die der Biologe Adolf Portmann neben Wachs-
tum und Fortpflanzung für das dritte Wesensmerkmal alles Leben-
digen gehalten hat. Ob die vegetative Reaktion auf die Förderlich-
keit der Umweltumstände schon als Lust, auf die Widrigkeiten als
Unlust bezeichnet werden darf und damit Lust und Unlust zu ele-
mentaren Bewegungsprinzipien des Lebendigen gemacht werden
können, ist wohl eher eine terminologische Frage. Wohl aber muss
der Übergang von mechanischer Wechselwirkung zu einem Rück-
kopplungssystem von Reiz und Reaktion im Dienste von Lebens-
vollzügen als die Ursprungsstelle teleologischer Beziehungen an-
gesehen werden.

Zweitens: Die nächst höhere oder komplexere Stufe der Au-
ßenweltbeziehung ist der *Instinkt*. Instinkte nennen wir »ein Ver-
halten, das folgende Merkmale besitzt: Es muß erstens sinngemäß
sein, das heißt[,] es muß so sein, daß es für das Ganze des Le-
bensträgers selbst, seine Ernährung sowie Fortpflanzung, oder das
Ganze anderer Lebensträger teleoklin, das heißt eigendienlich oder
fremddienlich ist. Und es muss nach einem festen, unveränderli-
chen Rhythmus ablaufen. [...] Der Instinkt ist stets artdienlich, sei
es der eigenen, sei es der fremden Art, mit der die eigene Art in
einer wichtigen Lebensbeziehung steht. [...] Das instinktive Ver-

halten ist daher niemals eine Reaktion auf die von Individuum zu Individuum wechselnden speziellen Inhalte der Umwelt, sondern je nur auf eine ganz besondere Struktur, eine arttypische Anordnung der möglichen Umweltteile« (ebd.: 17f.). Instinkte sind genetisch festgelegte Verhaltensprogramme, die wesentliche Züge der Umweltbeziehung des Lebewesens unabhängig von individuellen Erfahrungen und deren Verarbeitung regeln. Instinktives Verhalten ist reaktiv auf streng selektierte Eindrücke, die als ›Auslöser‹ fungieren. Die Verhaltensweisen eines Lebewesens auf dem Niveau einer durch Instinkte geprägten Organisation seiner (quasi) psychischen Prozesse sind nur in einem sehr engen Rahmen modifikationsfähig, wodurch der Lernfähigkeit und Ausbildung der Intelligenz deutlich Schranken gesetzt sind. Lernen findet sozusagen in den vom Instinkt nicht besetzten Räumen statt.³

Drittens: In solchen Freiräumen der Instinktprägung entwickelt sich das ›gewohnheitsmäßige Verhalten‹, das die Assoziation ähnlicher Situationen (und mithin Gedächtnis) voraussetzt und die Reproduktion von gleichen Reaktionen einschließt. Der ›bedingte Reflex‹ – den Iwan Petrowitsch Pawlow als die unterste Stufe des Lernens untersucht hat und der, den abstraktiven Fähigkeiten vorausgehend, Dressurakte ermöglicht – ist eine Erscheinung auf diesem Niveau des Verhaltens. Den ›Wiederholungstrieb‹ betrachtet Scheler als angeboren, die Ausbildung von Gewohnheiten in der Folge von *trial and error* als Ableitung davon. Immerhin kann so aus Wiederholung eigenen und Nachahmung fremden Verhaltens schon auf früher Stufe so etwas wie Tradition entstehen (natürlich nicht bewusst und reflektiert), eher ein Konservativismus der Triebstruktur, der die individuelle Orientierung im eigenen Lebensbereich ermöglicht.⁴

Viertens: Die höchste Stufe, die der lebendige Organismus erreicht, ist »die vierte Wesensform des psychischen Lebens«, die »prinzipiell noch organisch gebundene praktische Intelligenz«, die sich durch »Wahlfähigkeit und Wahlhandlung, Vorzugsfähigkeit zwischen Gütern und [...] zwischen den Artgenossen im Prozeß der Fortpflanzung (Anfänge des Eros)« (ebd.: 29f.) auszeichnet. Sinnvolles Verhalten in neuen Situationen, die weder artspezifisch, also instinktgerregelt, noch individual typisch, also durch Gedächtnis und Gewöhnung programmiert, sind, erfordert »Einsicht in einen zusammenhängenden Sach- und Wertverhalt innerhalb der Umwelt,

3 | Arnold Gehlen wird seine Theorie von diesem Befund her entwickeln.

4 | Auch Lukács hat nachdrücklich auf die Lebensdienlichkeit von reproduktiven Akten hingewiesen.

Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie

der weder direkt wahrnehmbar gegeben ist noch auch je vorher wahrgenommen wurde, das heißt reproduktiv verfügbar wäre. [...] Für dieses nicht reproduktive, sondern produktive Denken ist also kennzeichnend immer die Antizipation, das Vorher-Haben eines neuen, nie erlebten Tatbestandes« (ebd.: 30). Das Lebewesen muss lernen zu unterscheiden und Abstraktionen vorzunehmen; es kann dabei auch schon die Möglichkeit entdecken, Mittel für die Triebzielbefriedigung einzusetzen. Wir sehen, dass Scheler hier das Übergangsfeld zwischen Tier und Mensch beschreibt, dass er die frühmenschliche Intelligenz, ihre praktische Ausrichtung auf ein Ziel, die abstrakte Strukturierung der Umwelt nach Zweckbezügen, die »Vergegenständlichung der erlebten Triebhandlungskausalität«, schon bei den höheren Tieren findet und also durch die Beschreibung der Phänomene eigentlich auf die evolutionäre Einheit der Natur *einschließlich des Menschen* geführt werden müsste. Umso zentraler ist für seine These von der absoluten Sonderstellung des Menschen die Behauptung, die eben beschriebene Intelligenz sei *prinzipiell noch* organisch gebunden – eine Behauptung, die nicht mehr deskriptiv, sondern interpretativ ist; denn damit wird einerseits die Einheit aller vier Stufen des lebendigen Fürsichseins bestätigt (samt einer möglichen evolutionären Interpretation), und andererseits eine davon essenziell verschiedene Seinsstufe antizipiert, die der organischen Bindung entbehrt.

Durch eine verhaltensdeskriptiv verfahrenende Stufentheorie des Lebendigen vorbereitet, erschleicht sich Scheler so den Anschein eines durch reine Phänomenbeschreibung legitimierten Übergangs zu einer neuen, ganz anderen Seinsart, obwohl er die Annahme der Andersheit tatsächlich vorausschickt und also in Wirklichkeit eine μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος auf der Ebene der Methode – von der deskriptiven zur eidetischen, von der Empirie zur Konstruktion – vollzieht. Der »Wesensunterschied« des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen wird nun metaphysisch formuliert. »Das, was den Menschen allein zum »Menschen« macht, ist nicht eine neue Stufe des Lebens – erst recht nicht nur eine Stufe der einen Manifestationsform dieses Lebens, der »Psyche« –, sondern es ist ein allem und jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip, eine echte neue Wesenstatsache, die als solche überhaupt nicht auf die »natürliche Lebensentwicklung« zurückgeführt werden kann, sondern, wenn auf etwas, nur auf den obersten einen Grund der Dinge selbst zurückfällt: auf denselben Grund, dessen eine große Manifestation das Leben ist« (ebd.: 35).

Scheler weist zwei Deutungen des Menschseins zurück: einmal die sozusagen human-biologische, dass allein der Mensch Intelli-

genz und Wahlfähigkeit besitze und darin seine Eigenart gegenüber den Tieren bestehe (denn dann bliebe der Mensch doch noch ein, wenn auch ganz besonderes, Naturwesen); zum anderen die evolutionsbiologische, dass zwischen Mensch und Tier nur ein gradueller, kein prinzipieller Unterschied bestehe. Scheler postuliert eine *innerweltlich nicht ableitbare* Seinssphäre, die des Geistes und seiner anthropologischen Realität als Person. Er muss diese Hypothese – nach seiner eigenen methodologischen Vorentscheidung – so rechtfertigen, dass er die Wesenseigentümlichkeiten des Geistigen als inkommensurabel mit allen Ausdrucksformen der Vitalosphäre beschreibt. Er tut dies wieder in vier Schritten.

Erstens: Vom Tier, das in einem geschlossenen System mit seiner Umwelt lebt, unterscheidet sich die menschlich-geistige Person durch die *Weltoffenheit*, die sich herstellt, wenn die Elemente des Bezugssystems Umwelt in ihrem besonderen Ansichsein als Gegenstände oder Sachen herausgehoben und in ihrem So-sein erfasst werden. *Vergegenständlichung* und *Erkenntnis der Sachen an sich selbst* (statt nur als Korrelate des Handelns des Lebewesens) bewirken, dass die Umwelt sich zu einer Welt ausweitet, in der wir von einem Gegenstand zum anderen weiter gehen – und immer weiter, prinzipiell bis ins Unendliche.

Zweitens: Der Mensch *ist* nicht nur für sich, sondern er ist sich seines Fürsichseins bewusst. Das heißt, er kann nicht nur die Elemente seiner Umwelt vergegenständlichen, sondern auch sich selbst. *Selbstbewusstsein* und *Selbstvergegenständlichung* sind Resultate der Vergegenständlichung der Elemente der Umwelt. Indem ich diese aus dem Bezugssystem herauslöse und aus sich selbst erfasse, löse ich auch mich selbst aus der Eingebundenheit in das Bezugssystem und stelle mich den Gegenständen gegenüber (*vis-à-vis des objets*). Das bedeutet aber zugleich, dass ich mich als das den Gegenständen Entgegengesetzte selbst erfasse, also Gegenstand meiner selbst sein kann. *Selbstbezüglichkeit* oder *Reflexivität* folgt aus der Auflösung der animalischen Umwelt-Einheit in die humane Subjekt-Objekt-Dualität.

Drittens: Im geschlossenen System der Umwelt des Tieres sind die Antriebe des Handelns auf eine beschränkte Zahl von lebens- und arterhaltenden Funktionen zugespitzt. Das Handlungssystem weist nicht über sich hinaus, Trieb und Triebbefriedigung halten sich im Gleichgewicht. Im offenen System einer unendlichen Welt ist das anders. Jeder Zustand ist nur ein Zwischenzustand im Blick auf eine über ihn hinausreichende Wirklichkeit, die sich hinter dem hier und jetzt Erreichten öffnet. Die Seinsweise eines weltoffenen Wesens ist das Überschreiten, im Wollen ebenso wie im Er-

Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie

kennen. Auf der Ebene des Vitalen bedeutet dies, dass das Gleichgewicht von Trieb und Triebbefriedigung aufgehoben ist, es gibt einen *Triebüberschuss*, der den Menschen dahin führt, seine Bedürfnisse immer mehr auszuweiten, immer neue Ziele in sein Streben aufzunehmen und bei keinem erreichten Ziel stehen zu bleiben. Sich im erfüllten Augenblick nicht abschließen zu können, ist eine Eigenschaft, die nicht mehr in die Sphäre des Lebens eingepasst werden kann, sie ist »nur einem (geistigen) Wesen möglich, dessen Triebunbefriedigung stets überschüssig ist über seine Befriedigung« (ebd.: 42).

Bis hierhin wird deutlich, dass der Übergang von der Vitalisphäre zur Geistsphäre sich zwar als Übergang zu etwas qualitativ Neuem darstellt, aber eben doch so, dass die neuen Wesensmerkmale Weltoffenheit, Selbstbewusstsein, Triebüberschuss auch als Resultat von Entwicklungen innerhalb des Tierreichs zu immer komplexeren und differenzierteren Verhaltensweisen gegenüber der Dingwelt begriffen werden können. Wenn Scheler zum Beispiel auch bei höheren Tieren schon einfache Zweck-Mittel-Konstruktionen erkennt, dann hindert ihn nichts, eine allmähliche Iteration dieser Beziehungskette als Anfang des Konstitutionsprozesses der neuen Sphäre zu denken. Die Behauptung, deren Rückführung auf natürliche Lebensvolutionen sei unmöglich, ist weder berechtigt, noch theorieintern nötig. So läuft für die Befestigung der unvergleichbaren ›Sonderstellung des Menschen‹ alles auf den vierten Gesichtspunkt in Schelers Analyse hinaus, der nun allerdings ein durchaus metaphysischer ist.

Viertens: Was den Menschen vom Tier unterscheidet, ist sein geistiges Verhalten zur Welt, wie es in Weltoffenheit, Vergegenständlichung und Sachlichkeit, Reflexivität und permanentem Überschreiten begründet ist. Alle materiellen Prozesse, auch die organischen und sogar die psychischen, können an einem ›Träger‹ festgemacht werden, an dem sie sich vollziehen oder vollziehen können (Potenzialität!), der die Bedingung der Möglichkeit ist, dass sie wirklich werden, und dessen *Seinsmöglichkeiten* sie sind. Demgegenüber ist der Geist, nach Scheler, etwas ganz anderes. Er ist nicht eine natürliche, organische Möglichkeit des Lebewesens, das dann Mensch wird, wenn er sich ausbildet; sondern er kommt – sozusagen von außen – zur animalischen Substanz hinzu, sobald ein Mensch entsteht. Was Geist ist, können wir nur beschreiben, indem wir geistig tätig sind (also Geist ›haben‹), der Geist ist außerhalb des Vollzugs der geistigen Tätigkeit nicht zu erfassen. Er ist nichts anderes als der unaufhörliche Prozess seiner Selbstproduktion. Darum kann er auch nicht zum Gegenstand seiner

selbst werden. »Der Geist ist das einzige Sein, das selbst gegenstandsunfähig ist, – er ist reine, pure Aktualität, hat sein Sein nur im freien Vollzug seiner Akte. Das Zentrum des Geistes, die ›Person‹, ist weder gegenständlich noch dingliches Sein, sondern nur ein stetig selbst sich vollziehendes (wesenhaft bestimmtes) Ordnungsgefüge von Akten. [...] Die Ideen sind nicht ›vor‹, nicht ›in‹ und nicht ›nach‹ den Dingen, sondern ›mit‹ ihnen und werden nur im Akte der stetigen Weltrealisierung (*creatio continua*) im ewigen Geiste erzeugt« (ebd.: 44f.). Der Geist ist, in Anlehnung an den philosophischen Sprachgebrauch der mittelalterlichen Scholastik, *actus purus*, und weil der Mensch als Person *actus purus* ist, erhebt er sich prinzipiell und unüberbrückbar über alle Lebewesen. Sein Leib mit allen seinen Funktionen gehört zur animalischen Vitalosphäre, nur als Geist-Person, die sich welt- und wertschaffend verwirklicht, ist der *Mensch*.

Der mythologische Dualismus der Gnosis kehrt in dieser Lehre wieder – die Vorstellung, der Geist sei im Menschen in die mindere Stofflichkeit des Leibes, in die Materie verbannt, stecke darin wie in einem Gefängnis und sei eigentlich erst vom Körper abgelöst in seiner wahren Existenzform. »Das Zentrum, von dem aus der Mensch die Akte vollzieht, durch welche er seinen Leib und seine Psyche vergegenständlicht, die Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Fülle gegenständlich macht – es kann nicht selbst ein ›Teil‹ eben dieser Welt sein, kann also auch kein bestimmtes Irgendwo und Irgendwann besitzen – es kann nur im obersten Seinsgrunde selbst gelegen sein« (ebd.: 44).

Das ›wahre Selbst‹ des Menschen ist also für Scheler nicht weltlich. Indessen liegt in der Wiederaufnahme des Konzepts *actus purus* eine nicht nur philosophische, sondern auch theologische Schwierigkeit. Die christliche Philosophie des Mittelalters bestimmte das Wesen *Gottes* als *actus purus*. Dem Personsein des Menschen den gleichen Seinsmodus zuzusprechen, heißt dann, ihn in die Sphäre des Göttlichen zu heben. Der *actus purus* kann nicht noch einmal gestuft sein – ein gleichsam minderer Akt des Menschseins und ein höherer, vollkommener Akt des Gottseins; denn ein *reiner* Akt ist eben in seiner Reinheit nicht mehr graduell zu steigern, ›reiner als rein‹ geht nicht. Die Geistperson ist Gott qualitativ äquivalent – ein Gedanke, der theologisch nur als äußerste Häresie betrachtet werden kann. In der Tat muss Scheler konsequenterweise die Vorstellung von Gott auflösen: Gott ist nur der Vollzug aller geistigen Akte und Prozesse der Weltgeschichte, er *ist* also nicht, sondern er *wird*, und der Mensch hat teil an seinem Werden, ist also geistig Tätiger ein Moment *Gottes*, »ein wahrer Teil dieses trans-

Mensch – Natur zendenten Prozesses selbst«, es sind »Mensch und Gottwerdung
Helmuth Plessner gegenseitig aufeinander angewiesen« (ebd.: 84). Scheler nähert
und das Konzept sich damit gewissen mystischen Lehren, die den Menschen und das
einer dialektischen Göttliche im »werdenden Gott« integrierten – und seine religions-
Anthropologie philosophische Auslegung von Anthropologie und Metaphysik kann
ebenso wenig wie die der Mystiker vor einer strengen Theologie be-
stehen – schon darum nicht, weil, wie Scheler sagt, »wir die theis-
tische Voraussetzung leugnen: einen geistigen, in seiner Geistig-
keit allmächtigen persönlichen Gott. Für uns liegt das Grundver-
hältnis des Menschen zum Weltgrund darin, dass dieser Grund sich
im Menschen [...] selbst unmittelbar erfasst und verwirklicht«
(ebd.). Was Scheler hier macht, ist die Umkehrung von Feuerbachs
Anthropologisierung der Theologie. Hatte dieser die Vorstellung
von Gott als Projektion der Erfahrungsgehalte des Menschseins
entlarvt, so leitet Scheler die Vorstellungen vom Menschen aus der
Idee eines rein geistigen *Ens a se*, eines absoluten Seins als Ge-
schehen her.

Der Boden einer wissenschaftlich verantwortbaren, rationalen,
phänomenologischen Anthropologie ist damit längst verlassen, der
Punkt, an dem die scheinbar exakte Deskription der biologischen
Wesensgestalten des organischen in weltanschauliche Fiktion um-
schlägt, haben wir bestimmen können. Die Aufhebung der Biologie
in Mystik bereitet aber, wie wir später sehen werden, die Mystifika-
tion der Biologie vor.