



Bernhard Rathmayr

Die Frage nach den Menschen

Eine Historische Anthropologie
der Anthropologien

Verlag Barbara Budrich



Bernhard Rathmayr
Die Frage nach den Menschen

Bernhard Rathmayr

Die Frage nach den Menschen

Eine Historische Anthropologie
der Anthropologien

Verlag Barbara Budrich
Opladen • Berlin • Toronto 2013

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte vorbehalten.

© 2013 Verlag Barbara Budrich, Opladen, Berlin & Toronto
www.budrich-verlag.de

ISBN 978-3-8474-0119-3 (Paperback)
eISBN 978-3-8474-0376-0 (eBook)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – www.lehfeldtgraphic.de
Lektorat: Petra Reiners, Bonn – www.buchfinken.com
Satz: Ulrike Weingärtner, Gründau

Inhalt

Einleitung: Die Arten der Anthropologie	9
I. Philosophische Anthropologie: Was ist der Mensch?	15
1. Die Klassiker: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen	16
1.1 Gespalten zwischen Drang und Geist: Max Schelers Anthropologie des animal metaphysicum	17
1.1.1 Der Mensch als sein eigenes Problem	18
1.1.2 Das Reich der Natur	18
<i>Der ekstatische Gefühlsdrang: Urgrund der Psyche bei Pflanzen, Tieren und Menschen</i>	19
<i>Instinkt, assoziatives Gedächtnis, praktische Intelligenz und Wahl: Die Psyche der Tiere</i>	21
1.1.3 Die Stellung des Menschen im Reich des Geistes	25
<i>Die Sachlichkeit des Geistes und der weltoffene Mensch</i>	27
<i>Die Reflexivität des Geistes und der selbstbewusste Mensch</i>	30
<i>Die Vermögen des Geistes</i>	31
<i>Der Mensch verfügt über eine konkrete Ding- und Substanzkategorie</i>	31
<i>Der Mensch verfügt über eine abstrakte Raum- und Zeitwahrnehmung</i>	31
<i>Der Mensch ist zu Erkenntnis, Wissenschaft, Ironie und Humor befähigt</i>	32
<i>Der Mensch ist zu Akten der Ideierung befähigt</i>	33
<i>Der Geist als reine Aktualität</i>	34
<i>Der absolute Geist – eine Denknötwendigkeit</i>	35
1.1.4 Der Mensch als Asket des Leben	37
1.1.5 Der entmachtete Drang als Energie des ohnmächtigen Geistes	38
1.1.6 Die Selbstvergottung des absoluten Seins im Leib der Welt	41
1.1.7 Der Mensch als Miterzeuger des werdenden Gottes	44
1.1.8 Philosophie der Inkarnation	46
1.2 Der Mensch, eine offene Frage: Helmuth Plessners Anthropologie als Biophilosophie des Menschen	49
1.2.1 Der Mensch: Ein lebendiges Ding	51
1.2.2 Positionalität	53
<i>Die Pflanze als offene Form</i>	53
<i>Tier und Mensch als geschlossene Form</i>	54

1.2.3	Der Mensch: Ein exzentrisches Tier	56
1.2.4	Der Mensch: Bürger dreier Welten	58
1.2.5	Die Grundgesetze der Anthropologie	59
	<i>Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit</i>	60
	<i>Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit</i>	61
	<i>Das Gesetz des utopischen Standortes</i>	63
1.2.6	Die wesentliche Unergründlichkeit des Menschen	66
1.3	Zum Handeln verurteilt: Arnold Gehlens Gesamtwissenschaft vom Mängelwesen Mensch	67
1.3.1	Der Mensch, ein Mängelwesen	68
1.3.2	Aus Natur wird Kultur: Das Prinzip der Entlastung	70
1.3.3	Aus Reizen werden Dinge: Weltoffenheit und Erkenntnis	71
1.3.4	Bewegung ohne Berührung: Die menschliche Sprache	72
1.3.5	Ausgehängte Bedürfnisse: Antriebsüberschuss und Hemmung	74
1.3.6	Entlastende Ordnungen: Die Institutionen	76
1.3.7	Der Untergang der Kultur	78
1.3.8	Oberste Führungssysteme	80
2.	Das Ich und das Absolute: Menschenbilder der modernen Philosophie	82
2.1	Was ist der Mensch? Immanuel Kant	82
2.2	Freiheit und Ordnung: Die deutschen Idealisten	88
2.3	Menschen aus Fleisch und Blut: Ludwig Feuerbach und Karl Marx	91
2.4	Die Ermordung Gottes: Friedrich Nietzsche	94
2.5	Der geschichtliche Mensch: Wilhelm Dilthey	95
2.6	Die Welt der Phänomene: Edmund Husserl	98
2.7	Ins Sein geworfen: Søren Kierkegaard, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre	100
II.	Naturwissenschaftliche Anthropologie: Der lange Weg zu Homo sapiens	105
1.	Die Gegenwart des Anfangs	105
1.1	Hinweise auf den Stand der paläoanthropologischen Forschung	108
1.2	Geschichten vom Anfang	112
1.2.1	Der Mensch: Eine von vielen Möglichkeiten	113
1.2.2	Die Hominisation: Eine Männergeschichte	117

1.2.3	Der Anteil der Frauen an der Evolution der Menschen	119
1.2.4	„Man the Hunter“ – Die Geschichte vom „Mörderaffen“	123
2.	Die Evolution der Evolutionstheorie	136
2.1	Anthropozentrische Mythen	137
2.2	Vorahnungen evolutionären Denkens	140
2.3	Die Entstehung der Arten: Charles Robert Darwin	141
2.3.1	Das stümperhafte Wirken der Natur: Der Tod als Schöpfer des Lebens	142
2.3.2	Darwin und der Darwinismus	144
2.3.3	Rassenbiologie und Eugenik: Der Mensch als Schöpfer des Menschen	150
2.3.4	Von der Eugenik zum Völkermord	154
2.3.5	Sozialdarwinismus: Das Überleben der Stärksten	157
3.	Das Tier im Menschen: Verhaltensbiologie und Humanethologie als Umkehrung der Evolution	159
4.	Gentechnologie: Lasst uns den Menschen machen	169
5.	Sitz des Geistes oder Neuromaschine: Das menschliche Gehirn	174
III. Kulturanthropologie:		
	Die Vielfalt der Lebensweisen	183
1.	Entdecker und Eroberer	183
2.	Kulturanthropologen und Feldforscher	185
IV. Psychoanalytische Anthropologie:		
	Die dritte Kränkung der Menschheit	191
1.	Anna O.	191
2.	Die Existenz des Unbewussten	193
V. Pädagogische Anthropologie: Abschied von		
	<i>Homo paedagogicus</i>	197
1.	Anthropologisch-pädagogische Schnittstellen	197
2.	Konturen einer postnormativen Historisch-pädagogischen Anthropologie	203

VI. Historisch-kritische Anthropologie:	
Menschen im Plural	209
1. Historisch-kritische Anthropologie als Hermeneutik des Menschen Möglichen	209
2. Wissenschaftsbegriff und Geschichtsverständnis der Historisch-kritischen Anthropologie	211
2.1 Wissenschaft und alltägliche Meinung	211
2.2 Subjektivität und Objektivität	212
2.3 Die Wissenschaft und das Unbewusste	214
2.4 Auch Klio dichtet: Zum Geschichtsbegriff der Historisch-kritischen Anthropologie	217
3. Denkprinzipien der Historisch-kritischen Anthropologie	219
3.1 Das Grundprinzip des Wandels	219
3.2 Radikale Historizität	220
3.3 Gegenwartsgeschichtlichkeit	221
3.4 Anthropologische Differenz und Selbstreflexivität	222
3.5 Figurativität und Somatopsychik	224
4. Arbeitsprinzipien der Historisch-kritischen Anthropologie	225
4.1 Lokalität und Konkretheit	225
4.2 Materialität	226
5. Ursprünge und gegenwärtige Forschungsfelder	227
 Schlussbetrachtung: Menschen	 231
Literaturverzeichnis	235

Einleitung: Die Arten der Anthropologie

Der Plural im Titel des Buches „Die Frage nach *den* Menschen“ ist kein Zufall. Ist es doch eines seiner Anliegen, die Fixierung der Anthropologie auf *den* Menschen – so als wären Menschen aller Zeiten und Kulturen auf den Nenner eines allen gleichen Menschenwesens zu bringen – eine Anthropologie der Verschiedenheit entgegen zu setzen und einer Historisch-kritischen Anthropologie anstelle einer Wesensanthropologie den Weg zu bahnen. Das Menschenbild, das dieser Anthropologie zu Grunde liegt, ist eines der Vielfalt der Menschen in ihrer Evolution und Geschichte bis zu den zahllosen Kulturen und Subkulturen der Gegenwart.

Dieser Blick auf das Ganze der Vielen wird sich freilich erst am Ende des Buches eröffnen. Zuvor ist das weite Feld heute gepflegener Anthropologien kritisch zu durchpflügen. Christoph Wulf unterscheidet fünf Grundrichtungen gegenwärtiger Anthropologie: Evolution und Hominisation; Philosophische Anthropologie; Anthropologie in der Geschichtswissenschaft; Kulturanthropologie; Historische Anthropologie (Wulf 2004). Die hier vorgenommene Einteilung der „Arten“ der Anthropologie unterscheidet sich von Wulfs Vorschlag nur marginal. Es wurde lediglich der Tatsache Rechnung getragen, dass die Naturwissenschaftliche Anthropologie seit Darwin eine über die Evolutionstheorie und die Hominisation hinausgehende Differenzierung erfahren hat. Zu der immer noch grundlegenden Theorie Darwins vom Ursprung der Arten ist die seit Konrad Lorenz sehr populäre Verhaltensforschung, die Soziobiologie und, nicht erst seit der Entzifferung des menschlichen Genoms, die Humangenetik hinzugekommen. Seitdem sich die erste Begeisterung, die alles Geistige und Kulturelle dem Mechanismus der Gehirnsynapsen unterordnen wollte, gelegt hat, gehören als jüngste Entwicklung auch die Neurophysiologie und die Hirnforschung zu den auskunftreichen Disziplinen einer inzwischen nicht mehr nur natur-, sondern auch kulturwissenschaftlichen Anthropologie. Da die Annahme eines Unbewussten die psychoanalytische Sicht des Menschen grundlegend von allen anderen unterscheidet, wird die Psychoanalytische Anthropologie als eigene „Art“ geführt, ebenso die Pädagogische Anthropologie, diese allerdings in einem neuen postnormativen Zuschnitt. Die Übersicht über die „Arten der Anthropologie“ stellt sich demnach wie folgt dar:

- *Philosophische Anthropologie*
- *Naturwissenschaftliche Anthropologie:*
 - Paläoanthropologie und Evolutionstheorie
 - Humanethologie und Soziobiologie
 - Humangenetik
 - Neurophysiologie und Hirnforschung
- *Kulturanthropologie*
- *Psychoanalytische Anthropologie*

- *Pädagogische Anthropologie*
- *Historisch-kritische Anthropologie*

Dass der Philosophischen und der Naturwissenschaftlichen Anthropologie der größte Raum gegeben wird, hat damit zu tun, dass sich in diesen beiden Richtungen die Alternative zwischen einer Wesensanthropologie und einer Anthropologie der Vielfalt am schärfsten stellt. Es soll also keineswegs heißen, dass den übrigen „Arten“ der Anthropologie geringere Bedeutung zugemessen wird.

Im Einzelnen – ohne die detaillierte Erörterung bestimmter Fragestellungen vorwegzunehmen und noch ohne kritische Auseinandersetzung – lassen sich die unterschiedlichen Paradigmen wie folgt kurz charakterisieren:

Die *Philosophische Anthropologie* versucht, das Wesentliche des Menschen – im Singular – zu bestimmen, wobei die Vorstellung einer für alle Menschen, zu allen Zeiten und in allen Kulturen gleichermaßen gültigen Aussagemöglichkeit der den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidenden Bestimmungen unterstellt wird. Diese Perspektive auf den Menschen verbindet alle philosophischen Anthropologien, so unterschiedlich – je nach philosophischer Richtung und gewählter Perspektive – die Bestimmung der unterscheidenden Eigenschaften des Menschen (im Jargon der Philosophen: die *differentia specifica*) auch ausfällt.

Die *Naturwissenschaftliche Anthropologie* nimmt nach einigen Vorläufern ihren Ursprung bei Charles R. Darwins Evolutionstheorie und umfasst heute eine Reihe einander ergänzender Disziplinen:

Die *Paläoanthropologie*, befasst sich mit der Entstehung und Evolution der Menschen aus ihren tierischen Vorfahren und bezieht sich im wesentlichen auf Fossilienfunde vormenschlicher und menschlicher Skeletteile, auf den Vergleich zwischen historischen und gegenwärtigen Menschenpopulationen mit anderen heute lebenden Primatenpopulationen und vormodernen Ethnien¹, sowie – neuerdings – auf die Erkenntnisse der Molekularbiologie.

Die *Verhaltensforschung*, auch *Verhaltenslehre*, *Verhaltensbiologie*, (*Human*)*Ethologie* oder *Vergleichende Verhaltensforschung* genannt, geht in ihren Anfängen auf Charles Darwin zurück, wurde aber als eigene Disziplin von den Zoologen Nikolaas Tinbergen und Konrad Lorenz entwickelt. Insbesondere Lorenz weitet die physiologische Evolutionstheorie auf den Bereich des menschlichen Verhaltens und der psychischen Dispositionen aus, wobei angenommen wird, dass menschliches Verhalten durch evolutionär ererbte Programme bestimmt wird bzw. – in der kulturpessimistischen Variante der Verhaltensforschung – problematische Phänomene heutiger Individuen und

1 Ich verwende den Begriff „vormoderne Ethnien“ für menschliche Populationen, die erst in geringem Ausmaß mit der (westlichen) Zivilisation in Kontakt gekommen sind, und bei denen sich deshalb urchinlichere Traditionen der Menschengeschichte erhalten haben, anstelle der wegen ihrer abwertenden Färbung problematischen Begriffe „primitive Völker“ oder „Stämme“.

Gesellschaften auf den kulturell bedingten Verlust solcher Programme zurückzuführen sind.

Eine Weiterentwicklung der Verhaltensforschung ist die *Soziobiologie*, eine in den 40er Jahren in den USA begründete Forschungsrichtung, die deren Ansatz auf das menschliche Sozialverhalten anwendet, das als Erbe – oder eben Vernachlässigung – tierischen Sozialverhaltens gefasst wird. Als beinahe alle soziobiologischen Theorien verbindendes Axiom hat sich die Annahme eines allen höheren Lebewesen eigenen biologisch vorgegebenen Interesses an der Weitergabe der eigenen Gene herauskristallisiert.²

Die *Humangenetik* beschäftigt sich mit der Entwicklung und der Beschaffenheit des menschlichen „Genoms“, d.h. der in allen menschlichen Zellen sowie in den Keimzellen (Eizelle und Spermien) in Form von „Genen“ vorhandenen Erbanlagen. Neben der inzwischen gelungenen Entschlüsselung des menschlichen Genoms geht es in der Humanbiologie vor allem um die Erforschung genetischer Ursachen von Krankheiten, um pränatale Diagnostik und Möglichkeiten der Veränderung krankmachender Gene. Die Züchtung von Stammzellen, das Klonen genetisch identischer Individuen und vor allem der Eingriff in die menschliche Keimbahn sind ethisch in hohem Maße umstritten.

Die *Neurophysiologie* und die *Hirnforschung* untersuchen den Zusammenhang zwischen menschlichem Verhalten und menschlichem Gehirn. Mithilfe der Messung menschlicher Gehirnaktivitäten und in Tierversuchen werden die verschiedenen Verhaltensweisen entsprechenden Prozesse im Gehirn lokalisiert und wird deren Einfluss auf das menschliche Verhalten untersucht. Erste Theorien, die einen Determinismus des Gehirns nachweisen wollten und bisherige anthropologische Charakteristiken wie Vernunft, freien Willen, Gefühl etc. als vorwissenschaftliche Mythen betrachteten, werden durch neuere Forschungen von einem „biokulturellen Ko-Konstruktivismus“ abgelöst, der den Zusammenhang zwischen Gehirnentwicklung und humanen Umweltfaktoren annimmt.

Die *Kulturanthropologie*, eine Ende des 19. Jahrhunderts in England und in den USA entstandene Richtung der Anthropologie (engl.: „cultural anthropology“) beschäftigt sich mit der vergleichenden Betrachtung menschlicher Kulturen. Dabei lassen sich zwei grundsätzliche Orientierungen unterscheiden: eine, die das Hauptaugenmerk auf die Herausarbeitung einheitlicher, für alle Menschen zutreffender Strukturmerkmale menschlicher Kulturtätigkeit legt, und eine andere, die vor allem die Unterschiedlichkeit der Kulturen und die daraus sich ergebende kulturelle Vielfalt hervorhebt.

Die *Psychoanalytische Anthropologie* geht von der Existenz des Unbewussten als bestimmendem Faktor menschlicher Psychen aus. In seinem berühmten Aufsatz über die drei großen Kränkungen der Menschheit bezeichnet Freud die Psychoanalyse neben der geologischen durch Kopernikus und der

2 Vgl. Wilson 1975; Dawkins 1978; Wickler/Seibt 1981.

biologischen durch Darwin als die dritte, die psychologische Kränkung: Der Mensch ist nicht nur nicht Herr des Kosmos und Krone der Schöpfung, sondern auch nicht „Herr im eigenen Haus“, also nicht der durchwegs bewusste Verursacher der von ihm selbst als seine autonome Freiheit beanspruchten Wahrnehmungs-, Vorstellungs-, Denk- und Willensakte. Menschliche Natur enthält wesentliche Anteile einer durch familiäre Beziehungen und gesellschaftliche Normen nachhaltig formbaren und verformbaren unbewussten Triebkonstellation, menschliche Kultur wird als im Antagonismus zu diesen unbewussten Antrieben errungene Anstrengung aufgefasst.

Die *Pädagogische Anthropologie* repräsentiert traditionell einen Fachbereich der Erziehungswissenschaft, der die anthropologischen Voraussetzungen für die Erziehungsbedürftigkeit und die Erziehbarkeit des Menschen zu ergründen versucht. Sie entnimmt ihre Erkenntnisse den unterschiedlichen Richtungen der Anthropologie und versucht, sie den – ebenfalls unterschiedlich konzipierten – Zielsetzungen der Erziehungs- und Bildungsaufgabe dienstbar zu machen. Damit beschränkt sie die Perspektive der Anthropologie auf das Formalobjekt der Pädagogik und hebt auf das künstliche Konstrukt eines *Homo paedagogicus* ab, das weder der Komplexität des menschlichen Lebens noch der Differenziertheit anthropologischer Diskurse gerecht wird. Diesem eingeschränkten Zugang wird eine postnormative pädagogische Anthropologie gegenüber gestellt, die sich in kritischer Rezeption der Pädagogik auf die Menschen – die Kinder – als ganze und in kritischer Rezeption pädagogisch-anthropologischer Theorien auf die Anthropologie als ganze bezieht.

Die *Historische Anthropologie* stellt die bisher jüngste Entwicklung im Disziplingefüge der Anthropologie und gleichzeitig eine Kritik der übrigen Arten der Anthropologie dar. Sie bricht mit der vor allem in der Philosophischen Anthropologie, aber in unterschiedlicher Betonung auch in anderen Paradigmen enthaltenen Vorstellung eines überzeitlichen und überkulturellen „Wesens“ des Menschen, der von ihr als radikal geschichtlich und kulturell relativierte Existenz begriffen wird. Grundprinzip der Historischen Anthropologie ist nicht das Unveränderliche, Bleibende am Menschen, sondern der Wandel menschlicher Selbstverständnisse, Lebensformen und Schicksale.

Die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Paradigmen der Anthropologie erfolgt in dieser Einführung von der Warte einer Historisch-kritischen Anthropologie aus. Das bedeutet, dass für ein geschichtliches Verständnis des Menschen Partei ergriffen wird, und die Darstellung und Kritik anthropologischer Theorien von diesem Standpunkt aus betrieben wird. Der traditionelle Begriff der Anthropologie als der „Wissenschaft vom Menschen“, die Aussagen darüber macht, worin das „Wesen“ des Menschen besteht wird somit radikal in Frage gestellt, die Möglichkeit, ein einheitliches, für Menschen aller Zeiten und Kulturen zutreffendes letztes Wesen „des“ Menschen aussagen zu können, wird grundsätzlich bezweifelt. Der transzendentalen Wesensanthropologie wird durch die Historisch-kritische Anthropologie erkenntnistheoretisch

die Berechtigung bestritten. Dieser Standpunkt reflektiert neueste Entwicklungen im anthropologischen Diskurs, soweit er nicht durch institutionelle Fixierungen künstlich aus dem Strom der laufenden Entwicklung herausgehalten wird. Während Teile der Universitätswissenschaft in der Pflege der überkommenen wesensanthropologischen Konzeptionen fortfahren, sind allenthalben neue wissenschaftliche Einzelforschungen, Strömungen, Schulen und Wissenschaftsinstitutionen entstanden, in denen die neue relativistische, historisch und empirisch konkrete Anthropologie theoretisch begründet und auf unterschiedliche Felder menschlicher Existenz hin konkretisiert wird.

Der Gedankengang dieses Buches folgt einer genetischen Logik. Positionen der Kritik und der Analyse werden nicht aus sich bzw. aus übergeordneten Prinzipien abgeleitet, sondern als Ergebnisse nachvollziehbarer theoretischer und empirischer Entwicklungen betrachtet, aus denen heraus versucht wird, den jeweiligen Stand des Denkens zu verstehen. Dazu ist es notwendig, sich zunächst einmal zu vergegenwärtigen, welche Entwicklungen im anthropologischen Denken den gegenwärtigen Diskurs bestimmen, innerhalb dessen sich die Historisch-kritische Anthropologie als radikale Alternative konstituiert. Diese wissenschaftsgeschichtliche Betrachtung setzt bei den großen – und bisher letzten – Entwürfen einer Philosophischen Anthropologie (Kap.I) der Klassiker (I,1) Max Scheler (I,1.1), Helmuth Plessner (I,1.2) und Arnold Gehlen (I,1.3) ein. Nach einem Rückblick auf die diesen Klassikern vorausgehenden und sie begleitenden philosophischen Ideen (I,2) widmet sich ein umfangreiches Kapitel der Naturwissenschaftliche Anthropologie (Kap.II) und deren Anspruch, aus der Stammesgeschichte der Menschen deren Gegenwart zu erhellen (II,1). Einem Überblick über die paläontologische Forschung (II,1.1) folgt die Kritik tempozentrischer Tendenzen wie die androzentrische Verfälschung oder die sogenannte „Jagdhypothese“ (II,1.2). Sodann eine Erörterung der Evolutionstheorie Darwins einschließlich ihrer fatalen Missinterpretationen und Perversionen (II,2) und der vom Darwinismus abgeleiteten Theorien der Verhaltensforschung und Soziobiologie (II,3) sowie – als jüngste Entwicklungen – der Humangenetik (II,4) und der Neurobiologie des menschlichen Gehirns (II,5). Den Abschluss bildet die den Anspruch der Wesensanthropologie erschütternde Relativierung universeller Verhaltenskategorien durch die Kulturanthropologie (Kap. III) und des souveränen Vernunftsubjektes durch die Psychoanalyse (Kap. IV). Aus dem bisherigen Gang der Überlegungen ergibt sich, dass sich eine Pädagogische Anthropologie (Kap. V) nicht mehr auf ein einheitliches Menschenwesen berufen kann, sondern nach problematischen Andockungsversuchen an verschiedene moderne Anthropologien (V,1) ihre normative Fixierung verlassen und sich einer Historischen Anthropologie öffnen sollte (V,2).

Das letzte Kapitel (VI) des Buches stellt eine Einführung in jene Richtung der Anthropologie dar, aus der die bislang behandelten Anthropologien betrachtet wurden: die Historisch-kritische Anthropologie, der sich der Autor

selbst verpflichtet fühlt, verstanden als „Hermeneutik des Menschen Möglichen“ (VI,1). Nach dem Wissenschaftsbegriff und dem Geschichtsverständnis (VI,2) werden die Denkprinzipien (VI,3) und Arbeitsprinzipien (VI,4) vorgestellt, die sie von den übrigen, vornehmlich den Wesensanthropologien unterscheiden, sowie die gegenwärtigen Forschungsfelder skizziert (VI,5).

Den Abschluss des Buches bildet eine Betrachtung über seinen Gegenstand, der nach den Überlegungen einer Historisch-kritischen Anthropologie nicht mehr *der* Mensch im Singular sein kann, sondern die Menschen im Plural ihrer geschichtlichen und kulturellen Vielfalt sein müssen.

I. Philosophische Anthropologie: Was ist der Mensch?

Über die längste Zeit der Beschäftigung mit der Frage nach den Menschen wurde Anthropologie so gut wie ausschließlich als theologische bzw. philosophische Disziplin betrieben. Im Zentrum standen Fragen wie das Verhältnis des Menschen zu den Göttern, seine Begabung mit Vernunft und einer unsterblichen Seele bei den klassischen griechischen Philosophen, seine Beziehung zu Gott in der christlichen Philosophie der Kirchenväter und der großen mittelalterlichen Theologen, seine Stellung im seit Kopernikus heliozentrischen Kosmos bis zum kartesischen Leib-Seele Dualismus und zur ersten systematischen Anthropologie Immanuel Kants. In der Einleitung zu seiner anthropologischen Grundschrift unterscheidet Max Scheler „drei unter sich ganz unvereinbare Ideenkreise“ in der Geschichte der europäischen Anthropologie (Scheler [Kosmos] 2010, 7):³ den jüdisch-christlichen Gedankenkreis des von Gott als sein Ebenbild geschaffenen Menschen, dessen Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies; den griechisch-antiken Gedankenkreis des Menschen als *Zóon lógon échon*, des mit Vernunft und Erkenntnisvermögen begabten Lebewesens und den Gedankenkreis „der modernen Naturwissenschaft und der genetischen Psychologie“, die den Menschen „als sehr spätes Ergebnis der Entwicklung des Erdplaneten“ sieht, als „ein Wesen, das sich von seinen Vorformen in der Tierwelt nur in dem Komplikationsgrade der Mischungen von Energien und Fähigkeiten unterscheidet, die an sich bereits in der untermenschlichen Natur vorkommen“ (ebd.). Die Frage nach den Menschen zerfalle so in „eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern – *eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht*“ (ebd.).⁴ Damit ist am Ende der 1920er Jahre der neue und im Grunde ganz alte Anspruch philosophischer Anthropologie formuliert: das Eigentliche des Menschen zu ergründen, dasjenige, das ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet, sein für alle Zeiten und Kulturen gültiges Wesen oder wie Max Scheler formuliert: das Ewige des Menschen (Scheler [Vom Ewigen] 1923).

3 Auf Schriften von Philosophen und Anthropologen, die in umfangreichen Werkausgaben vorliegen, wird jeweils mit einem Stichwort aus dem Titel verwiesen. Im Literaturverzeichnis ist dieses [Stichwort] unterstrichen.

4 Hervorhebungen im Original (*kursiv*; gesperrt; »...«; «...» u.ä.) werden unverändert übernommen, mit „...“ hervorgehobene Passagen werden in Zitaten durch „...“ gekennzeichnet.

1. Die Klassiker: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen

Die lange Zeit tonangebenden Entwürfe einer Philosophischen Anthropologie von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen können als die ersten Grundschriften der modernen philosophischen Anthropologie bezeichnet werden und zugleich als die letzten Versuche, trotz aller auseinanderstrebenden Erkenntnisse über die Menschen noch ein einheitliches Wesen *des* Menschen auszusagen. Zwar konzipieren sie den Menschen als in sich widersprüchliche zwischen „Drang und Geist“ gesplante Existenz (Scheler), als „exzentrisches“ (Plessner) oder „riskiertes“ Wesen (Gehlen), vermeiden aber grundsätzliche Auswirkungen dieser Skepsis dadurch, dass sie die Krise in die Wesensbestimmung des Menschen hineinnehmen.

So hat Max Scheler zwar die radikale Unsicherheit des modernen Menschen über sein eigenes Wesen konstatiert – „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos ‚problematisch‘ geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch *weiß*, dass er es nicht weiß“ (Scheler [Sonderstellung] 1927, 161) –, dieses Nichtwissen aber letztlich als überwindbar angesehen: „Indem man einmal mit allen Traditionen über diese Frage völlig *tabula rasa* zu machen gewillt ist und in äußerster **methodischer Entfremdung und Verwunderung** auf das Mensch genannte Wesen blicken lernt, wird man wieder zu haltbaren Einsichten gelangen können“ (ebd.).

Arnold Gehlen errichtet seine Anthropologie des voraussehenden menschlichen Prometheus zwar auf der Offenheit des „nicht festgestellten Tieres“ Mensch (Gehlen [Mensch] 1986a, 10), das aber gerade seinen „lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten“ (ebd., 33) und die „konstitutionelle Chance, jederzeit zu verunglücken“ (ebd., 32) zur Umarbeitung von Natur in Kultur, zu entlastender Handlung und Sprachhandlung und letztlich zur Entwicklung ordnender Institutionen weiterrückt.

Am konsequentesten hat Helmuth Plessner den Ansatz einer skeptischen Anthropologie vertreten. Der Mensch gilt ihm als prinzipiell unergründliche „offene Frage“. Aber auch bei Plessner deuten manche Äußerungen darauf hin, dass er „das Wissen um die Bestreitbarkeit objektiv eindeutiger Kriterien oder Garantien, um die Gefährdetheit und somit den Wagnischarakter des Begriffes ‚Mensch‘“ (Plessner [Aufgabe] 1983, 37) als eine von den besonderen Umständen der Zeit erforderte „im Sinne ihrer Überwindung verwirklichte Skepsis“ (ebd., 41) versteht.

Das übergreifende Thema der drei Klassiker der Philosophischen Anthropologie ist die Verortung des Menschen im Reich des Lebendigen, in Unterscheidung von Pflanze und Tier. Alle drei Anthropologien gehen von zwei Grundannahmen aus. Die erste: Der Mensch repräsentiert von Natur aus eine

aus dem Tierreich evolvierte Art. Die zweite: Der Mensch entstammt zwar dem Tierreich, aber er ist kein Tier. Er nimmt eine Sonderstellung im Gang der Evolution ein, die ihn von seinen tierischen Vorfahren nicht bloß graduell, sondern kategoriell unterscheidet.

Worin dieser Unterschied besteht, darin differieren die Ansichten der Klassiker. Max Scheler sieht das ganz andere, den Menschen von allen anderen lebendigen Organismen Unterscheidende in dem, was er „Geist“ des Menschen nennt: eine vom Organischen, vom Leben insgesamt und selbst vom Menschen abgehobene Superstruktur, die in ihrer Verwirklichung dennoch an den Menschen gebunden ist.

Der „Biophilosoph“ Helmuth Plessner versucht das Eigentliche des Menschen aus seiner physiologischen Existenz, seiner Leiblichkeit abzuleiten. Die Stufen des Organischen werden als Positionierung der Organismen gegenüber ihrer Umwelt gefasst. Während die Pflanze gegenüber ihrer Umwelt offen und weitgehend passiv von ihr bestimmt ist, sind Tiere und Menschen ihrer Umwelt gegenüber geschlossen, d.h. sie haben ein eigenes Zentrum. Das Tier nimmt dieses Zentrum unreflektiert ein, der Mensch dagegen ist ihm gegenüber in einem Spannungsverhältnis, zugleich zentriert und dezentriert. Er ist ein exzentrisches Lebewesen.

Arnold Gehlen lehnt jede Art von Metaphysik ab. Der Mensch ist von Natur aus ein Mängelwesen und muss diesen Mangel durch eine spezifische Befähigung überwinden, die gerade seinen Unterschied zum Tier ausmacht. Der Umweltgebundenheit und der Instinktsicherheit der Tiere entbehrend muss er sich seine Existenzmöglichkeit durch die Bildung von Kultur erarbeiten, die Gehlen im wesentlichen als ein Gefüge von moralischen Institutionen versteht, in denen der konstitutionell unsichere, „riskierte“ Mensch seiner eigentliche Bestimmung geordnet entsprechen kann: zu handeln, d.h. Natur den menschlichen Zwecken entsprechend zu verändern.

1.1 Gespalten zwischen Drang und Geist: Max Schelers Anthropologie des *animal metaphysicum*

Max Scheler⁵ (1874–1928) konnte seinen Plan, die erste grundlegende Philosophische Anthropologie zu verfassen, nicht vollenden. Zwar habe ihn die Frage nach dem Menschen und seiner „Stellung im Sein“ seit „dem Erwachen meines philosophischen Bewusstseins wesentlich beschäftigt als jede andere philosophische Frage“, aber das große Werk, das „die langjährigen Bemühungen, in denen ich von allen Seiten her das Problem umringte“ (Scheler [Kosmos] 2010, 5), zusammenfassen sollte, kam nicht mehr zustande. Das Jahr 1928, in dem unter dem Titel „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ der

5 Dt. Philosoph, 1874–1928.

erste Aufriss dieser Anthropologie erschien, war zugleich das Todesjahr des vierundfünfzigjährigen Philosophen. Was ein groß angelegtes Werk werden sollte, blieb so ein „anthropologisches Vermächtnis“ (Arlt 2001, 90), noch dazu getrübt von der Tatsache, dass sein Kollege und Konkurrent Helmuth Plessner ihm mit der Veröffentlichung seiner anthropologischen Grundschrift (Plessner [Stufen] 1975) zuvorkam.⁶

1.1.1 Der Mensch als sein eigenes Problem

Schellers Ausgangsfeststellung, dass „zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so *problematisch* geworden ist wie in der Gegenwart (Scheler [Kosmos] 2010, 11) ist in der Gegenwart des 21. Jahrhunderts ungebrochen gültig, ebenso wie seine Bestimmung des Anspruchs an eine Anthropologie: „In dem Augenblick, da der Mensch sich eingestanden hat, dass er weniger als je ein strenges Wissen habe von dem, was er sei, und ihn keine Möglichkeit der Antwort auf diese Frage mehr schreckt, scheint auch der neue *Mut der Wahrfähigkeit* eingekehrt zu sein, diese Wesensfrage ohne die bisher übliche ganz-, halb- oder viertelbewusste Bindung an eine theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Tradition in neuer Weise aufzuwerfen und gleichzeitig auf der Grundlage der gewaltigen Schätze des Einzelwissens, welche die verschiedenen Wissenschaften vom Menschen erarbeitet haben – eine neue Form seines Selbstbewusstseins und seiner Selbstanschauung zu entwickeln“ (ebd., 6).

Diese Neukonzeption der Frage nach dem Menschen baut Scheler in zwei Aussagenkomplexen auf: „Das *Wesen des Menschen im Verhältnis zu Pflanze und Tier*“ und „*die metaphysische Sonderstellung des Menschen*“ (ebd., 7), die ihn als ein Wesen, das Geist besitzt, grundlegend vom Reich der Natur unterscheidet. Ob – angesichts der fraglosen Zugehörigkeit der Menschen zur biologischen Art der Wirbel- und Säugetiere – diese Sonderstellung des Menschen „*überhaupt zurecht bestehe*“ (ebd., 8), das, so Scheler, ist die zentrale Frage seiner Anthropologie.

1.1.2 Das Reich der Natur

Die erste scharfe Grenze, die Scheler zieht, ist jene zwischen den lebendigen Organismen und den anorganischen: Im Unterschied zu diesen schreibt er allem Lebendigen ein „Fürsich- und Innesein“ zu, „in dem sie sich selber inne werden“ (ebd., 9), eine Psyche: „Was die Grenze des Psychischen betrifft, so fällt sie mit der Grenze des Lebendigen überhaupt zusammen“ (ebd., 8). Die-

⁶ Einführende Literatur zu Max Scheler: Alemann 1993; Good 1998; Sander 2001; Arlt 2001, 70–98.

ses „psychische Urphänomen des Lebens“ (ebd., 9) sieht Scheler in aufsteigender Stufenreihe in der Pflanze, im Tier und letztlich im Menschen verwirklicht.

Der ekstatische Gefühlsdrang: Urgrund der Psyche bei Pflanzen, Tieren und Menschen

Pflanzen, so Scheler im Unterschied zu manchen Biologen und Psychologen seiner und unserer Zeit, sind beseelt. Sie verfügen über eine psychische Ausstattung, die er „Gefühlsdrang“ nennt: „Die unterste Stufe des Psychischen – zugleich der Dampf, der bis in die lichtesten Höhen geistiger Tätigkeit alles treibt, auch noch den reinsten Denkakten und zartesten Akten lichter Güte die Tätigkeitsenergie liefert – bildet der bewusstlose, empfindungs- und vorstellungslose «Gefühlsdrang». In ihm ist «Gefühl» und «Trieb» (der als solcher stets bereits eine spezifische Richtung und Zielhaftigkeit «nach» etwas, z.B. Nahrung, Sexualbefriedigung, hat) noch nicht geschieden. Ein bloßes «Hinzu», z.B. zum Licht, und «Vonweg», eine objektlose Lust und ein objektloses Leiden sind seine zwei einzigen Zuständlichkeiten“ (ebd.).

Es ist lediglich die „Langsamkeit ihrer Lebensvorgänge“, die uns den Eindruck vermittelt, dass die Pflanze eines solchen „Innenzustandes“ ermangele (ebd.).⁷ Zwar besitzt die Pflanze keine Empfindung im Sinne einer „spezifischen Rückmeldung eines augenblicklichen Organ- und Bewegungszustandes des Lebewesens an ein Zentrum und eine Modifizierbarkeit der je im nächsten Zeitmoment folgenden Bewegungen kraft dieser Rückmeldung“ (ebd., 10), und noch weniger Bewusstsein, Gedächtnis oder Lernfähigkeit, aber doch eine Hinordnung auf das unspezifische Ganze ihrer Umgebung, „auf ein Hineinwachsen in es nach den Grundrichtungen «oben» und «unten», dem Lichte und der Erde zu“. Die Pflanze hat kein eigentliches Triebleben wie Tier und Mensch, sondern nur einen „allgemeinen Drang zu Wachstum und Fortpflanzung“ (ebd.). Es fehlt ihr nicht nur die „dem tierischen Leben eigene Rückmeldung von Organzuständen an ein Zentrum“, sondern insgesamt jede „Rückwendung des Lebens in sich selbst“, jede „noch so primitive re-flexio, eines noch so schwach «bewussten» Innenzustandes“, alle „Lebens«wachheit», die ja aus der Wächterfunktion der Empfindung erst herauswächst“ (ebd., 11). Deshalb bezeichnet Scheler die Beseeltheit der Pflanze, ihren Gefühlsdrang als *ekstatisch*, als einen „ganz nach außen gerichteten Drang“. Die fehlende Empfindung kompensiert die Pflanze dadurch, dass „sie – der größte Chemiker unter den Lebewesen – ihr organisches Aufbaumaterial aus den anorganischen Substanzen selber bereitet. So geht in Ernährung und Wachstum, Fortpflanzung und Tod (ohne artspezifizierte Lebensdauer) ihr Dasein auf“ (ebd.).

7 In einer Dokumentation über „Das geheime Leben der Pflanzen“ überwindet David Attenborough diese Langsamkeit durch Zeitrafferaufnahmen und veranschaulicht so die bemerkenswerte Aktivität der Pflanzen zur Erreichung ihrer Lebenszwecke. Auch die erst Tier und Mensch zugesprochenen „Triebe“ bezeichnen ja ursprünglich Teile von Pflanzen.

Eine primitive Befähigung zum Ausdruck, „eine gewisse Physiognomik ihrer Innenzustände, der Zuständlichkeiten des Gefühlsdrangs als des Innenseins ihres Lebens, wie matt, kraftvoll, üppig, arm“ ordnet Scheler den Pflanzen zu, allerdings fehlt ihnen die Möglichkeit, sich mitzuteilen: „Was dagegen der Pflanze ganz fehlt, das sind die Kundgabefunktionen, die wir bei allen Tieren finden, die allen Verkehr der Tiere miteinander bestimmen, und die das Tier bereits weitgehend unabhängig machen von der unmittelbaren Anwesenheit der Dinge, die für es lebenswichtig sind. Erst beim Menschen baut sich auf Ausdrucks- und Kundgabefunktionen die Darstellungs- und Nennfunktion der Zeichen auf. Das für alle Tiere, die in Gruppen leben, wesentliche Doppelprinzip von Pionier und Gefolgschaft, Vormachen und Nachmachen, finden wir in der pflanzlichen Welt nicht“ (ebd.). Da den Pflanzen eine zentrale Steuerung der in ihnen ablaufenden Prozesse fehlt, wie sie Tier und Mensch durch das Zentralnervensystem haben, „ist die Abhängigkeit der Organe und Organfunktionen bei der Pflanze von Hause aus inniger als bei dem Tiere: Jeder Reiz ändert auf Grund des reizleitenden Gewebesystemes der Pflanze in höherem Maße den ganzen Lebenszustand, als es beim Tiere der Fall ist“ (ebd.). Die „Individualisierung, d.h. das Maß der räumlichen und zeitlichen Geschlossenheit“ (ebd., 12) ist dagegen geringer.

Keineswegs ist es aber so, dass die psychische Grundausstattung der Pflanzen aufgrund dieser Fehlbestände gering zu achten wäre. Der ekstatische Gefühlsdrang ist vielmehr für alle weiteren, erst bei Tier und Mensch vorhandenen Ausstattungen und Fähigkeiten von grundlegender Bedeutung. Er vermittelt den Menschen, dass eine Wirklichkeit außerhalb ihrer selbst existiert, eine Wirklichkeit, die der Drang als das widerständige Gegenüber seines Strebens wahrnimmt. „Diese erste Stufe der Innenseite des Lebens, der Gefühlsdrang, ist nicht nur in allen Tieren, sondern auch im Menschen noch vorhanden.“ In ihm konzentrieren sich alle Wesensstufen des Daseins. „Es gibt keine Empfindung, keine Wahrnehmung, keine Vorstellung, hinter der nicht der dunkle Drang stünde, die er mit seinem die Schlaf- und Wachzeiten kontinuierlich durchschneidenden Feuer *nicht* unterhielte – selbst die einfachste Empfindung ist nie bloße Folge des Reizes, sondern immer auch Funktion einer *triebhaften* Aufmerksamkeit.“ (ebd.). Dieser grundlegende Drang bewirkt nicht nur die Einheit aller unterschiedlichen Triebe und Affekte des Menschen, sondern die Erfahrung der Wirklichkeit als solcher insgesamt: „Der Gefühlsdrang ist auch im Menschen das Subjekt jenes primären *Widerstandserlebnisses*, das die Wurzel alles Habens von «Realität», von «Wirklichkeit» ist, insbesondere auch der Einheit und des allen vorstellenden Funktionen vorangängigen Eindrucks der Wirklichkeit. Vorstellen und mittelbares Denken (Schließen) können uns nie etwas anderes als das «Sosein» und «Andersein» dieser Wirklichkeit indizieren. Sie selbst als «Wirklichsein» des Wirklichen ist uns nur in einem mit Angst verbundenen allgemeinen Widerstande bzw. einem Erlebnis des Widerstandes gegeben“ (ebd., 12f.). Das „Pflanzliche“ im Menschen sieht

Scheler vor allem im vegetativen Nervensystem, Nahrungsverteilung im Körper sowie im Schlaf- und Wachrhythmus, der „relativ pflanzlicher Zustand des Menschen“ ist. „Im Weibe“, so meint Scheler, ganz Kind seiner Zeit, „bei ausgeprägten Ackerbaustämmen“ und „in dem ganzen (nichtjüdischen) Asien scheint das pflanzliche Prinzip im Menschen zu überwiegen“ (ebd.).

Instinkt, assoziatives Gedächtnis, praktische Intelligenz und Wahl: Die Psyche der Tiere

In der aufsteigenden Reihenfolge der Lebewesen wendet sich Scheler nach den Pflanzen den Tieren zu, deren Vermögen er hoch ansetzt und deren Fähigkeiten in vieler Hinsicht Anlagen betreffen, die im Menschen voll zur Geltung kommen werden. „Ein seiner Deutung und seinem Sinne nach sehr umstrittenes dunkles Wort“, so Scheler (ebd., 13), ist der *Instinkt*. Man muss strikt unterscheiden zwischen dem beobachtbaren Verhalten und den es verursachenden physiologischen, psychologischen und kausalen Faktoren. Zwar ist jedes Verhalten „immer auch Ausdruck von Innenzuständen“ (ebd.), aber seine beobachtbare Beschaffenheit sagt noch nichts über seine psychophysische Organisation aus. Damit wendet sich Scheler gegen die Behavioristen seiner Zeit, die jedwedes Verhalten als Reaktion auf einen Reiz erklären wollten.

Eingehend bemüht sich Scheler um eine Begriffsbestimmung des Instinkts (ebd., 13–18): Instinkte sind angeboren und erblich, „fertig, d.h. als komplettes Entwicklungspotential von Geburt an gegeben“, sie funktionieren „*sinnmäßig*“, d.h. „für das *Ganze* eines Lebensträgers selbst, seine Ernährung sowie Fortpflanzung, oder das *Ganze* anderer Lebensträger zweckdienlich“. Sie laufen „nach einem *festen*, unveränderlichen *Rhythmus*“ ab. Dadurch unterscheiden sie sich grundsätzlich von den durch Versuch und Irrtum erworbenen, erlernten Verhaltensweisen. „Ein Tier bereitet z.B. für den Winter oder die Eiablage etwas sinnvoll vor, obgleich man nachweisen kann, dass es als Individuum ähnliche Situationen noch nie erlebte“. Instinkte sind „stets artdienlich“ und reagieren deshalb „nicht auf die spezifische Umwelt des Individuums, sondern auf die Struktur, die „arttypische Anordnung möglicher Umwelteile.“ Sie sind „starr“, d.h. im Gegensatz zur Plastizität erlernten Verhaltens nicht kurzfristig anpassungsfähig an veränderte Umweltsituationen. Zwar sind sie modifizierbar (z.B. der Jagdinstinkt im Hinblick auf das erst durch Übung und Erfahrung erworbene Jagdgeschick) aber das gleicht nur der „Variation einer Melodie, nicht der Erwerbung einer neuen.“ Mit einer „zunehmende[n] Spezialisierung des Gefühlsdrangs“, können ihre Träger auf bestimmte, wahrgenommene Umweltbedingungen reagieren, allerdings nicht individuell, sondern nach der ihrer Art eigenen, gleichbleibenden Struktur. Bei Tieren besteht eine „untrennbare *Einheit von Vor-Wissen und Handlung*“, sodass „niemals *mehr* Wissen gegeben ist, als in den nächsten Schritt der Handlung gleichzeitig eingeht.“

Instinkte sind sozusagen das Potential, auf dem die weitere Entwicklung der Lebewesen aufbaut. Im Fortgang dieser Entwicklung ergibt sich eine

Ausdifferenzierung der biopsychischen Verhaltensmöglichkeiten, die Scheler nicht als Hinzutreten völlig neuer Verhaltensweisen, sondern als schöpferische Dissoziation, als Hervortreten von im Instinkt bereits ursprünglich angelegten Potenzen sieht. Solche Differenzierungen der Instinkte sind das assoziative Gedächtnis und die praktische Intelligenz. Die Fähigkeit des *assoziativen Gedächtnisses* ermöglicht gewohnheitsmäßiges Verhalten. Assoziativ heißt diese Fähigkeit deshalb, weil der wesentliche Vorgang in einer Zusammenfügung einzelner Erfahrungssteile zu dem früher erfahrenen Ganzen eines Verhaltenskomplexes besteht. Die fehlenden Verhaltensteile werden zu den vorhandenen hinzugenommen: assoziiert.

Wichtigster Nachweis eines assoziativen Gedächtnisses bei Tieren ist die Theorie des bedingten Reflexes, die der russische Physiologe Ivan Pawlow in seinem bekanntesten Experiment mit dem Pawlow'schen Hund begründete: Die Speichelsekretion, die als unbedingter Reflex auf vorgesehtes Futter bei einem Hund auftritt, tritt nach einer gewissen Zeit schon bei einem die Fütterung anzeigenden Glockenton als bedingter Reflex ein, d.h. das Tier assoziiert die Fütterung mit dem Glockenton. Die „psychische Analogie dazu ist die sog. «assoziative Gesetzlichkeit», nach der ein erlebter Gesamtkomplex von Vorstellungen sich wiederherzustellen und seine fehlenden Glieder zu ergänzen strebt, wenn ein Teil dieses Komplexes, z.B. ein Teil der Umwelt sensorisch oder motorisch wieder erlebt wird“ (ebd., 19). Von der strikt behavioristischen Auffassung eines bloßen Reiz-Reaktionsmechanismus bei Pawlow grenzt sich Scheler allerdings ab. Es gibt bei Tieren und noch mehr bei Menschen keine reine Assoziation: „Alles assoziative Gedächtnis steht unter der determinierenden Kraft von Trieben, Bedürfnissen und deren Aufgaben, die diese selbst (oder der Zwang des Dresseurs) setzen“ (ebd., 20).

Wesentliche Erscheinungsformen des assoziativen Gedächtnisses sind „Nachahmung“ und „Kopieren“. Sie repräsentieren „Spezialisierungen jenes Wiederholungstriebes, angewandt auf *fremdes Verhalten und Erleben*, der zunächst eigenen Verhaltensweisen und Erlebnissen gegenüber tätig ist, und sozusagen den Dampf alles reproduktiven Gedächtnisses darstellt. Schon bei Tieren ergibt sich daraus eine gegenüber der biologischen Vererbung neue, zusätzliche Form der Verhaltenssteuerung, die Scheler „*Tradition*“ nennt, die „Bestimmung tierischen Verhaltens durch die Vergangenheit des Lebens der Artgenossen“. Von menschlicher „Erinnerung“ ist dieses Gedächtnis der Tiere allerdings „aufs allerschärfste“ zu unterscheiden. Im Gegensatz zu den Tieren geht es bei den Menschen nicht um eine das Verhalten determinierende Tradition, vielmehr „beruht alle echte menschliche Entwicklung auf einem *Abbau* der Tradition. Bewusste «Erinnerung» an individuelle, einmalig erlebte Geschehnisse und stetige Identifikationen einer Mehrheit von Erinnerungsakten untereinander auf ein und dasselbe Vergangene hin ist nur dem Menschen eigen; sie stellt die Auflösung, ja die eigentliche Tötung der lebendigen Tradition dar“ (ebd., 21f.). Menschliche Erinnerung nimmt das Vergangene nicht unbewusst

auf, sondern interpretiert es im Lichte des Gegenwärtigen. Die Mächte, „welche «die Gewohnheit zur Amme des Menschen machen»“ (ebd., 22), werden so langsam abgebaut: Der Mensch ist kein Gewohnheitstier.

Assoziation bedeutet im Tierreich den „Zerfall des Instinkts“. Dadurch kann sich das Tier neuen, nicht instinktiv vorgeprägten Situationen anpassen. Insofern ist das assoziative Gedächtnis „ein mächtiges Werkzeug der *Befreiung*. Es schafft eine ganz neue Dimension des Reicherwerdens des Lebens“ (ebd.). Schon beim Tier kann diese Freisetzung „den Horizont der Maßlosigkeit“ eröffnen, wie etwa die Lösung des Sexualtriebes aus der Eingebundenheit in die natürliche Rhythmik der Brunstzeiten. Ursprünglich ein „*Diener des Lebens*“ wird das assoziative Gedächtnis „mehr und mehr selbständige *Quelle der Lust* – und kann schon bei höheren Tieren, insbesondere bei gezähmten den biologischen Sinn des Daseins weit überwuchern“ (ebd., 22f.).⁸

Beim Menschen vollends kann das Triebleben, „das ursprünglich durchaus auf Verhaltensweisen und Güter, und keineswegs auf die Lust als Gefühl ausgerichtet ist, prinzipiell als Lustquelle benutzt werden. Eine „späte Dekadenzerscheinung des menschlichen Lebens“ (ebd., 23), die Scheler wie manche anderen Untugenden vor allem den alternden Menschen und Kulturen zuschreibt: „Die rein auf die Lust gerichtete Lebenshaltung stellt eine ausgesprochene *Alterserscheinung* des individuellen wie des Völker-Lebens dar, wie etwa der alte, «den Tropfen kostende» Trinker und analoge Erscheinungen im Erotischen bezeugen“ (ebd.). – Hier zeigt sich erstmals die tiefe Skepsis gegenüber dem menschlichen Triebleben, die Max Scheler mit Arnold Gehlen teilt. Das in solchem Verhalten zu Tragen kommende „Lustprinzip“ ist nach Scheler nicht ursprünglich, „sondern Folge erst gesteigerter assoziativer Intelligenz. Erst im Menschen nimmt diese Isolierbarkeit des Triebes aus dem instinktiven Verhalten und die Trennbarkeit von Funktions- und Zustandslust die ungeheuerlichsten Formen an, so dass man mit Recht gesagt hat, der Mensch könne immer *mehr* oder *weniger* als ein Tier sein, niemals aber – ein Tier“ (ebd.).

Das Vermögen, neuen Situationen gegenüber ohne Probierversuche ein sinngemäßes Verhalten an den Tag zu legen, bezeichnet Scheler als *praktische Intelligenz*. „Zusprechen müssen wir sie jedem Lebewesen, dessen Verhalten sich auf Grund des früheren Verhaltens gleicher Art in einer lebensdienlichen, also sinnvollen Weise langsam und stetig abändert, d.h. so, dass das jeweilige Maß, in welchem sein Verhalten sinnvoller wird, in strenger Abhängigkeit steht von der *Zahl der Versuche* oder der sogenannten Probiertbewegungen“ (ebd., 18). Diese Verhaltensmöglichkeit kommt nur den Tieren und den Menschen zu, nicht den Pflanzen. Es kommt nicht darauf an, dass die neuen Situationen tatsächlich bewältigt werden, sondern dass ein dahin gehendes Bestreben

8 Scheler verweist hier auf die Masturbation bei Affen und Hunden. Dass tierisches Lusterleben sich auch als biologisch sinnvoll verstehen lässt, zeigen dagegen die Verhaltensbeobachtungen an Menschenaffen (de Waal 1995, 2000).

zu erkennen ist. Diese praktische, auf zielführendes Handeln bezogene Intelligenz ist beim Tier „organisch gebunden“, insofern sie stets „im Dienste einer Triebregung oder Bedürfnisstillung steht“. Erst beim Menschen kann sie auch geistigen Zielen dienen: „Erst dann erhebt sie sich über Schlaueit und List“ (ebd., 24).

Es handelt sich um „eine plötzlich aufspringende *Einsicht* in einen zusammenhängenden *Sach- und Wertverhalt* innerhalb der Umwelt, der weder direkt wahrnehmbar gegeben ist noch auch je vorher wahrgenommen wurde“, eine „Einsicht in einen Sachverhalt (seinem Dasein und seinem zufälligen Sosein nach) auf Grund eines Beziehungsgefüges, dessen Fundament zum einen Teil in der Erfahrung gegeben sind, zum anderen Teil antizipatorisch in der Vorstellung [...] hinzu ergänzt werden“ (ebd.). Diese Fähigkeit zur Antizipation ist das wesentlich Neue an der Intelligenz gegenüber der Assoziation, „das Vorher-Haben eines neuen, nie erlebten Tatbestandes“ (ebd., 24). Während jene reproduktives Denken darstellt ist praktische Intelligenz produktives Denken. Eine Kompetenz, die nicht aus Versuch und Irrtum oder aus Gewohnheit gewonnen wird, sondern aus der Einsicht in die objektiven Zusammenhänge der gegebenen Umwelt.

Der Zoologe Wolfgang Köhler hatte 1917/18 als Erster derartige Intelligenzleistungen an Schimpansen experimentell nachgewiesen. „Die Köhlerschen Versuche bestanden darin, dass zwischen Triebziel (z.B. eine Frucht) und Tier steigend verwickelte Umwege oder Hindernisse oder als mögliche »Werkzeuge« dienende Gegenstände (Kisten, Seile, Stöcke, mehrere ineinander schiebbare Stöcke, Stöcke, die erst herbeizuschaffen oder als solche zu präparieren waren) eingeschoben wurden und dann beobachtet wurde, ob, wie und mit welchen vermutlichen psychischen Funktionen das Tier nun sein Triebziel zu erreichen wisse und wo hier die genau bestimmbaren Grenzen seiner Leistungsfähigkeit liegen“ (ebd., 25). In dem seitdem andauernden Streit über das Ausmaß der Intelligenz von Tieren, bezieht Scheler eindeutig Position: „Die Versuche erweisen meiner Ansicht nach klar, dass die Leistungen der Tiere *nicht* alle aus Instinkten und dazutretenden assoziativen Vermögen (Gedächtniskomponenten vorhandener Vorstellungsverbindungen) abgeleitet werden können, dass vielmehr in einigen Fällen echte *Intelligenzhandlungen* vorliegen“ (ebd.).

Eng verbunden mit diesem Intelligenzvermögen ist die *Wahlfähigkeit*, d.h. die Fähigkeit, zwischen mehreren möglichen Handlungen zu wählen. Auch diese Kompetenz steht bereits Tieren zur Verfügung. Zwar noch nicht als ausdifferenziertes logisches Denken, aber doch als eine kognitive Registrierung von Zweck-Mittel-Relationen verschiedener konkreter Umweltkomponenten. „Das Kausal- oder Wirkphänomen“ kann man „hier in seinem ersten Ursprung belauschen: als ein Phänomen, das in der *Vergegenständlichung der erlebten Triebhandlungskausalität auf die Dinge der Umwelt* beruht und hier mit «Mittel»sein noch vollständig zusammenfällt. Gewiss findet die beschriebene

Umstrukturierung beim Tiere nicht durch bewusste, reflexive Tätigkeit statt, sondern durch eine Art *anschaulicher* Umstellung der Umweltgegebenheiten selbst. Aber es ist doch echte Intelligenz, Erfindung, und nicht nur Instinkt und Gewohnheit“ (ebd., 26).

Wenn Tiere Handlungen zur Bewältigung von praktischen Problemen ersinnen können, dann müssen sie auch über eine gewisse Unabhängigkeit von ihrem Triebapparat verfügen, die ihnen ermöglicht, zwischen geeigneteren und weniger geeigneten Handlungen zu wählen. „Es ist irrig, dem Tiere die Wahlhandlung abzuspochen, zu meinen, dass immer nur der je stärkere Einzeltrieb es (nach dem Resultantenprinzip) bewege. Das Tier ist kein Triebmechanismus, so wenig als es ein Instinktautomatismus und Assoziations- und Reflexmechanismus ist.“ Es vermag „von seinem Triebzentrum her, das es (im Gegensatz zur Pflanze) entsprechend dem Maß der Einheitsstruktur seines Nervensystems hat, spontan in seine Triebkonstellation einzugreifen und, bis zu einer gewissen Grenze, nahewinkende Vorteile zu meiden, um zeitlich entferntere und nur auf Umwegen zu gewinnende, aber größere Vorteile zu erreichen.“ Was das Tier nicht hat, „ist erst jenes Vorziehen zwischen *Werten selbst* – z.B. das Vorziehen des Nützlichen als Wert vor dem Angenehmen als Wert, unabhängig von den einzelnen konkreten *Güterdingen* – und die eng dazugehörige «Gesinnung». In allem Affektiven steht das Tier dem Menschen sogar noch viel näher als in Bezug auf Intelligenz. Geschenk, Hilfsbereitschaft, Versöhnung und ähnliches kann man bereits bei Tieren finden“ (ebd.).

Tiere und Menschen unterscheiden sich, wie wir sehen werden, in Schelers Anthropologie so radikal wie in keiner anderen. Dieser Unterschied liegt aber nicht auf der Ebene der Intelligenz und Wahl. Dort gibt es zwar graduelle, aber keine Wesensunterschiede. – Wie aber lässt sich, bei all diesen Ähnlichkeiten zwischen Tieren und Menschen, überhaupt noch ein Eigentümliches der Menschen behaupten und worin besteht es? Oder gilt, was Religion und Philosophie bislang den Menschen vorbehalten wollten, für „Menschen und andere Tiere“, wie ein Tierverhaltensforscher (de Waal 2000) formulierte?

1.1.3 Die Stellung des Menschen im Reich des Geistes

Nach der ausführlichen Behandlung des psychischen Lebens der Pflanzen und Tiere, das der Mensch mit ihnen teilt, stellt sich für Scheler die alles entscheidende Frage, die Frage nach der Sonderstellung des Menschen:

„Hier aber erhebt sich nun die für unser ganzes Problem entscheidende Frage: Besteht dann, wenn dem Tiere bereits Intelligenz zukommt, überhaupt noch *mehr* als nur ein gradueller Unterschied zwischen Mensch und Tier – besteht dann noch ein *Wesensunterschied*? Oder aber gibt es über die bisher behandelten Wesensstufen hinaus noch etwas ganz anderes im Menschen, ihm spezifisch Zukommendes, was durch Wahl und Intelligenz überhaupt nicht getroffen und erschöpft ist?“ (ebd., 27).

In dieser Frage, so Scheler, „scheiden sich die Wege am schärfsten. Die einen sprechen dem Tier Intelligenz und Wahl ab und wollen die Wesensgrenze zum Menschen ziehen, indem sie das Wesen der Tiere vermindern.“ Andere lehnen „einen letzten Unterschied zwischen Mensch und Tier ab“ und sehen im Menschen ein insgesamt – wenn auch am weitesten entwickelt – Tier geliebtes Wesen. „Was mich betrifft“, stellt sich Scheler beiden Reduktionen schroff entgegen, „so weise ich beide Lehren zurück. Ich behaupte: Das Wesen des Menschen und das, was man seine «Sonderstellung» nennen kann, steht *hoch* über dem, was man Intelligenz und Wahlfähigkeit nennt, und würde auch nicht erreicht, wenn man sich diese Intelligenz und Wahlfähigkeit quantitativ beliebig, ja bis ins Unendliche gesteigert vorstellte“ (ebd.).

Würde man Edison, den Erfinder der Glühbirne, nur als Techniker betrachten, bestünde zwischen ihm und einem Schimpanse nur ein, wenn auch sehr großer, gradueller Unterschied. Das Neue am Menschen besteht aber nach Scheler weder in einer quantitativen Steigerung der tierischen Kompetenzen noch auch in einem neuen biopsychischen Vermögen derselben Ebene wie sie mit Gefühlsdrang, Instinkt, assoziativem Gedächtnis und Wahl bereits gegeben sind. „Das neue Prinzip steht *außerhalb* alles dessen, was wir «Leben» im weitesten Sinne nennen können. 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 Wesensatsache, die als solche überhaupt nicht auf die «natürliche Lebensvolution» 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.).

Für diese neue Wesensatsache verwendet Scheler eine Bezeichnung mit großer Tradition in der abendländischen Geschichte: „Schon die Griechen behaupteten ein solches Prinzip und nannten es «Vernunft». Wir wollen lieber ein umfassenderes Wort für jenes X gebrauchen, ein Wort, das wohl den Begriff «Vernunft» mitumfasst, aber neben dem «Ideendenken» auch eine bestimmte Art der «Anschauung», die von Urphänomenen oder Wesensgehalten, ferner eine bestimmte Klasse *volitiver* und *emotionaler Akte* wie Güte, Liebe, Reue, Ehrfurcht, geistige Verwunderung, Seligkeit und Verzweiflung, die freie Entscheidung mitumfasst –: das Wort «Geist». Das Aktzentrum aber, in dem Geist innerhalb endlicher Seinssphären erscheint, bezeichnen wir als «Person», in scharfem Unterschied zu allen funktionellen Lebenszentren, die nach innen betrachtet auch «seelische» Zentren heißen“ (ebd., 28).

Die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seiner Sonderstellung im Kosmos besteht demnach in der Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Geistes. „Selten“, so Max Scheler, „ist mit einem Worte so viel Unfug getrieben worden.“ Schritt für Schritt beantwortet er deshalb die Fra-