

PETER FISCHER

# Menschsein

Studien zur  
Philosophischen  
Anthropologie  
und Geschichte

Texte zur Philosophie. Neue Folge. Heft 2



Peter Fischer

# Menschsein

Studien zur  
Philosophischen Anthropologie  
und Geschichte

ROSA-LUXEMBURG-STIFTUNG SACHSEN 2019

TEXTE ZUR PHILOSOPHIE  
NEUE FOLGE · HEFT 2

Herausgegeben von der Philosophischen Dienstagsgesellschaft  
der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen



Diese Publikation wird mitfinanziert durch Steuermittel auf Grundlage des  
von den Abgeordneten des Sächsischen Landtags beschlossenen Haushaltes.

ISBN 978-3-947176-13-7

© Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2019  
Demmeringstraße 32, D-04177 Leipzig  
[www.sachsen.rosalux.de](http://www.sachsen.rosalux.de)  
[info@rosalux-sachsen.de](mailto:info@rosalux-sachsen.de)

Umschlag: Peter Fischer / Daniel Neuhaus  
Satz: Daniel Neuhaus  
Herstellung: Online-Druckerei »Wir machen Druck« GmbH

## INHALT

Anthropologie und Geschichte – ein Vorwort .....	7
<i>Mythos und Geschichte</i> .....	13
1. Kleines Kaleidoskop der Mythos-Theorien .....	13
2. Der regionalontologische Geschichtsbegriff und der Anfang der Geschichte .....	28
3. Die rituelle Darstellung als ein Ursprung der Kultur .....	31
4. Der Mythos als Bewusstsein einer Epoche .....	39
5. Vom Mythos zum historischen Bewusstsein .....	42
6. Hergestellte Mythen in der Moderne .....	46
 <i>Fähigkeit, Fertigkeit und Vermögen</i>	
Zur Bedeutsamkeit der Möglichkeitscharaktere für den Tier- Mensch-Vergleich .....	57
1. Wege zur Anthropologie .....	57
2. Das Benehmen des Tieres und die Differenz zwischen Fertigkeit und Fähigkeit .....	63
3. Das Verhalten des Menschen und die Differenz von Fähigkeit und Vermögen .....	69
4. Die Leistungsgrenzen der Tiere .....	80
5. Vorlogisches Verhalten .....	84
6. Ist das Gehirn ein Organ? .....	89
7. Methodologische Schlussfolgerungen .....	93
 <i>Technikgeschichte und Psychogenese</i> .....	95
 <i>Dasein oder Leben?</i>	
Kritische Überlegungen zu Helmuth Plessners Kritik an Martin Heideggers existenzial-apriorischer Anthropologie ..	111
1. Der methodische Zugang zur Seinsart des Lebens .....	112
2. Vermeintliche Defizite bei der Thematisierung des Menschen	119
2.1. Der biologische Themenbereich .....	120
2.2. Der hermeneutische Themenbereich .....	124
2.3. Kurzes Fazit .....	129
3. Zum Exempel: Über Leben und Tod .....	130

Inhalt

*Ambivalenzen und Kriterien des Fortschritts* ..... 149

*Biologische Evolution als Paradigma der Geschichte?*

Ein programmatischer Literaturbericht ..... 161

1. Thema und Problemstellung ..... 163

1.1. Vier paradigmatische Varianten ..... 165

1.2. Problematisierung ..... 177

2. Bisherige Einschätzungen und Konzeptualisierungen ..... 180

Literatur ..... 199

Zu den Texten ..... 207

Über den Autor ..... 207

## ANTHROPOLOGIE UND GESCHICHTE – EIN VORWORT

Über das menschliche Wesen schreibt Karl Marx in seiner sechsten These ad Feuerbach: »In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«<sup>1</sup> Den Begriff *Wirklichkeit* nimmt Marx in den Feuerbach-Thesen wiederholt in Anspruch, wobei sich unterschiedliche Aspekte eines grundsätzlichen Verständnisses unterscheiden lassen.

In der ersten These spricht Marx über die »wirkliche, sinnliche Tätigkeit«<sup>2</sup>. Er stellt sie der Anschauung und dem theoretischen Verhalten gegenüber, die etwas unter der Form des Objekts auffassen, letztlich als Gedankenobjekt erfassen. Die *wirkliche* Tätigkeit bestimmt Marx dagegen als sinnlich, gegenständlich, revolutionär, praktisch-kritisch. Wirklichkeit wird somit als Subjektivität begriffen, die wirkt, etwas bewirkt, als wirksame Aktivität im Unterschied zur Kontemplation, zur Betrachtung. Wirkliche Tätigkeit ist also sinnlich-gegenständlich wirkende und bewirkende Subjektivität. Der Aspekt des Wirklichkeitsbegriffs, um den es hier geht, ist also das Wirken und Bewirken in der Tat und durch die Tat – tatsächliche Wirksamkeit.

In der zweiten These hebt Marx die analytische Unterscheidung der ersten These – die Differenzierung zwischen wirklicher Tätigkeit und Gedankentätigkeit – wieder auf. Die Frage nach der gegenständlichen *Wahrheit* des Denkens kann nämlich nicht isoliert von der Praxis beantwortet werden. Das Denken muss seine »Wirklichkeit und Macht«<sup>3</sup> in der Praxis beweisen. Wahrheit ist durch gegenständliche Tätigkeit vermittelte Wirklichkeit und Wirksamkeit des Denkens. Praxis *als* wirkliche Tätigkeit ist der Ursprung und der Prüfstein jeder Gedankentätigkeit. Praxis ist also nicht schlechthin identisch mit wirklicher Tätigkeit, sondern diese ein Moment jener. Praxis ist wirkliche Tätigkeit, die Gedankentätigkeit hervorbringt, durch diese geleitet wird und in der diese

1 Karl Marx: 1. ad Feuerbach [1845]. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke, Bd. 3, Berlin 1983, S. 6 (These 6).

2 Ebenda, S. 5 (These 1).

3 Ebenda (These 2).

ihre Wahrheit unter Beweis stellen muss. Der Aspekt des Wirklichkeitsbegriffs, der hier thematisiert wird, ist also die Wahrheit der Gedankentätigkeit, ihre Tauglichkeit zur Anleitung und Veränderung wirklicher Tätigkeit.

Die dritte These fügt den Aspekten der wirklichen Tätigkeit und der Wahrheit den Aspekt der *Selbstbezüglichkeit* hinzu: »Das Zusammenfallen des Änderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden.«<sup>4</sup> Als Praxis begriffene Wirklichkeit ist selbstbezüglich: Sie verändert ihre eigenen Bedingungen und die Weisen ihres Vollzugs. Insofern ist sie revolutionär, sich selbst von Grund auf verändernd, d. h. sie *ist* an und für sich selbst, in der Weise ihres Vollzugs, geschichtlich. Wirklichkeit, als Praxis verstanden, bedeutet also immer auch *Geschichtlichkeit*.

In der vierten These verdeutlicht Marx, dass die als Praxis begriffene Wirklichkeit innere Widersprüche aufweisen kann, was sowohl in der wirklichen Tätigkeit als auch in der Gedankentätigkeit zu Entfremdungserscheinungen führen kann: »Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und [dem] Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären«<sup>5</sup> (Einfügung von mir). Als Praxis begriffene Wirklichkeit birgt also die *Möglichkeit der Selbstentfremdung*.

In der fünften These hebt Marx noch einmal den Hauptpunkt seiner Feuerbach-Kritik, die in den vorangegangenen Thesen bereits anklingt, hervor: Feuerbach geht zwar über die reine Gedankentätigkeit, über das abstrakte Denken, hinaus, gelangt zur Anschauung der Sinnlichkeit, kann Entfremdungserscheinungen der Gedankentätigkeit auf ihre weltliche Grundlage – gefasst in der Form des Objekts – zurückführen, aber er begreift die Wirklichkeit nicht als spezifische Subjektivität, nicht als Praxis, insbesondere deshalb nicht, weil er die Aspekte der sinnlich-gegenständlichen Tätigkeit und ihrer Geschichtlichkeit nicht bzw. nicht hinreichend thematisiert.<sup>6</sup>

4 Ebenda, S. 6 (These 3).

5 Ebenda (These 4).

6 Nach meiner Interpretation der Feuerbach-Thesen zieht Marx in den Thesen 7 bis 11 Schlussfolgerungen aus dem, was er in den Thesen 1 bis 6 entwickelt.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Grundsätzlich begreift Marx die Wirklichkeit des menschlichen Wesens als Praxis. Dieser Wirklichkeitsbegriff beinhaltet bisher die Bedeutungsmomente der wirklichen Tätigkeit, der Wahrheit der Gedankentätigkeit, der Selbstbezüglichkeit und Geschichtlichkeit sowie der Möglichkeit der Selbstentfremdung. Angewandt auf die Bestimmung des menschlichen Wesens bedeutet dies: Das menschliche Wesen ist in seinem tätigen Wirken, in seiner Wahrheit oder Unwahrheit, in seiner selbstbezüglichen Veränderung, also in seiner Geschichtlichkeit, sowie in seiner Möglichkeit der Selbstentfremdung das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Dies impliziert, dass der Mensch ein soziales Wesen ist, was sich sowohl in den Verhältnissen der Menschen zueinander als auch in ihrem Verhältnis zur Natur zeigt. Diese Bestimmungen ergeben sich, wie gesagt, aus dem Begreifen der Wirklichkeit als Praxis. Der Wirklichkeitsbegriff besitzt aber noch eine andere Dimension.

Als *Kategorie der Modalität* wird die Wirklichkeit von der Möglichkeit und von der Notwendigkeit unterschieden. Marx setzt die Bestimmung des menschlichen Wesens *in seiner Wirklichkeit* dessen Bestimmung als ein »dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum«<sup>7</sup> entgegen. Die letztgenannte und von Marx verneinte Formulierung könnte durchaus auf die Bestimmung des menschlichen Wesens *in seiner Möglichkeit* hinweisen. Denn selbstverständlich muss ein gewisses Vermögen dem Menschen innewohnen, wenn die Menschen geschichtlich veränderliche Fähigkeiten der gegenständlich-sinnlichen Tätigkeit und der Gedankentätigkeit ausbilden können, wenn sie über Wahrheit und Unwahrheit ihrer Gedankentätigkeit reflektieren können und sich sogar unter bestimmten Bedingungen von sich selbst entfremden können.

Die zunächst anscheinend schroffe Verneinung der Bestimmung des menschlichen Wesens als »inwohnendes Abstraktum« wird von Marx selbst relativiert, wenn er Feuerbachs Ansatz kritisch charakterisiert, indem er schreibt: »Das Wesen kann daher nur als ›Gattung‹, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.«<sup>8</sup> Die Relativierung liegt in dem Wort »nur«. Denn damit wird gerade *nicht* ausgeschlossen, das menschliche Wesen durch eine innere, natürliche Allgemeinheit zu bestimmen, wengleich diese

7 Karl Marx: 1. ad Feuerbach. A. a. O., S. 6 (These 6).

8 Ebenda.

Bestimmung letztlich nicht als hinreichend gilt und der entscheidenden Ergänzung durch die Bestimmung des menschlichen Wesens in seiner Wirklichkeit bedarf. Das Verhältnis der Bestimmungen des menschlichen Wesens *als natürliche »Gattung«* und *in seiner Wirklichkeit* könnte dann so interpretiert werden: Das Wesen des Menschen *in seiner Möglichkeit* ist die natürliche Ausstattung des Menschen als Homo sapiens, die in solchen Vermögen bestehen muss, welche es gestatten, dass sich das menschliche Wesen *in seiner Wirklichkeit*, verstanden als Praxis, im und als Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse entfaltet und geschichtlich entwickelt.<sup>9</sup>

Die nach den gegebenen Bestimmungen für das menschliche Wesen konstitutive Geschichtlichkeit sollte nicht als dessen unbegrenzte Plastizität missdeutet werden. Marx weist de facto auf dreierlei Weise auf Grenzen der Formbarkeit des menschlichen Wesens hin. Erstens benennt er das, was für menschliches Leben immer *notwendig* ist: die Befriedigung der Grundbedürfnisse, die Fortpflanzung, die Arbeit und die prinzipiell soziale Form in der dies alles vollzogen wird, also die Notwendigkeit des Zusammenlebens. Das Notwendige ist die absolute Grenze der Plastizität; seine Berücksichtigung ist unverzichtbar für jede Thematisierung des menschlichen Lebens. In *theoretischer* Hinsicht stellt seine Entfremdungstheorie einen zweiten solchen Hinweis dar, denn Entfremdung bedeutet immer eine Selbstgefährdung des Menschen in seinem Menschsein oder zumindest eine solche für bestimmte Gruppen. Als *empirische* Belege für die Grenzen der Plastizität des menschlichen Wesens können drittens die vielen Statistiken gelten, die Marx im ersten Band seines Hauptwerkes anführt und die zeigen, welche negativen Auswirkung bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse, insbesondere Arbeitsbedingungen, auf die Gesundheit und auf die Lebenserwartung der Menschen haben.

Mit der Thematisierung von Grenzen der Plastizität des menschlichen Wesens wird deutlich, dass die Anthropologie als normativer Maßstab der Beurteilung geschichtlicher Entwicklungen fungieren kann. Das Verhältnis von Anthropologie und Geschichte könnte also auf die For-

9 Zu methodologischen Fragen des Verhältnisses von Natur und Kultur des Menschen vgl. Peter Fischer: Geschichte und Psychogenese. Philosophisch-methodologische Bemerkungen zum Konzept einer geschichtsorientierten Psychologie. In: Gerd Jüttemann (Hrsg.): Psychogenese. Das zentrale Erkenntnisobjekt einer integrativen Humanwissenschaft. Lengerich 2017, S. 95–103.

mel gebracht werden: Geschichtlichkeit und Geschichte sind konstitutiv für die Anthropologie, und diese Anthropologie ist zugleich ein Maßstab zur Beurteilung der Geschichte.

Die hier kurz skizzierten Grundgedanken zum Thema *Anthropologie und Geschichte* sowie sich aus ihnen ergebende methodologische Prinzipien bilden den Hintergrund der vorliegenden Studien. Diese sind thematisch unterschiedlichen Aspekten des Menschseins gewidmet: der geschichtlichen Bedeutung von Ritus und Mythos; der Unterscheidung von Vermögen, Fähigkeit und Fertigkeit; dem Zusammenhang von technischer und psychischer Entwicklung; der anthropologischen Deutung von Befindlichkeit und Tod; den Problemen bei der Beurteilung des Fortschritts in der Geschichte und der Frage nach der einheitlichen Anwendbarkeit des Entwicklungsgedankens in Natur und Geschichte. Konzeptuell wird es unter anderem darum gehen, inwiefern die von Marx angedeutete Unterscheidung geistiger Aneignungsweisen zu einer entsprechenden Theorie ausgebaut werden kann, indem Ansätze und Ergebnisse der Philosophie der symbolischen Formen (Cassirer), der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts (Plessner, Gehlen) und der Existenzialphilosophie (Heidegger) in diesem Sinne interpretiert werden. Weitere konzeptuelle Aspekte sind die Bedeutung von Existenzialien als Schnittstellen zwischen der Anthropologie und der Diskussion existenzieller Probleme der Menschen, aber auch das Verhältnis zwischen empirischen Forschungen und der Philosophischen Anthropologie.

Die durchgängige Thematik – Anthropologie und Geschichte – sowie der Anspruch, dass jede Studie für sich stehen können soll, lassen einige wenige Redundanzen unvermeidlich werden. Sie betreffen einige Grundbegriffe sowie gewisse methodische Grundsätze. Aber man sagt ja von alters her, Wiederholung sei die Mutter der Weisheit: *Repetitio est mater studiorum*.

Das Literaturverzeichnis bezieht sich auf alle Texte dieser Sammlung und darf daher vielleicht als eine kleine Auswahlbibliographie zum Thema *Anthropologie und Geschichte* gelten.

Allen, die meine Texte bzw. hier behandelte Themen mit mir diskutiert haben, danke ich herzlich.

Obwohl jede Studie für sich stehen können soll, könnte sich doch ein gewisser Sinn ergeben, wenn die Texte ihrer Reihenfolge nach gelesen werden.



## MYTHOS UND GESCHICHTE

Mythos und historisches Bewusstsein schließen einander aus, obwohl der ursprüngliche Mythos in gewisser Weise das Bewusstsein einer geschichtlichen Epoche ist. Diese Grundthese gilt es, im Folgenden zu erläutern, wobei sowohl der genuin religiöse Mythos als auch der in der Moderne hergestellte politische Mythos berücksichtigt werden.

Zuvor aber möchte ich auf einige Verwendungsweisen des Wortes »Mythos« bzw. auf einige paradigmatische Thematisierungen des Begriffs *Mythos* eingehen. Diese Unterscheidungen und Abgrenzungen motivieren meine eigene Konzeptualisierung des Themas.

### *1. Kleines Kaleidoskop der Mythos-Theorien*

*Im alltäglichen und journalistischen Sprachgebrauch* wird das Wort »Mythos« sowohl in einem auszeichnenden als auch in einem pejorativen Sinne verwendet.

Als Mythos ausgezeichnet wird das, was sich im kulturellen Kurz- oder Langzeitgedächtnis hält, was die Aufmerksamkeit vieler auf sich zieht und verehrt wird, was außergewöhnlich oder »kultig« ist. Das können Persönlichkeiten, technische oder künstlerische Artefakte oder Naturerscheinungen sein – nichts, was prinzipiell nicht als »Mythos« bezeichnet werden könnte: Der Mythos *James Dean*, der Mythos *Jeans*, der Mythos *Nil*, der Mythos *Mona Lisa*, der Mythos *VW Käfer*, der Mythos *Mont Everest* und sogar der Mythos *Currywurst* sind einige sehr wenige Beispiele. Dieser Sprachgebrauch ist für sich genommen unproblematisch. Er benennt Vorlieben, Interessantes, Geheimnisvolles, und er kann die eingehende und historische Beschäftigung mit dem Ausgezeichneten herausfordern.

Im pejorativen Sinne wird das Wort »Mythos« verwendet, wenn bestimmte Aussagen als Lügen, als Betrug, als Täuschungen, als Fiktionen oder als Illusionen gekennzeichnet werden sollen.

Bemerkenswert an den alltäglichen Gebrauchsweisen des Wortes ist, dass die bloße Benennung von etwas als »Mythos« geeignet ist, Aufmerksamkeit zu erwecken. Offensichtlich wird dieses Wort unwillkürlich mit einer spannenden, geheimnisvollen, außergewöhnlichen Geschichte

assoziiert: Wir möchten das Erfolgsgeheimnis gelüftet oder die Umstände eines tragischen Endes aufgeklärt wissen, einen Betrug aufgedeckt sehen, die Faszination einer Erscheinung nachvollziehen und verstehen können. Das Wort »Mythos« scheint uns all dies zu versprechen: Ein Mythos soll erzählt werden – wir werden Außergewöhnliches erfahren.

*Die Thematisierung des Mythos in der politischen Theorie* knüpft zu meist in gewisser Weise an den pejorativen Sprachgebrauch an. Politische Mythen werden dann mit Ideologie gleichgesetzt bzw. als spezifische Produkte von Ideologien verstanden. Ideologie gilt dabei als ein falsches, verzerrendes, einseitiges Bewusstsein von gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen. Politische Mythen ergeben sich danach entweder als Konsequenzen aus einer von ideologischen Grundüberzeugungen geleiteten Selektion von Fakten und deren Beziehungen zueinander<sup>1</sup>, als Resultate von Selbsttäuschungen<sup>2</sup> oder als Mittel der zielgerichteten propagandistischen Manipulation in täuschender Absicht<sup>3</sup>. Derartige Überlegungen zusammenfassend schreibt z. B. Christopher Flood, »dass die Herstellung von Mythen ein normaler Grundzug des politischen Lebens ist. Es ist nichts Mysteriöses an ihr. Sie ist an die Existenz konkurrierender Bestände von ideologischen Überzeugungen darüber gebunden, wie die Gesellschaft beschaffen ist und wie sie sein sollte. Es ist unvermeidlich, dass diese Überzeugungen Berichte über vergangene, gegenwärtige oder noch kommende politische Ereignisse färben und sich wiederum aus ihnen nähren.«<sup>4</sup> Ist also nicht nur die Politik, wie Napoleon meinte, sondern auch der politische Mythos unser Schicksal?

Wenn aber politische Mythen nicht identisch mit Ideologie oder ideologischer Färbung sein sollen, es sich also nicht nur um synonyme Worte handeln soll, dann ist zu fragen, was das spezifisch Mythische an bestimmten Ideologemen ist, welche spezifischen Merkmale es rechtfertigen, diese Ideologeme im Unterschied zu anderen als Mythen zu klassifizieren. Flood macht zwei Andeutungen, die in diesem Sinne ver-

1 Vgl. Christopher G. Flood: Politischer Mythos. Eine theoretische Einführung [1996]. In: Texte zur modernen Mythen Theorie. Hrsg. von Wilfried Barner, Anke Detken, Jörg Wesche. Stuttgart 2003, S. 311.

2 Vgl. ebenda, S. 310.

3 Vgl. ebenda, S. 309.

4 Ebenda, S. 315.

standen werden könnten. So erwähnt er stehende und bewegte Bilder, »die Erzähltexte begleiten oder Szenen aus Mythen darstellen«, sowie »Arten direkter oder indirekter Beziehungen, die zwischen politischem Mythos und politischem Ritual bestehen«. <sup>5</sup> Letztlich aber scheint er die Aspekte *Bildlichkeit* und *Ritual* eher als etwas ergänzend Hinzukommendes, aber nicht als konstitutiv für politische Mythen anzusehen.

Die für Flood wesentlichen Charakteristika des politischen Mythos sind dagegen die erzählerische Form, der Gegenstandsbereich von Politik und Gesellschaft, die Möglichkeit, die Mythen sozial zuzuordnen, sowie ihre ideologische Funktion. <sup>6</sup> Etwas spezifisch Mythisches ist hier weder im einzelnen Merkmal noch in deren Kombination zu erkennen, auch dann nicht, wenn Flood schreibt: »Mythizität bildet sich aus dem verwickelten, höchst wandelbaren Verhältnis zwischen Ansprüchen auf Gültigkeit, diskursiven Aufbau, ideologischer Bezeichnung und Annahme der Erzählung durch ein bestimmtes Publikum in einem bestimmten geschichtlichen Kontext.« <sup>7</sup> Aus den genannten Elementen könnte sich vielerlei bilden – inwiefern gerade Mythizität?

*Thematisierungen in den Literatur-, Kunst- und Kulturwissenschaften* möchten den Mythos oft »als unendlichen Text, als »offenes Kunstwerk«, als unendliche Geschichte« <sup>8</sup> verstehen. Es geht also um die sich durch die Geschichte ziehende Um- und Neuschreibung von Mythen. Der Logos bringe den Mythos nicht zum Verschwinden, sondern schaffe sogar »die möglichen Bedingungen seiner Wiedergeburt« <sup>9</sup>. In diesem Sinne fragt Jean-Jacques Wunenburger: »Werden Mythen nicht zum Stoff für andere kulturelle Praktiken, ihre Weiterverbreitung zu Kunsterzeugnissen und politischen Mythen, indem sie z. B. in Gesellschaften, die den Logos in sich aufgenommen haben, einen neuen Typ der Verarbeitung des Imaginären annehmen?« <sup>10</sup> Dabei ist sich Wunenburger durchaus bewusst, dass »dem Mythos als symbolischer Aneignungsform menschlicher Erfahrung eine unbestreitbare Identität und Legitimität

5 Ebenda, S. 313.

6 Vgl. ebenda, S. 308.

7 Ebenda.

8 Jean-Jacques Wunenburger: *Mytho-phorie. Formen und Transformationen des Mythos* [1994]. In: *Texte zur modernen Mythentheorie*. A. a. O., S. 292.

9 Ebenda, S. 293.

10 Ebenda.

zugestanden«<sup>11</sup> werden muss. Er meint aber, die »Vielgestaltigkeit« des Mythos »ermöglichte es ihm vielmehr, sogar Handlungsweisen und Vorstellungen von Gesellschaften zu prägen und zu strukturieren, die auf rationalen Vorstellungen und Normen gründen«<sup>12</sup>. In diesen Ausführungen Wunenburgers ist meines Erachtens vom Mythos in verschiedenen Hinsichten die Rede.

In der einen Hinsicht geht es um den Mythos als eine bestimmte Bewusstseinsform. Mit Cassirer könnte sie *die symbolische Form des mythischen Denkens* genannt werden,<sup>13</sup> mit Marx *die religiös-geistige Aneignungsweise dieser Welt*<sup>14</sup>. Als spezifische Bewusstseinsform unterscheidet sich der Mythos tatsächlich von bestimmten rationalen Bewusstseinsformen und ist ihnen teilweise entgegengesetzt. In der anderen Hinsicht kann aber auch vom Mythos als Text, also von den Mytheninhalten, die Rede sein. Diese Inhalte können tradiert, um- und neugeschrieben werden, indem sie, wie Wunenburger selbst sagt, »zum Stoff anderer kultureller Praktiken« – also anderer Bewusstseinsformen, geistiger Aneignungsweisen, symbolischer Formen – werden.

Es ist also ein Unterschied, ob z. B. der Prometheus-Mythos entweder im mythischen Denken befangen erzählt wird oder ob er zum Gegenstand der Interpretation wird und als Allegorie, Metapher oder Mittel zur Veranschaulichung fungiert, sei es bei Literaten, Philosophen oder bildenden Künstlern.<sup>15</sup> Als Bewusstseinsform kann der Mythos be-

11 Ebenda, S. 290.

12 Ebenda.

13 Vgl. Ernst Cassirer: *Das mythische Denken. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil* [1925]. Darmstadt 1994; ders.: *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* [1944]. Hamburg 1996, S. 116–170 (VII. Mythos und Religion).

14 Vgl. Karl Marx: *Einleitung zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie«* [1857]. In: Karl Marx / Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 42, Berlin 1983, S. 36.

15 Vgl. z. B.: *Mythos Prometheus. Texte von Hesiod bis René Char* [mit Radierungen von Max Klinger]. Hrsg. von Wolfgang Storch, Burghard Damerau. Leipzig 1995. Zur Bearbeitung des Prometheus-Mythos vgl. Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos* [1979]. Frankfurt am Main 2006. Blumenbergs Arbeit, von aller theoretischen und methodologischen Einschätzung einmal völlig abgesehen, belegt, dass die Bearbeitung mythischer *Texte* auf unterschiedlichen Ebenen erfolgen kann: Eine literarische Bearbeitung kann z. B. politische oder poetologische Ziele verfolgen und selbst wiederum zum Gegenstand z. B. biografischer, historischer oder philosophischer Interpretationen werden. Für den Begriff des Mythos als *Bewusstseinsform* müssen sich daraus nicht zwingend irgendwelche Konsequenzen ergeben.

stimmte Rationalisierungsprozesse nicht überdauern, aber als Text, als Stoff, überlebt er, »wenn er als symbolisches Substrat den Zielen des Verstandes auf einem neuen Rezeptionsfeld dient«<sup>16</sup>.

Arnold Gehlen verdeutlicht die »harte Fremdartigkeit« des genuinen Mythos als Bewusstseinsform für uns Menschen der Moderne, indem er schreibt: »Nach unserer Ansicht können wir aber weder die archaische Mentalität, noch den archaischen Außenwelt-Aspekt nachvollziehen, und folglich können wir nur versuchen, gewisse *Kategorien* des fraglichen Verhaltens herauszufinden, ohne die Möglichkeit, sie von innen her inhaltlich echt zu besetzen. Eins ist doch evident: auf Grund der ›Vorstellungen‹, die wir den Primitiven unterstellen und die wir nachvollziehen zu können glauben, würden *wir* niemals *handeln* – sie aber tun es, und also ist die ihnen ›verstehend‹ zugeschriebene Seelenlage von vornherein rätselhaft. Alles, was die archaische Mentalität einhüllte, ist uns weltenfern: wir haben nichts von ihren stabilisierten Spannungen, nichts von ihren Hintergrunderfüllungen, von ihren Außenhalten, von den mitverpflichteten Komplexen. Man kann nur archaisches Verhalten zugleich beschreiben und in seiner Fremdheit festhalten. Wir aber stellen uns gewöhnlich auf seine Symbole und Aussagen ein, als ob es Schrifttexte wären – etwas dunkel, aber in der Vorstellung anzueignen.«<sup>17</sup> Der Mythos als Bewusstseinsform ist etwas, das innerlich und äußerlich gelebt wird, das an entsprechende Bedingungen geknüpft ist und das das eigene Handeln bestimmt. Wer nicht in dieser Bewusstseinsform lebt, kann die Mythen – gleichgültig, ob mündlich oder schriftlich überliefert, – nur so verstehen, »als ob es Schrifttexte wären«. Und als solche können sie tradiert und umgeschrieben werden. Aus der grundsätzlichen Differenz zwischen Bewusstseinsform und Schrifttext ergeben sich zwei beachtenswerte Probleme.

Das erste Problem besteht darin, dass die bloße Aufzählung von Mythenarten – also z. B. literarischer Mythos, politischer Mythos – diese grundsätzliche Differenz verdecken kann. Die Bezeichnung »literarischer Mythos« z. B. kann sich ausschließlich auf einen Schrifttext beziehen. Sie meint dann lediglich die Tradierung und Umschreibung von

16 Jean-Jacques Wunenburger: *Mytho-phorie*. A. a. O., S. 296.

17 Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*. Philosophische Ergebnisse und Aussagen [1957]. Wiesbaden 1986, S. 117f.

Mytheninhalten in unterschiedlichen literarischen Formen<sup>18</sup>, ohne dass der Mythos als Bewusstseinsform dabei eine Rolle spielt: Es handelt sich dann um Interpretationen im Rahmen der künstlerisch-geistigen Aneignungsweise. Dagegen kann z.B. die Bezeichnung »politischer Mythos« für Darstellungen und Aussagen verwendet werden, in denen überhaupt keine tradierten Mytheninhalte vorkommen. Gemeint ist dann, dass die Weise der Präsentation und Rezeption profaner politischer Inhalte Merkmale des Mythos als Bewusstseinsform aufweist, ohne mit dem genuin religiösen Mythos identisch zu sein. Wird die Unterscheidung zwischen Bewusstseinsform und Schrifttext nicht beachtet, kommt es in Diskussionen über den Mythos zwangsläufig zu Missverständnissen, Begriffsverwirrungen und unnötigen Polemiken.

Das zweite Problem deutet auf ein Forschungsfeld hin: Wie ist es möglich, dass der Schrifttext, also tradierte Mytheninhalte, über die Zeiten und Kulturen hinweg und im Rahmen verschiedener Bewusstseinsformen als Matrix für die Sinndeutung des menschlichen Lebens dienen kann? Offensichtlich ermöglicht der Schrifttext einerseits kreative Neubildungen, begrenzt und kanalisiert diese Sinnproduktionen aber andererseits, d.h. er bietet seiner Umschrift doch einen gewissen realen Widerstand.<sup>19</sup> In diesem Sinne kann Wunenburger verstanden werden, wenn er den Mythos (Schrifttext) versteht als »eine archetypische Realität, die Zeit und Kultur durchquert und die den Mythos an Universalien, an a priori-Formen jeglicher Vorstellung zurückbindet.«<sup>20</sup> Dieser Gedanke kommt dem *Konzept der Mythenanalyse von Claude Lévi-Strauss* sehr nahe.

Lévi-Strauss selbst spricht von der »Strukturanalyse des Mytheninhalts«<sup>21</sup>. Diese soll »große konstitutive Einheiten« des Inhalts aufdecken, die es gestatten, den Mythos als eine Sprache zu verstehen, »die auf einem sehr hohen Niveau arbeitet«.<sup>22</sup> Die Bedeutungseinheiten lie-

18 Beim Prometheus-Mythos können dies z.B. sein: die Hymne (Johann Wolfgang von Goethe), der Schauerroman (Mary Wollstonecraft Shelley), das Versdrama (Percy Bysshe Shelley) u.v.a.

19 Vgl. Jean-Jacques Wunenburger: *Mytho-phorie*. A. a. O., S. 299f.

20 Ebenda, S. 300.

21 Claude Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie* [1958]. 2 Bände. Frankfurt am Main 1977, Bd. I, S. 258.

22 Ebenda, S. 231.

gen nach Lévi-Strauss »auf dem Satzniveau«<sup>23</sup> und stellen »Beziehungsbündel« dar, aus deren Kombination sich die »Bedeutungsfunktion« ergibt.<sup>24</sup> Dadurch »gewinnt man zusätzlich noch die Möglichkeit, bestimmte logische Operationen freizulegen, die zur Grundlage des mythischen Denkens gehören«<sup>25</sup>, wie z. B. die »Bewußtmachung bestimmter Gegensätze« und »ihrer allmählichen Ausgleichung«.<sup>26</sup> Die strukturelle Inhaltsanalyse arbeitet also primär auf der semantischen, aber auch auf der syntaktischen Ebene des Mythos (Schrifttext).

Lévi-Strauss kann auf diese Weise belegen, dass Mythen aus verschiedenen Regionen der Erde – und trotz verschiedener Sinngehalte und Themen im Einzelnen – auf der Ebene der Bedeutungsfunktion und der Operationen inhaltlich dieselben Probleme bearbeiten.<sup>27</sup> Damit liegt der Gedanke nahe, den Mythos als »Universalmodus« zu verstehen, der dazu geeignet ist, »die Gegebenheiten der sinnlich wahrnehmbaren Erfahrung zu organisieren«.<sup>28</sup>

23 Ebenda. Die kleine Polemik gegen C. G. Jung ist wohl genau so zu verstehen, dass dessen Theorie der Archetypen das Niveau der Bedeutungseinheiten zu niedrig, zu kleinteilig ansetzt: vgl. ebenda, S. 228f.

24 Ebenda, S. 232.

25 Ebenda, S. 246.

26 Ebenda, S. 247.

27 Vgl. ebenda, S. 235–149 (insbesondere die tabellarischen Abbildungen). *Belege* für die transhistorische Sinnhaftigkeit der Mythen sind freilich noch nicht deren *Erklärung*. Vermuten ließe sich vielleicht, dass genuine Mythen *Existenziale* des Daseins erfassen, die geschichtlich mit verschiedenen *existenziellen* Inhalten aufgeladen werden können. Eine solche *existenziale* Analyse bietet Heidegger mit seiner Interpretation der mythischen Erzählung von der Sorge: Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen 1986, S. 196ff. (§ 42). Die gesuchte Erklärung könnte also durch eine strukturelle Analyse der Mytheninhalte ausgehend von einer »existenzial-apriorischen Anthropologie« (ebenda, S. 183) geliefert werden. Vgl. auch die diesbezüglichen methodologischen Reflexionen Heideggers: ebenda, S. 50ff. (§ 11).

28 Claude Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie*, S. 248f. Im Gegensatz zu dieser Auffassung steht die Position von C. G. Jung, wonach die Archetypen, die als Bedeutungseinheiten des Mythos zugänglich werden, eben nicht verarbeitete Außenwelterfahrungen sind, sondern in die Außenwelt projizierte ursprünglich unbewusste Seelenvorgänge, ursprüngliche Bilder der Seele. So schreibt Jung z. B.: »Alle mythisierten Naturvorgänge wie Sommer und Winter, Mondwechsel, Regenzeit usw. sind nichts weniger als Allegorien eben dieser objektiven Erfahrungen, als vielmehr symbolische Ausdrücke für das innere und unbewußte Drama der Seele, welches auf dem Wege der Projektion, d. h. gespiegelt in den Naturereignissen, dem menschlichen Bewußtsein faßbar wird.« (Carl Gustav Jung: *Über die Archetypen des kollektiven*

Die Methode der inhaltlich-strukturalen Analyse ist darauf angewiesen, dass hinreichend viele Mythen bzw. deren Variationen verfügbar sind, um ein zufälliges und einseitiges Resultat zu vermeiden.<sup>29</sup> Aber Lévi-Strauss geht wohl zu weit, wenn er schreibt: »Man kann dagegen niemals genug darauf bestehen, daß es absolut notwendig ist, alle überlieferten Varianten aufzunehmen. Wenn Freuds Kommentare zum Ödipuskomplex einen – wie wir glauben – integrierenden Teil des Ödipusmythos bilden, hat die Frage, ob die Cushingsche Übertragung des Ursprungsmythos der Zuñi zuverlässig genug ist, um einbezogen zu werden, keinen Sinn mehr. Es gibt keine ›wahre‹ Fassung, im Verhältnis zu der alle anderen Kopien oder deformierte Echos wären. Alle Fassungen gehören zum Mythos.«<sup>30</sup> Aber es dürfte doch klar sein, dass Freud nicht in der *mythischen Bewusstseinsform* befangen ist, wenn er den Ödipus-Mythos kommentiert und als Ödipuskomplex *wissenschaftlich*, nämlich psychologisch, deutet. Die hier zutage tretende Konzentration der strukturalen Analyse auf die Mytheninhalte zuungunsten der Bewusstseinsform zeitigt bei Lévi-Strauss zwei problematische Konsequenzen, die eng miteinander verknüpft sind.

Das berechtigte Anliegen, bewusste Denkprozesse zum Gegenstand der Mythenanalyse zu machen, führt erstens zu einer gewissen Ignoranz gegenüber Fragen des Ausdrucks und der Bewältigung von Gefühlen im Mythos und insbesondere im Ritus.<sup>31</sup> Dies hat zweitens zur Folge, dass zwischen Ritus und Mythos eigentlich gar kein nennenswerter Unterschied mehr gesehen wird: Die Beschreibung eines Ritus, durch wen auch immer, wird so behandelt, als ob sie ein Mythentext wäre; sie wird nach derselben Methode untersucht wie dieser.<sup>32</sup> Die emotionalen und leiblichen Aspekte des Ritus und mit ihnen auch der zwischen Ritus

Unbewussten [1954]. In: ders.: *Bewusstes und Unbewusstes. Beiträge zur Psychologie*. Frankfurt am Main 1988, S. 14.) Gehlens später zu verhandelnde Theorie des Rituals kann als Alternative zu dieser kontravalenten Gegenüberstellung von objektiv-sinnlicher Außenwelterfahrung (Lévi-Strauss) und subjektiver Projektion des Kollektivunbewussten (Jung) verstanden werden.

29 Vgl. Claude Lévi-Strauss: *Strukturale Anthropologie*. A. a. O., S. 240.

30 Ebenda, S. 241.

31 Vgl. ebenda, S. 226f.

32 Vgl. ebenda, S. 255ff.

und Mythos stattfindende Medienwechsel fallen somit aus der Analyse heraus.<sup>33</sup>

Die strukturelle Inhaltsanalyse praktiziert also einen gewissen Intellektualismus, der die Unterschiede zwischen den Bewusstseinsformen tendenziell einebnen. In diesem Sinne schreibt Lévi-Strauss: »Die Logik des mythischen Denkens erschien uns ebenso anspruchsvoll wie die, auf der das positive Denken [die Wissenschaft – Einfügung von mir] beruht, und im Grunde kaum anders. Denn der Unterschied liegt weniger in der Qualität der intellektuellen Operationen als in der Natur der Dinge auf die sich diese Operationen richten.«<sup>34</sup> Selbstverständlich wirkt sich eine solche Position auf das Geschichts- und Fortschrittsdenken aus. Lévi-Strauss ist sich dessen vollkommen bewusst. Er schreibt: »Der Fortschritt – falls dieser Begriff dann überhaupt angemessen ist – hätte nicht das Bewußtsein, sondern die Welt als Aktionsraum, in der eine mit konstanten Begabungen ausgestattete Menschheit im Laufe ihrer langen Geschichte mit immer neuen Objekten ringen mußte«<sup>35</sup>, zum Gegenstand.

Dass sich der Aktionsraum der Menschen, nicht zuletzt durch ihre eigene Tat, erweitert und verändert, ist unbestritten. Ebenso wenig muss bestritten werden, dass die Menschheit, der *Homo sapiens*, mit konstanten Begabungen ausgestattet ist, wenn darunter die natürliche Ausstattung des Menschen, seine Vermögen, d. h. seine Anlagen, verstanden werden. Aber daraus folgt eben nicht, dass die geschichtliche Entfaltung der Vermögen zu Fähigkeiten nicht einen Wechsel der Bewusstseins- und Denkformen zeitigen könnte. Die strukturelle Analyse der Mytheninhalte ist wertvoll, aber wohl doch nur die halbe Wahrheit.

Weit weniger als die Hälfte der Wahrheit bleibt bei der letzten Position übrig, die hier einleitend in das Thema betrachtet werden soll. Paradigmatisch für diese Ansicht sind die Ausführungen Odo Marquards. Er kokettiert mit seiner »mythologiephilosophischen Inkompetenz«<sup>36</sup> und

33 Damit soll freilich die großartige Leistung der Mythenanalyse durch Lévi-Strauss nicht geschmälert werden: vgl. Claude Lévi-Strauss: *Mythologica I–IV* [1964–1971]. Frankfurt am Main 1971–1975.

34 Claude Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie*. A. a. O., S. 254. Meines Wissens war Lévi-Strauss leider weder mit Cassirers Analyse des mythischen Denkens noch mit Gehlens Position aus dessen Buch *Urmensch und Spätkultur* vertraut.

35 Ebenda.

36 Odo Marquard: *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie* [1979]. In:

benutzt den Titel »Lob des Polytheismus«, um undercover ein Loblied auf den Pluralismus der Meinungen und Geschichten anzustimmen. Die *Pluralität*, also die Vielheit und Vielfalt, der Meinungen und Geschichten ist gewiss ein unbestreitbares Faktum. *Pluralismus* aber besagt mehr und anderes: Er behauptet, dass die Meinungen und Geschichten prinzipiell gleichwertig seien, sich gegenseitig relativieren würden und folglich die Hoffnung auf Wahrheit und auf die eine Geschichte trügerisch sei, sozusagen selbst ein Mythos, selbstverständlich im pejorativen Sinne des Wortes. Aber was hat dies – vom abwertenden Gebrauch des Wortes »Mythos« abgesehen – mit der *begrifflichen* Bestimmung des Mythos zu tun?

Marquard stellt die Verbindung zwischen Pluralismus und Mythos durch das her, was er seinen »Grundbefund« nennt: »*Mythen sind Geschichten.*«<sup>37</sup> Schon das im Text wiederkehrende Wort »Grundbefund« ist ein eristischer Kunstgriff. Denn worum handelt es sich bei dem Satz »Mythen sind Geschichten«? Eine Definition ist dies offensichtlich nicht. Es könnte eine halbe Definition sein, also die Angabe des Genus proximum ohne *Differentia specifica*. Dagegen spricht allerdings Marquards Aufzählung dessen, was der Mythenfreund<sup>38</sup> gerne hört: »den täglichen Klatsch, Legenden, Fabeln, Sagen, Epen, Reiseerzählungen, Märchen, Kriminalromane, und was es an Geschichten sonst noch gibt.«<sup>39</sup> Offensichtlich sollen alle Geschichten Mythen sein. Der »Grundbefund« wäre danach eine Identitätsaussage; die Worte »Mythen« und »Geschichten« also synonym. Aber haben Mythenetheoretiker nicht

ders.: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1995, S. 91. Marquards »mythologiephilosophischen« Thesen, die er zuspitzt, stammen in nicht unwesentlichen Teilen von Hans Blumenberg.

37 Ebenda, S. 93.

38 Als »mythophilos« habe sich Aristoteles bezeichnet, behauptet Marquard ebenda, leider ohne Quellenangabe. In seiner Tragödientheorie verwendet Aristoteles das Wort »mythos«, um damit das Handlungsgeschehen, sozusagen den Plot, zu bezeichnen. »Mythos« in diesem Sinne ist für Aristoteles der wichtigste Teil einer Tragödie; die anderen sind: Inszenierung, Charaktere, Sprache, Melodik, Erkenntnisfähigkeit. Der Plot kann zwar aus der Mythologie stammen, hat aber in seiner künstlerischen Bearbeitung für Aristoteles nichts mehr mit dem genuinen Mythos als Bewusstseinsform zu tun. Vgl. Aristoteles: Poetik. Griechisch/Deutsch. Stuttgart 2003, 1449b–1454a (6.–14. Kapitel, S. 18/19 – S. 46/47). Unter »polymythos« versteht Aristoteles die der Epik angemessene Handlungsvielfalt. Vgl. ebenda, 1456a (18. Kapitel, S. 58/59).

39 Odo Marquard: Lob des Polytheismus. A. a. O., S. 93.

unterscheidende Merkmale der Mythen gegenüber anderen Geschichten aufgewiesen? Marquard gibt eine sehr kurze, eine eher entstellend zu nennende Aufzählung solcher Unterscheidungen, um dann zu schreiben: »All das differenziert zwar, aber es bestätigt den Grundbefund: Mythen sind Geschichten.«<sup>40</sup> Der »Grundbefund« scheint also zwischen halber Definition und Identitätsaussage zu oszillieren. Aber wenn es ans Schließen geht, muss die Sache eindeutig werden: »Wer den Mythos verabschieden will, muß also die Geschichten verabschieden [...].«<sup>41</sup> Wenn der »Grundbefund« eine Identitätsaussage ist, dann ist dieser Schluss richtig; wenn der »Grundbefund« eine halbe Definition ist, dann ist der Schluss nicht zwingend. Wenn Marquard nicht falsches Schließen attestiert werden soll, dann muss als Prämisse seiner Schlussfolgerung, auf der seine gesamte weitere Argumentation aufbaut, die Identität von Mythen und Geschichten angenommen werden und damit die Behauptung der folgenden Äquivalenz: Alle Mythen sind Geschichten *und* alle Geschichten sind Mythen.

Warum können die Geschichten und also nach Marquards Logik auch die Mythen nicht verabschiedet werden? Marquards Antwort lautet: weil Menschen immer in Geschichten verstrickt sind, notwendigerweise Geschichten erzählen. Da der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, leuchtet diese Verstrickung ein. Da er zugleich ein handelndes Wesen ist, ist es auch verständlich, dass er sich Geschichten erzählen muss, um seine Situation und sich selbst zu verstehen. Dass aber alle Geschichten zugleich Mythen seien, ist eine bloße Setzung Marquards. Wenn ganz bestimmte Geschichten nicht mehr als wahr und verbindlich geglaubt und daher durch andere, die nun als wahr rational nachweisbar sind bzw. über deren Wahrheit mit Argumenten gestritten werden kann, ersetzt werden und wenn diese neuen Geschichten die existenziellen und sozialen Funktionen der alten genauso gut oder besser erfüllen, dann ist es sinnvoll, die alten zu verabschieden oder ihnen völlig neue Funktionen zuzuweisen. Die meisten Mythenforscher meinen, dass genau dies mit den genuinen Mythen geschehen ist, als sich Geschichtsschreibung und Naturkunde, Philosophie und Kunst herausbildeten. Was aber diese Forscher als charakteristisch für Mythen ansehen, deklariert Marquard als deren Zweckentfremdung. Er schreibt: »Ich bestreite nicht, daß

40 Ebenda, S.94.

41 Ebenda, S.93.

Mythen in die noch leere Stelle der Wahrheit faktisch eingetreten sind, wo die Menschen noch nicht wußten; aber das ist eine Zweckentfremdung.«<sup>42</sup> Von der Seltsamkeit einmal abgesehen, dass etwas zuallererst zweckentfremdet auftreten soll, fragt sich, was denn dann der eigentliche Zweck der Mythen sei. Marquard meint, ihre Aufgabe sei es, die Wahrheit, die angeblich immer abstrakt oder grausam ist,<sup>43</sup> mit dem Leben zu vermitteln, lebbar zu machen: »Eines ist die Wahrheit, ein anderes, wie sich mit der Wahrheit leben läßt: für jene ist – kognitiv – das Wissen, für dieses sind – vital – die Geschichten da.«<sup>44</sup> Bei den Mythen/Geschichten ginge es also um den »modus vivendi mit der Wahrheit«<sup>45</sup>. Marquard deutet auch an, wie man sich das vorzustellen hat. So findet er es »tröstlich, von den Dichtern zu wissen, daß sie wenigsten lügen können«<sup>46</sup>. Was zunächst als lebensweltliche Vermittlung der Wahrheit erscheint, stellt sich doch eher als deren pluralistische Zersetzung und Auflösung heraus.

Aber auch Marquard hat seinen Begriff der »Mythenkritik« und weist dieser ihr eigentliches »Aufklärungspensum« zu.<sup>47</sup> Es müssten nämlich »bekömmliche und schädliche Mythensorten« unterschieden werden: »*Bekömmlich ist Polymythie, schädlich ist Monomythie.*«<sup>48</sup> Und er sagt auch gleich, was er für den schlimmsten Feind der Polymythie, also des Pluralismus, hält. Es ist »der Mythos des unaufhaltsamen weltgeschichtlichen Fortschritts zur Freiheit in Gestalt der Geschichtsphilosophie der revolutionären Emanzipation«<sup>49</sup>. Das Aufklärungspensum der Mythenkritik à la Marquard ist also das Pensum der Gegenaufklärung. Um deren Position als plausibel und akzeptabel erscheinen zu lassen, wird die aufklärerische Idee einer emanzipatorischen Weltgeschichte mit denunziatorischen Attributen versehen. Deren Verfechter würden in ihr den »einzig möglichen Weg zum Ziel der Menschheit« sehen und behaupten, »die Notwendigkeit ist mit ihr«.<sup>50</sup> Nun mag es einen solchen geradezu fatalistischen Fortschrittsglauben tatsächlich geben. Aber ist

42 Ebenda, S. 94.

43 Ebenda.

44 Ebenda, S. 95.

45 Ebenda.

46 Ebenda.

47 Ebenda, S. 97.

48 Ebenda, S. 98.

49 Ebenda, S. 99.

50 Ebenda.

dieser die einzig mögliche Form, eine emanzipatorische Weltgeschichte zu konzipieren? Wäre es nicht auch denkbar, am Leitfaden der Vernunft nach Geschichtszeichen zu suchen, die eine einheitliche Darstellung der Geschichte als Emanzipationsgeschichte ermöglichen? Würde dies nicht die Hoffnung auf Gerechtigkeit und Freiheit begründen, ohne bestreiten zu müssen, dass der Ausgang der Geschichte offen ist?<sup>51</sup>

Marquard sieht dies alles offensichtlich ganz anders. Für ihn ist die Idee einer emanzipatorischen Weltgeschichte nichts anderes als die säkularisierte Heilsgeschichte des christlichen Monotheismus. Aber Marquards Analogien zwischen Polytheismus und Pluralismus sowie zwischen Monotheismus und der Idee einer emanzipatorischen Weltgeschichte sind mehr als fraglich: Die polytheistische Theogonie Hesiods z. B. ist mindestens ebenso wenig pluralistisch wie die monotheistischen Bücher des Alten und Neuen Testaments. Hesiod erzählt nicht Geschichten, die sich gegenseitig relativieren, sondern eine Geschichte, die die Herrschaft des Zeus und der olympischen Götter rechtfertigt: »So ward Zeus' Wille vollendet.«<sup>52</sup> Dagegen hat die historische Bibelkritik innere Widersprüche der christlichen Mythologie aufgezeigt, gibt es innerhalb des Neuen Testaments vier unterschiedliche Evangelien sowie weitere apokryphe<sup>53</sup> und hat sich das Christentum in einander ausschließende Konfessionen und Sekten gespalten. Monotheismus ist nicht unbedingt Monomythie. Als Ganzes und von außen betrachtet erscheint das Christentum aufgrund seiner inneren Widersprüche und Konfessionen eher als pluralistisch, während eine jede Konfession und Sekte den Anspruch erhebt, die einzig wahre Glaubensposition zu vertreten. Polytheismus, oder besser: ein jeweiliger Polytheismus, ist bestimmt nicht Polymythie, bestimmt nicht pluralistisch. Daher sind Marquards Analogien falsch bzw. zu undifferenziert.

Müsste nicht sogar gesagt werden, dass die moderne Mythenforschung das Konzept einer emanzipatorischen Weltgeschichte stützt

51 Eine solche geschichtsphilosophische Antwort auf die Frage, was darf ich hoffen, gibt meines Erachtens Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [1784]. Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1988, Bd. XI, S. 33–50. Vgl. auch ders.: Der Streit der Fakultäten [1798], insbesondere Zweiter Abschnitt, ebenda, S. 351–368.

52 Hesiod: Theogonie, Vers 1003. In: Hesiod: Sämtliche Werke. Leipzig 1965, S. 97.

53 Vgl. z. B.: Apokryphen zum Alten und Neuen Testament. Hrsg. von Alfred Schindler. Zürich 1988, S. 409–542.

und bestätigt? Zeigt sie nicht die Gemeinsamkeiten in der Bewusstseins- und Denkform der Naturreligion, des Polytheismus und des Monotheismus auf? Und weist sie nicht die Unterschiede zwischen dem mythischen Denken und dem historisch-rationalen Denken nach? Der Gegenaufklärer deutet dies anders. Für ihn ist die moderne Mythenforschung nur der verzweifelte Versuch, der Herrschaft des »Monomythos« zu entkommen, den Frust über das Konzept einer emanzipatorischen Weltgeschichte zu bewältigen: »Weil der Monomythos der Fortschritts-Alleingeschichte die moderne Welt unbehaglich beherrscht, suchen ihre Zeitgenosse die verlorene Polymythie in der exotischen Mythologie der Vorzeit und der Fremde. Weil das – offenbar – nicht genügt, kommt es zum Versuch ihrer Verwandlung in Gegenwart; dabei jedoch hört diese alte Mythologie auf, das zu sein, um dessentwillen man sie suchte: sie verliert ihren polymythischen Charakter durch Unterwerfung unter den Monomythos des Neuen; so bestätigt sie schließlich nur dessen Macht.«<sup>54</sup> Wenn die Mythenforschung den Gedanken einer emanzipatorischen Weltgeschichte bestätigt, dann unterwirft sie sich nur dessen Macht: Sie erbringt also nach Marquard keine Erkenntnisse, sondern praktiziert Unterwürfigkeit. So werden die wissenschaftliche Analyse der Mythen und deren historische Einordnung und Bewertung umgedeutet zur Verzweiflung am vermeintlichen Monomythos der Moderne, zum Symptom des Unbehagens, zur »Morgenländerei«.<sup>55</sup>

Bleibt die Frage, was genau der Gegenaufklärer unter aufgeklärter Polymythie versteht. Er nennt drei Tatbestände.

Da ist erstens eine in einem sehr weiten Sinne verstandene Gewaltenteilung. Zu ihr gehören nach Marquard nicht nur »Legislative, Exekutive, Jurisdiktion«, sondern auch der »institutionalisierte Streit der Organisationen zur politischen Willensbildung«, der »Föderalismus«, die »Konkurrenz der wirtschaftlichen Mächte am Markt« sowie ein »unendlicher Dissens der Theorien, der Weltansichten und maßgebenden Werte«.<sup>56</sup> Polymythie erweist sich hierin als fraglose Rechtfertigung und Verewigung des Bestehenden.

Zweitens nennt Marquard den modernen Individualismus. Dieser muss wohl, wird Marquards Erklärung näher betrachtet, in erster Linie

54 Odo Marquard: Lob des Polytheismus. A. a. O., S. 105f.

55 Vgl. ebenda, S. 104ff.

56 Ebenda, S. 107

in der Entlastung von Verantwortung und im instrumentellen Ausspielen der Gewalten gegeneinander und zum eigenen Nutzen gesehen werden: »Solange – im Polytheismus – viele Götter mächtig waren, hatte der Einzelne – wo er nicht durch politische Monopolgewalt bedroht war – ohne viel Aufhebens seinen Spielraum dadurch, daß er jedem Gott gegenüber immer gerade durch den Dienst für einen anderen entschuldigt und somit temperiert unerreichbar sein konnte: Es braucht ein gewisses Maß an Schlamperei, die durch die Kollision der regierenden Gewalten entsteht, um diesen Freiraum zu haben; ein Minimum an Chaos ist die Bedingung der Möglichkeit an Individualität.«<sup>57</sup> Was bedeutet dies bezüglich der »entgöttlichten Götter«<sup>58</sup> der pluralistischen Moderne? Dass ich ohne Verpflichtung auf Wahrheit zwischen jenen sich angeblich im unendlichen Dissens befindlichen Theorien ad libitum wählen kann? Dass die Anforderungen der Marktkonkurrenz mich gegenüber Legislative, Exekutive und Jurisdiktion entschuldigen? Dass die Parteidisziplin mich von der Sorge ums Gemeinwohl entbindet? Die Reihe dieser Fragen ließe sich – nicht zuletzt aus der Erfahrung von Schlamperei und Chaos – sicher fortsetzen.

Drittens schließlich nennt Marquard zwei Beispiele für Gestalten, in denen einander relativierende Geschichten in der Moderne erzählt werden: die Geschichtswissenschaft und das Genre des Romans: »Sie sind spezifisch moderne Phänomene, und sie erforschen oder erfinden, und jedenfalls erzählen sie viele Geschichten.«<sup>59</sup> Charakteristische Unterschiede zwischen Literatur und Wissenschaft, zwischen Fiktion und Realität, zwischen Erfinden und Erforschen werden beiseitegeschoben, wichtig ist allein die narrative Form: »jedenfalls erzählen sie viele Geschichten«. Im Umgang mit ihnen, so empfiehlt Marquard, sollen wir versuchen, aus der angeblich ignoranten, utopischen und aktivistischen Monomythie »in die besonnene Vorsicht der Bildung zurückzufinden: jener Bildung, die Chancengleichheit [offensichtlich ein Euphemismus für Pluralismus – Einfügung von mir] für die Geschichten – die Polymythen – gewährt: für die Historie, die nichtengagierte, und für die Literatur, die nichtengagierte [...].«<sup>60</sup>

57 Ebenda, S. 108.

58 Ebenda, S. 107.

59 Ebenda, S. 109.

60 Ebenda, S. 110.

Pluralismus um den Preis des Ertragens der eigenen Kontingenz<sup>61</sup> und der des Bestehenden statt Engagement für Wahrheit und emanzipatorischen Fortschritt – der Rechtfertigung dieser Parole dient die Reduktion des Mythos auf die leere Hülle seiner narrativen Form. So wird der »Abschied vom Prinzipiellen«<sup>62</sup>, d. h. der Abschied von der Perspektive auf Wahrheit und Geschichte im Singular, gefeiert: mit Koketterie, Wortwitz, Eristik und völliger Begriffsentleerung – das ist die Philosophie des flotten Odo, des »Transzendentalbelletristen«<sup>63</sup>.

Beginnen möchte ich nun meine Überlegungen über Mythos und Geschichte, indem ich die Geschichte zunächst als Untersuchungsbe-  
reich bestimme: Was untersuchen die Geschichtswissenschaften? Die  
Beantwortung dieser Frage ist eng verknüpft mit der Beantwortung der  
Frage nach dem Anfang der Geschichte.

## *2. Der regionalontologische Geschichtsbegriff und der Anfang der Geschichte*

Mein Vorschlag zur Begriffsbestimmung lautet: Unter Geschichte als Untersuchungsgebiet verstehe ich die Gesamtheit der kulturellen Leistungen und Differenzierungen, die der Mensch in seiner biologischen Bestimmtheit als *Homo sapiens* im Laufe der Zeit vollbringt. Als Geschichte *des* Menschen soll also der Zeitraum gelten, in dem keine Veränderung seiner biologischen Art stattfindet, was genetische oder epigenetische Veränderungen unterhalb dieser Schwelle nicht ausschließt, gleichwohl aber kulturelle Entwicklungen nachweisbar sind. Damit wird Geschichte regionalontologisch als Kulturgeschichte im Unterschied zu einer möglichen Naturgeschichte definiert. Dies wird

61 Vgl. ebenda, S. 111.

62 Odo Marquard: Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung. In: Abschied vom Prinzipiellen. A. a. O., S. 4–22. Es ist gewiss mehr als verständlich, wenn jemand, der wie Marquard in sehr jungen Jahren die Erfahrung von Faschismus und Weltkrieg machen musste, eine gewisse Skepsis gegen politische und geschichtsphilosophische Heilsversprechen ausbildet. Weniger nachvollziehbar ist es, wenn diese berechnete Skepsis in einen skeptizistischen Pluralismus umschlägt, der der konservativen Apologetik des Bestehenden dient (vgl. S. 16) und der mittels der Hermeneutik der Umdeutung der Geschichte in Geschichten nachhelfen will (vgl. S. 19).

63 Ebenda, S. 9.

deutlich, wenn von dieser Begriffsbestimmung ausgehend nach dem Anfang der Geschichte gefragt wird.

Der Anfang der Geschichte wäre dann gefunden, wenn sich nachweisen ließe, dass in einem bestimmten Zeitraum erstmals eine Entwicklung menschlicher Leistungen stattfindet, der keine biologische Evolution der Arten der Gattung *Homo* entspricht. Dies könnte z. B. bei der Entwicklung der sogenannten Klingenkultur<sup>64</sup> der Fall sein: Funde aus Europa belegen, dass in der Zeit zwischen 40 000 und 25 000 Jahren vor Beginn unserer Zeitrechnung die Gesamtlänge der Klingen, die aus einer konstanten Menge Feuerstein hergestellt werden konnte, enorm und kontinuierlich anstieg, wie auch die Vielfalt der Klingen zunahm. Während dieser Zeit verändert sich der Mensch biologisch nicht, insbesondere bleibt sein Gehirnvolumen, übrigens bis heute, gleich. Es setzt also eine kulturelle Entwicklung ein, die nicht mehr mit der biologischen Evolution, nicht mehr mit der Entstehung einer neuen Art der Gattung *Homo*, einhergeht. Dagegen lassen sich durch Funde belegte oder vermutete Leistungsunterschiede zwischen den anderen Arten der Gattung *Homo* (z. B. *Homo habilis*, *Homo erectus*) immer mit biologischen Artunterschieden, insbesondere mit einem vergrößerten Gehirnvolumen, korrelieren, während kulturelle Entwicklungen innerhalb der jeweiligen Lebenszeit dieser Arten meines Wissens bisher nicht nachgewiesen sind. Geschichte als Kulturgeschichte *des* Menschen kann also unterschieden werden von der biologischen Naturgeschichte der Entwicklung *zum* Menschen.

Die Festlegung des regionalontologischen Begriffs der Geschichte auf die Kulturgeschichte des Menschen ist in methodologischer Hinsicht bedeutsam. Sie besagt nämlich, dass die Geschichte zwar auf einem biologischen Erbe, das aus der biologischen Evolution stammt, aufbaut, dass aber die kulturellen Entwicklungen und Differenzierungen selbst nicht durch biologische Veränderungen erklärt werden können. Jede Art von Biologismus, also auch ein biologischer Rassismus, wird damit von vornherein ausgeschlossen.

Es ist zu beachten, dass zwischen der begrifflichen Bestimmung des Anfangs der Geschichte – also der von artbildenden biologischen Veränderungen unabhängigen kulturellen Entwicklung – und der Datierung

64 Vgl. André Leroi-Gourhan: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst* [1964/65]. Frankfurt am Main 1988, S. 173–182.

dieses Anfangs unterschieden werden muss. Die Datierung bleibt von empirischen Funden abhängig. Es wäre also denkbar, dass ältere Funde, etwa in Kleinasien oder in Afrika, die Datierung verschieben. Die begriffliche Bestimmung des Anfangs bliebe aber davon unberührt. Insofern ist es also berechtigt und sogar geboten, wenn die durch europäische Funde nachgewiesene Klingenkultur nur als ein mögliches *Beispiel* für den Anfang der Geschichte bezeichnet wird. Für diese Berechtigung gibt es aber noch einen zweiten Grund.

Der Anfang der Geschichte muss nicht ausschließlich in der durch die Klingenkultur belegten Entwicklung der *technischen* Fähigkeiten des Menschen gesehen werden. Bemerkenswerterweise sind nämlich die ältesten in Europa entdeckten Höhlenmalereien ebenfalls ca. 40 000 Jahre alt.<sup>65</sup> Und Höhlenmalereien aus den folgenden Jahrtausenden lassen eine Entwicklung und Differenzierung der Darstellungen erkennen, die einige Forscher veranlasst haben, sogenannte Stilepochen der Höhlenmalerei zu unterscheiden,<sup>66</sup> also eine kulturelle Entwicklung der *darstellenden* Fähigkeiten zu behaupten.

Die meines Erachtens interessantesten Interpretationen dieser Entdeckungen – also der Klingenkultur und der sogenannten Stilentwicklung der Höhlenmalerei – gehen von drei grundlegenden Annahmen aus:

1. Die technischen Fähigkeiten und die darstellenden Fähigkeiten des Menschen sind gleichursprünglich.
2. Die Darstellungen sind ursprünglich nicht in einem engeren Sinne künstlerischer, sondern ritueller Art.
3. Die rituellen Handlungen sind der Ursprung des mythischen Denkens.

Der regionalontologische Geschichtsbegriff und die sich daraus ergebende begriffliche Bestimmung des Anfangs der Geschichte haben uns also über die empirische Datierung dieses Anfangs zur Thematisierung von Ritus und Mythos geführt.

65 Vgl. ebenda, S. 446–488. Je nach dem, was als Beleg anerkannt wird, kann nach bisherigen Funden von einem Entstehungszeitraum bildlicher Darstellungen zwischen 50 000 und 35 000 Jahren v. u. Z. ausgegangen werden.

66 Vgl. ebenda, S. 460ff.

### 3. Die rituelle Darstellung als ein Ursprung der Kultur

Wenn wir nun davon ausgehen, dass der Ritus tatsächlich am Anfang der Geschichte steht, dann wäre er eine Schnittstelle zwischen Natur und Kultur<sup>67</sup>: Anhand des Ritus müsste sich zeigen lassen, wie aus dem naturgeschichtlichen Erbe der Entwicklung *zum* Menschen die Kultur als geschichtliche Daseinsweise *des* Menschen entspringt. Oder mit der berühmten Formel Arnold Gehlens gesagt: Es müsste sich zeigen lassen, dass der Mensch von Natur ein Kulturwesen ist. In der Tat hat Gehlen eine solche Theorie des Ritus ausgearbeitet, und zwar in seinem überaus bemerkenswerten Buch *Urmensch und Spätkultur* aus dem Jahre 1956. Auf diese Schrift sowie auf Überlegungen Ernst Cassirers zum mythischen Denken, insbesondere aus dem zweiten Band (1925) der *Philosophie der symbolischen Formen*, fußt die nachfolgende Darstellung hauptsächlich.

Gehlen charakterisiert die natürliche Ausstattung des Menschen, indem er sie mit der der Tiere vergleicht. Von entscheidender Bedeutsamkeit bei diesem methodischen Vorgehen ist der Begriff *Instinkt*.<sup>68</sup> Instinkte sind vererbte, artspezifische Verhaltensweisen, die durch spezifische Schlüsselreize aus der jeweiligen Umwelt einer Tierart ausgelöst werden und die eine eindeutige biologische Funktion besitzen, also der Befriedigung eines speziellen Triebes oder Bedürfnisses dienen. Instinkte implizieren also:

1. dass die Aufmerksamkeit der Wahrnehmung immer schon auf bestimmte Schlüsselreize ausgerichtet ist, also keine Reizüberflutung auftritt, wie dies der Fall wäre, wenn alle Umweltreize biologisch gleiche Relevanz besitzen würden;
2. dass bestimmte motorische Muster, also ein bestimmtes Verhaltensprogramm, abrufbar ist;
3. dass die Antriebsenergie in speziellen Trieben mit eindeutiger biologischer Funktion gebunden und ausgerichtet wird.

Instinkte sind charakteristisch für die natürliche Ausstattung der Tiere. Instinktreduktion dagegen charakterisiert nach Gehlen die natürliche Ausstattung des Menschen. Daher wäre der Mensch, *wenn wir ihn*

67 Eine Schnittstelle, ein Ursprung – denn in den technischen Fähigkeiten und ihrer Entwicklung könnte ein zweiter – gleichursprünglicher – Übergang von der Natur zur Kultur zu sehen sein.

68 Vgl. Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur*. A. a. O., S. 125ff.

*rein biologisch betrachten würden*, den Gefahren der Reizüberflutung, des unspezifischen Antriebsüberschusses und des fehlenden Verhaltensprogramms, also einer unspezifischen Motorik, ausgesetzt. Er *wäre* also im Vergleich mit dem Tier ein Mängelwesen, d. h. nicht wie dieses an eine spezifische Umwelt angepasst. Nun lebt der Mensch aber trotzdem. Daher müssen die biologischen Merkmale, die im Vergleich mit der Lebensweise des Tieres als Mängel erscheinen, zugleich die Ermöglichungsbedingungen für die spezifisch menschliche Lebensweise, also für die Kulturgeschichte, sein. Denn wäre der Mensch schlechthin und nicht nur im Vergleich mit der Lebensweise des Tieres ein Mängelwesen, dann wäre er nicht lebensfähig. Um dies zu erläutern, muss zunächst der Begriff der Instinktreduktion expliziert werden.

Der Begriff *Instinktreduktion* hat eine doppelte Bedeutung.<sup>69</sup> Seiner quantitativen Bedeutung nach besagt er, dass der Mensch zwar Instinkte hat, aber weniger als das Tier, in weniger Lebensbereichen und oftmals auch weniger zuverlässige. Seiner qualitativen Bedeutung nach besagt er, dass die für den Instinkt der Tiere konstitutive Einheit von Trieb, Auslösereiz, Verhalten und biologischer Funktion entdifferenziert ist. *Entdifferenzierung ist die für den Menschen entscheidende Bedeutung der Instinktreduktion*. Wie ist dies zu verstehen?

Der Mensch wird durch Auffälliges in seiner jeweiligen Umwelt in besonderer Weise angesprochen: durch Farben, Formen, Rhythmen, darüber hinaus durch Unwahrscheinliches, Unerklärliches, Bedrohliches.<sup>70</sup> Aber dieses Auffällige enthemmt nicht, wie ein Schlüsselreiz eines Tieres, einen bestimmten Trieb und löst nicht ein bestimmtes angeborenes Verhalten mit eindeutiger biologischer Funktion aus, wenngleich es aber eine Gefühlsreaktion hervorruft. Gehlen schreibt: »Unsere Außenwelt zerfällt nicht, wie die der Tiere, in einen riesigen Hintergrund des Indifferenten, aus dem sich die speziellen instinktauslösenden Signale, die Merkmale des Schlupfwinkels, des Feindes, der Beute usw. mit durchschlagenden Reizwerten abheben. Die menschliche Welt ist dagegen in allen Einzelheiten benannt, bezeichnet und durchgearbeitet, sie enthält keine dauernde Indifferenzzone und so gut wie keine angeborenen wirksamen Daten, auf die hin wir erfahrungsfrei »richtig« handeln. [...] Und dennoch findet sich gerade damit Platz für jene unspezi-

69 Vgl. ebenda, S. 129ff.

70 Vgl. ebenda, S. 132ff.

fische Entfaltung alles Ungewöhnlichen, Auffallenden, Prägnanten und scharf Gestalteten, aus dem Durchschnitt Herausfallenden, das in einer ganz offenen, biologisch nicht mehr eindeutigen Weise »erregend« wird. Es hat zwar, zusammen mit klar umschriebenen Instinkten, seine Beziehung auf ein spezifisches, arteigenes Verhalten verloren, um so mehr aber an unbegrenzbarer, unvorhersehbarer Mannigfaltigkeit gewonnen.«<sup>71</sup> Während das Tier also auf artspezifische Auslöserqualitäten innerhalb seines Biotops mit erbfesten Verhaltensweisen reagiert, ist der Mensch offen für Auffälliges »über die ganze Breite des Wahrnehmungsfeldes« hinweg: Allem möglichen Auffälligen kann der »Wert der Eindringlichkeit« zukommen, auch wenn es keine biologische Bedeutung besitzt, kein spezifisches Bedürfnis befriedigt.<sup>72</sup> Dies ist sozusagen das Urphänomen der Weltoffenheit des Menschen im Unterschied zur Umweltgebundenheit des Tieres.

Es ist diese Form der Instinktreduktion, von der Gehlen den Ritus herleitet.<sup>73</sup> Was vom Instinkt der Tiere beim Menschen übrigbleibt, ist ein durch Auffälliges ausgelöster Reaktionsdruck, der als Gefühlsaufwallung erlebt wird, aber nicht über angeborene Verhaltensmuster abgebaut werden kann, und daher »das Bedürfnis nach einem noch unbestimmten Verhalten«<sup>74</sup> erzeugt. Dasselbe kann auch so beschrieben werden: Vom Auffälligen geht eine Appellation aus, die, weil ein abrufbares Verhalten zunächst nicht zur Verfügung steht, als »das zwingende Gefühl einer »unbestimmten Verpflichtung« erlebt wird«<sup>75</sup>. Zusammenfassend schreibt Gehlen: »Angesichts der erwähnten Daten [also des Auffälligen – Einfügung von mir] fühlt der Mensch einen »unwillkürlichen«, automatischen Gefühlsstoß, den entdifferenzierten Rest der uralten Bindung von Auslöser und Instinktreaktion, und gleichzeitig, als dessen motorische Seite, einen Verhaltenszwang oder Handlungsimpuls, der als Bedürfnis erscheint, weil er eine Verhaltensverlegenheit einschließt, da keine spezielle Bewegungsfigur eher als eine andere bereitliegt. Das alles ist für das Bewußtsein natürlich völlig abgedeckt, das allein von dem auslösenden Datum besetzt ist und die ganze

71 Ebenda, S. 136.

72 Vgl. ebenda.

73 Vgl. ebenda, S. 136ff.

74 Ebenda, S. 137.

75 Ebenda.

komplexe Situation nur von ihm her erlebt.«<sup>76</sup> Erlebt wird also die faszinierende, unbestimmt normative Macht einer Naturerscheinung, also eine »wirksame Gegenwart«<sup>77</sup>, die zunächst weder technisch noch magisch beherrscht werden kann. Daher gewinnt auch der unspezifische Handlungsimpuls seine inhaltliche Bestimmung vom Appelldatum her: Dieses wird mimisch-rhythmisch nachgeahmt, im aktuellen Vollzug einer Art Tanz dargestellt.<sup>78</sup> Dass Menschen in stark affektiven Zuständen, in denen eine rationale Handlung, aus welchen Gründen auch immer, aktuell nicht möglich ist, mit rhythmischen Bewegungen reagieren, kann noch heute beobachtet werden: Sie gehen auf und ab, Trommeln mit den Fingern, bewegen staccatoartig die Arme, stampfen mit den Füßen und Ähnliches mehr. Das darstellende Verhalten geht allerdings über den bloßen Affektausdruck hinaus. Die Rhythmisierung der Bewegung lenkt die eigene Aufmerksamkeit und die der anderen auf die *Form des Tuns*, die nun als Sollgehalt erlebt wird.<sup>79</sup> »Anders gesagt: die darstellende Nachahmung eines eindrucksvollen Ereignisses verläuft von vornherein sozial ansteckend: das Verpflichtungsgefühl und das Verhaltensbedürfnis aller schlägt sich in einem gleichförmigen Verhalten nieder, das sie im Hinblick aufeinander artikulieren.«<sup>80</sup> Damit wird ein Gemeinschaftserlebnis, eine leiblich erlebte Zusammengehörigkeit von Individuum und Gruppe in Verbindung mit dem Dargestellten ermöglicht. *Die der Instinktreduktion, also der natürlichen Ausstattung, entspringende Unsicherheit wird im Ritus, also kulturell, bewältigt. Der genuine Ritus ist also jene Praxis, in der die Menschen ihr Verhältnis zu höchstbeeindruckenden, aber noch in keiner Weise technisch beherrschbaren Naturerscheinungen regeln und kontrollieren.* Die mimisch-tänzerische Darstellung wird im Laufe der Zeit durch andere Darstellungen ergänzt oder ersetzt: Höhlenmalerei, Skulpturen, Gesänge und Ähnliches.

Aus analytischer Sicht erfüllt der Ritus de facto folgende Funktionen: Erstens ermöglicht er die Bemeisterung von Gefühlen, die durch die Wahrnehmung des Auffälligen, Unerwarteten, Bedrohlichen, Unerklärlichen hervorgerufen werden. Zweitens bringt er eine Entwicklung der darstellenden Fähigkeiten in Gang. Drittens wird durch die Dar-

76 Ebenda.

77 Ebenda, S. 138.

78 Vgl. ebenda, S. 145ff.

79 Vgl. ebenda S. 146.

80 Ebenda, S. 147.

stellung das Auffällige symbolisch verfügbar: Es kann jetzt symbolisch vergegenwärtigt werden, auch wenn es selbst nicht aktual präsent ist. Zwar gilt die Darstellung ursprünglich, d.h. im genuinen Vollzug des Ritus, nicht als Symbol, sondern als die Sache selbst bzw. als real und untrennbar mit ihr verbunden. Aber aus analytischer Sicht ist die Symbolisierung die faktische Grundlage für den instrumentellen Einsatz des Ritus. Einerseits können so bestimmte Gefühle und Gemeinschaftserlebnisse willkürlich hervorgerufen werden, was rituelle Formen von Ekstase, Rausch und Trance ermöglicht und später die Form wiederkehrender Feste annehmen kann, und zugleich wird die Gefühlsbe-masterung einübt. Andererseits erlaubt die symbolische Präsenz magische Praktiken, also die vermeintliche Beeinflussung des realen Objekts über seine symbolische Darstellung und deren Beeinflussung. Viertens vermittelt der Ritus eine objektive Verpflichtung, also eine Normativität, die von einem Objekt ausgeht und der gemeinschaftlich entsprochen wird. Die gemeinsame Einübung normierten Handelns ist die Grundlage für die Entwicklung einer ersten normativen Ordnung, nämlich für das Tabusystem, welches das Zusammenleben und das Verhältnis zur Natur regelt.

*Affektbeherrschung, Fähigkeitsentwicklung, Symbolisierung und objektiv verbindliche Normativität erweisen sich als kulturelle Leistungen, die aufgrund der Instinktreduktion sowohl notwendig als auch möglich sind und im Vollzug des darstellenden Ritus hervorgebracht werden.*

Mit diesen kulturellen Leistungen werden im und durch den Ritus zugleich die wesentlichen Momente der *mythisch-religiösen Bewusstseinsform* erzeugt. Mindestens vier Wesensmerkmale dieser Bewusstseinsform lassen sich aufweisen:

1. der Bezug auf ein geheimnisvolles Faszinosum, welches den Gefühlsstoß, die Ergriffenheit, hervorruft, welchem der Mensch sich zunächst ausgeliefert glaubt und welches *Mana*, *Schicksal*, *Macht Gottes* oder noch anders heißen mag, welches also als irgendeine höhere Macht, als das Numinose<sup>81</sup>, erlebt wird;
2. das darstellende und als geboten erlebte Verhalten gegenüber dieser Macht, also irgendeine Form von *religio* im Sinne von *relegere*, also »sorgfältig beachten«, irgendeine Form von *Tabu*, *Gottesdienst*

81 Vgl. Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen [1917]. München 2004, S. 5ff.

oder sonstiger Regelbefolgung gegenüber und im Namen der höheren Macht;

3. das so vermittelte Gemeinschaftserlebnis in Verbindung mit dieser Macht, also irgendeine Form von *religio* im Sinne von *religati*, also »jemand verbunden sein«, ausgedrückt durch Begriffe wie *Totem*, *Solidarität des Lebens*, *Kinder Gottes* oder *Volk Gottes*;
4. die Zuversicht im Sinne der Glaubensgewissheit, im Einklang mit der höheren Macht leben zu können, in die Welt zu passen, also das sogenannte *Gottvertrauen*.

*Der Ritus ist also jene Praxis, durch die und in der die religiöse Bewusstseinsform entsteht.*

Die Entwicklung des Ritus kann unter zwei Aspekten gesehen werden. Zum einen kann sich der Ritus für eine – wie Gehlen das nennt – sekundäre Zwecksetzung öffnen. Zum anderen verändern sich in Abhängigkeit von der Entwicklung der technischen Fähigkeiten<sup>82</sup> und damit der gesellschaftlichen Verhältnisse die Kultgegenstände.

Nach Gehlens Theorie ist es plausibel, anzunehmen, dass zunächst besonders faszinierende und außerhalb der menschlichen Macht stehende Naturerscheinungen Gegenstände des Ritus werden, etwa Himmels- oder Wettererscheinungen. Die dringend zu erfüllende Hauptfunktion des Ritus besteht hier im Meistern starker Gefühlsreaktionen. Starke Gefühle sind aber auch bei der Jagd und bei der Fortpflanzung im Spiel. Daher verwundert es nicht, dass die häufigsten Motive der Höhlenmalerei einerseits große Jagdtiere – nämlich Bison und Pferd – sowie

82 Der Übergang von der Steinzeit zur Bronzezeit und dann zur Eisenzeit sowie der Übergang zur Sesshaftigkeit erhöhen das Mehrprodukt, führen zum Waren- und Geldhandel, zur Erfindung der Schrift, zu veränderten Sozialstrukturen und unterschiedlichen Herrschaftsformen. Die Beschreibung der Bedingungen für die Entstehung der europäischen Philosophie im 7. bis 5. Jahrhundert v. u. Z. kann daher zugleich als eine Zusammenfassung jener gesellschaftlichen Entwicklungen gelesen werden, die das historische Bewusstsein ermöglicht haben. Eine solche Beschreibung bieten: Klaus-Dieter Eichler / Helmut Seidel: Philosophie im antiken Griechenland. In: Ralf Moritz / Hiltrud Rüstau / Gerd-Rüdiger Hoffmann (Hrsg.): *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* Berlin 1988, S. 125ff. Zur Spezifik der Technik als praktisch-geistige Aneignungsweise vgl. Peter Fischer: *Philosophie der Technik*. München 2004, S. 20–58; ders.: *Technik als spezifische Form der Welterschließung*. In: Philipp Richter / Jan Müller / Michael Nerurkar (Hrsg.): *Möglichkeiten der Reflexion*. Baden-Baden 2018, S. 233–244.

andererseits Mann und Frau sind.<sup>83</sup> Gerade im Hinblick auf Fortpflanzung – also Verwandtschaftsbeziehungen, Heiratsregeln, Ahnenkult – und Ernährung sorgt der Ritus für die Möglichkeit der Institutionalisierung<sup>84</sup>: Er schafft Sozialnormen und Verpflichtungen gegenüber den Ritualobjekten, ermöglicht die Entwicklung eines Selbstbewusstseins über die eigenen Bedürfnisse und Gefühle sowie des Umgangs mit ihnen und erlaubt die Festlegung sozialen Rollenverhaltens hinsichtlich der Lebensnotwendigkeiten der Ernährung und der Fortpflanzung. Der Ritus gewährt so zunächst eine virtuelle Hintergrundserfüllung der grundlegenden Bedürfnisse, vermittelt eine grundsätzliche Zuversicht, die Lebensprobleme meistern zu können: Er ist quasi ein »moralischer Akt der Entscheidung zum Dasein, ja zum *dauernden* Dasein«<sup>85</sup>. Dass der Ritus nicht im Virtuellen verbleibt und sich nicht in Ekstase und Magie verliert, wird durch die sekundäre Zwecksetzung verhindert. Sie ermöglicht den Brückenschlag zwischen den rituell-darstellenden Fähigkeiten und den technischen Fähigkeiten. Gehlen erläutert dies anhand der rituellen Tierhege.

Bereits im Vollzug des darstellenden Ritus werden Kulttiere in bestimmter Weise distanziert: Sie gehen weder in der Indifferenz des Uninteressanten auf, noch sind sie unmittelbare Bedürfnisziele der technisch-praktischen Tätigkeit. Damit erhalten sie in Tanz und Bild einen Selbstwert im Dasein.<sup>86</sup> Diese rituelle Wertzuschreibung ermöglicht es, das Kult- bzw. Opfertier zum Objekt der Hege zu machen<sup>87</sup>, also z. B. solche Tiere für Rituale bereitzuhalten.<sup>88</sup> Die dabei gewonnenen Erfahrungen mit der Zähmbarkeit von Tieren sind der Ausgangspunkt für eine dauernde Tierhege und schließlich für die Tierzucht im größten Maßstab. Die Affektbeherrschung, der Aufschub der Bedürfnisbefriedigung und die Zuschreibung eines Selbstwertes im Dasein sind

83 Vgl. André Leroi-Gourhan: Hand und Wort. A. a. O., S. 456.

84 Vgl. Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. A. a. O., S. 184–216.

85 Ebenda, S. 153. Den Aspekt der Zuversicht betont auch Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. A. a. O., S. 133ff.

86 Vgl. Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. A. a. O., S. 184f.

87 Vgl. ebenda, S. 188ff.

88 Dieser Ursprung der Domestikation muss möglicherweise nicht für alle Tiere gelten. Der Wolf wurde vielleicht eher im Sinne einer »Waffe« und eines »Wach- und Warnsystems« zum Hund domestiziert, also im Kontext der Entwicklung technischer Fähigkeiten. Eine ausgeprägte Fähigkeit zur Affektbeherrschung ist freilich auch in diesem Fall eine notwendige Erfolgsbedingung.

erworbene Fähigkeiten, die auch bei der Kultivierung von Pflanzen vorausgesetzt werden müssen: Das Saatgut darf nicht konsumiert, sondern muss über längere Zeit, z. B. über den Winter, aufbewahrt werden.<sup>89</sup>

Die Institutionalisierung von Ernährung und Fortpflanzung, der Übergang von der virtuellen zur realen Hintergrund Erfüllung durch die Erzeugung eines steigenden Mehrprodukts, insbesondere beim Übergang zur Sesshaftigkeit, und die damit einhergehende Veränderung der Arbeitsteilung haben Auswirkungen auf die Sozialstruktur. Damit verschieben sich die Brennpunkte des sozialen Lebens, die der Ritus zu bewältigen hat. Aufgrund überlieferter Mythen und ethnologischer Forschungen lässt sich feststellen, dass die naturreligiösen Kultobjekte durch Tätigkeits- und Bereichsgötter ergänzt oder ersetzt werden und schließlich durch Götter, die Herrschaftsverhältnisse sowie politische und ethische Verhaltensweisen darstellen.<sup>90</sup> Die sich damit vollziehenden Übergänge von der Naturreligion zum Polytheismus und zum Monotheismus stellen aber die Einheit der mythisch-religiösen Bewusstseinsform nicht infrage, die durch die vier oben genannten Momente verbürgt wird. Zwischen Mythos und Religion besteht kein Bruch, keine Kluft hinsichtlich der Bewusstseinsform: »In der Entwicklung der menschlichen Kultur können wir keinen Punkt angeben, an dem der Mythos endet und die Religion anfängt.«<sup>91</sup> Weil aber dennoch das mythisch-religiöse Denken einer gewissen Entwicklung unterliegt, können doch einige Unterschiede zwischen dem genuinen, unmittelbar aus dem Ritus entstehenden Mythos und der Religion, die den Ritus bereits instrumentell einsetzt, benannt werden. Inhaltlich kann eine Verschiebung von der präanimistischen oder animistischen Solidarität der Natur bzw. des Lebens<sup>92</sup> hin zu einer universalen ethischen Sympathie<sup>93</sup> konstatiert werden. Außerdem verändert sich die Einstellung, die das religiöse Bewusstsein gegenüber mimischen und bildlichen Darstellungen im Ritus einnimmt: Die Identifikation der Darstellungen mit der höheren Macht selbst und damit der Glaube an Magie werden eingeschränkt, zurückgedrängt, weitgehend aufgehoben.<sup>94</sup> In den monotheistischen Religio-

89 Vgl. Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. A. a. O., S. 190ff.

90 Vgl. Ernst Cassirer: Das mythische Denken. A. a. O., S. 238ff.

91 Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. A. a. O., S. 139.

92 Vgl. ebenda, S. 150ff.

93 Vgl. ebenda, S. 159.

94 Vgl. Ernst Cassirer: Das mythische Denken. A. a. O., S. 286. Dass das magische Mo-

nen führt dies zum »Verbot des Bilderdienstes«<sup>95</sup> (Götzendienst) und sogar zum Bilderverbot und zur Abwertung der Sinnlichkeit und der sinnlichen Welt schlechthin im Namen der »Idealität des Religiösen«.<sup>96</sup> In dieser Entwicklung findet aber, so darf vermutet werden, bereits eine negative Dialektik des mythisch-religiösen Denkens seinen Ausdruck, die zu dessen Aufhebung führen kann. Außerdem darf gefragt werden, ob diese Entwicklung möglich wäre, ohne Einflüsse einer parallel entstehenden historisch-rationalen Bewusstseinsform, die in Gestalt der Philosophie, aber getarnt als Magd der Theologie, ihr subversives Werk verrichtet. Will man die negative Dialektik des mythisch-religiösen Denkens auf eine drastische These bringen, könnte diese lauten: Die anti-sinnlichen Monotheismen sind die *intellektuell* höchsten Ausprägungen der mythisch-religiösen Bewusstseinsform und damit zugleich ihre Verfallsformen.

Kommen wir nach diesem Ausblick auf die historische Entwicklung der mythisch-religiösen Bewusstseinsform zurück auf das Verhältnis von Ritus und genuinem Mythos. Der Ritus nimmt also eine Entwicklung, die dann auch zunehmend im Bewusstsein der Menschen reflektiert wird. Der genuine Mythos kann als die ursprüngliche Form dieser Reflexion verstanden werden.

#### 4. *Der Mythos als Bewusstsein einer Epoche*

Wir waren davon ausgegangen, dass technische und darstellende Fähigkeiten gleichursprünglich sind, und hatten versucht nachzuvollziehen, wie der Ritus durch sekundäre Zwecksetzung das technische Handeln stabilisiert und befördert, die Befriedigung der Grundbedürfnisse institutionalisiert und subjektive Voraussetzungen für Ackerbau und Viehzucht schafft. Der Ritus wurde also als Kultur schaffende und stabilisierende Macht verständlich. Gehlen schreibt: »Die Bewußtwerdung dieses Vorgangs ist der Mythos.«<sup>97</sup> Aber das mythische Bewusstsein ist

ment im Verhältnis zu Darstellungen nicht völlig aufgehoben wird, beweist z.B. der theologische Streit über den ontischen Status der Eucharistiegaben zwischen und sogar innerhalb der christlichen Konfessionen.

95 Ebenda, S. 287.

96 Vgl. ebenda, S. 286ff.

97 Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. A. a. O., S. 217.

weder ein historisches noch ein rational-analytisches. Mythen stellen die Kulturalisierung als eine einmalige und abgeschlossene Leistung von Göttern oder Heroen dar.<sup>98</sup> In diesem Sinne schreibt Gehlen: »Der Mythos enthält kein eigentlich historisches Bewußtsein, er wird von diesem, das gleichzeitig mit der Schrift und im Gegenhalt an ihr entsteht, vielmehr zerstört, sondern er drückt das Bewußtsein einer echten *Epoche* im gewichtigsten Sinne aus, einer Daseinswandlung und Daseinserhöhung, die er als *endgültig* ausspricht. Sein generelles Thema ist die ›Gründung‹ der Institutionen durch ebendieselben Wesenheiten, die im Ritus verkörpert werden, die aber nun nicht mehr die unmittelbare Daseinsnot und Daseinserfüllung regieren, sondern eine neue, geordnete Fülle.«<sup>99</sup> Der Mythos ist also die Bewusstseinsform einer geschichtlichen Epoche, die selbst kein historisches Bewusstsein besitzt.

Obwohl der Mythos kein Geschichtsbewusstsein darstellt, ist es für ihn doch wesentlich, eine spezifische Form des Zeitbewusstseins zu sein. So schreibt Ernst Cassirer: »Der wahre Charakter des mythischen Seins enthüllt sich erst dort, wo es als Sein des *Ursprungs* auftritt. Alle Heiligkeit des mythischen Seins geht zuletzt in die des Ursprungs zurück. Sie haftet nicht unmittelbar am Inhalt des Gegebenen, sondern an seiner Herkunft; nicht an seiner Qualität und Beschaffenheit, sondern an seinem *Gewordensein*. Erst dadurch, daß ein bestimmter Inhalt in zeitlicher Ferne gerückt, daß er in die Tiefe der Vergangenheit zurückverlegt wird, erscheint er damit nicht nur als heiliger, als ein mythisch und religiös bedeutsamer *gesetzt*, sondern auch als solcher *gerechtfertigt*. Die Zeit ist die erste Urform dieser geistigen Rechtfertigung.«<sup>100</sup> Der Mythos als spezifische Form des Zeitbewusstseins erklärt und rechtfertigt also die Kultobjekte und damit die von ihnen ausgehende Verpflichtung, indem er sie auf ein einmaliges Geschehen in der Vergangenheit zurückführt, ihre mythische Entstehung erzählt. »Hier ist eine Stufe erreicht«, schreibt Cassirer, »auf welcher der Gedanke sich bei der bloßen *Gegebenheit*, sei es der Dinge, sei es der Gebräuche und Vorschriften, bei ihrem einfachen Dasein und ihrer einfachen Gegenwart nicht mehr beruhigt, während er andererseits alsbald stille steht, sowie es ihm gelungen ist, diese Gegenwart auf irgendeine Weise in die Form der Vergangenheit umzusetzen.

98 Ebenso stellen sie oftmals auch die Welterschöpfung überhaupt dar.

99 Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. A. a. O., S. 217.

100 Ernst Cassirer: Das mythische Denken. A. a. O., S. 130.

Die Vergangenheit selbst *hat* kein ›Warum‹ mehr: sie *ist* das Warum der Dinge. Das eben scheidet die Zeitbetrachtung des Mythos von der Geschichte, daß für sie eine absolute Vergangenheit besteht, die als solche der weiteren Erklärung weder fähig noch bedürftig ist.«<sup>101</sup> Weil das Zeitbewusstsein des Mythos in dieser absoluten Vergangenheit zum Stillstand kommt, erscheint der Mythos als »zeitlos« oder, wie Schelling es ausdrückte, als herrsche in ihm eine »schlechthin vorgeschichtliche Zeit«, eine »unteilbare, absolut identische Zeit«.<sup>102</sup> Die Zeitlichkeit des Mythos ist also Urform der geistigen Rechtfertigung, weil in ihr die fraglose Gültigkeit einer Ordnung als ewige Ordnung ausgesprochen wird: *Der Mythos besagt, dass das, was war und weil es war, ist und immer sein wird.*<sup>103</sup>

Als ein bekanntes Beispiel für den Mythos kann die *Theogonie* Hesiods dienen.<sup>104</sup> Sie bewahrt in mythischer Form insofern die Erinnerung an naturreligiöse Riten, als am Anfang das Chaos, die Erde und der Himmel stehen. Das Chaos bedeutet zunächst nur die Leere, was sich als Ausdruck der existenziellen Angst, die im Ritus gebannt werden muss, deuten ließe. Erde und Himmel können als naturreligiöse Kultobjekte verstanden werden. Darauf folgen weitere Gottheiten, die für Naturmächte stehen. Es folgen Schutzgötter für bestimmte Tätigkeiten und für bestimmte Lebensbereiche, was auf deren Institutionalisierung hinweist. Letztlich aber rechtfertigt die *Theogonie* die Herrschaft von Zeus und der ihm unterstellten Götter. Die Erzählung kulminiert also in einem Herrschaftsmythos und reflektiert auf ihre Weise die Kulturentstehung und den Wandel der Kultobjekte, d. h. die Verschiebung der Brennpunkte des Lebens. Obwohl ein Geschehen in der Zeit erzählt wird, ist die

101 Ebenda, S. 130f.

102 Zitiert nach Ernst Cassirer: *Das mythische Denken*. A. a. O., S. 131.

103 Jan Assmanns Unterscheidung zwischen »fundierender und kontrapräsentischer Erinnerung« kann als funktionale Analyse der Normativität der mythischen Rechtfertigung verstanden werden: vgl. Jan Assmann: *Mythomotorik der Erinnerung. Fundierende und kontrapräsentische Erinnerung*. In: *Texte zur modernen Mythentheorie*. A. a. O., S. 280ff.

104 Freilich sind die durch Hesiod und Homer überlieferten Mythen bereits als späte Formen des Mythos anzusehen im Vergleich mit nur mündlich überlieferten Mythen. Durch die Schriftlichkeit erhalten sie bereits literarische Qualität (epische Dichtung) und können daher bereits als Übergangsformen zwischen Mythos und Kunst betrachtet werden. Näher am Ritus sind wohl jene Mythen, welche sich Ethnologen bei sogenannten Naturvölkern erzählen lassen.

Theogonie im eigentlichen Sinne keine chronologische Darstellung. Das mythische »Früher« charakterisiert das, was in der endgültigen Ordnung das Untergeordnete, Überwundene, Besiegte ist. Auch können Ereignisse, die als reale irreversibel wären, rückgängig gemacht werden, so z. B. wenn Zeus seinen Vater Kronos zwingt, die von ihm verschlungenen Geschwister des Zeus wieder auszuspeien.<sup>105</sup> Nicht die Chronologie oder gar die Kausalität, sondern die Genealogie, die Möglichkeit ständiger Verwandlungen, Hierarchien und Kämpfe mit letztlich endgültiger Entscheidung sind charakteristisch für Zusammenhänge innerhalb des Mythos.

### 5. Vom Mythos zum historischen Bewusstsein

Der Mythos ist also eine Erzählung in religiöser Form, die eine Ordnung von einem vermeintlich absoluten Ursprung her rechtfertigt und deren Normativität als ewige Gültigkeit ausspricht. Im Mythos erfahren die rituellen Gehalte eine Lösung vom aktuellen Vollzug des Ritus, werden sprachlich und schließlich schriftlich tradiert und erlangen so eine gewisse Eigenständigkeit. Gehlen schreibt: »Der Mythos ist, von einer anderen Seite gesehen, Erzählung, er ist Rede oder das Gesagte, aber Erzählung nicht im Sinne eines situationsgebundenen Berichtes, der von einer bestimmten Person an eine andere ergeht, sondern sein Inhalt ist stereotypisiert und verselbständigt, der Mythos ist ›Erzählung an sich‹. Die Unabänderlichkeit seines Inhaltes, des erzählten Geschehens der Götterhandlungen und -verwandlungen, kommt gerade dadurch heraus, daß der Inhalt jede Beziehung auf die aktuelle Situation, auf bestimmte Hörer und Redner abgestreift hat. Der in sich vollendete Vorgang in der Vergangenheit wird durch die Stereotypie hindurch endgültig. Insofern hat der Mythos dieselbe Struktur wie die Sprache (nicht das Sprechen): auch sie hat keinen bestimmten Sprecher oder Hörer. Der Mythos ist selber Logos, und was ihn tötet, ist nicht die steigende Rationalität, sondern das entstehende historische Bewußtsein.«<sup>106</sup> Dies ist vielleicht die für das Thema *Mythos und Geschichte* entscheidende Passage. Die folgenden Aspekte möchte ich hervorheben.

105 Vgl. Hesiod: Theogonie, Verse 490–500. A. a. O., S. 74.

106 Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. A. a. O., S. 222f.

Gehlen folgt offensichtlich nicht der gebräuchlichen Formel »vom Mythos zum Logos«<sup>107</sup>, sondern begreift den Mythos selbst als eine bestimmte Form des Logos. Die bereits am Ritus aufgewiesenen Momente einer Rationalisierung – also Affektbemeisterung, Fähigkeitsentwicklung, Symbolisierung, objektiv verbindliche Normativität, sekundäre Zwecksetzung und Institutionalisierung – werden vom Mythos in ein anderes Medium transformiert, nämlich von der tänzerischen und bildlichen Darstellung in die Sprache und schließlich in die Schrift. Damit erfolgt eine Entlastung vom aktuellen, leibnahen Darstellungsverhalten und eine Unabhängigkeit von den situativen Motivationen des Ritus: Die sprachlich bzw. schriftlich gefassten Inhalte können jederzeit reflektiert werden und stabilisieren die Motivation auf der Ebene des Bewusstseins unabhängig von äußeren Anreizen. Stilisierung, Ausarbeitung und Motivanreicherung werden so ermöglicht.<sup>108</sup> Es können Varianten und Deutungen des Mythos entstehen, rationale Überlegungen und historische Ereignisse in den Mythos integriert werden.

Diese Rationalisierungsprozesse im Medium der Schriftsprache verändern das Verhältnis von Ritus und Mythos.<sup>109</sup> Die Modifikationen des Mythos und die realen Erfahrungen gesellschaftlicher Veränderungen lassen die ursprünglichen Riten, als deren Bewusstwerdung der Mythos entstand, zunehmend unverständlich werden. Der Mythos erscheint nun als das Primäre gegenüber dem Ritus. Er soll die Riten legitimieren, sie den sukzessiven Rationalisierungen anpassen. Die Riten selbst erscheinen als dramatische Aufführungen von Mythen und wandeln sich zu öffentlichen Festen und Spielen. Was sich hier andeutet, ist der Übergang von den rituellen Darstellungsweisen zu den künstlerischen Darstellungen der Lyrik, Tragödie, Komödie, aber auch jenen der bildenden Kunst und der Musik.

Der Wechsel des Mediums von der mimisch-tänzerischen und bildlichen Darstellung im Ritus zur schriftsprachlichen im Mythos, lässt die für das Bewusstsein ursprünglich abgedeckten, implizit gebliebenen, Rationalisierungen des Ritus allmählich bewusstwerden und ermöglicht

107 Diese Formel geht wohl zurück auf ein Buch von Wilhelm Nestle oder wurde durch dieses zumindest populär: Wilhelm Nestle: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates.* Stuttgart 1940.

108 Vgl. Arnold Gehlen: *Urmensch und Spätkultur.* A. a. O., S. 223.

109 Vgl. Ebenda, S. 223.

so zunehmend ein symbolisch-allegorisches Verständnis der Mythen. Die mythischen Inhalte verlieren damit ihre fraglose Gültigkeit und können so zum *Gegenstand* rationaler Überlegungen und zum Stoff, zum bloßen *Sujet*, künstlerischer Darstellungen werden. So kann sich gegen den Ewigkeitsanspruch von Ritus und Mythos schließlich das Bewusstsein der Veränderlichkeit der Gesellschaften, ihrer Herrschaftsformen und ihres Verhältnisses zur vorgefundenen Natur durchsetzen. Nach dem Wechsel des Mediums ist die Entstehung des historischen Bewusstseins und seine scharfe Frontstellung zum Mythos der zweite entscheidende Punkt für die epochale Veränderung der Bewusstseinsform. Es ist nach Gehlen das historische Bewusstsein, das den Mythos tötet. Der mythische Ursprung, die absolute Vergangenheit, wird damit in Frage gestellt.

Das altgriechische Wort *istoria*, das *Forschung*, *Erkundung*, *Kunde*, *Kenntnis*, *Wissen*, *Erzählung* bedeuten kann, nimmt durch Herodot die Bedeutung *Geschichtsschreibung* an.<sup>110</sup> Herodot konstatiert unterschiedliche Überlieferungen zu demselben Ereignis bei den Griechen, Persern und Ägyptern. Er unterscheidet zwischen dem, was er selbst gesehen hat, was er von Augenzeugen weiß und was er nur vom Hörensagen kennt. Er konstatiert auch das Fehlen von Überlieferungen. Er hinterfragt die Erfahrungen der veränderlichen Welt: Welchen Anteil hat das menschliche Verhalten am Ausbruch von Kriegen, am Untergang alter und der Gründung neuer Reiche, an wechselnden Machtkonstellationen und Herrschaftsformen? Herodot ist sich dessen bewusst, dass er Forschung betreiben und Reisen unternehmen muss, dass es der geistigen Anstrengung bedarf, um die Wahrheit für künftige Generationen überliefern zu können, um damit Lernprozesse zu ermöglichen.<sup>111</sup> Wenn das Ver-

110 Vgl. Herodot: Historien. Düsseldorf/Zürich 2004. »Historien« bedeutet hier eben nicht »Geschichten«, sondern »Erkundungen«, »Forschungen«, die das Schreiben *der* Geschichte ermöglichen. Genau dies leugnen de facto Gegenauflärer wie Marquard.

111 Dieser konstitutive Bezug auf die Zukunft bedeutet noch nicht zwingend den Übergang von einem zyklischen zu einem linearen Geschichtsverständnis, nicht zwingend ein Fortschrittskonzept oder ein Konzept der Emanzipationsgeschichte, wenngleich der Zukunftsbezug einen ersten notwendigen Schritt für diese Entwicklungen darstellt. Der Zukunftsbezug ist mit dem Zyklus zunächst verträglich: Gerade deshalb, weil die Leidenschaften der Menschen sie immer wieder in ähnliche, sozusagen wiederkehrende politische und kriegerische Auseinandersetzungen führen werden, ist es wichtig, künftige Generationen durch Überlieferung darauf vorzubereiten. Dieser Gedanke findet sich bei Herodot und insbesondere auch bei Thukydides.

gangene bedeutsam für die Gegenwart ist, dann wird die Gegenwart bedeutsam für die Zukunft sein, woraus sich der Gedanke der Verantwortung für die Zukunft ergibt. Die Einheit der Geschichte, der Zusammenhang der Veränderungen, wird als eine Art ethisch-rechtlicher Kausalität gedacht: Vergangene Hybris rächt sich heute, heutige morgen.<sup>112</sup>

Was also ist das historische Bewusstsein, wodurch die Geschichtsschreibung ermöglicht wird? Gehlen beantwortet diese Frage so: »Dieses besteht, kurz gesagt, in der Fähigkeit, ein *gegenwärtiges* Ereignis als epochemachendes, also mit den Augen *künftiger* Generationen zu sehen.«<sup>113</sup> *Somit ist das historische Bewusstsein das extreme Gegenteil des Mythos: Während dieser in der absoluten Vergangenheit verankert ist, konstituiert gerade der Zukunftsbezug die Zeitlichkeit des historischen Bewusstseins.*

Dass der Zukunftsbezug das wesentliche Moment des historischen Bewusstseins ist, muss aber nicht bedeuten, dass sich dessen Zeitlichkeit nicht differenzierter verstehen lässt. Meines Erachtens sind in dieser Hinsicht drei Bedeutungsaspekte des Historischen zu unterscheiden:

1. Das Historische ist die zukünftige Bedeutsamkeit des Gegenwärtigen. Dies ist der von Gehlen hervorgehobene Bedeutungsaspekt.
2. Das Historische ist die gegenwärtige Bedeutsamkeit des Vergangenen, des Gewesenen.
3. Das Historische ist die Bedeutsamkeit des Gegenwärtigen und des möglichen Zukünftigen für das Vergangene, nämlich für dessen Sinn, dessen Einordnung und Interpretation. Die absolute Vergangenheit wird also nicht nur insofern aufgehoben, als immer weiter zurück, bis in die Naturgeschichte hinein, gefragt werden kann, sondern auch insofern, als sich der Sinn und die Bewertung der Vergangenheit im Lichte neuer Entwicklungen verändern.

Der Zukunftsbezug bleibt dabei das übergreifende Moment. Er hebt die Verankerung in der absoluten Vergangenheit auf und erschließt so den Möglichkeitscharakter menschlichen Daseins: Wenn die Zukunft als abhängig von der Gegenwart gedacht wird und wenn diese nicht durch eine absolute Vergangenheit bestimmt ist, dann bedeutet dies, dass es für die Menschen immer Möglichkeiten gab und gibt, ihr Leben

112 Zur griechischen Geschichtsschreibung vgl. auch Bruno Snell: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen 2011, S. 139–150 (IX. Zur Entstehung des geschichtlichen Bewußtseins).

113 Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. A. a. O., S. 230.

zu gestalten. Aufgrund seines Zukunftsbezugs ist das historische Bewusstsein ein Möglichkeitsbewusstsein. Die drei Bedeutungsaspekte des Historischen und die Einsicht in den prinzipiellen Möglichkeitscharakter der Geschichte bieten die Grundlage und eine Orientierung für die Erarbeitung der geschichtswissenschaftlichen Methodologie.

Nach der Entstehung und fortschreitenden Entwicklung des historischen Bewusstseins werden wesentliche Funktionen von Ritus und Mythos in modifizierter Form von der Geschichtsschreibung und der Philosophie, der Naturkunde und der Kunst übernommen. Das historische Bewusstsein ist Voraussetzung und Grundlage dieser neuen, sich ausdifferenzierenden Rationalisierungen, dieser neuen theoretischen und geistigen Aneignungsweisen.

Dennoch bleibt der Mythos ein Thema, und zwar auch außerhalb seiner Fortführung in den monotheistischen, aus Kleinasien nach Europa eingewanderten Religionen.

## 6. *Hergestellte Mythen in der Moderne*

Von den sogenannten *religiösen, sakralen, archaischen* oder *genuinen* Mythen, einschließlich der monotheistischen, lassen sich *hergestellte* Mythen im profanen, insbesondere im politischen Bereich unterscheiden. Diese hergestellten politischen Mythen thematisieren in der Mitte des 20. Jahrhunderts z. B. Ernst Cassirer und Roland Barthes: Cassirer in seinem Werk der *Mythus des Staates*, das 1946 in den USA und 1949 auf Deutsch erschien, Barthes in seinem Buch *Mythen des Alltags* aus dem Jahre 1957<sup>114</sup>.

Beide Denker unterstellen weitgehend die absichtliche Herstellung der neuen Mythen, also deren instrumentell-technischen Einsatz.<sup>115</sup>

114 Eine gekürzte deutsche Ausgabe erschien in erster Auflage 1964, die erste vollständige Ausgabe auf Deutsch 2012. Die Kürzung betrifft die Beispiele, nicht den theoretischen Teil.

115 »Die neuen politischen Mythen wachsen nicht frei auf; sie sind keine wilden Früchte einer üppigen Einbildungskraft. Sie sind künstliche Dinge, von sehr geschickten und schlaun Handwerkern erzeugt. Es blieb dem zwanzigsten Jahrhundert, unserem eigenen großen technischen Zeitalter, vorbehalten, eine neue Technik des Mythos zu entwickeln. Künftig können Mythen im selben Sinne und nach denselben Methoden erzeugt werden, wie jede andere moderne Waffe – wie Maschinengewehre oder Aero-

Freilich ist auch denkbar, dass neue Mythen zumindest in bestimmten Kontexten unbeabsichtigt aus dem Gebrauch bestimmter neuer Medien resultieren, insbesondere aus der Rezeption von Bild- und Bildschirmmedien, wie der Fotografie, dem Film, dem Fernsehen sowie heute den digitalisierten Bildern der Computer- und Internettechnologie. Was Blumenberg in einem Nachlasstext über die Selbstbehauptung der ›Gestalt‹ sagt, worunter er offensichtlich eine überhöhende und im einfühlsam-intuitiven Zugriff über die tatsächliche Quellenlage hinausgehende, nicht nur bildliche, Darstellung einer historischen Persönlichkeit versteht, könnte auch für jedes Bild allein aufgrund dessen gelten, dass es ein Bild ist. Blumenberg schreibt: »Jede ›Gestalt‹ ist bedroht durch das Verfahren der Auflösung in Elemente und deren Herleitung aus der Geschichte; die Selbstbehauptung der Gestalt besteht zu einem guten Teil darin, sich selbst und den Zeitgenossen ihre Geschichte abzublenden, damit aber auch den Historikern Quellen vorzuenthalten, die das Profil des Originals nivellieren.«<sup>116</sup> Insofern könnte vom Bild, rein als Medium gesehen, und von der ›Gestalt‹, verstanden als Resultat eines bestimmten Darstellungsverfahrens der Geschichtsschreibung, dasselbe gelten: Beides »gefährdet die Funktion des Historikers«<sup>117</sup> oder – verallgemeinert und zugespitzt – gefährdet das historische Bewusstsein.

Sowohl das instrumentelle als auch das unbeabsichtigte Hervorbringen von Mythen wird durch bestimmte soziale und psychosoziale Bedingungen begünstigt. Die generelle, auch auf den genuinen Mythos zutreffende Feststellung, dass der Mythos immer dann »seine volle Kraft« erreicht, »wenn der Mensch einer ungewöhnlichen und gefährlichen Situation begegnen muß«<sup>118</sup>, findet Cassirer in seiner Analyse der Zeit zwischen den Weltkriegen bestätigt: Internationale und soziale Konflikte, Inflation und Arbeitslosigkeit,<sup>119</sup> daraus resultierende kollektive Wünsche, Stimmungen und Sehnsüchte<sup>120</sup> machen das Klima

plane. Das ist etwas Neues, und etwas von entscheidender Bedeutung. Es hat die ganze Form unseres sozialen Lebens geändert.« (Ernst Cassirer: *Der Mythos des Staates*. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. Frankfurt am Main 1985, S. 367f.)

116 Hans Blumenberg: *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Berlin 2014, S. 21.

117 Ebenda.

118 Ernst Cassirer: *Der Mythos des Staates*. A. a. O., S. 361.

119 Vgl. ebenda, S. 361.

120 Vgl. ebenda, S. 365f.

aus, in dem sich politische Mythenherstellung erfolgreich vollziehen kann. Über die Zeit der Weimarer Republik schreibt Cassirer: »Es war 1933, daß die politische Welt sich etwas über Deutschlands Wiederaufrüstung und ihre möglichen internationalen Folgen zu sorgen begann. Tatsächlich hatte diese Wiederaufrüstung viele Jahre vorher begonnen, aber sich fast unvermerkt vollzogen. Die wirkliche Wiederaufrüstung begann mit der Entstehung politischer Mythen.«<sup>121</sup>

Carl Schmitt charakterisiert bereits 1923 das geistige Klima, welches das Aufkommen politischer Mythen begünstigt: ein in sein Gegenteil umschlagender Rationalismus, »der in Utopien phantasiert«; eine neue Bewertung, nämlich Abwertung, des vernünftigen Denkens überhaupt; »ein neuer Glaube an Instinkt und Intuition«; ein mangelndes Vertrauen in Diskussion und Argumentation sowie in eine entsprechende Erziehung.<sup>122</sup> Im Bereich des Politischen zeigt sich dies nach Schmitt darin, dass Vorstellungen von Ausgleich, Kompromiss und Balance an Einfluss verlieren, dass öffentliche Debatten und der Parlamentarismus abgelehnt werden.<sup>123</sup> Zu seiner Einschätzung gelangt Schmitt insbesondere durch seine Rezeption Georges Sorels und dessen Berufung auf die Lebensphilosophie Henri Bergsons. So heißt es bei Sorel z. B.: »Anstatt die Gegensätze abzuschwächen, wird man sie, um der syndikalistischen Orientierung zu folgen, herausheben müssen; man wird von den Gruppierungen, die gegeneinander kämpfen, eine so gefestigte Anschauung geben müssen wie nur möglich; endlich wird man die Bewegungen der empörten Massen derart darstellen, daß die Seele der Empörten von ihnen einen völlig beherrschenden Eindruck erfährt. Die Sprache reicht unmöglich aus, um derartige Ergebnisse in gesicherte Weise hervorzu- bringen; man muß Gesamtheiten von Bildern aufrufen, die imstande sind, *als Ganzes (en bloc) und durch die bloße Intuition* vor jeder bedachten Analyse die Masse der Gesinnungen hervorzurufen, welche den ver-

121 Ebenda, S. 368.

122 Vgl. Carl Schmitt: Die politische Theorie des Mythos [1923]. In: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939. Berlin<sup>3</sup>1994, S. 12. Dieser Text Schmitts weicht nur in einigen Formulierungen vom vierten Kapitel seiner Schrift »Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus« ab. Dieses vierte Kapitel trägt aber den Titel: »Irrationalistische Theorien unmittelbarer Gewaltanwendung«. Vgl. Carl Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus [1923]. Berlin<sup>8</sup>1996, S. 77–90.

123 Vgl. Carl Schmitt: Die politische Theorie des Mythos. A. a. O., S. 13.

schiedenen Kundgebungen des vom Sozialismus gegen die moderne Gesellschaft begonnenen Krieges entsprechen. Die Syndikalisten lösen dieses Problem vollkommen, indem sie den ganzen Sozialismus in dem Drama des Generalstreiks konzentrieren: derart gibt es keinerlei Platz mehr für die Versöhnung der Gegensätze im Geschwätz der ›offiziellen Wissenschaft‹; alles ist scharf abgezeichnet, derart, daß es nur eine einzige mögliche Auslegung des Sozialismus geben kann. Diese Methode besitzt alle die Vorzüge, die die Gesamtkennntnis nach der Lehre Bergsons vor der Analyse aufweist; und vielleicht vermöchte man sogar überhaupt nur wenige Beispiele aufzuführen, die in so vollkommener Weise den Wert der Lehren des berühmten Professors zu erweisen imstande wären.«<sup>124</sup> Der hergestellte politische Mythos, wie ihn Sorel entwirft und wie ihn dann in *funktionaler* Entsprechung von rechts Mussolini und Hitler mit *anderen Inhalten* (Nationalismus; Rassismus) praktizieren, soll also die Massen ergreifen, sie von der historischen Analyse abhalten, ihnen Kraft zum Aktionismus, Enthusiasmus, Heroismus sowie Mut zur Gewalt, zur Katastrophe und zur Entscheidungsschlacht verleihen.<sup>125</sup>

Cassirer benennt einige Methoden der Mythenherstellung. Er konstatiert eine Veränderung des Wortgebrauchs von sachlichen Bedeutungen hin zu einem quasi magischen Erzeugen von heftigen Gefühlen und dem Bewirken impliziter Umwertungen.<sup>126</sup> Diese gerichtete Emotionalisierung durch den Sprachgebrauch wird durch die Einführung neuer Riten (Weisen des Grüßens, Fackelzüge, Großkundgebungen u. a. m.) unterstützt und verfestigt. Sie verdrängen das Gefühl individueller Verantwortung, wirken durch Ansteckung massenkonstituierend, hemmen die Kritikfähigkeit und bewirken eine Gleichschaltung im Denken, Fühlen, Sprechen und schließlich im Handeln.<sup>127</sup> Eine besondere Bedeutsamkeit schreibt Cassirer dem »Mythus der Rassen« zu, mit dem es gelang, »alle anderen Werte aufzulösen und zu zersetzen«<sup>128</sup>, und der dem modernen Anspruch auf theoretische Rechtfertigung pseudowissenschaftliche Gründe lieferte.

124 George Sorel: Über die Gewalt [1908]. Frankfurt am Main 1981, S. 138f.

125 Vgl. ebenda, S. 141f., 143f., 145, 147 u. ö.; Carl Schmitt: Die politische Theorie des Mythos. A. a. O., S. 13ff.

126 Vgl. Ernst Cassirer: Der Mythus des Staates. A. a. O., S. 368ff.

127 Vgl. ebenda, S. 371ff.

128 Ebenda, S. 375.

Cassirer sieht deutlich, dass hergestellte Mythen Machttechniken sind, die im Anfang und ihrer spezifischen Wirkung nach nicht gewalt-sam-repressiv verfahren, sondern das Denken und Fühlen der Massen wandeln und regulieren.<sup>129</sup> Sich auf eine generelle Tendenz im 20. Jahrhundert beziehend schreibt Cassirer: »Unsere modernen Politiker wissen sehr wohl, daß große Massen viel leichter durch die Gewalt der Einbildung bewegt werden, als durch reine physische Gewalt. Und sie haben von diesem Wissen ausgiebig Gebrauch gemacht.«<sup>130</sup> De facto begreift Cassirer also die neuen Mythen als Techniken der Psychomacht. Was rechtfertigt es aber, die Resultate dieser Techniken oder einige von ihnen als Mythen zu bezeichnen? Worin bestehen die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den genuinen und den hergestellten Mythen? Um eine Antwort auf diese Fragen zu finden, sollen noch die Überlegungen von Barthes einbezogen werden.

Roland Barthes, der die neuen Mythen im Frankreich der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg untersucht, entwickelt eine semiologische Theorie. Er versteht die neuen Mythen als ein sekundäres semiologisches System: Ein kulturelles Gebilde, das für sich genommen bereits als ein etwas bedeutendes Zeichen fungiert, wird zum Träger einer neuen Bedeutung, nämlich der mythischen Aussage.<sup>131</sup> Dabei kann es sich um sprachliche Gebilde, Fotografien, Karikaturen, Waren usw. handeln; letztlich kann die mythische Aussage unter bestimmten Bedingungen alle kulturellen Gebilde überformen. Eines der vielen Beispiele Barthes ist eine Fotografie. Er schreibt: »Ich sitze beim Friseur, und man reicht mir eine Nummer von *Paris-Match*. Auf dem Titelbild erweist ein junger Neger in französischer Uniform den militärischen Gruß, den Blick erhoben und auf eine Falte der Trikolore gerichtet. Das ist der *Sinn* des Bildes. Aber naiv oder nicht, ich erkenne sehr wohl, was es mir bedeuten soll: daß Frankreich ein großes Imperium ist, daß alle seine Söhne, ohne Unterschied der Hautfarbe, treu unter seiner Fahne dienen und daß es kein besseres Argument gegen die Widersacher eines angeblichen Kolonialismus gibt als den Eifer dieses jungen Negers, seinen angeblichen Unterdrückern zu dienen.«<sup>132</sup> Das Foto dieses schwarzen grübenden französischen Soldaten wird also zum Zeichen der mythischen Aussage,

129 Vgl. ebenda, S. 374.

130 Ebenda, S. 377.

131 Vgl. Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main 1993, S. 92ff.

132 Ebenda, S. 95.

dass das französische Imperium nichts mit Kolonialismus und Rassismus zu tun hat. Das, was das Foto abbildet, sein Sinn, wie Barthes sagt, wird nicht aufgehoben, nicht verborgen, nicht zum Verschwinden gebracht, sondern durch die mythische Aussage deformiert: Es geht nicht mehr um den bestimmten Soldaten in einer konkreten Situation mit seiner individuellen Geschichte, die sich in der Geschichte des französischen Imperiums verorten ließe. Sondern das Abgebildete wird seiner »Geschichte beraubt«<sup>133</sup>. In dieser enthistorisierten Form ist der Sinn des Fotos aber Voraussetzung der mythischen Aussage: Er fungiert jetzt als Rechtfertigung einer fraglos gültigen Feststellung, als unmittelbarer Beleg einer ewigen Wahrheit. Barthes schreibt: »Das französische Imperium? aber das ist ganz einfach eine Tatsache: dieser brave Neger, der grüßt wie ein junger Bursche von uns.«<sup>134</sup>

In der Analyse des hergestellten Mythos lassen sich also Wesensmerkmale des genuinen Mythos wiederfinden: das Fehlen des historischen Bewusstseins, die fast magische Identifikation des Abbildes mit dem Gegenstand der mythischen Aussage, der Anspruch auf ewige, fraglose Gültigkeit. Barthes spricht von der »Verkündigungspose«<sup>135</sup> der neuen Mythen.

Funktions- und Herstellungsweise der neuen Mythen verdeutlicht Barthes anhand der Unterscheidung dreier Lesarten, dreier Einstellungen, zum mythischen Zeichen.

Die erste Lesart ist die des *Mythenproduzenten*. Für ihn ist der grübende schwarze Soldat »ein *Beispiel* für die französische Imperialität, er ist dafür das Symbol«<sup>136</sup>. Der Mythenproduzent hat also eine instrumentell-technische Einstellung: Er sucht bewusst nach Formen, die geeignet sind, die mythische Aussage zu motivieren, womit er zugleich als

133 Ebenda, S. 103.

134 Ebenda, S. 105. Bei Barthes steht diese Erläuterung im Kursivdruck und in Klammern.

135 Ebenda, S. 107: »Es liegt darin eine Art von Arretierung im physischen und juristischen Sinne des Wortes: die französische Imperialität verurteilt den salutierenden Neger dazu, nur ein instrumentales Bedeutendes zu sein; der Neger richtet im Namen der französischen Imperialität seinen Anruf an mich; doch im selben Augenblick gerinnt, erstarrt der Gruß des Negers zu einer ewigen Begründung, die bestimmt ist, die französische Imperialität zu stiften. An der Oberfläche der Sprache bewegt sich etwas nicht mehr: der Gebrauch der Bedeutung ist da, hinter dem Faktum verschanzt und ihm eine Verkündigungspose verleihend.«

136 Ebenda, S. 111.

Machttechniker und Ideologe fungiert. So könnte z. B. ein Zeitungsredakteur auch andere Bilder auswählen: »ein französischer General zeichnet einen einarmigen Senegalesen mit einem Orden aus, eine Krankenschwester reicht einem im Bett liegenden Algerier eine Tasse Tee, ein weißer Lehrer erteilt einer Schulklasse aufmerksamer Negerkinder Unterricht«<sup>137</sup> – so lauten die diesbezüglichen Beispiele Barthes.

Die zweite Einstellung ist die des *Mythologen*, d. h. des Analytikers und Kritikers der Mythen. Dieser durchschaut die Deformation, zerstört die Bedeutung des Mythos, versteht ihn als Betrug: »der grüßende Neger wird zum *Alibi* für die französische Imperialität«<sup>138</sup>, wie Barthes schreibt. Der Mythologe entziffert also den Mythos, deckt seine ideologische Rechtfertigungsfunktion auf.

Die dritte Lesart ist die des *Mythenrezipienten*. Diesem fehlt der analytische Blick völlig, bei ihm entfaltet der Mythos seine ganze Kraft, erfüllt seine Funktion: »der grüßende Neger ist weder Beispiel noch Symbol und noch weniger *Alibi*, er ist die Präsenz der französischen Imperialität«<sup>139</sup>, deren fraglose Wahrheit und Wirklichkeit. »Der Verbraucher des Mythos faßt die Bedeutung als ein System von Fakten auf. Der Mythos wird als ein Faktensystem gelesen, während er doch nur ein semiologisches System darstellt.«<sup>140</sup>

Dieses semiologische System hat eine allgemeine ideologische Funktion, die sich nicht in der jeweiligen mythischen Aussage, also z. B. in der Verherrlichung des französischen Imperiums und der Leugnung seines Rassismus, erschöpft. Barthes schreibt: »Wir sind hiermit beim eigentlichen Prinzip des Mythos: er verwandelt Geschichte in Natur.«<sup>141</sup> Diese Naturalisierung bedeutet, dass das historische Bewusstsein ausgeschaltet wird, womit ein kultureller, mithin geschichtlicher Gegenstand in eine quasinatürliche, ungeschichtliche Gegebenheit verwandelt wird. Zugleich bedeutet diese Naturalisierung, dass die mythische Aussage sich *unmittelbar* durch das begründet, was sie zeigt. Sie bedarf keiner Erläuterung, keiner Herleitung, sondern ist ihr eigener faktischer Beleg. Darauf beruht die unvermittelte Wirkung der hergestellten Mythen beim Mythenrezipienten: »alles vollzieht sich, als ob das Bild auf *natürliche*

137 Ebenda, S. 110.

138 Ebenda, S. 111.

139 Ebenda.

140 Ebenda, S. 115.

141 Ebenda, S. 113.

Weise den Begriff hervorriefe, als ob das Bedeutende das Bedeutete stiftete.«<sup>142</sup>

Barthes' Beispiele zeigen, dass die motivationale Funktion der hergestellten Mythen auch in eine andere Richtung gehen kann, als dies bei Sorel der Fall ist: Bei Sorel dient der politische Mythos der aktionistischen Mobilisierung, bei Barthes geht es oft um Beispiele für Ruhigstellung, kritiklose Anpassung, Hinnahme und Akzeptanz des Bestehenden. Die hergestellten Mythen können offensichtlich nicht nur inhaltlich verschiedensten politischen Zwecken angepasst werden, sondern auch hinsichtlich ihrer motivationalen Funktion: Diese Mythen können aufputschend, aber auch narkotisierend sein, umstürzlerisch oder konservierend.

Zur Veranschaulichung der neuen, hergestellten Mythen bedürfte es der Beispiele Barthes nicht. Wir finden sie in unserer eigenen Lebenswelt. Ein aktuell grassierender Mythos ist der des kriminellen Ausländers. Hergestellt wird er so: Ein Ausländer begeht ein schweres Verbrechen, z. B. einen Totschlag, eine Vergewaltigung, oder es wird einfach behauptet, derartiges sei geschehen. Im Internet bzw. in dessen schlimmsten Auswuchs, auf Facebook, werden Bilder des (vermeintlichen) Täters oder völlig unbeteiligter Ausländer in für sie unvorteilhaften Situationen gezeigt und mit emotionalisierenden Kommentaren versehen. Auch Bildmanipulationen und Karikaturen werden gepostet. Die Wirkung dieser Träger der mythischen Aussage wird durch Riten unterstützt und verfestigt: Man improvisiert altarähnliche Gedenkstätten für das Opfer, organisiert Kundgebungen mit entsprechenden Reden, veranstaltet sogenannte Trauermärsche mit Spruchbändern und Plakaten, skandiert Parolen. Das quasirituelle Gemeinschaftserlebnis vermittelt die massenkonstituierende und massenmobilisierende Wirkung der neuen Mythen. Die Art der massenmedialen Berichterstattung über diese Ereignisse produziert nicht selten einen weiteren Mythos, nämlich den vom rechtsradikalen Ostdeutschen. Viele Zuschauer glauben dann, ganz Ostdeutschland sei ein einziger Kampfplatz, auf dem sich der seiner Natur nach kriminelle Ausländer und der seiner Natur nach rechtsradikale Ostdeutsche gegenüberstehen. Eine historische und analytische Auseinandersetzung mit den realen Problemen ist dann kaum noch möglich.

142 Ebenda, S. 113.

Fassen wir zusammen:

Das genuine Ritual verwandelt durch mimisch-tänzerische und bildliche Darstellungen Natur und Verhältnisse zur Natur in übernatürliche, also religiöse und mithin kulturelle Gegebenheiten. So entstehen objektive, allgemein verbindliche Verpflichtungen, die das Leben stabilisieren und regeln sowie die Ausbildung von Institutionen und sekundären Zwecksetzungen ermöglichen. Genuine Mythen reflektieren und erinnern diesen Prozess nicht in Form eines historischen Bewusstseins, sondern einer Rechtfertigungserzählung mit normativen Ewigkeitsanspruch. Genuine Rituale und Mythen sind also kulturschaffend: Sie verwandeln, kurz gesagt, Natur in Kultur.

Hergestellte politische Mythen der Moderne enthistorisieren Kulturelles und verwandeln es in Quasinatürliches. Durch neue Rituale können diese Mythen stabilisiert und massenwirksam werden. Die neuen Mythen schalten das historische Bewusstsein aus und entziehen damit den ausdifferenzierten Formen der Vernunft (Geschichtsschreibung, Wissenschaft, Kunst, Philosophie) ihre Grundlage.

Mit den genuinen Ritualen beginnt der Rationalisierungs- und Emanzipationsprozess, mit den hergestellten Mythen soll er – zumindest im Politischen – suspendiert werden. In allen Fällen schließen Mythos und geschichtliches Bewusstsein einander aus. Das historische Bewusstsein ist Voraussetzung und Grundlage der Auseinandersetzung mit alten und neuen Mythen. Im Kampf gegen alte Mythen ist es insbesondere in Form einer kritischen Religionsgeschichte und Religionsphilosophie gefragt, im Kampf gegen neue Mythen zunehmend in Form einer kritischen Mediengeschichte und Medienphilosophie.

Was die neuen mit den alten Mythen verbindet, sind also nicht – weder primär noch notwendigerweise – tradierte Mythentexte. Noch nicht einmal historische Vorbilder im Sinne von Präfigurationen<sup>143</sup> sind für die Bildung politischer Mythen unbedingt notwendig, was viele Beispiele bei Barthes beweisen. Es sind funktionale Entsprechungen, die die neuen Mythen mit Merkmalen des genuinen Mythos als Bewusstseinsform und seiner rituellen Praxis aufweisen: das Ahistorische, die Tendenz zur bildlich-gestalthaften Darstellung, die vorrationale Motivation und Gruppendynamik, die rituell-leibliche Einübung und Verfestigung von

143 Zu deren Funktion in politischen Mythen vgl. Hans Blumenberg: Präfiguration. A. a. O., S. 9–49.

emotionalen Einstellungen. Obwohl die neuen Mythen in funktionaler Hinsicht Merkmalen der mythisch-religiösen Bewusstseinsform entsprechen, müssen sie selbst nicht dieser Bewusstseinsform angehören, nicht selbst religiös sein: Aufgrund der funktionalen Analogien sind sie aber religionsähnlich.

Bedeutet das Aufkommen religionsähnlicher Mythen in der Moderne das Scheitern der Aufklärung? Führt es die Rede von einem Rationalisierungs- und Emanzipationsprozess in der Geschichte ad absurdum? Ein deutliches Geschichtszeichen spricht dagegen. Die politischen Mythen der Moderne werden hergestellt, instrumentell eingesetzt, sie sind also Teil eines rationalen Kalküls, das ein historisches Bewusstsein voraussetzt und bestimmte Interessen zweckrational verfolgt. Insofern sprechen die politischen Mythen nicht gegen den Rationalisierungsprozess, sondern für dessen analytisch-technische Ausdehnung auf das Irrationale: Emotionen und vorrationale Motivationen werden analysiert, um sie machttechnisch nutzen zu können, und zwar auch, um der sozialen Emanzipation entgegenzuwirken und um herkömmliche Machtstrukturen zu erhalten. Beginnen aber die Produzenten solcher Mythen, an ihre eigenen Hervorbringungen zu glauben, also aus einer quasimythischen Bewusstseinsform mit der Tendenz zur Magie heraus zu handeln, dann kommt man nicht umhin, ihnen eine Persönlichkeitsstörung, einen Wahn, eine Paranoia zu attestieren. Es ist ein deutliches Zeichen für den geschichtlichen Rationalisierungs- und Emanzipationsprozess, wenn in einer Gesellschaft sich das historische Bewusstsein und die ihm entsprechenden geistigen Aneignungsweisen als das Normale durchgesetzt haben und Rückfälle in die mythisch-magische Bewusstseinsform als pathologisch gelten.<sup>144</sup> Damit ist aber auch gesagt, dass das bemerkenswerte und hauptsächlich kritikwürdige Phänomen nicht der idiosynkratische Wahnsinn dieses oder jenes Mythenproduzenten ist. Vielmehr sind auch deren Produktionen *als* bewusst eingesetzte Machttechniken zu kritisieren: Das Hauptproblem besteht darin, dass solche Mythenproduktionen möglich sind, wie sie möglich sind und welchen bzw. wessen Interessen sie dienen. Demgegenüber sind die gelegentlich zu konstatierenden Persönlichkeitsstörungen von Mythenproduzenten nur ein sekundäres Problem: Denn ob wahnsinnig oder

144 Zur Pathologie der Mythenproduktion z.B. von Hitler und Goebbels vgl. Hans Blumenberg: Präfiguration. A. a. O., S. 36ff.

nicht – die Hervorbringung politischer Mythen bedeutet immer eine Gefahr.

Die vielleicht größte Herausforderung besteht heute wohl in dem bereits erwähnten Umstand, dass den Bild- und Bildschirmmedien an sich eine gewisse Tendenz zum Mythologisieren eignen könnte. In einer Wahlkampfdemokratie unter den Bedingungen der Medien-Spektakel-Gesellschaft kann aber kein politischer Akteur bei Strafe seiner völligen Marginalisierung auf die Nutzung dieser Medien verzichten. Dies ließe aber für bestimmte Akteure auf das Paradoxon, zumindest aber auf den Zynismus hinaus, Aufklärung mit dem Mittel des Mythologisierens betreiben zu müssen. Die Frage lautet also, wie müssen bildliche Darstellungen beschaffen sein, präsentiert und kommentiert werden, um der medienspezifischen Mythologisierungstendenz entgegenzuwirken, sie zu vermeiden. In praktischer Hinsicht ist dies wohl das Hauptproblem der heutigen historischen und wissenschaftlichen Thematisierungen der Medien. Die Hoffnung auf die Lösbarkeit dieses Problems kann vielleicht bestärkt werden, wenn bedacht wird, dass die Bearbeitung von Mythentexten zur Kritik des Mythos als Bewusstseinsform und seiner spezifischen Rechtfertigungsfunktion eingesetzt werden kann. So kritisiert z. B. Goethe in seiner hymnischen Bearbeitung des Prometheus-Mythos sowohl die Religion überhaupt – »Ich kenne nichts Ärmeres / Unter der Sonn, als euch, Götter« usw. – als auch den Herrschaftsmythos, wenn er gegen Zeus sagt: »Und dein nicht zu achten / Wie ich!«<sup>145</sup> Wenn Mythentexte in diesem Sinne bearbeitet werden können, dann sollte es auch möglich sein, bildlichen Darstellungen eine solche Funktion zu verleihen.

145 Johann Wolfgang von Goethe: Prometheus. In: Werke in 10 Bänden. Weimar 1958, Bd. 3, S. 283–285. Selbstverständlich sind damit die Interpretationsmöglichkeiten dieses Gedichts nicht ausgeschöpft.

# FÄHIGKEIT, FERTIGKEIT UND VERMÖGEN

## Zur Bedeutsamkeit der Möglichkeitscharaktere für den Tier-Mensch-Vergleich

### 1. Wege zur Anthropologie

Dass Heidegger die Anthropologie ablehnt, ist ein bis heute zu lesendes und zu hörendes Urteil. Es hat eine gewisse Berechtigung, ist aber letztlich nicht differenziert genug.

Welche Art der Anthropologie er für problematisch hält, sagt Heidegger in *Sein und Zeit* in wünschenswerter Deutlichkeit: Er wendet sich gegen die »durchgängige Orientierung an der antik-christlichen Anthropologie, über deren unzureichende ontologischen Fundamente auch Personalismus [Scheler] und Lebensphilosophie [Dilthey, Bergson] hinwegsehen«<sup>1</sup> (Einfügungen von mir). Diese »traditionelle Anthropologie«<sup>2</sup> interpretiere die antike Definition des Menschen als *zoon lógon echon* im Sinne des *Animal rationale*, des vernünftigen Lebewesens, wobei die Seinsart des Lebewesens schlicht als Vorhandensein und die Seinsart des Logos gar nicht bestimmt werde. Die christlich-theologische Bestimmung des Menschen als Geschöpf nach dem Ebenbild Gottes werde zwar im Verlauf der Neuzeit »enttheologisiert«<sup>3</sup>, aber das Sein des Menschen werde ontologisch nicht thematisiert. Stattdessen werde der neuzeitliche methodische Ausgang von den *cogitationes*, vom Bewusstsein oder vom Erlebniszusammenhang als dem Vorhandenen unkritisch hingenommen, was den Weg in Psychologismus und Biologismus eröffne.

Heidegger wendet sich also insofern gegen die Anthropologie, als diese nicht nach der spezifischen Seinsart des Menschen fragt. Ebendeshalb schreibt Heidegger bereits in *Sein und Zeit*, dass die Anthropologie »neuer Anstöße bedarf, die aus der ontologischen Problematik entspringen müssen«<sup>4</sup>. Dass die Daseinsanalyse in fundamentalontologischer Absicht auch und besonders diesem Zweck dient, sagt Heidegger explizit, indem er schreibt, »daß in der existenzialen Analytik des Daseins eine Aufgabe mitgefördert wird, deren Dringlichkeit kaum geringer ist

1 Martin Heidegger: *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen 161986, S. 48 (§10).

2 Ebenda.

3 Vgl. ebenda, S. 49 (§10).

4 Ebenda, S. 45 (§9).

als die Seinsfrage selbst: Die Freilegung *des* Apriori, das sichtbar sein muss, soll die Frage »was der Mensch sei«, philosophisch erörtert werden können«<sup>5</sup>. Ganz offensichtlich sieht Heidegger in der Daseinsanalytik auch und nicht zuletzt eine ontologische Grundlegung der Anthropologie.

Es verwundert daher nicht, wenn er den Begriff *Dasein* explizit als Terminus für jenes Seiende einführt, welches der Mensch ist, und dessen Auszeichnung vor anderem Seienden thematisiert.<sup>6</sup> Für diese Interpretation spricht weiterhin, dass Heidegger »unerledigte Aufgaben« gerade in der Ergänzungsbedürftigkeit seiner Darstellung »im Hinblick auf eine geschlossene Ausarbeitung des existenzialen Apriori der philosophischen Anthropologie« sieht.<sup>7</sup> Um so weiter die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* fortschreitet, desto schwieriger wird es offensichtlich, »den Blick ausdrücklich [...] über die Sonderaufgabe einer existenzial-apriorischen Anthropologie hinaus«<sup>8</sup> auf die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zu lenken. Heideggers Daseinsanalyse kommt einer Idee vom »Sein des ganzen Menschen«<sup>9</sup> wohl näher als dem ursprünglichen Ziel der letztlich Fragment gebliebenen Abhandlung, nämlich den Sinn von Sein überhaupt zu verstehen. Keinesfalls aber steht Heidegger der philosophischen Anthropologie schlechthin ablehnend gegenüber.<sup>10</sup> Anthropologische Interpretationen von *Sein und Zeit* sind daher nicht unbegründet.

Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* noch ganz auf die Methode der Analyse des Daseins in seiner durchschnittlichen Alltäglichkeit setzt, so nennt er bereits im zweiten Teil seiner Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* aus dem Jahre 1930 drei Wege zur Untersuchung des Weltbegriffs<sup>11</sup> und hält sogar noch weitere für möglich<sup>12</sup>. Der Weltbegriff steht aber für die anthropologische Problematik, denn die Leitthese dieser Untersuchung lautet: Der Mensch ist

5 Ebenda.

6 Ebenda, S. 11 (§4).

7 Ebenda, S. 131 (§28).

8 Ebenda, S. 183 (§39).

9 Ebenda, S. 48 (§10).

10 Vgl. ebenda, S. 301, 301 / Fußnote 1 (§60).

11 Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [1929/30]. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Frankfurt am Main <sup>3</sup>1983, S. 261ff. (§42).

12 Ebenda, S. 264 (§42).

weltbildend. Demnach wäre das Wesen des Menschen vom Weltbegriff her zu bestimmen.

Die drei Wege, welche Heidegger nennt, sind ersten der philosophiehistorische, der über die Geschichte des Weltbegriffs führt, zweitens der phänomenologische, den er in *Sein und Zeit* besprochen hatte, und schließlich drittens der Weg der vergleichenden Betrachtung, den er nun einschlägt, also der des Tier-Mensch-Vergleichs im Hinblick auf Weltbildung. Dieser Vergleich bedarf der »ureigenen Charakteristik der Tierheit«<sup>13</sup>, d. h. der Wesensbestimmung des Tieres. Es ist genau diese Notwendigkeit, die Heidegger zwingt, methodisch über die phänomenologische Daseinsanalyse im Horizont durchschnittlicher Alltäglichkeit hinauszugehen und nun »doch die *Grundthesen der Zoologie [und Biologie]* über Tierheit und Leben überhaupt zu Rate ziehen«<sup>14</sup> zu müssen (Einfügung von mir). Denn die rein phänomenologische Betrachtung des Tieres endet mit einer unklaren, ja widersprüchlichen Aussage über die Tierheit: »beim Tier sei in gewisser Weise ein Haben von Welt und wieder ein Nichthaben«<sup>15</sup>. Der Versuch, auf rein phänomenologischem Wege die Frage, wie es ist und was es heißt, ein Tier zu sein, beantworten zu wollen, stößt also an seine Grenzen. Heidegger verdeutlicht dies u. a. dadurch, dass er schreibt: »Haustiere werden von uns im Haus gehalten, sie ›leben‹ mit uns. Aber wir leben nicht mit ihnen, wenn Leben besagt: *Sein* in der Weise des Tieres. Gleichwohl sind wir mit ihnen. [...] Der Hund liegt unter dem Tisch, er springt die Treppe herauf. Aber der Hund – verhält er sich zu einem Tisch als Tisch, zur Treppe als Treppe? [...] Ein Mitgehen, eine Versetztheit – und doch nicht«<sup>16</sup>. Bezüglich der Tierheit endet die rein phänomenologische Betrachtung also mit einem Problem.

Indem Heidegger den Weg des Tier-Mensch-Vergleiches geht und dabei Grundthesen empirischer Wissenschaften über das Leben und über Tiere einbezieht, nähert er sich der Methode der Philosophischen Anthropologie, allerdings ohne entsprechende bereits 1930 vorliegende Ansätze zu diskutieren. Wie weit diese Annäherung geht, soll nun im Vergleich mit der Methodologie Gehlens geklärt werden, die dieser in seinem Werk *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*

13 Ebenda, S. 310 (§ 50).

14 Ebenda.

15 Ebenda, S. 309 (§ 50).

16 Ebenda, S. 308 (§ 50).

aus dem Jahre 1940 vorstellte und in Aufsätzen aus den 1940er bis 1970er Jahren präzierte.

Heidegger konnte 1930 Gehlens Werk selbstverständlich nicht kennen. Gehlen seinerseits kannte *Sein und Zeit*, aber mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nicht die *Grundbegriffe der Metaphysik*, denn diese Vorlesung wurde erstmals 1983 veröffentlicht.

Gehlen konzipiert die Anthropologie als philosophische Wissenschaft.<sup>17</sup> Der Begriff *Wissenschaft* soll nicht nur anzeigen, dass Ergebnisse der empirischen Wissenschaften von der Biologie bis zu den Human- und Sozialwissenschaften einbezogen werden, sondern auch, dass die Thesen der Anthropologie sich empirisch bewähren müssen, also dem Kriterium der Falsifizierbarkeit unterstehen. Damit vollzieht Gehlen die Abgrenzung gegen eine von der Tatsachenerkenntnis unabhängige Metaphysik. Der Terminus *philosophisch* bedeutet zunächst nur *übergreifend*. Damit ist gemeint, »mit dem Material dieser Einzelwissenschaften und über ihre Grenzen hinweg Aussagen über den Menschen als ganzen zu machen, und zwar selbst wieder empirisch-wissenschaftliche Aussagen: eben darin besteht die Voraussetzung, daß dies möglich ist, und darin bestehen natürlich die Schwierigkeiten«<sup>18</sup>.

Die Schwierigkeit ist darin zu sehen, dass die Einzelwissenschaften verschiedene Grundbegriffe verwenden, die nicht einfach übernommen werden können, wenn die Aussagen disziplinübergreifend den ganzen Menschen betreffen sollen. Ihren wohl signifikantesten Ausdruck findet diese Problematik in der Gegenüberstellung der biologischen Disziplinen einerseits und der psychologischen andererseits. Es entsteht dann leicht der Schein, als reden die einen über die leibliche und die anderen über die seelische Seite des Menschen, wobei unklar bleibt, wie beide Seiten in einer Einheit zusammenkommen sollen.<sup>19</sup> Diesem Schein liegt der unreflektierte metaphysische Dualismus von Leib und Seele zugrunde. Als gegensätzliche Reaktionen auf diese Schwierigkeit können einerseits Varianten des Biologismus, wie z. B. der neurologische Reduktionismus, oder Varianten des Psychologismus, die letztlich nur Spielarten einer Metaphysik der Seele oder des Geistes sind, entstehen.

17 Vgl. Arnold Gehlen: Zur Systematik der Anthropologie [1942]. Gesamtausgabe, Bd. 4. Frankfurt am Main 1983, S. 67.

18 Ebenda, S. 68.

19 Vgl. ebenda, S. 68.

Den methodischen Ausweg aus dieser Schwierigkeit sieht Gehlen in Grundbegriffen, die psychophysisch in dem Sinne neutral sind, dass sie vor jeder Möglichkeit der Unterscheidung von Leib und Seele liegen.<sup>20</sup> Nicht zuletzt um solche Begriffe bilden zu können, hält Gehlen »den Kontakt mit der philosophischen Tradition«<sup>21</sup> für unerlässlich. Was damit gemeint ist, zeigt sich, wenn Gehlen den »Zentralbegriff der Anthropologie«<sup>22</sup>, nämlich den Begriff der Handlung, einführt. Er schreibt: »Der gesuchte Ausgangspunkt ist die *Handlung*. Die menschliche, bewußt vollzogene Handlung ist als Vollzug, in ihrem realen Verlauf eine erlebnismäßig völlig untrennbare, vorproblematische Einheit eigener Art. Von einer Verschiedenheit oder Unterscheidbarkeit von ›Innen‹ und ›Außen‹, von psychisch oder physisch ist während des Vollzugs einer Handlung selbst schlechterdings nichts gegeben, und höchstens die nachherige Reflexion aus einem gerade nicht handelnden Zustand heraus kann die ›inneren‹ Phasen der Überlegung, des Entschlusses usw. von der ›äußeren eigentlichen‹ Handlung trennen.«<sup>23</sup> Indem Gehlen gegenüberstellt, wie sich die Handlung in ihrem Vollzug von sich selbst her zeigt, also wie sie sich als Phänomen zeigt, und wie sie einer nachträglichen, auf vorgefassten Unterscheidungen beruhenden Reflexion erscheint, greift er offensichtlich Denkmuster der Phänomenologie auf. Dies ist freilich nicht der einzige Kontakt Gehlens mit der philosophischen Tradition, aber doch gerade in methodologischer Hinsicht ein sehr wichtiger.

Neben der psychophysischen Neutralität der Grundbegriffe ist der zweite wichtige Punkt der Methode Gehlens der systemische Charakter seines Ansatzes. *Handlung* ist nur insofern die Zentralkategorie, als sie der Schlüssel ist, um die Lebensweise des Menschen aus dem Komplex seiner Lebensbedingungen erklären zu können, also um einen systemischen Zusammenhang zwischen biologischer Ausstattung und äußeren Umständen herzustellen. Gehlen selbst erläutert dies so: »Man sagt nicht: A ist die Ursache von B [z. B.: ›der Gebrauch der Hand sei die Ursache der starken Gehirnentwicklung‹], sondern man hebt ab auf den *Zusammenhang von Bedingungen*, den wir suchen. Man formuliert also:

20 Vgl. ebenda, S. 70.

21 Arnold Gehlen: Ein Bild vom Menschen [1941]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 52.

22 Arnold Gehlen: Ein anthropologisches Modell [1968]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 210.

23 Arnold Gehlen: Zur Systematik der Anthropologie. A. a. O., S. 71.

ohne A kein B, ohne B kein C, ohne C kein D ... usw. Läuft diese Reihe in sich zurück – ohne N kein A –, so ist ein totales Verständnis des betrachteten Systems gelungen, ohne daß irgendwo die Metaphysik einer einzelnen Ursache [sei es die Hand, sei es das Gehirn] Platz hätte. [...] so betrachten wir ein System: ein so beschaffener Organismus, der mittelst dieser Handlungen unter diesen Bedingungen existiert«<sup>24</sup> (Einfügungen von mir). Wie die psychophysische Neutralität so dient auch der systemische Ansatz einer Idee des ganzen Menschen oder des Menschen in seiner Ganzheit, indem alle Bestimmungen in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit aufgezeigt werden sollen.

Gehlen räumt ein, dass seine Methodologie »uns zunächst von der Frage der Entstehung des Menschen abschneidet«<sup>25</sup>. Aber hierin, sieht Gehlen sogar einen Vorteil. Denn bevor nach der Entstehung eines Wesens gefragt werden kann, muss dieses Wesen selbst verstanden werden. Es ist nichts gewonnen, wenn Tier-Mensch-Differenzen hinsichtlich einzelner Eigenschaften und Leistungen »mit Hilfe der grenzenlosen Bereitwilligkeit des Begriffs ›Entwicklung«<sup>26</sup> angeblich erklärt werden: »Solange man keine Gesamtanschauung vom Menschen hat, muß es bei der Betrachtung und Vergleichung von Einzelmerkmalen bleiben, und so lange es dabei bleibt, gibt es keine selbständige Anthropologie, weil es kein selbständiges Wesen Mensch gibt.«<sup>27</sup>

Die Positionen von Heidegger und Gehlen weisen also in methodologischer Hinsicht Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf. Gemein sind ihnen das Ausgehen vom Tier-Mensch-Vergleich und der Umstand, dass beide eine Idee des ganzen Menschen für unerlässlich halten, weshalb sie den Kontakt zur philosophischen Tradition pflegen. So zeigen sich z. B. bei beiden phänomenologische Denkmuster. Beide wollen sie den Leib-Seele-Dualismus überwinden: Gehlen durch psychophysisch neutrale Grundbegriffe und einen systemischen Ansatz; Heidegger durch die Frage nach der spezifischen Seinsweise des Menschen. Ebenso erkennen beide die Notwendigkeit an, Erkenntnisse empirischer Einzelwissenschaften einzubeziehen. Während aber von Gehlen dieser

24 Ebenda, S. 76.

25 Ebenda, S. 77.

26 Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt [1940 / Text nach der Ausgabe letzter Hand 1962]. Gesamtausgabe, Bd. 3.1, Frankfurt am Main 1993, S. 6 (§1).

27 Ebenda, S. 8.

Bezug sowohl im Hinblick auf das Tier wie auch auf den Menschen hergestellt wird, wird er von Heidegger explizit nur zur Bestimmung der Tierheit beansprucht. Es wird deshalb darauf zu achten sein, auf welche Art von Erkenntnissen sich Heidegger bei der Bestimmung des menschlichen Wesens stützt und in welchem Verhältnis diese Bestimmungen zu jenen einzelwissenschaftlichen Einsichten stehen, welche Gehlen nutzt.

## 2. *Das Benehmen des Tieres und die Differenz zwischen Fertigkeit und Fähigkeit*

Heidegger geht von der biologischen Grundthese aus: »Das Lebendige ist immer Organismus.«<sup>28</sup> Ein Organismus hat Organe.<sup>29</sup> Das Wort »Organ« geht auf das griechische Wort *ōrgánon* zurück, welches mit »Werkzeug« übersetzt wird. Daher scheint es nahezuliegen, das Organ und den Organismus nach dem Modell des Werkzeugs verstehen zu wollen. Diese methodische Wendung ist allerdings nicht nur der Etymologie des Wortes »Organ« geschuldet, sondern vielmehr der Tatsache, dass Descartes zum Beginn der Neuzeit Tiere als seelenlose Automaten bestimmte und damit eine technomorphe Deutung der Tierheit auf den Weg brachte.

Das Verständnis des Organs als Werkzeug scheint zunächst plausibel zu sein: Das Auge ermöglicht das Sehen wie der Hammer das Hämmern. Aber stimmt das? Ermöglicht das Auge auf dieselbe Weise wie der Hammer? Besitzen Organ und Werkzeug denselben Ermöglichungscharakter? Ist das Können, das sie ermöglichen, von derselben Art?

Der Hammer ermöglicht das Hämmern, insofern er eine Realisierungsbedingung dieser Tätigkeit ist: Wir können hämmern, wenn wir über einen Hammer verfügen, über etwas, was als Hammer fungieren kann. Wird aber der Hammer als Erzeugnis betrachtet, dann setzt seine Herstellung bereits das Hämmern voraus, denn dessen Vorstellung leitet dieses Herstellen an. Insofern können wir einen Hammer anfertigen, wenn wir eine Vorstellung vom Hämmern haben. Die Aspekte der Herstellung und des Gebrauchs zeigen also verschiedene Bedingungsbeziehungen. Wie verhält es sich damit beim Organ?

28 Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. A. a. O., S. 311 (§51).

29 Vgl. ebenda, S. 312 (§51).

Heidegger fragt: »Kann das Tier sehen, weil es Augen hat, oder hat es Augen, weil es sehen kann?«<sup>30</sup> Ist das Organ Realisierungsbedingung einer Funktion, oder ist die Funktion Ermöglichungsbedingung des Organs?

Bereits unter dem Gesichtspunkt der Realisierungsbedingung einer Funktion zeigt sich eine Differenz zwischen Werkzeug und Organ. Das gefertigte und fertiggestellte Werkzeug ist als für sich Seiendes fertig für den Gebrauch durch verschiedene Menschen.<sup>31</sup> Dagegen kann das Lebewesen »je nur mit seinen Augen sehen«<sup>32</sup>: Nur dem Organismus angehörend kann das Organ als Realisierungsbedingung seiner spezifischen Leistung fungieren.

Nun kann jemand einen Hammer gebrauchen, ohne hämmern zu können, nämlich z. B. dann, wenn er im Gebrauch erst das Hämmern erlernt. Der Gebrauch des Hammers setzt also nicht voraus, dass beim Nutzer das Hämmern-können bzw. seine Vorstellung als Ermöglichungsbedingung des Hammers dem Hämmern vorhergeht. Es ist möglich, dass das spezifische Können erst im Werkzeuggebrauch erworben wird. Das vorgestellte Können als Ermöglichungsbedingung der Werkzeugherstellung muss also nicht zwangsläufig dem Werkzeugnutzer eignen, wohl aber dem Werkzeughersteller. Hersteller und Nutzer müssen nicht identisch sein und nicht über dasselbe Können verfügen. Anders ist dies beim Organ.

Wenn wir keinen externen Organdesigner unterstellen wollen, dann muss die Ermöglichungsbedingung für das Hervorbringen des Organs dem Organismus eignen, der als einziger dieses Organ nutzen kann. Das spezifische Können, welches mit dem Organ realisiert wird, muss also schon im Organismus angelegt sein, was freilich nicht heißt, dass es dem Organismus in der Vorstellung vorschweben muss. Zu denken wäre zuerst an eine genetische Anlage, was freilich die Frage nach deren Herkunft provoziert.

Heidegger bringt diese Überlegungen begrifflich auf den Punkt, indem er zwei Möglichkeitscharaktere<sup>33</sup> unterscheidet: die Fertigkeit und die Fähigkeit.

30 Ebenda, S. 319 (§52).

31 Vgl. ebenda, S. 320 (§52).

32 Ebenda, S. 321 (§52).

33 Synonyme für den Begriff *Möglichkeitscharaktere* sind *Weisen des Könnens* oder *Begriffe des Könnens*.

*Fertigkeit* ist der Möglichkeitscharakter des Werkzeugs. Es ist verfertigt und fertig für etwas, wobei dieses Etwas nicht unbedingt jenes spezifische Können sein muss, welches bei seiner Verfertigung vor-schwebte, denn es kann auch dem Erlernen jenes Könnens dienen oder sozusagen zweckentfremdet eingesetzt werden. Die Fertigkeit im Sinne des Fertigseins ist also der Möglichkeitscharakter eines für sich Seienden, das für den Gebrauch in unterschiedlichen Situationen, durch verschiedene Menschen und für diverse Zwecke offensteht.

*Fähigkeit* ist der Möglichkeitscharakter des Organs. Freilich ist ein Organ für sich genommen zu gar nichts fähig, aber für sich genommen ist es auch kein Organ. Das Organ manifestiert eine Fähigkeit des Organismus. Der Organismus hat also Fähigkeiten und diese haben bzw. schaffen sich Organe.<sup>34</sup> Diese Organe sind nicht fertig für den Gebrauch durch andere, nahezu beliebige Subjekte und für diverse Zwecke, sondern sie vollziehen die Fähigkeiten des Organismus, dem sie angehören. *Die Organe wie die Fähigkeiten sind dem Organismus eigentümlich.*

Heideggers Frage, ob das Tier sehen kann, weil es Augen hat, oder ob es Augen hat, weil es sehen kann, ist also eindeutig beantwortet: Das Tier hat Augen, weil es sehen kann, weil das Sehenkönnen eine im Organismus angelegte Fähigkeit ist. Dies ist der ursprüngliche und wesenhafte Zusammenhang, auch wenn die Augen, ihre Unversehrtheit, eine Realisierungsbedingung des tatsächlichen Sehens, also der Fähigkeit in ihrer Wirklichkeit, sind. Dies sind sie aber nur, weil sie durch die Fähigkeit des Organismus hervorgebracht werden, also diesem eigentümlich sind.

Dass die Fähigkeit sich Organe schafft, wird bei einzelligen Lebewesen, auf die Heidegger verweist, anschaulich. So bilden Amöben sogenannte Augenblicksorgane aus: Sie umschließen ihre Nahrung, formen zuerst einen Mund, dann Verdauungs- und schließlich Ausscheidungsorgane. Bei den Infusorien bleiben Fortbewegungs- sowie Tast- und Greiforgane bestehen, während die der Ernährung dienenden nicht beständig sind. Andere solche Lebewesen bilden zur Fortbewegung sogenannte Scheinfüßchen (Pseudopodes) aus, welche sie immer wieder in ihr Protoplasma auflösen, aber bei Berührung nie mit dem Protoplasma eines Artgenossen vermischen. Aus diesen Beobachtungen lassen sich die folgenden Schlussfolgerungen ziehen:

34 Vgl. Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. A. a. O., S. 323f. (§52).

- 1) Die Fähigkeiten des Organismus sind grundlegend gegenüber den Organen, welche nicht dauerhaft bestehen müssen, aber bei einigen Tieren wiederholt gebildet werden können.
- 2) Der Organismus wahrt seine Grenze, d.h. er vermischt sich nicht mit anderen, aus demselben Stoff wie er bestehenden.
- 3) Die Abfolge der Organbildung unterliegt einer bestimmten Regel, welche durch die Anforderungen des Vollzugs der Fähigkeit bzw. durch eine notwendige Abfolge verschiedener Fähigkeiten bestimmt wird.
- 4) Das Organ ist in seiner Funktion zeitlich dem Lebensprozess des Organismus verhaftet.
- 5) Die Einheit von Organ und Organismus regelt sich selbst und damit den Fähigkeitsvollzug bzw. die Abfolge der Realisierung verschiedener Fähigkeiten.
- 6) Dieser Selbstregulierung liegt nach Heidegger die Triebstruktur des Organismus zugrunde, welche zugleich den möglichen Leistungsbereich der Fähigkeiten, den Heidegger die *Dimension ihres Wozu*<sup>35</sup> nennt, bestimmt. Es ist die Dimension dessen, wozu das Tier sich in Beziehung setzen kann, also das, was seine spezifische Umgebung ausmacht.
- 7) Triebstruktur und Umgebung begrenzen den Leistungsbereich der Fähigkeiten, definieren somit die spezifische Eigentümlichkeit eines Tieres.
- 8) Hieraus ergibt sich zusammenfassend die Definition für den Begriff *Organismus*: Der Organismus ist die getriebene, befähigte, organisch-schaffende Eigentümlichkeit eines Lebewesens.<sup>36</sup>

Ausgehend von diesem Begriff des Organismus bestimmt Heidegger die *Weise, wie* das Tier *ist*. Diese Seinsweise begreift er als *Benehmen*.<sup>37</sup> Heidegger führt diesen Begriff ein, indem er das alltägliche Verständnis der Aktionen einer Biene einerseits mit einem etwas brutalen Experiment mit einer honigsaugenden Biene andererseits konfrontiert.

Die alltägliche Beobachtung versteht das Tun der Biene in Analogie zum menschlichen Handeln: Die Biene fliegt von Blüte zu Blüte, um Nektar zu suchen und zu sammeln. Findet sie welchen, bleibt sie und

35 Vgl. ebenda, S. 333ff. (§54).

36 Vgl. ebenda, S. 341ff. (§57).

37 Vgl. ebenda, S. 344ff. (§58).

saugt; ist er aufgebraucht oder kann sie nicht mehr aufnehmen, fliegt sie entweder zur nächsten Blüte bzw. zurück zum Stock. Dieses Verständnis setzt voraus, dass die Biene sich zum Nektar verhält, d. h. zu seinem Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein. Es zeigt sich, dass das alltöglichste Verständnis bereits ontologische Setzungen impliziert, weil es voraussetzt, dass die Biene Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein feststellt.<sup>38</sup> Aber sind diese Voraussetzungen berechtigt? Sind sie dem Benehmen der Biene angemessen?

Heidegger beantwortet diese Fragen, indem er ein biologisches Experiment beschreibt und interpretiert: »Allein, es ist beobachtet worden, daß eine Biene, wenn man ihr den Hinterleib während des Saugens vorsichtig wegschneidet, ruhig weitertrinkt, während ihr der Honig hinten wieder herausfließt. Das zeigt aber schlagend, daß die Biene in keiner Weise das Zuvielvorhandensein von Honig feststellt. Sie stellt weder dieses fest noch auch nur – was noch näher läge – das Fehlen ihres Hinterleibes. Von all dem ist keine Rede, sondern sie treibt ihr Treiben weiter, gerade weil sie nicht feststellt, daß immer noch Honig vorhanden ist. Sie ist vielmehr einfach von dem Futter hingenommen. Diese *Hingenommenheit* ist nur möglich, wo *triebhaftes* Hin-zu vorliegt. Diese Hingenommenheit in dieser Getriebenheit schließt aber zugleich die Möglichkeit einer Feststellung des Vorhandenseins aus. Gerade die Hingenommenheit vom Futter verwehrt dem Tier, sich dem Futter gegenüberzustellen.«<sup>39</sup> Die dem Benehmen eigene Bezogenheit *auf* etwas ist also triebhafte Hingenommenheit *von* etwas, wobei das, von dem das Tier hingenommen ist, kein Seiendes als Seiendes ist, dessen Sein, etwa als Vorhandensein, festgestellt wird. Das, worauf sich das Tier bezieht und wovon es hingenommen ist, fungiert lediglich als dem Trieb entsprechendes, ihn auslösen oder hemmen könnendes Korrelat. Dies bestätigt sich auch, wenn gefragt wird, warum die Biene aufhört zu saugen, wenn ihr der Hinterleib nicht abgeschnitten wird.

In diesem Fall wird in der Biene das ausgelöst, was Sättigungshemmung genannt wird. Die Sättigung hemmt den Trieb der Nahrungsaufnahme. Damit wird das Benehmen der Biene geregelt. Aber diese Regelung erfolgt nicht über das Vorhandensein oder Nichtmehrvorhandensein der Nahrung bzw. einer bestimmten Menge der Nahrung,

38 Vgl. ebenda, S. 350ff. (§59).

39 Ebenda, S. 352f. (§59). Leider gibt Heidegger keine Quelle für dieses Experiment an.

sondern der Hemmung des einen Triebes entspricht die Aktualität eines anderen, etwa des Richtungstriebes für den Heimflug, wie auch immer diese Regulierung in der Biene vonstattengehen und beschrieben werden mag, etwa als Reflexbogen, chemischer Vorgang oder auf andere Weise. Heidegger spricht daher von einer Zugetriebenheit von Trieb zu Trieb, die das Tier in einen Ring treibt und hält, den es nicht überspringen kann, innerhalb dessen es aber seine Offenheit zeigt: »Das Tier ist *umringt* vom Ring der wechselseitigen Zugetriebenheit seiner Triebe.«<sup>40</sup> Die Offenheit innerhalb des Ringes ist allerdings dadurch gekennzeichnet, dass das Tier sich nicht auf etwas *als solches* einlassen kann. Die Triebkorrelate, deren Gesamtheit die Umgebung des Tieres ausmachen, sind also für das Tier nicht Seiendes in seinem Sein, nicht Seiendes als solches, sondern Enthemmendes.<sup>41</sup>

Die wesentlichen Momente dieser Überlegungen zusammenfassend kann gesagt werden, dass dem Tier das Seiende als solches nicht offenbar ist, dass es hingenommen und benommen ist vom Enthemmenden, dass es sich zu eigen ist in einer geregelten und regelnden Getriebenheit, dass seine Offenheit auf den Spielraum des im Enthemmungsring Zugänglichen festgelegt ist und dass sein Leben das Benehmen innerhalb der durch Fähigkeit und Umgebung definierten Leistungsgrenzen ist.

Aufgrund dieser wesenhaften Verbundenheit des Tieres mit seiner Umgebung kann Heidegger den Begriff *Organismus* nun definieren, indem er schreibt: »Der Organismus ist das Fähigsein zum Benehmen in der Einheit der Benommenheit.«<sup>42</sup>

Das Problem der phänomenologischen Betrachtung des Tieres erfährt somit seine Auflösung: »Im Tier gibt es demgemäß keineswegs zugleich ein Haben von Welt und ein Nichthaben von Welt, sondern ein *Nicht-haben von Welt im Haben der Offenheit des Enthemmenden*.«<sup>43</sup> Indem und weil das Tier die Offenheit des Enthemmenden hat, hat es keine Welt, keine Weltoffenheit.

Gegen diese Bestimmung der Tierheit könnte sich nun der Einwand erheben, dass sie zwar für Einzeller und sogenannte niedere Tierarten wie Insekten gültig sein mag, aber nicht für sogenannte höhere Tierarten und ihre erstaunlichen Leistungen. Abgesehen davon, dass Heidegger

40 Ebenda, S. 363 (§60).

41 Vgl. ebenda, S. 369f. (§60).

42 Ebenda, S. 375 (§61).

43 Ebenda, S. 392 (§62).

die Einteilung in niedere und höhere Tiere für problematisch hält, weil sie einen menschlichen Maßstab anlegt und übersieht, dass jedes Tier insofern vollkommen ist, als es sein Leben auf die ihm mögliche Weise lebt,<sup>44</sup> lässt er sich nicht auf eine Diskussion der beträchtlichen Leistungsunterschiede ein. Gehlen dagegen diskutiert die Leistungsgrenzen der Tiere, indem er die berühmten Versuche Wolfgang Köhlers zur Intelligenzprüfung bei Anthropoiden aus dem Jahre 1917<sup>45</sup> auswertet.<sup>46</sup> Doch bevor wir auf Gehlen eingehen, soll Heideggers Bestimmung des Menschen vorgestellt werden.

### 3. *Das Verhalten des Menschen und die Differenz von Fähigkeit und Vermögen*

Bei der Bestimmung der Tierheit stützt sich Heidegger auf biologische Grundthesen sowie zoologische Beobachtungen und Experimente. Eine solche empirische und einzelwissenschaftliche Basis scheint bei der Bestimmung des menschlichen Wesens zu fehlen: In seiner Schrift *Grundbegriffe der Metaphysik* unternimmt Heidegger nämlich eine rekonstruktive Interpretation der aristotelischen Analyse der Aussage, beschränkt sich also scheinbar ganz auf diesen Kontakt zur philosophischen Tradition. Aber der Schein trügt, denn das Sprechen ist eines, wenn nicht *das* empirisch auffälligste Spezifikum des Menschen. Wenn daher eine Gebrauchsweise der Sprache, nämlich das Aussagen, untersucht wird, ist ein empirischer Bezug gewahrt.

Dem analytischen Blick auf die Praxis des Aussagens drängen sich vier Merkmale der Aussage auf, die im Folgenden besprochen werden:

- 1) Aussagen besitzen eine bestimmte Struktur.
- 2) Aussagen dienen der Mitteilung.
- 3) Aussagen sind entweder wahr oder falsch.
- 4) Wahre und falsche Aussagen können sowohl zusprechend als auch absprechend sein.

Die Struktur von einfachen Aussagen wird formal durch »S ist P« angegeben, d.h. es handelt sich um Verknüpfungen von Subjekt und

44 Vgl. ebenda, S. 287 (§46).

45 Vgl. Wolfgang Köhler: Intelligenzprüfungen an Menschenaffen [1917]. Berlin <sup>2</sup>1921.

46 Vgl. Arnold Gehlen: Der Mensch. A. a. O., S. 170ff. (§15).

Prädikat, wobei die Verknüpfung sprachlich durch die Kopula »ist« oder durch die gebeugte Form des Verbs angezeigt wird. Heidegger verwendet für die Struktur der Aussage die Formeln »a als b« oder »a ist b«. Bei Aristoteles heißt das Subjekt *onoma* und das Prädikat *rhema*. Dass *onoma* und *rhema* funktionale Bestimmungen innerhalb der Aussage sind, zeigt die folgende Überlegung.

Das *onoma* benennt das, worüber etwas ausgesagt wird. Das *rhema* bestimmt das *onoma*. Die Funktionen sind also Nennen und Bestimmen. Wenn wir das Wort, welches die Funktion des Bestimmens übernimmt, aus der Aussage – z. B. der Aussage »Der Vogel fliegt« – herausnehmen, dann erhalten wir die infinite Verbform, also im Beispiel »fliegen«, die jetzt nur noch etwas nennt. Sie selbst könnte in einer Aussage als *onoma* fungieren, etwa wenn wir sagen: »Das Fliegen ist eine Fähigkeit.« Damit ist gezeigt, dass *onoma* und *rhema* keine Wortarten sind, sondern Funktionen, die im Aussagen realisiert werden. Insofern ist die Aussage eine Synthese: Was die Worte, die als *onoma* und *rhema* fungieren, nennen, wird in der Aussage so aufeinander bezogen, dass eine Bestimmung von etwas durch und als etwas ausgedrückt wird. Diese Synthese ist derart, dass *onoma* und *rhema* zugleich unterscheidbar bleiben, insofern also auseinandergehalten werden. Aristoteles fasst daher die Aussage als Einheit von *synthesis* und *diairesis*.

Diese Einheit charakterisiert Heidegger als Aneinanderhalten oder Fügen, denn diese Worte drücken das Zugleich von Aufeinander-beziehen und Auseinanderhalten aus. Das Zusammenfügen oder Aneinanderhalten kann als Übersetzung des griechischen Wortes *symbolon* gelten, über dessen ursprüngliche Bedeutung Heidegger schreibt: »Symbole im konkreten ursprünglichen Sinne, sind z. B. die zwei Hälften eines Ringes, die zwei Gastfreunde unter sich teilen und an ihre Kinder vererben, so daß sich diese später, wenn sie sich treffen sollten, beim Zusammenhalten der Ringhälften, sofern sie passen, wiedererkennen als zusammengehörig, d. h. befreundet von den Vätern her.«<sup>47</sup>

Die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass die Aussage symbolisch im erläuterten Sinne sein kann, ist ein Vernehmen des in der Aussage Genannten in seiner Beziehung zueinander. Heidegger schreibt: »Das Auseinandergenommene [nämlich auseinandergenommen in die Funktionen *onoma* und *rhema*] ist als solches in seinem Zusammen als solchem

47 Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. A. a. O., S. 445 (§ 72).

vernommen. a ist b«<sup>48</sup> (Einfügung von mir). Das funktionale Auseinandernehmen in der Einheit der Aussage setzt also die Einheit des Genannten als solche im Vernehmen voraus und zugleich, dass jedes Genannte für sich als solches vernommen wird. Hieraus kann der Schluss gezogen werden, dass ein Wesen, welches aussagen kann, symbolisch vernimmt, d. h. in einer Weise, die zugleich *synthesis* und *diairesis* ist.

Heideggers Vorgehensweise, die er bei der Analyse der Aussagestruktur praktiziert, kann so verstanden werden: Menschen treffen Aussagen. Das ist schlicht eine empirische Feststellung. Die Struktur der Aussage wird zunächst expliziert. Sodann führt die transzendente Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer solchen Struktur auf eine Weise des Vernehmens. Diese Weise des Vernehmens ist damit als notwendiges Können eines Wesens nachgewiesen, das Aussagen trifft, also des Menschen. Auch die weiteren Überlegungen Heideggers belegen, dass er von empirisch Konstatierbarem ausgeht und nach Bedingungen der Möglichkeit fragt. Bei der Diskussion des menschlichen Wesens ist also ein Bezug zur Empirie gewahrt, und der Kontakt zur philosophischen Tradition ist nicht nur der thematische zu Aristoteles, sondern auch der methodologische zu Kant, zu dessen transzendentaler Methode.

Die Mitteilung von Aussagen setzt Verständlichkeit voraus. Dies bedeutet, dass die einander etwas Mitteilenden bei dem, worüber ausgesagt wird, übereinkommen können müssen. Wenn Aristoteles daher sagt, dass die Rede auf Grund einer Konvention, d. h. einer Übereinkunft, etwas bedeutet,<sup>49</sup> so will er damit nicht sagen, dass die Redenden den Gebrauch bestimmter Worte miteinander abgesprochen haben. Dies mag zwar auch vorkommen, setzt aber bereits Sprache voraus. Aristoteles geht es aber nicht um eine Übereinkunft auf sprachlicher Grundlage, sondern um die Übereinkunft als Grundlage der Sprache. Die Redenden müssen daher je schon bei etwas übereingekommen sein, was nicht in der privaten Perspektivität ihres jeweiligen Zugangs aufgeht, sondern was als solches ihnen gemeinsam offen- und entgegensteht. Ursprünglich muss es also etwas sein, was den Redenden gemeinsam als solches auf vorsprachliche Weise zugänglich ist und in der erläuterten symbolischen Einheit von ihnen vernommen wird. Der vernommenen

48 Ebenda, S. 460 (§ 72).

49 Vgl. Aristoteles: Organon II (Lehre vom Satz/ Peri hermeneias), 16aff., Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 1, Hamburg 1995.

symbolischen Einheit muss daher ein Sein unabhängig von der Aussage eignen, damit die Aussage als Aussage über etwas, bei dem Übereinkommen möglich ist, verständlich wird. Das Aussagen, einschließlich das Sich-mit- und Sich-über-Aussagen-verständigen-Können, setzt daher das Transzendieren der Aussagen hin zum Seienden in seinem Sein voraus.<sup>50</sup>

Das Symbolische wird deshalb nicht nur durch das Aneinanderhalten des als *onoma* und *rhema* Aufgewiesenen in der Aussage charakterisiert, sondern zugleich durch das »*Sichzusammenhalten des Menschen mit etwas*, dergestalt, daß er mit dem, womit er sich zusammenhält, übereinkommen kann in der Weise des Meinens«<sup>51</sup>. Dass dieses Meinen zugleich ein gemeinsames sein muss, formuliert Heidegger, indem er schreibt: »Die Worte, die Rede geschieht in und aus solchem Übereinkommen mit solchem, was in vorhinein meinbar und als solches faßbar ist, mit solchem, worüber mehrere zugleich miteinander übereinkommen können und müssen, als demjenigen, was in der Rede gemeint sein soll.«<sup>52</sup>

Das, was in seiner Einheit vernommen werden muss, was ein Sein unabhängig von der Sprache haben muss und bei dem die Menschen gemeinsam übereinkommen können müssen, wenn das Meinen und die Mitteilung möglich sein sollen, nennt Heidegger das *Seiende als Seiendes* oder das *Seiende als solches*. Er schreibt daher: »Die Worte erwachsen aus jener *wesenhaften Übereinkunft* der Menschen miteinander, gemäß deren sie *in ihrem Miteinandersein offen sind für das sie umgebende Seiende*, worüber sie im einzelnen übereinstimmen und d. h. zugleich nicht übereinstimmen können.«<sup>53</sup>

Mit dem Hinweis auf das Übereinstimmen bzw. Nichtübereinstimmen sind nicht nur Bedingungen der Möglichkeit, verschiedener Meinung sein zu können, angesprochen, sondern auch jene der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Aussagen: Die ausgesagte Einheit kann die vernehmbare Einheit verfehlen, aber die im Miteinander der Menschen vernehmbare Einheit ist das Maß und Kriterium für die ausgesagte. Dies bedeutet aber, dass die Aussagen nicht nur über das Seiende aussagen, indem sie das Was-sein oder So-sein des Genannten bestim-

50 Vgl. Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. A.a.O., S.447 (§72).

51 Ebenda, S.446 (§72).

52 Ebenda.

53 Ebenda, S.447 (§72).

men, sondern zugleich vom Sein des Seienden sprechen als dem Dass-sein und dem Wahr-sein.<sup>54</sup>

Heidegger verdeutlicht dies an dem Beispielsatz »Die Tafel ist schwarz«. Die Tafel wird in ihrem So-sein, nämlich in ihrer Farbigkeit, bestimmt. Insofern spricht die Aussage über Seiendes als Seiendes. Dass die Aussage aber nicht nur über das Seiende spricht, sondern auch vom Sein (Dass-sein), wird expliziert, wenn gefragt wird, ob es so *ist*, dass die Tafel schwarz ist. Das Wahr-sein des Ausgesagten wird expliziert und damit der Wahrheitsanspruch hervorgehoben oder bestätigt, wenn statt »Die Tafel ist schwarz« gesagt wird »Es ist wahr, dass die Tafel schwarz ist«. Nach Heideggers Interpretation wird durch diese Formulierung expliziert, dass die Aussage immer zugleich vom Sein spricht. Heidegger zieht daraus den Schluss, dass das »Ist« der Aussage nicht nur als Kopula gedeutet werden kann, sondern eine »eigentümliche *Indifferenz* und *Universalität*« aufweist: »Es ist also keineswegs so, daß das *ist* zunächst nur copulatio (Wortverknüpfung) bedeutet und daß dann der Reihe nach auch die anderen Bedeutungen sich anfügten, sondern umgekehrt, das *Ursprüngliche und Erste* ist und bleibt ständig die *volle ungeschiedene Mannigfaltigkeit*, aus der heraus dann zuweilen und in bestimmten Fällen und Aussagetendenzen der Rede nur die eine Bedeutung – oder die eine vorwiegend – gemeint wird. Die ursprüngliche, aber ungegliederte, unabgehobene Vielfältigkeit dessen, was *Sein* im vorhinein schon bedeutet, wird jeweils zu einer bestimmten Bedeutung durch Einschränkung, wodurch das schon unter anderem verstandene Ganze der Vielfältigkeit nicht beseitigt, sondern gerade mitgesetzt wird. Soweit es gar zu einem Begriff des Seins kommt, setzt er in einer oder mehreren dieser Bedeutungen an.«<sup>55</sup>

Bevor Heideggers Analyse der Aussage zusammenfasst werden kann, muss noch das Faktum des Zu- und Absprechens betrachtet werden.

Nehmen wir an, dass die Tafel schwarz ist. Dieses Seiende in seiner vorsprachlichen – Heidegger sagt mit Anklang an den Begriff *logos* immer »vorlogischen« – Zugänglichkeit und Gegenständlichkeit kann als Bezugspunkt und Kriterium für die folgenden Aussagen verstanden werden: »Die Tafel ist schwarz« – eine zusprechende und wahre Aussage; »Die Tafel ist grün« – eine zusprechende und falsche Aussage;

54 Vgl. ebenda, S. 480f. (§72).

55 Ebenda, S. 482f. (§72).

»Die Tafel ist nicht grün« – eine absprechende und wahre Aussage;  
 »Die Tafel ist nicht schwarz« – eine absprechende und falsche Aussage.  
 Es zeigt sich also eine kreuzklassifikatorische Einteilung von Aussagen unter den Gesichtspunkten *zusprechend / absprechend* und *wahr / falsch*, die bereits für einfache Aussagen vier prinzipielle Möglichkeiten bietet. Dabei ist erstaunlich, dass mit dem Prädikat »grün« etwas zu bzw. abgesprochen wird, das zu vernehmen die schwarze Tafel gar keine Möglichkeit bietet, und dass trotzdem über die Wahrheit bzw. Falschheit der Aussagen, in denen das Prädikat »grün« vorkommt, entschieden wird. Dies kann aber nur bedeuten, dass das Seiende als solches, bei dem die Sprechenden übereinkommen können müssen, in diesem Fall nicht allein die schwarze Tafel sein kann und niemals »ein isoliertes Objekt«<sup>56</sup>. Auch das Prädikat »grün«, und zwar bereits verstanden als Farbe, muss dazugehören. Also setzt das Aussagen nicht nur das *Seiende als solches* voraus, sondern, wie Heidegger sagt, das *Seiendes als solches im Ganzen*. Das für eine bestimmte Aussage relevante Ganze, wie im Beispiel das Ganze des Farbspektrums, mag in seiner Weite und seinem inhaltlichen Reichtum verschieden sein,<sup>57</sup> ist aber letztlich, sozusagen der Idee nach, das Ganze des Seienden überhaupt.

Die Praxis des Aussagens setzt also die Offenbarkeit des Seienden als solchem und im Ganzen voraus, was nichts anderes ist als Heideggers Bestimmung des Begriffs *Welt*.<sup>58</sup> Heidegger selbst fasst diese Überlegung mit den folgenden Worten zusammen: »So zeigt sich, daß für die Möglichkeit des Vollzuges einer Aussage nicht nur notwendig ist, daß sie von sich aus dem, worüber sie urteilt, die Möglichkeit einer Verbindlichkeit zustellt, und daß nicht nur im vorhinein dasjenige, worüber geurteilt wird, als ein Seiendes aufgefaßt und erfaßt sein muß, sondern daß ebenso notwendig im vorhinein schon *jede Aussage in eine Offenbarkeit im Ganzen* hineinspricht und zugleich aus einer solchen herauspricht.«<sup>59</sup> In diesem Sinne ist alles Aussagen ergänzend und somit weltbildend.<sup>60</sup>

Zusammengefasst führt Heideggers Interpretation der aristotelischen Analyse der Aussage zu den folgenden Ergebnissen:

56 Ebenda, S. 503 (§73).

57 Vgl. ebenda, S. 505 (§73).

58 Ebenda, S. 483 (§73).

59 Ebenda, S. 501f. (§73).

60 Vgl. ebenda, S. 506f. (§73).

- 1) Ihrer Struktur nach ist eine Aussage die Einheit von *synthesis* und *diairesis*, die in der unterscheidbar bleibenden Verbindung von *onoma* und *rhema*, also von Nennung und Bestimmung, zum Ausdruck kommt. Diese Struktur ermöglicht es, über das Was-sein bzw. das So-sein des Genannten auszusagen, also *über Seiendes als Seiendes*. Die ausgesagte Einheit findet ihr Kriterium an der für alle Sprechenden in ihrem Miteinander vorsprachlich vernehmbaren Einheit des Seienden als solchem. Heidegger nennt dies das »Entgegenhalten der Verbindlichkeit«<sup>61</sup>, womit er die Bedingung der Möglichkeit für das Meinen und die Aussagenwahrheit angibt.
- 2) Zugleich spricht die Aussage *vom Sein des Seienden*, was sich zeigt, wenn die immer schon mitgesetzten Bedeutungen des Dass-seins und des Wahr-seins expliziert werden. Dies nennt Heidegger die »Enthüllung des Seins des Seienden«<sup>62</sup>, womit gesagt ist, dass die ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem immer schon in Anspruch genommen wird, ohne thematisch werden zu müssen. In *Grundbegriffe der Metaphysik* sagt Heidegger diesbezüglich metaphorisch: »Seiendes [...] steht schon im Lichte des Seins«<sup>63</sup>, in späteren Schriften ist dann von der »Lichtung des Seins« die Rede.
- 3) Die Weisen des Bestimmens sind das Zu- und Absprechen. Die Bedingung ihrer Möglichkeit liegt darin, dass die Sprechenden beim Seienden als solchem *im Ganzen* übereinkommen können müssen. Heidegger nennt dies die »Ergänzung«<sup>64</sup>.

Auf der Grundlage dieser Resultate kann und muss im Hinblick auf den Tier-Mensch-Vergleich gefragt werden, ob das Aussagen als Benehmen verstanden werden kann.

Das Benehmen ist dadurch charakterisiert, dass sich eine Fähigkeit des Organismus in einem bestimmten Organ manifestiert und durch ein spezifisches Triebkorrelat enthemmt bzw. durch ein anderes gehemmt, beseitigt, wird. Das Enthemmende kann der äußeren Umgebung des Tieres angehören, wie der Honig, den die Biene aufsaugt, oder eine Reaktion innerhalb ihres Organismus sein, wie die Sättigungshemmung, die bei der Biene ausbleibt, wenn ihr der Hinterleib abgeschnitten wird,

61 Ebenda, S. 506 (§73).

62 Ebenda.

63 Ebenda, S. 519 (§75).

64 Ebenda, S. 506 (§73).

weshalb ihr Benehmen dann quasi leerläuft. Das Tier ist also in seinem Benehmen vom Enthemmenden hingenommen und von seiner Getriebenheit benommen.

Augenfällig gegen das Verständnis des Aussagens, also einer Form des *logos*, als Benehmen sprechen die kreuzklassifikatorischen Möglichkeiten des wahren und falschen sowie zu- und absprechenden Aussagens. Heidegger schreibt daher: »Das Wesen des *logos* besteht gerade darin, daß in ihm als solchem die Möglichkeit des ›entweder wahr oder falsch‹, des ›sowohl positiv als auch negativ‹ liegt. Gerade die *Möglichkeit* zu all diesen, und zwar roh bestimmten Weisen der Abwandlung ist das innerste Wesen des *logos*. [...] Der *logos* ist nicht ein vorhandenes Gebilde, das eben bald in dieser, bald in jener Form vorkommt, sondern er ist seinem Wesen nach diese Möglichkeit zu dem einen oder dem anderen. Wir sagen: er ist ein *Vermögen* zu ... Unter Vermögen verstehen wir immer die Möglichkeit zu einem Verhalten zu, d. h. die Möglichkeit zu einem Bezug zu Seiendem als solchem. Der *logos* ist ein Vermögen, d. h. in sich selbst das *Verfügen über ein Sichbeziehen zum Seienden als solchem*. Im Unterschied davon haben wir die Möglichkeit zum Benehmen, dem benommen-hingenommenen Bezogensein, *Fähigkeit* genannt.«<sup>65</sup> Die Tier-Mensch-Differenz wird also von Heidegger als Differenz zwischen dem *Benehmen aufgrund einer organismischen Fähigkeit* und dem *Verhalten aufgrund eines Vermögens* erfasst.<sup>66</sup>

Das Aussagen kann kein Benehmen sein. Wenn nämlich ein Triebkorrelat durch das andere beseitigt wird, wenn die Lebewesen hingenommen sind vom jeweils Enthemmenden, dann ist es unmöglich, mit-

65 Ebenda, S. 489 (§73).

66 Heideggers Bestimmung der Tier-Mensch-Differenz weist eine nicht zu leugnende Ähnlichkeit mit der Bestimmung dieser Differenz durch Marx auf. Vgl. Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie [1845/1846]. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke, Bd. 3, Berlin 1983, S. 30: »Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier ›verhält‹ sich zu Nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu andern nicht als Verhältnis.« Vgl. auch Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844]. Karl Marx / Friedrich Engels: Werke, Bd. 40, Berlin 2012, S. 516: »Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie*. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt.« Zur Anthropologie bei Marx vgl. auch Peter Fischer: Anthropologische Marx-Interpretation. In: Jahrbuch für systematische Philosophie '91. Münster/Hamburg 1991, S. 70–94.

einander beim Seienden als solchem im Ganzen übereinzukommen und über dieses auf verschiedene Weisen auszusagen. Ein von Heidegger bei der Analyse der Tierheit erwähntes Beispiel<sup>67</sup> kann dies verdeutlichen: So fungiert für die Gottesanbeterin das Männchen zunächst als Enthemmendes für den Sexualtrieb. Sobald dieser befriedigt ist, fungiert es als Enthemmendes für den Nahrungstrieb und wird daher von ihr nach oder noch während des Sexualaktes gefressen. Für die Gottesanbeterin gibt es nur diese beiden einander geregelt ablösenden Triebkorrelate, aber nicht das Männchen als solches im Ganzen, über das *wir* aussagen können, dass es bald als Sexualpartner, bald als Nahrung dient. Es ist daher verständlich, wenn Heidegger schreibt: »Die bindbare Einspielmöglichkeit auf das Seiende, dieses Sich-beziehen auf es im So-und-so-sich-verhalten, kennzeichnet überhaupt jedes Vermögen und Verhalten im Unterschied zu Fähigkeit und Benehmen. In diesem findet sich nie ein Sich-bindenlassen durch Verbindliches, sondern nur ein benommenes Enthemmtwerden des Umtriebes.«<sup>68</sup>

Aussagen und alles Verhalten setzen daher Freisein voraus: im negativen Sinne das Freisein von der Hingenommenheit vom Triebkorrelat und von der Benommenheit durch die Getriebenheit; im positiven Sinne das Freisein für die Enthüllung des Seins des Seienden, für das Entgegenhalten der Verbindlichkeit und für das Ergänzen (Bezug auf das jeweilige Ganze des Seienden). Die so bestimmte Freiheit ist die Weltoffenheit des Menschen im Unterschied zum Offensein des Tieres für Enthemmendes.<sup>69</sup> Nur ein im Sinne der Weltoffenheit freies Wesen kann im Seienden ein verbindliches Maß und Kriterium seines Verhaltens finden. Von einem solchen Wesen kann nicht gesagt werden, dass es aufgrund einer organismischen Fähigkeit mittels eines Organs ein bestimmtes Benehmen realisiert, wenn der entsprechende Trieb enthemmt wird. Stattdessen vermag es, sich so oder anders zu verhalten, z. B. zu- oder abzusprechen, und sein Verhalten vom Seienden her zu bestimmen, zu kontrollieren und zu korrigieren. Sein Verhalten besitzt damit – eine zumindest relative – Unabhängigkeit von organismischen Trieben und entsprechenden Enthemmungssignalen.

67 Vgl. Martin Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. A.a.O., S.363 (§60).

68 Ebenda, S.496 (§73).

69 Vgl. ebenda, S.498 (§73).

Die Einheit der Trias von Entgegenhalten der Verbindlichkeit, Enthüllung des Seins des Seienden und Ergänzung begreift Heidegger in *Grundbegriffe der Metaphysik* als *Entwurf*, womit er nach eigener Aussage diesen Begriff gegenüber seiner Verwendung in *Sein und Zeit* stark einschränkt.<sup>70</sup> Der Begriff *Entwurf* meint jetzt jedenfalls das Grundgeschehen menschlichen Daseins, also die Grundstruktur der Weltbildung im Verhalten.<sup>71</sup>

Heidegger charakterisiert den Entwurf mit den folgenden Worten: »Mit ›Entwurf‹ ist keine Abfolge von Handlungen gemeint, kein Vorgang, der zusammengestückt wäre aus einzelnen Phasen, sondern gemeint ist die Einheit einer Handlung [...]. Das *Eigenste* dieses Handelns und Geschehens ist dieses, was sprachlich in dem ›Ent‹ zum Ausdruck kommt, daß im Entwerfen dieses Geschehen des Entwurfes den Entwerfenden in gewisser Weise *von ihm weg- und fortträgt*. Allein, fort-nimmt zwar in das Entworfenen, aber dort nicht gleichsam absetzt und verloren sein läßt, sondern im Gegenteil, in diesem Fortgenommenwerden vom Entwurf geschieht gerade eine eigentümliche *Zukehrung des Entwerfenden zu ihm selbst*.«<sup>72</sup> Diese Bewegung des Weg-und-Zurück-zugleich bedeutet zum einen das Weg von der Getriebenheit und von der privaten Perspektivität hin zum Seienden, zum Miteinander-übereinkommen beim Seienden. Es ist aber kein Sich-verlieren beim Seienden, so wie *wir* die Hingenommenheit vom Entthemmenden charakterisieren könnten, sondern der Mensch vermag es, sich zum Seienden als solchem im Ganzen zu verhalten. Daher vermag er es, das Seiende in seinem »möglichen Ermöglichen« aufzufassen, d. h. als ein »mögliches Wirkliches«, ein mögliches Wirkendes. Diesen Aspekt des Entwurfs nennt Heidegger das »Entheben in das Mögliche«<sup>73</sup>. Mit anderen Worten: Der Mensch entdeckt im Entwerfen den je bestimmten Ermöglichungscharakter des Seienden; das Weltliche bietet ihm bestimmte Möglichkeiten. Aus diesen entspringt die Verbindlichkeit, welche die Bewegung der Zukehr zu ihm selbst ausmacht. Die Struktur des Entwurfes besitzt also die folgenden Elemente: das Weg von der Benommenheit durch den Trieb, das Sich-nicht-verlieren in die Hingenommenheit durch das Entthemmende, das Hin zum objektiv Möglichen und das

70 Vgl. ebenda, S. 526 (§ 76).

71 Vgl. ebenda.

72 Ebenda, S. 527 (§ 76).

73 Ebenda, S. 528 (§ 76).

Zurück als die freie Bindung an ein objektiv Mögliches. Heidegger schreibt: »Mit dieser freien *Bindung*, in der alles Ermöglichende sich dem möglichen Wirklichen vorhält, liegt zugleich immer eine eigene Bestimmtheit des Möglichen selbst. Denn das Mögliche wird nicht möglicher durch Unbestimmtheit, so daß gleichsam alles Mögliche in ihm Platz und Unterkunft findet, sondern das Mögliche wächst in seiner Möglichkeit und Kraft der Ermöglichung durch die *Einschränkung*. Jede Möglichkeit bringt in sich ihre *Schranke* mit sich. Aber die Schranke des Möglichen ist hier das je gerade Wirkliche, die erfüllbare *Ausbreitbarkeit*, d. h. jenes »im Ganzen«, aus dem heraus je unser Verhalten sich verhält.«<sup>74</sup> Die Ergänzung ist also zugleich freie Bindung an die Schranke des Möglichen, an das je gerade Wirkliche, das sich den Menschen enthüllt. Eben darin besteht die Einheit, die Heidegger als *Entwurf* begreift. Der Entwurf ist also das »*Sichöffnen für die Ermöglichung*«<sup>75</sup>, die eine je bestimmte ist, bestimmte Möglichkeiten bietet und damit freie Bindung ermöglicht.

Es ist wichtig, noch einmal zu betonen, dass der Entwurf, also die strukturelle Einheit des Verhaltens in der Offenbarkeit des Seienden, nicht der Sprache, dem *logos*, entspringt, sondern deren Bedingung der Möglichkeit ist: Der Entwurf ist die Einheit sowohl des sprachlichen wie auch des vorlogischen (vorsprachlichen) Verhaltens. Heidegger schreibt: »Wenn diese ursprüngliche Offenbarkeit von Seiendem ursprünglicher ist als der *logos*, der *logos* aber ein Verhalten des Menschen ist, wo ist dann diese ursprüngliche Offenbarkeit? Doch nicht außerhalb des Menschen, sondern gerade er selbst in einem tieferen Sinne, er selbst in seinem Wesen.«<sup>76</sup>

An Heideggers Analysen der Tierheit und des Menschen lassen sich die folgenden Fragen richten:

- 1) Besitzt die Bestimmung der Tierheit auch für sogenannte höhere Tiere mit ihren erstaunlichen Leistungen Gültigkeit?
- 2) Welches konkrete vorlogische Verhalten des Menschen zeigt Entwurfscharakter? Oder anders gefragt: Worin besteht das vorlogische Übereinkommen beim Seienden als solchem im Ganzen, welches Heidegger lediglich als Bedingung der Möglichkeit des Aussagens nachweist, aber nicht als konkretes Verhalten aufweist?

74 Ebenda.

75 Ebenda, S. 529 (§76).

76 Ebenda, S. 495 (§73).

- 3) Wenn die vorlogische Offenbarkeit des Seienden nicht außerhalb des Menschen ist, könnte oder müsste dann nicht gesagt werden, dass das Vermögen und Verhalten des Menschen seinerseits auf einer organismischen Fähigkeit beruht, die sich in Organen manifestiert? Oder kurz gefragt: Gibt es die Fähigkeit zum Vermögen? Und wenn es sie gibt: In welchem Organ manifestiert sie sich?

Ob Arnold Gehlens Position so verstanden werden kann, dass sie uns eine Antwort auf diese Fragen gibt, wird uns im Folgenden beschäftigen.

#### *4. Die Leistungsgrenzen der Tiere*

Gehlen konstatiert, dass viele Tierpsychologen (heute: Verhaltensforscher) nach Übereinstimmungen zwischen den Intelligenzleistungen der Tiere und der Menschen suchen und daher zu der Auffassung eines bloß quantitativen Unterschieds zwischen ihnen gelangen.<sup>77</sup> Dass zunächst erforscht werden muss, was Tiere können, damit gefragt werden kann, was sie nicht können, gesteht Gehlen zu. Dennoch sieht er die Hauptaufgabe in der systematischen Erforschung der Leistungsgrenzen. Dem auf Übereinstimmungen gerichteten Trend der ethologischen Forschung setzt Gehlen die These einer qualitativen Differenz zwischen Tier und Mensch entgegen, nach der der Unterschied nicht nur in der Intelligenz, der Einsichtsfähigkeit, liegt, sondern bereits in der Antriebsstruktur und im sensomotorischen Können.<sup>78</sup> Der Hinweis auf Antriebsstruktur und Sensomotorik ist deshalb bedeutsam, weil er die Richtung vorgibt für die Beantwortung der Frage nach den konkreten vorlogischen Verhaltensweisen des Menschen.

Im Hinblick auf die Antriebsstruktur stellt Gehlen in Auswertung der Schimpansen-Versuche Köhlers fest, dass die Tiere ihre beachtlichen Leistungen »nur angesichts konkreter, vorliegender Triebziele«<sup>79</sup> erbringen, wobei es in diesen Experimenten immer um Ziele des Nahrungstriebes geht. Den Vergleich zum menschlichen Verhalten ziehend schreibt Gehlen: »Es fehlt also die im kindlichen Spiel erscheinende begierdefreie Entwicklung eines ›Mehr‹ an Leistung, rein von den sach-

77 Vgl. Arnold Gehlen: *Der Mensch*. A. a. O., S. 170 (§ 15).

78 Vgl. ebenda, S. 171 (§ 15).

79 Ebenda.

lich entdeckten Möglichkeiten des instinktneutralen Gegenstandes als solchem her.«<sup>80</sup>

Es ist un schwer zu erkennen, dass Gehlen eine Terminologie verwendet, die Bedeutungsgleichheiten mit der Begrifflichkeit Heideggers aufweist: Die konkreten, vorliegenden Triebziele entsprechen dem Ent hemmenden; die sachlich entdeckten Möglichkeiten entsprechen der Schranke der Möglichkeit; der instinktneutrale Gegenstand als solcher entspricht dem Seienden als solchem. Am deutlichsten wird die Nähe der beiden Ansätze, wenn Gehlen über die Tiere schreibt: »Ihr Gefan gensein, die ›Unfreiheit‹ und Benommenheit im Triebzwang ist höchst eindrucksvoll.«<sup>81</sup> Das Wort *Benommenheit* drängt sich offensichtlich bei den Denkern unabhängig voneinander auf, um das Wesen des Tieres zu charakterisieren.

Worin zeigen sich nun die Unentdecktheit sachlich gegenständlicher Möglichkeiten und die Benommenheit vom Triebzwang beim Tier im Einzelnen?

Gewiss kann den Anthropoiden Intelligenz zugesprochen werden, wenn darunter die Einsicht in für sie neue Zusammenhänge verstanden wird, die nötig ist, um Triebziele zu erreichen. *Ihre Intelligenz ist immer funktional auf diese ihnen organismisch vorgegebenen Triebziele bezogen.*<sup>82</sup> Die Schimpansen oder zumindest einige von ihnen können Stöcke benutzen, um Früchte durchs Gitter heranzuziehen; Kisten stapeln, um Höhendistanzen zum Futter oder zum benötigten Stock zu überwinden. Sie versuchen auch eine Leiter zu nutzen; dem Klügsten unter ihnen, *Sultan* genannt, gelingt es sogar, zwei Rohre ineinander zu stecken, um seine Reichweite zu vergrößern. *Für Gehlen ist aber nicht entscheidend, dass bestimmte Aufgaben gelöst werden, sondern wie das geschieht, wie stabil die Einsicht in die Lösung ist und welche Aufgaben nicht gelöst werden.* Aus diesem Blickwinkel zeigen sich die folgenden charakteristischen Besonderheiten:

80 Ebenda.

81 Ebenda, S. 176 (§15).

82 Vgl. auch Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. A. a. O., S. 517: Das Tier »produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben [...].«

- 1) Die Tiere probieren sinnlos. So wird z. B. ein zu kurzer Stock umgedreht, um erneut zu probieren, oder ein noch kürzerer ausprobiert.<sup>83</sup>
- 2) Die Tiere probieren ohne vorgreifende Erwartung.<sup>84</sup> Sie beginnen sofort planlos zu probieren, ohne Antizipation einer Lösung und ohne Analyse der situativen Gegebenheiten.
- 3) Die Tiere zeigen keine Einsicht in *notwendige* Zusammenhänge.<sup>85</sup> So fehlt ihnen z. B. jedes Verständnis von Statik: Sie versuchen Kisten frei an die Wand zu »heften«; ziehen untere Kisten aus dem Stapel, um sie oben aufzusetzen; stellen eine Leiter so auf, dass zwar optisch die größte Höhendistanz überwunden wird, aber die Leiter keinen sicheren Stand findet, weil sie in voller Länge plan an die Wand angelegt wird und die Vierpunktaufstellung ihnen nie gelingt. Sie erreichen eine optische Vergrößerung der Stocklänge, indem sie zwei Stöcke an den Enden mit einer Hand zusammenhalten, was aber praktisch wertlos bleibt. All dies zeigt, dass ihnen die Kategorie der Notwendigkeit und damit auch die der Kausalität und der unsichtbaren Kräfte vollständig fehlen. Ihre Einsicht erstreckt sich offensichtlich nur auf bestimmte sinnlich wahrnehmbare Zusammenhänge, insbesondere visuell zugängliche.
- 4) Die Tiere können den Dingen ihre statischen Eigenschaften nicht ansehen.<sup>86</sup> So versuchen sie Lappen wegen ihrer länglichen Form als Stöcke zu nutzen, ungeachtet der mangelnden Festigkeit.
- 5) Die Tiere zeigen kein Verständnis für Negation.<sup>87</sup> So unternahm selbst Sultan keinen Versuch, die Steine und Dosen wegzuräumen, welche die Aufstellung von Kisten unter dem Ziel verhinderte. Statt einen Stein zu entfernen, der eine Tür blockierte, versuchten sie, die Tür über den Stein zu heben.
- 6) Die Aktionen der Tiere sind außerordentlich störungsanfällig.<sup>88</sup> Ein Affe, der mit einer Kiste unterwegs ist, um ein Ziel in der Höhe zu erreichen, entdeckt plötzlich Früchte vor dem Gitter und versucht sofort, sich diese mit der Kiste zu angeln. Neue auffällige

83 Vgl. Arnold Gehlen: Der Mensch. A. a. O., S. 176 (§ 15).

84 Vgl. ebenda.

85 Vgl. ebenda, S. 171ff. (§ 15).

86 Vgl. ebenda, S. 173f. (§ 15).

87 Vgl. ebenda, S. 174f. (§ 15).

88 Vgl. ebenda, S. 176f. (§ 15).

Triebziele können jederzeit ihre Aktionen durchkreuzen, sie bereits Erlerntes vergessen oder auf unangemessene Weise anwenden lassen.

- 7) Die Lösungssuche der Tiere verbleiben im kritischen Umkreis des Triebzieles.<sup>89</sup> So sucht Sultan nur in der Nähe des Triebzieles nach einem Stock, und als er in einem angrenzenden Raum an einem Stock vorbeigeführt wird, lässt er diesen unbeachtet. Ebenso wird die Unangemessenheit von Versuchen erst in unmittelbarer Zielnähe eingesehen: So hatte ein Affe eine Kiste aufgestellt und holte eine zweite heran. In der Zwischenzeit wurde die erste Kiste entfernt. Unbeirrt bestieg das Tier die zweite Kiste und schaute sich erst nach dem Scheitern dieses Versuchs nach der ersten um.

Die Benommenheit vom Triebzwang und das Fehlen einer Bindung an sachlich-gegenständliche Möglichkeiten dürften durch diese Besonderheiten auch für sogenannte höhere Tiere hinreichend belegt sein.

Können wir dann aber trotzdem sagen, dass die Schimpansen Werkzeuge gebrauchen, wenn auch nur unter Triebzwang, in Folge zufälliger Erfolge, in völliger Unkenntnis notwendiger Zusammenhänge, in Abhängigkeit von der Wahrnehmungssituation und auf höchst störungsanfällig Weise? Wir können dies nicht sagen, wenn wir den Möglichkeitscharakter berücksichtigen, den Heidegger Werkzeugen zuschreibt. Das Finden oder Verfertigen der vermeintlichen Werkzeuge der Tiere wird nicht durch eine Situations- und Problemanalyse und nicht durch die Antizipation des Gebrauchs geleitet, sondern geschieht aus einem planlosen und oft sinnlosen Probieren heraus. Das vermeintliche Werkzeug ist auch nicht fertig für den situationsunabhängigen Gebrauch durch verschiedene Individuen, sondern seine Nutzung bleibt höchst störungsanfällig angesichts geringster situativer Veränderungen und individueller Fähigkeiten. Es findet daher auch keine soziale und kulturelle Entwicklung der Werkzeuge statt. Bestenfalls wird das Benehmen eines Artgenossen nachgeahmt, keinesfalls aber das vermeintliche Werkzeug als symbolische Manifestation objektiver Zusammenhänge aufgefasst und verwendet. Dem vermeintlichen Werkzeuggebrauch liegt daher auch nicht das Vermögen des freien Sich-bindens-Lassens zugrunde: Nicht die Einsicht in objektive oder gar notwendige Zusammenhänge ist das Kriterium und Korrektiv dieses Benehmens, sondern einzig und

89 Vgl. ebenda, S. 177 (§15).

allein der Umstand, ob das aktuelle Triebziel erreicht oder nicht erreicht wird. Erst wenn es nicht erreicht wird, erfolgt die Korrektur, wenn sie überhaupt möglich ist.

Wenn aber die Möglichkeitscharaktere der Fertigkeit und des Vermögens dem vermeintlichen Werkzeuggebrauch der Tiere offensichtlich unangemessen sind, und wenn Heideggers Unterscheidung der Möglichkeitscharaktere eine vollständige sein sollte, dann bleibt allein der Möglichkeitscharakter der organismischen Fähigkeit übrig, also der Möglichkeitscharakter des Organs. In der Konsequenz würde dies bedeuten, dass die vermeintlichen Werkzeuge der Tiere als Organe verstanden werden müssten.

Mit den Augenblicksorganen der Einzeller hätten sie ihre Situationsbezogenheit und Triebgebundenheit gemein. Allerdings wären es keine körpereigenen, sondern externe Organe, die aber dennoch zur Eigentümlichkeit dieses tierischen Organismus gehörten. Die organismischen Fähigkeiten der sogenannten höheren Tiere könnten sich also zeitweise externe, körperfremde, Organe schaffen, so wie die organismischen Fähigkeiten der sogenannten niederen Tiere Augenblicksorgane schaffen können. Diese Befähigung der sogenannten höheren Tiere könnte als Stufe der Evolution verstanden werden, ohne dass dadurch die Grenze zwischen Tier und Mensch verwischt werden würde.

### *5. Vorlogisches Verhalten*

Die Analyse des Aussagens hat ergeben, dass dieses ein vorlogisches (vor- oder nichtsprachliches) Verhalten voraussetzt, welchem bereits der Charakter des Entwurfes eignen muss, damit Aussagen möglich ist. Heidegger selbst hat ein solches vorsprachliches Verhalten nicht aufgewiesen. Bei Gehlen allerdings lassen sich in diese Richtung zielende Überlegungen finden.

Gehlen versteht unter Instinkten angeborene, spezifische Bewegungskoordinationen, die sich nur in einer Umwelt mit entsprechenden Schlüsselreizen als zweckmäßig für das Überleben erweisen.<sup>90</sup> Instink-

90 Vgl. Arnold Gehlen: Ein Bild vom Menschen. A. a. O., S. 61f.; ders.: Zur Systematik der Anthropologie. A. a. O., S. 78.

tive Weisen des Benehmens sind erbfest und artspezifisch.<sup>91</sup> Die durch die Instinkte definierte Erbmotorik einer Art ist in einen periodischen Rhythmus der Antriebe eingepasst, so dass die Bewegungen in einer geregelten Folge ablaufen, z. B. Jagd, Schlagen der Beute, Fressen, Ruhe.<sup>92</sup> Bei domestizierten Tieren kommt es allerdings zu Disharmonien und Hypertrophien, also Überfunktionen, im Instinktgefüge<sup>93</sup>: Satte Löwen jagen nicht, aber Hausschweine sind allzeit zum Fressen bereit.

Die Regulation des Benehmens durch Instinkte erfolgt also über eine funktionale Ausrichtung von Antriebsenergie durch ein stabiles System aus inneren Zuständen, bestimmten motorischen und sensorischen Bahnen und bestimmten Reizen und Situationen, welche die artspezifische Umwelt definieren.<sup>94</sup>

Die instinktgebundene Regulation des Lebens schließt Lernen nicht aus, beschränkt es aber auf einen festgelegten Rahmen<sup>95</sup>: Sinnliche Gegebenheiten können kombiniert und mitunter auch antizipiert werden, wenn dies relevant ist für die Befriedigung eines angeborenen Triebes.<sup>96</sup> Diesem Lernen liegt nie ein sachliches Interesse zugrunde, d. h. nie ein Interesse, welches vom Funktionswert des Gegebenen für die Befriedigung angeborener Triebe unabhängig wäre.<sup>97</sup> Alles, was für die jeweilige Tierart keinen triebfunktionalen Wert besitzt, liegt jenseits von Aufmerksamkeit und Lernfähigkeit.

Im Unterschied zum Tier ist der Mensch instinktreduziert. Er besitzt zwar einige instinktive Reaktionsweisen, insbesondere in den Bereichen des mimischen Ausdrucks und des Pflegeverhaltens, aber auch diese Bereiche unterliegen in der ontogenetischen Entwicklung bereits früh konventionellen, kulturellen Regulierungen.<sup>98</sup> Instinktreduktion

91 Vgl. Arnold Gehlen: Der gegenwärtige Stand der anthropologischen Forschung [1951]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 119.

92 Vgl. ebenda, S. 121.

93 Vgl. ebenda, S. 124.

94 Vgl. Arnold Gehlen: Über instinktives Ansprechen auf Wahrnehmungen [1961]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 184, 188.

95 Vgl. Arnold Gehlen: Zur Geschichte der Anthropologie [1957]: Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 155.

96 Vgl. Arnold Gehlen: Fortschritte der Instinktforschung beim Menschen [o. J.; 1970?]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 224.

97 Vgl. Arnold Gehlen: Der Mensch. A. a. O., S. 178 (§15).

98 Vgl. Arnold Gehlen: Über instinktives Ansprechen auf Wahrnehmungen. A. a. O., S. 184f.

bedeutet daher nicht nur, weniger Instinkte zu haben, sondern bedeutet insbesondere, dass eine schwächere und eine prinzipiell lösbare Koppelung zwischen spezifischen Antrieben, bestimmten motorischen Reaktionen und Schlüsselreizen besteht. Der größte Teil der menschlichen Antriebsenergie ist überhaupt nicht von Natur her in stabiler Weise ausgerichtet, sondern bedarf der Orientierung durch die Bildung sachlicher Interessen, also einer Ausrichtung im Kontext von Handlungen. Die Entdifferenzierung der Triebe und damit die Konvertierbarkeit, Plastizität und Verschmelzbarkeit der Antriebsenergie ist umgekehrt ihrerseits notwendige Bedingung für die Lebensweise eines handelnden Wesens.<sup>99</sup>

Der Zusammenhang zwischen Instinktreduktion und Handlung zeigt sich bereits in einem sehr frühen Stadium der ontogenetischen Entwicklung, einem Stadium, das vorsprachlich, also im Sinne Heideggers vorlogisch, ist und in dem die Grundlagen des Sprachvermögens realisiert werden. So zeigt sich schon in der frühkindlichen Entwicklung die Emanzipation der Motorik darin, dass nicht wie beim Tier erbfixierte Bewegungsmuster durch spezifische Auslöser enthemmt werden,<sup>100</sup> sondern Bewegungsübungen des unreifen Organismus in die Entwicklung seiner Wahrnehmungsleistungen eingebaut sind.<sup>101</sup> Diese Entwicklung findet von Beginn an in einem sozialen Kontext statt und geht bereits sehr früh mit dem Lallen, dem Anplappern der gesehenen und betasteten Gegenstände einher. Immer schon im sozialen Kontext werden so zwei Systeme entwickelt und miteinander verbunden: das System der Lautbildung und des Hörens und das System der manuellen Aktion und des Tastens.<sup>102</sup> In beiden Systemen besitzt die Eigentätigkeit zugleich aktiven und passiven Charakter: Die Lautbildung und die Handbewegungen sind motorische Aktivitäten und zugleich sind sie und ihre Wirkungen Gegebenheiten des Hörens bzw. des Tastens und des Sehens.

Das Gesamtsystem aktiv-passiver Doppelgegebenheiten nennt Gehlen *Kommunikation*.<sup>103</sup> Kommunikation ist dabei in der Weite des Wortsinnes zu verstehen, d. h. im Sinne von Umgang.<sup>104</sup> Dieser Begriff der

99 Ebenda, S. 186.

100 Vgl. ebenda, S. 187.

101 Vgl. Arnold Gehlen: Ein Bild vom Menschen. A. a. O., S. 57.

102 Vgl. Arnold Gehlen: Der Mensch. A. a. O., S. 154 (§13).

103 Vgl. ebenda, S. 154ff.

104 Auf dieser Grundlage lässt sich der Begriff *empraktische Kommunikation* bilden, der

Kommunikation entspricht in seinen wesentlichen Bestimmungen dem Begriff des Entwurfes von Heidegger. Kommunikation in diesem Sinne ist durch folgende Merkmale gekennzeichnet:

- 1) Die Kommunikation findet unter der Bedingung der Instinkt-reduktion statt, d. h. sie erfolgt auch und vornehmlich dann, wenn nicht ein bestimmter Trieb befriedigt und nicht eine erbefeste Bewegungsfigur eingeübt werden soll, wie das aber beim sogenannten Spiel von Jungtieren der Fall ist. Im Unterschied dazu hat Kommunikation einen experimentellen Charakter. Bewegungs- und Manipulationsmöglichkeiten werden unabhängig von einer festgelegten biologischen Funktionalität ausprobiert. Und zu diesen motorischen Möglichkeiten gehört auch die Lautbildung.
- 2) Das Zugleich von Aktivität und Passivität im sensomotorischen System unter der Bedingung der Instinkt-reduktion erbringt zunächst eine dreifache Vermittlungsleistung. Erstens wird die Eigentätigkeit erlebt und dieses Erleben wiederum motiviert zur Fortführung und Steigerung der experimentellen Tätigkeit. Zweitens wird der Umgangswert der Gegenstände erfahren, d. h. ihre Erscheinung im Kontext der Kommunikation. Drittens ist damit immer schon das objektive Sosein der Gegenstände in die Kommunikation einbezogen, wird als Widerstand oder Ermöglichung erfahrbar. Es sind diese Vermittlungen, die bereits der vorlogischen Tätigkeit ihre Bezogenheit auf das Seiende als solches in seinem Sein und im Ganzen verleihen und damit als Bedingungen der Möglichkeit des Sprechens, also auch des Aussagens, fungieren.
- 3) Durch die genannten Vermittlungen erhält die Wahrnehmung selbst einen symbolischen Charakter. Neuere Kognitionsforschungen sprechen dafür, dass Kinder von wenigen Monaten über bestimmte Raum- und Gegenstandsorientierungen verfügen, die sie nicht durch manipulierende Tätigkeiten erworben haben können. Abgesehen davon, dass die Methoden dieser Forschungen zum Teil noch umstritten sind, handelt es sich dabei aber ausschließlich um Wahrnehmungsorientierungen über die auch Menschenaffen verfügen. Im Unterschied zu diesen aber vollziehen Menschenkinder

Forschungen zur Ontogenese orientieren könnte. Vgl. Peter Fischer: Empraktische Kommunikation. Anthropologische Überlegungen zur Ontogenese. In: Konstanze Caysa; Harko Benkert (Hrsg.): Denken des Empraktischen. Frankfurt am Main 2016, S. 121–140.

im vorlogischen Umgang eine Zuordnung von Seh- und Tasterfahrungen, die dazu führt, dass den Dingen Eigenschaften wie Konsistenz, Schwere, Belastbarkeit u. Ä. schließlich angesehen werden können. Gehlen schreibt: »Die Symbolik der Seh Wahrnehmung enthält dann im Endresultat in erster Linie Andeutungen über wirkliche und mögliche *Umgangsqualitäten* der Dinge, damit aber Bewegungs- und Handlungssuggestionen rein optischer, d. h. müheloser Art.«<sup>105</sup> In diesem Sinne und insofern ist die Wahrnehmungswelt des Menschen ein Produkt seiner Tat, besteht im wörtlichen Sinne aus *Tatsachen* und *Tatbeständen*.

- 4) Der beschriebene Prozess der Kommunikation findet nicht nur im sozialen Kontext statt, sondern zu einer Zeit, da die strukturelle Gehirnentwicklung des Menschen noch nicht abgeschlossen ist. Die frühkindliche Kommunikation und Sozialisation ist damit eine notwendige Bedingung der spezifisch menschlichen Entwicklung des Gehirns. Nach neueren Forschungen endet diese erst im Alter von ca. 25 Jahren,<sup>106</sup> woraus der Schluss gezogen werden muss, dass die Gehirnentwicklung beim Menschen unmöglich als rein biologischer Vorgang begriffen werden kann.

Der letztgenannte Punkt führt zurück zur letzten der drei bei Heidegger offengebliebenen Fragen: Kann das Vermögen des Menschen auf sich in Organen manifestierende Fähigkeiten zurückgeführt werden? Das Organ, welches sich am ehesten als Kandidat für eine solche Reduktion anbietet, ist sicher das Gehirn.

105 Arnold Gehlen: Zur Systematik der Anthropologie. A. a. O., S. 89. Zum Zusammenhang von Tätigkeit und Sinnlichkeit des Menschen vgl. auch Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. A. a. O., S. 540ff.

106 Die Gehirnentwicklung soll aber angeblich bereits nach sechs Jahren zu 93% abgeschlossen sein. Man kann sich vorstellen, dass solche Zahlenangaben durch weitere Forschungen noch mehrmals verändert werden.

## 6. Ist das Gehirn ein Organ?

Gehlen sagt, man könne das Gehirn als ein Organ auffassen, das die biologische Unspezialisiertheit des Menschen – d. h. den Mangel an umweltspezifischer Erbkoordination, die hohe Plastizität der Antriebe sowie den über die Notwendigkeiten der Arterhaltung hinausgehenden Antriebsüberschuss – in eine höhere Potentialität des Verhaltens übersetzt.<sup>107</sup> Ist der Mensch also das *spezialisierte Gehirnwesen*?

Gegen eine solche Deutung schreibt Gehlen: »Das Gehirn ist als Intelligenzorgan aber schlecht definiert; außerhalb seiner dunklen vegetativ-regulierenden Funktionen betrachtet, ist es viel eher das Organ des voraussehenden Handelns, das ›psychomotorische‹ Organ, wenn man will, und daher genau wie die Hände, die sozusagen materielle Tatsache selbst, daß der Mensch der auf die gesteuerte Handlung hin gebaute Organismus ist. [...] Mit dem Gehirn muß man die Sinnesorgane, die Sprach- und Denkfähigkeit und vor allem die ganz untierische extreme Gesamtbeweglichkeit des menschlichen Körpers zusammen sehen, die ungeheure Vielfalt möglicher, gegeneinander antwortender motorischer Figuren, und dann fragen, wie ein Organismus beschaffen sein muß, der das nötig hat. Das eben ist ein ›embryonischer‹, organisch un-spezialisierter Organismus, der der offenen Weltfülle exponiert ist. Es ist die unendliche Plastizität des Verhaltens, die im Gehirn repräsentiert ist, und in diesem Sinne ist das Gehirn zwar hoch entwickelt, aber keineswegs spezialisiert, wenn doch damit ein Verlust an Fülle der Möglichkeiten einhergeht: es ist das Organ ›für alle Zwecke‹.«<sup>108</sup>

Lesen wir diese Ausführungen Gehlens im Lichte der von Heidegger unterschiedenen Möglichkeitscharaktere, dann ist das Gehirn nur insofern ein Organ, das bestimmte organismische Fähigkeiten manifestiert, als es vegetative Funktionen reguliert und bestimmte Bedürfnisse spürbar macht. Insofern es aber die Plastizität des Verhaltens repräsentiert, steht es nicht für triebgebundene Fähigkeiten, sondern für das triebentbundene, sich selbst motivierende Vermögen des Menschen. In dieser wesentlichen Hinsicht stellt sich daher die Frage, ob das Gehirn angemessen verstanden wird, wenn es als Organ klassifiziert wird. Diese

107 Vgl. Arnold Gehlen: *Philosophische Anthropologie* [1971]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 240f.

108 Arnold Gehlen: *Zur Systematik der Anthropologie*. A. a. O., S. 86f.

radikale und kontraintuitive Fragestellung deutet sich bei Gehlen zumindest an, wenn er sagt, dass das Gehirn als Intelligenzorgan schlecht definiert sei.

Insofern sich im Gehirn das menschliche Vermögen insgesamt materialisiert, nicht eine bestimmte Fähigkeit oder ein Komplex bestimmter Fähigkeiten, und insofern das Gehirn seine Entwicklung nur unter den Bedingungen der Kommunikation und der Sozialisation vollenden kann, ähnelt es seinem Möglichkeitscharakter nach eher Werkzeugen als tierischen (organismischen) Organen. Was das Gehirn in dieser Hinsicht von den üblichen Werkzeugen unterscheidet, ist der Umstand, dass es nicht im Hinblick auf bestimmte Zwecke verfertigt wird, sondern, wie Gehlen sagt, für alle Zwecke offen ist: Es ist ein universelles Werkzeug, was bekanntlich bereits Aristoteles von der Hand sagte, wie überhaupt die folgende Möglichkeitscharakteristik des Gehirns im Prinzip auch vom gesamten sensomotorischen Apparat des Menschen gilt:

- 1) Dass das Gehirn verfertigt wird, lässt sich durchaus behaupten, weil sich seine Entwicklung eben erst in den miteinander verschränkten Prozessen der Kommunikation und der Sozialisation vollendet, also keineswegs einen rein biologischen Reifeprozess aufweist.
- 2) Ebenso kann vom Gehirn gesagt werden, dass es fertig ist für den triebentbundenen und nicht situationsfixierten Gebrauch.
- 3) In einem wohlverstandenen Sinn kann sogar behauptet werden, dass das menschliche Gehirn verfertigt wird für den Gebrauch durch andere. Denn genau das geschieht, freilich in vermittelter Form, wenn wir andere um Rat fragen, ihre symbolischen Mitteilungen rezipieren oder von ihnen erfundene Artefakte sinnvoll nutzen. Dass wir die Gehirne anderer in vermittelter Weise nutzen und ihre Gehirnleistungen symbolisch wie artifiziell objektivierbar sind, ermöglicht kulturelle Akkumulations- und Lernprozesse, ist also das, was in der Tradition der deutschen Klassik objektiver Geist genannt werden kann.

Das Gehirn als wichtiges, aber nicht einziges materielles Substrat des Vermögens zum freien Verhalten, d. h. zum Handeln, besitzt also eher den Möglichkeitscharakter der Fertigkeit von Werkzeugen als den der Fähigkeit von tierischen Organen. Auf die gesamte Argumentation

zurückblickend könnten wir daher folgende »Stufen«<sup>109</sup> der Evolution unterscheiden:

- 1) Tiere mit körpereigenen Augenblicksorganen;
- 2) Tiere mit körpereigenen beständigen Organen;
- 3) Tiere mit körpereigenen beständigen und mit zusätzlichen körperfremden, temporär genutzten Organen;
- 4) den Menschen, zwar auch mit körpereigenen beständigen Organen, aber wesentlich mit körperfremden und körpereigenen Werkzeugen.

Diese Bestimmung der Mensch-Tier-Differenz beinhaltet in einer gewissen Hinsicht eine Umkehrung der cartesianischen Position. Für Descartes sind Tiere seelenlose Automaten. Ein Automat kann verstanden werden als ein selbsttätiges System von Werkzeugen. Insofern versteht Descartes gerade tierische Organe als Werkzeuge. Dagegen wird hier behauptet, dass weder die Organe der Tiere noch die von ihnen instrumentell eingesetzten Gegenstände den Möglichkeitscharakter von Werkzeugen haben. Es sind gerade wichtige Organe des Menschen (Gehirn, Hand), welche den Möglichkeitscharakter von Werkzeugen, Fertigkeit, besitzen. Die Voraussetzung hierfür sind Vermögen, die im Prozess der Sozialisation zu *kulturellen* Fähigkeiten entfaltet werden.

109 »Stufen« ist in chronologischer Hinsicht ein metaphorischer Ausdruck, denn Lebewesen aller »Stufen« gibt es heute gleichzeitig.

Die Möglichkeitscharaktere als Weisen des Könnens lassen sich in der folgenden Übersicht zusammenfassen und exemplifizieren:

Möglichkeitscharaktere	Exemplifikation	Interpretation
1) Können als organismische Fähigkeit	Fische können schwimmen; Schimpansen können mit Zweigen Termiten angeln.	Fische sind organismisch fähig zu schwimmen; Schimpansen sind organ- ismisch fähig, mit Zweigen Termiten zu angeln.
2) Können als Fertigkeit	Mit dem Hammer kann gehämmert werden. Mit seinem Gehirn kann der Mensch – unter Normal- bedingungen der Sozialisa- tion – mitteil- bare Aussagen produzieren.	Der Hammer ist verfertigt und fertig zum Hämmern.  Im Prozess der Sozialisation wird das Gehirn so verfertigt (entwickelt), dass der Mensch mittelbare Aussagen produzieren kann.
3) Können als Vermögen	Der Mensch kann sprechen ( <i>zoon lógon echon</i> ).	Der Mensch vermag es zu sprechen, d.h. Spra- chen hervorzubringen und zu erlernen.
4) Können als kulturelle Fähigkeit	Paul kann Deutsch und Spanisch sprechen.	Auf der Grundlage menschlichen Sprach- vermögens hat Paul im Prozess der Sozia- lisation die kulturellen Fähigkeiten erworben, Deutsch und Spanisch zu sprechen.

Die Differenz zwischen 3) und 4) – ein Wesen zu sein, das zu sprechen vermag, und ein Individuum zu sein, das im Prozess der Sozialisation die Fähigkeit erworben hat, eine bestimmte Sprache zu sprechen, – ist z. B. wichtig hinsichtlich taub-stummer Menschen: Obwohl sie organismisch nicht *fähig* sind, eine sogenannte natürliche Sprache zu sprechen, *vermögen* sie doch zu sprechen, was sich zeigt, wenn sie die *kulturellen Fähigkeiten* des Lippenlesens, des Lesens und Schreibens der Schrift einer sogenannten natürlichen Sprache und der Beherrschung einer künstlichen Zeichensprache erwerben. Sogenannte »Wolfskinder« oder »wilde Kinder«, also Menschen, die in ihren ersten Lebensjahren nicht sozialisiert wurden, beweisen, dass das konkrete Sprechenkönnen keine organismische, sondern eine kulturelle Fähigkeit ist.<sup>110</sup>

### 7. Methodologische Schlussfolgerungen

Empirische Forschungen zum Mensch-Tier-Vergleich bedürfen der begrifflichen Orientierung. Aus den Begriffen *Mensch* und *Tier*, die hier in Ansätzen vorgeschlagen werden, ergeben sich folgende methodische Anforderungen für die empirische Anthropologie:

- 1) Der Vergleich isolierter Problemlösungen bei Tieren und Menschen besitzt nur einen geringen Aussagewert und beruht auf problematischen Voraussetzungen. Er unterstellt nämlich für Tier und Mensch im Prinzip dasselbe Konzept von Fähigkeiten und berücksichtigt daher nicht den ontologischen, weil Möglichkeitscharaktere betreffenden, Unterschied von artspezifischen Fähigkeiten einerseits und dem universellen Vermögen des Menschen sowie kulturellen Fähigkeiten andererseits. Ob eine Leistung als Realisierung einer speziellen organismischen Fähigkeit oder als mögliche Spezifikation eines universellen Vermögens erbracht wird, ist aber ein weitreichender Unterschied, der insbesondere für die Erklärung von Leistungsgrenzen höchste Relevanz besitzt.
- 2) Empirische Befunde, die lediglich feststellen, dass bestimmte Leistungen von Tieren erbracht werden, besitzen kaum Forschungsrelevanz

110 Die fehlende Sozialisation führt offensichtlich sogar zum Verlust des Vermögens, denn es wird heute davon ausgegangen, dass nach dem zwölften Lebensjahr kein oder nur ein sehr rudimentärer primärer Spracherwerb mehr möglich ist.

für den Mensch-Tier-Vergleich. Für eine angemessene Beurteilung von Leistungen ist es zumindest erforderlich zu wissen, in welchem Kontext von welcher Tierart mit welchem Lebensraum die Leistungen erbracht werden, wie bestimmte Problemlösungen zustande kommen, wie stabil sie sind, in welcher Hinsicht sie störungsanfällig sind, ob und wie sie in einer Population verbreitet werden. Nur unter diesen Voraussetzungen sind Rückschlüsse auf den zugrundeliegenden Möglichkeitscharakter und auf Leistungsgrenzen möglich.

- 3) Ebenfalls nur geringen Aussagewert für den Mensch-Tier-Vergleich haben Beobachtungen und Experimente die ausschließlich darauf zielen, bestimmte Bewusstseinsformen oder Intelligenz bei Tieren nachzuweisen. Auch hier wäre nach der Einbindung in die gesamte Lebensweise von Arten und Populationen zu fragen. Dies betrifft insbesondere die Zusammenhänge zwischen Bewusstseinsformen und Intelligenz einerseits und dem System der Motorik, Sensorik und des Antriebes andererseits. Die Mensch-Tier-Differenz kann nicht am Vorhandensein oder Nichtvorhandensein sogenannter höherer Leistungen allein festgemacht werden, sondern zeigt sich in allen Leistungsbereichen einer Lebensweise.

## TECHNIKGESCHICHTE UND PSYCHOGENESE

Ausgehend von einer Bestimmung der Begriffe *Geschichte*, *Psychogenese* und *Technik* werden zunächst die grundlegenden kognitiven Vermögen der technisch-geistigen Aneignungsweise und die notwendigen ontogenetischen Transformationen der phylogenetisch ererbten Fähigkeiten thematisiert. Sowohl aus dem Technikbegriff als auch aus der Betrachtung der Ontogenese werden Schlussfolgerungen für die Konzipierung des Zusammenhanges von Technikgeschichte und Psychogenese gezogen. Abschließend wird auf die motivationalen und emotionalen Aspekte des Themas verwiesen sowie auf den geschichtlich differenzierten und ontogenetisch vermittelten Einfluss von technischen Artefakten auf die Persönlichkeitsbildung.

Das gewählte Thema ist zu umfangreich, um es auf wenigen Seiten auch nur annähernd erschöpfend behandeln zu können. Die folgenden Ausführungen beschränken sich deshalb auf einige begriffliche Voraussetzungen, methodologische Reflexionen sowie die Benennung relevanter inhaltlicher Aspekte. Insgesamt bleibt die Darstellung somit eine programmatische.

Der Begriff *Psychogenese* bedeutet im Folgenden die Entstehung und Entwicklung des menschlichen Seelenlebens, und zwar ohne Einschränkung auf Phylogenese, Ontogenese oder gar Pathogenese, wenngleich diese Begriffe mögliche Aspekte seiner spezifizierten Anwendung des Begriffs darstellen.

Unter *Geschichte* wird hier zunächst die Gesamtheit der kulturellen Leistungen und Differenzierungen verstanden, die der Mensch in seiner biologischen Bestimmtheit als *Homo sapiens* im Laufe der Zeit vollbringt. Mit anderen Worten: Als Geschichte *des* Menschen gilt hier der Zeitraum, in dem keine den Menschen betreffende Veränderung seiner biologischen *Art* stattfindet, womit genetische und epigenetische Veränderungen unterhalb dieser Schwelle aber nicht ausgeschlossen sind.

Die Voraussetzung dieses Begriffs von Geschichte hat zur Konsequenz, dass jede Anwendung des Evolutionsparadigmas auf dieses Gebiet nur zu einer Darstellung der Evolution *des* Menschen (*Homo sapiens*) gelangen kann, während die Evolution *zum* *Homo sapiens*

ausgehend von anderen Arten der Gattung Homo oder noch früher beginnend, außerhalb der Betrachtung bleibt. Dass die Evolution zum Menschen außerhalb der Betrachtung bleibt, heißt aber nicht, dass ihre Ergebnisse keine theoretische Relevanz für die Darstellung der Evolution des Menschen besitzen: Die geschichtliche Entwicklung setzt phylogenetische Bedingungen voraus.

Eine zweite Konsequenz dieses Begriffs der Geschichte besteht darin, dass die Evolution des Menschen unter dieser Voraussetzung primär als Evolution der *Kultur* bzw. des Menschen als *Kulturwesen* verstanden werden muss: Es geht dann um die Differenzierung von Kulturen und Gesellschaftsordnungen oder einzelner Kulturgebiete (z. B. Politik, Ökonomie, Religion, Kunst, Technik, Wissenschaft, Moral). Biologisch-genetische Veränderungen unterhalb der artbildenden Schwelle, wie z. B. die der Laktoseverträglichkeit in Abhängigkeit von der Milchwirtschaft<sup>1</sup> oder die Differenzierung von Rassen (geografische Rassen, Ökotypen),<sup>2</sup> fallen zwar auch in den Gegenstandsbereich, stehen aber solange und insofern nicht in dessen Zentrum, als nicht nachgewiesen ist, dass sie entscheidende kulturelle Differenzierungen bewirken. Aus der Bestimmung des Gegenstandsbereiches ergibt sich also, dass es in der Geschichte um kulturelle Evolution geht, nicht um artverändernde biologische Evolution.

Der Begriff *Technikgeschichte* bedeutet eine Spezifikation dieses Begriffs der Geschichte auf den relativ eigenständigen Kulturbereich der Technik, wobei dessen relative Eigenständigkeit selbst ein Ergebnis geschichtlicher Entwicklungen ist.

Die Thematisierung *Psychogenese und Technikgeschichte* widmet sich den Zusammenhängen zwischen der Entstehung und Entwicklung des menschlichen Seelenlebens und der Entwicklung der Technik in der geschichtlichen Zeit. Studien dieser Art stehen bisher weder im Fokus der Psychologie und angrenzender Disziplinen noch im Fokus der Geschichts- und Kulturwissenschaften. Das empirische Wissen von der Psychogenese des Menschen stammt hauptsächlich aus Studien zur

1 Vgl. Hans K. Biesalski: Evolution und Koevolution in Ernährungsnischen. In: Volker Gerhardt; Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin/ New York 2010, S. 163–181.

2 Vgl. Philipp Sarasin: Zweierlei Rassismus? Die Selektion des Fremden als Problem in Michel Foucaults Verbindung von Biopolitik und Rassismus. In: Martin Stingelin (Hrsg.): Biopolitik und Rassismus. Frankfurt am Main 2003, S. 71ff.

Onto- bzw. zur Individualgenese sowie zur Pathogenese oder aus sozial-psychologischen Untersuchungen. Solche Forschungen sind als empirische immer auf Menschen im jeweils aktuellen Stadium der geschichtlichen Entwicklung bezogen.

Phylogenetische Hypothesen zur Psychogenese sind Narrationen, die sich aus der Deutung prähistorischer Spuren ergeben<sup>3</sup>, oder – methodologisch umstritten<sup>4</sup> – Rückschlüsse aus aktuellen Tier-Mensch-Vergleichen.

Kulturgeschichtliche Argumente werden im Hinblick auf Theorien der Psychogenese meist nur dann vorgebracht, wenn deren Geltungsansprüche kritisch begrenzt werden sollen, so z. B. dann, wenn die Ergebnisse der Psychoanalyse Freuds nur für eine bestimmte soziale Schicht seiner Zeit als gültig anerkannt werden sollen. Umgekehrt wird in kulturhistorischen Forschungen kaum auf die Psychogenese bezuggenommen, d. h. es wird kaum gefragt, *welche* Vermögen bzw. Fähigkeiten für welche Leistungen notwendig sind und *wie* sie entstehen bzw. sich entwickeln können. Allerdings wird in kritischer Absicht mitunter darauf verwiesen, dass die Anwendung bestimmter Technologien oder andere Veränderungen der Arbeits- und Lebenswelt negative Auswirkungen auf das Seelenleben haben können. Diese kulturkritischen Aspekte sind aber zumeist auf aktuelle Probleme ausgerichtet, weniger auf den Zusammenhang von Psychogenese und Geschichte.

Die Sinnhaftigkeit der Thematisierung dieses Zusammenhanges impliziert ein bestimmtes Menschenbild. Es kann dann nicht angenommen werden, dass die Leistungen des heutigen Phänotyps des *Homo sapiens* sich allein aus dem Genotyp erklären lassen. Damit wird ein Naturalismus in der Auffassung des Menschen, der dessen Vermögen bzw. Fähigkeiten *allein* durch die biologische Evolutionstheorie, die Analyse des Genoms und die neurologische Untersuchung des Gehirns erklären will, ausgeschlossen. Die Geschichte wird als notwendige Bedingung der menschlichen Entwicklung gedacht. Dies impliziert, dass die Errungenschaften der geschichtlichen Entwicklung auf einem anderen Weg als den der genetischen Vererbung erhalten, weitergegeben und akkumuliert

3 Vgl. Friedrich Kambartel: Zur grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt. In: ders.: Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen. Frankfurt am Main 1989, S. 61–78; Peter Janich: Der Mensch und andere Tiere. Das zweideutige Erbe Darwins. Frankfurt am Main 2010.

4 Vgl. Peter Janich: Der Mensch und andere Tiere. A. a. O.

werden müssen. Damit erfährt die Ontogenese eine Transformation. Sie kann nicht mehr als rein biologischer Reifeprozess eines Exemplars einer Art begriffen werden, in dessen Verlauf mehr oder weniger ein individuelles Lernen erfolgt. Die Ontogenese des Menschen ist dagegen primär als Sozialisation und Kulturalisierung und damit als Aneignung geschichtlicher Errungenschaften zu verstehen.

Die Psychogenese des Menschen geht also von einem phylogenetischen Erbe aus und vollzieht sich in der Geschichte, die wesentlich durch die Abfolge soziokulturell transformierter Ontogenesen vermittelt ist.

Einen solchen Ansatz, wie den gerade beschriebenen, vertritt Michael Tomasello. Er schreibt: »Die heutige Kognition von erwachsenen Menschen ist nicht nur das Ergebnis von genetischen Ereignissen, die über viele Millionen Jahre hinweg in einem evolutionären Zeitraum stattfanden, sondern gleichfalls das Resultat von kulturellen Ereignissen, die über viele zehntausend Jahre hinweg in einem geschichtlichen Zeitraum auftraten und von persönlichen Ereignissen, die sich über zehntausende von Stunden hinweg während der Ontogenese abspielen.«<sup>5</sup> Es komme deshalb darauf an, »den Verlauf dieser zwischengeschalteten Prozesse zu verfolgen, die zwischen dem menschlichen Genotyp und Phänotyp liegen«<sup>6</sup>. Allerdings sind Tomasellos Forschungen auf die Ontogenese konzentriert, wobei er die bereits erwähnten Forschungsdefizite bezüglich der Geschichte beklagt.<sup>7</sup>

Der Ansatz Tomasellos ist aber nicht nur wegen seiner spezifischen anthropologischen Positionierung für die hier verfolgte Thematisierung relevant. Tomasello meint nämlich, dass ein solches Konzept notwendig ist, um insbesondere zwei offensichtlich einzigartige Leistungen des Menschen erklären zu können: die *kumulative kulturelle Evolution der Artefakte und entsprechender Handlungsweisen* sowie die *Schaffung sozialer Institutionen, einschließlich ihrer Regeln, Normen und Rollen*.<sup>8</sup> Damit sind wesentliche Aspekte der Technik und ihrer Geschichte angesprochen. Wenn also Tomasellos Untersuchung der Ontogenese auf solche Aspekte ausgerichtet ist, dann liegt die Vermutung nahe, dass

5 Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt am Main 2002, S. 250.

6 Ebenda.

7 Vgl. ebenda, S. 60f., 242f.

8 Michael Tomasello: Warum wir kooperieren. Berlin 2010, S. 10.

aus ihr methodologische und theoretische Schlussfolgerungen für die Thematisierung des Zusammenhangs von Psychogenese und Technikgeschichte gezogen werden können. Um diesen Blick auf Tomasellos Konzept noch etwas zu schärfen, soll zunächst der hier unterstellte Technikbegriff expliziert werden.

Die Bestimmung des Technikbegriffs geht von einem Vorverständnis aus, das sich an den Gebrauchswesen des Wortes »Technik« orientiert. Entscheidend ist dabei die Differenz zwischen der Rede von *der Technik im Singular* und der Rede von *den Techniken im Plural*.

Von den Techniken im Plural wird in ganz unterschiedlichen Kulturgebieten gesprochen. Nach einer Aufzählung von Max Weber können z. B. genannt werden: die Gebetstechnik, die virtuose Technik eines Musikers, die Mnemotechnik, die Erziehungstechnik, die Verwaltungstechnik usw.<sup>9</sup> Sollen diese verschiedenen Techniken, die auch je in sich noch sehr unterschiedlich ausfallen können, unter einer allgemeinen Bestimmung zusammengefasst werden, so führt dies nach Weber zu einer allgemeinen handlungstheoretischen Kategorie, nämlich zum Inbegriff der Mittel und Operationen (hier synonym: Verfahren, Methoden), die für je bestimmte Handlungen mehr oder weniger zweckrational bzw. sogar notwendig sind. »Technik in diesem Sinn gibt es daher für alles und jedes Handeln [...]«<sup>10</sup>

Im Unterschied hierzu dient die Rede von der Technik im Singular dazu, ein relativ eigenständiges Kulturgebiet zu benennen. Um dies zu verdeutlichen, werden die im Wesentlichen synonymen, wenn auch unterschiedliche Aspekte hervorhebenden Worte *Realtechnik*, *Gütertechnik* oder *Produktionstechnik* verwendet. Eine bis heute einflussreiche Definition der Technik in diesem Sinne stammt von Friedrich von Gottl-Ottilienfeld. Danach ist Realtechnik »das abgeklärte Ganze der Verfahren und Hilfsmittel des naturbeherrschenden Handels«<sup>11</sup>. Im Anschluss an diese Definition gelangt Günter Ropohl zu seiner Begriffsbestimmung, nach der – kurz zusammengefasst – das Spezifikum der Technik in nutzensorientierten Artefakten bzw. Sachsystemen, einschließlich der sich auf sie beziehenden Herstellungs- oder Gebrauchshandlungen,

9 Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1980, S. 32

10 Ebenda.

11 Friedrich von Gottl-Ottilienfeld: *Wirtschaft und Technik*. Tübingen 1923, S. 8f.

zu sehen ist.<sup>12</sup> Beide Definitionsversuche der Technik sind nicht unproblematisch.

Ropohls Begriffsbestimmung wäre bestenfalls dann hinreichend spezifisch, wenn er sowohl den Begriff des Nutzens als auch die Herstellungs- und Gebrauchshandlungen näher bestimmen würde. Der Nutzensbegriff kann aber sehr weit gefasst werden, z. B.: Nützlich ist all das, was irgendeine Präferenz befriedigt. Es lassen sich dann Fälle angeben, die unter Ropohls Definition fallen, aber für gewöhnlich nicht dem Kulturgebiet der Technik, sondern den Techniken im Sinne Webers zugeordnet werden: Eine Geige ist ein Artefakt, und auf ihr zu spielen, also sie zu gebrauchen, befriedigt irgendeine Präferenz, ist also nützlich; mit Hilfe eines Taschentuchs kann ein Knoten hergestellt werden, der als Erinnerungshilfe nützlich sein kann.

Gottl-Ottilienfelds Kriterium der Naturbeherrschung scheint in dieser Hinsicht stärker zu sein, denn es würde solche Fälle, wie die beiden exemplarisch angeführten, ausschließen. Allerdings kann es in einer anderen Hinsicht problematisiert werden, denn die Menschen versuchen auf verschiedene Weisen ihr Verhältnis zur Natur zu meistern. Dazu gehören auch religiöse Gebete und Rituale sowie magische Praktiken. Um das Kulturgebiet der Technik von solchen Handlungs- und Denkweisen abzugrenzen, könnte gesagt werden, es gehe bei der Technik um jene Naturbeherrschung, die auf realen Möglichkeiten beruht und daher mit realistischen Erfolgchancen rechnen kann. Als reale Möglichkeit aber gilt in einem religiösen oder magischen Weltverhältnis etwas anderes, als in einem technischen. Entscheidend ist es also, dieses Weltverhältnis genauer zu bestimmen, und das heißt, die Technik als eine geistige Aneignungsweise zu begreifen. Wenn aber die technisch-geistige Aneignungsweise ihren eigenen Begriff von realen Möglichkeiten konstituiert – im Unterschied etwa zu dem der mythisch-religiösen Aneignungsweise –, dann wäre eine Definition des Begriffs *Technik* mit Hilfe des Begriffs der technisch realen Möglichkeiten zirkulär.

In diesem Sinne und gerade in Abgrenzung zu religiösen und magischen Vorstellungen schreibt Ernst Cassirer: »Das *Werkzeug* erst und sein regelmäßiger Gebrauch durchbricht prinzipiell die Schranke dieser Vorstellungsart. In ihm kündigt sich die Götterdämmerung der magisch-

12 Günter Ropohl: *Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie*. Frankfurt am Main <sup>2</sup>1999, S. 18, 103ff.

mythischen Welt an. Denn hier erst tritt DER GEDANKE DER KAUSALITÄT aus der Begrenztheit der ›inneren Erfahrung‹, aus der Gebundenheit an das subjektive Willensgefühl heraus. Er wird zu einem Band, das rein *gegenständliche* Bestimmungen miteinander verknüpft und zwischen ihnen eine feste Regel der Abhängigkeit setzt. Das Werkzeug gehört nicht mehr, wie der Leib und seine Gliedmaßen, unmittelbar dem Menschen zu: es bedeutet ein vom unmittelbaren Dasein Abgelöstes – ein Etwas, das in sich Bestand hat, einen Bestand, mit dem es selbst das Leben des Einzelmenschen weit überdauern kann. Aber dieses so bestimmte ›Dingliche‹ und ›Wirkliche‹ steht nun nicht für sich allein, sondern es ist wahrhaft wirklich nur in der *Wirkung*, die es auf anderes Sein ausübt. Diese selbst schließt sich ihm nicht bloß äußerlich an, sondern sie gehört zu seiner Wesensbestimmung. Die Anschauung eines bestimmten Werkzeuges – die Anschauung der Axt, des Hammers usw. – erschöpft sich niemals in der Anschauung eines Dinges mit besonderen Merkmalen, eines Stoffes mit bestimmten Eigenschaften. Im Stoff wird hier vielmehr sein Gebrauch, in der ›Materie‹ die Form der Wirksamkeit, die eigentümliche Funktion erschaut: und beides trennt sich voneinander nicht, sondern wird als unlösliche Einheit ergriffen und begriffen. Der Gegenstand ist *als* Etwas bestimmt immer nur soweit und sofern er *zu* Etwas bestimmt ist. Darin liegt, daß es in der Welt des Werkzeugs niemals bloße Dingeigenschaften, sondern daß es in ihr um einen mathematischen Ausdruck zu brauchen, nur ein Ganzes von ›Vektorgrößen‹ gibt. Jedes Sein ist hier in sich bestimmt, aber es ist zugleich Ausdruck einer bestimmten *Verrichtung*, und in dieser Anschauung der Verrichtung geht dem Menschen ganz allgemein eine prinzipiell neue *Blickrichtung*, geht ihm die AUFFASSUNG EINER ›OBJEKTIVEN KAUSALITÄT‹ auf.«<sup>13</sup> Technik als geistige Aneignungsweise ist also wesentlich Erschließung der objektiven Kausalität. Wichtig dabei ist, dass der Gedanke der Kausalität nicht zuerst auf eine theoretische Weise gewonnen und dann angewandt wird, sondern *indem* mit Werkzeugen hantiert wird: Noch bevor diese Tätigkeit reflektiert wird, kommt im Vollzug ein implizites Wissen von der Kausalität zum Tragen.<sup>14</sup>

13 Ernst Cassirer: Form und Technik [1930]. In: Peter Fischer (Hrsg.): Technikphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart. Leipzig 1996, S.185 (Hervorhebungen in Kapitälchen von mir).

14 Auch beim Spielen auf der Geige oder beim Knüpfen eines Merkknotens mag kausales

Der Kausalitätsgedanke ist eng mit einem weiteren Aspekt der technischen Welterschließung verbunden, nämlich mit dem der *Quantität*: Damit z. B. ein Hebel funktioniert, müssen bestimmte quantitative Relationen eingehalten werden: Welche Last kann mit welchem Kraftaufwand bei welcher Hebellänge und welcher Festigkeit des Hebels bewegt werden? Es geht also um die Erschließung quantitativer Maßverhältnisse, und zwar nicht nur, wie im Beispiel, in mechanischer Hinsicht, sondern im Kontext anderer Technologien z. B. auch in elektrischer, chemischer oder biologischer Hinsicht.

*Technik als geistige Aneignungsweise ist also genuine Erschließung kausaler und quantitativer Verhältnisse.* Empirische Naturwissenschaften und sogar die Mathematik werden im Wesentlichen aus diesem Geiste der Technik geboren und können als arbeitsteilig und institutionell verselbstständigte Aspekte der Technik verstanden werden. In den technisch hergestellten und ganz besonders in den zur technischen Herstellung verwendeten Mitteln sind die Resultate dieser geistigen Aneignung verkörpert, also stofflich-energetisch vergegenständlicht, im Prinzip jederzeit und für jedermann verfügbar und symbolisiert. Gegenstand der Technik ist daher nicht die Natur schlechthin, sondern eine bestimmte Thematisierung, also ein bestimmter Entwurf der Natur: Die Natur unter den Gesichtspunkten der Kausalität und der quantitativen Maßverhältnisse.<sup>15</sup> Oder anders gesagt: Zum Gegenstand der Technik kann alles insofern werden, insofern es sinnvoll unter diesen Aspekten erschlossen werden kann, von der unbelebten über die belebte Natur bis hin zum Menschen selbst und seinen Leistungen. Dagegen begegnet die Natur im Naturerlebnis, in der künstlerischen und in der religiösen Einstellung wesentlich in ganz anderen Weisen. Aus diesem Technikbegriff<sup>16</sup> ergeben sich bereits einige Orientierungen für die Betrachtung der Technikgeschichte.

Zunächst lässt sich aus dem vorausgesetzten Begriff der Geschichte und dem Technikbegriff der Anfang der Technikgeschichte und damit wohl der Geschichte überhaupt *begrifflich* bestimmen: Dieser Anfang ist dann gegeben, wenn archäologische Funde belegen, dass die Fort-

Wissen, implizit oder explizit, eine Rolle spielen. Aber diese Techniken im Sinne Webers sind gewiss keine genuinen Weisen des Erschließens objektiver Kausalität.

15 Vgl. auch Martin Heidegger: Das Ge-Stell [1949]. In: Gesamtausgabe, Bd. 79. Frankfurt am Main 2005, S. 40ff.

16 Vgl. ausführlicher Peter Fischer: Philosophie der Technik. München 2004, S. 20–58.

schritte bei der Herstellung von Artefakten, insbesondere von Werkzeugen, nicht mehr mit einer biologischen Entwicklung einhergehen. André Leroi-Gourhan nennt dafür die Kriterien der Zunahme des Gehirnvolumens einerseits sowie andererseits die Gesamtlänge der Klingen, die aus einer bestimmten Masse Feuerstein gewonnen werden können, und die Vielfalt dieser Klingen.<sup>17</sup> Anhand europäischer Funde kann für den Homo sapiens nachgewiesen werden, dass in der Zeit zwischen 40000 und 25000 Jahren vor unserer Zeitrechnung das Gehirnvolumen, übrigens bis heute, sich nicht mehr vergrößerte, aber die Effizienz und die Mannigfaltigkeit bei der Klingenherstellung exponentiell anstiegen. Ein solcher Befund rechtfertigt es, erzwingt es geradezu, den Menschen für diesen Zeitraum und in diesem Gebiet den Übergang von der biologischen Evolution zur kulturellen Entwicklung zuzuschreiben. Diese *begriffliche* Bestimmung darf aber nicht mit einer *Datierung* des Anfangs der Geschichte verwechselt werden. Denn erstens gibt es in Kleinasien und Afrika ältere Funde des Homo sapiens, für die aber nicht geklärt ist, ob es zu dieser Zeit eine ähnliche Klingenkultur gab, und zweitens könnte sich die kulturelle Entwicklung ursprünglich an anderen Werkstoffen, wie z. B. Holz, Horn oder Tierknochen, vollzogen haben, deren Resultate aber nicht erhalten geblieben sind. Die Datierung hängt also von Funden ab und könnte daher für immer ungeklärt bleiben. Begriffliche Bestimmung des Anfangs der Geschichte bedeutet also, dass aufgrund bestimmter Funde für bestimmte Populationen in einem bestimmten Gebiet eine begründete Zuschreibung der kulturellen Entwicklung möglich ist.<sup>18</sup>

Außerdem ergeben sich aus dem Technikbegriff drei wesentliche Gesichtspunkte, unter denen die Technikgeschichte betrachtet werden kann.

Erstens kann gefragt werden, wie sich die für die Technik spezifische geistige Aneignungsweise geschichtlich verändert. Überlegungen in diese Richtung finden sich z. B. bei Heidegger, wenn er von der vierfachen hervorbringenden Veranlassung nach Aristoteles ausgeht und feststellt, dass in der Geschichte des Denkens zunächst auf die *Causa finalis* in der Naturbetrachtung verzichtet wird, dann eine Reduktion auf die *Causa efficiens* stattfindet und sich schließlich die Kausalitätsauffassung noch

17 Vgl. André Leroi-Gourhan: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst. Frankfurt am Main 1988, S. 173ff.

18 Zum Verhältnis von Beschreiben und Zuschreiben vgl. Peter Janich: Der Mensch und andere Tiere. A. a. O., S. 131–140.

einmal wandelt, und zwar so, dass es genügt, »daß sich die Natur in irgendeiner rechnerisch feststellbaren Weise meldet und als ein System von Informationen bestellbar bleibt«<sup>19</sup>. Diese Blickrichtung verdeutlicht, dass die Betrachtung der Technikgeschichte sich nicht damit begnügen darf, auf die Artefakte und ihre Morphologie zu starren,<sup>20</sup> sondern Entwicklungen in den Naturwissenschaften, der Mathematik und der Philosophie einbeziehen muss, insbesondere Konzeptualisierungen der Kausalität und der quantitativen Verhältnisse.

Zweitens kann sich eine Periodisierung der Technikgeschichte anhand der Arten der Artefakte ergeben,<sup>21</sup> in denen sich die technische Welterschließung, einschließlich ihrer geschichtlichen Modifikationen, verkörpert. Dabei geht es um die Unterscheidung von Werkzeug, Maschine und Automat, um die technische Entwicklung von Medien sowie um die technische Nutzung und Manipulation des Lebens, wofür gelegentlich der Ausdruck »Biofakte« verwendet wird.

Insbesondere mit den Medien und den sogenannten Biofakten ist bereits der dritte Gesichtspunkt der Thematisierung der Technikgeschichte zumindest teilweise angesprochen, nämlich die Extrapolation der kausalen und quantitativen Welterschließung auf alle Wirklichkeitsbereiche, also auch auf die Weisen des geistigen Operierens, der Psyche und des Lebens. Damit rückt jener Prozess in den Blickpunkt, der als Technisierung der menschlichen Lebenswelt beschrieben wird, ein Prozess, der zum einen Anlass für geradezu futuristische Hoffnungen sein kann, zum anderen aber auch massive Kulturkritik provoziert.

Schließlich besitzt ein Technikbegriff, der von der Technik als einer spezifischen geistigen Aneignungsweise ausgeht, den Vorteil, besonders anschlussfähig an Konzepte der Psychogenese zu sein: Ontogenetische Forschungen zu mathematischen Fähigkeiten und zu solchen des Kausalitätsdenkens können daraufhin gesichtet werden, ob sich aus ihnen Schlussfolgerungen für das Konzipieren der Technikgeschichte und damit für die geschichtliche Dimension der Psychogenese ableiten lassen. In dieser Hinsicht bieten Tomasellos Arbeiten einige Anhaltspunkte.

19 Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik [1955]. In: ders.: Die Technik und die Kehre. Pfullingen 1988, S. 22.

20 Diesen Eindruck gewinnt man bei George Basalla: The Evolution of Technology. Cambridge 1988.

21 Vgl. Peter Fischer: Philosophie der Technik. A. a. O., S. 81–126.

Experimente zum Tier-Mensch-Vergleich zeigen, dass unterschieden werden muss zwischen Antezedenz-Konsequenz-Beziehungen einerseits und kausalen Beziehungen andererseits: »Nichtmenschliche Primaten verstehen viele Antezedenz-Konsequenz-Beziehungen, die es in der Welt gibt, aber sie scheinen kein Verständnis für die kausalen Kräfte als Vermittler dieser Beziehungen zu haben.«<sup>22</sup> Dies hat zur Folge, dass z. B. Menschenaffen bestimmte kausale Aufgaben nur durch Versuch und Irrtum nach einer langen Reihe von Versuchen lösen können und dass sie die Lösung nicht auf geringfügig veränderte Aufgabenstellungen anwenden können, d. h. sie halten entweder an einem nun unnötigen Verfahren fest oder sie beginnen erneut durch Versuch und Irrtum nach einer Lösung zu suchen. Bereits im Alter von zwei bis drei Jahren erzielen Kinder durch Überlegung bessere und situationsübergreifend stabile Ergebnisse. Entscheidend ist offensichtlich, dass die kausalen Kräfte als Vermittler zwischen Ausgangsbedingungen und Resultat für die Wahrnehmung nicht zugänglich sind und daher im *sensomotorischen Repräsentationssystem* der Tiere nicht erfasst werden. Zwei- bis dreijährige Kinder haben aber bereits Fortschritte im Spracherwerb erzielt und verfügen insofern über *symbolische Repräsentationen*. Symbolische, d. h. perspektivische und intersubjektive, Repräsentationen setzen eine Reihe von Transformationen voraus.

So ist der Spracherwerb nicht möglich, solange es sich bei den sozialen Interaktionen lediglich um *Koordinationen* handelt, bei denen das Verhalten der Artgenossen als Signal für eigenes Verhalten fungiert. Solche Gruppenaktivitäten, wie z. B. eine koordinierte Jagd,<sup>23</sup> setzen zwar voraus, dass Artgenossen als Lebewesen und als Gruppenmitglieder von anderen Entitäten und Artgenossen unterschieden werden können, aber sie implizieren kein gegenseitiges Wissen vom anderen als intentionalem Wesen. Ohne die in diesem Sinne miteinander geteilte Intentionalität können aber die zum Spracherwerb nötigen Verstehensleistungen nicht erbracht werden.<sup>24</sup> Die geteilte Intentionalität wiederum ist ontogenetisch eng verknüpft mit Situationen gemeinsamer Aufmerksamkeit, die bei Kindern bereits ab dem neunten Monat, also bereits vor dem

22 Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. A. a. O., S. 33.

23 Vgl. Michael Tomasello: Warum wir kooperieren. A. a. O., S. 56f.

24 Vgl. Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. A. O., S. 114ff., 160ff.

Spracherwerb, beobachtet werden können.<sup>25</sup> Daher sind Kinder bereits sehr früh nicht nur zu koordiniertem Verhalten, sondern zu *kooperativem Handeln* fähig. Aber weder die Intentionalität der anderen, also deren aktuelle und situativ relevante Absichten, noch die kausalen Kräfte sind Wahrnehmungsgegenstände. Daher liegt die Vermutung nahe, dass das Verstehen der Kausalität durch das Verstehen der Intentionalität seiner selbst und der anderen vermittelt, quasi nach ihrem Paradigma erlernt wird<sup>26</sup>: Dies kann im Rahmen der Ontogenese als psychogenetische Deutung der bereits zitierten These Cassirers verstanden werden, dass »der Gedanke der Kausalität aus der Begrenztheit der ›inneren Erfahrung‹, aus der Gebundenheit an das subjektive Willensgefühl« heraustritt.

Die gemeinsame Aufmerksamkeit und die geteilte Intentionalität implizieren eine spezifisch menschliche Aufmerksamkeit für die anderen, die jene Form des Lernens ermöglicht, welche Tomasello *Imitationslernen* im Unterschied zum *Emulationslernen* nennt. Beim Emulationslernen wird beobachtet, dass ein Verhalten oder ein natürliches Geschehen zu einem bestimmten Effekt führt, und es wird dann versucht, diesen Effekt *irgendwie* zu erzielen.<sup>27</sup> Für diese Form des Lernens genügt ein Verständnis für Antezedenz-Konsequenz-Beziehungen. Dagegen wird beim Imitationslernen versucht, das Verhalten *genauso, wie es beobachtet wurde*, nachzuahmen.<sup>28</sup> Beim Imitationslernen geht es also um die Form des Tuns selbst. Insofern diese Konzentration auf das Verhalten, sozusagen auf das Verfahren, mit dem Verständnis von Intentionalität einhergeht, was Tomasello annimmt, kann gesagt werden, dass nicht nur Verhalten, sondern Handeln imitiert wird, dass nicht nur ein Erfolg irgendwie erstrebt, sondern ein intentionales Verhältnis von Mittel, Operation und Zweck nachvollzogen wird.

Das Imitationslernen ist damit die entscheidende Basis für zwei wesentliche Aspekte der menschlichen Kultur. Erstens ermöglicht es die *exakte Tradierung bestimmter Handlungsweisen*. Neue Generationen können auf den Handlungsmustern ihrer Vorfahren aufbauen, d. h. sie können innovative Modifikationen vornehmen und müssen nicht immer wieder von vorn beginnen. Zweitens ist das Imitationslernen die Grund-

25 Vgl. ebenda, S. 77ff.

26 Vgl. ebenda, S. 34ff.

27 Vgl. ebenda, S. 40f.

28 Vgl. ebenda, S. 41ff.

lage für eine *aktive Unterrichtung*. Diese aktive Unterrichtung fehlt im Tierreich wohl gänzlich, auch dann, wenn sich populationsspezifische Verhaltensweisen über Generationen hinweg konstatieren lassen, wie z. B. das Kartoffelwaschen bei Makaken oder das Termitenangeln bei Schimpansen: Solche Verhaltenstraditionen im Tierreich beruhen nicht auf einer soziokulturellen aktiven Unterrichtung, sondern auf individuellen Emulationslernen oder sind sogenannte umweltbedingte Formungen.<sup>29</sup>

Die symbolische Repräsentation sowie die mit ihr verbundenen Voraussetzungen und Vermögen sind auch für das Verständnis von quantitativen Verhältnissen von entscheidender Bedeutsamkeit: Zwar können Tiere kleine Quantitäten voneinander unterscheiden und Kleinkinder besitzen bestimmte Fähigkeiten der Quantifizierung, aber es ist erwiesen, dass Kinder »erst zwischen vier und fünf Jahren die Erhaltung einer Quantität durch verschiedene physikalische Umwandlungen hindurch verstehen. Erst dann können sie mathematische Operationen wie Addieren und Subtrahieren vornehmen. Es steht außer Frage, daß arithmetische Operationen entscheidend von den verfügbaren symbolischen Medien abhängen, gleichgültig, ob es sich dabei um Zahlwörter oder graphische Zahlzeichen handelt.«<sup>30</sup> Unter Berufung auf Piaget verweist Tomasello auf strukturelle Analogien zwischen dem Zahlbegriff und der Sprache<sup>31</sup>: Die Sprache ist wesenhaft strukturiert durch Kategorien und Klassen von Wörtern (*Paradigmata*) sowie durch die Abfolge und Stellung der Wörter in Sätzen (*Syntagmata*). In Analogie dazu können bei Zahlen die *Kardinalität* (Einheiten gleicher und ungleicher Anzahl) sowie die *Serialität* (Relationen innerhalb einer Folge) gesehen werden. Daher liegt die Vermutung nahe, dass sich mit dem Spracherwerb und mit dem Sprachgebrauch, insbesondere mit dem zunehmenden, zunächst impliziten Verständnis der abstrakten syntaktischen Strukturen, auch die mathematischen Vermögen während der Ontogenese entwickeln. Weiterhin konnten Experimente zeigen, dass nicht nur die fortschreitende Beherrschung semantischer und syntaktischer Strukturen, sondern auch der dialogische Rollentausch und Perspektivwechsel das

29 Vgl. ebenda, S. 38ff.

30 Ebenda, S. 216.

31 Vgl. ebenda, S. 218f.

Vermögen zur Lösung quantitativer Probleme verbessert.<sup>32</sup> Entwicklungsrückstände beim Spracherwerb führen zu Verzögerungen beim Erwerb der Lösungskompetenz für quantitative und mathematische Aufgaben.<sup>33</sup> Schließlich werden komplexe mathematische Verfahren meist nicht ohne aktive Unterrichtung erlernt.<sup>34</sup> Für die soziokulturelle Transformation der Quantifizierungsfähigkeiten nicht nur im ontogenetischen, sondern ebenso im geschichtlichen Maßstab spricht der Umstand, dass nicht alle, sondern nur die auch in anderen Bereichen entwickelten Kulturen eine höhere Mathematik hervorgebracht haben.

Das kognitive Erbe, das als phylogenetisches Ergebnis der biologischen Evolution den *Homo sapiens* als biologische Art charakterisiert, erfährt also im Wesentlichen die folgenden soziokulturellen Transformationen, die den Menschen als Kulturwesen auszeichnen: vom Verständnis des anderen als Lebewesen und Gruppenmitglied zum Verständnis des anderen als intentionalem Wesen; vom koordinierten Gruppenverhalten zum kooperativen Handeln; vom Emulationslernen zum Imitationslernen; von der sensomotorischen zur symbolischen Repräsentation; von der signalvermittelten zur symbolisch vermittelten Kommunikation; vom individuellen Lernen von etwas zur aktiven Unterrichtung durch jemand. Alle diese Transformationen stehen in einem engen Zusammenhang miteinander und bedingen einander wechselseitig. Nach Tomasello gründen sie in biologischer Hinsicht auf einem einzigen Spezifikum des Menschen im Unterschied zu den Tieren, nämlich auf dem Vermögen der *gemeinsamen Aufmerksamkeit*. Diese These ist allerdings noch umstritten.

Hinsichtlich der insbesondere für die Technik relevanten kognitiven Leistungen ermöglichen die genannten Transformationen die Übergänge vom Verständnis der Antezedenz-Konsequenz-Beziehungen zu dem der Kausalbeziehungen sowie zum Verständnis des Zahlbegriffs und entsprechender Operationen. Aus diesen Ergebnissen der ontogenetischen Forschung lassen sich einige Schlussfolgerungen für die Technikgeschichte ziehen.

Eine erste betrifft den begrifflich bestimmten Anfang der Technikgeschichte: Wenn es, wie im Falle der Klingenkultur, Belege für ei-

32 Vgl. ebenda, S. 218.

33 Vgl. ebenda, S. 219.

34 Vgl. ebenda, S. 217.

nen exponentiellen technischen Fortschritt unabhängig von biologischen Veränderungen gibt, dann müssen der relevanten Population im Prinzip auch die genannten Transformationen zugeschrieben werden. Eine zweite Schlussfolgerung besteht in der zu prüfenden Hypothese, dass revolutionäre technische Veränderungen in Wechselwirkung mit bedeutsamen Einsichten der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften auftreten. Wenn dies in Einzelfällen doch nicht zutreffen sollte, dann bedarf es einer speziellen Erklärung aus anderen Kulturbedingungen. Drittens schließlich darf angenommen werden, dass der Zusammenhang zwischen Technikentwicklung und den Weisen der aktiven Unterrichtung viel enger und bedeutsamer ist, als bisher vermutet. Unter diesem Gesichtspunkt wäre z. B. die Aufwertung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Ausbildung gegenüber der sprachlich-humanistischen Bildung in Deutschland im 19. Jahrhundert zu sehen, wobei in speziellen Studien auch die konkreten Unterrichtsmethoden beachtet werden sollten. Deutschland ist auch deshalb ein interessantes Beispiel, weil hier der genannte Prozess der Umorientierung der Gymnasialbildung maßgeblich durch den Altphilologen Konrad Duden vorangebracht wurde, der zugleich für die Vereinheitlichung der Rechtschreibung sorgte – ein Zufall? Oder doch ein bisher wenig beachteter Zusammenhang von Sprache und Technik?

Bisher wurde der Zusammenhang von Technikgeschichte und Psychogenese hauptsächlich unter kognitiven Aspekten betrachtet. Aber die Psychogenese umfasst zumindest auch motivationale und emotionale Aspekte. Auf diese Themenbereiche kann hier nur hingewiesen werden. Der Zugang zu den motivationalen Gesichtspunkten ergibt sich über die Thematisierung der Technik als Handlung und als Institution.<sup>35</sup> Die grundsätzliche Entwicklungstendenz darf wohl darin gesehen werden, dass technische Handlungen ursprünglich durch die Befriedigung von Primärbedürfnissen wie Nahrung, Wohnung und Kleidung motiviert sind, während genuin technische Motive sich im Zuge der Institutionalisierung herausbilden, womit das technische Handeln zu einem sekundären Selbstzweck im Sinne Gehlens wird.<sup>36</sup> Die emotionalen

35 Vgl. Peter Fischer: Philosophie der Technik. A. a. O., S. 59–79.

36 Arnold Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen [1956]. Wiesbaden <sup>5</sup>1986, S. 7–84.

Aspekte sind zum einen in einem engen Zusammenhang mit den motivationalen zu sehen, da jede Handlungsart und jede Institutionalisierung, also auch die technische, spezifische Formen von Askese und Disziplin impliziert. Zum anderen eröffnet der Begriff der Einstellung einen Zugang zu dieser Problematik<sup>37</sup>: Es wurde bereits darauf verwiesen, dass sich die technische Einstellung zur Natur von der künstlerischen, der religiösen sowie der Einstellung beim Naturerlebnis unterscheidet, weshalb auch mit jeweils unterschiedlichen Gefühlen zu rechnen ist.

Zum Abschluss sei noch eine letzte Thematik angesprochen. Wenn die Geschichte wesentlich auf einer Abfolge soziokulturell transformierter Ontogenesen beruht, dann wird die Psychogenese in ihrem Verlauf und in ihren Resultaten durch jene technischen bzw. durch Technik ermöglichten Artefakte beeinflusst, die als jeweiliger geschichtlicher Input die Ontogenese mitprägen. Dies betrifft insbesondere Spielzeuge, Lehrmittel und andere Medien. So thematisieren z. B. neuere Forschungen die Unterschiede in der Persönlichkeitsbildung zwischen Kulturen, in denen sich die Sozialisierung und Kulturalisierung einerseits vorwiegend über interpersonelle Beziehungen sowie im Rahmen der Buchkultur vollziehen und andererseits zunehmend im Rahmen einer Bildschirmmedienkultur.<sup>38</sup> Es zeichnet sich ab, dass in diesem Kontext der medial und damit technisch bedingten Aufmerksamkeitsformierung eine Schlüsselstellung zukommt.<sup>39</sup>

37 Zum Zusammenhang von Emotion und Einstellung vgl. Richard Wollheim: *Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle*. München 2001.

38 Vgl. Manfred Spitzer: *Vorsicht Bildschirm! Elektronische Medien, Gehirnentwicklung, Gesundheit und Gesellschaft*. Stuttgart/Düsseldorf/Leipzig 2005; ders.: *Digitale Demenz. Wie wir uns und unsere Kinder um den Verstand bringen*. München 2012; Bernard Stiegler: *Die Logik der Sorge. Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien*. Frankfurt am Main 2008; ders.: *Von der Biopolitik zur Psychomacht. Logik der Sorge I.2*. Frankfurt am Main 2009.

39 Vgl. Peter Fischer: *Aufmerksamkeitsformierung und Persönlichkeitsbildung*. In: Stefan Beyerle (Hrsg.): *Die Erfindung des Menschen. Person und Persönlichkeit in ihren lebensweltlichen Kontexten*. Leipzig 2016, S. 191–211.

## DASEIN ODER LEBEN?

### Kritische Überlegungen zu Helmuth Plessners Kritik an Martin Heideggers existenzial-apriorischer Anthropologie

Helmuth Plessners Kritik an Martin Heideggers Existenzialphilosophie bleibt über ca. 40 Jahre hinweg im Wesentlichen eine Kritik an *Sein und Zeit*.<sup>1</sup> Diese Kritik lässt sich letztendlich auf die Frage zentrieren, ob die Philosophische Anthropologie ihre Grundlegung nur im Begriff des durch Existenz und Jemeinigkeit wesenhaft charakterisierten Daseins oder nur im Begriff des Lebens finden kann.

Beide, Plessner wie Heidegger, verfolgen Ziele, die über die Philosophische Anthropologie hinausreichen: Heidegger zielt auf eine Ontologie, die den Sinn von Sein verstehen möchte; Plessner zielt auf eine Philosophie der Biologie im Sinne einer apriorischen Theorie der organischen Wesensmerkmale, also des Lebendigen, und hat sogar eine Philosophie der Natur im Visier. Bei Plessner soll die Grundlegung der Anthropologie durch die Philosophie der Biologie erfolgen, bei Heidegger die Grundlegung der Ontologie durch die anthropologisch relevante Fundamentalanalyse des Daseins. In der Logik des jeweiligen Ansatzes ist die Anthropologie also für Plessner der Zweck, für Heidegger ein Mittel,<sup>2</sup> aber ein unverzichtbares.

1 Es gibt einige verstreute und argumentativ wenig ausführliche Äußerungen Plessners zu Heideggers Philosophie nach der Kehre, insbesondere zur Philosophie der Sprache (vgl. z.B. Helmuth Plessner: Zum Situationsverständnis gegenwärtiger Philosophie [1958], in: Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main 1981, Bd. IX, S. 342f.; ders.: Das gegenwärtige Interesse der Philosophie an der Sprache [1966], a. a. O., Bd. IX, S. 388ff.; ders.: Immer noch Philosophische Anthropologie [1963], a. a. O., Bd. IX, S. 241). Plessners Kritik an Heidegger besitzt, natürlich insbesondere nach 1945, auch eine weltanschaulich-politische Dimension, die ihren schärfsten Ausdruck in der Charakterisierung des Denkens Heideggers als »präfaschistische Philosophie« (Helmuth Plessner: Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege [1953], a. a. O., Bd. IX, S. 280) findet. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem politischen Aspekt des Themas würde aber den hier gesetzten Rahmen sprengen, zumal dann auch Plessners Schriften zur Politik und Politischen Philosophie einzubeziehen wären.

2 Helmuth Plessner: Vorwort zur zweiten Auflage (Die Stufen des Organischen und der Mensch) [1964]. A. a. O., Bd. IV, S. 16.

Im Folgenden werde ich zunächst versuchen, die grundsätzliche Differenz der beiden Ansätze zu explizieren, insbesondere in methodologischer Hinsicht. Danach werde ich einige der sich daraus für Plessner ergebenden Kritikpunkte an Heidegger darstellen. Diese Kritikpunkte lassen sich einem biologischen und einem hermeneutischen Themenbereich zuordnen. Anschließend ziehe ich ein ganz kurzes Fazit, um zum Schluss Plessners Heidegger-Kritik an einem Beispiel ausführlich zu diskutieren.

Plessners Heidegger-Kritik ist meines Erachtens aus zwei Gründen von Interesse: Sie ist zum einen paradigmatisch für eine Vielzahl von Heidegger-Kritiken; zum anderen kann ihre Diskussion es ermöglichen, den Blick unbelastet auf jene Konvergenzen und Komplementaritäten zwischen beiden Ansätzen zu lenken, welche die Philosophische Anthropologie befruchten könnten.

### *1. Der methodische Zugang zur Seinsart des Lebens*

Dass die Daseinsanalyse de facto in Konkurrenz zu seinem Konzept Philosophischer Anthropologie steht, ist für Plessner ebenso ausgemacht, wie sich Heidegger der anthropologischen Bedeutsamkeit seines Ansatzes bewusst ist. So schreibt Heidegger im Anschluss an eine vorgehende Erläuterung der Daseinsanalyse in *Sein und Zeit*: »Die so aufgefaßte Analytik des Daseins bleibt ganz auf die leitende Aufgabe der Ausarbeitung der Seinsfrage orientiert. Dadurch bestimmen sich ihre Grenzen. Sie kann nicht eine vollständige Ontologie des Daseins geben wollen, die freilich ausgebaut sein muß, soll so etwas wie eine ›philosophische‹ Anthropologie auf einer philosophisch zureichenden Basis stehen. In der Absicht auf eine mögliche Anthropologie, bzw. deren ontologische Fundamentierung, gibt die folgende Interpretation nur einige, wenngleich nicht unwesentliche ›Stücke‹.«<sup>3</sup>

Die Rede vom Beitrag nicht unwesentlicher Stücke für eine ontologisch fundierte Anthropologie erweist sich als Understatement. Denn die Ergebnisse der Daseinsanalyse und ihre zeitliche Interpretation stellen genau das dar, dessen eine Philosophische Anthropologie bedarf, wenn sie über eine summative Bestimmung des Menschen als Leib-Seele-

3 Martin Heidegger: *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen 161986, S. 17 (§5).

Geist-Einheit, über cartesianische Dualismen wie Bewusstsein und Körper oder Ich und Welt ebenso hinauskommen will wie über die theologische Bestimmung des Menschen als geschaffenes Ebenbild Gottes oder über jene traditionelle als Lebewesen, d.h. als Tier, das zusätzlich über besondere Fähigkeiten verfügt. Was in Frage steht, ist, wie Heidegger schreibt, das »Sein des ganzen Menschen«, »eine Idee vom Sein des Ganzen«. <sup>4</sup> Auf diesen Punkt läuft Heideggers Abgrenzung von aller bisherigen Anthropologie hinaus, die er im Paragraphen 10 vollzieht. Diese Frontstellung teilt er mit Plessner. So spricht Plessner von der notwendigen Wahrung »des Einen Grundaspekts« <sup>5</sup>, der die »Entwicklung der Wesensmerkmale des Organischen und an Stelle der bisherigen Aufzählung [...] wenigstens den Versuch einer strengen Begründung« <sup>6</sup> erlaubt. Es geht um einen »Grundsachverhalt«, als dessen Manifestationen die sich auseinander ergebenden Wesensbestimmungen begriffen werden können. <sup>7</sup> Dies gilt nach Plessner für den Bereich des Lebendigen im Allgemeinen und für den des Menschen im Besonderen.

Die Idee vom Sein des Ganzen des Menschen ist weder bei Heidegger noch bei Plessner etwas Einfaches, sondern in beiden Fällen eine gegliederte Struktur. Bekanntlich handelt es sich bei Heidegger um das Vermögen, in der Einheit der Ekstasen *Zukunft*, *Gewesenheit* und *Gegenwart* zeitigen zu können, welches die *Struktur Ganzheit der Sorge* und die *Gänze im Sinne der Endlichkeit*, also das eigentliche Sein zum Tode und zur Nichtigkeit in der Entschlossenheit, ermöglicht. Bei Plessner handelt es sich bekanntlich um das Verhältnis eines Körpers zu seiner Grenze, das er *Positionalität* nennt und in unterschiedenen Stufen bis hin zur *exzentrischen Positionalität* des Menschen entfaltet, die sich dann in den sogenannten anthropologischen Gesetzen der *vermittelten Unmittelbarkeit*, der *natürlichen Künstlichkeit* und des *utopischen Standortes* manifestiert.

Um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Positionen noch besser in den Blick zu bekommen, kann gefragt werden, warum Heidegger nicht vom Begriff des Lebens ausgeht, wenn er doch

4 Ebenda, S. 48 (§10).

5 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie [1928]. A. a. O., Bd. IV, S. 40.

6 Ebenda, S. 158.

7 Vgl. ebenda, S. 167.

einräumt, dass Leben »eine eigene Seinsart« ist,<sup>8</sup> und es ihm doch darum geht, »für das Seiende, das wir je selbst sind und das wir ›Mensch‹ nennen, die angemessenen *ontologischen* Fundamente zu gewinnen«<sup>9</sup>. Denn dass der Mensch ein Lebewesen ist, bestreitet auch Heidegger nicht, was absurd wäre, und wenn Leben eine eigene Seinsart ist, dann liegt dieser Ausgangspunkt doch nahe.

Diese Frage gewinnt noch an Brisanz, wenn Heidegger von allen bisherigen Ansätzen gerade der Lebensphilosophie eine ontologische Tendenz bescheinigt. So schreibt er in *Sein und Zeit*: »Andererseits liegt aber in der rechtverstandenen Tendenz aller wissenschaftlichen ernsthaften ›Lebensphilosophie‹ [...] unausdrücklich die Tendenz auf ein Verständnis des Seins des Daseins. Auffallend bleibt, und das ist ihr grundsätzlicher Mangel, daß ›Leben‹ selbst nicht als eine Seinsart zum Problem wird.«<sup>10</sup> Immerhin bescheinigt Heidegger dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, dass dieser mit der »*Differenz zwischen Ontischem und Historischem*«<sup>11</sup> der ontologischen Problematik hinsichtlich der Unterscheidung zwischen nichtdaseinsmäßig Seiendem und daseinsmäßig Seiendem nahekommt, aber letztlich eben doch in der Vorhandenheitsmetaphysik befangen bleibt, nicht zur Differenzierung der charakteristischen Seinsweisen vordringt.

Einmal angenommen, Heideggers Kritik an der traditionellen Lebensphilosophie trifft zu, so könnte aber kaum Plessner vorgeworfen werden, dass ihm die Seinsart des Lebens nicht zum Problem wird. Denn die Differenz zwischen dem unbelebten Seiendem und dem belebten Seiendem sowie die Unterschiede innerhalb des Bereichs des Belebten werden von ihm mit der Positionalität, ihren Stufen und ihren Manifestationen begründet, und diese Differenzierungen können durchaus als Unterscheidungen von Seinsweisen verstanden werden, eben als Weisen des Seins eines Körpers zu seiner Grenze.<sup>12</sup> Von jenen Abgrenzungen, die Heidegger in *Sein und Zeit* vornimmt, könnte daher die folgende am ehesten auf Plessners gemünzt werden. Heidegger schreibt: »Das

8 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. A. a. O., S. 50 (§ 10).

9 Ebenda. S. 196f. (§ 42).

10 Ebenda, S. 46 (§ 10).

11 Ebenda, S. 399 (§ 77).

12 Auch Heidegger versteht Sein wesenhaft als *Sein zu ...*, wenn er schreibt, dass »in jedem *Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem* a priori ein Rätsel liegt« (Ebenda, S. 4 (§ 1), Hervorhebung von mir).

fehlende ontologische Fundament kann auch nicht dadurch ersetzt werden, daß man Anthropologie und Psychologie in eine allgemeine *Biologie* einbaut. In der Ordnung des möglichen Erfassens und Auslegens ist die Biologie als ›Wissenschaft vom Leben‹ in der Ontologie des Daseins fundiert, wenn auch nicht ausschließlich in ihr. Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesenhaft nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein. Das Dasein wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben – (ontologisch unbestimmt) und als überdies noch etwas anderes.«<sup>13</sup> Die entscheidende Aussage dieser Passage behauptet, dass die Seinsart des Lebens wesenhaft *nur* im Dasein zugänglich ist, und zwar auf dem Wege einer *privativen Interpretation* des Daseins. Zugleich aber sagt Heidegger, dass die Biologie *nicht ausschließlich* in der Ontologie des Daseins fundiert ist, was im Hinblick auf eine empirische Wissenschaft plausibel sein sollte.

Heidegger lehnt also den Lebensbegriff keineswegs ab. Ganz im Gegenteil: Er versteht *Leben* als eine eigene Seinsart, die wesenhaft unterschieden werden muss von Vorhandenheit, Zuhandenheit und den Seinsweisen des Daseins. Und wenn diese spezielle Seinsart nur durch eine privative Interpretation des Daseins zugänglich ist, dann ist damit zugleich vorausgesetzt und anerkannt, dass Dasein Leben impliziert, denn sonst wäre die Methode der privativen Interpretation des Daseins, um die Seinsart des Lebens zu bestimmen, nicht anwendbar.

Dass Heidegger in *Sein und Zeit* die privative Interpretation des Daseins nicht durchführt, macht die von ihm selbst angezeigte Unvollständigkeit seines Beitrags zur Anthropologie zu einem wesentlichen Teil aus und ist seiner Orientierung an der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt geschuldet. Plessner hat diesen Punkt ganz klar gesehen. Indem er dies anerkennt, verdeutlicht er, dass sein Hauptkritikpunkt ein methodologischer ist. Plessner schreibt: »Ohne Zweifel stand Heidegger hier der Rückzug auf den methodischen Sinn seiner Existenzialanalyse offen. Er durfte von den physischen Bedingungen der ›Existenz‹ absehen, wenn er an der Existenz klarmachen wollte, was mit ›Sein‹ gemeint ist. Verhängnisvoll wird dieses Absehen erst – und da zeigt sich

13 Ebenda, S. 49f. (§10).

der Pferdefuß –, wenn es sich mit der These rechtfertigt und verknüpft, daß die Seinsweise des Lebens, des körpergebundenen Lebens nur privat, vom existierenden Dasein her zugänglich sei. Mit dieser These bekam die seit den Tagen des deutschen Idealismus der Philosophie zur lieben Gewohnheit gewordene Richtung nach innen wieder Oberwasser. In der ›Jemeinigkeit‹ der Konstitution von Existenz erfüllt sich abermals die augustinische Mahnung: geh nicht nach außen, im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit. Die kopernikanische Wendung Kants zum Bewußtsein als dem Horizont, unter welchem Gegenstände sich konstituieren, von Husserl für den Gesamtbereich möglicher Intentionalität erneuert, wurde mit der These vom methodischen Primat der Existenz erneut bekräftigt.«<sup>14</sup> Plessner reiht also Heideggers Ansatz in eine vermeintliche Tradition der Innerlichkeit ein, welche methodologisch die philosophische Grundlegung in der Analyse des Subjekts oder des Bewusstseins sucht. Wenn also Heidegger meint, mit seiner Fundamentalanalyse die »Sonderaufgabe einer existenzial-apriorischen Anthropologie«<sup>15</sup> mitbefördert zu haben, auch wenn »im Hinblick auf eine geschlossene Ausarbeitung des existenzialen Apriori der philosophischen Anthropologie«<sup>16</sup> noch Defizite bleiben, dann versteht Plessner dieses existenziale Apriori methodologisch im Sinne eines subjektiven Apriorismus.

Es ist völlig klar, dass eine solche Deutung nicht dem Selbstverständnis Heideggers entspricht. Sein Anspruch besteht gerade darin, den Ausgangspunkt von einem welt- und objektlosen Subjekt zu überwinden, indem er vom Dasein in der Seinsverfassung des In-der-Welt-seins ausgeht, das – wie das Strukturganze der Sorge verdeutlichen soll – sich vorweg immer schon in der Welt bei innerweltlich Begegnendem ist. Diese unhintergehbaren Strukturen der Verschränkung von Dasein und Welt, sozusagen die Weltlichkeit des Daseins, liegen nach dem Selbstverständnis Heideggers vor jeder Unterscheidung von Subjekt und Objekt, von Innen und Außen.

Ob Plessner Heidegger besser versteht als dieser sich selbst, sei vorerst dahingestellt. Zunächst soll gefragt werden, welche methodologische Alternative Plessner anbietet.

14 Helmuth Plessner: Vorwort zur zweiten Auflage. A. a. O., S. 20f.

15 Martin Heidegger: Sein und Zeit. A. a. O., S. 183 (§39).

16 Ebenda, S. 131 (§28).

Plessner schreibt: »Wesensmerkmale im Sinne der die *biologische* Erkenntnis möglich machenden Kategorien sind am gegenständlichen Sein in der Anschauung gewonnen und, wenn auch bei Gelegenheit der Erfahrung erst entdeckt, für die Erfahrung des Biologen bereits leitend in der Auswahl seiner Gegenstände. [...] die Kategorien der empirischen Biologie wurzeln in den Kategorien des Lebendigen selbst.«<sup>17</sup> Bei diesen Kategorien des Lebendigen handelt es sich um »Grundanschauungen, in denen Lebendigkeit im Unterschied zur Unbelebtheit erfaßt wird«<sup>18</sup>. Die Kategorien des Lebendigen sind also nach Plessner *anlässlich* der Erfahrung *aus* der Anschauung zu gewinnen; sie sind *spezifische Gehalte der Anschauung*. Als ein solcher spezifischer Gehalt der Anschauung muss die Positionalität verstanden werden. Worin besteht ihre Spezifik als ein solcher Gehalt?

Jeder Körper ist im Raum begrenzt: Wo ein Körper endet, da beginnt seine Umgebung. Diese räumliche Begrenzung ist in der Erfahrung als Kontur gegeben. Die Kontur ist nach Plessner ein *darstellbarer* Gehalt der Anschauung, d. h., sie kann nicht nur abgezeichnet werden, sondern ist auch in verschiedenen Gegebenheitsweisen zugänglich: Sie ist z. B. visuell oder taktil erfahrbar. Die darstellbare Begrenzung fällt aber ihrem Gehalt nach nicht mit der Positionalität, nicht mit dem Verhältnis eines Körpers zu seiner Grenze, zusammen. Die Positionalität ist für Plessner ein *nur erschaubarer* Gehalt der Anschauung. Mit der Schau der Positionalität werden die Ganzheit, die Selbstständigkeit und Selbsttätigkeit eines Körpers erfasst, aufgrund deren er nicht nur *in* einer Umgebung ist, sondern sich ihr auch *entgegensetzt*, in irgendeiner Weise aus sich heraus operiert.

Plessners Methode ist also ein objektiver Apriorismus, bei dem die Grundanschauung intuitiv erfasst wird. Über den intuitiven und objektiven Charakter seiner Methode schreibt Plessner: »So begreift man den anschaulichen Antagonismus der ineinander nicht überführbaren Richtungen nach Außen und nach Innen als eine notwendig eigenschaftlich *am* dem Körper auftretende Bestimmtheit seiner Erscheinung. Man begreift sie weiterhin als eine nur erschaubare, nicht feststellbare Eigenschaft, insofern das Grenzverhältnis im Unterschied zum Begrenzungsverhältnis nicht demonstriert (dargestellt), sondern

17 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S.166.

18 Ebenda, S.169.

nur intuiert (erschaut) werden kann [...].<sup>19</sup> Plessner stützt sich also methodisch auf »echt intuitive Sachverhalte«, in denen »das Leben als Sein für die Anschauung« gegeben ist.<sup>20</sup> Die Tragfähigkeit der »intuitiven Evidenz«<sup>21</sup>, bemisst sich am Erfolg der theoretischen Entwicklung und Rechtfertigung der Wesensmerkmale des Lebens aus dem Prinzip der Positionalität.<sup>22</sup> Seinen objektiven Apriorismus erläutert Plessner so: »Apriorisch ist die Theorie also nicht kraft ihres Ausgangspunktes, als wolle sie aus reinen Begriffen unter Beziehung von Axiomen ein deduktives System entwickeln, sondern nur kraft ihrer regressiven Methode, zu einem Faktum seine inneren ermöglichenden Bedingungen zu finden.«<sup>23</sup> Das Darstellbare der Anschauung des Lebendigen soll also auf das nur intuitiv Erschaubare, auf das anlässlich der Anschauung intuitiv Erschaute, verstanden als Bedingung der Möglichkeit des Lebendigen, zurückgeführt werden.

Plessners Kritik am Begriff *Dasein* im Namen des Begriffs *Leben* beruht also methodologisch auf einer Kritik an einem vermeintlich subjektiven Apriorismus im Namen eines objektiven Apriorismus auf intuitionistischer Grundlage. Dem angeblichen Weg Heideggers nach Innen, also in Richtung Bewusstsein und Intentionalität, möchte Plessner eine Untersuchung entgegenstellen, die sich, wie er schreibt, »strikt im Rahmen der äußeren Anschauung« hält und »die Operationen des Biologen und des Verhaltensforschers fundiert.«<sup>24</sup> Aber natürlich ist auch die Analyse der Anschauung hinsichtlich ihrer apriorischen und aposteriorischen Gehalte eine Analyse des Bewusstseins: Sie zielt, wie Plessner selbst einräumt, darauf ab, die nur erschaubaren apriorischen Gehalte bewusst zu machen, die jede Erfahrung »unbewußt bereits« voraussetzt.<sup>25</sup> Der Hauptunterschied zwischen Heideggers und Plessners Methode besteht daher darin, dass Plessner von der Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt in der Erkenntnisrelation ausgeht und diese beiden »heterogenen Sphären« durch die Kategorien – Darstell-

19 Ebenda, S. 183.

20 Ebenda, S. 167.

21 Ebenda, S. 172.

22 Vgl. ebenda, S. 168.

23 Helmuth Plessner: Vorwort zur zweiten Auflage. A. a. O., S. 29f.

24 Ebenda, S. 29.

25 Vgl. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A. a. O., S. 163.

bares und nur intuitiv Erschaubares – erst vermitteln muss,<sup>26</sup> während Heidegger von einer ursprünglichen existenzialen Vermitteltheit – dem In-der-Welt-sein – ausgeht, von der alle Gegenüberstellungen und Heterogenitäten hergeleitet werden müssen, auch die Erkenntnisrelation selbst: Die Erkenntnisrelation ist nur eine besondere Weise des In-der-Welt-seins.

Wenn Plessners Kritik nur dem Ausschließlichkeitsanspruch Heideggers bezüglich der Fundamentalanalyse und der privaten Interpretation des Daseins gelten würde, dann wäre die Sache relativ unproblematisch, d. h. es wäre unproblematisch, dieser Kritik zuzustimmen. Denn vom üblich-betrüblichen Marktgeschrei einmal abgesehen, gibt es a priori keine guten Gründe, warum nicht verschiedene Methoden zum Erfolg führen könnten. Ausschließlichkeitsansprüche in methodologischer Hinsicht sind immer problematisch, weil es durchaus denkbar ist, dass verschiedene Methoden zu miteinander verträglichen, vielleicht sogar zu einander bestätigenden oder ergänzenden Resultaten führen können. Plessner geht es aber nicht nur um die Kritik des Ausschließlichkeitsanspruches schlechthin, sondern um die Behauptung, dass Heideggers Methode der Thematisierung des Menschen unangemessen sei. Damit freilich läuft Plessner nun seinerseits Gefahr, zumindest implizit einen Ausschließlichkeitsanspruch für seine eigene Methode zu erheben.

Im Folgenden sollen jene Punkte kurz diskutiert werden, von denen Plessner meint, dass Heideggers Ansatz ihnen nicht gerecht werden kann, wohl aber sein eigener Ansatz.

## 2. *Vermeintliche Defizite bei der Thematisierung des Menschen*

Plessner setzt die folgenden thematischen Schwerpunkte, um auf Defizite im Konzept Heideggers hinzuweisen: erstens das Leben bzw. die Leiblichkeit als Voraussetzung der Existenz; zweitens der Zugang zu biologischen Fakten; drittens die Notwendigkeit des Tier-Mensch-Vergleichs anhand des Leitfadens der Positionalität; viertens die Auswahl der Existenzialien; fünftens die Engführung des Ansatzes von Heidegger auf die Person und ihre Situation und schließlich sechstens

26 Vgl. ebenda, S. 169.

die Verabsolutierung der Eigentlichkeit und damit eine kulturgeschichtliche Einengung des Ansatzes. Diese Schwerpunkte können zu zwei Themenbereichen zusammengefasst werden: Die ersten drei bilden sozusagen den biologischen Bereich, die restlichen drei den hermeneutischen. Betrachten wir zunächst die biologischen Themen.

## 2.1. Der biologische Themenbereich

Dass Leib und Leben notwendige Bedingungen des Daseins sind, wird von Heidegger nicht bestritten. Es hatte sich bereits gezeigt, dass sie als solche auch notwendige Bedingungen der Durchführbarkeit einer privaten Interpretation des Daseins als Zugang zur Bestimmung des Lebens sind. Plessner muss dies zugeben, kann aber immer darauf verweisen, dass Heidegger die private Interpretation des Daseins in *Sein und Zeit* nicht durchführt, weshalb es auch bezüglich der Leiblichkeit nur bei Andeutungen bleibt und daher die Lebendigkeit, wie Plessner polemisch formuliert, nur insofern berücksichtigt wird, wie dies zum Sterben notwendig ist.<sup>27</sup> Das Thema *Leben und Tod* ist daher besonders gut geeignet, um am Beispiel zu prüfen, ob sich Plessners Heidegger-Kritik bewährt. Darauf komme ich unter Gliederungspunkt 3 zurück.

Der Hauptkritikpunkt Plessners im biologischen Themenbereich ist wiederum ein methodologischer. Es geht um die Frage, in welchem Sinne das Leben eine notwendige Bedingung des Daseins ist. Plessner selbst stellt diese Frage so: »Ruht die Existenzdimension dem physischen, an den Körper gebundenen Leben nur *auf*?«<sup>28</sup> Wenn dies der Fall wäre, so Plessner, dann liefe die anthropologische Grundlegung auf die bekannten Ansätze eines Dualismus, Parallelismus oder identitätstheoretischen Epiphänomenalismus hinaus. Daher schreibt Plessner weiter: »Kein Modell kann befriedigen, denn Existenz durchherrscht die ganze Person und überspielt jede Art von Auseinanderfallen in Psyche und Physis. Vielmehr lautet die Frage: Was macht es einem körperlichen Leib möglich, eine Existenz vorhanden sein zu lassen?«<sup>29</sup> Das Leben als not-

27 Vgl. Helmuth Plessner: Immer noch Philosophische Anthropologie? A.a.O., S. 245; ders.: Vorwort zur zweiten Auflage. A.a.O., S. 21.

28 Helmuth Plessner: Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie [1973]. A.a.O., Bd. VIII, S. 389.

29 Ebenda. In Heideggers Terminologie kann Existenz nicht *vorhanden sein*, weil Vor-

wendige Bedingung des Daseins soll also im Sinne einer ermöglichenden Bedingung verstanden werden, und zwar so, dass das Dasein in seiner Existenz und Jemeinigkeit aus der spezifischen Struktur des menschlichen Organismus, nach Plessner also aus der exzentrischen Positionalität, verständlich wird. Plessners Formel dafür lautet: »Leben birgt als eine seiner Möglichkeiten Existenz.«<sup>30</sup>

Obwohl Plessner mitunter diesen Anschein erweckt, unterstellt er Heidegger wohl nicht, dass dieser einem Modell des Aufruhens des Daseins auf das Leben anhängt. Aber Plessner hegt den Verdacht, dass von Heideggers Ansatz her das Leben, insbesondere in der menschlichen Spezifik seiner Struktur, nicht als konstitutive Bedingung des Daseins in den Blick kommt. Er wirft Heidegger also eine *Anthropologie von oben* vor, die zwar einsieht, dass Existenzweisen Leben voraussetzen, die aber diese Existenzweisen nicht aus der Struktur des Lebens versteht. Plessner schreibt: »Existieren kann nur, wer lebt, auf welchem Niveau immer. Sich dagegen zu sperren und Leben auf einer seiner Möglichkeiten, nämlich existieren, zu fundieren, heißt den Einsatz der Frage des Menschen nach sich selber um dieser Selbstbezüglichkeit willen als die einzige legitime Direktive für eine Anthropologie in philosophischer Absicht gelten zu lassen. Man kann aber auch bei den Wesenskriterien der Lebendigkeit einsetzen und nicht wie Heidegger die Frage vom Frager her, sondern im Gesichtskreis des Lebens, gewissermaßen von unten her aufrollen.«<sup>31</sup>

Mit dieser Gegenüberstellung einer Anthropologie von oben und einer Anthropologie von unten ist wohl der heikelste Punkt der Heidegger-Kritik Plessners erreicht. Heikel ist die Sache deshalb, weil hier deutlich wird, dass Plessner – in seinem Bemühen, sich von Heidegger abzugrenzen – seinen eigenen Ansatz nicht recht versteht und daher dessen Nähe zu dem Konzept Heideggers übersieht. Eine Anthropologie von

handensein eine Seinsweise des nichtdaseinsmäßigen Seienden, also eine Kategorie ist, Existenz aber die Seinsweise des Daseins ist, die Heidegger nicht mit Kategorien, sondern mit Existenzialien erfasst (vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. A. a. O., S. 44 (§9)). Entweder soll bereits diese Formulierung Plessners eine Kritik an Heidegger darstellen, was ich für unwahrscheinlich halte, oder sie bezeugt ein weitgehendes Unverständnis Plessners für Heideggers Begrifflichkeit.

30 Helmuth Plessner: *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*. A. a. O., S. 390.

31 Ebenda, S. 388f.

unten wäre nämlich nur dann ein wirklicher Gegensatz zu Heideggers Vorgehen, wenn Plessner die den Menschen charakterisierenden Existenzweisen, also die Existenzialien, in den apriorischen Strukturen des pflanzlichen bzw. tierischen Lebens gründen ließe. Dies hieße freilich, die entwickelte Form aus der einfachen Form verstehen zu wollen. Dass Plessner de facto dem genau umgekehrten methodologischen Prinzip folgt, wird an vielen Stellen seines Werkes deutlich. Karl Marx hat dieses Prinzip einmal so formuliert: »Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist.«<sup>32</sup> Auch Plessner kann die spezifisch menschlichen Seinsweisen nur auf eine spezifisch menschliche Struktur zurückführen, nämlich auf die exzentrische Positionalität. Um den Übergang von der zentrischen Positionalität der Tiere zur exzentrischen Positionalität des Menschen vollziehen zu können, muss Plessner daher ein entscheidendes Charakteristikum des Menschen, nämlich die Reflexivität, die übrigens auch das Hauptmerkmal der Existenz nach Heidegger ist, als bekannt voraussetzen. So schreibt Plessner z. B.: »Die volle Reflexivität ist dem lebendigen Körper auf der tierischen Stufe verwehrt. Sein in ihm Gesetztsein, sein Leben aus der Mitte bildet zwar den Halt seiner Existenz, steht aber nicht in Beziehung zu ihm, ist ihm nicht gegeben. Hier ist also noch die Möglichkeit einer Realisierung offen. Die These lautet dahin, daß sie dem Menschen vorbehalten bleibt.«<sup>33</sup> Auch Plessners Ausgangspunkt ist – und zwar trotz der Abfolge der Darstellung in seinem Hauptwerk – der einer Anthropologie von oben. Dies wird deutlich, wenn er über die Philosophische Anthropologie schreibt: »In ihrem Horizont liegen nur Fragen nach der Konstitution jenes Organismus, den wir einen Menschen nennen, weil er über geistig-kulturelle Möglichkeiten verfügt.«<sup>34</sup> Und nur diese geistig-kulturellen Möglichkeiten gestatten es, Anthropologie zu betreiben: Sie sind zugleich deren Ausgangspunkt, Gegenstand und Durchführungsbedingung.

32 Karl Marx: Einleitung zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie« [1857]. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke, Bd. 42, Berlin 1983, S. 39.

33 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A. a. O., S. 361.

34 Helmuth Plessner: Immer noch Philosophische Anthropologie? A. a. O., S. 236 (Hervorhebung von mir).

Der Vergleich von Organismen als solche könnte niemals eine anthropologische Forschung, die immer schon eine Sonderstellung des Menschen impliziert, motivieren, denn die organismischen Unterschiede zwischen Tierarten sind oftmals weit größer als jene organismischen Unterschiede zwischen dem Menschen und bestimmten Tierarten, etwa Menschenaffen. Eine Anthropologie von unten wäre immer ein biologischer Reduktionismus. Weder Plessner noch Heidegger vertreten ein solches Konzept.

Plessner scheint die inhaltliche Nähe seines Begriffs der exzentrischen Positionalität zu Heideggers Begriff der Existenz völlig zu übersehen; er hat sie zumindest nie thematisiert. Wenn aber der Begriff der Existenz dafür steht, dass sich das Dasein immer schon auf sein eigenes Sein bezieht und es vermag, diesen Seinsbezug in der Analyse zu thematisieren, dann ist damit strukturell dieselbe Selbstbezüglichkeit zum Ausdruck gebracht, die auch den wesentlichen Inhalt des Begriffs der exzentrischen Positionalität ausmacht.

Vielleicht hätte Plessner auf eine Polemik gegen die privative Interpretation des Daseins als Weg zur Bestimmung des Lebens verzichtet, wenn er Heideggers Werk *Die Grundbegriffe der Metaphysik* gekannt hätte.<sup>35</sup> Diese Vorlesungen aus den Jahren 1929/30 sind erstmals 1983 erschienen, zwei Jahre vor Plessners Tod. Der damals bereits 91jährige Plessner hat sie wohl nicht mehr zur Kenntnis genommen. Insbesondere im zweiten Teil dieser Vorlesungen wird deutlich, dass eine privative Interpretation eben keine Abstraktion der geistigen Möglichkeiten ist, so dass dann nur ein Leben übrigbliebe, auf dem das Dasein aufruhte. Die privative Interpretation erfolgt dort durchaus auf dem Wege eines Tier-Mensch-Vergleichs, dessen Leitfaden aber nicht die Unterscheidung von Formen der Positionalität ist, sondern die Unterscheidung von Begriffen des Könnens, also der Möglichkeit oder, besser gesagt, der Ermöglichung: Fertigkeit, Fähigkeit, Vermögen. Ergebnisse der Biologie bzw. der Zoologie werden genau in dem Sinne einbezogen, wie dies Plessner fordert, nämlich »im exemplifizierenden Sinn«<sup>36</sup>. Mit diesem

35 Vgl. Martin Heidegger: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [1929/30]. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Frankfurt am Main 32004.

36 Helmuth Plessner: Vorwort zur zweiten Auflage. A. a. O., S. 29.

Hinweis auf *Die Grundbegriffe der Metaphysik* wird klar, dass eine Diskussion der auf *Sein und Zeit* bezogenen Heidegger-Kritik Plessners noch kein Vergleich der Theorien der beiden Denker ist, denn ein solcher Vergleich hätte das jeweilige Gesamtwerk zu berücksichtigen.

## 2.2. Der hermeneutische Themenbereich

Plessner deutet die Fundamentalanalyse des Daseins als eine Reaktion auf Erscheinungen der »industriellen Gesellschaft«, wie z. B. das Verurteiltsein »zur Anonymität und funktionellen Auswechselbarkeit im öffentlichen Leben«, was seiner Meinung nach dazu führt, dass »die Existenzphilosophie alles Licht auf Akte der Selbstwahl und Selbsterhellung fallen« lässt.<sup>37</sup> Daher konzentrierte sich Heidegger auf jene Strukturen, bei denen es sich um etwas handle, »womit sich die an [die] Situation gebundene Person auseinandersetzt«<sup>38</sup>. Das »existentialistische« Denken kreise daher »um den Menschen in seiner Verlassenheit«, weshalb ihm nur »Fluchtwege« offenblieben: »in die Hohlräume der Innerlichkeit oder in die revolutionäre Aktion«.<sup>39</sup> Aufgrund dieser kulturhermeneutischen Blickrichtung verfare die Daseinsanalyse selektiv. Denn »die Figuren, in denen das Dasein erscheint«, also z. B. Sorge, Angst, Entschlossenheit, Sein zum Tode, seien »Stadien wachsenden Sinnverständnisses seiner selbst« und daher »Deutungen«, die als *solche* »ein Element von Willkür enthalten«, das »sich aus dem Verstehenscharakter des Daseins« ergebe.<sup>40</sup> Plessner möchte nicht die Stringenz der Analysen der einzelnen Existenzialien in Frage stellen. Sein Vorwurf der Willkür betrifft die Frage, »welche Figuren belichtet werden und welche im Schatten bleiben«, wobei er immerhin einsieht, dass darüber nicht nur »die ›freie‹ Auslegung« entscheidet, sondern auch »der Duktus des Ganzen in Richtung Zeitlichkeit«.<sup>41</sup> Der vermeintlich subjektive Apriorismus, die Ausrichtung auf die Zeitlichkeit als den Sinn von

37 Helmuth Plessner: Immer noch Philosophische Anthropologie? A. a. O., S. 236.

38 Helmuth Plessner: Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie. A. a. O., S. 387 (Einfügung von mir).

39 Helmuth Plessner: Immer noch Philosophische Anthropologie? A. a. O., S. 237.

40 Helmuth Plessner: Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie. A. a. O., S. 383.

41 Ebenda.

Sein und der kulturhermeneutische Ausgangspunkt in der Alltäglichkeit »einer hochentwickelten und differenzierten Kultur«<sup>42</sup> der europäischen Tradition sorgen nach Plessner für eine Verengung des Blickfeldes, die einen bestimmten Begriff eigentlichen Existierens, also »bestimmter menschlicher Möglichkeiten«,<sup>43</sup> verabsolutiere. Gegen diese Heidegger zugeschriebene Position fragt Plessner kritisch: »Ist Menschsein notwendig-mögliches ›Zu sich Durch- und Aufbrechen (Bewußtwerden und Übernehmen des eigenen Schicksals) zur je eigenen Personalität? Oder ist es gar an wirkliches Aufbrechen gebunden? Wenn der Indianer, der Etrusker, der Ägypter je in seiner mütterlichen Landschaft diesen Durchbruch und die mit ihm verbundenen Entdeckungen nicht gemacht hat, die nur im christlichen Bereich möglich geworden sind (auf dem Untergrund der klassischen Antike), dürfen sie dann noch Menschen heißen? Oder sind sie Menschen nur dem Schein nach, und gehört alles, was Menschenantlitz trägt, nur somatisch zu jenem Bereich, in dem Dasein faktisch werden kann?«<sup>44</sup>

Plessner Vorwurf läuft also darauf hinaus, dass Heidegger eigentliches Existieren und Menschsein gleichsetze, das eigentliche Existieren mit den menschlichen Möglichkeiten der europäischen Tradition identifiziere und daher aus konzeptuellen Gründen Menschen außereuropäischer bzw. weniger entwickelter Kulturen das Menschsein absprechen müsse. Gegen diesen Vorwurf ist die folgende Argumentation möglich.

Es muss gesagt werden, dass Heidegger die anderen Kulturen in *Sein und Zeit* keineswegs ignoriert. Er erkennt sogar an, dass die »Orientierung der Daseinsanalyse am ›Leben der primitiven Völker« methodische Vorteile bieten könnte, weil die Phänomene durch die Selbstausslegung des primitiven Daseins weniger verdeckt sein könnten als durch Selbstausslegungen in entwickelten Kulturen, weil sich das primitive Dasein oft direkter ausspricht.<sup>45</sup> Dass Heidegger diesen Weg dennoch nicht geht, hat methodologische Gründe. Denn die von der Ethnologie gebotenen Darstellungen erfolgen bereits »in bestimmten Vorbegriffen

42 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. A. a. O., S. 50f. (§11).

43 Helmuth Plessner: *Macht und menschliche Natur*. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht [1931]. *Gesammelte Schriften*, Bd. V. Frankfurt am Main 1981, S. 159.

44 Ebenda, S. 156f.

45 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. A. a. O., S. 51 (§11).

und Auslegungen vom menschlichen Dasein überhaupt«<sup>46</sup>. Wenn Ergebnisse der Ethnologie als Ausgangspunkt oder argumentative Berufungsinstanz einer Philosophischen Anthropologie vorausgesetzt werden, dann heißt das nicht nur, sich vom Stand dieser empirischen Forschungen abhängig zu machen, sondern auch, eine implizite Daseinsauslegung unreflektiert zu übernehmen, und zwar nicht primär die Selbstausslegung des primitiven Daseins, sondern dessen Auslegung durch die empirischen Forscher. Das Verhältnis zur Ethnologie bestimmt Heidegger daher mit den folgenden Worten: »Ethnologie setzt selbst schon eine zureichende Analytik des Daseins als Leitfaden voraus. Da aber die positiven Wissenschaften auf die ontologische Arbeit der Philosophie weder warten ›können‹ noch sollen, wird sich der Fortgang der Forschung nicht vollziehen als ›Fortschritt‹, sondern als *Wiederholung* und ontologisch durchsichtigere Reinigung des ontisch Entdeckten.«<sup>47</sup> Die Wiederholung, die als methodisches Verhältnis zu empirischen und historischen Forschungen die Erwidierung und den Widerruf einschließt,<sup>48</sup> und dem Leitfaden der existenzialen Analytik folgt, bringt das empirische Material erst in eine Ordnung, die durch das »synkretische Allesvergleichen und Typisieren«<sup>49</sup> nicht erreicht werden kann, weil diese nicht in der Lage sind, bestimmte Fragen überhaupt zu stellen.

Plessner selbst erkennt an, dass in fremden Kulturen das »existenziale Grundgeschehen anders verborgen sein« mag »als in der europäisch-christlichen Welt«, dass aber »dieses Geschehen auch da, wo es den Geschehenden noch verborgen bleiben muß«, Gültigkeit besitzt,<sup>50</sup> dass also dieselbe *existenziale Bestimmtheit*, ohne sich durchsichtig zu werden, unterschiedliche *existenzielle Bestimmungen* erfahren kann. Plessners Einwand reduziert sich deshalb darauf, dass er Heidegger unterstellt, die Eigentlichkeit im Sinne dieser dem jeweiligen Dasein selbst gegebenen Durchsichtigkeit der existenzialen Strukturen mit dem wahren Menschsein im anthropologischen Sinne zu identifizieren. Mit Blick auf die kulturspezifischen existenziellen Daseinsauslegungen, die sich in existenzialer Hinsicht nicht durchsichtig sind, schreibt Plessner daher: »Aber das ändert doch nichts daran, daß das in Wahrheit Menschliche

46 Ebenda.

47 Ebenda.

48 Vgl. ebenda, S. 386 (§74).

49 Ebenda, S. 52 (§11).

50 Vgl. Helmuth Plessner: Macht und menschliche Natur. A. a. O., S. 156.

dort eben *nochnicht* – zu sich aufgebrochen oder faktisch geworden ist<sup>51</sup>, also nach Plessner von Heidegger nicht zugeschrieben werden könnte.

Der Ausdruck »das in Wahrheit Menschliche« ist aber doppeldeutig: Er kann zum einen das bedeuten, was gegeben sein muss, damit das Prädikat *Mensch* zugeschrieben werden kann, also nach Heidegger die Existenzialien, nach Plessner die exzentrische Positionalität. Er kann aber zum anderen auch ein normatives Ziel der individuellen oder geschichtlich-kulturellen Entwicklung der Menschen bedeuten. Eigentlichkeit als gewonnene Einsicht in die *existenzialen Strukturen* kann tatsächlich als ein solches Ziel verstanden werden. Es gibt aber keinen Grund, Heidegger zu unterstellen, dass er die Wesensbestimmung und die normative Bestimmung miteinander identifiziert, obwohl es natürlich zwischen beiden inhaltliche Überscheidungen gibt und geben muss. Eine solche Identifikation würde sogar in Konflikt geraten mit dem Verständnis, das Heidegger von der Eigentlichkeit hat: Sie ist wegen der strukturell bleibenden Seinsmöglichkeit des Verfallens eine immer wieder erneut in Angriff zu nehmende Aufgabe; und sie ist kein sittliches Ideal, sondern nur eine *notwendige Bedingung* für eine den Menschen wesenhaft angemessene sowie seine Situation und sein Geschick beachtende sittliche Selbstbestimmung. Anders gesagt: Was Eigentlichkeit ihrem *existenziellen Gehalt* nach jeweils sein kann, das ist historisch und situativ wandelbar und schon deshalb nicht Inhalt einer Wesensbestimmung. Dass aber Eigentlichkeit als Einsicht in die existenzialen Strukturen *möglich ist*, gehört zur Wesensbestimmung, und diese Seinsmöglichkeit muss prima facie keinem Menschen, aus welcher Kultur auch immer, abgesprochen werden, sowenig wie ihm die exzentrische Positionalität abgesprochen werden muss, wenn er nicht zur philosophischen Einsicht gelangt, dass sein Ich »der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol«<sup>52</sup> ist. Auch diese Einsicht werden als eine philosophische »der Indianer, der Etrusker, der Ägypter« vergangener Zeiten wohl nicht haben, ebenso wenig wie die explizite Einsicht in die existenzialen Strukturen des Daseins. Es werden sich aber zu allen Zeiten der Geschichte und bei allen Menschen Verhaltens- und Lebensweisen finden lassen, die auf der Basis von exzentrischer Positionalität bzw. Existenzialität verstanden werden

51 Ebenda.

52 Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. A.a.O., S.363.

können. Und das werden die spezifisch menschlichen Verhaltens- und Lebensweisen sein, ganz gleichgültig, ob sie irgendeinem normativen Ziel entsprechen oder nicht.

Abschließend noch ein Wort zur vermeintlich willkürlichen Auswahl der Existenzialien durch Heidegger, die im Wesentlichen kulturhermeneutisch zu erklären sei.

Selbst dann, wenn angenommen wird, dass Heideggers Auswahl kulturhermeneutisch motiviert ist, spricht dies noch nicht gegen sie, belegt noch nicht ihre angeblich kulturrelativistische Geltung: Es kann durchaus sein, dass bestimmte Strukturen des Daseins auf dem Boden einer bestimmten Kultur leichter einzusehen sind als auf dem einer anderen, sogar dass sie auf dem Boden einer bestimmten Kultur höhere praktische Relevanz besitzen als auf dem einer anderen, ohne dass deshalb angenommen werden muss, sie könnten nur aus diesem Boden erwachsen. Eine entsprechende methodologische Überlegung findet sich z. B. hinsichtlich der abstrakten Arbeit bei Marx: »So entstehn die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo eines vielen gemeinsam erscheint, allen gemein. Dann hört es auf, nur in besondrer Form gedacht werden zu können. Andererseits ist diese Abstraktion der Arbeit überhaupt nicht nur das geistige Resultat einer konkreten Totalität von Arbeiten. Die Gleichgültigkeit gegen die bestimmte Arbeit entspricht einer Gesellschaftsform, worin die Individuen mit Leichtigkeit aus einer Arbeit in die andre übergehn und die bestimmte Art der Arbeit ihnen zufällig, daher gleichgültig ist. Die Arbeit ist hier nicht nur in der Kategorie, sondern in der Wirklichkeit als Mittel zum Schaffen des Reichtums geworden und hat aufgehört, als Bestimmung mit den Individuen in einer Besonderheit verwachsen zu sein.«<sup>53</sup> In Analogie dazu können in einer bestimmten Zeit besondere existenzielle Probleme in solcher Allgemeinheit auftreten, dass die Aufmerksamkeit auf ganz bestimmte Existenziale gelenkt wird, was selbstverständlich nicht bedeutet, dass diese Existenziale dieser bestimmten Zeit entstammen.

Abgesehen davon folgt Heideggers Auswahl meines Erachtens zwei methodisch sinnvollen Kriterien. Erstens wählt er jene Existenzialien aus, die geeignet sind, das Dasein als *strukturelles Ganzes* und in der *Gänze seiner zeitlichen Erstreckung* zu zeigen. Deshalb entscheidet

53 Karl Marx: Einleitung zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie«. A. a. O., S. 38f.

er sich z. B. für Sorge (einschließlich Besorgen, Fürsorge, Selbstsorge), Räumlichkeit, Angst und Sein zum Tode. Zweitens möchte er verdeutlichen, *wie* das Dasein zu einer *unverstellten Einsicht seiner Existenzialien* gelangen *kann*. Deshalb entscheidet er sich z. B. für Verstehen, Schuld, Gewissen, Entschlossenheit und Geschichtlichkeit. Eine Kritik dieser Auswahl müsste zeigen, dass andere Phänomene, andere Existenzialien, diesen beiden Kriterien nicht nur genauso gut, sondern noch besser gerecht werden.<sup>54</sup>

### 2.3. Kurzes Fazit

Aus der kritischen Sicht Plessners zeigt sich die Differenz zwischen *Dasein* und *Leben* in den folgenden Gegensätzen: subjektiver Apriorismus versus objektiver Apriorismus, Anthropologie von oben versus Anthropologie von unten, kulturellrelativistische Hermeneutik des Daseins versus kulturunabhängige bzw. transkulturelle Bestimmung des menschlichen Lebens. Keiner der damit verbundenen Kritikpunkte an Heideggers Ansatz ist triftig. Dies gilt erst recht, wenn nicht nur *Sein und Zeit*, sondern auch andere Schriften Heidegger einbezogen werden. Daraus, dass Plessners Kritik nicht schlagend ist, kann aber nicht der Schluss gezogen werden, dass sein eigener Ansatz falsch ist. Die kritische Auseinandersetzung mit Plessners Heidegger-Kritik legt es eher nahe, statt der Differenzen, die insbesondere in methodologischer Hinsicht bestehen, die Konvergenz und die Komplementarität zwischen beiden Konzepten in inhaltlicher Hinsicht zu suchen und hervorzuheben. Die Aussage, dass ein Wesen exzentrisch positioniert ist, und die Aussage, dass ein Wesen es vermag, in den Ekstasen der Zeitlichkeit zu zeitigen, könnten sich durchaus als äquivalent erweisen. Differenzen und nötige Modifikationen, wie sie sich aus der Diskussion der Heidegger-Kritik Plessners ergeben, sind dabei natürlich zu beachten.

54 An einer Stelle, an der Heidegger selbst die Frage des beliebigen Aufgreifens von Existenzialien diskutiert, stellt er z. B. die (rhetorische) Frage: »*Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?*« (Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. A. a. O., S. 313 (§63).)

### 3. Zum Exempel: Über Leben und Tod

An Helmuth Plessners Schrift *Über die Beziehung der Zeit zum Tode* aus dem Jahre 1952 soll nun exemplarisch überprüft werden, ob oder inwiefern sich seine Heidegger-Kritik an einem konkreten Thema bewährt.

Plessner macht geltend, dass der Zusammenhang von Zeit und Tod alle Formen des Lebens betreffe: »Jedes lebendige Individuum, ob pflanzlicher, tierischer oder menschlicher Art, ist als endliches, d. h. zeitlich-zeithaftes Wesen seinem Enden ausgeliefert, jedoch mit der Einschränkung, durch Fortpflanzung in anderen Keimen des eigenen Typus fort dauern zu können. Sterben und Fortpflanzen gehören als Manifestationen eines der Zeit verwobenen, endenden = endlichen Seins zusammen und modifizieren sich nur in ihrer Form und in ihrem Verhältnis zueinander auf den verschiedenen Stufen organischer Formung.«<sup>55</sup> Das Enden und der Tod gehörten also »als kontrapunktische Bewegung« zur »Melodie des Vitalen«,<sup>56</sup> zu der ebenso die »kompensatorische Erneuerung«<sup>57</sup> durch Fortpflanzung gehöre. Jedes individuelle Lebewesen ende mit innerer Notwendigkeit, mag diese in der physischen und chemischen Abnutzung der Lebewesen als Körper oder biologisch in einer genetischen Programmierung begründet sein. Daher erhalte sich das Leben als »eine Kette von Individuen«<sup>58</sup> oder – wie evolutionstheoretisch gesehen ergänzt werden könnte – als eine durch Mutation und Selektion konstituierte Kette der Arten. »Diesem Strukturgesetz lebendigen Seins«, schreibt Plessner, »ist auch der Mensch als Vital-system unterworfen. Sein Wissen darum, sein Leben im Angesicht des Todes nützt ihm hier gar nichts.«<sup>59</sup>

Dass der Mensch als Lebewesen den Gesetzen des Lebendigen unterworfen ist, ist formal ein richtiger Schluss. Und doch erscheint die These, dass dem Menschen sein Wissen um Leben und Tod »gar nichts« nützt, zunehmend als fraglich. Sein biologisches Wissen und sein biotechnologisches Können nutzt der Mensch zur aktiven Verlängerung seines Lebens und gewisse Forschungsprogramme zielen auf die Ver-

55 Helmuth Plessner: *Über die Beziehung der Zeit zum Tode* [1952]. Gesammelte Schriften, Bd. IX. Frankfurt am Main 1981, S. 248.

56 Ebenda, S. 245.

57 Ebenda, S. 247.

58 Ebenda, S. 248.

59 Ebenda.

langsamung oder Aufhebung der Alterungsprozesse und träumen sogar von der Abschaffung des natürlichen Todes. Dieses Streben und das sich dabei in kulturellen Fähigkeiten entfaltende Vermögen des Menschen beweisen, dass der Mensch nicht einfach den Gesetzen des Lebendigen unterworfen ist, sondern dass er ihnen gegenübertritt, sie für seine Zwecke nutzen und gegeneinander ausspielen möchte und es teilweise oder schrittweise auch kann.

Dieser Sonderstellung des Menschen ist sich freilich auch Plessner bewusst, wenn er über die Todesgewissheit des Menschen schreibt: »Nur bedeutet diese Freilegung seiner eigenen Endlichkeit ein ihr Gegenübertreten, das sie für ihn begrenzt, fragwürdig und fragmentarisch macht. Das Wissen um die Endlichkeit enthüllt die Gegenmöglichkeit, und nunmehr in einem anderen Sinne als in dem der Fortdauer, wie sie in der Fortpflanzung als Kompensation des Todes eines Individuums sichtbar ist.«<sup>60</sup> Die Gegenmöglichkeit, die sich für den Menschen erschließt, ist nach Plessner die Fortdauer des lebendigen Individuums selbst.

Wenn doch aber die Endlichkeit der Individuen eine innere Notwendigkeit des Lebendigen ist, dann bezeugen bereits der Gedanke dieser Gegenmöglichkeit und erst recht ein ihm entsprechendes Streben, Wissen und Können, dass der Mensch auch in seinem Verhältnis zum Tode nicht auf den bloßen Vollzug biologischer Gesetzmäßigkeiten reduziert werden kann. Das menschliche Sein zum Tode müsste also in seiner menschlichen Spezifik erfasst und begriffen werden. Eben in diesem Erfassen sieht Plessner die Differenz zwischen seinem und dem Ansatz von Heidegger.

Was nach Plessner das spezifische Verhältnis des Menschen zum Tode begründet, ist die Fähigkeit der Vergegenständlichung: Der Mensch wird sich seines Seins in der Zeit bewusst und dies fundiert die Möglichkeit der Thematisierung des Todes.<sup>61</sup> Für Plessner ist aber das Bewusstsein des eigenen Todes zugleich das Bewusstsein der Endlichkeit alles Lebendigen, aller lebendigen Individuen: Das Todesbewusstsein ist demnach eine biologische Erkenntnis, die die eigene Sterblichkeit als besonderen Fall der natürlichen Ordnung begreift.

60 Ebenda.

61 Vgl. ebenda, S. 248f.

Hieraus resultiert Plessners Kritik an Heidegger: »Folgt man dagegen der existentialistischen Sicht und isoliert man die Endlichkeit als Zeitlichkeit gegen die außermenschliche Sphäre, wie das etwa Heidegger versucht hat, so wird die Verinnerlichung des Verhältnisses zwischen Zeit und Tod mit dem Verlust ihrer kosmischen Dimension erkaufte.«<sup>62</sup> Plessners Kritik läuft also auf den Vorwurf einer idealistischen »Wendung nach innen«<sup>63</sup> hinaus, die durch Isolation des Todesbewusstseins gegen die außermenschliche Sphäre erreicht werde und die den Verlust der kosmischen Dimension, also den Verlust der wissenschaftlichen Betrachtung der Naturordnung, bedeute. Die Thematisierung des Todes erschließe sich also bei Heidegger nicht durch Beobachtung, nicht durch Objektivierung, sondern durch einen »Akt der Subjektivierung« und des zur »eigenen Aufgabe Machens« durch die »je eigene Übernahme des eigenen Endes«.<sup>64</sup> Heideggers Position sei daher die einer »Ethik des Endlichkeitsheroismus«<sup>65</sup>.

Aber leugnet Heidegger tatsächlich die objektivierende Betrachtung des Todes? Lehnt er sie wirklich ab? Dies ist keineswegs der Fall. Heidegger schreibt: »Auch das Dasein läßt sich als pures Leben betrachten. Für die biologisch-physiologische Fragestellung rückt es dann in den Seinsbezirk, den wir als Tier- und Pflanzenwelt kennen. In diesem Felde können durch ontische Fragestellungen Daten und Statistiken über die Lebensdauer von Pflanzen, Tieren und Menschen gewonnen werden. Zusammenhänge zwischen Lebensdauer, Fortpflanzung und Wachstum lassen sich erkennen. Die »Arten« des Todes, die Ursachen, »Einrichtungen« und Weisen seines Eintretens können erforscht werden.«<sup>66</sup> Die »kosmische Dimension«, von der Plessner spricht, die Naturordnung, geht bei Heidegger also keineswegs verloren. Ebenso wenig wird die Endlichkeit des Menschen gegen die »außermenschliche Sphäre« isoliert. Ganz im Gegenteil schreibt Heidegger: »Innerhalb der einer Ontologie des Lebens *vorgeordneten* Ontologie des Daseins ist wiederum

62 Ebenda, S. 249. Plessners Verwendung des Wortes »existentialistisch« ist symptomatisch: Er benutzt selten die Schreibweisen Heideggers, was als Beleg dafür gelten kann, dass Plessner nicht zwischen Existenzphilosophie (z. B. Kierkegaard, Jaspers) und Heideggers Existenzialphilosophie unterscheidet. Darauf wird zurückzukommen sein.

63 Ebenda, S. 259.

64 Ebenda, S. 255f.

65 Ebenda, S. 256.

66 Martin Heidegger: Sein und Zeit. A. a. O., S. 246 (§49).

die existenziale Analyse des Todes einer Charakteristik der Grundverfassung des Daseins *nachgeordnet*. Das Enden von Lebendem nannten wir *Verenden*. Sofern auch das Dasein seinen physiologischen, lebensmäßigen Tod ›hat‹, jedoch nicht ontisch isoliert, sondern mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart, das Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich stirbt, andererseits qua Dasein nicht einfach verendet, bezeichnen wir dieses Zwischenphänomen als *Ableben*. *Sterben* aber gelte als Titel für die *Seinsweise*, in der das Dasein zu seinem Tod ist.«<sup>67</sup> Heidegger schlägt also sogar eine begriffliche Orientierung für das Erfassen der »kosmischen Dimension« des Todes vor, indem er zwischen *Verenden*, *Ableben* und *Sterben* unterscheidet.

Heidegger möchte also nicht das menschliche Sterben gegen die »außermenschliche Sphäre« isolieren, sondern er zielt auf eine begriffliche Fundierung: Aus dem Begriff des *Verendens* kann nicht der Begriff des *Ablebens* abgeleitet werden und aus diesem nicht der des *Sterbens*. Die privative Analyse müsste genau den umgekehrten Weg gehen, wenn die »kosmische Dimension« des Todes dargestellt werden sollte. Auch wenn diese Darstellung nicht die Aufgabe Heideggers in *Sein und Zeit* ist, so weist er ihr doch den Weg. Diese Methode schließt nicht aus, Ergebnisse der objektivierenden Betrachtung einzubeziehen, wenn es eine Grundlage für deren Deutung gibt: »Die medizinisch-biologische Untersuchung des *Ablebens* vermag Ergebnisse zu gewinnen, die auch ontologisch von Bedeutung werden können, wenn die Grundorientierung für eine existenziale Interpretation des Todes gesichert ist. Oder müssen gar Krankheit und Tod überhaupt – auch medizinisch – *primär* als existenziale Phänomene begriffen werden?«<sup>68</sup>

Heideggers Ansatz ist also missverstanden, wenn er als »Verinnerlichung« oder *existenzielle* Selbstbestimmung zu einer »Ethik des Endlichkeitsheroismus« gedeutet wird. Heidegger geht es darum, dass sowohl die Untersuchungen des Todes in Biologie, Psychologie und Ethnologie als auch die biografischen Beschreibungen individueller Tode immer bereits einen Begriff des Todes voraussetzen, der aber nur dann die verschiedenen »Stufen« und Bereiche der »kosmischen Dimension« des Todes fundierend abdecken kann, wenn er an der entwickeltsten Form des Lebens gewonnen wird, also durch die *existenziale*

67 Ebenda, S. 247 (§49).

68 Ebenda (Hervorhebung von mir).

Analyse des Seins des Daseins, zu dem als eine Seinsweise das Sein zum Tode gehört. Ganz in diesem Sinne schreibt Heidegger: »Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens. Die fundiert aber auch erst alle biographisch-historische und ethnologisch-psychologische Untersuchung des Todes. Eine ›Typologie‹ des ›Sterbens‹ als Charakteristik der Zustände und Weisen, in denen das Ableben ›erlebt‹ wird, setzt schon den Begriff des Todes voraus. Überdies gibt eine Psychologie des ›Sterbens‹ eher Aufschluß über das ›Leben‹ des ›Sterbenden‹ als über das Sterben selbst. Das ist nur ein Widerschein davon, daß das Dasein nicht erst stirbt oder gar nicht eigentlich stirbt bei und in einem Erleben des faktischen Ablebens. Imgleichen erhellen die Auffassungen des Todes bei den Primitiven, deren Verhaltungen zum Tode in Zauberei und Kultus, primär das Daseinsverständnis, dessen Interpretation schon einer existenzialen Analytik und eines entsprechenden Begriffes vom Tode bedarf.«<sup>69</sup>

Was ist das für ein Begriff des Todes, von dem Heidegger hier spricht? Und worin unterscheidet er sich vom Begriff des Todes bei Plessner?

Plessners Gedanken kreisen zunächst um die *Notwendigkeit* des Todes, darum, wie diese objektive Notwendigkeit erkannt oder begründet werden kann. Sein Gegenbegriff zum Tod ist daher das Fortleben, die Fortdauer des Lebens. Bei Heidegger dagegen dreht sich alles um den *Möglichkeitscharakter* des Todes: »Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu ›Verwirklichendes‹ und nichts, was es als Wirkliches selbst sein könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu ..., jedes Existierens.«<sup>70</sup>

Der Idealfall der Todesgewissheit wäre daher für Plessner die *wissenschaftliche Erkenntnis* der objektiven Notwendigkeit des Todes, sozusagen als einer Gesetzmäßigkeit des Lebens. Dementsprechend bestimmt er die Todesdrohung, indem er schreibt: »Nur wo der Tod gegen Fortleben oder Wiederkunft steht, ist er wirkliche Drohung.«<sup>71</sup> Das Bedrohliche des Todes bestünde also darin, dass er das notwendige und endgültige Ende des Fortlebens des Individuums ist, also das Ereignis, das am Ende des Lebens dessen Dauer abschließt. Bei Heidegger stellt sich die Sache anders dar.

69 Ebenda. Heidegger setzt also »Sterben« bzw. »Sterbende« in Anführungszeichen, wenn es um das Ableben und um sich in Agonie befindende Menschen geht, also eben gerade nicht spezifisch um das Sterben als Sein zum Tode.

70 Ebenda, S. 262 (§ 53).

71 Helmuth Plessner: Über die Beziehung der Zeit zum Tode. A. a. O., S. 258.

Denn wenn der Tod als »die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit«<sup>72</sup> begriffen wird, dann besteht der Idealfall der Todesgewissheit darin, den Möglichkeitscharakter des Todes zu erfassen. Zu diesem Möglichkeitscharakter des Todes gehört aber die Unbestimmtheit seines Eintritts: Der Tod ist »jeden Augenblick möglich.«<sup>73</sup> Diese Unbestimmtheit verdeutlicht, dass es nicht nur um den natürlichen Tod und seine Notwendigkeit gehen kann, sondern auch jener Tod berücksichtigt werden muss, der aus Unfällen, Zufällen sowie soziokulturellen Taten und Geschehnissen resultieren kann. Die Todesgewissheit kann sich also bestenfalls hinsichtlich dessen, *dass* der Tod eintreten wird, auf eine wissenschaftlich erkannte Gesetzmäßigkeit gründen. Weil aber die Eintrittszeit, die Ursache und die Art des Todes ungewiss sind, wird die Todesgewissheit zweideutig.

Dies sieht schließlich auch Plessner.<sup>74</sup> Er schreibt: »So steht der Tod dem Menschen in einem Zwielight von Wissen und Nichtwissen.«<sup>75</sup> Für Heidegger ergibt sich aus diesem Zwielight die *Möglichkeit*, entweder ein eigentliches oder ein uneigentliches Verhältnis zum Tode auszubilden. *Eigentlich* bedeutet, dass dieses Verhältnis dem Dasein und dem Möglichkeitscharakter des Todes angemessen ist, *uneigentlich* bedeutet ein diesbezüglich unangemessenes Verhältnis, also eines, das diesen Möglichkeitscharakter verstellt, verdrängt und in dem das Dasein sich vom Tod abkehrt und sich so über sich selbst täuscht: »Man *weiß* um den gewissen Tod und ›ist‹ doch seiner nicht eigentlich gewiß. Die verfallende Alltäglichkeit des Daseins kennt die Gewißheit des Todes und weicht dem Gewißsein doch aus. Aber dieses Ausweichen bezeugt phänomenal aus dem, wovor es ausweicht, daß der Tod als eigenste, unbezügliche, unüberholbare, *gewisse* Möglichkeit begriffen werden muß.«<sup>76</sup> In der Alltäglichkeit des Daseins gilt der je eigene Tod als ein Ereignis, das *noch nicht ist*, das also immer noch Zeit lässt für die nächsten Dringlichkeiten und Möglichkeiten des Besorgens und der Fürsorge, sogar für (testamentarische) Planungen für die Zeit nach dem Ableben. So wird verdeckt, dass der Tod jeden Augenblick möglich ist. Der Tod, insofern er als Ereignis verstanden wird, das *noch nicht ist* und erst später

72 Martin Heidegger: Sein und Zeit. A. a. O., S. 250 (§ 50).

73 Ebenda, S. 258 (§ 52).

74 Vgl. Helmuth Plessner: Über die Beziehung der Zeit zum Tode. A. a. O., S. 252f.

75 Ebenda, S. 253.

76 Martin Heidegger: Sein und Zeit. A. a. O., S. 258 (§ 52).

irgendwann einmal eintreten wird, bleibt damit in seinem *spezifischen Möglichkeitscharakter* ohne Bedeutsamkeit für das alltägliche Leben; das Denken an den Tod gilt sogar als dessen Beeinträchtigung und Fessel.<sup>77</sup>

Das alltägliche Verdrängen des Todes, das durch die Todesfurcht motiviert wird, kann nicht durch eine wissenschaftliche Einsicht – die Einsicht, *dass* alle lebendigen Individuen sterben werden, – beendet werden. Die eigentliche Todesgewissheit ist von anderer Art als die theoretische Evidenz. Heidegger schreibt: »Das Dasein muß sich allererst an Sachverhalte verloren haben – was eine eigene Aufgabe und Möglichkeit der Sorge sein kann – um die reine Sachlichkeit, das heißt Gleichgültigkeit der apodiktischen Evidenz zu gewinnen. Wenn das Gewißsein bezüglich des Todes nicht diesen Charakter hat, dann heißt das nicht, es sei von niedrigerem Grade als jene, sondern: *es gehört überhaupt nicht in die Abstufungsordnung der Evidenzen über Vorhandenes.*«<sup>78</sup> Weil der je eigene Tod noch nicht ist, kann er nichts Vorhandenes sein, das erlebt und der sachlichen Evidenz zugänglich sein könnte. Weil er noch nicht ist, kann er als zwar bedrohliches, aber zeitlich fernes Ereignis verdrängt werden. Die Todesfurcht erschließt dieses Bedrohliche als einen zeitlich noch fernen Verlust von bestimmten Möglichkeiten, als eine zeitlich noch ferne Trennung von bestimmten Mitdaseienden. Damit aber wird der Möglichkeitscharakter des Todes, der Tod in seiner Wahrheit, verfehlt. Es wird verfehlt, dass er die jeden Augenblick mögliche schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz ist.

Um dieses Verfehlen zu vermeiden, darf sich das Dasein nicht auf-schiebend abkehren vom Tod, sondern muss vorlaufen »zum unbestimmt gewissen Tod«, damit es den Tod als »ständige Bedrohung« erschließt: »Das Sein zum Ende muß sich in ihr halten und kann sie so wenig ausblenden, daß es die Unbestimmtheit der Gewißheit vielmehr ausbilden muß.«<sup>79</sup> Der Tod ist also für den Menschen keine solche Bedrohung, welche erst am tatsächlichen Ende des Lebens lauert, aber jetzt noch nicht ist, sondern er *ist* eine *ständige* Bedrohung für die *gesamte* Dauer des Daseins. Aber eben diese Einsicht ist nicht unmittelbar als wissenschaftliche zu gewinnen bzw. ist als eine solche nicht stabil: Denn

77 Vgl. ebenda.

78 Ebenda, S. 265 (§ 53).

79 Ebenda.

in der »Abstufungsordnung der Evidenzen über Vorhandenes« kann das Noch-Nicht des Todes immer wieder genutzt werden, um Eintrittswahrscheinlichkeiten des Todes für Lebensalter und Lebenslagen zu berechnen, also sich vom Tod als *ständiger* Bedrohung abzuwenden, sich mit der (berechenbaren) derzeitigen Unwahrscheinlichkeit des Todeseintritts zu beruhigen. Diese sachliche Abkehr vom Tod als einer ständigen Bedrohung wird emotional unterstützt durch die Todesfurcht, die wie jede Furcht zur Flucht vor dem Bedrohlichen motiviert. Dergestalt wird eine »ständige Beruhigung über den Tod«<sup>80</sup> organisiert: »Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige *Flucht vor ihm*. Das Sein zum Ende hat den Modus des umdeutenden, uneigentlich verstehenden und verhüllenden *Ausweichens vor ihm*.«<sup>81</sup> Daher fragt Heidegger: »Wie ist das genuine Erschließen dieser ständigen Bedrohung existenzial möglich?«<sup>82</sup>

Die Frage nach der *existenzialen* Möglichkeit ist eben nicht die Frage nach inhaltlich konkret ausgestalteten *existenziellen* Verhältnissen zum Tod, die Individuen, Generationen oder Kulturen charakterisieren und voneinander unterscheiden mögen. Stattdessen ist es die Frage nach allgemeinen strukturellen Möglichkeiten des menschlichen Daseins, in diesem Fall die Frage nach den allgemeinen strukturellen Möglichkeiten, den eigentlichen Möglichkeitscharakter des Todes zu verstehen.<sup>83</sup> Weil alles Verstehen prinzipiell ein gestimmtes ist, also aus einer Stimmung heraus erfolgt, die Stimmung »der reinen Sachlichkeit, das heißt Gleichgültigkeit der apodiktischen Evidenz«, gegenüber dem Tod aber

80 Ebenda, S. 253 (§ 51).

81 Ebenda, S. 254 (§ 51).

82 Ebenda, S. 265 (§ 53).

83 Am Beispiel der Sorge erläutert Heidegger in *Sein und Zeit* die »transzendente« All-gemeinheit« der Existenzialien: »Die existenzial-ontologische Interpretation ist der ontischen Auslegung gegenüber nicht etwa nur eine theoretisch-ontische Verallgemeinerung. Das würde lediglich besagen: ontisch sind alle Verhaltungen des Menschen »sorgenvoll« und geführt durch eine »Hingabe« an etwas. Die »Verallgemeinerung« ist eine apriorisch-ontologische. Sie meint nicht ständig auftretende ontische Eigenschaften, sondern eine je schon zugrunde liegende Seinsverfassung. Diese macht erst ontologisch möglich, daß dieses Seiende als cura angesprochen werden kann. Die existenziale Bedingung der Möglichkeit von »Lebenssorge« und »Hingabe« muß in einem ursprünglichen, das heißt ontologischen Sinne als Sorge begriffen werden.« (Ebenda, S. 199 (§ 42).) *Ontisch* bedeutet immer »Seiendes betreffend«, *ontologisch* bedeutet immer »das Sein oder die Seinsweisen eines Seienden betreffend«.

aufgrund von dessen Noch-nicht-Sein und aufgrund der Todesfurcht nicht möglich ist, die Todesfurcht aber gerade die Abkehr vom Tod motiviert, bedarf es also zunächst einer anderen Stimmung, die das eigentliche Verstehen des Todes ermöglicht. Heidegger schreibt: »Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelteten Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. [...] Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst.«<sup>84</sup> Für Heidegger sind Angst und Furcht grundverschieden.<sup>85</sup> Die Furcht bezieht sich immer auf etwas innerweltlich Seiendes, auf ein innerweltliches Ereignis, wie z. B. im Fall der Todesfurcht auf das Eintreten des Todes irgendwann am Ende des Lebens. Bedrohlich sind dann Verlust, Trennung, Agonie. Die Angst aber betrifft nichts Innerweltliches, sondern das In-der-Welt-sein als solches und im Ganzen. Das Bedrohliche, das die Todesangst frei gibt, sind daher nicht die möglichen Schmerzen der Agonie und das Ende des Fortlebens, sondern es ist der Abgrund der Sinnlosigkeit des *gesamten* Daseins: Wenn der Tod und mit ihm die Unmöglichkeit der Sinnzueignung jeden Augenblick möglich sind, ist dann nicht das gesamte Dasein sinnlos? Eben diese drohende Sinnlosigkeit meint Heidegger mit dem Nichts, vor dem sich das Dasein in Todesangst befindet.

Während für Plessner der Gegenbegriff zum Tod das Fortleben ist, ist es für Heidegger die Sinnzueignung, die im Entschluss erfolgt, der beständig wiederholt und einer situativen Revision unterzogen werden muss.<sup>86</sup> Als Gegensatz des Fortlebens ist der Tod nur das *Ende* des Lebens, der eigene Tod nur *am Ende* des Leben; als Gegensatz der Sinnzueignung ist der Tod das Paradigma der prinzipiellen Endlichkeit aller Verhaltungen des Daseins,<sup>87</sup> *solange es ist*. In diesem Sinne schreibt Heidegger: Das Dasein »hat nicht ein Ende, an dem es nur aufhört, son-

84 Ebenda, S. 265f. (§53).

85 Vgl. dazu ausführlich Peter Fischer: Furcht und Phobie, Angst und Depression. Zur begrifflichen Strukturierung eines Phänomenbereichs. In: Peter Fischer, Heinz Walter Krone: Angst und Furcht. Göttingen 2017, S. 14ff.

86 Vgl. ebenda, S. 30ff.

87 Nichtigkeit ist Heideggers Begriff für diese prinzipielle, in der Struktur des Daseins selbst begründeten Endlichkeit aller menschlichen Verhaltungen. Zu den Hauptmomenten der Nichtigkeit vgl. ebenda, S. 30.

dern *existiert endlich*.«<sup>88</sup> Es dürfte klar sein, dass dieser Möglichkeitscharakter des Todes nicht durch eine Analyse der Strukturen des Lebendigen überhaupt gewonnen werden kann. Sein Verständnis ist an die *Vollzugsperspektive* des Daseins – oder an die der exzentrischen Positionalität – gebunden. Insofern kann gesagt werden, dass Plessner das Potenzial seines eigenen Ansatzes nicht versteht, wenn er Heideggers Analyse des Seins zum Tode kritisiert.

Heideggers existenziale Analyse des Seins zum Tode ist offensichtlich eine Fortführung des Projekts der Aufklärung. Denn diese Analyse verdeutlicht, dass ein eigentliches, d. h. ein dem Dasein und dem Möglichkeitscharakter des Todes angemessenes, Verstehen keine Frage der Beobachtung und der wissenschaftlichen Evidenz ist. Es setzt existenziale Bedingungen voraus, zu denen auch eine bestimmte Befindlichkeit, nämlich die Stimmung der Todesangst, gehört, während eine andere Stimmung, nämlich die Todesfurcht, dieses Verstehen behindert und letztlich verhindert. Aber eben die Analyse von Bedingungen und Grenzen des Verstehens, also des Vernunftgebrauchs, ist Aufklärung.

Man mag es mit Plessner »Endlichkeitsheroismus« nennen, wenn Heidegger schreibt: »Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschlossenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des ›Handelns‹. Die vorlaufende Entschlossenheit entstammt auch nicht einer die Existenz und ihre Möglichkeiten überfliegenden ›idealistischen‹ Zumutung, sondern entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins. Mit der nüchternen Angst, die vor das vereinzelte Seinkönnen bringt, geht die gerüstete Freude an dieser Möglichkeit zusammen.«<sup>89</sup> Der sogenannte »Endlichkeitsheroismus« ist also nichts anderes als die illusionslose, nüchterne, aus der Todesangst heraus gewonnene Einsicht in den vollen Möglichkeitscharakter des Todes und damit in die prinzipielle Endlichkeit des Daseins in allen seinen Verhaltungen. Dies ist eben kein existenzieller Entwurf eines bestimmten Individuums, bestimmter Gemeinschaften oder etwa nur die Signatur einer bestimmten Epoche. Es ist das eigentliche, dem Dasein *strukturell* immer mögliche Verstehen seiner Grundmöglichkeiten: Das Dasein versteht sich dann angemessen und handelt dementsprechend, wenn es sich trotz und im

88 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. A. a. O., S. 329 (§65).

89 Ebenda, S. 310 (§62).

vollen Bewusstsein seiner prinzipiellen Endlichkeit Sinn zueignet, indem es individuell oder gemeinschaftlich geschichtlich-situative Möglichkeiten ergreift.

Plessner vermag in Heideggers existenzialer Analyse keine Fortführung der Aufklärung zu sehen. Er schreibt: »In dieser äußersten Bereitschaft zur Konfrontation mit dem Nichts unseres Daseins verfliegt, was für die klassische Philosophie noch zu dem unzerstörbaren Kern unseres Wesens zählte: die Vernunft, das Ich, der Wille, das Leben oder die Individualität. Übrig bleibt: die reine ekstatische Zeitlichkeit in der Einheit von Vergewärtigen, Zukommenlassen und Gewesensein, von Perspektiven also, in denen Menschen ihr Leben führen und deuten, ihr Geschick übernehmen und Geschichte haben.«<sup>90</sup> Dabei übersieht Plessner, dass es bei Heidegger nicht um die »reine« Zeitlichkeit geht, sondern jeweils um die spezifische Weise des Zeitigens: Furcht und Angst, Formen der Verfallenheit und der Entschluss, das Besorgen und die Fürsorge – alle eigentlichen und uneigentlichen Seinsweisen des Daseins haben ihre spezifische Zeitlichkeit. Dass die Zeitlichkeit der Sinn des Seins sei, besagt bei Heidegger, dass sich das Verstehen der Seinsweisen an deren jeweilige zeitliche Interpretation halten muss: »Zeitlichkeit zeitigt und zwar mögliche Weisen ihrer selbst. Diese ermöglichen die Mannigfaltigkeit der Seinsmodi des Daseins, vor allem die Grundmöglichkeit der eigentlichen und uneigentlichen Existenz.«<sup>91</sup> Die von Plessner genannten Wesensbestimmungen – Vernunft, Ich, Wille, Leben, Individualität – bedürften daher selbst einer zeitlichen Interpretation, die aber ohne die Einsicht in die Endlichkeit des Daseins nicht als eigentliche möglich wäre. Das Verständnis der Zeitlichkeit als Interpretationshorizont des Daseins macht ernst mit der These, dass der Mensch ein geschichtliches und mithin zeitliches Wesen sei.

Es stellt sich die Frage, was Plessner zu seiner Einschätzung des Ansatzes von Heidegger veranlasst. Plessner meint, dass in Heideggers Philosophie ein historisch bestimmter »Menschentyp« zu seinem Ausdruck gelangt, ein »Menschentyp«, »der seiner Individualität in jedem

90 Helmuth Plessner: Über die Beziehung der Zeit zum Tode. A. a. O., S. 257.

91 Martin Heidegger: Sein und Zeit. A. a. O., S. 328 (§ 65). »So erwächst der existenzialen Analytik aus der Freilegung der Zeitlichkeit die Aufgabe, die vollzogene Analyse des Daseins zu *wiederholen* im Sinne einer Interpretation der wesentlichen Strukturen auf ihre Zeitlichkeit.« (Ebenda, S. 304 (§ 61).)

einzelnen innegeworden ist.«<sup>92</sup> In diesem Sinne schreibt er: »Je ausgeprägter das Persönlichkeitsbewußtsein, je differenzierter und wohl auch brüchiger das gesellschaftliche Gefüge der Individuen ist, um so tiefer empfindet es das Grauen des Todes und der Zeit. Die Epochen der Auflösung und sozialen Transformation, die Spätantike oder Herbstzeit des Mittelalters zeigen es deutlich.«<sup>93</sup> Plessner glaubt daher, dass Heideggers Philosophie nichts anderes ist, als eine Antwort auf die »Relativierung des christlichen Welt- und Geschichtsbildes«, auf eine »Totalrelativierung«, »die auch nicht mehr vor ›der‹ menschlichen Natur Halt macht und nur Welt- und Selbstdeutung übrigläßt.«<sup>94</sup> Letztendlich sieht Plessner also in Heideggers Philosophie nur einen Ausdruck der Säkularisierung, des Relativismus und des Individualismus in der Moderne, gewisse Vorläufer in anderen Spät- und Umbruchszeiten eingeschlossen.

Es muss nicht bestritten werden, dass realgeschichtliche und geistesgeschichtliche Entwicklungen bestimmte Thematisierungen und Einsichten begünstigen. Aber daraus folgt eben nicht, dass diese Einsichten dann nichts anderes sind als der Ausdruck dieser Entwicklungen und nur für diese Epochen und deren »Menschentyp« Gültigkeit besitzen. Säkularisierung, Individualismus und andere Erscheinungen der modernen Massengesellschaft und deren kritische Reflexion mögen Heideggers Einsichten begünstigt haben. Aber für die von ihm herausgearbeiteten Existenzialen des Daseins beansprucht Heidegger die Gültigkeit von strukturellen Möglichkeiten des Daseins überhaupt, und das zurecht, zumindest bis zum sicheren Beweis des Gegenteils.

Dass Plessner Heidegger historisierend liest, wird bis in den Wortgebrauch hinein deutlich. So wendet Plessner Wörter wie »Existenzphilosophie« oder »existentialistisch« ohne Umschweife auf Heideggers Konzept an und erwähnt nie den Unterschied zwischen *existenziell* und *existenzial*. Aber das ist nicht nur eine Frage der Schreibweise oder der Wortwahl, sondern eine begriffliche Frage. Plessner, so scheint es, ist sich der gravierenden Unterschiede zwischen der Existenzphilosophie, etwa Kierkegaards, einerseits und der Existenzialphilosophie Heideggers andererseits nicht bewusst, Unterschiede nicht nur im Detail, was

92 Helmuth Plessner: Über die Beziehung der Zeit zum Tode. A. a. O., S. 258.

93 Ebenda, S. 259.

94 Ebenda, S. 257.

trivial wäre, sondern im Grundsätzlichen, im Konzeptuellen. Heidegger versucht nicht, einem bestimmten Lebensgefühl Ausdruck zu verleihen, etwa wie Kierkegaard einem vermeintlich wahren Christentum nachzutruern und es zu reanimieren, er versucht nicht, zumindest nicht primär, die *existenzielle* Bedeutsamkeit von Erscheinungen seiner Zeit zu beschreiben. Er zielt auf jene Strukturen des Daseins, die all dies ermöglichen: auf die Bedingungen der Möglichkeit der unterschiedlichen Lebensgefühle und der unterschiedlichen existenziellen Entwürfe sowie deren Analyse. Ein exemplarischer Vergleich kann dies verdeutlichen.

In seinem Roman *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* aus dem Jahre 1910 konfrontiert Rainer Maria Rilke das Sterben in der modernen Massengesellschaft mit dem Tod des Kammerherrn Christoph Detlev Brigge: »Jetzt wird in 559 Betten gestorben. Natürlich fabrikmäßig. Bei so enormer Produktion ist der einzelne Tod nicht so gut ausgeführt, aber darauf kommt es auch nicht an. Die Masse macht es. Wer gibt heute noch etwas für einen gut ausgearbeiteten Tod? Niemand. Sogar die Reichen, die es sich doch leisten könnten, ausführlich zu sterben, fangen an, nachlässig und gleichgültig zu werden; der Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener. Eine Weile noch, und er wird ebenso selten sein wie ein eigenes Leben. [...] Man stirbt, wie es gerade kommt; man stirbt den Tod, der zu der Krankheit gehört, die man hat (denn seit man alle Krankheiten kennt, weiß man auch, daß die verschiedenen letalen Abschlüsse zu den Krankheiten gehören und nicht zu den Menschen; und der Kranke hat sozusagen nichts zu tun). [...] Wenn man aber zu Hause stirbt, ist es natürlich, jenen höflichen Tod der guten Kreise zu wählen, mit dem gleichsam das Begräbnis erster Klasse schon anfängt und die ganze Folge seiner wunderschönen Gebräuche. Da stehen dann die Armen vor so einem Haus und sehen sich satt. Ihr Tod ist natürlich banal, ohne alle Umstände. Sie sind froh, wenn sie einen finden, der ungefähr paßt.«<sup>95</sup> Dagegen endet die ausführliche Beschreibung der Agonie des Kammerherrn Brigge mit den Worten: »Das war nicht der Tod irgendeines Wassersüchtigen, das war der böse, fürstliche Tod, den der Kammerherr sein ganzes Leben lang in sich getragen und aus sich genährt hatte. Alles Übermaß an Stolz, Willen und Herrenkraft, das er selbst in seinen ruhigen Tagen nicht hatte verbrauchen können,

95 Rainer Maria Rilke: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* [1910]. Leipzig 1982, S. 8f.

war in seinen Tod eingegangen, in den Tod, der nun auf Ulsgaard saß und vergeudete. Wie hätte der Kammerherr Brigge den angesehen, der von ihm verlangt hätte, er solle einen anderen Tod sterben als diesen. Er starb seinen schweren Tod.«<sup>96</sup>

Rilke bietet Beschreibungen *existenziell* unterschiedlicher Weisen des Ablebens. Soziale Unterschiede – die Armen und die Reichen – und historische Unterschiede – die Menschen im zeitgenössischen Paris und damals der Großvater auf Ulsgaard – spielen dabei eine Rolle. Aber diese Beschreibungen betreffen das Ableben, die Agonie, nicht das Sterben als Sein zum Tode, als Existenzial des Daseins. Bestenfalls implizit, aber nicht eigens thematisiert, drücken sich in diesen Weisen des Ablebens Weisen des Seins zum Tode aus. Die herausgestellte Individualität der Agonie des Christoph Detlev Brigge darf nicht mit Heideggers Begriff der Jemeinigkeit des Todes verwechselt werden. Die Individualität der Agonie betrifft die konkrete Weise des Ablebens eines Einzelnen. Sie kann den Weisen, wie *man* z. B. als Armer oder als Reicher in der modernen Massengesellschaft ablebt, kontrastierend gegenübergestellt werden. Die Jemeinigkeit des Todes aber betrifft einen jeden Menschen, gleichgültig, wie individuell, massenhaft konform oder sozialtypisch sein Ableben verläuft. Im Unterschied zur Individualität ist die *Jemeinigkeit* nichts Einzelnes, sondern etwas Allgemeines, nichts *existenziell* Unterschiedliches, sondern eine *existenziale* Bedingung der Möglichkeit dieser Unterschiede.

Plessners Heidegger-Kritik erweckt immer wieder den Eindruck, dass sich Plessner der hier anhand des Rilke-Heidegger-Vergleich exemplarisch aufgezeigten Unterschiede nicht bewusst ist. Selbstverständlich können Erscheinungen, wie sie Rilke beschreibt, und Beschreibungen seiner Art Heidegger inspiriert haben. Die sich aufdrängenden Unterschiede zwischen der Individualität einer Agonie und einem massenhaft konformen Ableben mögen günstige Erkenntnisbedingungen für die Beschäftigung mit der Todesproblematik sein, denn sie provozieren auch die Frage nach deren gemeinsamer Grundlage. Ebendeshalb darf aber die existenziale Analyse nicht mit ihren möglichen kulturhistorischen Veranlassungen oder mit existenziellen Beschreibungen gleichgesetzt bzw. verwechselt werden.

96 Ebenda, S. 12.

Plessners mangelnde Unterscheidung zwischen der existenzial-anthropologischen Analyse und den geschichtlich bestimmten existenziellen Beschreibungen und Entwürfen zeigt sich auch hinsichtlich der Konsequenzen aus dem Begriff des Fortlebens als Plessners Gegenbegriff zu Tod und Sterben. Plessner schreibt: »Der Tod muß das Fortleben in Frage stellen, sonst wird er nur als Punkt gesetzt. An diesem Kampf um die Sicherung oder Vermeidung des Fortlebens hat sich die religiöse Gedankenwelt von jeher gebildet und vertieft, weshalb sie denn auch ihren Resonanzboden verliert, wenn sich das Bewußtsein an das Nichts als Grenze und Jenseits des Daseins gewöhnt hat.«<sup>97</sup> Für Heidegger aber ist das Nichts nicht eine Grenze, an die sich das Dasein einfach gewöhnt, denn eigentliches Dasein stellt sich dieser Grenze in der Sinnzueignung des Entschlusses und uneigentliches Dasein verdrängt diese Grenze bzw. versucht, sie gar nicht erst bewusst werden zu lassen. Auch ist für Heidegger das Nichts nicht jenseits des Daseins. Das Nichts ist, wie bereits gesagt, der Titel für die prinzipielle, nicht nur den Tod betreffende, Endlichkeit und damit mögliche Sinnlosigkeit des Daseins, daher ständige Bedrohung des Daseins aufgrund seiner eigenen Verfasstheit. Freilich ist es konsequent, wenn Plessner ausgehend von seinem Begriff des Fortlebens das Nichts und den Tod nur als »Grenze und Jenseits des Daseins« deutet. Damit aber bleibt ihm letztendlich nichts anderes übrig, als bezüglich der Todesproblematik an einer im Prinzip religiösen Einstellung festzuhalten. Und so schreibt Plessner zum Abschluss seines Textes das Folgende: »Wie an der Realität der gelebt-erlebten Zeit, der von lebenden Organismen, Pflanzen, Tieren und Menschen erfüllten, von Tieren und Menschen gezeitigten Zeitlichkeit die Zeit als ihr Hintergrund aufscheint, gegen den sie allesamt relativ sind, so enthüllt die religiöse und philosophische Spekulation an ihr noch eine außer- und überzeitliche Tiefe: das Ewige, das weder dauert noch vergeht, das nunc stans, die paradoxe Einheit von Immer und Jetzt, ohne Vergangenheit und Zukunft. Ihrer ansichtig oder wie immer teilhaftig zu werden, war von jeher die große Anweisung der mystischen Erfahrung und ihrer Sinndeutung des Todes. Wessen Leben das Siegel dieses Augenblicks empfängt, hat mit der Zeit auch den Tod überwunden.«<sup>98</sup> Plessners Begriff des Fortlebens verlegt die Problematik des

97 Helmuth Plessner: Über die Beziehung der Zeit zum Tode. A. a. O., S. 259.

98 Ebenda, S. 262.

Todes letztlich ins Jenseits, was religiöse Spekulation als notwendig erscheinen lässt; Heideggers Begriff der ständig von Sinnlosigkeit bedrohten Sinnzueignung zeigt den Tod als Problem des Daseins im Diesseits. Wer auf das Ewige, etwa auf die Erlösung, spekuliert, kann im Diesseits ein bloß vorübergehendes, der Vorbereitung und Prüfung dienendes Jammertal sehen: Das eigentliche Leben ist dann das in mystischer Erfahrung sich ankündigende ewige Leben. Die Alternative dazu ist die wiederholte, zur Revision bereite Sinnzueignung im Eingedenken schlechthinniger Endlichkeit des Daseins.

Es ist schon frappierend, sehen zu müssen, wie Plessners anthropologischer Ansatz, der den Anspruch erhebt, im Bündnis mit den Naturwissenschaften, insbesondere mit der Biologie, die »kosmische Dimension« von Leben und Tod zu begreifen, aufgrund seines völligen Unverständnisses für die existenziale Analyse schließlich in *religiöser Spekulation* und *mystischer Erleuchtung* endet und in dem Glauben, Zeit und Tod *überwinden* zu können. Ist das nicht der exemplarische Beleg dafür, dass Wissenschaft ohne existenziale Anthropologie in den Mystizismus führt? Belegt dies nicht, dass Heidegger es ist, der das Projekt Aufklärung vorantreibt?

Für Heidegger ist der Augenblick nicht die paradoxe Einheit von Immer und Jetzt, nicht das paradoxe Ewige, das weder dauert noch vergeht, sondern die »Einheit von Zukunft und Gewesenheit als Gegenwart. Diese erschließt, und zwar als Augenblick, das Heute eigentlich.«<sup>99</sup> Der Augenblick als eigentliche Gegenwart der Entschlossenheit, also der höchsten Form des Erschließens, in der das Dasein sich selbst existenzial durchsichtig geworden ist, erlaubt es, die Möglichkeiten der Situation als geschichtliche, also im Licht der ganzen zeitlichen Erstreckung und Endlichkeit des Daseins, zu erfassen.<sup>100</sup> Zeit und Tod werden so nicht überwunden, wohl aber kann die Todesangst im *Gleichmut* verwunden werden; »Diese Stimmung entspringt der Entschlossenheit, die *augenblicklich* ist auf die möglichen Situationen des im Vorlaufen zum Tode erschlossenen Ganzseinkönnens.«<sup>101</sup> Gleichmut ist der Gegenbegriff zur *Gleichgültigkeit*, die »die Macht des Vergessens in den alltäglichen Stimmungen des nächsten Besorgens« demonstriert und sowohl »mit einer

99 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. A. a. O., S. 397 (§76).

100 Vgl. ebenda, S. 328 (§65), 338 (§68), 385 (§74), 391 (§75), 410 (§79).

101 Ebenda, S. 345 (§68).

sichüberstürzenden Geschäftigkeit zusammengehen kann«<sup>102</sup> wie auch mit der Aufenthaltslosigkeit der Zerstreuung<sup>103</sup>. Plessner dagegen, der in mystischer Erleuchtung wohl keines Gleichmuts bedarf, verwandelt seinen anfänglichen Vorwurf des »Endlichkeitsheroismus« schließlich in den Vorwurf der »Gleichgültigkeit, wenn auch in heroischer Geste versteckt«<sup>104</sup>.

Für Heidegger ist der Augenblick also die Weise jenes Zeitigens, in welcher sich die Geschichtlichkeit der Situation in der Einheit der drei zeitlichen Ekstasen erschließt. Mit anderen Worten: Der Augenblick ist eine Form des historischen Bewusstseins, weshalb Heidegger sich sowohl vom Begriff »des ›stehenden Jetzt‹ (nunc stans)«<sup>105</sup> als auch von der Deutung des Augenblicks »mit Hilfe von Jetzt und Ewigkeit«<sup>106</sup> durch Kierkegaard distanziert. Plessner dagegen hält offensichtlich einen Begriff der Ewigkeit bzw. des Augenblicks für unerlässlich, der der mystisch-religiösen Bewusstseinsform angehört, also einer Form des ahistorischen Bewusstseins: Hinsichtlich Zeit und Tod scheint für Plessner also die religiöse Spekulation eine notwendige Ergänzung des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens darzustellen.

In dieser Position würde Heidegger eine strukturell mögliche existenzielle Stellungnahme zu Zeit und Tod sehen, aber eine, die keine existenzielle Analyse vorausgegangen ist und die eine solche Analyse nicht ersetzen kann. Daher ist sein Verhältnis zu Religion und Theologie ein anderes als das Plessners. Heidegger schreibt: »Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existenziellen Stellungnahme zum Tod vor. Wenn der Tod als ›Ende‹ des Daseins, das heißt des In-der-Welt-seins bestimmt wird, dann fällt damit keine ontische Entscheidung darüber, ob ›nach dem Tode‹ noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein ›fortlebt‹ oder gar, sich ›überdauernd‹, ›unsterblich‹ ist. [...] Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein ›diesseitig‹, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*. Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur *gefragt* werden, was *nach dem Tode sei*, wenn dieser

102 Ebenda.

103 Vgl. ebenda, S. 347 (§68).

104 Helmuth Plessner: Über die Beziehung der Zeit zum Tode. A. a. O., S. 259.

105 Martin Heidegger: Sein und Zeit. A. a. O., S. 427 / Fußnote 1 (§81).

106 Ebenda, S. 338 / Fußnote 1 (§68).

in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist. Ob eine solche Frage überhaupt eine mögliche *theoretische* Frage darstellt, bleibe hier unentschieden. Die diesseitige ontologische Interpretation des Todes liegt vor jeder ontisch-jenseitigen Spekulation.«<sup>107</sup> Es ist, als hätte Heidegger direkt auf Plessner geantwortet.

Dass Plessner, der Heideggers Existenzialphilosophie ständig als »Existenzphilosophie« kritisiert und quasi unterstellt, Heidegger sei gleich Kierkegaard minus Religion, schließlich selbst auf eine existenzielle Stellungnahme zu Zeit und Tod verfällt, die zudem noch von religiös-mystischer Art ist, also ganz der Richtung der Existenzphilosophie Kierkegaards entspricht, darf wohl als deutlicher Beleg dafür gelten, dass Plessners Heidegger-Kritik gescheitert ist, trotz der Nähe seines eigenen Begriffs der exzentrischen Positionalität zu Heideggers Existenzbegriff.

107 Ebenda, S. 247f. (§49). Dass Heidegger die Frage, was nach dem Tode sei, *nicht* für eine *theoretisch*, also wissenschaftlich, mögliche Frage hält, sondern für eine solche, die bereits den religiösen Glauben *voraussetzt*, kann aus einem seiner Vorträge geschlossen werden. Vgl. Martin Heidegger: Phänomenologie und Theologie [1927]. In: Wegmarken. Frankfurt am Main <sup>3</sup>1996 (entspricht Gesamtausgabe, Bd. 9), S. 47–67.



## AMBIVALENZEN UND KRITERIEN DES FORTSCHRITTS

Das Ausweisen von Fortschritten im Verlauf der Sozio- und Psychogenese im geschichtlichen Maßstab ist in mehrfacher Hinsicht komplex und kompliziert. Einige dieser Probleme werden hier angedeutet. Erstens gehen Fortschritte in einem Bereich des menschlichen Lebens nicht zwangsläufig mit Fortschritten in anderen Bereichen einher. Zweitens bedeuten Fortschritte für die Menschheit nicht automatisch auch Fortschritte für jedes Individuum bzw. für jede Klasse oder Schicht. Drittens lassen sich zwar idealtypische Formen sozialen Handelns unterscheiden, die aber in der Wirklichkeit nicht rein und getrennt voneinander vorkommen. Viertens lassen sich normative Bewertungskriterien nicht auf empirische Erkenntnisse reduzieren, bedürfen aber einer Vermittlung, eines Abgleichs, mit solchen Erkenntnissen. Der theoretische Rahmen für die Lösung solcher Probleme könnte durch eine konzeptuelle Synthese von Ansätzen erreicht werden, die unterschiedliche Aspekte der Sozio- und Psychogenese thematisieren.

Das Fortschrittsdenken setzt ein bestimmtes Geschichtsverständnis voraus, das der Antike und dem Mittelalter fehlte oder zumindest in diesen Epochen nicht dominant war. Die Antike kennt zwar Kultur-entstehungstheorien bzw. -mythen, unterstellt aber für Individuen wie für Sozietäten jeweils einen möglichen Zustand ihrer vollendeten Vollkommenheit. Wird dieser erreicht, so gilt es, ihn zu bewahren, ihn nicht in Hybris umschlagen zu lassen. Aber auch das Vollkommene findet schließlich sein natürliches Ende. Das christliche Abendland (Mittelalter) glaubt an ein Ende der Geschichte, das als das *Ganz andere*, als Jenseits, vorgestellt wird: Aufhebung der Zeitlichkeit in der Ewigkeit von Erlösung oder Verdammnis.

Am Beginn der Neuzeit veranschaulicht Francis Bacon jene Geschichtsauffassung, die dem modernen Fortschrittsdenken entspricht. In seiner Utopie *Neu-Atlantis* zeigen die Mitglieder des Hauses Salomon den Besuchern eine doppelte Galerie: eine Galerie der Erfindungen und eine Galerie der Erfinder. Sie betonen, dass diese Galerien auch in Zukunft fortgesetzt werden.<sup>1</sup> Die eigene Geschichte wird als

1 Vgl. Francis Bacon: *Neu-Atlantis* [1627]. Berlin 1984, S. 49f.

technisch-wissenschaftlicher Fortschritt begriffen, der als permanente Entwicklung auch in Zukunft keine Vollendung finden wird. Der moderne Fortschrittsbegriff impliziert offensichtlich Unabschließbarkeit und Steigerbarkeit. An den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt knüpft sich die Hoffnung auf ein besseres Leben und Zusammenleben.

Jean-Jacques Rousseau schreibt dem Menschen das Vermögen der Perfektibilität zu, dessen entscheidende Realisierungsbedingungen das sprachliche Denken, also das Denken in Allgemeinbegriffen, und das Leben in der Gesellschaft sind.<sup>2</sup> Der Entfaltungsprozess der Perfektibilität ist daher der Zivilisationsprozess: Natürliche Orientierungsprinzipien, wie die Selbstliebe und das Mitleid,<sup>3</sup> verlieren an Bedeutsamkeit gegenüber dem vergleichenden und kalkulierenden Verstand. Natürliche Unterschiede zwischen den Individuen an Kraft, Ausdauer, Geschicklichkeit oder Schönheit erhalten eine gesellschaftliche Wertigkeit. Damit verändert sich der Seelenhaushalt. Der Zivilisation entspringen Leidenschaften wie Neid, Eifersucht, Gier und Selbstsucht.<sup>4</sup> Auf der Grundlage von Arbeitsteilung, Technikentwicklung und Vorratshaltung ermöglichen die Institutionen des Eigentums und des Geldes soziale Unterschiede und ökonomische Abhängigkeiten sowie deren Steigerung.<sup>5</sup> Der Sicherung der sozialen Differenz und deren permanenter Vergrößerung dient die Ideologie eines Staates, der Sicherheit, Gleichheit vor dem Gesetz und Schutz des Eigentums für jedermann verspricht und damit de facto die Position und die Möglichkeiten der Reichen stärkt und erweitert.<sup>6</sup>

Der Kriegszustand ist für Rousseau – im Unterschied zu Hobbes – kein Zustand, welcher der vermeintlich unveränderlichen menschlichen Natur entspricht, kein Naturzustand, sondern ein Gesellschaftszustand. Die Konkurrenz unter den Menschen und der ihr entsprechende Seelenhaushalt sind daher Produkte der Soziogenese. Rousseau gelangt so zu dem Resultat, »daß die Menschheit eines bestimmten Zeitalters nicht die eines anderen ist«, dass die Menschen der Neuzeit und ihre spezifischen

2 Vgl. Jean-Jacques Rousseau: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen [1755]. In: ders.: Kulturkritische und politische Schriften, 2 Bde. Berlin: Rütten & Loening 1989, Bd. I, S. 216f., 226, 245ff.

3 Vgl. ebenda, S. 201.

4 Vgl. ebenda, S. 247ff.

5 Vgl. ebenda, S. 241, 249, 251ff.

6 Vgl. ebenda, S. 256f.

Charakteristika »das Werk all jener neuen Verhältnisse sind und keine wirkliche Grundlage in der Natur besitzen«<sup>7</sup>: Der moderne Mensch entfremdet sich also seiner Natur, aber er muss nicht mit Notwendigkeit so sein, wie er geworden ist. Also müssen auch die Gesellschaft und der Staat nicht so sein, wie sie aufgrund des bisherigen Zivilisationsprozesses geworden sind. Als alternative Möglichkeiten konzipiert Rousseau seinen Gesellschaftsvertrag<sup>8</sup> und sein Erziehungskonzept<sup>9</sup>.

Die Perfektibilität, d. h. die von Rousseau dem Menschen zugeschriebene subjektive Ermöglichungsbedingung des Entwicklungszusammenhanges von Sozio- und Psychogenese, erweist sich also als ambivalent. Fortschritte der Technik und der wissenschaftlichen Erkenntnis führen nicht automatisch zum moralischen und sozialen Fortschritt.<sup>10</sup> Dennoch könnten die Menschen aufgrund ihrer Perfektibilität jene Bedingungen schaffen, welche einen allgemeinen und allseitigen Fortschritt ermöglichen, also einen Fortschritt für jeden, auf jedem Gebiet und für die Gesellschaft insgesamt.

Spätestens seit Rousseau werden der Zusammenhang zwischen Sozial- und Persönlichkeitsstrukturen sowie deren interdependenter geschichtlicher Wandel reflektiert. Seit Rousseau – und in gewisser Hinsicht bereits seit Giambattista Vico<sup>11</sup> – wird die Ambivalenz vermeintlicher Fortschritte thematisiert. Für Axel Honneth wird Rousseau damit zum eigentlichen Begründer der Sozialphilosophie, wenn diese als eine Reflexionsinstanz verstanden wird, die soziale Fehlentwicklungen, deren Auswirkungen auf die Persönlichkeitsbildung sowie Möglichkeiten und Maßstäbe gelingenden Lebens erörtert.<sup>12</sup>

7 Ebenda, S.272.

8 Vgl. ders.: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts [1762]. In: ders.: Kulturkritische und politische Schriften. A. a. O., Bd. I, S. 379–505.

9 Vgl. ders.: Emile oder über die Erziehung [1762]. Stuttgart 2001.

10 Vgl. ders.: Von der Akademie zu Dijon im Jahre 1750 preisgekrönte Abhandlung über die von dieser Akademie aufgeworfene Frage, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und der Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe [1751]. In: ders.: Kulturkritische und politische Schriften A. a. O., Bd. I, S. 49–82.

11 Vgl. Giambattista Vico: De nostri temporis studiorum ratione / Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung [1709]. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Darmstadt 1984.

12 Axel Honneth: Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: ders. (Hrsg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Frankfurt am Main 1994, S.9ff.

Honneth umreißt eine mit Rousseau beginnende Tradition, welche Philosophen, Soziologen und Psychoanalytiker einschließt, die soziopsychische Pathologien beschreiben und kritisieren: Konkurrenzdruck, Prestigezwang, Distinktionsgehebe, Tugend- und Werteverlust, übersteigter Individualismus und Egoismus, Gemeinschaftsverlust, Vereinsamung, Verelendung, Vermassung, Konformismus, Sinnentleerung, kulturelle Verarmung, Verdinglichung menschlicher Verhältnisse, Pessimismus, Rationalisierung, Entfremdung, Nihilismus, Totalitarismus. Die prononciert kritische Ausrichtung dieser Tradition, welche sich mitunter sogar in Untergangsszenarien ausspricht, lässt die Frage nach den Maßstäben und Kriterien für die Bewertung soziopsychischer Erscheinungen als Pathologien dringlich werden. Aber diese Frage kann selbstverständlich genauso dann gestellt werden, wenn in anderen Traditionen soziopsychische Veränderungen als Fortschritte gedeutet werden.

Wenn Norbert Elias, der in diesem Text von Honneth nicht erwähnt wird, davon spricht, dass der Prozess der Zivilisation beim Übergang vom Kriegeradel zum höfischen Adel in der Entstehungszeit des Absolutismus sowie beim Aufstieg bürgerlicher Schichten in höfische Kreise zu einer verbesserten Affektkontrolle, einer differenzierteren Empfindsamkeit, einer Abnahme direkter Gewalt und einer Verfeinerung der Sprech- und Verhaltensweisen führt, dann suggeriert dies einen Fortschritt der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen und ihrer Persönlichkeitsbildung. Aber besteht dieser vermeintliche Fortschritt nur im Vergleich zum mittelalterlichen Feudalismus oder auch im Vergleich zu allen antiken Sozietäten und Gesellschaftsschichten? Auch Elias bleibt nicht verborgen, dass die vermeintlichen Fortschritte bereits in ihrer Zeit kritische Einschätzungen erfahren haben<sup>13</sup>: z. B. durch Mirabeau und Rousseau in Frankreich sowie u. a. durch Kant und Goethe in Deutschland. Begriffliche Unterscheidungen, wie die zwischen *Zivilisation und Klugheit* einerseits und *Kultur und Moral* andererseits, sind aus dieser Kritik hervorgegangen und bringen zumindest eine Ambivalenz der Entwicklung zum Ausdruck.

Für die von ihm umrissene Tradition sieht Honneth die Bewertungskriterien für Ergebnisse der Sozio- und Psychogenese in anthropologischen und geschichtsphilosophischen Behauptungen. Diese seien

13 Vgl. Norbert Elias: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1939]. 2 Bde. Berlin <sup>31</sup>2017, Bd. I, S. 110–139.

aufgrund kulturrelativistischer Ansätze sowie der Standards der empirischen Wissenschaften aber nicht mehr haltbar: Auch die normativen Grundlagen der Sozialphilosophie müssten sich der Forderung ihrer Operationalisierbarkeit und damit Verifikations- und Falsifikationskriterien der empirischen Wissenschaften unterwerfen. Im Unterschied zu dieser Position Honneths haben Vertreter der Kritischen Theorie in solchen positivistischen Anmaßungen kritikwürdige Erscheinungen der soziokulturellen Entwicklung gesehen.<sup>14</sup> Jedenfalls meint Honneth, die normative Grundlage der Sozialphilosophie nur in einer »schwachen« Ethik, begründet durch eine »schwache« und »formale« Anthropologie, finden zu können.<sup>15</sup> Er zielt auf eine Ethik, die sich im Unterschied zur Moralphilosophie nicht mit Gerechtigkeitsfragen beschäftigt, sondern nur notwendige, also keine hinreichenden, Bedingungen der Möglichkeit des guten Lebens expliziert. Aber ist eine solche normative Grundlage ausreichend? Oder bedeuten die »Schwäche« und die »Formalität« einer solchen Grundlegung am Ende nur eine Verschlechterung der Maßstäbe? Auch eine noch so »schwache« Theorie des guten Lebens bedarf einer Idee des *guten* Lebens, die aber sicher nicht ohne normative Gerechtigkeitsvorstellungen gebildet werden kann.<sup>16</sup> Insofern ist die Trennung von Ethik und Moralphilosophie höchst problematisch. Außerdem nährt die Beschränkung auf notwendige Bedingungen des gelingenden Lebens den Verdacht, dass auf diesem Wege vielleicht nur Ermöglichungsbedingungen des Überlebens, nicht aber des guten Lebens vorgestellt werden, erst recht nicht dessen Verwirklichungsbedingungen.

In seinen sozio- und psychogenetischen Untersuchungen interessiert sich Elias weniger für die normative Beurteilung von Fortschritten oder Pathologien. Er möchte stattdessen »die *Ordnung* der geschichtlichen

14 Vgl. Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft [1964]. München <sup>3</sup>1998; ders.: Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur. In: Kultur und Gesellschaft I/II. Zürich 1965, S. 321–345.

15 Vgl. Axel Honneth: Pathologien des Sozialen. A. a. O., S. 58ff.

16 Für Walter Benjamin ist das gute Leben dasjenige, in welchem Gerechtigkeit sich manifestiert und waltet (vgl. Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt [1921]. In: Gesammelte Schriften, Bd. II/1. Frankfurt am Main 1991, S. 201ff.). Ist das vielleicht der Grund dafür, dass Benjamin in Honneths sozialphilosophischer Tradition nicht vorkommt?

Veränderungen, ihre Mechanik und ihre konkreten Mechanismen«<sup>17</sup> aufdecken: Wie gehen diese Veränderungen vor sich? Worin bestehen sie? Was verursacht oder motiviert sie? Als seiner Meinung nach verallgemeinerbares Ergebnis dieser exemplarischen Studien arbeitet Elias – grob gesagt – ein Wechselspiel von dezentrierender Konkurrenz und zentrierender Monopolbildung heraus, welches für je bestimmte Schichten gesellschaftlichen Auf- oder Abstieg bedeutet. Damit sind die Betroffenen mit Herausforderungen jeweils neuer Tätigkeitsbereiche und neuer Machtkonstellationen konfrontiert, welche ihnen je spezifische Anpassungsleistungen abverlangen, wodurch sich der psychische Habitus und die konkreten Verhaltens- und Erlebensweisen der Individuen verändern. Die Betroffenen selbst mögen in Abhängigkeit von ihrer erreichten Position die eigene Zivilisiertheit als Fortschritt bewerten oder einfach als Ausdruck ihrer individuellen, nationalen oder rassischen Überlegenheit deuten, aber dieses Selbstverständnis offenbart letztlich vielleicht doch nur die Ambivalenz vermeintlicher Fortschritte: Die eigene Zivilisiertheit kann zur Rechtfertigung von Herrschaft und Kolonialismus dienen und dabei die Geschichtlichkeit ihres eigenen Werdens vergessen.<sup>18</sup>

Elias macht aber auch auf jenen Punkt aufmerksam, der aller methodischen Theoriebildung und normativen Begründung vorausgeht und ihnen in gewisser Weise zugrunde liegt. Er schreibt: »Die Fragestellung selbst entspringt allerdings weniger der wissenschaftlichen Tradition im engeren Sinne des Wortes, als *den Erfahrungen, unter deren Eindruck wir alle leben*, den Erfahrungen von der Krise und der Umbildung der bisherigen, abendländischen Zivilisation und *dem einfachen Bedürfnis zu verstehen*, was es eigentlich mit dieser ›Zivilisation‹ auf sich hat. [...] *Wir fühlen*, daß wir mit der Zivilisation in bestimmte Verstrickungen hineingeraten sind, die weniger zivilisierte Menschen nicht kennen; aber wir wissen auch, daß diese weniger ›zivilisierten‹ Menschen ihrerseits oft von Nöten und Ängsten geplagt werden, unter denen wir nicht mehr oder jedenfalls nicht mehr in gleichstarkem Maße leiden.«<sup>19</sup> Der vortheoretische Ausgangspunkt ist also unsere Befindlichkeit in unserer eigenen soziokulturellen Welt unter dem Eindruck unserer Le-

17 Norbert Elias: Über den Prozeß der Zivilisation. A. a. O., Bd. I, S. 81.

18 Vgl. ebenda, Bd. I, S. 152f.

19 Ebenda, S. 83f. (Hervorhebungen von mir).

benserfahrungen, unsere emotionale Stellungnahme zu dieser Welt und unser Gespür für soziopsychische Differenzen.<sup>20</sup> Diese Gestimmtheit weckt das Bedürfnis, unsere allgemeine Lage und unsere konkrete Situation zu verstehen, und verleiht diesem Verstehen seine Ausrichtung, seine erste Normativität. Anthropologische und geschichtsphilosophische Begründungen der Normativität können und sollten daher auch als Versuche verstanden werden, die eigene Befindlichkeit zu thematisieren, sie sich zu erklären und über das private Erleben hinaus einem Diskurs zugänglich zu machen. In diesem Diskurs zeigt sich dann direkt oder indirekt, welche allgemeine oder gruppenspezifische Bestätigung diese Stimmungen erfahren. In methodologischer Hinsicht ist die normative Bedeutsamkeit der Stimmungen bzw. des phänomenalen Erlebens im Allgemeinen wohl noch immer unterbelichtet.<sup>21</sup>

Außerdem spielen seit dem Aufkommen der Statistik im 19. Jahrhundert auch empirische Indizien eine Rolle bei der Bewertung des Fortschritts. Karl Marx, den Honneth in seine Traditionsbildung einbezieht, verwendet in seinem Hauptwerk Statistiken, die eine Korrelation zwischen Sozialstruktur und daraus resultierenden Arbeitsbedingungen einerseits und Sterblichkeitsrate, Gesundheitszustand und typischen Erkrankungen andererseits belegen.<sup>22</sup> Ähnlich aufschlussreich sind heutige Statistiken zu psychischen Erkrankungen, wie z. B. ADHS, Burn Out oder Depression.<sup>23</sup> Der theoretische Rahmen für die Interpretation solcher Statistiken und für die Erklärung der aufgewiesenen Korrelationen könnte verbessert werden, wenn es gelänge Thematisierungen unterschiedlicher Aspekte der Sozio- und Psychogenese in einer konzeptuellen Synthese zusammenzuführen: z. B. die bereits erwähnten Studien von Marx, Elias und Ehrenberg, die Analysen von Foucault und Stiegler zu Machttechniken<sup>24</sup> sowie mediengeschichtliche und

20 Vgl. ebenda, S. 75.

21 Zu dieser Problematik vgl. Peter Fischer; Heinz Walter Krohne: *Angst und Furcht*. Göttingen 2017, S. 96ff., 115ff., 123ff.

22 Vgl. Karl Marx: *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie [1867]. Bd. I (entspricht MEW, Bd. 23). Berlin 1983, S. 311, 489, 490, 384, 314 u. v. a.

23 Vgl. Alain Ehrenberg: *Das erschöpfte Selbst*. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart [1998]. Frankfurt am Main / New York 2004; ders.: *Das Unbehagen in der Gesellschaft* [2010]. Berlin 2012.

24 Vgl. z. B. Michel Foucault: *Überwachen und Strafen*. Die Geburt des Gefängnisses [1975]. Frankfurt am Main 1977; ders.: *Geschichte der Gouvernementalität*. 2 Bde. Frankfurt am Main 2006; Bernard Stiegler: *Die Logik der Sorge*. Verlust der Auf-

medienspsychologische Untersuchungen<sup>25</sup>. Hinsichtlich der Ermöglichungsbedingungen des gesellschaftlichen Fortschritts wären auch Ansätze einzubeziehen, die die Entwicklungsrelevanz von Umweltbedingungen<sup>26</sup> sowie Gründe für das Scheitern von Gesellschaften<sup>27</sup> thematisieren.

Die Schwierigkeiten, Veränderungen in der Sozio- und Psychogenese als Fortschritte zu taxieren, resultieren aber nicht nur aus den Ambivalenzen und Ungleichmäßigkeiten dieser Veränderungen und ergeben sich nicht nur hinsichtlich der Bewertungskriterien. Bereits die Beschreibung der Veränderungen ist eine komplexe Aufgabe.

Von Max Weber stammt die folgende Definition sozialen Handelns: »Soziales« Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *anderer* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.«<sup>28</sup> Damit unterscheidet Weber das Handeln vom bloßen Verhalten, das keinen bewussten subjektiven Sinn besitzt und daher z. B. massenpsychologisch, psychoanalytisch oder vielleicht sogar biologisch erklärt werden muss. Weber nimmt an, dass die Grenzen zwischen Handeln und Verhalten flüchtig sein können. Bereits aus dieser Unterscheidung von Handeln und Verhalten ergibt sich die Frage, ob sozialer Fortschritt vielleicht darin besteht, dass ein für andere relevantes Verhalten, also ein Sozialverhalten, zum sozialen Handeln wird, und inwiefern dieser Übergang überhaupt immer möglich ist.

Außerdem kann soziales Handeln auf unterschiedliche Weise typisiert werden. Weber selbst unterscheidet für jedes Handeln, also auch für das soziale Handeln, die Idealtypen *Zweckrationalität*, *Wertrationalität*,

klärung durch Technik und Medien. Frankfurt am Main 2008; ders.: Von der Biopolitik zur Psychomacht. Frankfurt am Main 2009.

25 Vgl. z. B. Neil Postman: Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie [1985]. Frankfurt am Main 192014; Manfred Spitzer: Vorsicht Bildschirm! Elektronische Medien, Gehirnentwicklung, Gesundheit und Gesellschaft. Stuttgart/Düsseldorf/Leipzig 2005; ders.: Digitale Demenz. Wie wir uns und unsere Kinder um den Verstand bringen. München 2012.

26 Vgl. Jared Diamond: Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften. Frankfurt am Main 72011.

27 Vgl. Jared Diamond: Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen. Frankfurt am Main 42010.

28 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie [1922]. Tübingen 51980, S. 1.

*Tradition* und *Affektivität*, womit er offensichtlich eine Einteilung nach grundlegenden Handlungsmotivationen vollzieht.<sup>29</sup> Soziales Handeln kann aber auch nach der Art der Bezogenheit auf andere, also der Art der Interaktion, typisiert werden, z. B. indem zwischen *koordiniertem*, *kooperativem* und *konkurrierendem* Handeln unterschieden wird. Schließlich könnte die Typisierung auch nach der jeweiligen Einstellung zu anderen erfolgen, die *feindselig*, *neutral* oder *hilfsbereit* sein kann.

Bereits ein sehr einfaches Beispiel verdeutlicht, welch unterschiedliche Möglichkeiten die Typisierungen bei der Bestimmung sozialen Handelns bieten: Ein Fußgänger auf einem belebten Gehweg *koordiniert* seinen Laufweg bezogen auf die Laufwege der anderen. Er kann z. B. *traditional* motiviert sein (»In Deutschland geht man rechts.«), aber auch *zweckrational* (»Die Vermeidung von Rempelen erspart Kraft, Zeit und Ärger.«) oder *wertrational* (»Es ist anständig, andere nicht anzurempeln.«). Dabei könnte er *feindselig* eingestellt sein (»Wehe dem, der nicht rechts geht.«), *hilfsbereit* (»Wenn möglich, dann weiche ich aus.«) oder *höflich* (»Frauen, Alten und Kindern lasse ich den Vortritt.«). In anderen Fällen können sogar gegensätzliche Idealtypen zugleich zutreffen. So können z. B. Kollegen in ihrer Arbeit miteinander *kooperieren* und zugleich um die nächste Beförderung *konkurrieren*. Schon innerhalb einer Typisierung lassen sich die Idealtypen im geschichtlichen Maßstab nicht im Sinne eines eindeutigen Fortschrittsschemas ordnen, erst recht nicht, wenn Kreuztypisierungen und die Gleichzeitigkeit des Gegensätzlichen beachtet werden.

Gewiss gibt es statistische Daten, die Fortschritte in der Entwicklung der Menschheit belegen: die gestiegene durchschnittliche Lebenserwartung und Lebensqualität, der durchschnittlich verbesserte Gesundheitszustand, das erhöhte Bildungsniveau, die verminderte Diskriminierung aufgrund von Geschlechts-, Rassen- oder Religionszugehörigkeit bzw. aufgrund sexueller Orientierung. Hinsichtlich solcher Parameter lassen sich aber auch beträchtliche Unterschiede zwischen Weltregionen, Staaten sowie Klassen und Schichten konstatieren. Hieraus ergeben sich zumindest zwei Probleme für die Beurteilung des Fortschritts: das Problem der Verteilungsgerechtigkeit und das Problem der objektiven Möglichkeiten einer Gesellschaft als Maßstab der Fortschrittsbewertung.

29 Vgl. ebenda, S. 12.

Das Gerechtigkeitsproblem ist ein Teilhabeproblem. Wenn unter *reich* die umfangreiche und unter *arm* die bestenfalls geringe Teilhabe an den genannten Fortschritten verstanden werden, kann das sogenannte Auseinandergehen der Schere zwischen Arm und Reich zweierlei bedeuten: zum einen, dass die Armen immer ärmer und die Reichen immer reicher werden, zum anderen, dass die Armen im geringeren Ausmaß reicher, die Reichen aber im ständig steigenden Ausmaß reicher werden. In beiden Fällen könnte von einem allseitigen Fortschritt für jedermann eigentlich keine Rede sein, weil die Vergrößerung der Kluft zwischen Regionen und Populationen schwelende und offene Konflikte verstärkt.

Mit dem Gerechtigkeitsproblem durchaus verknüpft ist die Frage nach den objektiven Möglichkeiten einer Gesellschaft, die beantwortet werden muss, wenn historische Vergleiche sinnvoll sein sollen. Wer seine eigene Lebenssituation einschätzt, vergleicht nicht nur sein heutiges Leben mit seiner Situation vor zehn Jahren, und nur sehr selten vergleicht jemand sein Leben mit dem Leben der Menschen vor 100, 1000 oder noch mehr Jahren. Eher schon wird er fragen, welchen Anteil er am aktuellen gesellschaftlichen Reichtum hat, ob er objektiv bestehende Möglichkeiten tatsächlich nutzen kann, Möglichkeiten, die eine Gesellschaft aufgrund ihres Entwicklungsstandes einem jeden bieten könnte. Dieser Punkt ist auch für die Bewertung statistischer Daten relevant: Ein historischer Vergleich der durchschnittlichen Lebenserwartung z. B. kann zwar deren absoluten Anstieg belegen. Dennoch könnte die privilegierteste Schicht zu Zeiten noch unentwickelter Medizin eine kaum geringere oder sogar eine höhere Lebenserwartung haben als die am wenigsten privilegierte Schicht zu Zeiten hochentwickelter Medizin. Aber in der noch unterentwickelten Gesellschaft wäre die durchschnittliche Lebenserwartung auch bei optimal gerechter Verteilung medizinischer Maßnahmen kaum zu erhöhen gewesen, während es in der entwickelten Gesellschaft leicht möglich wäre, die medizinischen Fortschritte allen gleichermaßen zugutekommen zu lassen.

Fortschritte sind also nicht nur in absoluten Zahlen oder globalen, d. h. auf Gesamtpopulationen bezogenen, Durchschnittszahlen zu messen bzw. zu berechnen. Zu beachten sind immer auch die objektiv bestehenden Möglichkeiten, die eine jeweilige Gesellschaft überhaupt bieten kann, und die tatsächliche Verteilung der Teilhabe an diesen. Dies gilt zumindest dann, wenn der allseitige Fortschritt für jedermann belegt werden soll.

Außerdem spielt es eine Rolle, für welche Zeiträume Fortschritte ermittelt werden. Bei sehr kleinen Zeiträumen könnten ein Auf und Ab und damit auch Rückschritte übersehen werden. Bei sehr großen Zeiträumen ergibt sich das Problem, dass es in früheren Zeiten noch keine Statistiken gab und dass oftmals nur spärliche Daten für das Erstellen von Statistiken überliefert sind. In solchen Fällen wird zumeist mit Schätzungen gearbeitet, deren prinzipiell problematischer Charakter in argumentativen Auseinandersetzungen aber gern vergessen wird.

Alle genannten Probleme mit statistischen Belegen des Fortschritts betreffen auch den großangelegten Versuch von Steven Pinker.<sup>30</sup> Er möchte beweisen, dass die Gewalt in der Geschichte der Menschheit immer weiter zurückgegangen ist und wir heute in der friedlichsten Epoche aller Zeiten leben. Aber neben den erwähnten methodischen Problemen stellt sich bezüglich seines Ansatzes auch ein konzeptuelles. Pinker versteht unter Gewalt ausschließlich unmittelbar physische Gewalt: Krieg, Mord, Totschlag, Folter, Vergewaltigung u.Ä. In dieser Hinsicht mag es tatsächlich so sein, dass prozentual immer weniger Menschen unmittelbar Opfer physischer Gewalt werden. Aber Gewalt als Zwangsmittel von Herrschaft und Ausbeutung muss nicht ausschließlich als unmittelbar physische ausgeübt werden. Es gibt sublimere Machetechniken: Die bloße Androhung physischer Gewalt kann hinreichen, um bestimmte Interessen durchzusetzen; finanzielle Macht kann der Instrumentalisierung des Rechts dienen; es gibt Formen wirtschaftlicher, politischer, psychischer und manipulativer Gewalt. Hungertote, Flüchtlinge, die ihre Heimat verlieren und gar auf der Flucht umkommen, Bevölkerungen, die infolge von Sanktionen unter Versorgungsmängeln leiden – sie alle kommen in den Statistiken über unmittelbare Opfer physischer Gewalt nicht vor. Der Frieden hinsichtlich der physischen Gewalt kann einen latenten Kriegszustand verdecken, der aber doch in steigenden Rüstungsausgaben, Waffenexporten, Wirtschaftskriegen und einer nationalistischen Politik der Stärke erkennbar bleibt. Carl Schmitt schreibt bereits 1932: »Ein ökonomisch fundierter Imperialismus wird natürlich einen Zustand der Erde herbeizuführen suchen, in welchem er seine wirtschaftlichen Machtmittel, wie Kreditsperre, Rohstoffsperrung, Zerstörung der fremden Währung usw., ungehindert anwenden kann

30 Vgl. Steven Pinker: Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit. Frankfurt am Main 2018.

und mit ihnen auskommt. [...] Schließlich verfügt er noch über technische Mittel gewaltsamer physischer Tötung [...]. Für die Anwendung solcher Mittel bildet sich allerdings ein neues, essentiell pazifistisches Vokabularium heraus, das den Krieg nicht mehr kennt, sondern nur noch Exekutionen, Sanktionen, Strafexpeditionen, Pazifizierungen, Schutz der Verträge, internationale Polizei, Maßnahmen zur Sicherung des Friedens.«<sup>31</sup>

Solange wirtschaftliche Abhängigkeit und Ausbeutung menschliche Beziehungen prägen, wird es keinen allgemeinen und allseitigen Fortschritt geben, was aber zur Hoffnung berechtigende Geschichtszeichen eines fortschreitenden Emanzipationsprozesses nicht ausschließt.

31 Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen [1932]. Berlin 1991 (3. Auflage der Ausgabe von 1963), S. 77.

# BIOLOGISCHE EVOLUTION ALS PARADIGMA DER GESCHICHTE?

Ein programmatischer Literaturbericht

Tief beeindruckt von Ludwig Feuerbachs Philosophie<sup>1</sup> schreibt der junge Karl Marx in seinen Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844: »Die *Sinnlichkeit* (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaft sein. Nur, wenn sie von ihr, in der doppelten Gestalt sowohl des *sinnlichen* Bewußtseins als des *sinnlichen* Bedürfnisses, ausgeht – also nur wenn die Wissenschaft von der Natur ausgeht –, ist sie *wirkliche* Wissenschaft. Damit der ›Mensch‹ zum Gegenstand des *sinnlichen* Bewußtseins und das Bedürfnis des ›Menschen als Menschen‹ zum Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die Vorbereitungs-Entwicklungsgeschichte. Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen. Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft von dem Menschen wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird *eine* Wissenschaft sein.«<sup>2</sup>

Marx geht es darum, dass die »Wissenschaft von dem Menschen«, also die Erforschung der Kulturgeschichte, nicht als isolierte Geistes- und Institutionengeschichte betrieben werden kann. Die Wissenschaft vom Menschen muss von diesem als sinnlich-gegenständlich und sozial tätigem Wesen ausgehen, also seine geschichtlich sich entwickelnde Selbstreproduktion als grundlegend für die Kulturgeschichte einbeziehen: »Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur *besondere* Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines

1 »Von *Feuerbach* datiert erst die *positive* humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sichrer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der *Feuerbachischen* Schriften, die einzigen Schriften seit Hegels ›Phänomenologie‹ und ›Logik‹, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist.« (Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844]. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke, Bd. 40, Berlin 2012, S. 468.)

2 Ebenda, S. 543f.

Gesetz.«<sup>3</sup> In diesem Sinne kann Marx von der Kulturgeschichte sagen: »Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen.«<sup>4</sup>

Die Kulturgeschichte als wirklicher Teil der Naturgeschichte, als wahre Naturgeschichte *des* Menschen, hat Voraussetzungen in der Naturgeschichte des Werdens der Natur *zum* Menschen. Also muss die Kulturgeschichte naturwissenschaftliche Erkenntnisse voraussetzen und berücksichtigen: »Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur. Wir können hier natürlich weder auf die physische Beschaffenheit der Menschen selbst noch auf die von den Menschen vorgefundenen Naturbedingungen, die geologischen, orohydrographischen, klimatischen und andern Verhältnisse, eingehen. Alle Geschichtsschreibung muß von diesen natürlichen Grundlagen und ihrer Modifikation im Lauf der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen.«<sup>5</sup>

Eineinhalb Jahrzehnte vor Charles Darwins epochemachendem Werk<sup>6</sup> hat Karl Marx also begonnen, die Naturgeschichte des Werdens *zum* Menschen und die Kulturgeschichte *des* Menschen als Bedingungsverhältnis zu denken und unter dem Aspekt der Entwicklung als Gegenstandsbereich *einer* Wissenschaft zu konzipieren. In der Zeit nach Darwin gab es ganz andere Versuche in diese Richtung, wie z. B. den Sozialdarwinismus. Durch diese Versuche bzw. durch deren Kritik wurde die Aufmerksamkeit auf die methodologischen Probleme eines Konzepts einer Natur und Kultur umfassenden Geschichte gelenkt. Und so werden bis auf den heutigen Tag theoretische und methodische Fragen der Anwendbarkeit des Entwicklungsgedankens auf unterschiedliche Bereiche des Seienden diskutiert und damit das Problem einer einheitlichen Entwicklungsgeschichte. Einige Aspekte der neueren Diskussion sollen im Folgenden vorgestellt werden.

3 Ebenda, S. 537. Vgl. auch Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie [1845/1846]. In: Karl Marx / Friedrich Engels: Werke, Bd. 3, Berlin 1983, S. 26, 39.

4 Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. A. a. O., S. 579.

5 Karl Marx / Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O., S. 20f.

6 Vgl. Charles Darwin: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl [1859]. Leipzig 1980. Der Originaltitel lautete: On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.

## 1. Thema und Problemstellung

Die Biologie, die angrenzenden Lebenswissenschaften, insbesondere die Neurowissenschaften, sowie die Biotechnologie verzeichnen in den letzten Jahrzehnten bedeutsame Erfolge, weshalb die Biologie heute oft als neue Leitwissenschaft für die Konstitution eines wissenschaftlichen Welt- und Menschenbildes angesehen wird. Eine wesentliche Rolle spielt dabei die Evolutionstheorie in der Tradition Darwins, die heute in Form der sogenannten *Neuen Synthese*,<sup>7</sup> also in Verbindung mit der Genetik sowie bereichert um neuere Forschungen zur Epigenetik,<sup>8</sup> weitgehend allgemeine Anerkennung findet. Es kann daher nicht verwundern, wenn versucht wird, eine so erfolgreiche Theorie, nämlich die biologische Evolutionstheorie, auf unterschiedliche Weise als Paradigma für geschichtliche Erklärungen in Anspruch zu nehmen.

Unter *Geschichte* wird hier zunächst die Gesamtheit der kulturellen Differenzierungen verstanden, die der Mensch in seiner biologischen Bestimmtheit als *Homo sapiens* im Laufe der Zeit vollbringt. Mit anderen Worten: Als Geschichte *des* Menschen gilt hier der Zeitraum, in dem keine den Menschen betreffende Veränderung seiner biologischen *Art* stattfindet, womit genetische und epigenetische Veränderungen unterhalb dieser Schwelle aber nicht ausgeschlossen sind.

Die Voraussetzung dieses Begriffsvon Geschichte hat zur Konsequenz, dass jede Anwendung des Evolutionsparadigmas auf dieses Gebiet nur zur einer Darstellung der Evolution *des* Menschen (*Homo sapiens*) gelangen kann, während die Evolution *zum* *Homo sapiens* ausgehend von anderen Arten der Gattung *Homo* oder noch früher beginnend, außerhalb der Betrachtung bleibt. Dass die Evolution zum Menschen außerhalb der Betrachtung bleibt, heißt aber nicht, dass ihre Ergebnisse keine theoretische Relevanz für die Darstellung der Evolution des Menschen besitzen. Wenn nämlich der Mensch (*Homo sapiens*) ein Ergebnis der biologischen Evolution ist und wenn die genetische Ausstattung einer Art für die Erklärung artspezifischer Verhaltensweisen relevant ist, dann muss die Evolution des Menschen zumindest zum Teil aus dem Erbe der Evolution zum Menschen erklärt werden: Es muss dann davon

7 Vgl. Ernst Mayr: *Das ist Evolution*. München 32005; Ulrich Kutschera: *Tatsache Evolution. Was Darwin nicht wissen konnte*. München 2009.

8 Vgl. Bernhard Kegel: *Epigenetik. Wie Erfahrungen vererbt werden*. Köln 22009.

ausgegangen werden, dass dieses Erbe zumindest mitverantwortlich dafür ist, dass sich der *Homo sapiens* im Unterschied zu allen anderen Arten der Gattung *Homo* durchgesetzt hat und die Evolution des Menschen vollziehen konnte, wobei er seine ursprüngliche genetische Ausstattung von Generation zu Generation vererbt hat, ohne dass Mutationen zu einer neuen sich durchsetzenden Art geführt haben.

Eine zweite Konsequenz des vorausgesetzten Begriffs der Geschichte besteht darin, dass die Evolution des Menschen unter dieser Voraussetzung primär als Evolution der *Kultur* bzw. des Menschen als *Kulturwesen* verstanden werden muss: Es geht dann um die Differenzierung von Kulturen und Gesellschaftsordnungen oder einzelner Kulturgebiete (z. B. Politik, Ökonomie, Religion, Kunst, Technik, Wissenschaft, Moral). Biologisch-genetische Veränderungen unterhalb der artbildenden Schwelle, wie z. B. die der Laktoseverträglichkeit in Abhängigkeit von der Milchwirtschaft<sup>9</sup> oder die Differenzierung von Rassen<sup>10</sup>, fallen zwar auch in den Gegenstandsbereich, stehen aber solange und insofern nicht in dessen Zentrum, wie nicht nachgewiesen ist, dass sie entscheidende kulturelle Differenzierungen bewirken. Der Rassismus z. B. stellt zwar in verschiedenen Kulturbereichen einer Gesellschaft oder zwischen Gesellschaften eine entscheidende Differenzierung dar, die aber nicht durch die Rassenunterschiede bewirkt wird, sondern durch deren bewusste und zweckgebundene Instrumentalisierung und Ideologisierung.

Aus der Bestimmung des Gegenstandsbereiches ergibt sich, dass es in der Geschichte primär um kulturelle Evolution geht, nicht um artverändernde biologische Evolution.

Das Nachdenken über kulturelle Differenzierung hat zu allen Zeiten natürliche Bedingungen der Kultur – mehr oder weniger – berücksichtigt, Bedingungen, welche die menschliche und außermenschliche Natur betreffen. Indem auf die genetische Ausstattung des *Homo sapiens*, auf genetische und epigenetische Veränderungen unterhalb der Schwelle der Artbildung sowie auf deren Abhängigkeit von der natürlichen und von der kulturell geschaffenen Umwelt eingegangen wird, wird diese Art

9 Hans K. Biesalski: Evolution und Koevolution in Ernährungsnischen. In: Volker Gerhardt, Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin / New York 2010, S. 163–181.

10 Philipp Sarasin: Zweierlei Rassismus? Die Selektion des Fremden als Problem in Michel Foucaults Verbindung von Biopolitik und Rassismus. In: Martin Stingelin (Hrsg.): Biopolitik und Rassismus. Frankfurt am Main 2003, S. 55–79.

der Thematisierung auf den aktuellen Stand der Wissenschaft gebracht. Allein darin muss kein spezifisches Paradigma der Betrachtung der Geschichte gesehen werden.

Ein solches die Geschichtsbetrachtung betreffendes spezifisches Paradigma könnte aber dann vorliegen, wenn die kulturellen Differenzierungen *so* gedacht werden, *wie* die biologische Evolution gedacht wird. Im Folgenden werden vier Varianten einer solchen Denkweise klassifikatorisch unterschieden.

### 1.1. Vier paradigmatische Varianten

Wenn der Mensch (*Homo sapiens*) ein Produkt der Evolution ist, dann können soziobiologische Erklärungen nicht schlechthin zurückgewiesen werden, was aber noch nichts darüber sagt, wie weitreichend solche Erklärungen sein können. Die *Soziobiologie* ist eine erste relevante Weise, das Evolutionsparadigma auf die Geschichte anzuwenden. Für ihre Erklärungen sind die aus der Phylogenese resultierende genetische Ausstattung und ihre weitere Vererbung zentral.

Ein weiterer Fall liegt dann vor, wenn entweder nach Entsprechungen für die grundlegenden Kategorien der biologischen Evolution (Mutation, Variation, Adaption, Selektion, Vererbung) in der Geschichte gesucht wird oder wenn diese Kategorien so verallgemeinert (schematisiert, formalisiert oder sogar mathematisiert) werden, dass ihre Anwendung nicht nur auf Lebewesen, sondern auf beliebige Gegenstände, also auch auf die Geschichte, ermöglicht werden soll. Beide Verfahren, sowohl das der *Entsprechungssuche* als auch das der *Verallgemeinerung*, beruhen letztlich auf *Analogisierung*, d. h. auf der Darstellung von *funktionalen* oder *strukturellen* Ähnlichkeiten zwischen material verschiedenen Prozessen. Die beiden Verfahren unterscheiden sich aber hinsichtlich ihrer Gegenstandsneutralität: Die Entsprechungssuche muss von Beginn an strukturelle *und* funktionale Ähnlichkeiten im Blick haben; die Verallgemeinerung muss zunächst über funktionale Bestimmungen erfolgen und kann erst bei ihrer Anwendung gegenstandsspezifische Strukturen auf ihre Ähnlichkeit hin thematisieren. Diese Differenz kann am Beispiel der Vererbung erläutert werden.

Die Entsprechungssuche fragt nach jenen Replikationseinheiten, die den Genen der biologischen Vererbung in der Geschichte entsprechen.

In diesem Sinne hat Dawkins den Begriff *Mem* vorgeschlagen: »Beispiele für Meme sind Melodien, Gedanken, Schlagworte, Kleidermoden, die Art, Töpfe zu machen oder Bögen zu bauen. So wie Gene sich in Genpool vermehren, indem sie sich mit Hilfe von Spermien oder Eizellen von Körper zu Körper fortbewegen, verbreiten sich Meme im Mempoool, indem sie von Gehirn zu Gehirn überspringen, vermittelt durch einen Prozeß, den man im weitesten Sinne als Imitation bezeichnen kann.«<sup>11</sup> Die *funktionale Ähnlichkeit* zwischen Genen und Memen besteht zunächst offensichtlich darin, dass in beiden Fällen etwas von Generation zu Generation weitergegeben wird, das bestimmte Verhaltensweisen bewirkt oder zumindest ermöglicht. In diesem Sinne fungieren Gene wie Meme als Verhaltensgrundlagen bzw. -ursachen. Außerdem muss es zum biochemischen Kopiervorgang der Gene eine funktionale Entsprechung geben, die Dawkins als Imitation im weitesten Sinne bestimmt. Und schließlich muss er danach fragen, was den biochemischen Strukturen (DNA), welche die Gene bilden, entspricht. Beispiele wie Melodien, Gedanken, Kleidermoden lassen zunächst an symbolische Notationssysteme, Sprache, Schnittmusterbögen bzw. die Kleider selbst denken, also an objektive Kulturgebilde, an Artefakte. Aber diese bewirken per se noch kein Verhalten. Daher schreibt Dawkins: »Die DNA ist ein sich selbst kopierendes Stück Hardware. Jedes Stück hat eine spezifische Struktur, die sich von der rivalisierender DNA-Stücke unterscheidet. Wenn Meme in Gehirnen den Genen vergleichbar sind, so müssen sie sich selbst kopierende Gehirnstrukturen sein, konkrete Muster neuronale Vernetzung, die sich in einem Gehirn nach dem anderen ausbilden.«<sup>12</sup> Die *strukturelle Analogie* besteht also nach Dawkins zwischen der sich selbst replizierenden DNA und angeblich sich selbst kopierenden neuronalen Mustern.<sup>13</sup>

Indem Dawkins von Replikationseinheiten oder Replikatoren spricht, verwendet er einen Begriff, unter den sowohl Gene als auch Meme subsumiert werden können. Der mögliche Übergang von der Entspre-

11 Richard Dawkins: Das egoistische Gen. Heidelberg 2010, S. 321.

12 Ebenda, S. 487, Anm. 11.3.

13 Hier geht es zunächst nur um ein prominentes Beispiel für die Analogisierung. Die Frage, wie sinnvoll die Rede von sich selbst kopierenden neuronalen Mustern ist, gehört zur inhaltlichen Diskussion eines bestimmten Ansatzes. Zur Diskussion der Meme vgl. Alexander Becker u. a. (Hrsg.): Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur. Frankfurt am Main 2003.

chungssuche zur Verallgemeinerung ist damit angezeigt. Schurz, der ein Konzept verallgemeinerter Evolutionstheorie ausgearbeitet hat, verwendet den Oberbegriff *Repron*.<sup>14</sup> Die Grundgedanken einer verallgemeinerten Evolutionstheorie (VE) stellt er so dar: »Jede Art der Evolution besteht zuallererst aus ihren spezifischen *evolutionären Systemen* – das sind jene Systeme, die in direkter Interaktion mit der Umgebung stehen. In der biologischen Evolution (BE) sind dies die Organismen, in der kulturellen Evolution (KE) die vom Menschen geschaffenen kulturellen Systeme. Evolutionäre Systeme besitzen immer gewisse Teilsysteme, welche mehr oder weniger *direkt* voneinander repliziert oder reproduziert werden: Diese Teilsysteme nennen wir verallgemeinert die *Repronen* oder Repronenkomplexe. Die Repronen der BE sind die Gene, Genkomplexe und Gentypen; die Repronen der KE sind die Meme bzw. Memkomplexe, also gespeicherte Informationen im menschlichen Gehirn bzw. Geist. [...] Jene Merkmale und Fähigkeiten eines evolutionären Systems, welche im Verlauf seiner Individualentwicklung durch die Repronen hervorgebracht werden, nennen wir die *phenetischen* Merkmale des evolutionären Systems. In der BE sind dies die organis-mischen Merkmale, in der KE die kulturellen oder technischen Produkte bzw. Institutionen, die aus den Memen der Menschen hervorgegangen sind. *Selektion* kommt schließlich auf allen Ebenen dadurch zustande, dass sich gewisse Arten evolutionärer Systeme und die zugrunde liegenden Repronen in den gegebenen Umgebungsbedingungen *schneller* reproduzieren als andere.«<sup>15</sup>

Entsprechungssuche wie Verallgemeinerung sind trotz unterschiedlicher Gegenstandsneutralität also letztlich Verfahren der *Analogiebildung*. Die größere Gegenstandsneutralität der Verallgemeinerung wird bei ihrer Anwendung wieder aufgehoben. Luhmann, der selbst eine allgemeine Evolutionstheorie vertritt, weist darauf hin, dass diese Theoriebildung nicht auf einem Analogieschluss beruht: »Das heißt: daraus, daß es eine Evolution lebender Systeme gibt, kann man nicht schließen, daß es auch eine Evolution gesellschaftlicher Systeme geben müsse. Ein solcher Schluß konnte allenfalls in Theorien vertreten werden, die

14 Gerhard Schurz: *Evolution in Natur und Kultur. Eine Einführung in die verallgemeinerte Evolutionstheorie*. Heidelberg 2011, S. 132.

15 Ebenda, S. 141.

meinten, die Gesellschaft bestehe aus Lebewesen.«<sup>16</sup> In der Zurückweisung eines so verstandenen Analogieschlusses kommt ein gemeinsames Selbstverständnis der auf Analogisierung beruhenden Evolutionstheorien der Kultur- und Sozialgeschichte zum Ausdruck: Sie alle meinen, einer Biologisierung der Geschichte entgangen zu sein. Dawkins behauptet, dass mit den Memen »eine neue, eigene Art von Evolution in Gang« gesetzt wird, die »der alten [»genselektierten«] keineswegs untergeordnet« sein muss,<sup>17</sup> weshalb der Überlebenswert der Meme nicht notwendigerweise in einem biologischen Vorteil<sup>18</sup> zu sehen ist. In ähnlicher Weise weist Luhmann das soziobiologische Forschungsprogramm zurück: »Die genetische Determination des Lebens ist ein unbestreitbarer Ausgangspunkt. Aber daraus folgt gerade nicht, daß auch Sozialordnungen von da aus determiniert seien [...]. Vielmehr wird die genetische Determination des Lebens kompensiert durch eine mit hohen (kann man sagen: höheren?) Freiheitsgraden ausgestattete gesellschaftliche Ordnung sozialer Systeme. Und diese entwickelt Strukturdeterminationen eigenen Typs.«<sup>19</sup> Und bei Schurz heißt es schließlich: »Die Soziobiologie (ähnlich wie die evolutionäre Psychologie) begreift die Kulturentwicklung des Menschen als letztlich durch dessen Gene bestimmt. Im Gegensatz dazu wird kulturelle Evolution in der verallgemeinerten Evolutionstheorie gerade *nicht* auf die genetisch-biologische Ebene reduziert und von daher zu erklären versucht. Es wird vielmehr eine *eigene Ebene* der kulturellen (sozialen, technischen) Evolution angenommen: Kulturelle Evolution beruht der kulturellen Evolutionstheorie zufolge auf der Evolution von *Memen*.«<sup>20</sup>

Die Analogisierung soll also nicht im Sinne eines ontologischen Reduktionismus verstanden werden, sondern zunächst als Heuristik: Kategorien der biologischen Evolutionstheorie werden funktional bestimmt, um sogenannte »Darwin-Module« (Reproduktion, Variation, Selektion)<sup>21</sup> oder ein »neodarwinistisches Schema« (Variation, Selektion, Restabilisierung)<sup>22</sup> zu erhalten, die dann je nach der Gegenstands-

16 Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main 1998, S. 452.

17 Richard Dawkins: Das egoistische Gen. A. a. O., S. 323.

18 Vgl. ebenda, S. 322.

19 Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. A. a. O., S. 438f.

20 Gerhard Schurz: Evolution in Natur und Kultur. A. a. O., S. 140.

21 Ebenda, S. 131.

22 Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. A. a. O., S. 416.

spezifik ihrer Anwendung eine strukturelle Belegung erfahren. Es sollen also *verschiedene Arten der Evolution* gedacht werden können, die aber alle auf *ein Schema funktionaler Ähnlichkeit* zurückgeführt werden können. *Das Paradigma Evolution wird als einheitliches funktionales und gegenstandsneutrales Schema verstanden, welches in der Anwendung – insbesondere struktural und material – zu spezifizieren ist.*

Nach der bisherigen Darstellung können also zunächst zwei Arten von Theorien unterschieden werden, welche die biologische Evolutionstheorie paradigmatisch zur Erklärung soziokultureller Differenzierungen nutzen: die *Soziobiologie* und die *Analogsierungstheorien*.

Die *Soziobiologie* liefert eindeutig biologische Erklärungen, die dann im reduktionistischen Sinne als biologistische verstanden werden müssen, wenn der Anspruch erhoben wird, dass soziobiologische Erklärungen die alleinigen oder grundlegenden Erklärungen der soziokulturellen Erscheinungen und Differenzierungen sind. Eine solche Überzeugung bringt Voland zum Ausdruck, wenn er schreibt: »Die soziobiologische Perspektive sieht den Menschen und sein Schalten und Walten konsequent eingebunden in das irdische Naturgeschehen. Von Anbeginn und lückenlos der formenden Kraft des darwinistischen Prinzips ausgesetzt, kann er nur als naturgesetzlich determiniertes und den biologischen Imperativ exekutierendes Wesen gedacht werden.«<sup>23</sup> Die Motive, Stimmungen und Affekte des Menschen,<sup>24</sup> ja selbst seine Lernfähigkeit<sup>25</sup> sind dann nur Vollzugsorgane der biologischen Evolution, Exekutoren einer genetischen Verhaltenssteuerung, deren Rationalität unabhängig ist vom Bewusstsein und von den Intentionen der vermeintlichen Akteure<sup>26</sup>: »Geschichte wird so gesehen zum bloßen Epiphänomen der menschlichen Natur«<sup>27</sup>, d.h. auch in der Geschichte – wie »im Spiel der Evolution« des Lebens insgesamt – geht es um nichts anderes als »um den Ausbreitungserfolg biologischer Programme, und das alles ohne erkennbaren Sinn und ohne definierbares Ziel. Einfach nur so.«<sup>28</sup>

23 Eckart Voland: Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie. München 2007, S. 14; vgl. auch Edward Osborne Wilson: Sociobiology. The New Synthesis. Cambridge (Massachusetts) 1975.

24 Vgl. Eckart Voland: Die Natur des Menschen. A. a. O., S. 143.

25 Vgl. ebenda, S. 154ff.

26 Vgl. ebenda, S. 143ff.

27 Ebenda, S. 52.

28 Ebenda, S. 14.

Diffizil ist dagegen die Einschätzung jener Erklärungen, welche *Analogisierungstheorien* bieten. Diese Theorien sind ihrem Selbstverständnis nach weder biologische noch gar biologistische. Es stellt sich allerdings die Frage, ob der Umstand, dass ausgehend von der biologischen Evolutionstheorie das funktionale Schema bzw. die Module gewonnen werden, nicht doch einen solchen Einfluss auf deren Anwendung im Bereich der Geschichte hat, der zu einem subtilen und sublimen Biologismus bzw. Naturalismus führen kann. Obwohl die Analogisierungstheoretiker durchaus Gründe vorbringen können, die dagegensprechen, wäre dies zu prüfen. Eine Frage, die einige der Analogisierungstheoretiker selbst ansprechen, gibt einen indirekten Hinweis. So schreibt Schurz: »Bezüglich der Evidenzen für die KE ist vielmehr die Frage wesentlich, weshalb zur Erklärung von menschlicher Kulturentwicklung gerade die verallgemeinerte Darwin'sche Evolutionstheorie zu bevorzugen ist, und nicht andere und damit konkurrierende Theorien der Kulturentwicklung.«<sup>29</sup> Offensichtlich ist der Ausgang von der *biologischen* Evolutionstheorie den Autoren sehr wichtig: Gerade in ihm soll sich der Vorzug einer solchen Theorie der KE gründen. Die von Schurz aufgeworfene Frage kann also nicht ausschließlich und abschließend durch die Kritik von Theoriealternativen<sup>30</sup> beantwortet werden, zumal eine solche Kritik nie die Gewissheit hätte, vollständig zu sein.

Außer der Soziobiologie und den Analogisierungstheorien können zumindest noch zwei weitere Varianten, das biologische Evolutionsparadigma auf die Geschichte anzuwenden, unterschieden werden. Zu deren Kennzeichnung werden die Bezeichnungen »*Integrationstheorie*« und »*Ökologietheorie*« eingeführt.

Als *Ökologietheorie* kann der von Jared Diamond in seinem Buch »Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften« aus dem Jahre 1998 vertretene Ansatz verstanden werden. Diamond möchte die unterschiedliche Entwicklung von Kulturen in verschiedenen Weltregionen erklären, insbesondere die Überlegenheit der europäischen Eroberer gegenüber der einheimischen Bevölkerung auf anderen Kontinenten. Einen auf Genetik fußenden Ansatz, der zu rassistischen oder chauvinistisch-ethnischen Erklärungen führt, lehnt er ebenso ab wie Konzepte, die auf den Unterschied zwischen nördlichem und südlichem Klima oder

29 Gerhard Schurz: Evolution in Natur und Kultur. A.a.O., S. 197.

30 Vgl. ebenda, S. 203f., 205f., 227ff.

ausschließlich und letztlich auf die gekoppelte Entstehung von Bürokratie, Schrift und Bewässerungssysteme verweisen.<sup>31</sup> Seine These lautet: »Daß die Geschichte verschiedener Völker unterschiedlich verlief, beruht auf Verschiedenheiten der Umwelt und nicht auf biologischen Unterschieden zwischen den Völkern.«<sup>32</sup> Entscheidend ist, worin die Verschiedenheiten der Umwelt gesehen werden.

Diamonds Methodologie zielt auf eine Menschheitsgeschichte in *naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise*.<sup>33</sup> Gemeint ist damit die Betrachtungsweise der *historischen* Naturwissenschaften. Zu diesen zählt er insbesondere hinsichtlich seines Themas die Umwelt- und Biogeografie sowie die Evolutionsbiologie und über sein Thema hinausgehend weiterhin die Geologie und die Astronomie. Im Rahmen der ökologietheoretischen Erklärungsweise Diamonds wird die Evolutionsbiologie vor allem unter dem Gesichtspunkt der Adaption in Anspruch genommen, aber auf eine besondere Art: Es geht nicht um notwendige Anpassungen, womit der Ansatz auf einen ökologisch-geografischen Determinismus hinauslaufen würde, sondern darum, »daß die Umwelt in manchen Regionen mehr Ausgangsmaterial bereithält und günstigere Bedingungen für die Nutzung von Erfindungen bietet als in anderen«<sup>34</sup>. Die Umweltbedingungen werden also in erster Linie als *Ermöglichungsbedingungen* für unterschiedliche Anpassungsleistungen und damit für kulturelle Differenzierungen verstanden.

Die Rede von *historischen* Naturwissenschaften betont den *narrativen* Charakter der Darstellung von Ereignissen in ihrem zeitlichen Ablauf in diesen Disziplinen. Von *nichthistorischen* Naturwissenschaften – wie z. B. der Physik, der Chemie und der Molekularbiologie – unterscheiden sie sich daher methodologisch im Hinblick auf die Möglichkeit von Experimenten, von Vorhersagen, von Kausalerklärungen sowie bezüglich der Komplexität und Einzigartigkeit ihrer Gegenstände.<sup>35</sup> In den historischen Naturwissenschaften sind Laborexperimente selten oder unmöglich. Die historischen Disziplinen müssen sich daher auf Beobachtungen und auf die komparative Methode stützen, die sogenannte »natürliche

31 Vgl. Jared Diamond: Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften. Frankfurt am Main 2011, S. 24ff.

32 Ebenda, S. 32.

33 Vgl. ebenda, S. 33.

34 Ebenda, S. 505.

35 Vgl. ebenda, S. 522ff.

Experimente« gestatten,<sup>36</sup> d. h. die Betrachtung hinreichend ähnlicher Systeme, in denen aber bestimmte vermutete Kausalfaktoren an- oder abwesend sind.<sup>37</sup> Biologische und geschichtliche Prozesse sind durch eine hohe Anzahl voneinander unabhängiger Variablen gekennzeichnet, weisen Rückkopplungsbeziehungen auf und sind oft durch lange Kausalketten bestimmt, welche die Grenzen der Gegenstandsbereiche einzelner wissenschaftlicher Disziplinen überschreiten. Zudem handelt es sich um einmalige Prozesse, die schon bei geringfügigen Änderungen scheinbar marginaler Bedingungen anders verlaufen können.<sup>38</sup> Diese Komplexität und Einmaligkeit der Prozesse macht Vorhersagen aufgrund von Gesetzen, wie sie in den nichthistorischen Naturwissenschaften möglich und üblich sind, unmöglich; bestenfalls können statistische Wahrscheinlichkeiten und Grundmuster von Verläufen oder von Verhalten, die immer noch verschiedene Szenarien erlauben, herausgearbeitet werden.<sup>39</sup>

Von besonderer Bedeutsamkeit für Diamonds Theorie ist die Unterscheidung zwischen *unmittelbaren* und *eigentlichen Ursachen*,<sup>40</sup> die es in den nichthistorischen Naturwissenschaften so nicht gibt. *Unmittelbare Ursachen* für die Überlegenheit der europäischen Eroberer waren ihre besseren Werkzeuge und Waffen, ihre bössartigen Krankheitserreger und eine entsprechende Immunabwehr, ihre entwickelte Schriftkultur und eine zentralistische politische Ordnung mit entsprechender Ideologie. Diese unmittelbaren Ursachen lassen sich auf die *eigentlichen Ursachen* zurückführen, nämlich nach Diamond auf eine entwickelte Landwirtschaft (Lebensmittelüberschuss) sowie auf Konkurrenz und Diffusion zwischen den europäischen Gesellschaften. Der kausale Zusammenhang zwischen eigentlichen und unmittelbaren Ursachen weist drei Merkmale auf: sesshafte Lebensweise, große Populationen, hohe Siedlungsdichte.<sup>41</sup> Die eigentlichen Ursachen werden ihrerseits durch bestimmte Umweltbedingungen begünstigt: Ausstattung mit Wildtieren und Wildpflanzen, die für die Domestikation bzw. Kultivierung geeignet sind; geografische und klimatische Bedingungen, welche die Diffusion

36 Vgl. ebenda, S. 523.

37 Vgl. ebenda, S. 527.

38 Vgl. ebenda, S. 524ff.

39 Vgl. ebenda, S. 523ff.

40 Vgl. ebenda, S. 523.

41 Vgl. ebenda, S. 350ff.

und Migration zwischen Populationen auf der Ost-West-Achse auf einem Kontinent ermöglichen; ebensolche Bedingungen zwischen Kontinenten; Größe der Fläche und der Bevölkerung.<sup>42</sup>

Der komplexe Erklärungsansatz umfasst also günstige ökologische Bedingungen, eigentliche Ursachen, unmittelbare Ursachen und Vermittlungen zwischen eigentlichen und unmittelbaren Ursachen. Geschichte erscheint dann quasi als autokatalytischer Prozess. Es geht also nicht darum, die kausalen Zusammenhänge zwischen Landwirtschaft, Bevölkerungswachstum und gesellschaftlicher Komplexität im Sinne einer Ei-Henne-Entscheidung aufzulösen: »Vielmehr haben wir es mit einer wechselseitigen Stimulation von intensiver Nahrungserzeugung und gesellschaftlicher Komplexität durch Autokatalyse zu tun.«<sup>43</sup>

In seinem Buch »Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen« aus dem Jahre 2005 bezieht Diamond neben den ökologischen Bedingungen und den Verhältnissen zwischen Gesellschaften (feindliche Nachbarn; freundliche Handelspartner) insbesondere auch die spezifischen Reaktionen einer Gesellschaft auf ihre Umweltprobleme ein, Reaktionen, die aus den jeweiligen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Institutionen erwachsen und sich in bestimmten kulturellen Werten ausdrücken.<sup>44</sup> Es wäre zu prüfen, inwieweit Diamond damit den Schritt von einer Ökologietheorie zu einer Integrationstheorie vollzieht.

Exemplarisch für *Integrationstheorien* können die Arbeiten von Michael Tomasello stehen.<sup>45</sup> Wie die Analogisierungstheoretiker und wie die Ökologietheoretiker wendet sich auch Tomasello gegen den biologistischen Reduktionismus. Dennoch versteht er seinen Ansatz *in methodischer Hinsicht* als einen *naturwissenschaftlichen* im Unterschied zu einem geistes- oder sozialwissenschaftlich-hermeneutischen. Er schreibt: »Nahezu alle Forschungen, über die hier berichtet wird, verwenden die eine oder andere Form der experimentellen Methode, nach der Kinder

42 Vgl. ebenda, S. 502ff.

43 Ebenda, S. 349f.

44 Vgl. Jared Diamond: Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen. Frankfurt am Main 2010, S. 24ff.

45 Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt am Main 2002; ders.: Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Frankfurt am Main 2009; ders.: Warum wir kooperieren. Berlin 2010.

und Menschenaffen als Naturerscheinungen aufgefaßt werden, die wie andere Naturerscheinungen auch zu untersuchen sind. Man findet darin keine ›interpretierende Sozialwissenschaft‹ oder hermeneutische Methode. Auch wenn die Methoden, die bei diesen Forschungen verwendet werden, naturwissenschaftliche sind, versuche ich jedoch nicht, die menschliche Kognition und das gesellschaftliche Leben auf physische Dinge wie Gene oder Neuronen zu reduzieren. Tatsächlich lehne ich diese Art von Reduktionismus ausdrücklich ab.«<sup>46</sup> Der Hauptgrund für diese Ablehnung besteht darin, dass »der erstaunliche Satz kognitiver Fertigkeiten und Produkte, den man beim modernen Menschen findet«<sup>47</sup>, nicht durch »normale biologische Evolutionsprozesse, wie genetische Variation und natürliche Selektion«<sup>48</sup>, erklärt werden kann, für die einfach zu wenig Zeit zur Verfügung stand, sondern nur als »Ergebnis einer einzigartigen Weise kultureller Weitergabe«, die Tomasello die »kumulative kulturelle Evolution«<sup>49</sup> nennt. Die kumulative kulturelle Evolution wird nach Tomasello – der damit an grundsätzliche Überzeugungen und Ergebnisse der von Lew Semjonowitsch Vygotskij (1896–1934) begründeten kulturhistorischen Schule in der Psychologie anschließt – ermöglicht durch die spezifisch menschliche Gemeinschaftsform: »Unsere These ist vielmehr, daß die menschliche Kognition aufgrund der menschlichen Gemeinschaft so ist, wie sie ist, d.h. aufgrund jener besonderen Form soziokultureller Interaktion und Organisation (jener traditionellen Lebensweise), die sich bei keiner anderen Art auf diesem Planeten findet. Die menschliche Gemeinschaft stellte die adaptive Umgebung dar, in der sich die menschliche Kognition phylogenetisch entwickelte. Ohne diese Umgebung würde nach der vorliegenden Auffassung die menschliche Kognition mehr Ähnlichkeit mit der Kognition von Menschenaffen haben.«<sup>50</sup>

Ein solcher Ansatz kann deshalb ein *integrativer* genannt werden, weil er beansprucht drei Faktoren zu einer einheitlichen Erklärungsbasis für zwei offensichtlich einzigartige Leistungen des Menschen zusammenzufügen, nämlich für die Erklärung der *kumulativen kulturellen Evolution*

46 Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. A.a.O., S. 8f.

47 Ebenda, S. 14.

48 Ebenda, S. 13.

49 Ebenda, S. 14.

50 Ebenda, S. 10.

*der Artefakte und Verhaltensweisen* und für die Erklärung der *Schaffung sozialer Institutionen, einschließlich ihrer Regeln, Normen und Rollen*.<sup>51</sup> Die drei Faktoren sind die *phylogenetische* Ausstattung des Menschen, deren *ontogenetische* Manifestation als artspezifische Fähigkeiten und Motivationen zur Kooperation und Kommunikation in einer bestimmten sozialen Umgebung und schließlich die *historisch* so ermöglichten neuen Formen des kulturellen Lernens und der Soziogenese.<sup>52</sup>

Der Integrationsanspruch unterscheidet diese Variante der Theoriebildung deutlich von der Soziobiologie und den Analogisierungstheorien. Während die Soziobiologie evolutionsbiologische Erklärungen im Bereich der Geschichte unmittelbar zur Anwendung bringt, unterscheiden Analogisierungstheorien biologische und kulturelle Evolution und lassen die letztere auf die erstgenannte folgen, so, dass zwar Ergebnisse der biologischen Evolution als relevante Voraussetzungen und Bedingungen der kulturellen Evolution verstanden werden können, aber die Arten der Evolution voneinander getrennt bleiben. Tomasellos Integrationsanspruch geht darüber hinaus. Getragen wird er von einer Methodologie, die insbesondere zwei methodischen Prinzipien folgt, die aber in gewisser Weise selbst theoretische Hypothesen sind: Erstens wird eine Analogie von Ontogenese und Phylogenese unterstellt und zweitens eine Analogie zwischen heute lebenden Tieren, insbesondere Menschenaffen, und den Vorfahren des modernen Menschen, d. h., die Untersuchung der Ontogenese und der heute lebenden Tiere soll Aufklärung über die Evolution zum und des Menschen bringen. Die Ontogenese und der aktuelle Tier-Mensch-Vergleich sind daher in methodischer Hinsicht nicht nur der Ort, wo zwischen Ergebnissen der biologischen Evolution und den Formen der kumulativ kulturellen Evolution unterschieden werden kann, sondern in erster Linie Modelle für Koevolution. Tomasello schreibt: »Ausgestattet mit einer speziellen Art der kulturellen Intelligenz, die artspezifische sozial-kognitive Fähigkeiten und Motivationen zu Zusammenarbeit, Kommunikation, sozialem Lernen und anderen Formen der geteilten Intentionalität umfaßt, können Kinder im Laufe ihres Heranwachsens zunehmend an diesem kooperativen Gruppendenken teilhaben. Diese spezifischen Fähigkeiten entstanden

51 Vgl. Michael Tomasello: Warum wir kooperieren. A. a. O., S. 10.

52 Vgl. Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. A. a. O., S. 20.

durch die Schaffung kultureller Nischen und der damit verbundenen Koevolution von Genen und Kultur; das heißt, sie entwickeln sich als Adaptionen, die es den Menschen erlaubten, in einer der vielen unterschiedlichen, von ihnen selbst geschaffenen kulturellen Welten effektiv zu funktionieren.«<sup>53</sup> In *ontogenetischer Hinsicht* bedeutet die Koevolution von Genen und Kultur, *dass keine direkte kausale Verbindung zwischen den Genen und den spezifischen Leistungen erwachsener moderner Menschen besteht*, sondern ein jahrelanger Prozess kulturell-sozialen Lernens und Lehrens notwendig ist, um die Befähigung zu diesen Leistungen auszubilden, was verschiedene ontogenetische Entwicklungsstufen und damit auch Möglichkeiten des Scheiterns bzw. der Regression impliziert.<sup>54</sup> In *phylogenetischer Hinsicht* folgt aus diesem Ansatz, *dass nicht nach genetischen Modulen komplexer kognitiver Leistungsfähigkeit gesucht werden muss*, sondern dass es genügt, wenn »eine einzige biologische Anpassungsleistung mit Hebelwirkung«<sup>55</sup> gefunden wird, nämlich die *geteilte Intentionalität*, welche die spezifisch menschliche Sozialform ermöglicht, was impliziert, dass sich die phylogenetische Forschung auf die Variation von Sozialformen und entsprechenden Fähigkeiten konzentrieren muss. Für die *Geschichte* schließlich ergibt sich die Konsequenz, dass sie *nicht nur in der Folge biologischer Evolution möglich wird*, sondern dass sie ihrerseits in Form kultureller Inputs der Ontogenese (Artefakte, Praktiken, Unterrichtung)<sup>56</sup> eine notwendige Bedingung der Entfaltung biologischer Anlagen für jedes Individuum der Art *Homo sapiens* ist.<sup>57</sup>

*Koevolution* stellt sich in diesem Ansatz also dar als ein komplexes Bedingungsverhältnis, in dem insbesondere die Ontogenese als vermittelndes Moment zwischen Phylogenese und Geschichte fungiert. Tomasello schreibt: »Die heutige Kognition von erwachsenen Menschen ist nicht nur das Ergebnis von genetischen Ereignissen, die über viele Millionen Jahre hinweg in einem evolutionären Zeitraum stattfanden, sondern gleichfalls das Resultat von kulturellen Ereignissen, die über viele zehntausend Jahre hinweg in einem geschichtlichen Zeitraum auf-

53 Michael Tomasello: Warum wir kooperieren. A. a. O., S. 13.

54 Vgl. Michael Tomasello: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. A. a. O., S. 113, 236, 249.

55 Ebenda, S. 236.

56 Vgl. ebenda, S. 97f.

57 Vgl. ebenda, S. 239ff.

traten und von persönlichen Ereignissen, die sich über zehntausende von Stunden hinweg während der Ontogenese abspielen.«<sup>58</sup> Es komme deshalb darauf an, »den Verlauf dieser zwischengeschalteten Prozesse zu verfolgen, die zwischen dem menschlichen Genotyp und Phänotyp liegen«<sup>59</sup>, um den genetischen Determinismus zu vermeiden mit dem Ziel, »eine dynamische Darwinsche Erklärung menschlicher Kognition in ihren evolutionären, geschichtlichen und ontogenetischen Dimensionen«<sup>60</sup> zu geben.

## 1.2. Problematisierung

Die dargestellten vier Varianten, die biologische Evolutionstheorie auf die Geschichte anzuwenden, entstammen verschiedenen Disziplinen bzw. stellen Versuche disziplinübergreifender Synthesen dar: Soziobiologie, systemtheoretische Soziologie, Wissenschaftstheorie, Umwelt- und Biogeografie, Psychologie und Verhaltensforschung, um nur die wichtigsten zu nennen. Gewiss ließen sich auch andere Varianten finden oder andere exemplarische Ansätze, die diesen Varianten zugeordnet werden können. Für diese Auswahl spricht, dass es sich um gut ausgearbeitete Konzepte handelt, die sich zum großen Teil bereits als wirkmächtig erwiesen haben und die aktuell in der Diskussion sind. Außerdem sind sie gut geeignet, die Variationsbreite abzudecken, weil sie die biologische Evolutionstheorie als ihren Ausgangspunkt in unterschiedlichem Ausmaß in Anspruch nehmen.

Mit der philosophischen Reflexion dieser Konzepte könnte eine *doppelte Aufgabenstellung* verfolgt werden. Zum einen sollten die – auch impliziten – *methodologischen und theoretischen Grundlagen* dieser Ansätze herausgearbeitet werden sowie ihre *Folgen für das Welt-, Menschen- und Geschichtsbild*. Damit würde ein Beitrag geleistet werden zur Beantwortung der Frage, ob, inwiefern und mit welchen Konsequenzen die Biologie auch für die Gebiete der Kultur und der Geschichte die Leitwissenschaft sein kann. Zum anderen sollten im Zuge dieser Analyse zugleich *Argumente überprüft werden, welche bisher die philosophische*

58 Ebenda, S.250.

59 Ebenda.

60 Ebenda, S.251.

*Einschätzung der biologischen Evolutionstheorie und insbesondere der Möglichkeiten ihrer Extrapolation bestimmt haben.* Diese Einschätzungen betreffen im weitesten Sinne das Problem des Naturalismus und seiner Implikationen (Reduktionismus, Emergenzbegriffe, Komplexitätsforschung). Die konstruktiv-kritische Reflexion der speziellen Konzepte sollte also mit einer ebensolchen Selbstreflexion der philosophischen Argumentation einhergehen. Dieser doppelten Aufgabenstellung liegt die Überzeugung zugrunde, dass die philosophische Einschätzung der Extrapolationsmöglichkeiten des biologischen Evolutionsparadigmas nicht ein für alle Mal gegeben werden kann, sondern sich immer wieder an konkreten einzelwissenschaftlichen, zumal interdisziplinären, Theoriebildungen zu bewähren hat. Diese allgemeine Aufgabenstellung lässt sich in einigen Punkten präzisieren.

Ein Hauptziel müsste wohl darin bestehen, das *Charakteristische des genuin biologischen Evolutionsparadigmas* herauszuarbeiten, auch wenn dieses nur in einem funktionalen Schema oder nur in der Inanspruchnahme einzelner evolutionsbiologischer Begriffe (z. B. Mutation, Adaption, Selektion) zu finden sein sollte. Wenn sogar ein solches Schema oder die Extrapolation einzelner Begriffe etwas Charakteristisches zeigen, was eine biologistische oder naturalistische Interpretation begünstigt oder gar erzwingt, dann müsste dies auch für andere Weisen, das biologische Evolutionsparadigma auf die Geschichte zu übertragen, gelten. Ein solches Charakteristikum könnte z. B. die von Schurz herausgestellte Nichtintentionalität der kulturellen Evolution sein,<sup>61</sup> ein ähnliches die von Luhmann betonte Ersetzung von Menschen, ihren Beziehungen und Handlungen durch sogenannte anschlussfähige Operationen von Systemen<sup>62</sup>. Dabei wäre immer zu beachten, inwiefern die konzeptuelle Nichtintentionalität des Geschichtsprozesses als Evolution die Thematisierung der Intentionalität der in diesen Prozess involvierten Subjekte zulässt, d. h. letztlich, inwiefern die klassische Auffassung des Menschen als handelndes Wesen Berücksichtigung findet bzw. finden kann. Die Darstellung der vier Varianten unter Punkt 1.1. lässt diesbezüglich beträchtliche Unterschiede zwischen den Konzepten vermuten.

61 Vgl. Gerhard Schurz: *Evolution in Natur und Kultur*. A. a. O., S. 203.

62 Vgl. Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. A. a. O., S. 24ff.

*Generell steht also in Frage, als welche Art von Prozess kulturell-geschichtliche Differenzierungen methodisch konstituiert werden, indem in irgendeiner Weise ein genuin aus der Biologie stammendes Evolutionsparadigma angewandt wird.* Problematisiert werden sollten also derartige Gegenstandskonstitutionen und ihre Konsequenzen für das Geschichts- und Menschenbild. Die Gegenstandskonstitution, die hier in Frage steht, entscheidet wesentlich über die Möglichkeiten einer interpretierenden Geschichtsschreibung, d. h. darüber, ob, in welchem Sinne und aus welchen Gründen der Geschichtsprozess als Fortschritt, als Verfall oder als Zyklus bzw. als Resultat kollektiven Handelns oder als hinter dem Rücken der Menschen sich durchsetzendes Fatum gedeutet werden kann.

Wesentlich für solche Gegenstandskonstitutionen sind Begriffe, mit deren Hilfe die Extrapolation vollzogen wird. Diese Begriffe selbst müssen nicht aus der Biologie stammen. Zu nennen sind Begriffe wie *System, Verhalten, Operation, Information, Kommunikation* und *Emergenz*. Zu analysieren sind die sich mit der Anwendung dieser Begriffe ergebenden unterschiedlichen Strategien, herkömmliche ontologische bzw. grammatische Schwellen zu überwinden sowie die inhaltlichen Gewinne und Verluste, die aus einer Thematisierung durch solche Begriffe resultieren.

Es wäre zu prüfen, inwiefern die Varianten der Extrapolation des Evolutionsparadigmas über eine narrative Darstellung hinaus Erklärungsansprüche erheben und erheben können sowie *welcher Art diese Erklärungsansprüche sind*. Begriffe wie *Gesetz, Kausalität, Notwendigkeit* und *Prognose* spielen hierbei eine Schlüsselrolle. Mit dem Problem der Erklärungsansprüche werden nicht zuletzt Fragen des Funktionalismus und der Teleologie in der Geschichtsbetrachtung sowie in der Handlungstheorie einbezogen, wie z. B. jene nach dem epistemischen Status vorausgesetzter Systemzwecke bzw. der Systemidentität.

Die Reflexion der Varianten der Extrapolation des Evolutionsparadigmas betrifft aber nicht nur Fragen der Theoretischen Philosophie, sondern auch *Konsequenzen für die Praktische Philosophie*. Solche Konsequenzen ergeben sich in zweifacher Hinsicht: *inhaltlich aus dem jeweiligen Menschen- und Geschichtsbild*, sowie *methodologisch aus der Weise der Gegenstandskonstitution und der Art der erhobenen Geltungsansprüche*, und zwar insofern, wie diese Methoden und Ansprüche unmittelbar *als Grundlagen der Entscheidungsfindung und Handlungsplanung konzipiert werden*. Hieraus ergibt sich ein bestimmtes Verständnis von Politik bzw. von Politikberatung.

## 2. Bisherige Einschätzungen und Konzeptualisierungen

Die Möglichkeiten der Extrapolation des Evolutionsparadigmas werden von philosophischer Seite unterschiedlich, sogar gegensätzlich eingeschätzt. Während einige im Evolutionsbegriff ein Mittel zur Synthese bei der Konstitution eines einheitlichen wissenschaftlichen Weltbildes sehen,<sup>63</sup> sprechen andere von der grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt<sup>64</sup>. Zwar wird dieser Gegensatz durch die Unterscheidung zwischen *Evolutionsbegriff* und *Evolutionstheorie* etwas abgemildert, aber dennoch sind damit die beiden grundsätzlichen Positionen exemplarisch aufgewiesen.

Nach Vollmer ist der *Evolutionsbegriff* universell anwendbar, weil sich »bei allen realen Systemen sinnvoll nach ihrer Entstehung und nach ihrer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Entwicklung fragen läßt«<sup>65</sup>. Nicht universell anwendbar sei jedoch die verfügbare *Evolutionstheorie*, nämlich die biologische, weil sie »eine bestimmte Stufe der universellen Evolution«<sup>66</sup> betrifft. Vollmer geht von der Vorstellung aus, dass die universelle Evolution in Form aufeinander aufbauender Stufen verläuft, wobei zumindest die folgenden unterschieden werden können: kosmische, galaktische und stellare, chemische, molekulare, biologische, psycho-soziale, kulturelle sowie wissenschaftliche Evolution.<sup>67</sup> Jeder Stufe der Evolution wird regionalontologisch ein bestimmter Bereich von Entitäten zugeordnet, so z. B. der molekularen Evolution replikative Strukturen (RNA, DNA), der biologischen Evolution Organismen, der psycho-sozialen Evolution Tierpopulationen, der kulturellen Evolution Menschen, Sprachen, Religionen, Institutionen und der wissenschaftlichen Evolution Theorien, Modelle, Wissenschaften.<sup>68</sup>

Auf der Ebene der Beschreibung kann nach Vollmer der Evolutionsbegriff heuristisch eingesetzt werden, indem Anfangs- und Endzustände des jeweiligen Systems ermittelt werden und indem dargestellt wird, *wie*

63 Vgl. Gerhard Vollmer: Biophilosophie. Stuttgart 1995.

64 Vgl. Friedrich Kambartel: Zur grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt. In: Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen. Frankfurt am Main 1989, S. 61–78.

65 Gerhard Vollmer: Biophilosophie. A. a. o., S. 59.

66 Ebenda, S. 59.

67 Vgl. ebenda, S. 63f.

68 Ebenda.

sich der Übergang vom einen zum anderen Zustand, aber auch von einer zur anderen Stufe vollzieht. Indem auf diese Weise die »ganze Realität« unter dem Gesichtspunkt der Evolution betrachtet werde, sei es möglich, diese »als einen einzigen, einmaligen evolutionären Prozeß anzusehen«, was zu der Behauptung führt: »Evolution verbindet und vereint *alle realen Systeme* und deshalb auch *alle faktischen Wissenschaften*.«<sup>69</sup> Die synthetische Leistung besteht also darin, dass eine historische Narration der Evolution ermöglicht wird,<sup>70</sup> dass genealogische Beziehungen und vielleicht ein gemeinsamer Ursprung verschiedener Systeme zur Darstellung gelangen und dass Analogien zwischen den Prozessen verschiedener Evolutionsstufen gefunden werden können.<sup>71</sup> Der heuristische Wert dieser Vorgehensweise liegt nach Vollmer außerdem darin, dass »Lücken in unserem Wissen *über* die Evolution«<sup>72</sup>, z. B. bezüglich des Übergangs von der molekularen zur biologischen Stufe, aufgedeckt werden.

Die Unterscheidung der Ebene der Erklärung – auf der nach Vollmer danach gefragt wird, »*warum* Dinge sich ändern«<sup>73</sup> – von der Ebene der Beschreibung sei eine relative, keine absolute.<sup>74</sup> So erkläre die phylogenetische Verwandtschaft von Arten deren phänotypische Ähnlichkeit, während die Stammbäume selbst etwas beschreiben, was durch Selektion erklärt werden könne. In der Regel gehe es um kausale Erklärungen,<sup>75</sup> auch wenn der *Weg* der Evolution nicht determiniert sei.<sup>76</sup>

Bezüglich der möglichen Extrapolation der biologischen Evolutionstheorie schreibt Vollmer: »Obwohl alle realen Systeme sich entwickeln, entwickeln sich nicht alle nach Darwinschen Prinzipien. Es gibt Systeme, bei denen das Selektionsprinzip »noch« nicht greift. Die untere Anwendbarkeitsgrenze ist die *Selbstreplikation*.«<sup>77</sup> Die Rede von »unteren« und »oberen« Grenzen der Anwendbarkeit bezieht sich auf die Komplexitätsstufe von Lebewesen als ihrem Maßstab: Auf weniger komplexe Entitäten – Vollmer nennt RNA-Moleküle, möglicherweise Kristalle und

69 Ebenda, S. 63.

70 Vgl. Ebenda, S. 64.

71 Vgl. ebenda, S. 65.

72 Ebenda, S. 66.

73 Ebenda.

74 Vgl. ebenda, S. 67.

75 Vgl. ebenda.

76 Vgl. ebenda, S. 69.

77 Ebenda, S. 76.

Toneinschlüsse<sup>78</sup> – seien die biologische Evolutionstheorie oder doch zumindest bestimmte ihrer Prinzipien und Begriffe anwendbar, wenn diese Entitäten selbstreplikativ seien. Insofern existiert eine Grenze der Anwendbarkeit nach unten: »Es hat keinen Sinn, die Begriffe ›Mutation‹ und ›Selektion‹ auf Sterne anzuwenden, eben weil diese sich nicht reproduzieren, weil sie keine Nachkommen haben und weil es hier keine Vererbung gibt. Wo keine Information übertragen wird, kann es auch keine Übertragungsfehler geben. Hier gibt es also gar keine Mutationen. Erst recht gibt es keine Selektion im Sinne einer differentiellen Reproduktion, da es ja nicht einmal Reproduktion gibt.«<sup>79</sup> Wenn Vollmer schreibt, dass es »keine ›obere‹ Grenze für die Anwendbarkeit des Selektionsprinzips«<sup>80</sup> gibt, dann ist damit unterstellt, dass höhere Komplexitätsstufen als die von Lebewesen auf jeden Fall zur Selbstreproduktion fähig sind, was z. B. auch auf bestimmte Maschinen zutreffen könnte.<sup>81</sup> Andererseits rechnet Vollmer durchaus mit sogenannten nichtdarwinischen Evolutionsprinzipien oberhalb der ontologischen Stufe von Lebewesen: So z. B. dann, wenn er der »Vererbung« (Tradierung) individuell erworbener Eigenschaften Relevanz für die kulturelle Evolution zuschreibt.<sup>82</sup> Damit stellt sich die Frage, ob und gegebenenfalls wie auf bestimmten Stufen der Evolution darwinsche und nichtdarwinsche Prinzipien zusammenwirken. In diesem Sinne schreibt Vollmer, dass z. B. die Ansicht verfehlt wäre, »die Evolution wissenschaftlicher Theorien sei lediglich eine Verlängerung oder Extrapolation der biologischen Evolution.«<sup>83</sup> Obwohl also unter der erfüllten Bedingung der Selbstreplikation keine obere Grenze der Anwendbarkeit der biologischen Evolutionstheorie besteht, muss dennoch vor unangemessenen Reduktionen gewarnt werden. Es ist immer danach zu fragen, »über welche Art von Evolution man gerade spricht«, denn es wäre »ein schwerer Irrtum, wenn wir alle Arten von Evolution als demselben Gesetz oder demselben System von Gesetzen unterworfen deuten wollten. Obwohl Evolution wahrhaft universell und der Evolutionsbegriff auf alle realen Systeme

78 Vgl. ebenda, S. 77.

79 Ebenda.

80 Ebenda, S. 80.

81 Vgl. ebenda.

82 Vgl. ebenda, S. 82.

83 Ebenda, S. 85.

anwendbar ist, gilt dies doch nicht für alle Begriffe und Gesetze der Evolution.«<sup>84</sup>

Vollmer vertritt also eine Position, die für die Extrapolation der biologischen Evolutionstheorie auf das Gebiet der Geschichte prinzipiell offen ist, wobei geprüft werden muss, ob die Bedingung der Selbstreplikation erfüllt ist und ob zusätzlich nichtdarwinische Prozesse ablaufen. Auffällig ist die weite Fassung des Evolutionsbegriffs, des Begriffs der universellen Evolution. Dieser besagt nämlich nicht mehr als *Veränderung überhaupt*, weshalb der Evolutionsbegriff zunächst jeder Bestimmtheit im Rahmen einer Theorie entbehrt, aber dennoch eine Nähe zur biologischen Evolutionstheorie suggeriert. Trotz des vermeintlich heuristischen Werts einer solchen vortheorietischen Begriffsverwendung besteht hier die Gefahr eines Einfallstores für unreflektierte Gleichsetzungen. Es wäre deshalb darüber nachzudenken, ob es nicht besser wäre, den Evolutionsbegriff im Sinne der biologischen Evolutionstheorie zu gebrauchen und von anderen Begriffen – wie z. B. *Veränderung*, *Reife*, *Entwicklung* oder *Zyklus* – zu unterscheiden.

Außerdem fällt hier auf, wie auch bereits bei den unter 1.1. betrachteten Varianten, dass die Extrapolation der biologischen Evolutionstheorie einhergeht mit Begriffen, welche nicht genuin dieser Theorie angehören, mit welchen aber eine Gegenstandskonstitution über herkömmliche ontologische Einteilungen hinweg vollzogen wird. Es handelt sich dabei insbesondere um die Begriffe *System* und *Verhalten* (bzw. *Operation*), aber auch um Begriffe wie *Information* oder *Kommunikation*. Diese aus der Kybernetik, der Informationstheorie und der Ethologie stammenden Begriffe konstituieren eine vermeintlich einheitliche Beschreibungssprache, die sich über ontologische bzw. grammatische Schwellen hinwegsetzt. Einige Philosophen sehen hierin eine Immunisierungsstrategie von Konzepten der Extrapolation der biologischen Evolutionstheorie<sup>85</sup>: Diese Strategie laufe entweder darauf hinaus, zu behaupten, dass sich diese Schwellen im Zuge des Erkenntnisfortschritts beseitigen lassen, oder darauf, dass in dieser Beschreibungssprache nicht beschreibbare Entitäten als sachlich bedeutungslose Epiphänomene eingestuft werden, oder führe zu einer mehrdeutigen Sprache, die nicht

84 Ebenda.

85 Vgl. Friedrich Kambartel: Zur grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt. A. a. O., S. 71.

zwischen einer ursprünglichen und einer metaphorischen Bedeutung bestimmter Begriffe unterscheidet, »so daß grammatisch inhomogene Texte an der verbalen Oberfläche nicht als solche erscheinen.«<sup>86</sup> Eine kritische Reflexion der Anwendung des Evolutionsparadigmas auf die Geschichte muss daher genau den Gebrauch solcher Begriffe prüfen, mit welchen grammatische und ontologische Grenzen überschritten werden, sowie den Zusammenhang zwischen grammatischen und ontologischen Schwellen thematisieren. Zu diesem Thema liegen einige Arbeiten vor.<sup>87</sup>

Die Betonung grammatischer bzw. ontologischer Schwellen geht mit der Ablehnung oder mit einer Skepsis gegenüber der Extrapolation der biologischen Evolutionstheorie auf die Geschichte einher. Ein in diesem Kontext auch in neueren Arbeiten wiederkehrendes Argument besagt, dass die Darstellung von Entwicklungen über Schwellen hinweg zwar in narrativer Form möglich ist, aber keine durchgängige und einheitliche Erklärung bieten kann. So schreibt z. B. Kambartel: »Die grammatisch neue Situation kann aus dem, was ihr vorausgeht, dann auch nicht erklärt und verstanden werden. Zu ihren Ursprüngen kann man sich nur historisch *erzählend* im engeren Sinne verhalten, auch wenn sie, diese Ursprünge, der Ausgangspunkt neuer Entwicklungen werden, Entwicklungen, welche dann durchgängig eine *grammatisch reichhaltigere* Beschreibung verlangen. [...] Ein ›Schritt‹, der einen grammatischen Wechsel (einen Bruch in) der Beschreibungssprache zur Folge hat, ist also, um es noch einmal zu wiederholen, kein Schritt *innerhalb* einer Entwicklung, sondern ein ihr gegenüber neues Ereignis oder Geschehen, über welches sich lediglich berichten läßt.«<sup>88</sup> Argumentationen dieser Art werden oft ergänzt um die Thesen, dass auch die narrativen Darstellungen nur den Status von historischen Vermutungen haben können, weil sie auf der Deutung von Spuren beruhen,<sup>89</sup> und dass die darwini-

86 Ebenda.

87 Vgl. Peter Janich: Was ist Information? Kritik einer Legende. Frankfurt am Main 2006; ders.: Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung. Frankfurt am Main 2009; ders.: Der Mensch und andere Tiere. Das zweideutige Erbe Darwins. Frankfurt am Main 2010. Vgl. auch Pirmin Stekeler-Weithofer: Natürliche Evolution und kulturelle Entwicklung. In: Annette Beck-Sickinger; Matthias Petzoldt (Hrsg.): Paradigma Evolution. Chancen und Grenzen eines Erklärungsmusters. Frankfurt am Main 2009, S. 33–46.

88 Friedrich Kambartel: Zur grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt. A. a. O., S. 67f.

89 Vgl. ebenda, S. 68.

stische Erklärung für Erscheinungen in der humanen Welt nur »als fünftes, empirisch gehaltloses, Rad am Wagen sonstiger Erklärungen mitläuft«, d.h. durch definitorische Schritte immer angehängt werden kann, aber keine wirkliche Konkurrenz zu anderen Erklärungshypothesen darstellt,<sup>90</sup> was auf den Vorwurf der Tautologie hinausläuft.<sup>91</sup>

Von diesen insbesondere von sprachpragmatischer und kulturalistischer Seite vorgebrachten kritischen Argumenten ist eine Position zu unterscheiden, die dafür plädiert, »unseren erkenntnistheoretischen Rahmen angesichts neuer Entwicklungen in der Erforschung komplexer [...] Systeme«<sup>92</sup> zu überdenken und zu erweitern. Über den bisherigen Rahmen schreibt z. B. Mitchell: »Allgemeingültigkeit, Determinismus, Einfachheit und Einheitlichkeit wurden zu den charakteristischen Kennzeichen eines zuverlässigen Wissens, das auf dem durch Induktion begründeten festen Fundament empirischer Tatsachen basierte«, aber die »historischen und kontingenten Komplexitäten« würden diese Grundannahmen in Frage stellen.<sup>93</sup> Mitchell entwirft daher das Konzept eines »integrativen Pluralismus«<sup>94</sup>, der zwar mit der historischen Einmaligkeit der Entstehung und Entwicklung von Komplexitäten rechnet, sich aber dennoch nicht auf narrative Vermutungen beschränken, sondern an Erklärungsansprüchen festhalten möchte. Der integrative Pluralismus als Methodologie werde durch die folgenden Merkmale charakterisiert: »*Pluralismus*: die Integration zahlreicher Erklärungen und Modelle auf vielen Erklärungsebenen anstelle der Erwartung, es müsse stets eine einzige, einfache, grundsätzliche Erklärung geben. *Pragmatismus* anstelle des Absolutismus: die Erkenntnis, daß es viele Wege zu einer zutreffenden, wenn auch nur teilweisen Darstellung der Natur gibt, zu der verschiedene Grade der Verallgemeinerung und unterschiedliche Abstraktionsebenen gehören. Welche Abbildung am besten »funktioniert«, hängt von unseren Interessen und Fähigkeiten ab. Schließlich die *Dynamik* des Wissens, das sich immer weiter entwickelt, anstelle eines statischen Universalismus. Diese Eigenschaft nötigt uns, neue Wege zur Erforschung

90 Vgl. ebenda, S. 69.

91 Vgl. ebenda, S. 70f.

92 Sandra Mitchell: Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen. Frankfurt am Main 2008, S. 21.

93 Ebenda.

94 Ebenda, S. 22.

der Natur zu finden und entsprechend den dabei gewonnenen Kenntnissen zu handeln.«<sup>95</sup> Der integrative Pluralismus will nicht behaupten, dass »jede beliebige Beschreibung richtig oder nützlich ist«, sondern richtet sich an Standards aus, die sich »aus Maßstäben für Voraussagekraft, Widerspruchsfreiheit, Stichhaltigkeit und Relevanz«<sup>96</sup> zusammensetzen.

Im Rahmen einer so verstandenen Komplexitätsforschung spielt der Begriff *Emergenz*, insbesondere als Gegenbegriff zum Begriff *Reduktion*, eine wesentliche Rolle.<sup>97</sup> Während mit Begriffen wie *System* und *Verhalten* eine Gegenstandskonstitution jenseits grammatischer und ontologischer Schwellen betrieben wird, soll der Emergenzbegriff gerade den Übergang über ontologische Schwellen modellieren. Es wäre also zu prüfen, welche Strategie die jeweilige Variante der Extrapolation der biologischen Evolutionsbiologie verfolgt bzw. ob beide Strategien ergänzend zum Einsatz kommen. Außerdem sind verschiedene Fassungen und Kritiken des Emergenzbegriffs in der Diskussion.<sup>98</sup>

Hinsichtlich der Erklärungsansprüche, die bezüglich eines evolutionären Prozesses erhoben werden können, ist auch der von Mitchell verwendete Begriff *pragmatische Gesetze*<sup>99</sup> und die damit im Zusammenhang stehende Thematisierung von *Kontingenz und natürlicher Notwendigkeit*<sup>100</sup> sowie von *Kausalität*<sup>101</sup> zu beachten. Mitchell geht es offensichtlich darum, Erklärungsansprüche in der Komplexitätsforschung, worunter die Extrapolation des biologischen Evolutionsparadigmas auf die Geschichte fällt, zu verteidigen, auch wenn diese Ansprüche von anderer Art sein müssen als jene in den nichthistorischen Naturwissenschaften.

Einlösbare Erklärungsansprüche sind die Basis für Prognosen und Handlungsplanungen. Dies bedeutet in der Konsequenz, dass die Methodologie der Komplexitätsforschung auf den Bereich der »Entschei-

95 Ebenda, S. 22f.

96 Ebenda, S. 23, vgl. auch S. 135ff.

97 Vgl. ebenda, S. 32–54. Vgl. auch Jaegwon Kim: Making Sense of Emergence. In: *Philosophical Studies* 95 (1999), S. 3–36.

98 Achim Stephan: *Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*. Dresden 1999; Peter Janich: *Was ist Information?* A. a. O., S. 124ff.; ders.: *Kein neues Menschenbild*. A. a. O., S. 168ff.

99 Vgl. Sandra Mitchell: *Komplexitäten*. A. a. O., S. 55ff.

100 Vgl. ebenda, S. 65ff.

101 Vgl. ebenda, S. 81ff.

dungsfindung und Strategieentwicklung«<sup>102</sup>, insbesondere im politischen Bereich, durchschlägt: Um robuste Szenarienanalysen zu erreichen,<sup>103</sup> bedarf es der ständigen Kontrolle und Bereitschaft zur Revision der gewählten Strategien, die im hohen Maße kontextsensitiv sein müssen.<sup>104</sup> Damit wird die Vorstellung eines kontinuierlichen und kollektiven Strebens nach *der* Wahrheit verabschiedet. Mitchell schreibt: »Die Welt der notwendigen Wahrheiten ermöglicht keinen produktiven Umgang mit den Abstufungen der kontingenten Kausalität, die historisch-evolutionär entstandene natürliche Systeme kennzeichnet. Das Universelle hat dem Kontextbezogenen, Lokalen Platz gemacht, und das Streben nach der einen, einzigen, absoluten Wahrheit wird verdrängt durch den demütigen Respekt vor der Pluralität der Wahrheiten, die unsere Welt partiell und pragmatisch abbilden.«<sup>105</sup> Für die Pluralität der Wahrheiten genüge es, dass sie miteinander verträglich und je nach Kontext nützlich seien.<sup>106</sup>

Mitchells Ausführungen zur Komplexitätsforschung legen es hinsichtlich der Extrapolation des Evolutionsparadigmas nahe, dass sich für das praktische Denken nicht nur inhaltlich bestimmte Prämissen verändern können, weil sich das Welt-, Menschen- und Geschichtsbild verändert, sondern dass auch die Methoden der Prognostik und der Handlungsplanung, letztlich des Regierens und Verwaltens sich verändern.<sup>107</sup> Das, was zunächst vage als »Biopolitik« oder mit einem Ausdruck Foucaults als »Wissensregime der Biopolitik« bezeichnet werden kann, besitzt also nicht nur inhaltliche, sondern auch methodologische Charakteristika. Während Mitchell hierin die Chance für eine bessere Politik sieht, warnen Konzepte, welche der Extrapolation des Evolutionsparadigmas kritisch gegenüberstehen, vor solchen Entwicklungen. So schreibt z. B. Kambartel im Zusammenhang mit der Immunisierungsstrategie einer allgemeinen Evolutionstheorie durch die Verwendung informationstechnischer bzw. kybernetischer Begriffe: »Im Blick auf allerlei Weiterungen der Informationstechnik müssen wir uns inzwischen nicht nur auf der Ebene der Bücher vor einem grammatisch unzulässigen realistischen Verständnis metaphorischer Rede bewahren.

102 Vgl. ebenda, S. 108ff.

103 Vgl. ebenda, S. 114ff.

104 Vgl. ebenda, S. 122ff.

105 Ebenda, S. 152.

106 Vgl. ebenda, S. 146ff.

107 Vgl. ebenda, S. 130.

Denn es ist ja augenfällig möglich, daß ein solches Verständnis über die Reinterpretation der menschlichen Lebenswelt schließlich dazu führen könnte, daß der Einklang einer (technischen) Einheitssprache mit den grammatischen Tatsachen unseres Lebens quasi *nachträglich*, durch eine Veränderung unseres Lebens nämlich, hergestellt wird.«<sup>108</sup> Dies ist die Warnung vor einer Zurichtung des Lebens durch eine technoide Wissenschaft und eine technoide Politik.<sup>109</sup>

Dem Problem der Einheit des wissenschaftlichen Weltbildes trotz sprachpragmatischer bzw. ontologischer Schwellen begegnet Habermas mit seinem Konzept eines »schwachen Naturalismus«, den er mitunter auch einen »weichen« bzw. »nicht-szientistischen« nennt.<sup>110</sup> Zum einen geht Habermas davon aus, dass »in die Grammatik der beiden Sprachspiele« – dem naturalistischen, empiristischen, kausalistischen einerseits und dem kulturalistischen, hermeneutischen, mentalistisch-intentionalistischen andererseits – »unvereinbare Ontologien eingebaut sind«<sup>111</sup>, insbesondere die Unterscheidung zwischen Ursachen (raum-zeitlich datierbare Ereignisse und Zustände) und Gründen (propositionale Gehalte und intentionale Gegenstände).<sup>112</sup> Zum anderen wendet sich Habermas dagegen, den Methoden- und Perspektivendualismus zu einem Dualismus von Geist und Natur zu ontologisieren.<sup>113</sup> Es geht also um das Problem, inwiefern ein unhintergebarer »epistemischer Dualismus« mit einer »monistischen Weltauslegung« verträglich ist.<sup>114</sup> Mit dieser Problemstellung ist klargestellt, dass reduktionistische Strategien aus epistemisch-methodologischen Gründen von Habermas zurückgewiesen werden.

108 Friedrich Kambartel: Zur grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt. A. a. O., S. 77.

109 Vgl. Michael Weingarten: Leben (bio-ethisch). Bielefeld 2003, S. 19ff., 36ff. Zum Problem der Kybernetisierung vgl. Michael Hagner; Erich Hörl (Hrsg.): Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik. Frankfurt am Main 2008; Tiqqun: Kybernetik und Revolte. Berlin 2007.

110 Jürgen Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2004, S. 36ff.

111 Jürgen Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2005, S. 172.

112 Vgl. ebenda, S. 173.

113 Vgl. ebenda, S. 166; Jürgen Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung. A. a. O., S. 38f.

114 Jürgen Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. A. a. O., S. 170.

Zurückgewiesen wird aber auch der Lösungsvorschlag der »pragmatischen Erkenntnistheorie« Rortys,<sup>115</sup> deren Wahrheitsbegriff dem Konzept von Mitchell ähnlich ist. Rorty deutet die verschiedenen Grammatiken des Methoden- bzw. Perspektivendualismus als unterschiedliche Anpassungen an verschiedene Umwelten, nämlich an die natürliche und an die soziale, und versteht die verschiedenen Grammatiken und entsprechenden Methoden in Analogie zu verschiedenen Werkzeugen, von denen keines das jeweils andere ersetzen kann.<sup>116</sup> Bezogen auf diese Analogie schiebt Habermas: »Dieser Vergleich dürfte unser Verlangen nach einem kohärenten Bild des Universums freilich nur dann stillen, wenn wir mit Rorty bereit wären, den Wahrheitsanspruch von Theorien unter dem funktionalistischen Gesichtspunkt ihres Anpassungserfolges einzuziehen. Die Wahrheit von Theorien geht jedoch im Erfolg der Instrumente, die wir mit ihrer Hilfe konstruieren können, nicht auf; und so bleibt das Bedürfnis nach einer monistischen Weltauslegung bestehen.«<sup>117</sup>

Die eigene Strategie von Habermas ist darauf ausgerichtet, den methodologisch notwendigen epistemischen Dualismus »in einem ›weichen‹ Naturalismus aufzufangen.«<sup>118</sup> Dieser Naturalismus beruht nach Habermas »auf einer einzigen metatheoretischen Annahme: daß ›unsere – im Rahmen soziokultureller Lebensformen möglichen – Lernprozesse vorgängige ›evolutionäre Lernprozesse‹, die ihrerseits die Strukturen unserer Lebensformen hervorgebracht haben, in gewisser Weise nur fortsetzen. Dann qualifizieren sich nämlich die Strukturen, die die Lernprozesse unserer Art transzendental ermöglichen, ihrerseits als Ergebnis weniger komplexer, naturgeschichtlicher Lernprozesse – *und gewinnen dadurch selber einen kognitiven Gehalt*. Die ›Fortsetzung‹ der Lernprozesse auf höherer Stufenleiter darf allerdings nur im Sinne eines ›schwachen‹ Naturalismus verstanden werden, mit dem sich keine reduktionistischen Ansprüche verbinden. Eine ›streng‹ naturalistische Erklärungsstrategie will die begriffliche Analyse von lebensweltlichen Praktiken durch eine naturwissenschaftliche, beispielsweise neurologische oder biogenetische Erklärung von Leistungen des menschlichen Gehirns *ersetzen*. Der schwache Naturalismus begnügt sich hingegen mit

115 Vgl. ebenda.

116 Richard Rorty: *The Brain as Hardware, Culture as Software*. In: *Inquiry* 47 (2004), S. 219–235.

117 Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion*. A. a. O., S. 170.

118 Ebenda, S. 171.

der grundsätzlichen Hintergrundannahme, daß die organische Ausstattung und die kulturelle Lebensweise von homo sapiens einen ›natürlichen‹ Ursprung haben und grundsätzlich einer evolutionstheoretischen Erklärung zugänglich sind.«<sup>119</sup>

Das Konzept von Habermas kann in gewisser Weise als Umkehrung der Ansätze Rortys und der Analogisierungstheoretiker gesehen werden. Während die Analogisierungstheoretiker Begriffe der biologischen Evolutionstheorie formalisieren bzw. schematisieren, damit sie auch im Bereich der menschlichen Geschichte anwendbar werden sollen, extrapoliert Habermas den aus der menschlichen Lebenswelt stammenden Begriff kognitiver, also problemlösender Lernprozesse auf den Bereich der Naturgeschichte, um unterschiedlich komplexe Anpassungsleistungen *als* Stufen *eines* Lernprozesses darstellen zu können, d. h. er möchte Anpassungsweisen allerart in Analogie zu Lernprozessen begreifen. Und während Rorty Wahrheit als Anpassungserfolg versteht, versteht Habermas naturgeschichtliche Anpassungserfolge *als* wahrheitsfähige kognitive Leistungen, *als* »Problemlösungen«. Die »Annahme einer Kontinuität zwischen Natur und Geschichte«<sup>120</sup> stützt sich also auch bei Habermas methodisch auf eine funktionale Analogisierung, die zunächst von der Verschiedenheit der Subjekte und Mechanismen der Lern- bzw. Problemlösungsprozesse absieht. Habermas schreibt: »Diese Hintergrundannahme wird freilich dahingehend spezifiziert, daß sich die natürliche Evolution der Arten – *in Analogie* zu unseren eigenen, auf soziokultureller Entwicklungsstufe möglich gewordenen Lernprozessen – als Folge von ›Problemlösungen‹ verstehen läßt, die zu immer komplexeren Entwicklungsstufen mit jeweils höheren Lernniveaus geführt haben. Wie diese ›Analogie‹ zu verstehen ist und wieweit die zunächst metaphorische Redeweise des ›evolutionären Lernens‹ trägt, ist dann eine Frage, die nicht innerhalb des Rahmens der einen oder der anderen der – durch diese Analogie erst in Beziehung gesetzten – Theorien entschieden werden darf. Das Vokabular des Lernens, das zunächst aus ›unserer‹ Teilnehmerperspektive einen genauen Sinn erhält (und beispielsweise den Lernkonzepten der Entwicklungspsychologie zugrunde liegt), darf nicht seinerseits einfach in der neodarwinistischen Begrifflichkeit reinterpretiert werden. Sonst verliert der schwache Naturalismus

119 Jürgen Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung. A. a. O., S. 37f.

120 Ebenda, S. 39.

seine Pointe. [...] Denn die Auffassung der natürlichen Evolution als eines *lernanalogen* Vorgangs sichert den natürlich entstandenen Strukturen, die unsere Lernprozesse ermöglichen, *selbst* einen kognitiven Gehalt. Das wiederum erklärt, warum Allgemeinheit und Notwendigkeit ›unserer‹ Sicht der objektiven Welt von den kontingenten Umständen ihrer Genese nicht beeinträchtigt werden müssen.«<sup>121</sup> Offen bleibt die Beantwortung der dringlichen Frage, im Rahmen welcher Theorie bzw. epistemischen Perspektive über die Tragfähigkeit der Analogie des Lernens entschieden werden kann, wenn dies weder im Rahmen der biologischen Evolutionstheorie noch in dem der kulturalistischen Lerntheorien geschehen soll.

Interessanterweise baut Habermas in seine umgekehrte Analogisierungstheorie die Integrationstheorie Tomasellos ein: Sie soll jene anthropologische Grundlage bilden, die es erlaubt, innerhalb der durch die Analogie des Lernens gestifteten Kontinuität die Differenz zwischen naturgeschichtlichen »Lernprozessen« und kulturellen Lernprozessen wieder einzuholen und den epistemischen Dualismus aus der Spezifik kultureller Lernprozesse und der ihnen entsprechenden Lebens- und Sozialform zu verstehen.<sup>122</sup> In diesem Sinne schreibt Habermas im Anschluss an seiner Darstellung der Grundgedanken Tomasellos: »Erst die *sozialisierten Gehirne*, die an ein kulturelles Milieu Anschluss finden, werden zu Trägern jener eminent beschleunigten, kumulativen Lernprozesse, die sich vom genetischen Mechanismus der natürlichen Evolution abgekoppelt haben.«<sup>123</sup> Offensichtlich sind nach Habermas der schwache Naturalismus und die Integrationstheorie Tomasellos nicht nur miteinander verträglich, sondern ergänzen und bestätigen einander auch. Es könnte sogar gesagt werden, dass der schwache Naturalismus von der Integrationstheorie abhängig ist, weil diese auf die entscheidenden Fragen des Ansatzes antworten soll, einschließlich jener nach der Tragfähigkeit der Analogie des Lernens. Weil aber die Integrationstheorie hinsichtlich des epistemischen Dualismus nicht neutral sein kann, wirft diese Einschätzung die Frage auf, ob Tomasellos Theorie überhaupt als eine Variante der Extrapolation des biologischen Evolutionsparadigmas auf die Geschichte verstanden werden kann und nicht stattdessen im

121 Ebenda.

122 Vgl. Jürgen Habermas: Zwischen Naturalismus und Religion. A.a.O., S. 171f.

123 Ebenda, S. 177.

Sinne der umgekehrten, von der Kultur (Lernen) zur Natur (Anpassungserfolg) verlaufenden Analogisierungsstrategie von Habermas gedeutet werden muss. Dann wäre allerdings fraglich, ob und gegebenenfalls wie sich eine solche Deutung mit dem in methodologischer Hinsicht naturwissenschaftlichen Selbstverständnis Tomasellos verträgt.<sup>124</sup>

Mit den Ansätzen von Vollmer, Kambartel, Mitchell und Habermas sind grundsätzliche und wichtige Positionen zum Verhältnis von biologischer Evolution und menschlicher Geschichte exemplarisch dargestellt. Neben weiteren Argumentationen gegen einen reduktionistischen Naturalismus<sup>125</sup> findet sich in der Literatur auch der Versuch einer Typologie von evolutionstheoretischen Erklärungen der Geschichte. So unterscheidet Illies »fünf verschiedene evolutionäre Erklärungsansprüche«<sup>126</sup>. Dabei kann ein und derselbe Erklärungsanspruch von verschiedenen Theorien erhoben werden, wie auch mehrere dieser Erklärungsansprüche von einer Theorie. Die Typologie von Erklärungsansprüchen ist also keine Klassifikation von Theorien.

Ein erster Typus beansprucht, kulturelle Differenzierungen aus gegebenen Naturbedingungen kausal zu erklären. Beispiele sind die Klimatheorien von Montesquieu<sup>127</sup> und Huntington<sup>128</sup> sowie die besprochene Ökologietheorie von Diamond.<sup>129</sup> Allerdings ordnet Illies diesem Typus auch Erklärungen zu, die in der natürlichen menschlichen Ausstattung Bedingungen der Ermöglichung und Beschränkung bestimmter kultureller Differenzierungen sehen,<sup>130</sup> womit zumindest in einem anderen Sinne von Kausalerklärungen gesprochen werden muss als bei den zu-

124 Zur Problematik der Einschätzung der Theorie Tomasellos vgl. auch Sigrid Weigel: An der Schwelle von Kultur und Natur. Epigenetik und Evolutionstheorie. In: Volker Gerhardt; Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin / New York 2010, S. 103–123.

125 Vgl. z. B. Julian Nida-Rümelin: Naturalismus und Humanismus. In: Volker Gerhardt; Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin / New York 2010, S. 3–14; Mathias Gutman; Christine Hertler; Friedemann Schrenk: Der Mensch als Gegenstand der Paläoanthropologie und das Problem der Szenarien. Ebenda, S. 135–161; Kristian Köchy: Natur und Kultur in der Evolution. Ebenda, S. 39–58.

126 Christian Illies: Biologie statt Philosophie? Evolutionäre Kulturerklärungen und ihre Grenzen. In: Volker Gerhardt; Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. A. a. O., S. 16ff.

127 Vgl. Charles-Louis Montesquieu: Vom Geist der Gesetze [1748]. Stuttgart 1994.

128 Vgl. Ellsworth Huntington: Civilization and Climate. New Haven 1915.

129 Vgl. Christian Illies: Biologie statt Philosophie? A. a. O., S. 17ff.

130 Vgl. ebenda, S. 19.

nächst genannten Theorien: Denn es ist ein Unterschied, ob von Ursachen für bestimmte kulturelle Differenzierungen die Rede ist oder von Bedingungen, welche kulturelle Differenzierungen ermöglichen und in ihrem Spielraum beschränken. Streng genommen sind also unter dem ersten Typus zwei unterscheidbare Erklärungsansprüche zusammengefasst: Kausalerklärungen und Möglichkeitserklärungen.

Beim zweiten Typus wird nach Illies beansprucht, »individuelle Kulturleistungen« und »allgemeine Kulturphänomene einer Gesellschaft« aus »genetisch angelegten Verhaltensdispositionen« zu erklären.<sup>131</sup> Als Beispiele dienen Argumentationen aus der Soziobiologie und der evolutionären Psychologie. Illies selbst räumt ein, dass die Abgrenzung zwischen Erklärungen aus der natürlichen Ausstattung des Menschen (Typ I) und aus genetisch fixierten Verhaltensdispositionen (Typ II) nicht immer möglich sein wird.<sup>132</sup>

Dem dritten und dem vierten Typus ist gemein, dass sie Prinzipien der biologischen Evolution, insbesondere das Selektions- und das Vererbungsprinzip, durch Analogisierung auf die Geschichte übertragen: Kulturelle Phänomene werden als evolutionäre Gebilde verstanden, von denen die erfolgreichen durch Gewohnheit und Nachahmung »vererbt« (tradiert) werden.<sup>133</sup> Beim dritten Typus, den Illies die »teilautonome« Variante nennt,<sup>134</sup> wird eine biologische Rückkopplung angenommen, d. h. es wird angenommen, dass erfolgreiche Institutionen, Regeln oder Wissensbestände bestimmten Populationen einen biologischen Überlebensvorteil, also eine bessere Fortpflanzungsrate, bringen. Die Beispiele stammen wiederum aus der Soziobiologie. Beim vierten Typus, den Illies als »autonome« Variante bezeichnet, entfällt die biologische Rückkopplung, ohne theoretisch ausgeschlossen zu werden. Als Beispiele dienen Argumentationen von Hayek.<sup>135</sup> Erklärungsansprüche der autonomen Variante können jederzeit in solche der teilautonomen übergehen, nämlich dann, wenn bestimmte Traditionen

131 Ebenda, S. 19ff.

132 Vgl. ebenda, S. 19 / Anm. 3.

133 Vgl. ebenda, S. 21ff.

134 Vgl. ebenda, S. 21.

135 Vgl. Friedrich August von Hayek: Freiburger Studien [1969]. Tübingen 1994; Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Bd. I: Regeln und Ordnung [1973]. München 1980; ders.: Die Verfassung der Freiheit. Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, Abt. 3 / Bd. 3. Tübingen 2005.

für das Aussterben bestimmter Populationen verantwortlich gemacht werden.<sup>136</sup>

Das Problem dieser beiden Typen liegt in der Frage nach einem eigenständigen, d. h. von der »Vererbung« (Tradierung) unabhängigen Kriterium für den Erfolg kultureller Gebilde: Werden diese »vererbt«, weil sie erfolgreich sind, oder gelten sie als erfolgreich, weil sie »vererbt« werden? Und wenn die Traditionsbildung das Erfolgskriterium wäre, dann würde sich dennoch die Frage stellen, wie lange eine Tradition funktionieren muss, um als erfolgreich zu gelten: Denn eine Tradition kann während einer geschichtlich relativ langen Zeit als erfolgreich erscheinen, aber schließlich doch in eine zivilisatorische Katastrophe führen.

Der fünfte Typus schließlich liegt nach Illies dann vor, wenn explizit der Anspruch auf Weltdeutung und damit auf Ersetzung der Philosophie erhoben wird.<sup>137</sup> Arbeiten und Aussagen von Evolutions- und Soziobiologen dienen als Beispiele.<sup>138</sup>

Eine philosophische Weltdeutung besitzt nach Illies drei Charakteristika. Erstens weist sie Prinzipien auf, die konstitutiv für Wirklichkeitsbereiche und für die Wirklichkeit im Ganzen sind. Im Rahmen der evolutionstheoretischen Weltdeutung übernehmen verallgemeinerte Prinzipien der Evolution, insbesondere das Selektionsprinzip, diese Funktion. Zweitens ist eine philosophische Weltdeutung reflexiv, d. h. sie versucht das Erkennen und Verstehen selbst zu begreifen und in seinen Ansprüchen zu begründen. Evolutionstheoretisch soll dieser Anspruch insbesondere durch die Evolutionäre Erkenntnistheorie eingelöst werden. Drittens erhebt und begründet eine philosophische Weltdeutung normative Ansprüche. Dem entspricht die Evolutionstheorie entweder durch die Evolutionäre Ethik oder sie weist alle normativen Ansprüche aufgrund naturalistisch-reduktionistischer Erklärungen zurück. Über die Evolutionstheorie als Weltdeutung schreibt Illies: »Die Evolutionstheorie macht hier also keine Angebote für Kausalerklärungen von Kulturphänomenen [...], sondern ist die Geltungsgrundlage für die Richtigkeit eines Phänomens, eben eine Weltdeutung. Der fünfte Typ baut so gleichsam auf den anderen Erklärungsansprüchen auf; man

136 Vgl. Christian Illies: *Biologie statt Philosophie?* A. a. O., S. 23.

137 Vgl. ebenda, S. 25ff.

138 Vgl. Daniel C. Dennett: *Darwin's Dangerous Idea*. Harmondsworth 1996; Edward Osborne Wilson: *Consilience. The Unity of Knowledge*. New York 1998.

könnte ihn daher auch *über* statt *in* die Reihe der anderen vier Typen stellen.«<sup>139</sup>

Die Typologie von Illies bezieht sich hauptsächlich auf soziobiologische Argumentationen, auf kausale Erklärungen aus Umweltbedingungen (Klima- und Ökologietheorie) oder auf Erklärungsansprüche von solchen Analogisierungstheorien, welche jederzeit den Übergang zur Soziobiologie erlauben. Illies Kritik dieser Erklärungsansprüche ist daher entweder eine immanente hinsichtlich empirischer Erklärungen<sup>140</sup> oder läuft auf eine Kritik am reduktionistischen Naturalismus hinaus,<sup>141</sup> letzteres insbesondere hinsichtlich der Weltdeutungsansprüche. Die Integrationstheorie und jene Analogisierungstheorien, die die Eigenständigkeit kultureller Evolution behaupten, werden nicht oder nur am Rande berücksichtigt. Dies könnte in gewisser Weise gegen Illies Einteilung und für die unter Punkt 1.1. vorgestellte Unterscheidung von Theorien (Soziobiologie, Ökologietheorie, Analogisierungstheorien, Integrationstheorie) sprechen: Typologisch unterscheidbare Erklärungsansprüche werden so nicht isoliert, sondern im Kontext und unter Beachtung der Komplexität einer je bestimmten Theorie diskutiert.

Für diese Diskussion können sich weiterhin in der Literatur reichlich anzutreffende Darstellungen zur Evolution einzelner Kulturgebiete sowie zu biotechnologischen Optionen als relevant und hilfreich in Detailfragen erweisen. Exemplarisch können genannt werden: Studien zur Evolution der Künste,<sup>142</sup> der Ethik,<sup>143</sup> der Religion,<sup>144</sup> der Technik,<sup>145</sup> der

139 Christian Illies: *Biologie statt Philosophie?* A. a. O., S. 27.

140 Vgl. ebenda, S. 30ff.

141 Vgl. ebenda, S. 32ff.

142 Vgl. z. B. Winfried Menninghaus: *Zur Evolution der Künste*. In: Volekr Gerhardt; Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): *Evolution in Natur und Kultur*. A. a. O., S. 205–122.

143 Vgl. z. B. Franz M. Wuketis: *Gene, Kultur und Moral*. Darmstadt 1990; Gerhard Vollmer: *Möglichkeiten und Grenzen einer evolutionären Ethik*. In: Kurt Bayertz (Hrsg.): *Evolution und Ethik*. Stuttgart 1993, S. 103–132; Ernst R. Sandvoss: *Selbsttranszendenz und Ethik*. In: *Erwägen Wissen Ethik*, Jg. 18 (2007), H. 3, S. 443–448, S. 448–480.

144 Vgl. z. B. Hubert Seiwert: *Religion, Evolution und die Mechanismen kultureller Vererbung*. In: Annette G. Beck-Sickinger; Matthias Petzoldt (Hrsg.): *Paradigma Evolution*. A. a. O., S. 105–131.

145 Vgl. z. B. George Basalla: *The Evolution of Technology*. Cambridge 1988; André Leroi-Gourhan: *Hand und Wort. Die Evolution der Technik, Sprache und Kunst*. Frankfurt am Main 1995; Klaus Erlach: *Evolution der Werkzeuge? Die Geburt der Technik aus dem menschlichen Körper*. In: Peter Fischer; Andreas Peter; Ulrike

Erkenntnis,<sup>146</sup> der Medien,<sup>147</sup> der Kooperation (unter Unsicherheit)<sup>148</sup> sowie über die Veränderung der menschlichen Natur durch biotechnologisches Enhancement<sup>149</sup> und über generelle Möglichkeiten technikgesteuerter Bioevolution<sup>150</sup>. Im Hinblick auf methodische Fragen der Extrapolation und Verallgemeinerung von Evolutionsprinzipien könnten sich auch Diskussionen über die Evolution im bzw. des Kosmos als relevant erweisen.<sup>151</sup> Immanente Probleme der biologischen Evolutionstheorie<sup>152</sup> können Relevanz erlangen, wenn es um die Frage geht, ob und inwiefern Evolutionsprinzipien, die verallgemeinert werden sollen, bereits in der Biologie problematisch und umstritten sind.

Ein vorläufiges und vorsichtiges Fazit aus diesem Literaturbericht könnte lauten: Unter Beachtung des Kriteriums notwendiger methodischer und ontologischer Differenzierungen (Beispiel: Janich; Kambar-

Ramming (Hrsg.): Die Reflexion des Möglichen. Zur Dialektik von Handeln, Erkennen und Werten. Berlin 2012, S. 147–165.

- 146 Vgl. z.B. Gerhard Vollmer: Evolutionäre Erkenntnistheorie. Stuttgart 82002.
- 147 Vgl. z.B. Matthias Uhl: Medien, Gehirn, Evolution. Mensch und Medienkultur verstehen. Eine transdisziplinäre Medienanthropologie. Bielefeld 2009.
- 148 Vgl. z.B. Robert Axelrod: Die Evolution der Kooperation. München / Wien 41997; Thomas Voss: Evolutionäre Erklärungen der individualistischen Sozialtheorie. In: Annette G. Beck-Sickinger; Matthias Petzoldt (Hrsg.): Paradigma Evolution. A.a.O., S. 61–86.
- 149 Vgl. z.B. Jan-Christoph Heilinger: Unterwegs zum neuen Menschen? Die Veränderung der menschlichen Natur durch biotechnologisches »Enhancement«. In: Volker Gerhardt; Julian Nida-Rümelin (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. A.a.O., S. 223–240.
- 150 Vgl. z.B. Annette G. Beck-Sickinger: Evolutionäre Kombinatorik im Reagenzglas. In: Annette G. Beck-Sickinger; Matthias Petzoldt (Hrsg.): Paradigma Evolution. A.a.O., S. 141–160.
- 151 Vgl. z.B. Konrad Kreher: Evolution im Kosmos. In: Annette G. Beck-Sickinger; Matthias Petzoldt (Hrsg.): Paradigma Evolution. A.a.O., S. 133–140.
- 152 Vgl. z.B. Peter Janich; Michael Weingarten: Wissenschaftstheorie der Biologie. Methodische Wissenschaftstheorie und die Begründung der Wissenschaften. München 1999; Michael Weingarten: Organismen – Objekte oder Subjekte der Evolution? Philosophische Studien zum Paradigmenwechsel in der Evolutionsbiologie. Darmstadt 1993; Mathias Gutman; Christine Hertler; Friedemann Schrenk: Der Mensch als Gegenstand der Paläoanthropologie und das Problem der Szenarien. A.a.O.; Joachim Bauer: Kreative Biosysteme. Zur Koevolution von Natur und Kultur. Ebenda, S. 125–133; Martin Schlegel: Die Evolutionstheorie – Zündstoff von 1859 bis heute. In: Annette G. Beck-Sickinger; Matthias Petzoldt (Hrsg.): Paradigma Evolution. A.a.O., S. 13–31; Uwe G. Liebert; Melanie Maier: Virale Evolution – Koevolution von Virus und Wirt. Ebenda, S. 87–104.

tel) scheint eine Synthese von Integrationstheorie (Beispiel: Tomasello), Ökologietheorie (Beispiel: Diamond) und einer von der Kultur ausgehenden Analogisierungstheorie (Beispiel: Habermas) am ehesten geeignet zu sein, ein einheitliches, Natur und Kultur umfassendes Weltbild begründen zu können, ohne in solche Reduktionismen zu verfallen, die insbesondere der Spezifik des Kulturellen nicht gerecht werden können.



## LITERATUR

- Aristoteles: Organon II (Lehre vom Satz / Peri hermeneias). Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 1. Hamburg 1995.
- Poetik. Griechisch/Deutsch. Stuttgart 2003.
- Assmann, Jan: Mythomotorik der Erinnerung. Fundierende und kontrapräsentische Erinnerung. In: Barner, Wilfried; Detken, Anke; Wesche, Jörg (Hrsg.): Texte zur modernen Mythentheorie. Stuttgart 2003, S. 280–286.
- Axelrod, Robert: Die Evolution der Kooperation. München, Wien <sup>4</sup>1997.
- Bacon, Francis: Neu-Atlantis [1627]. Berlin 1984.
- Barthes, Roland: Mythen des Alltags [1957]. Frankfurt am Main 1993.
- Basalla, George: The Evolution of Technology. Cambridge 1988.
- Bauer, Joachim: Kreative Biosysteme. Zur Koevolution von Natur und Kultur. In: Gerhardt, Volker; Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin, New York 2010, S. 125–133.
- Becker, Alexander u. a. (Hrsg.): Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur. Frankfurt am Main 2003.
- Beck-Sickingher, Annette G.: Evolutionäre Kombinatorik im Reagenzglas. In: Beck-Sickingher, Annette G.; Petzoldt, Matthias (Hrsg.): Paradigma Evolution. Chancen und Grenzen eines Erklärungsmusters. Frankfurt am Main 2009, S. 141–160.
- Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt [1921]. In: Gesammelte Schriften, Bd. III/1. Frankfurt am Main 1991, S. 179–203.
- Biesalski, Hans K.: Evolution und Koevolution in Ernährungsnischen. In: Gerhardt, Volker; Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin / New York 2010, S. 163–181.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos [1979]. Frankfurt am Main 2006.
- Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos. Berlin 2014.
- Cassirer, Ernst: Das mythische Denken. Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil [1925]. Darmstadt 1994.
- Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens [1946]. Frankfurt am Main 1985.
- Form und Technik [1930]. In: Fischer, Peter (Hrsg.): Technikphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart. Leipzig 1996, S. 157–214.
- Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur [1944]. Hamburg 1996.
- Darwin, Charles: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl [1859]. Leipzig 1980.
- Dawkins, Richard: Das egoistische Gen. Heidelberg 2010 (Nachdruck der Jubiläumsausgabe).

- Dennett, Daniel C.: *Darwin's Dangerous Idea*. Harmondsworth 1996.
- Diamond, Jared: *Arm und Reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaften*. Frankfurt am Main 72011.
- *Kollaps. Warum Gesellschaften überleben oder untergehen*. Frankfurt am Main 42010.
- Ehrenberg, Alain: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt am Main / New York 2004.
- *Das Unbehagen in der Gesellschaft*. Berlin 2012.
- Eichler, Klaus-Dieter; Seidel, Helmut: *Philosophie im antiken Griechenland*. In: Moritz, Ralf; Rüstau, Hiltrud; Hoffmann, Gerd-Rüdiger (Hrsg.): *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedenen Regionen der Erde?* Berlin 1988, S. 125–166.
- Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1939]. 2 Bde. Berlin 312017.
- Erlach, Klaus: *Evolution der Werkzeuge? Die Geburt der Technik aus dem menschlichen Körper*. In: Fischer, Peter; Luckner, Andreas; Ramming, Ulrike (Hrsg.): *Die Reflexion des Möglichen. Zur Dialektik von Handeln, Erkennen und Werten*. Berlin 2012, S. 147–165.
- Fischer, Peter: *Anthropologische Marx-Interpretation*. In: *Jahrbuch für systematische Philosophie* '91. Münster/Hamburg 1991, S. 70–94.
- *Aufmerksamkeitsformierung und Persönlichkeitsbildung*. In: Beyerle, Stefan (Hrsg.): *Die Erfindung des Menschen. Person und Persönlichkeit in ihren lebensweltlichen Kontexten*. Leipzig 2016, S. 191–211.
- *Empraktische Kommunikation. Anthropologische Überlegungen zur Ontogenese*. In: Caysa, Konstanze; Benkert, Harko (Hrsg.): *Denken des Empraktischen*. Frankfurt am Main 2016, S. 121–140.
- *Geschichte und Psychogenese. Philosophisch-methodologische Bemerkungen zum Konzept einer geschichtsorientierten Psychologie*. In: Jüttemann, Gerd (Hrsg.): *Psychogenese. Das zentrale Erkenntnisobjekt einer integrativen Humanwissenschaft*. Lengerich 2017, S. 95–103.
- *Philosophie der Technik*. München 2004.
- *Technik als spezifische Form der Welterschließung*. In: Richter, Philipp; Müller, Jan; Nerurkar, Michael (Hrsg.): *Möglichkeiten der Reflexion. Festschrift für Christoph Hubig*. Baden-Baden 2018; S. 233–244.
- Fischer, Peter; Krohne, Heinz Walter: *Angst und Furcht*. Göttingen 2017.
- Flood, Christopher G.: *Politischer Mythos. Eine theoretische Einführung* [1996]. In: Barner, Wilfried; Detken, Anke; Wesche, Jörg (Hrsg.): *Texte zur modernen Mythen-theorie*. Stuttgart 2003, S. 303–315.
- Foucault, Michel: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main 1977.
- *Geschichte der Gouvernementalität*. 2 Bde. Frankfurt am Main 2006.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940 / Text nach der Ausgabe letzter Hand 1962]. Gesamtausgabe, Bd. 3.1. Frankfurt am Main 1993.
- *Der gegenwärtige Stand der anthropologischen Forschung* [1951]. Gesamtausgabe,

- Bd. 4: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Frankfurt am Main 1983, S. 113–126.
- Ein anthropologisches Modell [1968]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 203–215.
  - Ein Bild vom Menschen [1941]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 50–62.
  - Fortschritte der Instinktforschung beim Menschen [o. J.; 1970?]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 222–235.
  - Philosophische Anthropologie [1971]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 236–246.
  - Über instinktives Ansprechen auf Wahrnehmungen [1961]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 175–102.
  - Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen [1957]. Wiesbaden <sup>5</sup>1986.
  - Zur Geschichte der Anthropologie [1957]: Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 143–164.
  - Zur Systematik der Anthropologie [1942]. Gesamtausgabe, Bd. 4. A. a. O., S. 63–112.
- Goethe, Johann Wolfgang von: Prometheus. In: Werke in 10 Bänden. Weimar 1958, Bd. 3, S. 283–285.
- Gottl-Ottlienfeld, Friedrich von: Wirtschaft und Technik. Tübingen 1923.
- Gutman, Mathias; Hertler, Christine; Schrenk, Friedemann: Der Mensch als Gegenstand der Paläoanthropologie und das Problem der Szenarien. In: Gerhardt, Volker; Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin, New York 2010, S. 135–161.
- Habermas, Jürgen: Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2004 (erweiterte Ausgabe).
- Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2005.
- Hagner, Michael; Hörl, Erich (Hrsg.): Die Transformation des Humanen. Beiträge zur Kulturgeschichte der Kybernetik. Frankfurt am Main 2008.
- Hayek, Friedrich August von: Freiburger Studien [1969]. Tübingen 1994.
- Recht, Gesetzgebung und Freiheit. Bd. I: Regeln und Ordnung [1973]. München 1980.
  - Die Verfassung der Freiheit. Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, Abt. 3, Bd. 3. Tübingen 2005.
- Heidegger, Martin: Das Ge-Stell [1949]. In: Gesamtausgabe, Bd. 79: Bremer und Freiburger Vorträge. Frankfurt am Main <sup>2</sup>2005, S. 24–45.
- Die Frage nach der Technik [1955]. In: Heidegger, Martin: Die Technik und die Kehre. Pfullingen <sup>7</sup>1988, S. 5–36.
  - Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit [1929/30]. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Frankfurt am Main <sup>3</sup>1983.
  - Phänomenologie und Theologie [1927]. In: Wegmarken. Frankfurt am Main <sup>3</sup>1996 (entspricht Gesamtausgabe, Bd. 9), S. 47–67.
  - Sein und Zeit [1927]. Tübingen <sup>16</sup>1986.
- Heilinger, Jan-Christoph: Unterwegs zum neuen Menschen? Die Veränderung der menschlichen Natur durch biotechnologisches »Enhancement«. In: Gerhardt, Volker, Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin, New York 2010, S. 223–240.

- Herodot: Historien. Düsseldorf/Zürich 2004.
- Hesiod: Theogonie. In: Hesiod: Sämtliche Werke. Leipzig 1965, S. 51–98.
- Honneth, Axel: Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In: Honneth, Axel (Hrsg.): Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie. Frankfurt am Main 1994, S. 9–69.
- Huntington, Ellsworth: Civilization and Climate. New Haven 1915.
- Illies, Christian: Biologie statt Philosophie? Evolutionäre Kulturerklärungen und ihre Grenzen. In: Gerhardt, Volker; Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin, New York 2010, S. 15–38.
- Janich, Peter: Der Mensch und andere Tiere. Das zweideutige Erbe Darwins. Frankfurt am Main 2010.
- Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung. Frankfurt am Main 2009.
- Was ist Information? Kritik einer Legende. Frankfurt am Main 2006.
- Janich, Peter; Weingarten, Michael: Wissenschaftstheorie der Biologie. Methodische Wissenschaftstheorie und die Begründung der Wissenschaften. München 1999.
- Jung, Carl Gustav: Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten [1954]. In: Jung, Carl Gustav: Bewusstes und Unbewusstes. Beiträge zur Psychologie. Frankfurt am Main 1988, S. 11–53.
- Kambartel, Friedrich: Zur grammatischen Unmöglichkeit einer evolutionstheoretischen Erklärung der humanen Welt. In: Kambartel, Friedrich: Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen. Frankfurt am Main 1989, S. 61–78.
- Kant, Immanuel: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht [1784]. Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 1988, Bd. XI, S. 33–50.
- Der Streit der Fakultäten [1798]. Ebenda, S. 261–393.
- Kegel, Bernhard: Epigenetik. Wie Erfahrungen vererbt werden. Köln 2009.
- Kim, Jaegwon: Making Sense of Emergence. In: Philosophical Studies 95 (1999), S. 3–36.
- Köchy, Kristian: Natur und Kultur in der Evolution. In: Gerhardt, Volker; Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): Evolution in Natur und Kultur. Berlin, New York 2010, S. 39–58.
- Köhler, Wolfgang: Intelligenzprüfungen an Menschenaffen [1917]. Berlin 2012.
- Kreher, Konrad: Evolution im Kosmos. In: Beck-Sickingher, Annette G.; Petzoldt, Matthias (Hrsg.): Paradigma Evolution. Chancen und Grenzen eines Erklärungsmusters. Frankfurt am Main 2009, S. 133–140.
- Kutschera, Ulrich: Tatsache Evolution. Was Darwin nicht wissen konnte. München 2009.
- Leroi-Gourhan, André: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst [1964/65]. Frankfurt am Main 1988.
- Lévi-Strauss, Claude: Mythologica I–IV [1964–1971]. Frankfurt am Main 1971–1975.
- Strukturelle Anthropologie [1958]. 2 Bände. Frankfurt am Main 1977.
- Liebert, Uwe G.; Maier, Melanie: Virale Evolution – Koevolution von Virus und Wirt. In: Beck-Sickingher, Annette G.; Petzoldt, Matthias (Hrsg.): Paradigma Evolution. Chancen und Grenzen eines Erklärungsmusters. Frankfurt am Main 2009, S. 87–104.

- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Zwei Teilbände. Frankfurt am Main 1998.
- Marcuse, Herbert: *Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur*. In: Marcuse, Herbert: *Kultur und Gesellschaft I/II*. Zürich 1965, S. 321–345.
- *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* [1964]. München <sup>3</sup>1998.
- Marquard, Odo: *Abschied vom Prinzipiellen. Auch eine autobiographische Einleitung* [1981]. In: Marquard, Odo: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart 1995, S. 4–22.
- *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie* [1979]. Ebenda, S. 91–116.
- Marx, Karl: *1. ad Feuerbach* [Thesen über Feuerbach, 1845]. Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 3, Berlin 1983, S. 5–7.
- *Einleitung zu den »Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie«* [1857]. Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 42, Berlin 1983, S. 15–45.
- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* [1867, 1890]. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 23, Berlin 1983, S. 49–802.
- *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* [1844]. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 40, 3., überarb. u. erw. Aufl., Berlin 2012, S. 465–588.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Die deutsche Ideologie* [1845/1846]. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 3, Berlin 1983, S. 9–530.
- Mayr, Ernst: *Das ist Evolution*. München <sup>3</sup>2005.
- Menninghaus, Winfried: *Zur Evolution der Künste*. In: Gerhardt, Volker; Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): *Evolution in Natur und Kultur*. Berlin, New York 2010, S. 205–122.
- Mitchell, Sandra: *Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen*. Frankfurt am Main 2008.
- Montesquieu, Charles-Louis: *Vom Geist der Gesetze* [1748]. Stuttgart 1994.
- Nestle, Wilhelm: *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart 1940.
- Nida-Rümelin, Julian: *Naturalismus und Humanismus*. In: Gerhardt, Volker; Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): *Evolution in Natur und Kultur*. Berlin, New York 2010, S. 3–14.
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [1917]. München 2004.
- Plessner, Helmuth (1966): *Das gegenwärtige Interesse der Philosophie an der Sprache*. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main 1981, Bd. IX, S. 384–391.
- (1973): *Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie*. Ebenda, Bd. VIII, S. 380–399.
- (1953): *Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege*. Ebenda, Bd. IX, S. 263–299.
- (1937): *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*. Ebenda, Bd. VIII, S. 33–51.
- (1928): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Ebenda, Bd. IV.

- (1963): Immer noch Philosophische Anthropologie? Ebenda, Bd. VIII, S. 235–146.
- (1931): Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. Ebenda, Bd. V, S. 135–134.
- (1952): Über die Beziehung der Zeit zum Tode. Ebenda, Bd. IX, S. 224–262.
- (1964): Vorwort zur zweiten Auflage (Die Stufen des Organischen und der Mensch). Ebenda, Bd. IV, S. 13–34.
- (1958): Zum Situationsverständnis gegenwärtiger Philosophie. Ebenda, Bd. IX, S. 332–343.
- Pinker, Steven: Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit. Frankfurt am Main <sup>3</sup>2018.
- Postman, Neil: Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie [1985]. Frankfurt am Main <sup>19</sup>2014.
- Rilke, Rainer Maria: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge [1910]. Leipzig 1982.
- Ropohl, Günter: Technologische Aufklärung. Beiträge zur Technikphilosophie. Frankfurt am Main <sup>2</sup>1999.
- Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen [1755]. In: Rousseau, Jean-Jacques: Kulturkritische und politische Schriften, 2 Bde. Berlin 1989, Bd. I, S. 183–315.
- Emile oder über die Erziehung [1762]. Stuttgart 2001.
- Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts [1762]. In: Rousseau, Jean-Jacques: Kulturkritische und politische Schriften, 2 Bde. Berlin 1989, Bd. I, S. 379–505.
- Von der Akademie zu Dijon im Jahre 1750 preisgekrönte Abhandlung über die von dieser Akademie aufgeworfene Frage, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und der Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen habe [1751]. In: Rousseau, Jean-Jacques: Kulturkritische und politische Schriften. 2 Bde. Berlin 1989, Bd. I, S. 49–82.
- Rorty, Richard: The Brain as Hardware, Culture as Software. In: Inquiry, 47 (2004), S. 219–235.
- Sandvoss, Ernst R.: Selbsttranszendenz und Ethik. In: Erwägen Wissen Ethik, Jg. 18 (2007) Heft 3, S. 443–448, S. 448–480 (Kritik und Replik).
- Sarasin, Philipp: Zweierlei Rassismus? Die Selektion des Fremden als Problem in Michel Foucaults Verbindung von Biopolitik und Rassismus. In: Stingelin, Martin (Hrsg.): Biopolitik und Rassismus. Frankfurt am Main 2003, S. 55–79.
- Schindler, Alfred (Hrsg.): Apokryphen zum Alten und Neuen Testament. Zürich 1988.
- Schlegel, Martin: Die Evolutionstheorie – Zündstoff von 1859 bis heute. In: Beck-Sickingher, Annette G.; Petzoldt, Matthias (Hrsg.): Paradigma Evolution. Chancen und Grenzen eines Erklärungsmusters. Frankfurt am Main 2009, S. 13–31.
- Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen [1932]. Berlin 1991, 3. Auflage der Ausgabe von 1963.
- Die politische Theorie des Mythos [1923]. In: Schmitt, Carl: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939. Berlin <sup>3</sup>1994, S. 11–21.
- Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus [1923]. Berlin <sup>8</sup>1996.

- Schurz, Gerhard: *Evolution in Natur und Kultur. Eine Einführung in die verallgemeinerte Evolutionstheorie.* Heidelberg 2011.
- Seiwert, Hubert: *Religion, Evolution und die Mechanismen kultureller Vererbung.* In: Beck-Sickingher, Annette G.; Petzoldt, Matthias (Hrsg.): *Paradigma Evolution. Chancen und Grenzen eines Erklärungsmusters.* Frankfurt am Main 2009, S. 105–131.
- Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen.* Göttingen 2011.
- Sorel, George: *Über die Gewalt* [1908]. Frankfurt am Main 1981.
- Spitzer, Manfred: *Vorsicht Bildschirm! Elektronische Medien, Gehirnentwicklung, Gesundheit und Gesellschaft.* Stuttgart/Düsseldorf/Leipzig 2005.
- *Digitale Demenz. Wie wir uns und unsere Kinder um den Verstand bringen.* München 2012.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: *Natürliche Evolution und kulturelle Entwicklung.* In: Beck-Sickingher, Annette G.; Petzoldt, Matthias (Hrsg.): *Paradigma Evolution. Chancen und Grenzen eines Erklärungsmusters.* Frankfurt am Main 2009, S. 33–46.
- Stephan, Achim: *Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation.* Dresden 1999.
- Stiegler, Bernard: *Die Logik der Sorge. Verlust der Aufklärung durch Technik und Medien.* Frankfurt am Main 2008.
- *Von der Biopolitik zur Psychomacht. Logik der Sorge I.2.* Frankfurt am Main 2009.
- Storch, Wolfgang; Damerau, Burghard (Hrsg.): *Mythos Prometheus. Texte von Hesiod bis René Char.* Leipzig 1995.
- Tiqun: *Kybernetik und Revolte.* Berlin 2007.
- Tomasello, Michael: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition.* Frankfurt am Main 2002.
- *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation.* Frankfurt am Main 2009.
- *Warum wir kooperieren.* Berlin 2010.
- Uhl, Matthias: *Medien, Gehirn, Evolution. Mensch und Medienkultur verstehen. Eine transdisziplinäre Medienanthropologie.* Bielefeld 2009.
- Vico, Giambattista: *De nostri temporis studiorum ratione / Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung* [1709]. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Darmstadt 1984.
- Vollmer, Gerhard: *Möglichkeiten und Grenzen einer evolutionären Ethik.* In: Bayertz, Kurt (Hrsg.): *Evolution und Ethik.* Stuttgart 1993, S. 103–132.
- *Biophilosophie.* Stuttgart 1995.
- *Evolutionäre Erkenntnistheorie.* Stuttgart <sup>8</sup>2002.
- *Gibt es einen sozialen Mesokosmos?* In: Gerhardt, Volker; Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): *Evolution in Natur und Kultur.* Berlin, New York 2010, S. 241–260.
- Voland, Eckart: *Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie.* München 2007.
- Voss, Thomas: *Evolutionäre Erklärungen der individualistischen Sozialtheorie.* In: Beck-Sickingher, Annette G.; Petzoldt, Matthias (Hrsg.): *Paradigma Evolution. Chancen und Grenzen eines Erklärungsmusters.* Frankfurt am Main 2009, S. 61–86.

- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen 1980.
- Weigel, Sigrid: *An der Schwelle von Kultur und Natur. Epigenetik und Evolutionstheorie*. In: Gerhardt, Volker; Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.): *Evolution in Natur und Kultur*. Berlin, New York 2010, S. 103–123.
- Weingarten, Michael: *Organismen – Objekte oder Subjekte der Evolution? Philosophische Studien zum Paradigmenwechsel in der Evolutionsbiologie*. Darmstadt 1993.
- *Leben (bio-ethisch)*. Bielefeld 2003.
- Wilson, Edward Osborne: *Sociobiology. The New Synthesis*. Cambridge (Massachusetts) 1975.
- *Consilience. The Unity of Knowledge*. New York 1998.
- Wollheim, Richard: *Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle*. München 2001.
- Wuketis, Franz M.: *Gene, Kultur und Moral*. Darmstadt 1990.
- Wunenburger, Jean-Jacques: *Mytho-phorie. Formen und Transformationen des Mythos* [1994]. In: Barner, Wilfried; Detken, Anke; Wesche, Jörg (Hrsg.): *Texte zur modernen Mythentheorie*. Stuttgart 2003, S. 290–300.

## ZU DEN TEXTEN

*Mythos und Geschichte.* Originalbeitrag. Überarbeitete und stark erweiterte Fassung meines Vortrags vom 29. Januar 2019 bei der Philosophischen Dienstagsgesellschaft der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V.

*Fähigkeit, Fertigkeit, Vermögen. Zur Bedeutsamkeit der Möglichkeitscharaktere für den Tier-Mensch-Vergleich.* Originalbeitrag. Überarbeitete und stark erweiterte Fassung meines Vortrags »Instinktreduktion als Lichtung des Seins«, den ich am 28. Januar 2009 im Rahmen meiner Gastprofessur am Humboldt-Studienzentrum für Philosophie und Geisteswissenschaften der Universität Ulm gehalten habe.

*Technikgeschichte und Psychogenese.* Erstveröffentlichung in dieser Fassung. Eine erheblich gekürzte Fassung ist erschienen in: Gerd Jüttemann (Hrsg.): *Entwicklungen der Menschheit. Humanwissenschaften in der Perspektive der Integration.* Lengerich: Pabst Science Publishers 2014, S. 183–190.

*Dasein oder Leben? Kritische Überlegungen zu Helmuth Plessners Kritik an Martin Heideggers existenzial-apriorischer Anthropologie.* Originalbeitrag. Überarbeitete und stark erweiterte Fassung meines Vortrags vom 26. April 2012 auf der Arbeitstagung »Produktive Missverständnisse um Zeit, Sein und Sprache: Zur Debatte zwischen Martin Heidegger und den »Göttinger Hermeneuten« am Institut für Philosophie der Technischen Universität Darmstadt.

*Ambivalenzen und Kriterien des Fortschritts.* Originalbeitrag.

*Biologische Evolution als Paradigma der Geschichte? Ein programmatischer Literaturbericht.* Originalbeitrag.

## ÜBER DEN AUTOR

Peter Fischer ist promovierter und habilitierter Philosoph. Seine Hauptarbeitsgebiete sind die Praktische Philosophie, die Philosophische Anthropologie und die Kulturhermeneutik. Jüngst war von ihm bei der Rosa-Luxemburg-Stiftung erschienen: *Politische Philosophie im 20. Jahrhundert. Von Max Weber bis Giorgio Agamben*; Leipzig 2018.

