

MAGNUS SCHLETTE
THOMAS FUCHS
ANNA MARIA KIRCHNER (Hg.)

Anthropologie der Wahrnehmung

mk MARSILIUS
KOLLEG

SCHRIFTEN
DES MARSILIUS-KOLLEGS
BAND 16



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



SCHRIFTEN
DES
MARSILIUS-KOLLEGS

Band 16



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



**UNIVERSITÄT
HEIDELBERG**
ZUKUNFT
SEIT 1386

Das Marsilius-Kolleg der Universität Heidelberg ist eine Einrichtung, die das Gespräch und die Zusammenarbeit zwischen den Wissenschaftskulturen fördert. Im Mittelpunkt steht der Brückenschlag zwischen den Natur- und Lebenswissenschaften einerseits und den Geistes-, Sozial- und Rechtswissenschaften andererseits. Die Erträge werden mit den Schriften des Marsilius-Kollegs der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.

Anthropologie der Wahrnehmung

Herausgegeben von
MAGNUS SCHLETTE
THOMAS FUCHS
ANNA MARIA KIRCHNER

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

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

ISBN 978-3-8253-6756-5

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

© 2017 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier.

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Einleitung	
<i>Magnus Schlette und Thomas Fuchs</i>	
Anthropologie als Brückendisziplin	11
Teil I	
Annäherungen	
<i>Magnus Schlette und Anna Maria Kirchner</i>	
Einführung	49
<i>Stefan Glasauer/Frederike Petzschner</i>	
Wahrnehmung als Inferenz	61
<i>Stefanie Höhl</i>	
Wahrnehmung und Kategorisierung von Gesichtern in der frühen Entwicklung	89
<i>Thomas Fuchs</i>	
In Kontakt mit der Wirklichkeit. Wahrnehmung als Interaktion	109
<i>Matthias Jung</i>	
Ausdruck, Wahrnehmung und symbolische Distanz	141
<i>Jürgen Trabant</i>	
Symbolische Artikulation und Wahrnehmung	161
<i>Sonja Rinofner-Kreidl</i>	
Emotionales Engagement und praktische Identität. Zur Phänomenologie moralischer Wahrnehmung	183

Peter Bexte

Fokussierte Wahrnehmungen.

Von Himmelsblicken zu Bildbetrachtungen 221

Stephan Günzel

Wahrnehmung im Computerspiel.

Genealogie der Zeit und Ästhetik des Raums 245

Olaf L. Müller

Goethes größte wissenschaftliche Entdeckung.

Über eine verblüffende Symmetrie bei den Spektralfarben 269

Teil II

Erwiderungen

Magnus Schlette und Anna Maria Kirchner

Einführung 321

*Thomas Arnold*Blinzlers Erben – Warum Wahrnehmung kein
Schätzvorgang sein kann

Kommentar zu Stefan Glasauer und Frederike Petzschner 325

*Christian Tewes*Frühkindliche Gesichtswahrnehmung aus der Perspektive
des Verkörperungsparadigmas

Kommentar zu Stefanie Höhl 331

Selin Gerlek

Der Leib als Subjekt der Lebenswelt.

Kommentar zu Thomas Fuchs 339

*Basil Wiese*Lebenswelt oder *Primary Frameworks*?

Kommentar zu Thomas Fuchs 345

Nadine Schumann

Komplementarität oder Ergänzungsverhältnis?

Kommentar zu Matthias Jung 351

Tobias Endres

- Merleau-Ponty und das Problem der Repräsentation
 Kommentar zu Jürgen Trabant 355

Larissa Berger

- Moralische und ästhetische Wahrnehmung
 Kommentar zu Sonja Rinofner-Kreidl 361

Joachim Raich

- Der wandernde Blick und sein Schatten
 Kommentar zu Peter Bexte 367

Alexander Nicolai Wendt

- Das Computerspiel als Problemlösen
 Kommentar zu Stephan Günzel 373

Matthias Rang

- Deskription und Ontologie bei Newton und Goethe
 Kommentar zu Olaf L. Müller 377

Teil III

Ergänzungen

- Magnus Schlette und Anna Maria Kirchner*
 Einführung 389

- Daniel Beis, Richard Paluch, Joachim Raich*
 Raumwahrnehmung und *a priori*-Raum.
 Anmerkungen zum interdisziplinären Diskurs 395

- Pia Schneider, Christopher Milde*
 Das Potenzial empirischer Befunde zu
 aberranten Körperwahrnehmungen und -kognitionen
 für die philosophische Theorienbildung 423

Mansoorah Khalilizand

- Vom phänomenalen Leib zum Organischen.
 Husserls Überlegungen zur Somatologie als
 Wissenschaft vom Leib 453

Jonas Etten

Henri Bergson – Vorläufer einer ökologisch- phänomenologischen Anthropologie?	469
--	-----

Christoph Behrens

Wahr-Nehmend Lesen: Literarische Performativität und soziokulturelle Praxis	489
--	-----

Stephanie Marchal

Visualisierte Empfindung und verkörperte Wahrnehmung. Julius Meier-Graefe und die anthropologischen Konturen seiner kunstkritischen Praxis	505
--	-----

Sonja Frohoff

Wahrnehmungswelt und kreativer Ausdruck – ein Beispiel aus der Kunsttherapie	523
Schlusswort	543

Anhang

Personenregister	551
Sachregister	555
Autoren- und Herausgeberverzeichnis	561

Vorwort

Der hier vorgelegte Sammelband ist das Ergebnis einer Kooperation zwischen dem Marsilius-Kolleg der Universität Heidelberg und der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST), Institut für interdisziplinäre Forschung, in Heidelberg. Eine intensive personelle Vernetzung zwischen dem Forschungsprojekt „Verkörperung‘ als Paradigma einer evolutionären Kulturanthropologie“ des Marsilius-Kollegs und der Arbeitsgruppe „Anthropologie der Wahrnehmung“ an der FEST bildete die Grundlage für die Marsilius-Sommerakademie 2015 zum Thema der Anthropologie der Wahrnehmung. Ziel der Sommerakademie war es, Natur- und Geisteswissenschaften in ein wechselseitig fruchtbares Gespräch über die disziplinär unterschiedlichen Perspektiven auf einen gemeinsamen Gegenstandsbereich zu bringen. Dabei sollte die zentrale Forschungsfrage des Marsilius-Projekts, inwiefern die spezifische Geistigkeit und Kulturfähigkeit des Menschen in Strukturen seiner Leiblichkeit begründet liegen, die sich evolutionär herausgebildet haben und dabei umgekehrt von der Kulturentwicklung beeinflusst wurden, auf das Thema der menschlichen Sinneswahrnehmung bezogen werden. Darüber hinaus sollte das Format der Sommerakademie gewährleisten, nicht nur in ihren Arbeitsfeldern bereits bewährte Wissenschaftler als Referenten für das Thema zu gewinnen, sondern sie auch in einen Austausch mit Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern zu bringen, die bereit wären, ihre eigenen Forschungsarbeiten im Lichte der Fragestellung einer Anthropologie der Wahrnehmung zu reflektieren.

Der hier vorgelegte Band dokumentiert die Bemühungen der Sommerakademie. Der erste Teil des Bandes versammelt die überarbeiteten Vorträge der Referenten, die beiden nachfolgenden Teile sind Teilnehmern an der Sommerakademie vorbehalten. Die Hauptbeiträge des ersten Teils, allesamt disziplinspezifische Annäherungen

an unterschiedliche Aspekte, welche die menschliche Sinneswahrnehmung zu einem zentralen Forschungsgegenstand einer interdisziplinären Anthropologie machen, werden im zweiten Teil von Doktoranden und Postdoktoranden aus jeweils anderen Disziplinen kommentiert. Der dritte Teil schließlich ist dem Versuch vorbehalten, wahrnehmungstheoretisch einschlägige Aspekte der von den Teilnehmern der Sommerakademie in ihren jeweiligen Qualifikationsarbeiten verfolgten Projekte auf die Fragestellungen der Anthropologie der Wahrnehmung zu beziehen. Erwidierungen wie Ergänzungen der im ersten Teil des Bandes präsentierten Annäherungen an die menschliche Sinneswahrnehmung tragen damit wesentlich dazu bei, dass an der Anthropologie der Wahrnehmung nicht nur viele Disziplinen beteiligt sind – in diesem Sinne erfüllt die Anthropologie generell und speziell die Wahrnehmungsanthropologie die Funktion einer Brückendisziplin –, sondern dass der Band diese Disziplinen auch ins Gespräch miteinander bringt. Es wäre schön, wenn es ihm dadurch gelänge, einen Eindruck von den lebendigen und kontroversen Diskussionen der Marsilius-Sommerakademie zu vermitteln.

Wir möchten den Referenten und Teilnehmern der Sommerakademie für ihre Mitwirkung an diesem Projekt danken. Das Internationale Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg war ein idealer Gastgeber für die Veranstaltung. Großer Dank gebührt auch Tobias Just, dem Geschäftsführer des Marsilius-Kollegs, und seinem Team für vielfältige Unterstützung. Ohne sie hätte die Sommerakademie nicht stattgefunden, wäre diese Publikation nicht realisiert worden. Dank auch an Tabea Feucht und Amelie Hische für die Erstellung der Register. Dem Universitätsverlag Winter danken wir für die umsichtige und sorgfältige Drucklegung. Ferner danken wir der BASF-SE für die finanzielle Unterstützung des Projekts.

Heidelberg, im Februar 2017

Die Herausgeber

Magnus Schlette und Thomas Fuchs

Anthropologie als Brückendisziplin

Begriff und Gegenstand der Anthropologie

Anthropologie, so erfahren wir von den Autoren der deutschen Schulphilosophie im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert, sei die Lehre von der menschlichen Natur. Hier erhält das Wort einerseits seine bis heute allgemeinverbindliche Bedeutung, andererseits beginnt sich eine eigenständige philosophische Disziplin herauszubilden, die mit eben diesem Wort bezeichnet wird.¹ Diese Entwicklung gehört, wie bereits Wilhelm Dilthey betont hat,² in den Zusammenhang der frühneuzeitlichen Abwendung von der klassischen Metaphysik und einer Hinwendung zu menschlicher Erfahrung und Lebenswirklichkeit als den bevorzugten Quellen der Selbstverständigung über die *conditio humana*. Der spekulativen Reflexion über das Seiende setzt die Anthropologie das empirische Studium der leiblich-physischen und praktischen Existenz des Menschen entgegen.³ Dabei ist durchaus doppeldeutig, was unter seiner Natur künftig zu verstehen sei. Zu ihr

¹ Vgl. Odo Marquard: *Art. Anthropologie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1, Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag: 1971, Sp. 363.

² Vgl. Wilhelm Dilthey: *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: ders., *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften*. Bd. 2, Stuttgart: Teubner 1991¹¹, S. 416-492.

³ Die dezidiert metaphysikkritische Pointe der Anthropologie betont Odo Marquard in seinem einschlägigen Aufsatz *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1982, S. 122-144.

gehört ebenso, dass die dem Menschen eigentümlichen Fähigkeiten und Leistungen biologisch verkörpert sind, wie auch, dass er ‚von Natur aus‘ in eine soziale Umgebung hineingeboren wird, nach deren Konventionen, Sitten und Normen er sein Leben einrichtet und führt.⁴ Der evangelisch-lutherische Theologe Johann Georg Walch drückt das 1726 in seinem *Philosophischen Lexicon* so aus: Anthropologie sei

„die Lehre von dem Menschen [...] Es bestehet derselbige aus einer gedoppelten Natur, einer physischen und moralischen. Jene beruhet in dem natürlich belebten Leibe, und dessen Verknüpfung mit der körperlichen Natur in Ansehung seiner Erhaltung; diese aber in dem Gemüthe, welches theils sich selbst, theils auch den natürlich belebten Leib durch willkührliche Bewegungen regieret [...] Dieses alles könnte man unter dem Worte Anthropologie fassen, und sie in eine physische und moralische theilen. Die anthropologia physica wäre entweder eine allgemeine, die nur historisch die unterschiedne Gliedmassen in ihrer Structur und Zusammenhange fürstellte, wie man davon in der Physic zu handeln pflaget; oder eine besondere, die ihr Absehen auf die Gesundheit und Kranckheit des menschlichen Körpers habe, welches Anthropologia medica sei. Die moralis aber zeigte die moralische Beschaffenheit des Menschen, davon man insgemein in den Ethicken handelt.“⁵

Physische und moralische Menschenkunde: damit sind die beiden Stränge anthropologischer Forschung benannt, die auch Kant 1798 in

⁴ Wilhelm Mühlmann vertritt in seiner lesenswerten Geschichte der Anthropologie sogar die These, die anthropologische Wissenschaft sei „aus dem Kuriositäts-Interesse an fernen und entlegenen Ländern und ihren andersartigen Menschen entstanden“ (Wilhelm E. Mühlmann: *Geschichte der Anthropologie*, Frankfurt am Main/Bonn: Athenäum-Vlg. 1968², S. 13). Entsprechend widmet er der Bedeutung von Reisebeschreibungen und den Berichten von Missionaren über ferne Völker und ihre Sitten für die Entwicklung eines anthropologischen Sensoriums besondere Aufmerksamkeit.

⁵ Johann Georg Walch: *Art. Anthropologie*, in: ders., *Philosophisches Lexicon*, Leipzig: Gleditsch 1733², S. 107.

seiner wirkungsgeschichtlich im Vergleich mit der Schulphilosophie ungleich bedeutsameren *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* unterscheidet:

„Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefasst (Anthropologie), kann es entweder in *physiologischer* oder in *pragmatischer* Hinsicht sein. – Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“⁶

Was Walch noch die *anthropologia physica* nennt, heißt bei Kant physiologische Anthropologie, Walchs *anthropologica moralis* figuriert bei Kant unter dem Titel der pragmatischen Anthropologie.

Was die Natur aus dem Menschen und was dieser aus sich selbst macht: damit sind nicht nur zwei Forschungsgebiete sondern für lange Zeit geradezu diametral verschiedene Wissenskulturen anthropologischer Forschung benannt, die gleichwohl immer wieder bemüht sind, einander zu marginalisieren oder zu vereinnahmen. Auf der einen Seite, schon zu Kants Zeit und nachgerade bei Kant selbst: Der Mensch, mit einer glücklichen Wendung Friedrich Nietzsches das „noch nicht festgestellte Thier“⁷, sei von Natur aus mehr als was die Natur aus ihm macht, da er sich – mit Walchs Worten – „durch willkürliche Bewegungen regieret“, also sich zu der Welt, in die er hineingeboren wird, in einem nur ihm eigentümlichen Freiheitsspielraum verhält, in ihr ‚mitzuspielen‘ lernt, dabei Kenntnisse von ihr, allgemein, mit Kant: ‚Weltkenntnis‘ erwirbt, sie sich dadurch aneignet und zu seiner Lebenswelt macht.⁸ Der Titel von Kants Anthro-

⁶ Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA IV, in: *Werke in sechs Bänden. Bd. VI*, hg. von Wilhelm Wehshedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, S. 399.

⁷ Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Kritische Studienausgabe. Bd. 5*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Vlg. 1988, S. 81.

⁸ Zum Begriff der Weltkenntnis bei Kant und im Kontext der schulphilosophischen Tradition vgl. Christian Bermes: „Welt“ als Thema der Phi-

logie ist Programm: das Wesentliche über den Menschen erfahren wir gerade *nicht* von der physiologischen Anthropologie, sondern von der pragmatischen, die sich den ‚nicht festgestellten‘ und damit historisch und geographisch variablen, daher – *avant la lettre* – ethnologisch, kulturalanthropologisch, historisch-anthropologisch unerschöpflich reichhaltigen Lebensverhältnissen der Menschen zuwendet.

Auf der anderen Seite sei exemplarisch ein geistesgeschichtlich nicht minder bedeutender Zeitgenosse Kants angeführt, nämlich der französische Sensualist und Materialist Pierre Jean Georges Cabanis, bezeichnenderweise von Haus aus Mediziner, der in seinen *Rapports du physique et du moral de l'homme* – 1802, also vier Jahre nach Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* erschienen – auf der Grundlage der Philosophie John Lockes und seines französischen Nachfolgers Étienne Bonnot de Condillac alle geistigen Prozesse des Menschen in seiner Sinnlichkeit fundiert und dann Sinnlichkeit als eine Eigenschaft des Nervensystems zu bestimmen versucht.⁹ Dies ist der Schritt zur Fundierung der von Kant *pragmatisch* genannten in der *physiologischen* Anthropologie.

Hier bahnt sich ein Streit um die wissenschaftliche Leitperspektive auf die Natur des Menschen an: ob nämlich zu seiner Bestimmung vorrangig die vergegenständlichende Einstellung der biologischen Wissenschaften einzunehmen sei, die den menschlichen

losophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg: Meiner Vlg. 2004, S. 57 ff.

⁹ Pierre Jean Georges Cabanis: *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris: Crapart, Caille & Ravier 1802. – Bereits zwei Jahre nach der französischen Erstveröffentlichung erschien eine deutsche Übersetzung: Pierre Jean Georges Cabanis: *Ueber die Verbindung des Physischen und Moralischen in dem Menschen*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Abhandlung über die Grenzen der Physiologie und der Anthropologie versehen von Ludwig Heinrich Jakob, Halle/Leipzig: Russche Verlagshandlung 1804. – Zu Cabanis' physiologischer Begründung der Anthropologie vgl. auch das Standardwerk von Martin S. Staum: *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton: Princeton University Press 1980.

Organismus in kausalen oder funktionalen Zusammenhängen be- greift, oder aber die teilnehmende Perspektive des Sinnverstehens, dem sich der Mensch als frei handelndes Wesen in der Vielfalt seiner kulturellen Objektivationen erschließt. In Kants Unterscheidung zwischen der physiologischen und der pragmatischen Anthropologie manifestiert sich insofern bereits die Perspektivendifferenz der Lebens- und der Kulturwissenschaften, die Differenz zwischen den Standpunkten der Dritten und der Ersten bzw. Zweiten Person, die sich fortan zu selbständigen Paradigmen der Forschung über den Menschen herausbilden, dabei einander aber gern ignorieren oder gar die Geltungsansprüche der anderen Seite auf die Bestimmung der *conditio humana* bestreiten.

Betrachten wir dazu einige Beispiele aus der Gegenwart. – Zwar wird im Vorwort des Lehrbuchs zur Anthropologie von Gisela Grupe, Kerrin Christiansen, Inge Schröder und Ursula Wittwer-Backofen diese als „echtes Brückenfach“ bezeichnet, „welches zwischen Natur- und Kulturwissenschaften vermittelt“¹⁰. Doch in den Kapiteln werden Ethnologie, Kulturanthropologie oder Historische Anthropologie, allesamt Nachfolger dessen, was Kant noch die pragmatische Anthropologie nannte, nicht einmal nominell berücksichtigt. Zwar erweitern die Abschnitte über Demografie, Industrie- anthropologie und Ethologie die naturwissenschaftliche Gesamtan- lage des Buches, aber man wird kaum behaupten, dass damit auch nur ein cursorischer Überblick über diejenigen Teildisziplinen ge- leistet worden wäre, die sich mit dem befassen, was der Mensch, „als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“. Reproduziert sich hier eine Trennung von Wissenschaftskultu- ren, auf die schon Johann Georg Walch in seinem bereits zitierten Lexikonartikel zur Anthropologie anspielt, wenn er konzidiert, für die Berücksichtigung der moralischen Anthropologie müsse man „dem gewöhnlichen Gebrauche dieses Worts etwas nachgeben, mas- sen man in der Anthropologie, welche insonderheit die Medici erklä-

¹⁰ Gisela Grupe et al.: *Anthropologie. Einführendes Lehrbuch*, Berlin/Hei- delberg: Springer 2012², S. 1.

ren, auf den moralischen Zustand des Menschen nicht siehet“¹¹? In seiner Durchführung konterkariert das Lehrbuch jedenfalls die in Vorwort und Einleitung konstatierte Brückenfunktion der Anthropologie für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen den Wissenschaftskulturen. Allerdings wird von kulturwissenschaftlicher Seite aus ähnlich verfahren. Christoph Wulfs Standardwerk zur Anthropologie berücksichtigt die Naturwissenschaften etwas ausführlicher nur in den ersten beiden Kapiteln zu „Evolution – Homonisation – Anthropologie“ und zur „Philosophischen Anthropologie“ (insofern diese nämlich ihrerseits die Naturwissenschaften, speziell die Biologie ihrer Zeit rezipiert hat), um sich in den folgenden zehn Kapiteln dann auf die kulturwissenschaftliche Betrachtung seines Gegenstandes zu beschränken.¹²

Drastischer als die vielleicht noch schiedlich-friedliche Separierung natur- und geisteswissenschaftlicher Anthropologien, die gleichwohl den Oberbegriff der Anthropologie jeweils für sich in Anspruch nehmen, sind wechselseitige Bestrebungen ‚feindlicher Übernahme‘. Dazu gehört bereits das vorhin am Beispiel von Cabanis erörterte Unternehmen, die Moral des Menschen aus seiner physiologischen Verfassung zu erklären, insofern es den Naturwissenschaften, speziell der Biologie, gegenüber den Kultur- und Geisteswissenschaften einen konstitutionstheoretischen Vorrang zuspricht.¹³ Da die anthropologische Forschung in den Naturwissenschaften methodisch kate-

¹¹ Walch: *Art. Anthropologie*, Anm. 5, S. 107.

¹² Vgl. Christoph Wulf: *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie*, Köln: Anaconda 2009. Allerdings wird bereits im Vorwort betont, das Buch entwickle „einige Prinzipien und Perspektiven historisch-kultureller Anthropologie“ (ebd., S. 7). Auch der Untertitel nimmt diese Einschränkung auf, nicht aber der Titel, der die Berücksichtigung eines breiteren disziplinären Spektrums vermuten lässt.

¹³ Ein Beispiel für eine solche ‚feindliche Übernahme‘ ist die von dem Evolutionsbiologen Ulrich Kutschera in den Titel eines programmatischen Aufsatzes verpackte Behauptung: *Nichts in den Geisteswissenschaften ergibt einen Sinn außer im Lichte der Biologie*, in: *Laborjournal* 15:6 (2008), S. 32 f.

gorial anders verfährt als diejenige in den Geistes- und Kulturwissenschaften, läuft dieser Vorrang auf eine Veränderung des Explanandums hinaus und führt letztlich zu einer Aufrichtung unproduktiver Wissensbarrieren, der mit Christoph Wulf entgegenzuhalten ist, dass „das Ziel anthropologischer Forschung nicht in der Reduktion, sondern in der *Steigerung der Komplexität* des Wissens über den Menschen“¹⁴ besteht. Umgekehrt sind kulturwissenschaftliche Ansätze fragwürdig, die unter Berufung auf die historische und geographische Veränderlichkeit des Menschen bereits *die Frage* nach seiner Natur zurückweisen und sich gegenüber Behauptungen von Konstanten auf deren Historisierung beschränken, indem sie die Wissenschaften als Zeugnisse historisch veränderlicher Wissensordnungen interpretieren.¹⁵ Auf diesem Wege wird aber die grundsätzliche Falsifizierbarkeit allen empirischen Wissens mit der kulturellen Kontextabhängigkeit seiner Geltungsansprüche verwechselt. Selbst so gelungene Formulierungen wie diejenige Nietzsches vom Menschen als dem nicht festgestellten Tier implizieren als All-Aussagen einen kontexttranszendierenden Geltungsanspruch (der im Übrigen ebenso falsifikationsoffen ist wie sein Gegenteil).¹⁶ Eine

¹⁴ Wulf: *Anthropologie*, Anm. 12, S. 11.

¹⁵ Der *locus classicus* der modernen Kritik am anthropologischen Essentialismus sind Marx' Invektiven gegen die sensualistische Anthropologie Ludwig Feuerbachs: dieser hypostasiere ein menschliches Wesen, das doch nur als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ richtig erfasst werde. Da aber alles gesellschaftliche Leben „wesentlich praktisch“ sei, müsse das anthropologische Rasonnement durch ein Begreifen dieser Praxis ersetzt werden (vgl. Karl Marx: *Die Deutsche Ideologie*, in: *Frühschriften*, hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner 1968, S. 340 f. („Thesen über Feuerbach“, Nr. 6 – 8)).

¹⁶ Abgesehen davon wird hier das Nichtfestgestelltsein als Eigenschaft einer ‚tierischen‘ Gattung behauptet, was mindestens einen Vorbegriff evolutionärer Kontinuität impliziert, deren genauere Erforschung durchaus sinnvoll ist und dann zwangsläufig auf bestimmte Konstanten führt, die eben das nicht-festgestellte Tier von den festgestellten Gattungen unterscheidet.

generelle Absage an eine überhistorische Natur ist daraus nicht abzuleiten.¹⁷

Nach einer unter ihren Vertretern durchaus geläufigen Auffassung ist die Historische Anthropologie die wissenschaftliche Spezialistin fürs Veränderliche: „Sie historisiert Familie, Sexualität, Körper, Lebensphasen, Geburt, Tod, Geschlecht usw.“¹⁸ Mindestens aber wäre die Historisierung der mit diesen Stichworten bezeichneten Lebensbewandnisse von der Historisierung der *Erfahrung* und *Verarbeitung* dieser Lebensbewandnisse zu unterscheiden. Wer diesen Unterschied aufhebt, ohne das theoretisch zu begründen, nimmt letztlich die Position eines radikalen Konstruktivismus in Anspruch, der wissenschaftstheoretisch mindestens umstritten ist. Und wer fordert, die Suche „systematische[r]“ Anthropologien „nach einem Schlüssel, von dem her sich das kulturelle Verhalten des Menschen erschließt“¹⁹, sei um der Erkundung der Verschiedenheit der Menschen willen aufzugeben, ignoriert die Wechselbeziehung der Begriffe von Gemeinsamkeit und Differenz: käme allen Menschen zu verschiedenen Zeiten nur Verschiedenes zu, müsste der Begriff des Menschen selbst aufgegeben werden. Dabei liegt eine Verständigung zwischen den Vertretern einer Erforschung anthropologischer Konstanten und denen einer Erforschung der kulturellen Variabilität des Menschen nicht fern. Beide sollten sich darauf verständigen können, dass „die Anthropologien heute zunehmend Anthropologien menschlicher Möglichkeiten“²⁰ sind und sein sollten. Sein Nicht-Festgestelltsein konfrontiert den Menschen, wie doch gerade Vertreter der Historischen Anthropologie gern anführen, „ganz allgemein mit

¹⁷ Das aber insinuiert Jakob Tanner: *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2004, S. 25, 137.

¹⁸ Gert Dressel: *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien u. a.: Böhlau Vlg. 1996, S. 18.

¹⁹ Jochen Martin: *Der Wandel des Beständigen. Überlegungen zu einer historischen Anthropologie*, in: *Freiburger Universitätsblätter* 126 (1994), S. 44.

²⁰ Dressel: *Historische Anthropologie*, Anm. 18, S. 59.

einem Möglichkeitsraum“²¹, und damit stellt sich der perhorreszierten „systematischen“ Anthropologie eben die Aufgabe, die Bedingungen wiederum der Möglichkeit dieses Möglichkeitsraums zu erforschen.

Die Kritik historischer Anthropologen an der Suche nach anthropologischen Konstanten ist ihrerseits historisch verständlich. Ihre Absage an den anthropologischen Essentialismus zieht unter anderem auch eine Konsequenz aus den biopolitischen Exzessen des 20. Jahrhunderts. So wurden in der nationalsozialistischen Rassenanthropologie auf evolutionstheoretischer Grundlage aus der Verknüpfung körperlicher Merkmale und charakterlicher Eigenschaften rassistische Hierarchisierungen abgeleitet.²² In der jungen Sowjetunion wurde auf der Grundlage eines technokratischen Materialismus die Manipulation der menschlichen Natur im Dienste utopischer Antizipationen einer neuen Menschheit projiziert.²³ Die Eugenik war in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ein international verbreitetes Forschungsgebiet.²⁴ In allen diesen Fällen wurde ein normatives Ideal *des* Menschen aufgestellt.

Doch historische Erfahrungen dieser Art diskreditieren nicht die Frage nach der Natur oder nach dem Wesen des Menschen, sondern nur alle Antworten, die den Menschen inhaltlich auf bestimmte Eigenschaften festlegen wollen. So verteidigen Eike Bohlken und Christian Thies in der Einleitung zu dem dezidiert interdisziplinär angelegten *Handbuch Anthropologie* den Begriff des Wesens zu

²¹ Tanner: *Historische Anthropologie zur Einführung*, Anm. 17, S. 137.

²² Richard Weikart: *From Darwin to Hitler. Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*, New York: Palgrave Macmillan 2005; Peter Weingart et al.: *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

²³ Boris Groys und Michael Hagemeister (Hg.): *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.

²⁴ Vgl. Stefan Kühl: *Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen eugenischen Bewegung im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Campus 2014².

Recht ausdrücklich nur „im Sinne einer inhaltsoffenen Strukturformel“²⁵. Was in diese Formel eingesetzt wird, sollte zu einer plausiblen Antwort auf die Frage beitragen, „wie wir Menschen sein könnten, welche universalen Potentiale wir besitzen, welche Möglichkeiten und Grenzen“²⁶. Dieser Gedanke findet sich schon bei Scheler: „Der Mensch ist ein Wesen, dessen Seinsart selbst die noch offene Entscheidung ist, was es sein und werden will“²⁷.

Aufgaben der philosophischen Anthropologie

„Wesenswissenschaft“ kann die Anthropologie demnach noch sein, insofern sie die strukturellen Ermöglichungsbedingungen universaler menschlicher Vermögen untersucht, also solcher Vermögen, die wir allen Menschen unabhängig davon zuschreiben, ob sie sie nun aktualisieren oder nicht. Diesen Fragehorizont wird man als philosophisch charakterisieren dürfen, weil er das sich immer spezialisierter ausdifferenzierende einzelwissenschaftliche Verfügungswissen über den Menschen in eine orientierungswissenschaftliche Gesamtperspektive rückt. Die von Jürgen Mittelstrass vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Verfügungs- und Orientierungswissen ist in diesem Zusammenhang deshalb hilfreich, weil sie sich nicht unbedingt mit der-

²⁵ Eike Bohlken und Christian Thies: *Einleitung*, in: *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, hg. von dens., Stuttgart: Metzler 2009, S. 4.

²⁶ Christian Thies: *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 28. Wobei wiederum zu bedenken ist, ob das Eingeständnis, dass das offene Wesen Mensch *Grenzen* hat, nicht doch schon eine Definition, nämlich im Sinne von „Begrenzung“, bedeutet. Nur als Beispiel: Nehmen wir an, es wäre möglich, Menschen genetisch so umzuprogrammieren, dass sie in der Lage wären zu fliegen – würden wir die entstandenen Wesen dann noch als Menschen bezeichnen oder nicht vielmehr als eine neue – allenfalls menschenähnliche – Art?

²⁷ Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München: Nymphenburger 1928, S. 150.

jenigen zwischen natur- und kulturwissenschaftlichen Anthropologien deckt, sondern quer zu ihnen steht.²⁸ Philosophische Anthropologie könnte demnach das in beiden Wissenschaftskulturen erarbeitete positive Wissen über Konstanz und Veränderlichkeit des Menschen orientierungswissenschaftlich nutzbar machen. In diesem Sinne verhält sich philosophische Anthropologie, wie schon Habermas in seinem Anthropologieartikel aus jungen Jahren betonte, „reaktiv“ zur einzelwissenschaftlichen Forschung.²⁹

In ihrer Zuständigkeit für Menschenbilder hat die philosophische Anthropologie eine lange Vorgeschichte, die mindestens bis auf Platon zurückführt.³⁰ Sie ist eine Tradition der „Selbstbesinnung“, deren Grundeinstellung einer reflexiven Distanznahme zum unmittelbaren Lebensvollzug auch Kants notorische Formulierung aus seiner Logik-Vorlesung prägt, in der er die Anthropologie zur Leitdisziplin der Philosophie kürt. So lasse sich deren Feld – Philosophie, wohl-gemerkt, verstanden in ihrer „weltbürgerlichen Bedeutung“, wonach sie „der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft“³¹ dient – auf folgende Fragen bringen:

²⁸ „Sach- und Verfügungswissen ist ein Wissen um gerechtfertigte Zwecke und Ziele. Sach- und Verfügungswissen sind ein *positives* Wissen, Orientierungswissen ist ein *regulatives* Wissen“ (Jürgen Mittelstrass: *Für und wider eine Wissensethik*, in: ders., *Wissen und Grenzen. Philosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 75).

²⁹ Jürgen Habermas: *Philosophische Anthropologie*, in: *Fischer Lexikon Philosophie*, hg. von Ivo Frenzel, Frankfurt am Main: Fischer Vlg. 1958, S. 18-35.

³⁰ Vgl. Bernhard Groethuysen: *Philosophische Anthropologie*, München: Oldenbourg 1969, S. 5, der in seinem Standardwerk die Geschichte dieser vordisziplinären philosophischen Anthropologie von der Antike über die mittelalterliche Philosophie bis in die Renaissance aufgearbeitet hat.

³¹ Immanuel Kant: *Logik*, A 25, in: *Werke in sechs Bänden. Bd. III*, hg. von Wilhelm Wehshedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, S. 447.

„1) Was kann ich wissen? – 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“³².

Ernst Tugendhat hat darauf hingewiesen, dass Kant die drei ersten Fragen aus der Perspektive der Ersten Person Singular, die letzte dagegen in der Dritten Person formuliert.³³ Er deutet diesen Umstand als Anzeige dafür, dass es für Kant in der Anthropologie vor allem um die Frage danach geht, „wie man sich selbst und seine Welt versteht“³⁴. Das eben unterscheidet die Anthropologie von anderen ‚Logien‘ wie der Hippologie oder der Primatologie. Im Unterschied zu diesen habe die Anthropologie einen objektiven Aspekt (Dritte-Person-Perspektive) *und* einen subjektiven Aspekt (Erste-Person-Perspektive), und beide seien unlösbar miteinander verschränkt. Sie könnten als Frage danach reformuliert werden, wie wir Menschen uns als Menschen verstehen. Was aber ist diese Frage anderes als Ausdruck einer Selbstbesinnung des Menschen, die eingedenk ihrer „weltbürgerlichen Bedeutung“ in reflexiver Distanznahme zum unmittelbaren Lebensvollzug den Möglichkeitsraum des Wissbaren („Was kann ich wissen?“), des Machbaren bzw. Betätigungswürdigen („Was soll ich tun?“) und des Erwartbaren („Was darf ich hoffen?“) erkundet?

Andererseits ist es aber auch richtig, dass die philosophisch-anthropologische Selbstbesinnung einer Aufgeschlossenheit für die Erfahrung bedarf, die sich, in den Worten Bubers, „allem aussetzen [muss], was einem widerfahren kann, wenn man wirklich lebt“³⁵. Bubers lebensphilosophische Emphase wäre allenfalls zur philoso-

³² Ebd., A 26 (S. 448).

³³ Ernst Tugendhat: *Anthropologie als „erste Philosophie“*, in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München: Beck 2007, S. 36 ff.

³⁴ Ebd., S. 36.

³⁵ Martin Buber: *Das Problem des Menschen*, Heidelberg: Schneider 1948, S. 20.

phischen Neugierde auf die Forschungen der empirischen Wissenschaften zu dämpfen, die immer neue, oft unbequeme, alte Gewissheiten irritierende Kenntnisse über den Menschen zusammentragen und eine permanente ‚Neujustierung‘ menschlicher Selbstbesinnung erforderlich machen. Wer etwa würde bestreiten, dass die Teilhabe an den Erkenntnissen der Stammzellforschung oder den Anwendungsszenarien der Reproduktionsmedizin die Reflexion über die *conditio humana* an einen Punkt führen können, „wo man fast die Besinnung zu verlieren meint“ – aber, wiederum Buber: „So und nicht anders wird die anthropologische Besinnung geboren.“³⁶ Die von Bohlken und Thies für die philosophische Anthropologie postulierte Suche nach einer „inhaltsfreien Strukturformel“, deren „inhaltliche Füllung [...] notwendig geschichtlich ungeschlossen und damit Gegenstand fortwährender Auseinandersetzung zwischen den Angehörigen verschiedener Kulturen, Epochen und Disziplinen [bleibt]“³⁷, steht philosophisch immer im Horizont der Selbstbesinnung auf ein Bild vom ‚möglichen‘ Menschen.³⁸ Er zeichnet sich, um es mit Robert Musil zu sagen, durch einen ‚Möglichkeitssinn‘ aus. Der Gegenstand des Anthropologen ist aber eben der Mensch nicht ‚ohne Eigenschaften‘, sondern mit „universalen Potentialen“³⁹ für unübersehbar *viele* Eigenschaften.

Die Aufgabe der Philosophie könnte also darin bestehen, die einzelwissenschaftlichen Anthropologien aufeinander zu beziehen, ohne die Frage, was der Mensch aus sich selbst macht, auf diejenige zu reduzieren, was die Natur aus ihm macht, oder umgekehrt die Ant-

³⁶ Ebd., S. 21. In diesem Sinne wäre Bubers Ablehnung naturalistischer Anthropologie in seinen eigenen Begriffen zugunsten eines Brückenschlags zwischen Lebenserfahrung und wissenschaftlicher Neugierde sowie zwischen den beiden Wissenschaftskulturen zurückzuweisen.

³⁷ Bohlken und Thies: *Einleitung*, Anm. 25.

³⁸ Und noch der Umstand, dass die menschliche Selbstbesinnung Menschenbilder generiert, ist anthropologisch relevant. Vgl. Christoph Wulf, *Bilder des Menschen. Imaginäre und performative Grundlagen der Kultur*, Transcript Vlg.: Bielefeld 2014.

³⁹ Thies: *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Anm. 26.

worten auf die Frage, was die Natur aus dem Menschen macht, als bloße Fußnoten der Erörterung zu behandeln, was der Mensch aus sich selbst macht. Der Anspruch, Natur- und Geistes- bzw. Kulturwissenschaften in der Frage nach dem Menschen so aufeinander zu beziehen, dass daraus eine Anthropologie ohne einschränkende Epitheta von der einen oder der anderen Seite der „zwei Kulturen“⁴⁰ erwächst, ist allerdings an eine Zurückweisung des klassischen Dualismus gebunden. Dualistisch ist die Vorstellung, man könne den Menschen gemäß der Differenz von *genus proximum* und *differentia specifica* als *animal rationale* (Aristoteles) oder Geistwesen (Max Scheler) von den nicht-humanen Gattungen unterscheiden. Aber nicht die Unterscheidung des Menschen von den nicht-menschlichen Gattungen ist das Problem, sondern die Konzeptualisierung dieser Unterscheidung gemäß *genus proximum* und *differentia specifica*. Sofern man nicht bereit ist, das Explanandum des Geistigen von vornherein monistisch zu eskamotieren, indem es auf eine graduell komplexere Variante computationaler, physisch multirealisierbarer Informationsverarbeitung reduziert wird,⁴¹ muss im anthropologischen Explanans berücksichtigt werden, dass Geistiges und Nichtgeistiges ineinander verschränkt und voneinander durchdrungen sind. Folglich kann „die Grundbestimmung eines geistigen Wesens“ gerade nicht „seine existentielle Entbundenheit vom Organischen“ sein.⁴² Die Weltoffenheit des Menschen muss in ihrer Leibgebundenheit, die Leibgebundenheit als weltoffen erfasst und expliziert werden.⁴³

⁴⁰ Charles Percy Snow: *Die zwei Kulturen*, in: *Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. Dialog über die „zwei Kulturen“*, hg. von Helmut Kreuzer, Stuttgart: Klett 1969, S. 11-25.

⁴¹ Hilary Putnam hat hierfür den Begriff des cartesianischen Materialismus geprägt. Vgl. dens., *Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind*, in: *The Journal of Philosophy* 91:9 (1994), S. 488.

⁴² Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München: Francke 1983¹⁰ [1928], S. 37.

⁴³ In diesem Sinne plädiert Matthias Jung für eine „integrative“ Anthropologie, die zwischen Lebens- und Geisteswissenschaften vermittelt. Vgl.

Ein Weg, sich dieser Aufgabe zu stellen, führt in die formale Anthropologie, die mit dem Anspruch der Grundlegung des einzelwissenschaftlichen Wissens vom Menschen auftritt, und zwar in dem Sinne, dass sie ihm in der „Strukturformel“ (Bohlken/Thies) des Menschlichen die Variablen zuweist. Helmuth Plessner, neben Max Scheler und Arnold Gehlen Hauptvertreter des Theoriezusammenhanges philosophischer Anthropologie, die sich in den Zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts programmatisch und schulbildend formiert hat, steht insbesondere durch *Die Stufen des Organischen und der Mensch* paradigmatisch für diesen Weg. Bei diesem Buch, Plessners „Einleitung in die philosophische Anthropologie“, so der Untertitel, handelt es sich um einen „philosophiesystematisch [...] originären Denkansatz“⁴⁴, der einerseits die für die philosophische Anthropologie „typische Denkbewegung besonders transparent werden lässt“⁴⁵, und dem andererseits über seine paradigmatische Bedeutung hinaus besondere Erschließungskraft für die Vermittlung lebens- und kulturwissenschaftlicher Reflexionsbemühungen um die Natur des Menschen zukommt.

Mit dem Grundbegriff der Positionalität, der die Gestelltheit und Gesetztheit eines Körpers gegen sein Umfeld bezeichnet,⁴⁶ verankert Plessner die anthropologische Reflexion der menschlichen Lebensform in einer biophilosophischen Konstitutionstheorie des organischen Lebens, die für die Konzeptualisierung von Gemeinsamkeit und Differenz im Entwicklungskontinuum zwischen höheren Säugtieren und dem Menschen einen Mittelweg zwischen Behaviorismus

dens., *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlin: de Gruyter 2009.

⁴⁴ Joachim Fischer: *Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie*, in: *DZPhil* 48:2 (2000), S. 266.

⁴⁵ Joachim Fischer: *Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)*, in: *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, hg. von H.-P. Krüger und G. Lindemann, Berlin: Akademie-Verlag 2006, S. 73.

⁴⁶ Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: de Gruyter 1975, S. 129.

und Introspektionismus eröffnet.⁴⁷ Was die Organisationsform von Menschen und höheren Tieren gleichermaßen auszeichnet, ist eine bestimmte Form der in Abgrenzung, Austausch und Wechselwirkung sich manifestierenden Positioniertheit des Körpers gegenüber seinem Umfeld, die einerseits durch das zuständige Bewusstsein der einheitlichen Betroffenheit vom Umfeld und andererseits durch die Aktivität aus einer Lebensmitte heraus qualifiziert ist. Die Zentrität tierischer Positioniertheit kontrastiert Plessner wiederum mit der Exzentrität des Menschen als der „Möglichkeit der Selbstvergegenständlichung des menschlichen Bewusstseinszentrums“⁴⁸ und damit auch der reflexiven Koordinierung von Sensorik und Motorik. Plessner expliziert die exzentrische Gebrochenheit der menschlichen Lebensform in den drei anthropologischen Grundgesetzen der ‚natürlichen Künstlichkeit‘, der ‚vermittelten Unmittelbarkeit‘ und des ‚utopischen Standorts‘, die das Verhältnis des Menschen zur gegenständlichen Welt, zu sich selbst und zum *alter ego* des sozialen Mit-einanders in Grundzügen auf den Begriff bringen sollen.⁴⁹

Plessner verfolgt die Forschungsstrategie der Fundierung anthropologischer Einzelwissenschaften, indem er aus einer philosophischen Wesensbestimmung Formaspekte menschlichen Lebensvollzugs ableitet, denen sich einzelwissenschaftliches Fakten- und Verfügungswissen wiederum zuordnen lässt. Eine Alternative zur Strategie der Fundierung könnte diejenige der Modellbildung sein.

⁴⁷ Kristian Köchy: *Helmuth Plessners Biophilosophie als Erweiterung des Uexküll-Programms*, in: *Zwischen den Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, hg. von Kristian Köchy und Francesca Michellini, Freiburg: Alber Vlg. 2015, S. 25-64.

⁴⁸ Karl-Siebert Rehberg: *Menschliche Plastizität versus gesteuerte perfectibilité? Philosophische Anthropologie und Human Enhancement*, in: *Der Mensch der Zukunft – Hintergründe, Ziele und Probleme des Human Enhancement*, hg. von U. Ebert, O. Riha und L. Zerling (*Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philosophisch-historische Klasse* 82:3), Stuttgart/Leipzig: Hirzel 2013, S. 50.

⁴⁹ Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Anm. 46, S. 309 ff., 321 ff., 341 ff.

Dieser Strategie zufolge würde ein Konzept des Menschen entworfen, das Natur- und Geisteswissenschaften in ein offenes Gespräch zu bringen vermöchte. Verfährt die Fundierung gleichsam *direktiv*, indem sie den Einzelwissenschaften ihren Beitrag zur Bestimmung des Menschen anweist, so die Modellbildung *komprehensiv*, da sie bemüht ist, in Orientierung an einem anthropologisch zentralen Theorem möglichst viele Forschungsperspektiven aufeinander zu beziehen.⁵⁰

Einer solchen Strategie bietet sich der Begriff der *Verkörperung* an, der zur Zeit in der internationalen Debatte um ‚situated cognition‘ lebhaft diskutiert wird.⁵¹ Der Grundgedanke des verkörperungstheoretischen Ansatzes lautet, dass der menschliche Geist „nicht nur zufällig, sondern innig an einen Körper gebunden und innig in seine Welt eingebettet ist“⁵². Zur Binnendifferenzierung verschiedener Verkörperungsdimensionen hat sich in der Debatte die Bezeichnung ‚*4e cognition*‘ ausgebildet: Der Geist sei in einem generischen Sinne verkörpert, der sich wiederum in die *embodied*, *embedded*, *extended* und *enactive cognition* ausdifferenziere.⁵³ Im engeren Sinne verkör-

⁵⁰ Dabei würde sich freilich auch die Frage der Kompatibilität wissenschaftlicher Begriffe vom Menschen und der begrifflichen Voraussetzungen einer Verständigung zwischen den Disziplinen stellen. In diesem Sinne versteht Wilhelm Kamlah die philosophische Anthropologie als Sprachkritik. Vgl. dens., *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Zürich: Bibliographisches Institut 1972.

⁵¹ Zur ‚situated cognition‘ vgl. Philip Robbins und Murat Aydede (Hg.): *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, New York: Cambridge University Press 2009; zum Begriff der Verkörperung: Gregor Etzelmüller und Christian Tewes (Hg.): *Embodiment in Evolution and Culture*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016; Joerg Fingerhut, Rebekka Hufendiek und Markus Wild (Hg.): *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin: Suhrkamp 2013.

⁵² John Haugeland: *Der verkörperte und eingebettete Geist*, in: *Philosophie der Verkörperung*, hg. von: Joerg Fingerhut et al., Berlin: Suhrkamp 2013, S. 143.

⁵³ Vgl. dazu Joerg Fingerhut et al.: *Einleitung*, in: *Philosophie der Verkörperung*, hg. von dens., Anm. 51, S. 9-104; knapp und pointiert:

pert (*embodied*) ist der Geist, insofern kognitive Zustände durch die Beschaffenheit des gesamten Körpers geprägt sind, der sie hervorbringt (und nicht nur durch das Gehirn); als ausgedehnt (*extended*) wird er verstanden, wenn externe Medien (wie eine Rechenmaschine oder ein Notizbuch) einen konstitutiven Anteil an der Erbringung kognitiver Leistungen haben; eingebettet (*embedded*) wiederum ist er, sofern bestimmte Eigenschaften seiner Umwelt der Kognition unterstützend entgegenkommen, und schließlich enaktiv (*enactive*) als Quelle aktiver Erschließung der Umwelt durch den Organismus. Die Eignung des Verkörperungstheorems für das Projekt einer komprehensiven Anthropologie liegt auf der Hand:

Erstens erschließt es einen Weg zwischen der Skylla eines Kulturalismus, der den Menschen als Forschungsgegenstand in eine Vielzahl letztlich inkommensurabler Lebensformen auflöst, und der Charibdis eines Naturalismus, der die Geschichtlichkeit menschlicher Lebensführung zu einem Epiphänomen biologischer Konstanten erklärt. Denn die Verkörpertheit des Geistes lässt sich als eine Grundeigenschaft der menschlichen Lebensform auszeichnen, die ohne Weiteres mit dem Gedanken einer Pluralität geographisch und historisch variabler Verkörperungsweisen und -bedingungen vereinbar ist. Der Gedanke der Vereinbarkeit von Konstanz und Varianz muss allerdings die Differenz zwischen der Verkörperung des Geistes im engeren Sinne, das heißt der Leibgebundenheit des Geistes, und seiner Verkörperung im weiteren Sinne, nämlich seiner leibvermittelten Ausdehnung auf die Umwelt berücksichtigen, zu der sich der menschliche Organismus nämlich gestalterisch aktiv verhält. Während alle vier Verkörperungsdimensionen die Strukturlogik organischen Lebens in den Blick nehmen und daher zu einer naturwissenschaftlich fundierten Exploration anthropologischer Konstanten beitragen, kommen insbesondere über die Verkörperungsdimensionen der Ausgedehntheit und Eingebettetheit des Geistes auch soziokultu-

Thiemo Breyer: *Philosophie der Verkörperung. Grundlagen und Konzepte*, in: *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, hg. von Gregor Etzelmüller und Annette Weissenrieder, Berlin: de Gruyter 2016, S. 40-44.

relle und damit geschichtlich und geographisch variable Faktoren in den Blick, wie sie in den historischen Anthropologien untersucht werden. Zu dem theoretischen Potential des Verkörperungsparadigmas, einen Mittelweg zwischen kulturalistischen und naturalistischen Vereinseitigungen der Anthropologie zu bahnen, tritt nun aber *zweitens* auch seine Eignung hinzu, die falsche Alternative zwischen Monismus und Dualismus zu überwinden. Wenn der menschliche Geist, wie John Haugeland betont, „nicht nur zufällig, sondern innig an einen Körper gebunden und innig in seine Welt eingebettet ist“⁵⁴, dann sind weder cartesianische noch materialistische Erklärungsversuche befriedigend. Kognitive Leistungen sind durch das Gehirn organisch gebunden, dessen neuronale Strukturen wiederum durch die Erfahrungen des Subjekts in seiner Interaktion mit der Umwelt modifiziert werden.⁵⁵ Die Verschränkung organischer (Gehirn) und kultureller (Interaktion) Plastizität eröffnet ebenfalls ein Feld des Austausches zwischen den Wissenschaftskulturen, zwischen naturwissenschaftlichen und historischen Anthropologien.⁵⁶

Anthropologie der Wahrnehmung

Verfährt die Grundlegungsstrategie formaler Anthropologie *top down*, indem sie aus einer Strukturformel die Grundlagen der menschlichen Lebensform als solcher ableitet – bei Plessner etwa aus der „exzentrischen Positionalität“ die „anthropologischen Grundgesetze“ – und zur empirischen Anwendung dann auf das einzelwissenschaftliche Wissen zurückgreift, so geht die Modellbildung der kom-

⁵⁴ Haugeland: *Der verkörperte und eingebettete Geist*, Anm. 52, S. 143.

⁵⁵ Vgl. Thomas Fuchs: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart: Kohlhammer 2013⁴.

⁵⁶ Vgl. zur historisch-anthropologischen Einschlägigkeit des Verkörperungsparadigmas die Überlegungen von Gregor Etzelmüller und Annette Weissenrieder in der Einführung zu dem von ihnen herausgegebenen Band *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Anm. 53, S. 14-19.