

Richard Saage

Ist der Anthropos der gegenwärtigen Philosophischen Anthropologie der Mensch des Abendlandes?

Eine Antwort auf Walter Euchners »Zwischenruf«

I.

Walter Euchner ist zu danken, dass er auf einen Problembereich hingewiesen hat, den ich in meinem Beitrag über die Aktualität der Philosophischen Anthropologie heute¹ nicht behandelte, obwohl dem Problem eurozentrischer Sichtweisen in einer anthropologisch grundierten Philosophie und Sozialwissenschaft sowohl epistemisch als auch normativ höchste Priorität zukommt.² Tatsächlich war das Erkenntnisinteresse, das meinem Aufsatz zugrunde liegt, ein anderes: Es wollte angesichts der laufenden Debatte über die extremen Technikvisionen des *human enhancement*³ eine neue Ortsbestimmung des Menschen und seines Selbstverständnisses im wissenschaftlich-technischen Zeitalter anregen, ohne sich in den Fallstricken anthropologischer Konstanten zu verfangen. Auch war mit dem Artikel die Absicht verbunden, die Chancen einer Zusammenführung der immer mehr auseinanderdriftenden Naturwissenschaften einerseits und der Sozial- und Geisteswissenschaften andererseits zu verdeutlichen, die eine erneuerte Philosophische Anthropologie bietet. Zu Recht erinnert Euchner daran, dass Jürgen Habermas in seinem bekannten Aufsatz von 1958 am Beispiel von Gehlens *Urmensch und Spätkultur*⁴ auf die Gefahren anthropologischer Invarianzen hinwies, die das Abgleiten in den autoritären Staat mit legitimieren können.⁵ Doch darf nicht verschwiegen werden, dass es gerade

1 Vgl. Richard Saage, »Zur Aktualität der Philosophischen Anthropologie« in: ZfP 2/2008, S. 123-146.

2 Vgl. Walter Euchner, »Der Anthropos der gegenwärtigen Philosophischen Anthropologie ist der Mensch des Abendlandes« in: ZfP 3/2009, S. 353-358.

3 Vgl. Christopher Coenen, »Der posthumanistische Technikfuturismus in den Debatten der Nanotechnologie und Converging Technologies« in: Alfred Nordmann, Joachim Schummer, Astrid Schwarz (Hg.), *Nanotechnologien im Kontext, Philosophische, ethische und gesellschaftliche Perspektiven*, Berlin 2006, S. 195-222.

4 Vgl. Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn 1956.

5 Vgl. Jürgen Habermas, »Anthropologie« in: *Philosophie*. Hg. v. Alwin Diemer und Ivo Frenzel, Frankfurt am Main 1958, S. 33: »Gehlen (...) verallgemeinert ein historisch frühes Stadium menschlicher Entwicklung, in dem die überpersönliche Gewalt archaischer Institutionen das fundamentale Verhältnis von Instinkt und Auslöser auf der höheren Ebene des willkürlichen, erlernbaren Verhaltens wiederherzustellen scheint. Unversehens wird das, was für primitive Kulturen sehr wohl gelten mag, der menschlichen Natur schlechthin zugeordnet; so entsteht der

Habermas war, der sich angesichts der technisch visionierten genetischen Manipulation des Menschen neuerdings explizit auf die Philosophische Anthropologie Helmuth Plessners berief, um seine Position der unbeschädigten Autonomie des Individuums plausibel begründen zu können.⁶

Aber Euchner geht es im Kern gar nicht darum, die Thesen meines Aufsatzes explizit zu kritisieren. Was er intendiert, ist der Aufweis einer Leerstelle meines Beitrages, welche eine erneuerte Philosophische Anthropologie zu füllen habe: Unter Hinweis auf Claude Lévi-Strauss⁷ fordert er, den außereuropäischen Menschen in einer universalisierbaren Philosophischen Anthropologie einen viel größeren Stellenwert einzuräumen als dies seiner Meinung nach bisher der Fall gewesen ist. »Es ist das Verdienst von Claude Lévi-Strauss, uns mit der Anthropologie des nicht-abendländischen Menschen vertraut gemacht zu haben. Die Anthropologen, für die der abendländische Mensch nach wie vor im Zentrum ihres Schaffens steht, werden, wenn sie die Darlegungen des großen französischen Ethnologen und Anthropologen zur Kenntnis nehmen, um Gesichtspunkte bereichert werden, die sie veranlassen können, auch über die *altera pars* einer universalen philosophischen Anthropologie nachzudenken.«⁸ Dennoch kann diese konstruktive Formulierung nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie eine Reihe kritischer Fragen impliziert. Trifft es tatsächlich zu, dass die „klassischen Vordenker“ der Philosophischen Anthropologie diese faktisch als eine vorwiegend eurozentrische Angelegenheit betrachteten? Meinten sie wirklich den europäischen Menschen, wenn sie „den“ Menschen schlechthin analytisch ins Visier nahmen?

Diese Fragen gewinnen noch dadurch an Relevanz, dass Euchner sich auf einen der wichtigsten Repräsentanten der Philosophischen Anthropologie beruft, um seinen Eurozentrismus-Vorwurf zu belegen: auf Arnold Gehlen. Kein Geringer als er habe den nicht-abendländischen mit dem archaischen Menschen identifiziert, der im Gegensatz zum modernen Menschen auf der Stufe des Urmenschen stehen geblieben sei.⁹ Euchners Quelle ist Gehlens *Urmensch und Spätkultur*. In diesem Buch ist der Unterschied in der Beurteilung der nicht-okzidentalen Völker bereits auf der terminologischen Ebene erkennbar. Während Gehlen sie durchgehend als »primitiv« bezeichnet, charakterisiert Lévi-Strauss sie in der Regel als »indigen«. Dem entspricht, dass Gehlen, wie Euchner zu Recht hervorhebt, in der Wirtschaft den »Nährboden der Logik« (Schumpeter) sieht: Der mit ihm korrelierte »Austausch der Interessen und Rechte«¹⁰ habe den modernen Menschen zutiefst geprägt. Dessen Rationalität trenne ihn von dem nicht-abendländi-

Anschein, als sei der Mensch auf Repression angewiesen, ein für allemal; aus der Natur des Menschen springt die Notwendigkeit einer autoritär verfassten Gesellschaft heraus«.

6 Vgl. Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main 2005, S. 32 f.

7 Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, Frankfurt am Main 1978.

8 Euchner, *Anthropos*, aaO. (FN 2), S. 358.

9 AaO., S. 353 f.

10 Gehlen, *Urmensch* (FN 4), S. 13.

schen Menschen durch einen tiefen, nicht zu überbrückenden kulturellen Hiatus,¹¹ während Lévi-Strauss »die Kluft zwischen beiden Anthropologien zuschütten und auf diese Weise als Ethnologe und Soziologe an der Ausarbeitung eines *humanisme globale et concrète* mitwirken (möchte). Die Manifestationen des gesellschaftlichen Lebens hätten nämlich mit den Kunstwerken gemeinsam, dass sie auf dem Niveau des Unbewussten entstünden«. ¹²

Doch Gehlens *Urmensch und Spätkultur* stellt keine einfache Ein-zu-Eins-Fortsetzung seiner Philosophischen Anthropologie im engeren Sinne dar, wie er sie in seinem Grundlagenwerk *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung zur Welt*¹³ entwickelt hat. In diesem Werk spielen zwar Institutionen gleichfalls eine wichtige Rolle, aber ihnen kommt nur die Rolle eines Einzelaspekts des Untersuchungsgegenstandes zu. Im Zentrum steht vielmehr die *conditio humana* schlechthin; ihre Abgrenzung von Spiritualismus und Naturalismus unter Einschluss der Distanzierung vom kausalen Gradualismus der Evolutionstheorie; das nichtdualistische Zusammenspiel von erster (tierischer) und zweiter (sozio-kultureller) Natur; die Grundbefindlichkeiten des Menschen im Vergleich zum Tierreich, die seine spezifische Stellung begründen etc. In *Urmensch und Spätkultur* dagegen übernimmt Gehlen zwar auch Elemente seiner Philosophischen Anthropologie. Aber im Kern handelt es sich um eine »Philosophie der Institutionen – einschließlich der Frage ihrer Ursprünge und Primärformen«. ¹⁴ Dieser Reduktionismus führt zu der prekären Schlussfolgerung, dass der Mensch sich von Institutionen auch

- 11 In der Auseinandersetzung mit archaischen Zuständen besteht nach Gehlen die Gefahr, »daß wir aus unserer eigenen Bewusstseinslage heraus uns mit einem ‚Verstehen‘ beruhigen, das der harten Fremdartigkeit eigentlich archaischer Verhaltensweisen nicht gewachsen sein kann (...). Wir werden die These vertreten, daß eine echte Veränderung der Bewusstseinsstrukturen, nicht bloß der Inhalte, uns über zwei absolute Kulturschwellen hinweg sehr weit von jenen Zuständen getrennt hat. Diese ‚Kulturschwellen‘ bestehen einmal in der monotheistischen Religion, und dann – über 2000 Jahre später – in der technisch-industriell-naturwissenschaftlichen Welt-auffassung und Weltbeherrschung. Die archaischen Kulturen liegen vor jenen Schwellen, und nun frage man sich, welche unserer Selbstverständlichkeiten sich eigentlich *nicht* auf die Resultate dieser Epochen beziehen lassen, um zu ermesen, wie sternweit wir von den Anfängen der menschlichen Kultur entfernt sind« (Gehlen, *Urmensch*, aaO. (FN 3), S. 110).
- 12 Euchner, *Anthropos*, aaO. (FN 2), S. 536). Tatsächlich erscheinen nach Levi-Strauss die Mythen und Symbole« der indigenen Völker »wo nicht als eine höhere Form der Erkenntnis, so doch als die fundamentalste, die einzig wirklich gemeinsame (...): eine Form, bei der das wissenschaftliche Denken nur die schärfste Spitze bildet: zwar durchdringender, weil am Stein der Tatsachen geschliffen, jedoch zum Preis eines Substanzverlustes (...) Der Soziologe kann an dieser Erarbeitung eines umfassenden und konkreten Humanismus mitwirken. Denn die großen Manifestationen des sozialen Lebens teilen mit dem Kunstwerk den Umstand, daß sie auf der Ebene des unbewussten Lebens entstehen, im ersten Fall, weil sie kollektiv sind, und im zweiten obwohl sie individuell sind: aber der Unterschied bleibt sekundär, er ist sogar nur scheinbar, da die einen *durch* das Publikum und die anderen *für* das Publikum geschaffen werden und dieses Publikum beiden ihren gemeinsamen Nenner verleiht und die Bedingungen festlegt, unter denen sie entstehen« (Levi-Strauss, *Traurige Tropen*, aaO. (FN 7), S. 114).
- 13 Vgl. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung zur Welt*, Wiesbaden 1978. Die Belege der Zitate aus diesem Buch sind im Text durch in Klammern gesetzte arabische Ziffern gekennzeichnet.
- 14 Gehlen, *Urmensch*, aaO. (FN 4), S. 8.

unterhalb der Schwelle ihrer Legitimität¹⁵ konsumieren lassen muss, wenn er überleben und sich weiterentwickeln will: eine oft problematisierte Feststellung, die keineswegs notwendiger Ausfluss der Philosophischen Anthropologie sein muss, wie die von Helmut Plessner vertretene Variante nachhaltig beweist.¹⁶

Die Frage bleibt freilich, ob die eurozentrisch interpretierbare Aussage, man unterschätze »die ungeheure Entfernung zu den neuzeitlichen Erlebnis- und Verhaltensformen«, wenn man sich »die Großwildjäger der Eiszeit mit ihren Höhlenbildern sozusagen als Vorläufer Picassos«¹⁷ vorstelle, in das Muster der Philosophischen Anthropologie im engeren Sinne integrierbar ist. Wie ich meine, ist eine tragfähige Antwort nur dann möglich, wenn wir eine Unterscheidung einführen, die man in Euchners Beitrag vermisst: die analytische Trennung zwischen der *Genesis* und dem *Geltungsanspruch* der Philosophischen Anthropologie, zwischen ihrer wissenschaftstheoretischen sowie soziokulturellen Entstehungsgeschichte einerseits und der analytischen Reichweite ihrer zentralen Forschungsergebnisse andererseits. Ohne diese Differenz liegt es nahe, nicht nur die Entstehungsgeschichte, sondern auch die Reichweite der Validität der Resultate der Philosophischen Anthropologie in einem Licht zu interpretieren, das durch und durch abendländisch imprägniert ist: Dem heimlichen Vorbild des europäischen Menschen verhaftet, fiele sie dann einer Art Selbsttäuschung zum Opfer, der bereits Jean-Jacques Rousseau um die Mitte des 18. Jahrhunderts im Blick auf das moderne Naturrecht eines Thomas Hobbes' auf die Spur gekommen zu sein glaubte, wenn er in dessen „natürliche Menschen“ im *status naturale* die Bourgeois von London und Paris vermutete.

Im Folgenden will ich am Beispiel der wissenschaftstheoretischen Positionierung des Geltungsanspruches der Philosophischen Anthropologie Arnold Gehlens die differenzierende These vertreten, dass der Eurozentrismus-Vorwurf Euchners zwar auf deren *Genesis*, nicht aber auf ihren Geltungsanspruch zutrifft. Dabei geht es mir keineswegs um eine Apologie der anthropologischen Aussagen Gehlens insgesamt, die in verschiedenen Aspekten nach meiner Meinung zutreffend kritisiert oder problematisiert worden sind.¹⁸ Zur Diskussion steht ausschließlich die Frage, inwiefern der Vorwurf des Euro-

15 Dadurch, dass Gehlen die Reflexion der Legitimität des durch Institutionen vermittelten Zwanges als schädlich, weil angeblich ihre Geltungskraft unterminierend unterstellt, ist zu erklären, warum er 1940 und 1941 *Führungssystemen* das Wort redet, die dem Begriff des *Zuchtbildes*, wie der nationalsozialistische Ideologe Alfred Rosenberg ihn gebrauchte, »sehr nahe steht« (Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 2. unveränderte Auflage, Berlin 1941, S. 448). Soweit ich sehe, hat Gehlen diese Formulierung in den Auflagen nach 1945 gestrichen, aber eine explizite Korrektur ist mir nicht bekannt.

16 Vgl. hierzu neuerdings Richard Saage, »Helmut Plessners Philosophische Anthropologie in ihrem Verhältnis zur Evolutionstheorie« in: *ZfP*, 57. Jg., 1/2010, S. 70–93.

17 Gehlen, *Urmensch*, aaO. (FN 4), S. 10.

18 Die Kritik reicht vom Aufweis der autoritären Implikationen der Gehlenschen Anthropologie (Habermas) bis hin zu deren eurozentrischem Menschenbild (Euchner). Eine gute Zusammenfassung weiterer Kritiken, die hier nicht referiert werden können, findet sich bei Christian Illies, »Die Bedeutung von Anthropologie und Evolutionswissenschaften für die politische Philosophie« in: Dirk Jörke/Bernd Ladwig (Hg.): *Politische Anthropologie. Geschichte-Gegenwart-Möglichkeiten*, Baden-Baden 2009, S. 208–210. Eine erneuerte Philosophische Anthropologie wird sich mit diesen Einwänden intensiv auseinanderzusetzen haben.

zentrismus das Forschungsmuster der Philosophischen Anthropologie im engeren Sinne betrifft, sofern es sich einigermaßen repräsentativ in Gehlens Ansatz, wie er ihn in seiner Schrift *Der Mensch* entwickelte, exemplarisch niedergeschlagen hat.

II.

Wer Aussagen über die wissenschaftlichen und kulturellen Entstehungsbedingungen der Philosophischen Anthropologie machen will, kommt um das Eingeständnis ihrer europäischen Wurzeln nicht herum.¹⁹ In keinem Kulturkreis hat die Konfrontation zwischen dem Spiritualismus, der das spezifische Profil des Menschen vom »Geist«, von »Gott«, der »Kultur« etc. ableitet und dem Naturalismus, dem zufolge der Mensch nichts weiter ist als das letzte Kapitel der Zoologie, so tief greifende Spuren hinterlassen, wie im europäischen Kontext: Hinter diesem Dualismus stehen nicht nur weltanschauliche Lager; auch die *scientific community* ist durch ihn nachhaltig geprägt, wie das Auseinanderdriften der Natur- und Geisteswissenschaften seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigt. Wenn es seit seinen Anfängen ein Programm der Philosophischen Anthropologie gibt, dann ist es der Versuch, diesen Dualismus zu überwinden und den „ganzen Menschen“ in der Verwobenheit seiner ersten animalischen und seiner zweiten sozio-kulturellen Natur zum Gegenstand der Untersuchung zu machen. Dabei ist sie auf die Zuarbeit sowohl der in Europa entstandenen naturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen wie Biologie, Physiologie, Medizin, Paläontologie etc. ebenso angewiesen wie auf die abendländische Philosophie und die anderen Geisteswissenschaften. So gesehen kann sie ihre Prägung durch die moderne europäische Geistes- und Wissenschaftsgeschichte nicht leugnen.

Zwar lässt Gehlen keinen Zweifel daran, dass sich sein Ansatz »sorgfältig im Umkreis der Erfahrung, der Analyse von Tatsachen oder Vollzügen, die jedermann erreichbar oder für jedermann nachvollziehbar sind« (10), bewegt. Aber dieses Wissen über den Menschen, das die empirisch-analytische Wissenschaft zur Verfügung stellt, hat den Nachteil, dass ihre Aussagen fragmentarisch sind. Gehe ich nämlich nur von ihren Resultaten aus, so ist nichts auffindbar, was spezifisch dem Menschen eignet. Sein Körperbau weist große Ähnlichkeiten mit dem der Anthropoiden (Großaffen) auf. Wohnungen und Kunstbauten der Menschen finden sich auch bei Tieren wie Ameisen und Biber. Klugheit ist kein Monopol der Menschen; sie ist auch eine Eigenschaft der Elefanten. Die menschliche Sprache scheint ein Äquivalent in der akustischen Verständigung der Tiere zu haben. In der Konsequenz heißt dies: Solange man den Menschen auf empirische Einzelzüge reduziert, stößt die Suche nach dem spezifisch Menschlichen ins Leere. Erfolg hat sie nur, wenn man den „ganzen Menschen“, den Menschen in der philosophischen Gesamtschau, in den analytischen Fokus rückt. Nur so kann von einer selbständigen Anthropologie die Rede sein, welche mehr ist als das Derivat ihr vorgegebener Größen

19 Zur Real- und Philosophiegeschichte der Philosophischen Anthropologie vgl. neuerdings Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkerichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2009.

(vgl. 13). Der philosophische Anspruch der Philosophischen Anthropologie besteht also in der Insistenz auf ein zwar die Resultate der empirisch-analytischen Einzelwissenschaften berücksichtigendes, diese aber zugleich überschreitendes holistisches Paradigma, welches den Descartesschen Dualismus zwischen *res extensa* und *res cogitans* unterläuft. Es bleibt offen, ob Euchners Charakterisierung der Philosophischen Anthropologie als »cartesianisch-euklidisch«²⁰ diese bedeutsame Umorientierung hinreichend erfasst.

Dennoch besteht kein Zweifel: die wissenschaftstheoretische Fundierung der Philosophischen Anthropologie ist ein Produkt jener Säkularisierungstendenz, wie sie zum ersten Mal in Westeuropa seit der Frühen Neuzeit entstanden ist. Wenn sie die »Einheit von Körper und Seele«, von tierisch-animalischer und sozio-kultureller Natur des Menschen fordert, dann sucht sie diese weder in der religiösen Transzendenz einer monotheistischen Religion noch in Naturmythen, wie Claude Lévi-Strauss sie beschrieben hat.²¹ Sie betrachtet den Menschen vielmehr als weltimmanentes Wesen, dessen physische Existenz Gegenstand der naturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen und dessen »Ganzheit« in Kategorien einer empiriegesättigten säkularisierten Philosophie abbildbar ist. Sie geht aus von einer entzauberten Welt, die der Mensch durch das eherne Gehäuse seiner wissenschaftlich-technischen Superstrukturen selber herbeigeführt hat. Zum Gegenstand einer Untersuchung in holistischer Perspektive geworden, objektiviert er sich in einer Weise, dass selbst seine dunklen Seiten zumindest ansatzweise einer rationalen Aufhellung zugänglich sind. Wenn man also die methodologischen Grundlagen und die historische, d.h. wissenschaftsgeschichtliche Genesis und Voraussetzungen der Philosophischen Anthropologie ins Auge fasst, so muss man Euchner Recht geben, dass »der Anthropos der gegenwärtigen Philosophischen Anthropologie (...) der Mensch des Abendlandes«²² ist.

Doch trifft das, was die wissenschaftstheoretische Genesis der Philosophischen Anthropologie charakterisiert, auch auf ihre analytische Reichweite zu? Ist sie tatsächlich auf den Menschen des Abendlandes fixiert? Wer das anthropologische Hauptwerk Arnold Gehlens aufmerksam liest, kommt um den Eindruck nicht herum, dass seine Überlegungen, Redundanzen in Kauf nehmend, den Forschungsgegenstand gleichsam »einkreisen«, um sich ihm in immer neuen Anläufen aus unterschiedlichen Perspektiven zu nähern. Diese Form der Denkbewegung basiert gleichwohl auf einem systematischen Muster. Dessen Rekonstruktion legt es zum Zweck unserer Untersuchung nahe, drei Ebenen zu unterscheiden, die *inhaltlich* aufeinander verweisen, aber *analytisch* zu trennen sind. Ich nenne sie die *Reproduktions-*, die *Aktions-* und die *Strukturebene*. In welchem Ausmaß hat sich in diesen Mustern eine eurozentrische Stoßrichtung verdichtet? Abschließend gehe ich auf anthropologisch grundierte Aussagen Gehlens ein, die sich unmittelbar auf die westlichen Industriegesellschaften selbst beziehen. Sind sie geeignet, die Eurozentrismusthese nachhaltig zu stützen?

20 Vgl. Euchner, *Anthropos*, aaO. (FN 2), S. 357.

21 Vgl. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, aaO. (FN 7), S. 220-237.

22 AaO., S.353.

III.

Auf der *Reproduktionsebene* geht es um die Bedingungen der *conditio humana*, mit denen der Mensch in der äußeren Natur konfrontiert ist und die er bewältigen muss, wenn er sein Überleben und die Möglichkeit seiner Weiterentwicklung sichern will. Analytisch läuft diese Ebene auf die spezifische Differenz zum Tier hinaus, welche die Stellung des Menschen im Kosmos (Max Scheler) konstituiert. Gehlen wirft die Frage auf, in welchem Zustand sich der Mensch befände, wenn man ihn in den Kontext der ursprünglichen Natur stellte und ihn in dieser Situation mit der natürlichen Ausstattung der Tiere vergleiche.

Das Resultat eines solchen Gedankenexperiments sah er in Herders Preisschrift über den *Ursprung der Sprache* (1772) antizipiert. In der Interpretation Gehlens entwickelte Herder ein Szenario, das durch folgende Strukturmerkmale charakterisiert ist: a) Der Mensch ist dem Tier »an Stärke und Sicherheit des Instinkts« (Herder) weit unterlegen. Viele Tierarten verfügten darüber hinaus über »angeborene Kunstfertigkeiten und Kunsttriebe« (Herder), die man beim Menschen vergebens suche. b) Die Tiere, so Herder, seien auf bestimmte Umwelten »spezialisiert«, in deren Kontext sie sich sicher bewegten. In diese Sphäre trete das Tier gleich nach der Geburt ein und verharre in ihr bis zum Lebensende. Ganz anders der Mensch. Er sei als »Freigelassener der Natur« (Herder) weltoffen und daher nicht auf eine bestimmte Umwelt spezialisiert. c) Vor allem aber definierte Herder, so Gehlen, den Menschen als Mängelwesen. Das neu geborene Kind äußere »weder Vorstellungen noch Triebe durch Töne, wie doch jedes Tier seiner Art; bloß unter Tiere gestellt, ist's also das verwaiste Kind der Natur« (Herder). Zur Weltoffenheit, bestimmt, mit einer geschwächten Sinnlichkeit, lediglich latenten Fähigkeiten, nur rudimentären Trieben und zahlreichen Bedürfnissen ausgestattet, verwiesen diese defizitären Eigenschaft auf die Lücken und Mängel der Gattung Mensch.

Das Herdersche Szenario des »natürlichen Menschen« als eines Mängelwesens ist die entscheidende Prämisse der Philosophischen Anthropologie Gehlens. Diese habe »seit Herder keinen Schritt vorwärts getan, und es ist im Schema dieselbe Auffassung, die ich mit den Mitteln moderner Wissenschaft entwickeln will. Sie braucht auch keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit« (84). Die Differenz, die Gehlens Anthropologie von Herders Ansatz trennt, ist dann auch nicht im Grundsätzlichen, sondern in der Fülle der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse des 19. und 20. Jahrhunderts über den Menschen zu suchen. »Sieht man davon ab, daß Herder den deutlichen Begriff der Organspezialisierung nicht hat, daß er mehr auf Empfindung, Wahrnehmung und ‚Kunsttriebe‘ achtet, seine Theorie überhaupt zu sehr am Insekt orientiert, so hat er doch zum ersten Mal deutlich die Einpassung der ›Fähigkeiten‹ der Tiere, sowohl ihrer Aktionen wie ihrer Wahrnehmungen und Instinkte, in einen begrenzten Weltausschnitt, d.h. in die Umwelt erkannt und ausgesprochen« (83). Auf dieser Folie gelinge es Herder zugleich den »eigenen Charakter der Menschheit« (83) zu identifizieren. Ohne »Umwelt« sehe er die biologische Hilflosigkeit des Menschen im Zusammenhang mit der Frage, wie es dem Menschen gelinge, »aus der Mitte dieser Mängel« (Herder) für einen Ersatz zu sorgen, der nicht nur sein Überleben, sondern seine Stellung in der Natur

garantiert. Herders Untersuchungen über den Ursprung der Sprache kämen zu der Einsicht, dass es nicht die graduelle Entwicklung des Verstandes aus der tierischen Natur des Menschen ist, der die Wende zum Aufschwung der menschlichen Gattung bringt. Vielmehr sei dafür die ganze Einrichtung der menschlichen Kräfte; »die ganze Haushaltung seiner sinnlichen und erkennenden und wollenden Natur« (84) verantwortlich.

Der Mensch, so können wir zusammenfassend feststellen, verdankt die Überwindung seiner natürlichen Mängel der Fähigkeit, dass er als »ganzer Mensch« durch Handlungen, die Ausfluss seines Intellekts in Verbindung mit seiner biologischen Konstitution sind, sich einen sozio-kulturellen Rahmen schafft, der als *zweite Natur* nicht nur sein Überleben, sondern auch seine Weiterentwicklung ermöglicht. Ist diese Reproduktionsperspektive »eurozentrisch« bzw. »abendländisch« zu nennen? Eher scheint das Gegenteil der Fall zu sein. Es war gerade die westliche Aufklärung, die um 1750 – von England und Frankreich ausgehend – die *anthropologische Wende* einleitete, welche im Rekurs auf die Begegnung mit den Völkern und Stämmen der neuen Welt eine Abkehr von der einseitigen rationalistischen Weltsicht in der Nachfolge Descartes' einklagte. Im Zentrum dieser Neuorientierung habe der »ganze Mensch«, nicht der intellektualistisch halbierte, nach mathematischen Regeln funktionierende Automat zu stehen. Diderot, auf den sich Euchner bezieht,²³ polemisierte in seinem Dialog *Nachtrag zu ‚Bougainvilles Reise‘*²⁴ angesichts der freizügigen Sexualmoral der Tahitianer gegen den körperfeindlichen Spiritualismus der katholischen Kirche im Besonderen und der europäischen Kultur im Allgemeinen. Und der Baron de Lahontan zeigt in seinen *Gesprächen mit einem Wilden*²⁵, dass in dessen sinnlich nachvollziehbarer Erfahrung eines geglückten, die Körperlichkeit respektierenden Lebensvollzuges mehr Vernunft stecke, als in den spiritualistischen Abstraktionen seines eurozentrisch gesonnenen Dialogpartners. Ausdrücklich erhebt er die *Philosophes nuds* als Symbol der nichtkorrumpierten Vernunft zum Vorbild für die aus seiner Sicht dekadente europäische Kultur. Auf den ersten Blick scheinen diese Beispiele wesentlichen Prämissen der Gehlenschen Anthropologie zu widersprechen, weil sie anti-etatistisch ausgerichtet sind. Doch bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass die *Bons Sauvages* keineswegs unterhalb der staatlichen Ebene auf »harte« Institutionen verzichten, auch wenn sie in einem Maße internalisiert sind, dass sie nicht als offene Repression in Erscheinung treten.

Wenn also, wie gezeigt, die Gehlensche Anthropologie in der Tradition des »ganzen Menschen« steht, wie sein Bekenntnis zu Herder verdeutlicht, dann trifft der Eurozentrismus-Vorwurf die Philosophische Anthropologie auf der Reproduktionsebene nicht. Doch wie verhält es sich mit der *Aktionsebene*?

23 AaO., S. 355.

24 Denis Diderot, »Nachtrag zu ‚Bougainvilles Reise‘« in: Ders., *Philosophische Schriften*, Bd. 2. Hg. v. Theodor Lücke. Aus dem Französischen übersetzt von Theodor Lücke, Berlin 1984, S. 195-237.

25 Louis Armand de Lahontan, *Gespräche mit einem Wilden*. Aus dem Französischen übersetzt von Barbara Kohl, Frankfurt am Main 1981.

IV.

Aus den anthropologischen Grundbefindlichkeiten des Menschen geht hervor, dass sein Überleben nur dann gesichert erscheint, wenn er das, was für das Tier die »Umwelt« (Uexküll) ist, auf die es seine Natur spezialisiert hat, durch ein »sekundäres System« (H. Freyer), d. h. durch eine von ihm geschaffene künstliche Lebenswelt ergänzt: Deren Aufbau aber setzt Handeln voraus. Doch von welcher Qualität ist die Handlung? Wie begründet Gehlen seine These, dass die *Handlung* eine Kategorie ist, die gleichsam durch Leib und Seele »hindurchläuft«? Und vor allem: Aus welchen Energieressourcen resultiert die Handlungsmotivation selbst? Was bedeutet in diesem Zusammenhang der Terminus des »Antriebsüberschusses«?

Was die ersten beiden Fragen betrifft, so ist die Handlung als Vollzug der Weltbewältigung für Gehlens Anthropologie deswegen eine Schlüsselkategorie, weil sie sowohl Ausfluss der ersten als auch der zweiten Natur des Menschen ist. Ohne Intellekt bliebe die Handlung ziellos und müsste ihre Funktion der Lebensbewältigung angesichts seiner defizitären Organausstattung verfehlen. Handlung ohne physischen Einsatz oder physiologische Voraussetzung bliebe eine bloße abstrakte Chimäre, die der Härte der Selbstbehauptung in der urwüchsigen Natur nicht gewachsen wäre. Diesen Zusammenhang versucht Gehlen am Beispiel der *Entlastung* zu erläutern. »Das Denken, Vorstellen und Phantasieren ruht (...) auf einem breiten Unterbau ‚sensomotorischer‘ Funktionen, die über Hand, Auge und Sprache laufen. Es wäre eine unerlaubte Vereinfachung, wollte man deswegen die ersteren auf die letzteren ‚zurückführen‘ oder aus ihnen ‚entstehen‘ lassen. Andererseits ist kein Zweifel an dem Bestehen dieser Fundierung. Die hier einsetzende Kategorie der Entlastung meint nun, daß die Funktionen des Denkens und der Phantasie an den elementaren, mit Worten durchwobenen Tast- und Seherfahrungen ihre Beweglichkeit erhalten, daß sie die dort entwickelten Erfahrungen in einer sozusagen müheloserer und freieren Form fortsetzen und daß gewisse Strukturen beider Bereiche nachweisbar identisch sind« (19).

Die zweite Frage konzentriert sich auf die Quelle jener Energien, die als wirkendes *movens* hinter der Handlung stehen. Zwar kann die Einzelwissenschaft der Physiologie zu diesem Phänomen keine empirischen Befunde beitragen. Aber die Existenz eines solchen Antriebsüberschusses folgt aus der unspezialisierten Optimierungspotenz des Menschen selber. »Nur ein Wesen, das dauernd akute Antriebe und also einen über jede augenblickliche Erfüllungssituation hinaustreibenden Antriebsüberschuss hat, kann seine Weltoffenheit damit ins Produktive wenden und noch jene überindividuellen Tatsachen als *Motive* in sein Verhalten einbeziehen, also aus dem generativen, sozialen und wirtschaftlichen Zusammenhang noch Aufgaben höherer Art entwickeln, die sich dann objektiv in den verschiedenen Sozialordnungen niederschlagen« (58). Gehlen siedelt diesen *konstitutionellen* Antriebsüberschuss in der Innenseite des Menschen an: Er ist ein Reflex auf die chronische Bedürftigkeit des Menschen, die aus seiner organischen Mittellosigkeit resultiert. Auf Weltoffenheit und damit auf eine unbegrenzte Fülle von Themen bezogen, transzendiert er von vornherein die Befriedigung der tierischen Bedürfnisse der Nahrungsaufnahme und des Geschlechtstriebes. Es müsse von dem Befund ausgegangen

werden, dass »die rein quantitativ, energetisch betrachtete potentielle Antriebsenergie des Menschen die jedes Tieres von vergleichbarer Größe übertrifft« (58). Dass diese Aussage auf einer so fundamentalen Ebene angesiedelt ist, die sich jeder kulturalistischen Zuordnung entzieht, dürfte evident sein.

Der Bedürfnisüberschuss als die Handlung ermöglichende Energie stellt den Menschen also vor eine weitere Aufgabe: Es reicht nicht aus, dass er sozio-kulturelle und technische Superstrukturen hervortreibt, um seine konstitutionelle organische Schwäche in konstruktive Stärke der Tierwelt gegenüber zu transformieren. Darüber hinaus muss dieser nach Außen gerichteten Perspektive eine innere korrespondieren: Die in seinem Innenleben sich aufgipfelnde Antriebsenergie bedingt »die Zuchtbedürftigkeit, den Formierungszwang, unter dem ein ‚nicht festgestelltes Tier‘ steht, und von dem Erziehung und Selbstzucht, auch die Prüfung durch die Institutionen, in denen die Aufgaben des Lebens bewältigt werden, nur die auffälligsten sind« (61).²⁶ Wenn diese Aussage zutrifft, dann ist die These unausweichlich, dass es einen »Naturmenschen« nicht geben kann, weil seine tierisch-animalische Natur *apriori* von einem sozio-kulturellen Gehäuse überwölbt und durchdrungen ist, ohne deren Existenz er in der ursprünglichen Natur nicht einmal eine Überlebenschance, geschweige denn eine Optimierungsmöglichkeit hätte. Die Handlung im Sinne Gehlens ist, so gesehen, für den Menschen schlechthin konstitutiv, ob er nun durch europäische oder durch außereuropäische Kulturen geprägt ist. Mag der westliche Mensch auch durch einen prometheischen Hang der Weltgestaltung charakterisiert sein, die so in anderen Kulturen vielleicht nicht wirksam wurde, so handelt es sich um eine Sonderform, die sich kontingenten Umständen verdankt: an der Struktur der *conditio humana*, die für alle Menschen gilt, ändert sie nichts. In jeder Kultur ist er gezwungen, Techniken zur Nahrungsbeschaffung oder zu seinem Schutz zu entwickeln. Er hat sich um eine Unterkunft zu bemühen, die ihn vor den Unbilden der Witterung schützt. Er muss mit seinesgleichen zusammenarbeiten und sich mit ihnen verständigen, wenn er sich selbst und seine lange unterentwickelten Kinder ernähren will (37 f). Kurzum: Er muss handeln, um existenzfähig zu sein. Damit ist übergeleitet zur *Strukturebene* der Philosophischen Anthropologie.

V.

Mit welcher Struktur haben wir es zu tun, wenn wir uns der *conditio humana* zuwenden, die aus den defizitären Naturbedingungen des Menschen einerseits (Reproduktionsbedingungen) und seinem aus dem Antriebsüberschuss resultierenden Handeln (Aktions-ebene) andererseits folgt? Negativ formuliert, ist sie weder mit einem Ansatz vereinbar, der die Stellung des Menschen aus dem »Geist« oder »Gott« oder der »Kultur« deduziert. Noch beruft sie sich auf den Naturalismus, der im Menschen eine kausal abgeleitete

26 Wie freilich einerseits der von seinen eigenen Institutionen aufgrund seiner strukturellen Organschwäche »gehaltene« Mensch zugleich die Rolle eines prometheischen Demiurgens spielen kann, der sich nicht nur in gegen die Unbilden der äußeren Natur behauptet, sondern seine Umwelt nach eigenen Vorgaben zu gestalten in der Lage sein soll, bleibt unklar.

Größe aus dem Genpool der Tierwelt ableitet. Positiv formuliert, geht die Philosophische Anthropologie zwar von einer biologisch-tierischen Natur des Menschen aus, aber diese ist überlebensfähig nur, wenn es ihr gelingt, sich durch Kultur im weitesten Sinne eine künstliche, durch Institutionen gesicherte Sphäre zu errichten, in der sein eigentliches Leben stattfindet. Im Unterschied zum Tier, so lautet eine Hauptthese der Philosophischen Anthropologie Gehlens, ist der Mensch nur dann lebensfähig, »wenn er (...) Möglichkeiten erzeugen kann, sich eine zweite Natur zurecht zu machen, in der er dann statt in der ‚Natur‘ existiert« (38).

Wenn dergestalt der Mensch die Bedingungen seines Überlebens selber schaffen muss, ergibt sich daraus die Frage, welche Bedeutung die erste und zweite Natur für das eigentliche Leben der Menschen haben. Diese Frage beantwortet Gehlen eindeutig: »Der Mensch lebt wesentlich in einer ‚zweiten Natur‘, einer von ihm selbst umgeschaffenen und ins Lebensdienliche *seiner* Bedürfnisse umgewandelten Welt, einer *nature artificielle* (...). Wir leben übrigens nicht nur in einer künstlichen, sondern in einer ‚gezüchteten‘ Natur, indem wir aus ihr Möglichkeiten herausholen, zu denen sie, sich selbst überlassen und urwüchsig geblieben, nicht käme. In der unmittelbaren ersten Natur gibt es weder Nutztiere noch Sprengstoffe« (303). Indem so das typisch Menschliche, wie wir bereits sahen, durch die Intellekt und Körperlichkeit umfassenden Handlungen bestimmt ist, bekommen sie »den ihnen eigentümlichen Gehalt, den der zweiten Natur. Die Welt, in der der Mensch lebt, ist eine zweite Natur, die er sich schafft, aber in dieser Leistung wird er notwendig sein eigenes Thema, und er ist so beschaffen, daß er immerfort Aufgaben an sich selbst findet, deren Lösung zugleich ein Fortschritt in seiner Welt ist« (348).

Doch die entscheidende Frage ist, was »Kultur« in diesem Zusammenhang heißt. Setzt Gehlen sie eurozentrisch mit der westlichen Zivilisation gleich? Dies ist definitiv nicht der Fall. Kultur bedeutet für ihn »ins Lebensdienliche umgearbeitete Natur (...), und die Kulturwelt ist die menschliche Welt« (38), und zwar unabhängig davon, in welchen sozialen, historischen, ethnologischen etc. Kontexten sie in Erscheinung tritt. Der Philosophischen Anthropologie kommt es auf die Rekonstruktion der *conditio humana* in einer bestimmten Perspektive an: nicht *nach*, sondern *bevor* sie sich in einem spezifisch kulturalistischen Gewand profiliert. Auf diese Weise gelangt sie zu Aussagen über den Menschen, welche ihn gleichsam in *statu nascendi* im Gegensatz zum naturalistischen und spiritualistischen Reduktionismus zu charakterisieren sucht. »Es gibt für ihn keine Existenzmöglichkeit in der unveränderten, in der nicht ‚entgifteten‘ Natur, und es gibt keinen ‚Naturmenschen‘ im strengen Sinne, d.h. keine menschliche Gesellschaft ohne Waffen, ohne Feuer, ohne präparierte und künstliche Nahrung, ohne Obdach und ohne Formen der hergestellten Kooperation. Die Kultur ist also ‚zweite Natur‘- will sagen: die menschliche, die selbsttätig bearbeitete, innerhalb deren er allein leben kann« (38).

Zwar vermag der Mensch seine Biologie in Gestalt seiner ersten Natur nicht zu leugnen oder abzustreifen. Dennoch wäre es nach Gehlen falsch, in Analogie zur Tierwelt von einer biologischen Umwelt des Menschen zu reden, weil diese nichts weiter ist als der Ausschnitt der von ihm durch Kultur bewältigten Natur, die ihm, selbsttätig bearbeitet, das Leben überhaupt erst ermöglicht. Jenseits eurozentrischer Interpretationsabsichten stellt Gehlen daher massiv den Unterschied zwischen Natur- und Kulturmensch in Fra-

ge. Eine solche Differenzierung sei außerordentlich missverständlich, weil es keine menschliche Bevölkerung gebe, die »in der Wildnis von der Wildnis« (38) lebe. Jede Gesellschaft, in welcher Organisation, mit welchen Werten und Orientierungen sie auch existiere, verfüge über Jagdtechniken, Waffen, Feuer und Geräte. Dies vorausgesetzt, sei auch die Unterscheidung zwischen »Kultur« und »Zivilisation« obsolet. Nicht nur in wenige Kultursprachen übersetzbar, verliere der Begriff »Zivilisation« seine Bedeutung, wenn man, wie in der Philosophischen Anthropologie üblich, unter Kultur den »Inbegriff der vom Menschen tätig, arbeitend bewältigten, veränderten und verwerteten Naturbedingungen, einschließlich der *entlastenden* Fertigkeiten und Künste« verstehe, »die auf jener Basis erst möglich werden« (39).

Vor allem aber trifft die Aussage, der Mensch sei ein weltoffenes und unspezialisiertes Wesen, auf alle seine Lebenswelten zu, in welcher kulturellen Ausprägung sie auch immer auffindbar sind. Im Unterschied zum Tier, das auf bestimmte geographisch definierte Kontexte festgelegt ist, lebt der Mensch in seiner institutionengestützten zweiten Natur »in Wüsten und Polarregionen, neben Antilopen und Eisbären, in Hochgebirgen und Dschungeln, Sumpfbereichen, auf dem Wasser und in allen Klimaten, vor allem aber heutzutage in Städten. Eine spezifische für die ganze Gattung gültige, notwendig voraussetzende Anordnung von Umgebungsbestandteilen« (80) ist gegenstandslos. Es kann also kein Zweifel daran bestehen, dass das sozio-kulturelle Gehäuse der zweiten Natur, in der das eigentliche Leben der Menschen stattfindet, keineswegs ein bloßer Reflex auf den Menschen des Abendlandes ist. Das Erkenntnisinteresse der Philosophischen Anthropologie ist vielmehr auf die Stellung des Menschen schlechthin gerichtet, die ihn bereits von seinen Anfängen her von der Tierwelt unterscheidet. Insofern bezieht sie von vornherein nicht nur die paläontologischen Befunde der Anfänge vorgeschichtlicher Kulturen, sondern auch die der „indigenen Völker“ in ihren analytischen Fokus mit ein; nicht zufällig ist die Paläontologie und die Ethnologie eine ihrer wichtigsten Informationsquellen.

VI.

Abschließend haben wir uns mit der Frage auseinanderzusetzen, ob Gehlens Charakterisierung der westlichen Industriegesellschaften Ansatzpunkte für ein eurozentrisches Muster der Bewertung der Kulturen so genannter indigener Völker erkennen lässt. Auf dieses Problem kann man nur dann angemessen reagieren, wenn man sich über die Semantik des Begriffs »Eurozentrismus« im Klaren ist. In seiner empirisch-analytischen Dimension geht es ihm um die Tatsachenfeststellung, die bereits Diderot in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in seinem Text *Nachtrag zur »Bougainvilles Reise«* getroffen hat. Am Beispiel der tahitianischen Kultur, der er ausdrücklich in ihrer Körper und Geist verbindenden Ausprägung Vorbildcharakter für Europa bescheinigt, zeigt er, wie diese dennoch durch den Kontakt mit den Europäern zugrunde gehen wird, weil sie deren instrumentalisierendem Zugriff auf die äußere Natur und ihrem ausbeuterischen Druck nicht gewachsen sein werde: So gesehen, hätte sich Lévi-Strauss durchaus auf Diderots

Prognose beziehen können.²⁷ Es spricht einiges dafür, dass Gehlen dieser empirisch nachweisbaren Tendenz zur Entzauberung der Welt durch den Export von Wissenschaft und Technik in andere Kulturen in seinen Schriften bestätigte. Doch ob er diese Entwicklung als einen „Fortschritt“ auf der *normativen Ebene* idealisierte, um kolonialistische Praktiken zu rechtfertigen, kann bezweifelt werden.

Tatsächlich begegnete er der abendländischen Rationalität eher mit Skepsis. So betonte er ausdrücklich, dass »die westeuropäische Kultur rationalen Stils nicht maßgeblich für die Betrachtung ›des Menschen‹« (306) sei. In historischer Perspektive sei für sie viel charakteristischer das Diktum Hesiods, dass »dein Vieh nicht sterben würde, wenn du nicht einen bösen Nachbarn hättest« (306). Urteile dieser Art stünden selbst in der rationalen Kultur aufgeklärter Zeiten auf der Tagesordnung. »Nun kann man sagen: solche nicht-logischen Aktionen sind gerade deswegen größtenteils verschwunden, weil sie durch erfolgreichere, rationalere Methoden ersetzt sind. Das ist zweifellos richtig, sagt aber nur aus, dass die Grenze zwischen außerlogischen und kontrollierten Erfahrungen verschiebbar ist und gegenwärtig ziemlich tief liegt – sie ist übrigens wieder im Steigen« (306). Man kann diesen Befund Gehlens auch so interpretieren: Die wissenschaftlich-technische Zivilisation des Westens lebt nach wie vor im Schatten einer Dialektik der Aufklärung. Je mehr sie die Welt entzaubert durch deren Reduktion auf experimentell beweisbare und in der Sprache der Mathematik artikulierbare Gesetzmäßigkeiten, droht die Gefahr, dass sich die nach wie vor vorhandenen irrationalen Potenzen unterhalb der dünnen Decke der wissenschaftlich-technischen Zivilisation Bahn brechen.

Unter dieser Voraussetzung fällt es schwer, der Philosophischen Anthropologie Gehlens eine Vorreiterrolle im Rahmen eines eurozentrischen Kulturimperialismus zu attestieren. Das hegemoniale Denken der westlichen Welt, das in vielen Generationen lernte, von allen nichtrationalen Komponenten abzusehen und so in Gestalt der wissenschaftlich-technischen Entwicklung seinen Siegeszug auch in der nichteuropäischen Welt anzutreten, ist nach Gehlen mit einem hohen Preis bezahlt worden. »Bezahlt mit Verzicht, die in die Natur des Menschen tief eingreifen, die ›unmenschlich‹ und gefährlich sind. Denn von den irrationalen Antrieben und Überzeugungen, von denen es sich weg-entwickelte, lebt die menschliche Natur in der ›breiten‹ Erfahrung immer noch, und aus eigener Notwendigkeit, die so zwangsläufig immer weniger mit der gefilterten höchst künstlichen der Wissenschaft übereinstimmt« (312). Entspricht Lévi-Strauss' *Traurige Tropen* ein wissenschaftlich-technischer Hegemon des Abendlandes, der in Gehlens Anthropologie auf tönernen Füßen steht?

27 Vgl. Lévi-Strauss, *Traurige Tropen*, aaO. (FN 7), S. 116 f.