

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

mk MARSILIUS
KOLLEG

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 pfliget; 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 schieflich-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 welttoffen 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.

prehensiven Anthropologie *bottom up* vor: sie wählt einen zur Erprobung des Verkörperungstheorems ausgezeichneten Gegenstand anthropologisch einschlägiger Forschung aus und bringt die ihn beforschenden Wissenschaften miteinander ins Gespräch über die universalen Potentiale des Menschen und ihre historisch-geographisch variable Aktualisierung. Ein solcher für die Anthropologie zentraler Gegenstandsbereich ist die *Wahrnehmung*. Auf dem Feld der Wahrnehmungsforschung stellt sich in paradigmatischer Weise die Aufgabe, das fragmentierte Wissen aufeinander zu beziehen und die sich mit zentrifugaler Dynamik ausdifferenzierenden Wissensbestände in Natur- und Geisteswissenschaften zueinander in Beziehung zu setzen. Dieser Fragmentierung entspricht, dass es keine gehaltvolle Definition des Wahrnehmungsbegriffs mehr gibt, die auf einem allgemeinen Konsens beruhen würde.⁵⁷

Für eine sich am Verkörperungsmodell orientierende Anthropologie ist die menschliche Sinneswahrnehmung deshalb einschlägig, weil in ihr Körper und Geist als Relata einer triadischen Austauschbeziehung des Organismus mit seiner Umwelt eine Einheit bilden: die Wahrnehmung ist die alle anderen Austauschbeziehungen zwischen Organismus und Umwelt fundierende Bedingung dafür, dass der Mensch sich als in einer Welt seiend erfährt und zu seiner Um- und Mitwelt in eine Beziehung treten kann. Auf diese Einsicht hat bereits Helmuth Plessner das Forschungsprogramm einer Ästhesiologie des Geistes gegründet.⁵⁸ Plessner betont, dass sich die Bedeutung der Sinne für den Menschen nicht auf ihren Informationswert beschränke, auf den er in seiner Motorik gleichwohl angewiesen sei. Vielmehr müsse „auf die unvermeidliche Einbettung des irreduziblen Sinneseindrucks in einen lebendigen und spezifisch menschlichen

⁵⁷ Vgl. Lambert Wiesing: *Einleitung: Philosophie der Wahrnehmung*, in: *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*, hg. von dems., Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 9-64.

⁵⁸ Vgl. die beiden programmatischen Arbeiten *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* [1923] und *Anthropologie der Sinne* [1970] in: dems., *Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.

Kontext“⁵⁹ hingewiesen werden, durch die der Mensch in einer für die jeweilige Sinnesmodalität spezifischen Weise mit seiner Welt verbunden sei. Die Art und Weise dieser Verbundenheit mache den ‚Sinn der Sinne‘ aus, wie Plessner in Anspielung auf den Titel einer wahrnehmungspsychologischen Grundlagenarbeit von Erwin Straus betont.⁶⁰ Wahrnehmung, so die von Plessner dem Werk von Straus entnommene Pointe, ist nicht nur Anlass einer aus anderen und wahrnehmungsunabhängigen Quellen schöpfenden Sinnbildung, sondern geht selbst konstitutiv in Sinnbildungsprozesse ein; die Art und Weise, wie wir uns auf unser Leben in einer uns umgebenden Welt verstehen, ist wesentlich durch die Sinneswahrnehmung in ihren modalitätsspezifischen wie intermodalen Facetten geprägt.⁶¹ Plessners Feststellung, unser Sehen und Tasten, Hören und Riechen, kämen uns zum ‚Bewusstsein‘, würden erlebt,⁶² lässt sich mit Straus’ These der Verschränkung eines gnostisch-distalen und eines pathisch-proximalen Wahrnehmungsmoments genauer fassen:⁶³ alles intentionale, vergegenständlichende Wahrnehmen geschieht in einem Hof des zuständigen Selbstgewahrseins als Wahrnehmender in einer uns immer auch leiblich affizierenden Welt.⁶⁴ Diese Affektion kann

⁵⁹ Plessner: *Anthropologie der Sinne*, Anm. 58, S. 328.

⁶⁰ Ebd., S. 333. Vgl. Erwin Straus: *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Heidelberg: Springer-Verlag, 1978² [1956].

⁶¹ Daher kann der Genetiv im Titel von Straus Buch *Vom Sinn der Sinne* (Anm. 60) auch ebenso als *genetivus subiectivus* wie als *genetivus obiectivus* gelesen werden.

⁶² Plessner: *Anthropologie der Sinne*, Anm. 58, S. 327.

⁶³ Für die Unterscheidung des Gnostischen und Pathischen vgl. Erwin Straus: *Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung*, in: *Der Nervenarzt* 3 (1930), S. 633-656. Vgl. Thomas Fuchs: *Die Ästhesiologie von Erwin Straus*, in: *Ludwig Binswanger und Erwin Straus. Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie*, hg. von Thiemo Breyer, Thomas Fuchs und Alice Holzhey-Kunz, Freiburg/München: Alber 2015, S. 137-155, hier besonders: 147-149.

⁶⁴ Die Differenz von ‚pathischer‘ und ‚gnostischer‘ Wahrnehmung scheint strukturhomolog zu derjenigen von ‚zuständlichem‘ und ‚intentionalem‘ Bewusstsein angelegt zu sein. Vgl. dazu Ferdinand Fellmann, „Intention-

phänomenologisch auch in Begriffen eines *Widerfahrnisses* der Wahrnehmung erfasst werden. Aufgrund ihres Widerfahrnischarakters können wir uns auf die Wahrnehmung nicht nur, mit den Worten Nicolai Hartmanns, als einen „letzten und absoluten Zeugen“⁶⁵ der Welt berufen, sondern darüber hinaus auch als den verlässlichsten Zeugen unseres ‚In-der-Welt-Seins‘.⁶⁶

Ein zweites Argument für die anthropologische Einschlägigkeit der Wahrnehmung lautet, dass mit der Grundoption für eine am Verkörperungsparadigma orientierte Anthropologie der Wahrnehmung die klassische, seit der Antike geläufige Unterscheidung zwischen der Welt, wie sie unabhängig von unserer Erfahrung ist, und der Welt, wie sie uns erscheint, neu überdacht werden kann. Seit René Descartes' Begründung des naturwissenschaftlichen Projekts einer „absoluten Auffassung der Welt“, d. h. einer Auffassung, „zu der alle beliebigen Forscher gelangen könnten, auch wenn sie ganz anders beschaffen wären als wir selbst“⁶⁷, ist diese Unterscheidung immer im Sinne mathematisch quantifizierbarer bzw. nicht quantifizierbarer Eigenschaften, der seit John Locke sogenannten primären und sekundären Qualitäten getroffen worden. Als primäre Qualitäten gelten vor allem die Ausdehnungs- und Bewegungseigenschaften des Seienden, als sekundäre Qualitäten relationale bzw. dispositionale Eigenschaften, die den Dingen ausschließlich im Verhältnis zu einem Subjekt zukommen, das sie in einer bestimmten Weise empfindet

nalität und zuständliches Bewußtsein“, in: Sybille Krämer (Hg.): *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 213-226.

⁶⁵ Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: de Gruyter 1949⁴ [1921], S. 339.

⁶⁶ Zur historisch-systematischen Aufarbeitung der leibphänomenologischen Beiträge zu einer Anthropologie der verkörperten Wahrnehmung vgl. jetzt die umfassende Studie von Jens Bonnemann: *Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses*, Paderborn: Mentis 2016; vgl. Lambert Wiesing: *Das Mich der Wahrnehmung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

⁶⁷ Bernard Williams: *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, London: Penguin 1990 [1978], S. 139.

oder erlebt. Gemäß dem Kriterium mathematischer Quantifizierbarkeit der Wahrnehmungsinhalte wurden die primären Qualitäten dann konsequent der Objektwelt zugeschlagen und die sekundären in den Bereich des Bewusstseins verwiesen. Zur schon erwähnten Dichotomie naturalistischer und kulturalistischer, monistischer und dualistischer Menschenbilder trug diese Auffassung insofern bei, als damit die starre Gegenüberstellung einer Objekt- und einer Subjektwelt auf den Menschen selbst abgebildet wurde. Demnach zeichnet den Menschen wesenhaft das aus, was an ihm als entweder *noch nicht* objektivierbar den Programmen einer naturalistischen Reduktion unterworfen oder als *niemals objektivierbar* einem kulturalistischen Separatismus überlassen wird.

Die menschliche Sinneswahrnehmung hat eine besondere Bedeutung für die anthropologische Forschung, weil sie nicht nur die grundlegende Bedingung dafür ist, dass der Mensch sich zur Welt in Beziehung setzen kann, sondern sie ihm darüber hinaus sein In-der-Welt-sein auf genuine Weise bezeugt. Die Aufgabe einer Anthropologie der Wahrnehmung ist es folglich zu verstehen, dass und wie das In-der-Welt-Sein des Menschen durch die Wahrnehmung bezeugt wird. Grundlegend dafür ist die Anerkennung der Wahrnehmung als ein Ereignis, in dem sich die Verschränkung von Leib, Geist und (kulturell geformter, sozial geteilter) Welt vollzieht. Diese Verschränkung muss man sich so vorstellen, dass die Wahrnehmung sinnesmodal, sensomotorisch, intersubjektiv (i. S. der direkten Interaktion) und kulturell (i. S. der indirekten Interaktionsfolgen) verkörpert ist und damit auf dem ‚*threefold cord*‘⁶⁸ von Leib, Geist und Welt beruht:

- Der Begriff der *sinnesmodalen* Verkörperung referiert auf die organischen Voraussetzungen für die Verarbeitung und die spezifische phänomenale Qualität von Sinneseindrücken durch die jeweiligen, gegebenenfalls synästhetisch verbundenen Sinne.⁶⁹

⁶⁸ Hilary Putnam: *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*, New York: Columbia Univ. Press 1999.

⁶⁹ Vgl. den Überblick über die Forschungen zu den Sinnesmodalitäten von

- *Sensomotorische* Verkörperung betrifft den Kreislauf von Reiz und Reaktion im Austauschverhältnis von Organismus und Umwelt,⁷⁰ der Konstanz und Veränderung des Wahrgenommenen als Resultate basaler Handlungsmuster, als ‚*enactment*‘, von Wahrnehmung regelt.⁷¹
- Von *intersubjektiver* Verkörperung kann mit Bezug auf die Prägung der Wahrnehmung durch soziale Kontexte geteilter Aufmerksamkeit, das heißt durch gemeinsamen Gegenstandsbezug gesprochen werden.⁷²
- *Kulturelle* Verkörperung schließlich benennt das Repertoire symbolischer Prägnanzbildung, das eine Wahrnehmungsganzheit konstituiert und als sinnhaft imprägniert.⁷³

Aristoteles bis zur experimentellen Physiologie bei Madalina Diaconu: *Phänomenologie der Sinne*, Stuttgart: Reclam 2013, Kap. 5 und 6.

⁷⁰ Für verwandte Modellierungen dieses Reiz-Reaktions-Kreislaufes werden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts klassische Formulierungen über die Gräben der philosophischen Schulen hinweg gefunden. Bereits Wilhelm Dilthey betont die „[...] *Wechselwirkung der Lebenseinheit mit der Außenwelt im Umsatz von Eindruck, der aus der Außenwelt wirkend eintritt, und Antrieb, der auf sie zurückwirkt*“ (Wilhelm Dilthey: *Die Tatsachen des Bewußtseins* („*Breslauer Ausarbeitung*“), in: ders., *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften, Bd. XVIII*, hg. von Helmut Johach und Frithjof Rodi, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982 [1890], S. 100. Elaborationen des Grundgedankens einer Reiz-Reaktions-Wechselwirkung finden sich von der pragmatistischen Handlungstheorie John Deweys über die Existenzialontologie Martin Heideggers bis zur Phänomenologie der Wahrnehmung Maurice Merleau-Pontys und der Gestaltkreistheorie Viktor von Weizsäckers.

⁷¹ Vgl. zur enaktivistischen Wahrnehmungskonzeption vor allem Alva Noë: *Action in Perception*, Cambridge (MA): MIT Press 2004.

⁷² Für den Begriff der geteilten Aufmerksamkeit grundlegend: Michael Tomasello: *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge (MA): Harvard Univ. Press 1999 (dt.: Ders: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 117).

⁷³ Grundlegend speziell für den Begriff der symbolischen Prägnanz wie allgemein für die Idee einer kulturell artikulierten Wahrnehmung ist

Sinnesmodale, sensomotorische, intersubjektive und kulturelle Verkörperung von Wahrnehmung sind integrale Aspekte einer Einheit, zwischen denen Wechselbeziehungen bestehen. Die organisch-physiologische Verkörperung des Wahrnehmungsvermögens bestimmt einerseits, in welcher Weise Menschen überhaupt zueinander und zur Welt in Beziehung treten können. Andererseits beeinflussen kulturelle Muster der Aufmerksamkeitssteuerung und Wahrnehmungsartikulation die Empfänglichkeit für phänomenale Qualitäten. Koordinierte Aufmerksamkeit wiederum setzt die wechselseitige Wahrnehmbarkeit von Wahrnehmungen und folglich deren sensomotorische Verkörperung voraus, während diese sich immer in kulturell kodierten Handlungsmustern realisiert. Die Wahrnehmung bezeugt somit in ausgezeichneter Weise, dass Natur und Kultur, Individuum und Gemeinschaft, Phänomenalität und Sozialität in einer unlöslichen Wechselbeziehung stehen. Der Versuch, Wahrnehmung als ein Leib, Geist und Welt verschränkendes Ereignis zu erfassen, das zugleich sinnesmodal, sensomotorisch, intersubjektiv und kulturell verkörpert ist, entspricht dem Ansatz einer Anthropologie der verkörperten Intersubjektivität, demzufolge 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.

Die Anthropologie der Wahrnehmung ist darüber hinaus auf die Duale von Ereignis und Prozess, Phänomenalität und Objektivität, Rezeptivität und Aktivität, Intentionalität und Reziprozität sowie Unmittelbarkeit und Historizität verwiesen:

Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982 [1929], S. 222 ff. (Kapitel V: Symbolische Prägnanz). Ausgehend von Cassirer ist die philosophische Anthropologie auch als Grundlagentheorie der Kulturanthropologie bestimmt worden. Vgl. dazu Michael Landmann: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin: de Gruyter 1976, S. 40.

- Das Dual von *Ereignis und Prozess* benennt die Wechselbeziehung zwischen den organischen Voraussetzungen der Wahrnehmung und dieser selbst: hirnphysiologische Prozesse präformieren Wahrnehmungseignisse, werden aber ihrerseits durch Erfahrungen verändert, d. h. das Gehirn ist integraler Bestandteil des menschlichen Umweltverhältnisses, nicht dessen determinierende Voraussetzung.
- Die Relation von *Phänomenalität und Realität* der Wahrnehmung wiederum betrifft die Verschränkung von Subjektivität und Objektivität des Wahrgenommenen. Unter der *Phänomenalität* der Wahrnehmung ist die Empfänglichkeit des Wahrnehmenden für die phänomenal-qualitativen Eigenschaften zu verstehen, die von ihm in einer jeweils sinnesspezifischen Weise erlebt werden; unter der *Objektivität* der Wahrnehmung ist ihre Realitätshaltigkeit zu verstehen, dass sich also der Inhalt der Wahrnehmung nicht auf einen innerpsychischen Sachverhalt beschränkt. Charakteristisch für die Sinneswahrnehmung ist aber die Einheit von Phänomenalität und Objektivität, die auch als ‚positionale‘ Objektivität bezeichnet wird⁷⁴ und besagt, dass uns in der Wahrnehmung die Wirklichkeit in der Fülle ihrer erlebbaren Eigenschaften erscheint.⁷⁵
- Die Gegenüberstellung von *Rezeptivität und Aktivität* benennt die Einbettung der Wahrnehmung in die dynamische Interaktion zwischen dem Organismus und seiner Umwelt, in der Empfänglichkeit und Spontaneität vielfältig ineinander verschlungen sind: das Wahrnehmungseignis ist Widerfahrnis, aber zugleich die Resultante tätiger Auseinandersetzung des Menschen mit der ihn umgebenden Welt (die tastende Hand, der suchende Blick).⁷⁶

⁷⁴ Amartya Sen: *Positional Objectivity*, in: *Philosophy and Public Affairs* 22 (1993), S. 126-145; John McDowell: *Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World*, in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (MA): Cambridge UP 1998, S. 112-130.

⁷⁵ Es ist diese Einheit, der in der ästhetischen Sinneswahrnehmung ein Eigenwert zugeschrieben wird. Vgl. Magnus Schlette: *Ästhetische Naturverhältnisse*, in: *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, hg. von Thomas Kirchhoff, Nicole Karafyllis et al., Tübingen: Mohr Siebeck/UTB 2017, S. 186-195.

⁷⁶ Daher besteht eine wesentliche Funktion ästhetischer Bildwahrnehmung

- Das Begriffspaar von *Intentionalität und Reziprozität* fokussiert demgegenüber die der Wahrnehmung inhärente Verschränkung der Ausrichtung auf Welt mit der Einbeziehung der anderen. Etwas wahrnehmen heißt demnach, einer Sache unter Berücksichtigung anderer Perspektiven auf sie gewahr sein: Im Wahrnehmungsereignis stellt sich ein Passungsverhältnis zwischen der Wechselseitigkeit sozialer Interaktion und dem durch diese vermittelten Gegenstandsbezug ein.
- Das Dual von *Unmittelbarkeit und Geschichtlichkeit* schließlich hebt hervor, dass Wahrnehmungen einerseits Bedeutungen in der semantischen Unbestimmtheit sinnlicher Gewissheit evozieren, dies aber andererseits immer in einem geschichtlichen Horizont tun. Jedes Wahrnehmungsereignis steht im Horizont von Wahrnehmungskulturen, die in den Zusammenhang einer „Geschichte der Sinne“⁷⁷, aber auch einer ‚Landkarte‘ der Sinne⁷⁸ gehören und die Wahrnehmung, vor allem bestimmte Wahrnehmungsarten mit einer historisch und geographisch variablen Bedeutung belehnen,⁷⁹ die Dispositionen der Aufmerksamkeitssteuerung generie-

in der Ermöglichung einer „Partizipationspause“, da die Betrachtung des Bildes uns aus der Welt zeitweise heraussetzt, in die wir durch unsere alltägliche Wahrnehmung verstrickt sind. Vgl. Lambert Wiesing: *Das Mich der Wahrnehmung*, Anm. 66, S. 195 ff.

⁷⁷ Robert Jütte: *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*, München: C. H. Beck Vlg. 2000.

⁷⁸ Zur ethnologischen Einschlägigkeit der Sinne und der Wahrnehmung vgl. David Howes (Hg.): *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto u. a.: University of Toronto Press 1991.

⁷⁹ Die Frage der Hierarchie der Sinne etwa ist nicht allein sinnesphysiologisch zu erklären. Evolutionäre Erklärungen, wie etwa diejenige, dass dem Sehsinn aus der Entwicklung des aufrechten Ganges im Hominisationsprozess eine besondere Bedeutung zugewachsen ist, müssen durch die Berücksichtigung kultureller Faktoren ergänzt werden. So werden von der Aufwertung *der cognitio sensitiva* (A. G. Baumgarten) durch die Ästhetik des 18. und 19. Jahrhunderts vor allem Gesichtssinn und Hörsinn profitiert haben. Die Bedeutung des Gehörs wiederum dürfte in der abendländischen Kultur auch an dessen Vorrang für die religiöse Erkenntnis gebunden sein (vgl. dazu Wolfgang Reinhard: *Lebensformen*

ren, Wahrnehmungsstile ausbilden und allgemein Wahrnehmung schulen und kultivieren.⁸⁰

Die Einschlägigkeit des Verkörperungsansatzes für die interdisziplinäre anthropologische Wahrnehmungsforschung sei abschließend an einem scheinbar marginalen Beispiel illustriert, nämlich dem Sehen von *Farben*.⁸¹ Das Aspektmodell der Verkörperung legt nahe, dass die Wahrnehmung von Farbe das Resultat einer Wechselwirkung zwischen Natur und Kultur ist, dass mithin der jeweilige Farbeindruck intrinsisch gleichermaßen durch die *hardware* beispielsweise der menschlichen Netzhaut mit einer Kombination aus Lang-, Mittel- und Kurzwellenzapfen bestimmt ist wie durch kulturelle Lebensformen, in denen Farben eine bestimmte Rolle spielen. Diese Rolle besteht grundsätzlich zunächst in ihrer funktionalen Bedeutung im Rahmen basaler Überlebensstrategien; so hat sich das Farbsehen des Menschen parallel zur Evolution von Früchten entwickelt, deren Farben Reife und Essbarkeit indizieren.⁸² Aber kulturelle Lebensformen bestimmen auch die „sinnlich-sittliche Wirkung“⁸³ der Farben und damit über ihre funktionale Bedeutung hinaus ihren symbo-

Europas. Eine historische Kulturanthropologie, München: C. H. Beck Vlg. 2004, S. 96 ff).

⁸⁰ Schöne Anschauungsbeispiele für die Kultivierung des Gesichtssinns bei Alfred Bast: *Von der Entdeckung des offen Sichtlichen, oder Die Sprache der Dinge*, in: *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, hg. von Michael Hauskeller, Kusterdingen: Die Graue Edition 2003, S. 9-34.

⁸¹ Vgl. Magnus Schlette: *Leben in Farben. Sprachkritische Vorüberlegungen zu einer Anthropologie der Wahrnehmung*, in: *Interdisziplinäre Anthropologie: Leib – Geist – Kultur*, hg. von Thiemo Breyer, Gregor Etzelmüller, Thomas Fuchs, Grit Schwarzkopf und Michael Welker, Heidelberg: Winter 2013, S. 107-138.

⁸² James J. Gibson: *The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale (NJ) 1979, S. 98.

⁸³ Johann Wolfgang v. Goethe: *Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil*, in: ders., *Werke. Hamburger Ausgabe. Band XIII*, hg. von E. Trunz, Hamburg 1955 [1810].

lischen Wert. Ein Beispiel wäre das Ultramarin, dessen Pigmente traditionell aus Lapislazuli gewonnen wurden und in der Malerei aufgrund ihrer Kostbarkeit auf die Ausgestaltung ikonographisch herausragender Motive verwendet wurden; seit der Renaissance ist die Farbe mit diesem symbolischen Wert gleichsam qualitativ aufgeladen.⁸⁴

Marshall Sahlins' vermutlich richtige Bemerkung, es wäre „ein blaues Wunder, wenn Gelb einmal eine ähnliche Bedeutung wie Blau hätte“⁸⁵, widerspricht nur scheinbar der symbolischen Sättigung des Qualitativen: Blau und Gelb sind in unterschiedlicher Weise mit basalen, archetypischen Erfahrungen verknüpft,⁸⁶ welche die menschlichen Lebensformen auch kulturübergreifend bestimmen, ohne angeboren zu sein (zum Beispiel Erfahrungen [mit] der gelben Sonne, [mit] der blauen See). Eine herausragende Rolle für die kulturelle Sättigung der Farbwahrnehmung spielt auch die Verbindung zwischen Farbwahrnehmung und Farbsprache, wobei kontrovers diskutiert wird, ob und wie Farbsprachen sich in einer entwicklungsgeschichtlichen Differenzierung von „basic colour terms“⁸⁷ ausbilden und die Wahrnehmungsempfänglichkeit der Sprecher dieser Sprache disponieren.⁸⁸ Ebenfalls zu berücksichtigen ist, wie Farbwahrnehmung und Farbsprache in einer Lebensform verknüpft sind, die regelt, wie wir wahrnehmen und darüber sprechen, und die eine „phänomenologische Grammatik“ der Farbe ausbildet.⁸⁹

⁸⁴ John Gage: *Die Sprachen der Farben. Bedeutungswandel der Farbe in der bildenden Kunst*, Ravensburg 1999, S. 42.

⁸⁵ Marshall Sahlins: *Colors and Cultures*, in: *Semiotica* 16 (1976), S. 8.

⁸⁶ Anna Wiercicka: *The Meaning of Color Terms. Semantics, Cultures, and Cognition*, in: *Cognitive Linguistics* 1 (1990), S. 99-150.

⁸⁷ Vgl. Brent Berlin und Paul Kay: *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Cambridge (MA): Cambridge Univ. Press 1999 [1969].

⁸⁸ Vgl. Guy Deutscher: *Through the Language Glass. How Words Colour Your World*, London: Random House 2010.

⁸⁹ Ludwig Wittgenstein: *Bemerkungen über die Farben*, in: ders., *Werkausgabe. Band 8*, Frankfurt am Main 1984; zum Begriff der phänomenologischen Grammatik vgl. Theda Rehbock: *Goethe und die „Retting der*

Die Beispiele veranschaulichen die empirische Plausibilität von Putnams These eines ‚*threefold cord*‘ von Leib, Geist und Welt an einem scheinbar so marginalen, idiosynkratischen Fall wie dem Sehen von Farben. Vor allem aber macht die Farbwahrnehmung sinnfällig, dass die großen anthropologischen Fragen nach dem Verhältnis von Leib und Seele und nach der Entstehung des Neuen im Entwicklungskontinuum zwischen den nicht-menschlichen Gattungen und dem Menschen uns vor allem darum ungebrochen weiter beschäftigen, weil uns in ihrem Lichte das Vertrauteste wieder fremd wird, und was uns längst unproblematisch schien, erneut in die verlockende Ferne eines wissenschaftlichen Abenteuers rückt. So bevorzugt eine komprehensive, interdisziplinäre Anthropologie die Vielfalt der Annäherungen an das Wahrnehmungsphänomen gegenüber der Beschränkung auf vermeintliche Leitdisziplinen in einer Hierarchie der Wissenschaften mit ihren zumindest impliziten Vorentscheidungen darüber, was es zu sehen gibt. Damit trägt sie zur Öffnung des Diskurses über Menschenbilder bei; denn im Verständnis der Wahrnehmung reflektiert sich letztlich die Deutung der *conditio humana*. Unumgänglich stellen sich am konkreten Fall der Auseinandersetzung mit der Wahrnehmung die klassischen Fragen nach der Irreduzibilität von Subjektivität, nach der menschlichen Erlebnisfähigkeit und dem Verständnis des Fremdpsychischen, nach dem – mit Wilhelm Dilthey – „Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht“⁹⁰ und schließlich nach der Verschränkung von Natur und Kultur. Hier auf eine Vielfalt der Zugänge zu setzen bedeutet, offen zu halten, wie wir uns als Menschen verstehen wollen.

Phänomene“. Philosophische Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbildes am Beispiel der Farbenlehre, Konstanz 1995.

⁹⁰ Wilhelm Dilthey: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, hg. von Georg Misch, Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht 1982⁷.

Literatur

- Bast, Alfred: *Von der Entdeckung des offen Sichtlichen, oder Die Sprache der Dinge*, in: *Die Kunst der Wahrnehmung. Beiträge zu einer Philosophie der sinnlichen Erkenntnis*, hg. von Michael Hauskeller, Kusterdingen: Die Graue Edition 2003, S. 9-34.
- Berlin, Brent und Paul Kay: *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*, Cambridge (MA): Cambridge Univ. Press 1999 [1969].
- Bermes, Christian: „Welt“ als Thema der Philosophie. *Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff*, Hamburg: Meiner Vlg. 2004, S. 57 ff.
- Bohlken, Eike und Christian Thies: Einleitung, in: *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, hg. von dens., Stuttgart: Metzler 2009, S. 4.
- Bonnemann, Jens: *Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses*, Paderborn: Mentis 2016.
- Breyer, Thiemo: *Philosophie der Verkörperung. Grundlagen und Konzepte*, in: *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, hg. von Gregor Etzelmüller und Annette Weissenrieder, Berlin: de Gruyter 2016, S. 29-50.
- Buber, Martin: *Das Problem des Menschen*, Heidelberg: Schneider 1948.
- Cabanis, Pierre Jean Georges: *Rapports du physique et du moral de l'homme*, Paris: Crapart, Caille & Ravier 1802.
- Cabanis, Pierre Jean Georges: *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.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982 [1929].
- Deutscher, Guy: *Through the Language Glass. How Words Colour Your World*, London: Random House 2010.
- Diaconu, Madalina: *Phänomenologie der Sinne*, Stuttgart: Reclam 2013.
- Dilthey, Wilhelm: *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in: ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 5: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, hg. von Georg Misch, Stuttgart/Göttingen: Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht 1982⁷.

- Dilthey, Wilhelm: *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.
- Dilthey, Wilhelm: *Die Tatsachen des Bewußtseins („Breslauer Ausarbeitung“)*, in: ders., *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften, Bd. XVIII*, hg. von Helmut Johach und Frithjof Rodi, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982 [1890], S. 78-173.
- Dressel, Gert: *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien u. a.: Böhlau Vlg. 1996.
- Etzelmüller, Gregor und Annette Weissenrieder (Hg.): *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, Berlin: de Gruyter 2016.
- Etzelmüller, Gregor und Annette Weissenrieder: *Einleitung*, in: *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*, hg. von dens., Berlin: de Gruyter 2016, S. 14-19.
- Etzelmüller, Gregor und Christian Tewes (Hg.): *Embodiment in Evolution and Culture*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016.
- Fingerhut, Joerg, Rebekka Hufendiek und Markus Wild (Hg.): *Philosophie der Verkörperung. Grundlagentexte zu einer aktuellen Debatte*, Berlin: Suhrkamp 2013.
- Fischer, Joachim: *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. 63-82.
- Fischer, Joachim: *Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie*, in: *DZPhil* 48:2 (2000), S. 265-288.
- Fuchs, Thomas: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart: Kohlhammer 2013⁴.
- Fuchs, Thomas: *Die Ästhesiologie von Erwin Straus*, in: *Ludwig Binswanger und Erwin Straus. Beiträge zur psychiatrischen Phänomenologie*, hg. von Thiemo Breyer, Thomas Fuchs und Alice Holzhey-Kunz, Freiburg/München: Alber 2015, S. 137-155.
- Gage, John: *Die Sprachen der Farben. Bedeutungswandel der Farbe in der bildenden Kunst*, Ravensburg 1999.
- Gibson, James J.: *The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale (NJ) 1979.

- Goethe, Johann Wolfgang von: *Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil*, in: ders., *Werke. Hamburger Ausgabe. Band XIII*, hg. von E. Trunz, Hamburg 1955 [1810], S. 314-523.
- Groethuysen, Bernhard: *Philosophische Anthropologie*, München: Oldenbourg 1969.
- Groys, Boris und Michael Hagemester (Hg.): *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- Grupe, Gisela, Kerrin Christiansen, Inge Schröder und Ursula Wittwer-Backofen: *Anthropologie. Einführendes Lehrbuch*, Berlin/Heidelberg: Springer 2012².
- Habermas, Jürgen: *Philosophische Anthropologie*, in: *Fischer Lexikon Philosophie*, hg. von Ivo Frenzel, Frankfurt am Main: Fischer Vlg. 1958, S. 18-35.
- Hartmann, Nicolai: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin: de Gruyter 1949⁴ [1921].
- Haugeland, John: *Der verkörperte und eingebettete Geist*, in: *Philosophie der Verkörperung*, hg. von Joerg Fingerhut, Rebekka Hufendiek und Markus Wild, Berlin: Suhrkamp 2013, S. 105-143.
- Howes, David (Hg.): *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*, Toronto u. a.: University of Toronto Press 1991.
- Jung, Matthias: *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlin: de Gruyter 2009.
- Jütte, Robert: *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*, München: C. H. Beck Vlg. 2000.
- Kamlah, Wilhelm: *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*, Zürich: Bibliographisches Institut 1972.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werke in sechs Bänden. Bd. VI*, hg. von Wilhelm Wehlschedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, S. 395-690.
- Kant, Immanuel: *Logik*, in: *Werke in sechs Bänden. Bd. III*, hg. von Wilhelm Wehlschedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, S. 417-582.
- Köchy, Kristian: *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.

- Krämer, Sybille (Hg.): *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.
- Kühl, Stefan: *Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen eugenischen Bewegung im 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Campus 2014².
- Kutschera, Ulrich: *Nichts in den Geisteswissenschaften ergibt einen Sinn außer im Lichte der Biologie*, in: *Laborjournal* 15:6 (2008), S. 32-33.
- Lambert Wiesing: *Einleitung: Philosophie der Wahrnehmung*, in: *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*, hg. von dems., Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 9-64.
- Landmann, Michael: *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin: de Gruyter 1976.
- Marquard, Odo: *Art. Anthropologie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1*, Basel/Stuttgart: Schwabe Verlag: 1971.
- Marquard, Odo: *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.
- Martin, Jochen: *Der Wandel des Beständigen. Überlegungen zu einer historischen Anthropologie*, in: *Freiburger Universitätsblätter* 126 (1994), S. 35-46.
- Marx, Karl: *Die Deutsche Ideologie*, in: *Frühschriften*, hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart: Kröner 1968, S. 339-485.
- McDowell, John: *Aesthetic Value, Objectivity, and the Fabric of the World*, in: ders., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (MA): Cambridge UP 1998, S. 112-130.
- Mittelstrass, Jürgen: *Für und wider eine Wissensethik*, in: ders., *Wissen und Grenzen. Philosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 68-87.
- Mühlmann, Wilhelm E.: *Geschichte der Anthropologie*, Frankfurt am Main/Bonn: Athenäum-Vlg. 1968².
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Kritische Studienausgabe. Bd. 5*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Vlg. 1988.
- Noë, Alva: *Action in Perception*, Cambridge (MA): MIT Press 2004.
- Plessner, Helmuth: *Anthropologie der Sinne*, in: ders., *Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 [1970], S. 317-393.

- Plessner, Helmuth: *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, in: ders., *Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003 [1923], S. 7-315.
- Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin/New York: de Gruyter 1975.
- Putnam, Hilary: *Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind*, in: *The Journal of Philosophy* 91:9 (1994), S. 445-517.
- Putnam, Hilary: *The Threefold Cord. Mind, Body, and World*, New York: Columbia Univ. Press 1999.
- Rehberg, Karl-Siegbert: *Menschliche Plastizität versus gesteuerte perfectibilität? 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. 46-61.
- Rehbock, Theda: *Goethe und die „Rettung der Phänomene“. Philosophische Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbildes am Beispiel der Farbenlehre*, Konstanz 1995.
- Reinhard, Wolfgang: *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*, München: C. H. Beck Vlg. 2004.
- Robbins, Philip und Murat Aydede (Hg.): *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, New York: Cambridge University Press 2009.
- Sahlins, Marshall: *Colors and Cultures*, in: *Semiotica* 16 (1976), S. 1-22.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern/München: Francke 1983¹⁰ [1928].
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München: Nymphenburger 1928.
- Schlette, Magnus: *Ästhetische Naturverhältnisse*, in: *Naturphilosophie. Ein Lehr- und Studienbuch*, hg. von Thomas Kirchhoff, Nicole Karafyllis et al., Tübingen: Mohr Siebeck/UTB 2017, S. 186-195.
- Schlette, Magnus: *Leben in Farben. Sprachkritische Vorüberlegungen zu einer Anthropologie der Wahrnehmung*, in: *Interdisziplinäre Anthropologie: Leib – Geist – Kultur*, hg. von Thiemo Breyer, Gregor Etzelmüller, Thomas Fuchs, Grit Schwarzkopf und Michael Welker, Heidelberg: Winter 2013, S. 107-138.
- Sen, Amartya: *Positional Objectivity*, in: *Philosophy and Public Affairs* 22 (1993), S. 126-145.

- Snow, Charles Percy: *Die zwei Kulturen*, in: *Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. Dialog über die „zwei Kulturen“*, hg. von Helmut Kreuzer, Stuttgart: Klett 1969, S. 11-25.
- Staum, Martin S.: *Cabanis. Enlightenment and Medical Philosophy in the French Revolution*, Princeton: Princeton University Press 1980.
- Straus, Erwin: *Die Formen des Räumlichen. Ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung*, in: *Der Nervenarzt* 3 (1930), S. 633-656.
- Straus, Erwin: *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Heidelberg: Springer-Verlag 1978² [1956].
- Tanner, Jakob: *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2004.
- Thies, Christian: *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.
- Tomasello, Michael: *The Cultural Origins of Human Cognition*, Cambridge (MA): Harvard Univ. Press 1999 (dt.: Ders.: *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002).
- Tugendhat, Ernst: *Anthropologie als „erste Philosophie“*, in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München: Beck 2007, S. 34-54.
- Walch, Johann Georg: *Art. Anthropologie*, in: ders., *Philosophisches Lexicon*, Leipzig: Gleditsch 1733², S. 106-107.
- Weikart, Richard: *From Darwin to Hitler. Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*, New York: Palgrave Macmillan 2005.
- Weingart, Peter, Jürgen Kroll und Kurt Bayertz: *Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.
- Wierzbicka, Anna: *The Meaning of Color Terms. Semantics, Cultures, and Cognition*, in: *Cognitive Linguistics* 1 (1990), S. 99-150.
- Wiesing, Lambert: *Das Mich der Wahrnehmung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.
- Williams, Bernard: *Descartes. The Project of Pure Enquiry*, London: Penguin 1990 [1978].
- Wittgenstein, Ludwig: *Bemerkungen über die Farben*, in: ders., *Werkausgabe. Band 8*, Frankfurt am Main 1984.
- Wulf, Christoph: *Anthropologie. Geschichte – Kultur – Philosophie*, Köln: Anaconda 2009.
- Wulf, Christoph: *Bilder des Menschen. Imaginäre und performative Grundlagen der Kultur*, Bielefeld: Transcript Verlag 2014.

Teil I
Annäherungen

Magnus Schlette und Anna Maria Kirchner

Einführung

Der Grundgedanke einer Anthropologie der Wahrnehmung lautet, dass das Studium der menschlichen Sinneswahrnehmung darüber belehrt, wie Leib, Geist und Welt im Austauschverhältnis des Menschen zu seiner Umwelt miteinander verschränkt sind und wie sich diese Verschränkung dem Menschen lebenspraktisch bezeugt. Die folgenden Aufsätze substantiieren diesen Grundgedanken aus unterschiedlicher disziplinärer Sicht, mit unterschiedlichen Methoden der Erkenntnisgewinnung und auch ganz unterschiedlichen Erkenntnisinteressen. Sie tragen auf jeweils eigene Art und Weise dazu bei, unser Verständnis von der Welthaltigkeit der sinnesmodal, sensomotorisch, intersubjektiv und kulturell verkörperten Wahrnehmung zu erweitern. In genau diesem Sinne sind sie – ganz unabhängig davon, ob sich ihre Autorinnen und Autoren nun ausdrücklich im Spektrum der natur- und kulturwissenschaftlichen Anthropologien verorten oder nicht – einschlägig für die wissenschaftliche Erschließung der *conditio humana*. Sie sind wichtige Beiträge zur Anthropologie der Wahrnehmung. Was sie verbindet, ist die Überzeugung von der intrinsischen Verbundenheit des Sinnlichen und des Geistigen, von Rezeptivität und Spontaneität in der Welthaltigkeit der menschlichen Wahrnehmung. Sie zeigen, wie sich diese Überzeugung in weit voneinander entfernt liegenden Gebieten wie der Psychophysik, der psychologischen Entwicklungsforschung, der Erkenntnis-, Symbol- und Emotionstheorie, der Medientheorie und sogar in Wissenschaftstheorie und Naturphilosophie verorten lässt. Bei den hier, im ersten Teil dieses Bandes, versammelten Aufsätzen handelt es sich um die für die Publikation überarbeiteten Hauptbeiträge der Marsilius-Sommerakademie 2015 zur Anthropologie der Wahrnehmung, die gemeinsam mit den Teilnehmern der Akademie diskutiert wurden: allesamt

Annäherungen an das nur gemeinsam, in einem Netz korrespondierender Zugänge wissenschaftlich zu bewältigende Phänomen der Wahrnehmung.

Stefan Glasauer und *Frederike Petzschnner* widmen sich in ihrem Aufsatz „Wahrnehmung als Inferenz“ dem Beitrag der Psychophysik für das Verständnis der Wahrnehmung. Gustav Theodor Fechner bestimmte in seinem Werk *Elemente der Psychophysik* (1860) die äußere Wahrnehmung als einen Zusammenhang zwischen Reiz und Sinneswahrnehmung, der durch eine algorithmische Funktion erklärt werden kann. Demgegenüber postulierte Hermann Helmholtz im *Handbuch der physiologischen Optik* (1867), dass das Wahrnehmungssubjekt in Orientierung an seinen bisherigen Erfahrungen aus seinen Sinnesempfindungen unbewusst auf deren Ursachen schließe. Ausgehend von Helmholtz, so die Autoren, lasse sich Wahrnehmung als ein konstruktiver Zugang zur Welt fassen, der in einem Passungsverhältnis von (bisherigen) Erfahrungen und (erwarteten) Sinnesindrücken bestehe und durch erfolgreiches Handeln validiert werde. Die Pointe ist hier, „dass wir durch unsere Handlungen ausgelöste Sinnesempfindungen erwarten, also vorhersehen, und das Eintreten dieser prädierten Empfindungen als Signal für den Erfolg unserer Handlungen genutzt werden kann“. So schlagen Glasauer und Petzschnner dann auch von Helmholtz' Idee der unbewussten Schlüsse eine Brücke zu dem aktuell viel diskutierten Konzept der aktiven Wahrnehmung. Im Unterschied zu Fechner habe Helmholtz für seine Wahrnehmungstheorie allerdings keine mathematische Theorie präsentiert. Die eigentliche Pointe des Beitrages besteht nun darin, eine probabilistische Formulierung vorzuschlagen, die das Weber-Fechner-Gesetz mit Helmholtz' Idee der Wahrnehmung als unbewusstes Schließen verbindet. Eine wesentliche Leistung dieses Vorschlags sehen die Autoren über die Vereinigung vordergründig einander widerstreitender Wahrnehmungstheorien hinaus darin, dass das von ihnen präsentierte Modell der Wahrnehmung als dynamischer Schätzvorgang „auf einfache Weise“ systematische Wahrnehmungsfehler erklären könne.

Die Bedeutung von Erfahrung für den Gehalt der Wahrnehmung ist auch Thema in *Stefanie Höhls* Beitrag „Wahrnehmung und Kate-

gorisierung von Gesichtern in der frühen Entwicklung“. Höhl untersucht, wie sich auf der Grundlage einer zunächst enormen Plastizität in den ersten Monaten nach der Geburt die Fähigkeiten des Kindes zur Identifikation und Unterscheidung von Gesichtern herausbilden, differenzieren und spezialisieren. Dabei wägt sie einerseits nativistische Ansätze, die von angeborenen Funktionen der Gesichtswahrnehmung ausgehen, und alternative Erklärungsansätze, die in der Auseinandersetzung des Säuglings mit seiner Umwelt die entscheidenden Gründe für die Herausbildung dieser Fähigkeiten sehen, gegeneinander ab. „Immer mehr Ansätze“, so Höhl, „betrachten den Säugling als ganzheitlichen Organismus mit einer eigenen Erfahrungswelt, die seine Interaktionen mit der Umwelt maßgeblich bestimmt“. Dazu zählen auch solche, die den Bildungsprozess des Wahrnehmungsvermögens bereits im Mutterleib beginnen lassen, wo die Föten – so die These – somatosensorische Erfahrungen mit ihrem eigenen Gesicht machen, die nach der Geburt dann mit dem visuellen Input durch die Gesichter der Mitmenschen verknüpft werden können. Attraktiv seien die erfahrungszentrierten Ansätze, weil sie erstens mit weniger Vorannahmen – etwa über evolutionär erworbene Mechanismen – auskommen als die nativistischen Theorien und zweitens die Rolle der körperlichen Erfahrung und der Morphologie des Säuglingskörpers betonen, anstatt sich zur Erklärung der fraglichen Phänomene allein auf den Funktionszusammenhang des Gehirns zu beziehen.

Stefanie Höhls Auseinandersetzung mit den frühkindlichen Fähigkeiten in der Kategorisierung von Gesichtern spricht für die Wechselwirkung zwischen der Entwicklung der Wahrnehmung und der Entstehung sozialer Räume des Miteinanders. *Thomas Fuchs'* Aufsatz „In Kontakt mit der Wirklichkeit. Wahrnehmung als Interaktion“ schließt sachlich daran an. Seine Ausführungen zur Genese der intersubjektiven Wahrnehmung machen deutlich, dass die von Höhl untersuchte Gesichtswahrnehmung des Säuglings gleichsam der Nukleus triadischer sozialer Interaktionen ist, durch die das Kind – den Erwachsenen im Blick und im Blick des Erwachsenen – sich sukzessiv in seine Lebenswelt hineinbildet. Bei der Exploration der Gegenstandswelt komme dem Beginn geteilter Aufmerksamkeit

(,joint attention‘) zwischen Kindern und Erwachsenen ab dem neunten Lebensmonat des Kindes besondere Bedeutung zu, weil sie die Übernahme fremder Perspektiven und damit auch die Entwicklung von ,Wir-Intentionalität‘ ermögliche. Die mit der *joint attention* verbundene Zeigegeste sei schließlich auch die Voraussetzung für den Erwerb von Sprache: die Verbundenheit von Zeigen und Benennen mache die Kinder im Rahmen kooperativer Aktivitäten mit Bedeutungszusammenhängen vertraut, die sich wiederum der Wahrnehmung mitteilten.

Fuchs' zentrales Argumentationsziel besteht darin, die Wahrnehmungstheorie des Neurokonstruktivismus zurückzuweisen. Der Auffassung, die Wahrnehmung sei eine interne Repräsentantin oder Simulation, gleichsam ein ,Kopfkino‘ der Außenwelt, setzt er einen „lebensweltlichen Realismus“ entgegen, der die objektivierende Leistung der Wahrnehmung verteidigt. Wahrnehmung ist demnach „Kontakt mit der Wirklichkeit“; ihre Objektivität beruht auf der Transparenz der die Wahrnehmung vermittelnden sensomotorischen Prozesse für das Wahrgenommene und auf der impliziten Intersubjektivität ihres Gehalts.

Matthias Jung greift in seinem Aufsatz „Ausdruck, Wahrnehmung und symbolische Distanz“ diese Verbindung eines enaktivistischen mit einem sozialinteraktionistischen Ansatz der Wahrnehmungstheorie auf und rückt ihn in einen symboltheoretischen Zusammenhang. Dabei wird zunächst der enaktivistische, bereits von Glasauer und Petzschner im Kontext von Helmholtz' Psychophysik verortete Gedanke, dass das Subjekt erwartete Sinnesempfindungen, die zur Vorgeschichte seiner Erfahrungen und Handlungen passen, hervorbringt, in Anlehnung an die fast zeitgleiche Theorieentwicklung George Herbert Meads pragmatistisch variiert: „It is a future contact object that we perceive“ (G. H. Mead). Mit Fuchs teilt Jung ebenso die Einsicht in die funktionale Rolle der Wahrnehmung im Rahmen eines übergreifenden Interaktionszusammenhangs von Organismus und Umwelt wie auch die Betonung eines Spezifikums der menschlichen gegenüber den nichtmenschlichen Gattungen: dass nämlich – mit Fuchs – der Funktionskreis von Wahrnehmung und Bewegung ein „retardierendes Moment“ enthalte, „einen Hiatus, in den sich Über-

legung, Planung und Entscheidung vor der Handlung einschieben können“.

Wie Fuchs begründet auch Jung diese Fähigkeit der reflexiven Distanznahme gegenüber den lebensweltlichen Widerfahrnissen mit der impliziten Intersubjektivität der Wahrnehmung. Seine Pointe besteht nun darin, die Intersubjektivität der Wahrnehmung als deren „symbolische Imprägnierung“ mit den Bedeutungsgehalten der (intersubjektiv geteilten) Sprache auszuweisen: Die sprachvermittelte „symbolische Prägnanz“ (Ernst Cassirer) der Wahrnehmung ermögliche „symbolische Distanz“, weil sie einen nicht-anschaulichen Sinn zur Darstellung bringe, zu dem sich das Wahrnehmungssubjekt reflexiv verhalten könne. Wie „menschliche Sprachen sich vom direkten Realitätskontakt gelöst und indirekte Referenz möglich gemacht haben, also die Fähigkeit, die Bedeutung von Zeichen indirekt, durch ihren Bezug auf andere Zeichen zu stabilisieren“, so stehe auch die Wahrnehmung in einem symbolischen Sinnzusammenhang, durch den sie sich in ihrer Bedeutung erschließen lasse. Zwischen Reiz und Reaktion entfaltet das Wahrnehmungsereignis demnach einen Raum möglicher Besinnung, den Jung im Anschluss an Charles Sanders Peirce und die evolutionsanthropologische Aktualisierung seiner Semiotik durch Terrence Deacon näher bestimmt.

Dass der Raum reflexiver Distanznahme, den die menschliche Sinneswahrnehmung eröffnet, aber nicht nur ganz allgemein *sprachlich*, sondern darüber hinaus auch *kulturspezifisch* imprägniert ist und damit eine lebensformabhängige Variabilität aufweist, bildet den Ausgangspunkt von *Jürgen Trabants* Aufsatz „Symbolische Artikulation und Wahrnehmung“. Trabant, der „die Differenz zwischen ‚Wahrgenommenem‘ (Perzepten) und Bedeutungen, also zwischen nicht-sprachlichen und sprachlichen Inhalten, oder besser: symbolischen und nicht-symbolischen Inhalten eher verwischen möchte“, betont, dass sogar zum Beispiel das Wahrnehmen von Farbe „bis zu einem gewissen Grad [...] immer auch einzelsprachlich überformt“ sei.

Diesen Gedanken, dass Sinn und Sinnlichkeit, Denken und Wahrnehmen bis hinein in die Gegebenheitsweise phänomenaler Qualitäten durch die gesprochene Sprache und, allgemeiner, die Symbol-

tätigkeit des Menschen vermittelt sind, führt Trabant nun unter Rückgriff auf Merleau-Pontys *Phénoménologie de la Perception* (1945) weiter aus. Wie Jung mit Cassirer betont, dass „ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten, nicht-anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt“ (Cassirer), so erklärt nun Trabant mit Merleau-Ponty, die Wahrnehmung sei „gerade jene Handlung, die auf einmal, mit der Konstellation der Gegebenheiten, den Sinn schafft, der diese verbindet – die also nicht nur den Sinn entdeckt, *den sie haben*, sondern die auch noch bewirkt, *dass sie einen Sinn haben*“ (Merleau-Ponty; Übers. v. J. Trabant). Vor allem interessiert sich Trabant für die enaktivistischen Implikationen dieser Formulierung Merleau-Pontys: Die Wahrnehmung sei sinnschaffende Handlung, die sich als Gebärde des Leibes zum Ausdruck bringe. „Statt der aristotelischen Trennung von Geist und Körper, von Kognition und Kommunikation, nimmt Merleau-Ponty also einen Prozess der synthetischen Produktion von Sinn in der Gebärde an.“ Trabant plädiert dafür, sowohl das Sprechen also auch die bildnerische Tätigkeit als Vollzugsweisen der gebärdenförmigen Wahrnehmungsartikulation zu verstehen. Dass die Möglichkeit der Sinnformung durch die Gebärde an die Stabilisierung ihrer Bedeutungsfunktion durch die Kommunikation mit dem *Anderen* gebunden ist, wie Trabant näher ausführt, schlägt den Bogen von seiner Argumentation zurück zu Fuchs' Ausführungen über die Intersubjektivität der Wahrnehmung.

Wird Wahrnehmung zu Recht als Sinnbildungstätigkeit verstanden, die eng mit Akten des Sprechens und Handelns verwoben ist, dann liegt es nahe der Frage nachzugehen, welchen Anteil die Wahrnehmung an moralischer Urteilsbildung und Selbstvergewisserung hat. *Sonja Rinofner-Kreidl* tut das in ihrem Aufsatz „Emotionales Engagement und praktische Identität. Zur Phänomenologie moralischer Wahrnehmung“. Sie geht von einem Erfahrungsbegriff aus, demzufolge „Subjekt und Welt über verschiedene Formen der Gegenstandsgerichtetheit von Bewusstsein (Intentionalität) derart miteinander verbunden sind, dass weder ein Subjekt ohne Welt noch eine Welt, die nicht Welt für bestimmt konstituierte Subjekte wäre, denkbar ist [...]“. Moralische Wahrnehmung gründet laut Rinofner-

Kreidl „in der anschaulichen Gegebenheit bestimmter Erfahrungsgehalte [...], welche einen bestimmten Zustand oder Sachverhalt als [...] erstrebenswert ausweisen“ und in ihrer Evidenz durch (normative) Selbstbilder – Bilder dessen, was und wer wir sein wollen – vermittelt werden. Die Selbstbilder wiederum seien meist „implizit und habitualisiert“, mithin transparent auf das jeweils (moralisch) Wahrgenommene. Rinofner-Kreidl sieht nun eine wesentliche Aufgabe moralphilosophischer Reflexion in der Erschließung der „Erfahrungsstrukturen“ moralischer Wahrnehmung, deren jeweilige Situationsangemessenheit unabdingbar für die Formierung moralischer Handlungen sei. Dabei rückt sie zwei wechselbezügliche Aspekte ins Zentrum, die, so ihre These, konstitutiv für die moralische Wahrnehmung seien: „einerseits das Erleben und Ausdrücken von Gefühlen bzw. von Affektionen überhaupt und andererseits die Wahrnehmung von Personen“.

Von einem Ansatz moralphilosophischer Reflexion, der sich in dieser Weise auf die Signifikanz der Alltagserfahrung verwiesen sieht, wird man auch Aufmerksamkeit auf die Bedeutsamkeitsverdichtung konkreter Erfahrungssituationen im Medium der Literatur erwarten. So sieht Rinofner-Kreidl denn auch „Genuss und Erkenntnis der Erzählkunst“ darin, „dass sie uns elementare menschliche Wahrnehmungen, Verhaltensweisen, Gefühle, Bewertungen und Geschicke in einer unmittelbar beeindruckenden, sinnlich-imaginären Weise erschließen“. Am Beispiel ihrer Auseinandersetzung mit Ferdinand von Schirachs Erzählung „Notwehr“ führt sie vor, wie die Analyse von (belletristischer) Literatur zum Instrument einer Phänomenologie der, hier: moralischen Wahrnehmung werden kann. Literatur, und Kunst allgemein, vermag also – in jeweils gattungsspezifischer Weise – den ‚Sinn der Sinne‘ (E. Straus) zu thematisieren.

Während sich aber Sonja Rinofner-Kreidl dafür interessiert, welcher Gewinn für die Theoriebildung aus literarischen, „unmittelbar beeindruckenden“ Thematisierungen der Wahrnehmung gezogen werden kann, legt *Peter Bex* in seinem Aufsatz „Fokussierte Wahrnehmungen. Von Himmelsblicken zu Bildbetrachtungen“ an einem zunächst völlig unscheinbar anmutenden Beispiel dar, wie *jede* Thematisierung der Wahrnehmung, und sei es die beiläufigste und un-

mittelbar beeindruckendste, ihren Gegenstand „immer nur in diskursiver oder medialer Vermitteltheit“ erschließen kann.

Bexte bietet einen Einblick in die Kulturgeschichte des Sehrohrs, mit der Pointe, „dass überall da, wo von diesem Rohr die Rede ist, es nicht nur um ein Sehen oder gar *Bessersehen* geht, sondern stets auch darum, wie das Sehen gesehen wird“. Bei dem fraglichen Gerät habe es sich in der Regel um einen Einzeltubus, seltener eine doppelte Röhre gehandelt, die zur Fokussierung unterschiedlicher, wenngleich nicht beliebiger Gegenstände der Betrachtung diene. Bereits aus der Antike sei der Einsatz des Sehrohrs beim Blick zu den Sternen bekannt, aber ab dem 18. Jahrhundert werde es immer üblicher, die „aus Pappe oder anderem Material“ gefertigte Sehhilfe zur Gemäldebetrachtung zu verwenden. Die Gelehrten der Zeit begleiteten diese Mode mit wissenschaftlichen Erörterungen über die Wirkung des Sehrohrblicks. Bexte kann nun an dieser vordergründig so randständigen und unscheinbaren kulturgeschichtlichen Überlieferung unterschiedliche „Sehkulturen mit divergierenden diskursiven Umfeldern“ kenntlich machen. Ob Hermann Helmholtz' physiologische Neugier auf die Funktionsweise des Auges, George Adams' Standortbestimmung im Streit zwischen Rationalisten und Empiristen um den Zusammenhang primärer und sekundärer Wahrnehmungsqualitäten oder Denis Diderots Bemühungen um die ästhetische Herausforderung der Differenz von Natur und Kunst – stets tritt dem sehrohrgestützten Blick anderes mit gleichermaßen überzeugender Evidenz an den betrachteten Bildern hervor, erweisen die Gelehrten sich zugleich als Zeugen und Repräsentanten unterschiedlicher Kulturen der Sinne, unterschiedlicher Bedeutsamkeitszusammenhänge, in die das Sehen und der Diskurs über das Sehen jeweils eingebettet sind. Der Tunnelblick, den der Gebrauch des Sehrohrs generiert, mag, so Bexte, allerlei sehen, „eins jedoch gewiss nicht: den Tunnel. Selektive Nicht-Wahrnehmung ist die Grundlage all dieser Wahrnehmungen“. Wie das Sehen jeweils gesehen wird, erschließt sich demnach gerade auch *ex negativo*, das heißt aus dem, was außerhalb seines Fokus liegt.

Damit ist ein spezifisch kultur- und medienwissenschaftlicher Forschungsansatz markiert, der auch für die Analyse gegenwärti-