

Die Stufen des Organischen und der Mensch

Einleitung in die philosophische Anthropologie

von

Helmuth Plessner

Dritte, unveränderte Auflage



1975

Walter de Gruyter · Berlin · New York

SAMMLUNG GÖSCHEN 2200

Die Register wurden von Johannes Henrich von Heiseler angefertigt

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Plessner, Helmuth

Die Stufen des Organischen und der Mensch:
Einleitung in die philosophische Anthropologie.

(Sammlung Göschen; Bd. 2200)
ISBN 3-11-005985-1

© Copyright 1975 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung, Georg Reimer, Karl J. Trübner, Veit & Comp., 1 Berlin 30 — Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anderes Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden — Printed in Germany — Reproduktion und Druck: Mercedes-Druck, 1 Berlin 61 — Bindearbeiten: Lüderitz & Bauer, 1 Berlin 61

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Die entscheidenden Anregungen zu diesem Buch empfing ich in meinen Heidelberger Zoologenjahren als Schüler von Bütschli und Herbst, Windelband und Troeltsch, Driesch und Lask aus den tiefgehenden Spannungen, die zwischen Naturwissenschaft und Philosophie bestanden. Sie trieben den, der das Eine dem Anderen nicht opfern wollte, dazu an, auf neue Möglichkeiten philosophischen Naturverständnisses zu sinnen, die ebenso sehr der scharfen Kritik damaliger Philosophie gewachsen wie für die Impulse besonders der neuen Biologie Drieschs und Uexkülls aufnahmebereit waren. Den ersten Schritt in dieser Richtung glaube ich in der „Einheit der Sinne“ (1923) getan zu haben. Während ihrer Niederschrift faßte ich den Plan zu der hier vorliegenden Arbeit und hatte die Absicht, sie in Form einer kürzeren Broschüre, gewissermaßen als Nachtrag zum letzten Kapitel des genannten Buches, zu veröffentlichen. Die Ausarbeitung überzeugte mich von der Unmöglichkeit eines derartigen Vorhabens. Das Ganze war breiter anzulegen und in Fundament und Methode selbständig zu gestalten. 1924 kündigte ich es in dem Vorwort zu den „Grenzen der Gemeinschaft“ unter dem Titel „Pflanze, Tier, Mensch. Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form“ an. Äußere Hemmungen und die große Schwierigkeit, auf einem von der neueren philosophischen Tradition vernachlässigten Boden arbeiten zu müssen, verzögerten den Abschluß des Manuskripts bis zum Herbst 1926.

Die Probleme einer philosophischen Biologie und Anthropologie, die es behandelt, hatten sich aus konsequenter Weiterverfolgung meiner sinnesphilosophischen Untersuchungen ergeben. Die Theorie der Sinnesmodalität als einer je spezifischen Verhältnisform von Leib und Psyche bzw. Materialität und Sinngebung drängte — besonders im Problem der sogenannten niederen Sinne und in dem Problem der Objektivität der Sinnesqualitäten nach einer fundamentaleren Fassung des Verhältnisses von Leib und Umwelt. Von hier aus eröffnete sich die Einsicht in bestimmte Korrelationsgesetze von Leibform und Umwelt-

form, welche offenbar Organisationsgesetze des Lebens darstellen. Zu einer Korrelationsstufentheorie von Lebensform und Lebenssphäre, die den pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens-
typ umfaßt, war dann nur noch ein Schritt. — Neben dieser Entwicklung aus den Fragen der Elementartheorie der Erkenntnis führten mich sozialphilosophische Studien direkt auf das anthropologische Problem.

Es kann nicht die Aufgabe des Vorworts sein, den zeitgeschichtlichen Hintergrund der neuen Fragestellung aufzurollen. Soweit es sachlich notwendig ist, geschieht es in der Arbeit selbst. Selbstverständlich wäre sie ohne die Umwälzungen der letzten Zeit im Gebiete der Psychologie, der Soziologie und Biologie, vor allem aber der philosophischen Methodik, nicht möglich gewesen. Im übrigen wird sich in unseren Tagen noch keine Entscheidung darüber fällen lassen, welche Mächte an der Entstehung der neuen philosophischen Disziplinen stärker beteiligt sind, ob die Psychoanalyse oder die Lebensphilosophie, ob die Kulturosoziologie oder die Phaenomenologie, ob die Geistesgeschichte oder die Krisen in der Medizin. Angesichts solcher Aktualität des neuen Buches ist es sachlich jedenfalls von Wichtigkeit, daß man die Eigenwüchsigkeit seiner Konzeption im Auge behält. Nichts kann der Sache der philosophischen Biologie und Anthropologie so sehr schaden, als wenn man an sie die Maßstäbe einer aus den verschiedensten Wissenschaften gewonnenen, zeittendenzbedingten Synthese heranträgt.

In der Überzeugung, daß es sich bei diesen Disziplinen um Wissenschaften von eigener Methodik mit ursprünglichem Anschauungsfundament handelt, stimmen die folgenden Untersuchungen mit den Ansichten jenes genialen Forschers überein, der — soweit es sich literarisch übersehen läßt — bis heute allein auf diesem Gebiete gearbeitet hat: Schellers unbestreitbares Verdienst ist es, in seinen Untersuchungen über Emotionalprobleme, über Strukturgesetze der Person und die Strukturzusammenhänge von Person und Welt eine Fülle von Entdeckungen gemacht zu haben, die zum thematischen Bestand der philosophischen Biologie und Anthropologie gehören. Seine Tätigkeit in den letzten Jahren zeigt überdies, daß er im Begriff ist, unter Zusammenfassung auch weiter zurückliegender biophilosophischer Analysen — die dem älteren Münchener und Göttinger Phaenomenologenkreis teilweise bekannt gewesen sind und z. B. Hedwig Conrad-Martius' Ansätze in ihren „Metaphysischen Gesprächen“ beeinflußt haben — zu einer Grundlegung der

philosophischen Anthropologie auszubauen. Erhoffen wir also hinsichtlich der Gegenstände unserer Arbeit eine möglicherweise weitgehende Übereinstimmung mit den Schelerschen Forschungen, so dürfen darüber doch die wesentlichen Unterschiede im Ansatz der Probleme nicht übersehen werden. Scheler ist, unbeschadet der metaphysischen Tendenzen seiner Philosophie, in allen Grundlegungsfragen Phänomenologe. Seine wesentlichen Arbeiten bis zu den letzten Publikationen zeigen ihn primär phänomenologisch orientiert. Gegen eine Verwendung der Phänomenologie als grundlagesichernder Forschungshaltung haben wir uns aber seit unserer 1918 erschienenen Methodenschrift gewehrt. Wir gehen hier auf diesen Punkt nicht näher ein. Phänomenologische Arbeit bedarf u. E. für die Philosophie einer bestimmten methodischen Führung, die weder aus der Empirie noch aus einer Metaphysik stammen kann.

Von den großen Denkern der jüngsten Vergangenheit hat das keiner tiefer gewußt als Wilhelm Dilthey, dessen Philosophie und Geschichtsschreibung methodisch und material eine wesentliche Quelle der neuen Problemstellung der philosophischen Anthropologie bedeutet. Georg Misch ist es zu verdanken, daß wir heute die mit Diltheys Ideen gegebene Revolution der Philosophie erkennen, deren Prinzipien er zuletzt in seiner Arbeit „Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften“ (1925) auch programmatisch formulierte. Wenn wir trotzdem zu den (uns erst während der Drucklegung bekannt gewordenen) Forschungen Heideggers, die sehr stark von der Konzeption Diltheys getragen sind, in manchem Distanz halten müssen, so hauptsächlich nur darum, weil wir den Grundsatz Heideggers (Zeit und Sein, Halle 1927) nicht anerkennen können, daß der Untersuchung außermenschlichen Seins eine Existentialanalytik des Menschen notwendig vorhergehen müsse. Diese Idee zeigt ihn noch im Banne jener alten Tradition (die sich in den verschiedensten Formen des Subjektivismus niedergeschlagen hat), wonach der philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste und darum der sich im Blick auf das Erfragte Liegende ist. Wir verteidigen im Gegensatz dazu die These — die der Sinn unseres naturphilosophischen Ansatzes und seine Legitimation ist —, daß sich der Mensch in seinem Sein vor allem anderen Sein dadurch auszeichnet, sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein, durch eben diese Exzentrizität seiner Lebensform sich selber als Element in einem Meer des Seins vorzufinden und damit trotz des nichtseinsmäßigen

Charakters seiner Existenz in eine Reihe mit allen Dingen dieser Welt zu gehören. Diese Situation der Exzentrizität (wiewohl nicht in dieser Formulierung und nicht als Lebensform) als Boden und Medium der Philosophie zum ersten Male bestimmt zu haben, ist das Verdienst des Buches „Der Begriff der Intuition“ (Halle 1926) von Josef König. Mit seinen systematischen Untersuchungen ergeben sich daher auf überraschende, weil weder im Problemansatz noch im Ziel der Untersuchung selbst vorgeahnte, Weise Beziehungen, deren Erörterung kommenden Arbeiten vorbehalten bleibt.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Wenn ein Autor sich zum unveränderten Neudruck seines Buches entschließt, das 1928, vor sechsunddreißig Jahren, herauskam, ist er dem Leser eine Erklärung schuldig. Indolenz und Selbstüberschätzung reichen denn doch nicht hin. Das Beharren beim alten Text muß in der Sache begründet sein, die er vorträgt. Die Art, wie er sie vorträgt, ist damit noch nicht für sakrosankt erklärt. In der Sache aber geht es um einen logischen Zusammenhang. Hat es mit ihm seine Richtigkeit, so bedarf er keiner Korrektur, auch wenn die Fassung vom damaligen Stand der Forschung geprägt sein mag und der Autor heute die Sache vielleicht in manchem anders darstellen würde. Anregungen dazu hat er freilich kaum bekommen. Ernsthafte Kritik haben die „Stufen“ nicht gefunden.

Das hatte verschiedene Gründe. Im gleichen Jahr war Schelers Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, die Umrisskizze seiner vor Jahren schon angekündigten und begreiflicher Weise mit Spannung erwarteten Anthropologie erschienen. Ursprünglich als Vortrag in der Darmstädter Schule der Weisheit konzipiert, fand sie dank ihrer Kürze und ihrer geschickten Verwendung biologischer und psychologischer Fakten sofort ein großes Publikum. Was lag näher, als das schwerfällige Werk eines Unbekannten für die Ausführung Schelerscher Gedanken zu halten, zumal es, oberflächlich gesehen, ihrem Stufenmodell zu folgen schien? Wohl hatten sich Th. Litt, Th. Haering und vor allem N. Hartmann sehr bald und nachdrücklich gegen solche leichtfertige Verdächtigung gewandt, aber aliquid haeret, und fürs Erste blieben die „Stufen“ im Schatten Schelers als des Begründers der philosophischen Anthropologie.

Sicher hätten die fünf Jahre bis zur Unterbindung jeder Diskussionsmöglichkeit 1933 zu einer Revision des Urteils reichen sollen, auch wenn das Buch schwer war. Aber diese fünf Jahre standen, soweit überhaupt von einem Interesse an philosophischer Anthropologie die Rede sein konnte, ganz unter dem Eindruck von Heidegger und Jaspers. Die Entdeckung des Existenzbegriffes schien den Schlüssel für die Auflösung jener Schwierigkeiten zu bieten (und damit über das Schicksal der philosophischen Anthropologie zu entscheiden), deren die unter der Trennung in naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Methodik besonders leidenden Wissenschaften vom Menschen nicht Herr werden konnten: Psychologie und Psychopathologie

sowie die mit psychosomatischen Fragen belasteten Zweige der inneren Medizin, Ethnologie, Praehistorie und Abstammungsgeschichte des Menschen.

Es schien so. Zweifel an der Schlüsselstellung des Existenzbegriffs, die der einen oder anderen Wissenschaft kommen mochten, begegnete die Avantgarde der Philosophie damals mit dem Hinweis auf den abgeleiteten Charakter derartiger Sorgen. Vordringlich und im strengen Sinne ursprünglich sei vielmehr der Abbau jener geschichtlich entstandenen Schwierigkeiten. Sie hätten ihren Grund in einer seit der Antike habituell gewordenen Ontologisierung menschlichen Wesens, der die Wissenschaften vom Menschen Vorschub leisteten. Eine recht verstandene philosophische Anthropologie müsse den wissenschaftlichen Horizont, unter dem die etablierten Disziplinen sich nun einmal bewegen, in Richtung auf ein elementares Seinsverständnis durchbrechen. Ob im Sinne Heideggers oder Jaspers' machte insoweit keinen Unterschied.

Solche Überlegungen lasteten in den Jahren siebenundzwanzig und achtundzwanzig auf dem anthropologischen Interesse und wirkten hemmend auf die Rezeption der „Stufen“. Das größte Hemmnis war das Buch selbst. Wer wagt sich schon an eine philosophische Behandlung biologischer Stoffe? Philosophen, gelehrte Philosophen haben bei uns selten ein Verhältnis zur Naturwissenschaft. Wenn sie es haben, sind sie theoretische Physiker und mit Erkenntnistheorie der Quantenphysik befaßt. Botaniker und Zoologen, meist schlichtere Gemüter, Menschen der Anschauung und nicht so raffinierte Köpfe wie jene, fühlen sich schon darum nicht zu den Haarspaltereien der Begriffsanalyse hingezogen, weil sie mit massiven Objekten arbeiten, deren Realitätscharakter ihnen keine Probleme stellt. Philosophie des Organischen? Die Zeiten von Driesch waren vorbei: das Vitalismusproblem hatte seine Aktualität, der Gedanke, lebendige Vorgänge in der Retorte zu produzieren, seine Schrecken verloren. Biochemie und theoretische Chemie waren als Mittel der Genetik und Virusforschung längst selbstverständlich geworden. Wo es noch Raum für Spekulation gab, in der Phylogenie und speziell in der Anthropologie, operierte auch der Neodarwinismus sehr vorsichtig. Die Zentenarfeiern 1959 waren überall auf diesen Ton gestimmt. Phaenomene der Regulation, der Steuerung und des Gedächtnisses, früher für Arcana der lebendigen Substanz gehalten, verloren im Lichte der Kybernetik ihre Sonderstellung, vielleicht zu schnell, aber die elektronischen Modelle verlocken nun einmal zu Analogien. Und auch diese sind fruchtbar.

Ein Buch mit dem Titel „Stufen des Organischen“ machte sich angesichts solcher Tendenzen biologischer Forschung anachronistischer

Sympathien verdächtig. Stufen? Ist der Autor etwa evolutionsfeindlich, wohl gar ein Anhänger idealistischer Morphologie? Klingt „Stufen“ nicht nach Hierarchie der Formen Pflanze, Tier, Mensch, für die schon Aristoteles das Modell geliefert hat?

Ihm hatte Scheler, wie gesagt, mit seiner Skizze neues Leben eingehaucht. Ihr Ausbau sollte die Krönung seines Lebenswerkes bilden, mit Fug und Recht, wie jeder zugeben wird, der die reichen Arbeiten des Mannes überblickt: angefangen von den Studien über die Sympathiegefühle und den Analysen zur materiellen Wertethik, besonders im zweiten Teil, bis zu dem letzten Opus „Die Wissensformen und die Gesellschaft“. Sie alle haben den Menschen als Aktzentrum zum Gegenstand und Bezugsrahmen, d. h. sie vermeiden die Husserlsche Konsequenz, aus Gründen der phänomenologischen Methodik auf das Bewußtsein zu reduzieren, das Bewußtsein zum Horizont transzendentaler Konstitution jeden möglichen Phänomens, also auch des Menschen, zu machen und damit wieder in die transzendentalidealistische Ausgangsstellung einzuschwenken. Scheler, Phänomenologe der ersten Stunde wie die Schüler von Th. Lipps, hat Husserls spätere Wendung zum Idealismus nicht mitgemacht und daran festgehalten, daß sie vielmehr den von ihm behaupteten Primat des Bewußtseins und des reinen Ego gebrochen habe. Unter diesem Aspekt gewinnt Schelers eigentliche Leistung, die Entdeckung der cognitiven Tragweite emotionaler Akte, die Betonung einer spezifischen Apriorität des Emotionalen in Wiederanknüpfung an Pascals *logique du coeur* ihre Bedeutung für den anthropologischen Gedanken. Sie bestimmt Umkreis und Art seiner Konkretion. Hier haben Leiblichkeit und Umweltlichkeit, Liebe und Haß, Reue und Wiedergeburt ihren thematischen Ort. Heidegger tat recht daran, wenn nicht schon „Sein und Zeit“, dann doch sein Kantbuch Scheler zu widmen, weil er den Bann des Cognitiven gebrochen hatte und Heidegger zwar nicht die Route zu seiner Fundamentalontologie, auch nicht den Einstieg zur Route bezeichnet, wohl aber die Region freigegeben hatte, in welcher der Einstieg zu suchen war. Daß Heidegger aber gleich der mißverständlichen Deutung seines Unternehmens als einer philosophischen Anthropologie vorbaute, wird man ihm nicht verübeln dürfen, denn die Analyse menschlicher Seinsweise dient ihm nur als Mittel.

1927 erschien „Sein und Zeit“. Kraft und Dichte des Gedankens, Eigenwilligkeit und dunkle Tönung der Sprache, unbeirrte Führung im thematischen Aufbau ließen sofort aufhorchen. Husserls methodische Strenge und Akribie der Beschreibung sah man mit Virtuosität in den Dienst eines fundamentalen Problems gestellt, zu dessen Lösung der Meister auch in der Linie seiner Annäherung an die Konstitutions-

frage der Transzendentalphilosophie nichts hatte beitragen können: des Problems der Geschichtlichkeit. Mit einem Schlag, so schien es damals, hatte Heidegger eine Bresche in die alten Fronten von Bewußtseinsidealismus neukantischer und phaenomenologischer Observanz, platonisierender Wesensforschung à la Scheler und historischem Relativismus à la Dilthey geschlagen. Die Wendung zum Objekt, die Erneuerung der Ontologie, von der älteren phaenomenologischen Schule und von Nicolai Hartmann gegen die alte idealistische Tradition erzwungen, sah sich mit der Entdeckung der Dimension der Existenz oder des Daseins (Mensch) bekräftigt und zugleich überholt.

So jedenfalls mußte der erste Eindruck auf den Fachmann sein. Bedeutsam und beunruhigend für einen Denker wie Scheler, mit einem über die Fachwelt hinausreichenden Publikum, war, daß sich für Heidegger eine noch weiterreichende Resonanz abzuzeichnen begann. Der methodische Atheismus dieser vor keiner begrifflichen Verfestigung in der abendländischen Denkgeschichte halt machenden Destruktion sprach die vom Krieg erschütterte Generation unmittelbarer an als Schelers Theismus und sein dem farbigen Abglanz zugewandtes Denken. Hier war vielleicht eine Welt — dort aber die Not der Existenz. Hier gab es transzendente Stützen — dort war der Einzelne allein. Hier Normen und Werte — dort pure Entscheidung angesichts des Todes, Endlichkeit und Selbstwahl.

Die Analyse der dem Menschen spezifischen Art „zu sein“ stand nicht für sich. Man hätte sie sonst trotz aller Vorbehalte für eine Form von philosophischer Anthropologie halten können. Sie gab sich aber als eine Prozedur, um den Sinn von Sein zu finden, als eine Methode zur Fundamentalontologie. Sinn von Sein läßt sich, und nicht unbedingt mißverständlich, auch als Sinn des Seins verstehen und gewinnt dann den ungeheuerlichen Anspruch einer Weltdeutung etwa im Stile Schopenhauers. Sie stand nicht zur Debatte. Davor bewahrte die Erkenntnis der ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem. Vielmehr ging es um das, was mit dem Prädikat „ist“ in seiner ursprünglichen Bedeutung gemeint wird. Ihr sucht sich das Heideggerische Unternehmen durch eine Auslegung der temporalen Struktur der Existenz zu vergewissern, indem es in den Weisen ihrer Zeitigung ihre Endlichkeit expliziert.

Als bloße Prozedur zum Zweck der Fundamentalontologie darf man die Existenzanalyse jedoch nicht auffassen, weil sich nach Heidegger das Menschsein, seine Essenz oder Natur nur aus seinem (geschichtlich wandelbaren) Verhältnis zum Sein bestimmt. Darin stimmt er mit Schelers frühem Aufsatz von 1911 „Zur Idee des Menschen“ überein, der in Nachfolge von Nietzsche den Menschen als einen Über-

gang und geradezu als eine Gestalt der Transzendenz bezeichnet. Biologische Differenzen besagen nichts. Zwischen Edison, als dem Idealtypus des Homo Faber, und einem Schimpansen ist nur ein gradueller Unterschied. Von Natur gibt es keinen Menschen. Er wird zu einem solchen durch seine Beziehung zu Gott. Der Theomorphie des Menschen im Sinne Schelers entspricht die Ontomorphie in Heideggers Sinn.

In seiner Skizze von 1928 mildert Scheler diese These, die seiner religiösen Überzeugung nicht mehr entsprach. Aufgegeben hat er sie nicht. Mit der Charakterisierung der Lebensformen durch Triebstrukturen, vom ekstatischen Gefühlsdrang der Pflanze bis hin zum Geist, der die Vitalkräfte braucht, aber ihnen gegenüber nur Schleusenfunktion ausüben kann, scheint sie den Unterschied zwischen Tier und Mensch ohne Rückgriff auf Gott zu begreifen. Geistigkeit, das Monopol des Menschen, wird in Entbundenheit von Drang und Trieb mit dem Effekt der Fähigkeit zur Gegenstandserfassung, somit zur Weltoffenheit gesehen. Sie manifestiert sich als Triebverdrängung und Nein-Sagen-Können. Die spezifische Körpergestalt der Homi- niden mag eine hierbei unterstützende Rolle spielen — aufrechter Gang, Freisetzung der Hand, Zerebralisation — entscheidend ist sie nicht. Warum sollte in dieser Sicht nicht auch ein Vogelkörper Schau- platz von Triebverdrängung und Weltoffenheit sein — wenn der Geist in ihn fährt?

Scheler hat seine Planskizze nicht mehr ausführen können. Um so leichter fand das akademische Ballgeflüster Glauben, die „Stufen“ seien sein Vermächtnis. Lebte der Autor nicht auch in Köln, und war er nicht sein Schüler? Er war es nicht, bei aller Nähe. Er hatte, was Scheler perhorreszierte und seiner Art zuwider war, den Versuch unternommen, die Stufung der organischen Welt unter einem Gesichtspunkt zu begreifen. Wohlgermerkt in der Absicht, unter Vermeidung eben jener geschichtlich belasteten Bestimmungen wie Gefühle, Drang, Trieb und Geist einen Leitfaden zu finden und zu erproben, der die Charakterisierung spezieller Erscheinungsweisen beliebter Körper möglich macht. Solche Charakterisierung darf weder mit den begrifflichen Instrumenten der Naturwissenschaft noch mit denen der Psychologie erfolgen, wie das Scheler nach alter panpsychistischer Weise (und von Freud fasziniert) zum Besten gegeben¹⁾.

¹⁾ Man wird in dieser Sache dem Urteil eines so erfahrenen Anthropologen wie Frhr. v. Eickstedt gerade darum besonderes Gewicht beimessen dürfen, weil er zu keiner philosophischen Partei gehört, aber im Unterschied zu manchen seiner Fachgenossen die Notwendigkeit einer philosophischen Anthropologie begreift. Er schildert die Situation folgendermaßen: „Der Soziologe und Philosoph Pleßner, von Driesch und Windelband zugleich herkommend — veröffent-

Der philosophisch Ungeschulte merkt diese Mängel nicht. Er nimmt den Willen für die Tat. So glaubten damals viele an Schelers synthetischen Entwurf, ohne zu erkennen, daß, wenn er für das Unternehmen der philosophischen Anthropologie repräsentativ sein sollte, die Philosophie mit ihm allzu leichtes Spiel haben mußte. Löwith, der durch Heideggers Schule gegangen und ein unverfänglicher Zeuge ist, sagt rückblickend zu diesem Punkt — und hat dabei nicht nur Schelers Skizze, sondern auch und gerade meine „Stufen“ im Blick: „Die Ansätze zu einer philosophischen Anthropologie wurden durch Heideggers ontologische Analytik des Daseins überholt. Unter dem Eindruck des Diktums, daß sich das existierende Dasein vorzüglich vom bloßen Vorhandensein und Zuhandensein unterscheidet und daß die Seinsweise des Lebens nur privativ, vom existierenden Dasein her, zugänglich sei, entstand der Anschein, als seien beim Menschen Geburt, Leben und Tod reduzierbar auf ‚Geworfenheit‘, ‚Existieren‘ und ‚Sein zum Ende‘. Desgleichen wurde die Welt zu einem ‚Existential‘. Die lebendige Welt, die Nietzsche mit großen Opfern wieder entdeckte . . . ist, ineins mit dem leibhaftigen Menschen, im Existenzialismus wieder verloren gegangen“. Was der Mensch sein kann und wie er sich in der Welt befindet, darf nicht dahin verstanden werden, daß es ihn seiner naturhaften Gebundenheit an Zeugung, Geburt und Tod enthebt. „Das leib- und geschlechtslose Dasein im Menschen kann nichts Ursprüngliches sein . . .“²⁾.

Ohne Zweifel stand Heidegger hier der Rückzug auf den methodischen Sinn seiner Existenzialanalyse offen. Er durfte von den phy-

licht 1928 das erste geschlossene System einer durchaus originären Biophilosophie, in der der Mensch die zentrale Figur bildet. Dessen unstete Vielseitigkeit (Plastizität) inmitten eines bezugs- und spannungsreichen ‚Umfeldes‘ (Positionalität) führt ihn über sich selbst und damit zur Distanz gegen sich selbst und dadurch zu einer organisch einmaligen Daseinsdynamik herauf. Diese könne aber nur verstanden werden, wenn Tatsachen und Deutungen, also Anthropologie und Philosophie, gemeinsam vorgehen. Dieser kühne Vorstoß wird leider sogleich von dem revolutionär wirkenden *Essay* des älteren und längst anderwärts erfolgreichen Scheler überschattet, der in seiner berühmt gewordenen Darmstädter Umrißskizze von gleichfalls noch 1928 seinerseits den realistisch-idealistischen Zwiespalt einer zeitläufig fragewirren Philosophie bestens erkennen läßt. Sein lebenslanges Kämpfen um Sein und Sollen der Menschen und ein Hinauskommen über seines (und u. a. meines) Lehrers Husserl *Phänomenologie* im Sinn einer lebensnäheren angewandten *Phänomenologie* hatte ihn immer wieder zu dem Problem Mensch zurückgeführt. Seine Philosophie wird damit — auch in ihren z. T. überraschenden Wendungen — mit seltener Deutlichkeit zum Abbild des Selbst ihres Schöpfers. So schwankt sie zwischen Idealismus und Realismus.“ (Homo, 14. Bd., 1., 1963).

²⁾ „Natur und Humanität des Menschen“, in der mir gewidmeten Festschrift *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Göttingen 1957. S. 75.

sischen Bedingungen der „Existenz“ absehen, wenn er an der Existenz klarmachen wollte, was mit „Sein“ gemeint ist. Verhängnisvoll wird dieses Absehen erst — und da zeigt sich der Pferdefuß —, wenn es sich mit der These rechtfertigt und verknüpft, daß die Seinsweise des Lebens, des körpergebundenen Lebens nur privativ, vom existierenden Dasein her zugänglich sei. Mit dieser These bekam die seit den Tagen des deutschen Idealismus der Philosophie zur lieben Gewohnheit gewordene Richtung nach innen wieder Oberwasser. In der „Jemeinigkeit“ der Konstitution von Existenz erfüllt sich abermals die augustinische Mahnung: geh nicht nach außen, im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit. Die Kopernikanische Wendung Kants zum Bewußtsein als dem Horizont, unter welchem Gegenstände sich konstituieren, von Husserl für den Gesamtbereich möglicher Intentionalität erneuert, wurde mit der These vom methodischen Primat der Existenz erneut bekräftigt.

Existenz bringt eine Möglichkeit des Menschen zum Ausdruck: die Möglichkeit sich ernst zu nehmen. Moralisch ist damit der Punkt bezeichnet, in welchem ein Mensch sich zusammennimmt und ein Selbst wird, er selbst. Nach Heidegger entspricht diese Möglichkeit der Endlichkeit, seiner Endlichkeit. Daß er ihrer gewahr werden muß, ist schon merkwürdig genug, und die Frage stellt sich, auf welchem Wege. Heidegger beschreibt ihn als einen solchen, auf dem Stimmung, Sorge, Angst Stadien des Gewahrwerdens bezeichnen. Hat aber diese Einführung nur einen methodischen Sinn, oder soll sie die Verklammerung der Existenz mit etwas Anderem zeigen, von dem sie sich zwar abhebt, auf das sie aber angewiesen bleibt? Was ist impliziert, um z. B. gestimmt sein oder Angst haben zu können? Doch wohl ein Lebendiges, von dem die Analyse der Existenz aber nur insoweit Notiz nimmt, als jene Modi seiner im Schatten bleibenden Lebendigkeit endlichkeitsaufschließende Bedeutung gewinnen.

Für den Psychologen, den Psychiater hat das keine Schwierigkeiten, denn er rechnet von vorneherein mit Personen, die Temperament, Charakter und körperliche Eigenschaften besitzen, und stört sich nicht daran, daß es hier um empirische Fakten geht. Damit ist jedoch das eigentliche Problem nur ausgeklammert, ob nämlich „Existenz“ von „Leben“ nicht nur abhebbar, sondern abtrennbar sei und inwieweit Leben Existenz fundiere. Löwith erwähnt an der zitierten Stelle seine Arbeit „Phaenomenologische Ontologie und protestantische Theologie“ (Zeitschrift für Theologie und Kirche N.F. 1930), in der zum ersten Mal der Versuch gemacht sei, die Abtrennung der Existenz vom Leben in Frage zu stellen.

Solche Bundesgenossenschaft hätte damals für das Verständnis der „Stufen“, welche die Heideggerianer keines Blickes würdigten, werben können, selbst dann, wenn an dem Diktum, die Seinsweise des Lebens sei nur privativ, vom existierenden Dasein her, zugänglich, nicht zu rütteln war. Schließlich darf die Methode nicht über die Sache triumphieren. Hat man sich einmal von der Unmöglichkeit einer freischwebenden Existenzdimension überzeugt, so tut sich die Notwendigkeit ihrer Fundierung auf. Wie sieht sie aus und welche Mächtigkeit hat sie? Wie tief reicht ihre Bindung an den Leib? Eine berechnete Frage, denn nur leibhaftes Wesen kann gestimmt sein und sich ängstigen. Engel haben keine Angst. Stimmung und Angst unterworfen sind sogar Tiere.

Die Analyse einer freischwebenden Existenz stößt aber auf keine biologischen Fakten, und die von Löwith aufgeworfene Frage der Abtrennbarkeit oder Nichtabtrennbarkeit der Existenz vom Leben braucht sie für ihr eigenes Geschäft nicht zu beunruhigen. Deshalb führt kein Weg von Heidegger zur philosophischen Anthropologie, vor der Kehre nicht und nach der Kehre nicht.

Umgekehrt sieht sich die anthropologische Forschung: die somatische Anthropologie und Paläontologie des Menschen, Proto- und Praehistorie mit Fragen der Abgrenzung des Menschenhaften konfrontiert, deren Behandlung insoweit lückenhaft bleibt, als sie die biologischen und die kulturellen Befunde im günstigsten Fall zwar korreliert, aber nicht auf einen gemeinsamen Grund beziehen kann. Hier fehlt es an der übergreifenden Dimension. Die Forschung kann es sich erlauben, auf ihre Erörterung zu verzichten und das psychophysische Problem z. B. auszuschalten oder auszuklammern. Aber das Problem bleibt, und wer nimmt sich seiner an, wenn nicht die Philosophie? Die Tatsachen der Entwicklungsgeschichte des Lebens auf der Erde zwingen zur Annahme einer Entwicklungsgeschichte der Intelligenz und des Bewußtseins, für welche die menschliche Intelligenz und das menschliche Bewußtsein keinen Maßstab bilden dürfen (an dem der naive Evolutionismus freilich bedenkenlos festhielt, weil er die Evolution im Menschen nicht nur enden, sondern sich erfüllen ließ, als wäre der Mensch ihr Ziel und ihre Bestimmung). Es ist das Verdienst Uexkülls und der modernen Verhaltensforschung gewesen, mit den anthropomorphen Analogien aufgeräumt zu haben. Die Freilegung des Bildes tierischen Verhaltens und In-der-Welt-Seins bildet die Voraussetzung für das Verständnis menschlichen Verhaltens. Mit bemerkenswertem Geschick hat Arnold Gehlen (zuerst 1940) ein biologisches Verhaltensmodell des Menschen entworfen, für welches er unter Strapazierung des Herderschen Begriffs vom Mängelwesen

zahlreiche Anreger wie den Anatomen Bolk, die Biologen Portmann und K. Lorenz, S. Freud und vor allem Scheler nennt, ein Modell allerdings begrenzter Tragkraft. Ihrer Prüfung sollte sich die philosophische Anthropologie nicht entziehen.

Die Anwendung des biologischen Verhaltensprinzips auf den Menschen liegt nahe, und um so näher, als „über die Frage, wie sich Leib und Seele, oder Leib, Seele und Geist letztlich und metaphysisch zu einander verhalten . . . trotz jahrhundertelangen Nachdenkens nichts zu erfahren gewesen, und so konnte man ja versuchen, jede Fragestellung und Begriffsbildung zu suspendieren, die in Richtung eines solchen Dualismus führte. Könnte man nicht . . . eine Art Schlüsselthema finden, bei dem das Leib-Seele-Problem überhaupt nicht aufgeworfen würde, und das müßte ein erfahrungswissenschaftlich zu behandelndes sein, wenn man den Vorteil wahrnehmen wollte, zugleich mit dem Dualismus überhaupt alle metaphysischen, d. h. unbeantwortbaren Fragen auszugrenzen. Und als einen solchen Ansatz empfahl sich die Handlung, d. h. die Auffassung des Menschen als eines primär handelnden Wesens, wobei ‚Handeln‘ in erster Annäherung die auf Veränderung der Natur zum Zwecke des Menschen gerichtete Tätigkeit heißen soll“³⁾.

Neu ist der Vorschlag auch für Gehlen nicht. Der amerikanische Pragmatismus kennt das Schlüsselthema seit James und Schiller. Dewey hat ihm in seinem Werk *Human Nature and conduct* (1922) erneut zentrale Bedeutung zugesprochen. In der deutschen Soziologie war es übrigens Max Weber, der die Kategorie des sozialen Handelns zum Leitbegriff der Analyse sozialer Wirklichkeit erhob, nicht zuletzt im Hinblick auf den Vorteil, den sie bietet, die Verfestigung dieser Wirklichkeit in Institutionen durch Rückgang auf die Motive des Handelnden (den subjektiv gemeinten Sinn) zu verstehen und dadurch das soziale Geschehen erklärbar zu machen.

Im Aspekt der Aktion wird jedenfalls die verhängnisvolle Aufspaltung menschlichen Seins in eine körperliche und eine nichtkörperliche Region vermieden. Ob sie nur umgangen und gewissermaßen aus dem Blickfeld der Analyse verbannt wird, ist eine Frage für sich. Wer wie Gehlen Empirist sein will, hat das Recht auf solches Verfahren. Seine Thesen sind bekannt und lassen sich alle um den Gedanken der Kompensation gruppieren, dem Herder das Stichwort Mängelwesen gegeben hat. In geschickter Kombination fügen sich Auffassungen von Klaatsch über Merkmale der Altertümlichkeit und relativen Unspezialisiertheit des menschlichen Körperbaues, von

³⁾ A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*. RDE, 1961, S. 17.

Bolk über Retardierung und Fetalisierung, von Portmann über das extrauterine Frühjahr, von Scheler über Instinktschwäche, Triebüberschuß, Reizüberflutung und Weltoffenheit dem Bilde eines Lebewesens ein, auf das allerdings das Herdersche Wort vom „Invaliden seiner höheren Kräfte“ weniger paßt als meine Charakteristik vom Kriegsteilnehmer seiner niederen. Denn die Spezies homo wird ausschließlich auf ihre Aktionsmöglichkeit hin entworfen. Differenzierung von Standfuß und Greifhand, Reduktion der Behaarung, Schutzlosigkeit des Neugeborenen, Verzögerung der Geschlechtsreife, Mangel an spezifizierten Instinkten, Sprache oder Institutionalisierung charakterisieren zusammen den vitalen Gestus eines auf Handeln gestellten — wie man will, zu ihm befreien oder gezwungenen — Organismus von unverwechselbarer Art. Wie die Evolution ihn zustandegebracht, spielt für die Einsicht in das Korrespondenzsystem seiner Merkmale keine Rolle.

Ein Organismus ist immer, d. h. per definitionem ein System, ein Ensemble von Funktionen auf Gegenseitigkeit, und es ist verdienstlich, den Gedanken des Funktionssystems, welcher dem Physiologen vertraut ist, einmal auf den Menschen als ein zu spezifischen Leistungen ermächtigt, und zwar offenbar mit durch seinen Körper und dessen Entwicklung ermächtigt Lebewesen anzuwenden. So etwas hat man auch vor Gehlen schon versucht, ich erinnere nur an Paul Alsbergs Buch „Das Menschheitsrätsel“ (Dresden 1922), das die Bedeutung der Organausschaltung — Gehlens Entlastung — bereits zur Leitidee seines Gesamtentwurfs gemacht hat („das Entwicklungsprinzip der außerkörperlichen Anpassung“, l. c. 485). Werkzeugergindung und Sprache rücken da nahe aneinander, doch hat der instrumentale Effekt der Sprache das Besondere an sich, im aktiven Ansprechen an den angesprochenen Dingen nichts zu verändern. Dank der Darstellungsfunktion der Worte konstituiert sich eine Zwischenwelt, ich würde sagen von Institutionscharakter, ein unter Normen stehendes objektives System von „Bedeutungen“, dessen entlastender Nutzen — und das setzt der Betrachtung wieder eine Grenze — zu neuer Belastung auf anderer Ebene wird.

Das ist kein Einwand. Nur trägt die Auffassung der Sprache als Handlung nicht eben weit. Jeder Entlastung durch Sparen an körperlichem Arbeitsaufwand steht ein Zuwachs an Last durch die steigende Indirektheit sprachgeleiteten Verhaltens gegenüber. Was erteilt also wem Entlastung? Wer sich mit einem anderen kraft sprachlicher Verständigung unterhalten kann, genießt den Vorteil der für beide geltenden Reziprozität der Perspektiven. Jeder ist bei aller Getrenntheit ein Stück vom Anderen. Das wird ihm aber nur durch die Mühen

präziser Artikulation zuteil, die — der Gefahr ständiger Mißdeutung ausgesetzt — ihrerseits, als Äußerung eine Abhebung vom Sprechenden, vom Akteur der Sprache schafft. Äußerung beschwört Innerung und ist nur auf Grund von Innerung, einer Vertiefung und Verschließung des handelnden Subjekts „in sich“, möglich. Vorteil der indirekten Verständigung im Wege der Worte wiegt ihren offenbaren Nachteil nicht auf.

Verständigung durch Worte ist — ein guter und richtiger Gedanke — nur Lebewesen möglich, deren Motorik einen hohen Grad von Plastizität besitzt und nicht wie die tierische Motorik in weitgehend ererbten Bahnen verläuft, die ihrerseits wiederum bestimmten Instinkten entsprechen. Instinktentlastung auf Grund weitgehender Instinktreduktion, Ersetzung, wie der Zoologe O. Storch sagte, der Erbmotorik durch Erwerbmotorik, und Sprechen gehören also zu dem Gesamtentwurf eines sogenannten weltoffenen Wesens. Instinktreduktion und Freisetzung der Motorik haben aber Grenzen. Es gibt Instinktresiduen, Überbleibsel der Stammesgeschichte des Menschen, die bei gewissen Anlässen noch ins Spiel treten: bei der Mimik, den Formen des anderen Geschlechts und bei gewissen urtümlichen Auslöserqualitäten des Prägnanten, Symmetrischen und Grelten, die aus dem gewöhnlichen Anblick der Dinge herausfallen. Von allen Auslöserqualitäten (den Begriff hat K. Lorenz eingeführt) geht eine rätselhafte Bannung aus: unmittelbares Verstehen im Fall der mimischen Elementargebärden, Faszination bei den erotischen und den auffallenden Erscheinungsqualitäten.

Mit solchem Begriffsarsenal läßt sich menschliches Verhalten als ein beobachtbares Geschehen darstellen. Die Wendung nach „innen“, genauer gesagt, die Eröffnung eines Innen hat außer der Sprache noch einen zweiten Ansatzpunkt: die mit der Freisetzung der Motorik von ihr losgekoppelte Antriebslage des Menschen übersetzt die Antwort in einen Gefühlsstoß. Der „schafft den Hiatus, die Lücke zwischen aktueller Erregung und aufgeschobener Handlung, in die das Bewußtsein einspringt“ (l. c. 112). Projiziert man diesen Sachverhalt auf die wiederum mit der Instinktreduktion gleichbedeutende Entdifferenzierung der Triebe, die dem Vorhandensein eines Antriebsüberschusses entspricht, so ergibt sich ein vereinheitlichendes Innenleben von selbst, gegründet nicht allein in dem Schaltkreis des Gehirns, sondern ebenso sehr in der Antriebsstruktur bis hinunter in das vegetative Dunkel des Unbewußten. Freud wird gerechtfertigt, denn die Panerotisierung stellt sich als eine mit der Entdifferenzierung der ursprünglich organgebundenen Triebe erworbene Eigenschaft der menschlichen Antriebslage dar. Mehr noch: geistige Möglichkeiten

auch im nichtsprachlichen Bereich kommen in Sicht, denn die Loskoppelung des Antriebs von präformierter Motorik bedeutet eine Schwächung biologischer Eindeutigkeit des Verhaltens, die bis zur völligen Emanzipation von seinem Nutzeffekt führen muß, zur Einschmelzung und Formalisierung z. B. der Auslöserschemata in der Wahrnehmung, zur Freigabe purer Qualitäten der Erscheinung (l. c. 109ff.).

Mit anderen Worten: dank seiner offenen Antriebsstruktur, dank seiner zu ihr wiederum passenden Sprache ist der Mensch von biologischer Eindeutigkeit eines Verhaltens, wie es die Tiere durchweg zeigen, zu biologischer Mehrdeutigkeit emanzipiert. Das pragmatische Kleid nach behavioristischem Zuschnitt paßt ihm nicht. Menschliches Verhalten läßt sich nicht auf ein Schema bringen, nicht auf das der Kettenreflexe, aber auch nicht auf das des zweckgerichteten Handelns. Diese von Gehlen selbst ermittelte, und zwar durch Festhalten am pragmatischen Gesichtspunkt ermittelte, Emanzipation menschlichen Verhaltens vom biologisch eindeutigen Handeln, ermächtigt die Anthropologie, eben diesen von Gehlen empfohlenen Gesichtspunkt aufzugeben. Kein Malheur. Schließlich ist das der Sinn jeder versuchsweisen Einführung eines Modells oder „Schlüsselthemas“. Das muß nicht heißen, Gehlen habe sich widersprochen, sondern nur, daß er eine These bis an die Grenze ihrer Tragfähigkeit gebracht hat.

Auch ein negatives Ergebnis ist für den Empiriker ein gutes Ergebnis, mag es sogar auf krummen Wegen erzielt sein, auf durch Hypothesen ad hoc gekrümmter Bahn und verschwiegener Information. Menschliches Verhalten in der Fülle seiner Möglichkeiten läßt sich nicht unter einem Teilaspekt begreifen. Das hat Buytendijks Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung (Heidelberg 1956) sinnfällig gemacht. Spezifische Phänomene wie Lachen und Weinen z. B., denen ich nachgegangen bin, treten als Grenzreaktionen des Verhaltens auf, genauer gesagt, als Reaktionen auf Grenzen, die unserem durch Sprache und Zielsetzung gesteuerten Benehmen gezogen sind. Als solche manifestieren sie ein Vermögen, das im strengen, nicht im äußerlichen Sinne Unverhältnismäßige unter Preisgabe der üblichen Formen gesteuerten Benehmens in das eigene Verhalten einzubeziehen. An ihm kommt ein Grundzug menschlichen Daseins zum Vorschein, den ich in den „Stufen“, und zwar nicht in spezieller Berücksichtigung von Lachen und Weinen, sondern im Hinblick auf eine ganze Reihe anderer Charakteristika dieser Art Dasein exzentrische Positionalität genannt habe. Unter ihrem Aspekt lassen sich die Einseitigkeiten und Schiefheiten vermeiden, denen etwa die Tiefenpsychologie verfällt, wenn sie die Triebstruktur allein für

spezifisch menschliche Äußerungsformen verantwortlich macht (und nicht nur, worin sie recht hat, für ihre pathologischen Abweichungen).

Eine Vorstellung von der Daseinsart des Menschen als eines Naturereignisses und Produkts ihrer Geschichte gewinnt man nur im Wege ihrer Kontrastierung mit den anderen uns bekannten Daseinsarten der belebten Natur. Dazu bedarf es eines Leitfadens, als den ich den Begriff der Positionalität wählte, eines, wie ich glaube, fundamentalen Merkmals, durch welches belebte sich von unbelebten Naturgebilden unterscheiden. Der Charakter der Positionalität ist bei aller Anschaulichkeit weit genug, um die Daseinsweisen pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens als Variable darzustellen, ohne auf psychologische Kategorien zurückzugreifen. Aber auch der Begriff Positionalität ist keine Konstruktion, sondern an der anschaulichen Struktur sogenannter Dinge unserer Wahrnehmung gewonnen. Setzt also die Untersuchung mit der Frage ein, welche Bedingungen in der Anschauung eines vorkommenden Gebildes erfüllt sein müssen, damit es als belebt angesprochen werden kann, so ist sie sich der Begrenztheit ihrer Tragweite wohl bewußt. Nicht alles, was den Eindruck der Lebendigkeit hervorruft, muß es nach den Kriterien selbst des Common Sense, geschweige denn der Biologie auch „wirklich“ sein. Im Bereich der anschaulichen Kennzeichen des Organischen gibt es Täuschungsmöglichkeiten. Das entbindet aber nicht von der Pflicht — oder soll ich lieber sagen: das macht es nicht wertlos —, sich ernsthaft mit ihnen zu befassen. Die Beschäftigung mit den Kennzeichen des Lebendigen kann sich der Naturfreund und der Biologe für gewöhnlich ersparen, aber sie läßt sich nicht umgehen, wenn sich ein Problem, wie etwa in der Biochemie, zu der Alternative zuspitzt: entspricht das Verhalten einer in ihrem Aufbau bekannten Verbindung den Kriterien der Lebendigkeit, inwieweit entspricht es ihnen oder fällt es ganz aus ihrem Rahmen? Man muß schließlich wissen, wovon man spricht, wenn man die Vokabeln Leben, lebendig, belebt gebraucht. Daß sie metaphorisch gebraucht werden und einer Begriffsgeschichte entstammen, die religiöse und metaphysische Bedeutungen umfaßt und die auf Organismen eingeschränkte Bedeutung jedenfalls keine Priorität gegenüber den anderen besitzen muß, ändert an der Dringlichkeit der Klärung des mit ihr gemeinten Sachverhaltes nichts. Daran ändert auch das wissenschaftsgeschichtliche Faktum nichts, daß die Ansichten über Zahl, Selbständigkeit und Wichtigkeit der für die Belebtheit kennzeichnenden Merkmale im Lauf der Zeit gewechselt haben und unter dem Einfluß der Forschung wechseln werden.

Die Untersuchung hält sich dabei strikt im Rahmen der äußeren Anschauung, welche die Operation des Biologen und des Verhaltens-

forschens fundiert. Wo immer es angezeigt erscheint, theoretische Aussagen der Naturwissenschaft oder, im letzten Kapitel, der Geisteswissenschaften einzubeziehen, tut sie das im exemplifizierenden Sinn. Niemals verwertet sie solche Aussagen zur Stützung ihres Gedankengangs. „Wir fordern“, so heißt es auf S. 107, „eine Entwicklung der Wesensmerkmale des Organischen und an Stelle der bisherigen Aufzählung, die rein induktiv vorging, wenigstens den Versuch einer strengen Begründung. Unsere Aufgabe ist eine apriorische Theorie der organischen Wesensmerkmale“ oder, um den Ausdruck Helmholz' dafür zu gebrauchen, der organischen Modale. Apriorisch darf eine solche Theorie nur in dem Sinne heißen, daß sie den Bedingungen der Möglichkeit nachgeht, die erfüllt sein müssen, damit ein bestimmter Sachverhalt unserer Erfahrung stattfinden kann. Apriorisch ist die Theorie also nicht kraft ihres Ausgangspunktes, als wolle sie aus reinen Begriffen unter Beziehung von Axiomen ein deduktives System entwickeln, sondern nur kraft ihrer regressiven Methode, zu einem Faktum seine inneren ermöglichenden Bedingungen zu finden.

Welches Faktum bildet den Ausgangspunkt für die Theorie der organischen Modale? Die Antwort kann zunächst nur lauten: das Faktum der Begrenzung und der durch sie gewährleisteten Selbständigkeit eines für belebt geltenden physischen Körpers. Dieses Merkmal, welches sich an allen Organismen, welchen Organisationsgrades auch immer, findet, soll als die Minimalbedingung nachgewiesen werden, die, soweit sie erfüllt ist, Lebendigkeit ausmacht. Die These der Minimalbedingung liegt also dem ganzen Gedankengang des Buches als Hypothese zugrunde. Dabei ist festgehalten, daß das Wort Begrenzung eines physischen Körpers nicht in irgend einem abgeleiteten Sinn, sondern in seiner visuellen und taktilen Anschaulichkeit zu nehmen ist. Umrandung und Konturierung indizieren den Sachverhalt, sind aber nicht mit ihm identisch. Umrandung, Kontur lassen sich zeichnen, der Sachverhalt der Begrenzung läßt sich nur verstehen, aber nicht zeichnen. Die Faktoren, auf welchen die Begrenzung beruht und die als Kräfte der Kohäsion, der chemischen Bindung usw. physikalisch und chemisch bestimmt werden, müssen für die logische Analyse des Sachverhalts außer Betracht bleiben.

Auf das Verhältnis des begrenzten Körpers zu seiner Grenze fällt der Nachdruck. Hier sind zwei Fälle möglich. Entweder bildet die Grenze nur das virtuelle Zwischen dem Körper und dem anstoßenden Medium. Dann kann die Konturierung noch so scharf sein, eine Grenze hat er nicht oder nur in dem äußerlichen Sinn, daß er da und dort aufhört und zu Ende ist. Oder aber, im anderen Falle, gehört die Grenze reell zum Körper. er ist gegen das angrenzende Medium und zu ihm

abgesetzt, einerlei, wie scharf die Konturierung etwa durch Membranen oder andere Oberflächenbildungen gestaltet ist. Die Grenze ist nicht mehr ein virtuelles Zwischen, sondern eine den Bestand des Körpers gewährleistende Eigenschaft seiner selbst (S. 103 ff.). „Gelingt es, aus dem in Fall II gegebenen Ansatz diejenigen Grundfunktionen zu entwickeln, deren Vorhandensein an belebten Körpern als charakteristisch für ihre Sonderstellung geltend gemacht wird“, so kann die reale Bedeutung des Unterschieds zwischen Fall I und Fall II nicht in Zweifel gezogen werden, obwohl er nicht für sich, sondern nur in seinen Konsequenzen für den Aufbau gewisser Erscheinungen, konstantiert werden kann. Gelingt die Entwicklung dieser für die Belebtheit charakteristischen Merkmale aus diesem Ansatz, dann „erweist sich dadurch der in Fall II dargestellte Sachverhalt als Fundament und Prinzip der konstitutiven Merkmale der organischen Natur. Fall II bedeutete dann den Grund (nicht die Ursache) der Lebenserscheinungen“ (S. 106).

Den Anlaß zu dieser Betrachtung fand ich in dem Streit um den Vitalismus zwischen der von Driesch vertretenen Anschauung von der mechanisch unzugänglichen Ganzheitlichkeit eines Organismus und der von W. Köhler vertretenen Ansicht, Ganzheiten seien Gestalten und als solche „mechanischer“ Analyse zugänglich. Ganzheit und Gestalt kommen darin überein, daß sie beide mehr sind als die Summe ihrer Teile. Und die Frage ist: „Ist der die Eigenschaft der Lebendigkeit besitzende Körper mit Rücksicht auf sie nur insoweit übersummenhaft aufgebaut, als seine charakteristischen Eigenschaften und Wirkungen aus artgleichen Eigenschaften und Wirkungen seiner Teile nicht zusammensetzbar sind“ — Köhler — oder beruht die Präponderanz der Lebendigkeit auf einer übergestalthaften Ordnungsweise — Driesch? Wenn sich Ganzheiten nicht als Gestalten begreifen lassen, hat Köhler in der Vitalismusfrage jedenfalls Unrecht. Ob dann aber Driesch Recht behält, steht insoweit noch dahin (S. 99).

Er behält nicht Recht, denn die Alternative ist nicht vollständig. Doch wird der Streit nicht einfach zugunsten des Mechanismus entschieden, dem die Autonomie jedes Lebendigen zum Opfer fallen muß, sondern in anderer Weise geschlichtet. Methodisch gesehen, gibt es keine unübersteigbaren Grenzen für die physikalisch-chemische Analyse der Lebensphänomene. Driesch sah sich auch nur durch seine zu enge Fassung des Begriffs Maschine gezwungen, die methodischen Spielregeln der exakten Analyse außer Kraft zu setzen und seine Zuflucht zu nichtenergetischen Faktoren zu nehmen. Mit der Einführung der Entelechie als eines Naturfaktors, der sich jeder Meßbarkeit prinzipiell entziehen soll, ist nur eine unhaltbare Verlegenheitslösung ge-

funden, ein Widerspruch in sich. Die Forschung hat sich dann auch nicht daran gestört. Schon Spemanns Entdeckung der Organisatoren in der Keimentwicklung war ein entscheidender Fortschritt über Driesch hinaus, ganz zu schweigen von den Entdeckungen mit Hilfe der Biochemie in der Genanalyse und Virusforschung. Für die exakte Analyse ist die Zurückführung der Wesensmerkmale des Belebten auf Gesetzmäßigkeiten anorganischer Materie nur eine Frage der Zeit.

Aber diese Zurückführung bedeutet ihre Auflösung nur im operativen Sinn. Erscheinungsmäßig werden sie dadurch nicht angetastet. Sie stellen Phänomene dar, deren Qualität zwar in eindeutige Beziehung zu einer quantitativ bestimmbaren Konstellation chemischen und physikalischen Charakters gesetzt werden kann, aber als Erscheinung ihre Irreduzibilität behält. Wir kennen solche Verhältnisse auch im anorganischen Bereich. Eine bestimmte Farbqualität ist durch eine bestimmte Wellenlänge des Lichts definiert, aber als Qualität korrespondiert sie ihr nur, auch wenn sie allein für ein sehendes Subjekt mittels einer funktionsfähigen Retina und eines nervösen Apparats als eben diese Farbe erscheint. Die Modale der Lebendigkeit sind solche Qualitäten, deren Zustandekommen analytisch soweit begriffen (und damit operabel gemacht) werden kann, als es bei Qualitäten möglich ist. Eine Theorie der organischen Modale, die sich nicht mit der Aufklärung ihres Zustandekommens, sondern mit der Aufklärung ihres logischen Ortes und Beitrags für das Phänomen des Lebendigen befaßt, erfüllt sich allein in einer Axiomatik des Organischen (nicht zu verwechseln mit einer Axiomatik der Biologie, von der sie allerdings lernen kann). Ich verweise den Leser im übrigen hier auf das dritte Kapitel. Mit der Entwicklung des Positionalitätsbegriffs im vierten Kapitel wird ihm die Bedeutung dieser Erörterung der phänomenalen Eigenständigkeit des „Lebens“ für die anthropologische Grundfrage verständlich werden.

Lebendigkeit ist eine Qualität der Erscheinung bestimmter Körperdinge, ihrer Bauart, ihres Verhaltens in einem Medium, einem Milieu, wohl gar zu einer „Welt“. Manche ihrer „Wesens“merkmale sind ihnen anzusehen, doch können sie Lebendigkeit vortäuschen. Damit echte Lebendigkeit vorliegt, ist ein gewisses Ensemble solcher Wesensmerkmale nötig, über das man im allgemeinen sich einig ist, im Common sense wie in der Wissenschaft. Doch gibt es Fälle, über die sich die Gelehrten streiten, wie z. B. die Viren. Hat man es da mit Zwischenformen zu tun oder mit parasitären Molekülen, mit Scheinformen, Vorformen oder echten Formen von Leben? Eins ist sicher: je ausgesprochener, eindeutiger die Vereinzelung und Selbständigkeit durch eine relativ konstante Form zur Erscheinung kommt, um so

eher neigen wir dazu, ein körperliches Ding für belebt zu halten. Die Form als Manifestation der Grenze ist ein wesentlicher Index der Lebendigkeit. Deshalb gewinnt das Aussehen in der Skala von primitiver zu hoher Organisation an Bedeutung für den Organismus. Seiner Erscheinung ist dann Lebendigkeit nicht nur anzusehen, sondern sie wird zu einem Organ, zu einem Mittel seines Daseins. Das Aussehen als Lockmittel, Schutz (Mimikry), Abschreckung, Imponiergehabe ist in den Lebenszyklus eingebaut, aber als Aussehen und Darstellung wird die Gestalt des Organismus, wie A. Portmann sagt, zur „eigentlichen Erscheinung“. „Selbstdarstellung muß als eine der Selbsterhaltung und der Arterhaltung gleichzusetzende Grundtatsache des Lebendigen aufgefaßt werden“⁴). Und anknüpfend an meine Theorie der Grenze sagt er: „Die Grenzfläche, die opak wird, stellt einen höheren Grad der ‚Grenzmöglichkeiten‘ dar, die im höheren Organismus eine bedeutsame Rolle spielen: die Darstellung durch Gestaltung der Grenzfläche ist im weitesten Beziehungsfeld der einfacheren Organisation ‚unadressiert‘, nicht auf andere Lebensformen gerichtet, sondern schlichteste Manifestation im Lichtraum. Sie trägt aber in sich schon alle die Potenzen, welche bei höherer Organisation auch die gerichtete, die ‚adressierte‘ Darstellung verwirklichen — eine Äußerung, die so viel mehr beachtet wird als die primäre des ungegerichteten Seins im Licht.“ (l. c. S. 39).

Zum Schluß noch eine redaktionelle Bemerkung. Man wird Verständnis dafür haben, daß ich das Vorwort zur Neuauflage nicht durch Auseinandersetzungen mit Lehrmeinungen beschwere, die zu diesem Buch keine Beziehung haben. Bei Sartre, vor allem in seinen frühen Arbeiten, und Merleau Ponty finden sich manchmal überraschende Übereinstimmungen mit meinen Formulierungen, so daß nicht nur ich mich gefragt habe, ob sie nicht vielleicht doch die „Stufen“ kannten. Aber das gleiche ist mir auch bei Hegel passiert, auf den ich mich hätte berufen müssen, wären mir damals die entsprechenden Stellen bekannt gewesen. Konvergenzen beruhen nicht immer auf Einfluß. Es wird in der Welt mehr gedacht, als man denkt.

Manche Verweise, Korrekturen und Ergänzungen habe ich im Nachtrag untergebracht. Auch wird der Index, wie ich hoffe, die Lektüre erleichtern.

⁴) „Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfeld“ in „Wesen und Wirklichkeit des Menschen“, Göttingen 1957. S. 40.

INHALT

	Seite
Erstes Kapitel: Ziel und Gegenstand	3
1. Die Ausbildung der spekulativen Lebensphilosophie in Opposition zur Erfahrung (Bergson-Spengler)	4
2. Die lebensphilosophische Problemlage unter dem Gesichtspunkt der Theorie der Geisteswissenschaften (Dilthey-Misch)	14
3. Der Arbeitsplan für die Grundlegung der Philosophie des Menschen	26
Zweites Kapitel: Der cartesianische Einwand und die Problemstellung	38
1. Die Alternative von Ausdehnung und Innerlichkeit und das Problem der Erscheinung	38
2. Die Zurückführung der Erscheinung auf die Innerlichkeit	42
3. Satz der Immanenz. Die Vorgegebenheit der Innerlichkeit und ihre Verdinglichung	45
4. Ausdehnung als Außenwelt, Innerlichkeit als Innenwelt	50
5. Satz der Vorstellung. Das Element Empfindung	55
6. Die Unzugänglichkeit des fremden Ichs nach dem Prinzip des Sensualismus	60
7. Die Forderung nach einer Revision des cartesianischen Alternativprinzips im Interesse der Wissenschaft vom Leben	63
8. Formulierung der Ausgangsfrage in methodischer Hinsicht	69
Drittes Kapitel: Die These	80
1. Das Thema	80
2. Der Doppelaspekt in der Erscheinungsweise des gewöhnlichen Wahrnehmungsdinges	81
3. Gegen die Mißdeutung dieser Analyse. Engere Fassung der Aufgabe	86
4. Die Doppelaspektivität des belebten Wahrnehmungsdinges. Ihre gestalttheoretische Deutung. Köhler contra Driesch	89
5. Wie ist Doppelaspektivität möglich? Das Wesen der Grenze	99
6. Die Aufgabe einer Theorie der organischen Wesensmerkmale	105
7. Definitionen des Lebens	111
8. Charakter und Gegenstand einer Theorie der organischen Wesensmerkmale	118
Viertes Kapitel: Die Daseinsweisen der Lebendigkeit	123
1. Indikatorische Wesensmerkmale der Lebendigkeit	123
2. Die Positionalität des lebendigen Seins und seine Raumhaftigkeit	127
3. Prozeßcharakter und Typenhaftigkeit des lebendigen Seins. Dynamischer Charakter der lebendigen Form. Individualität des lebendigen Einzeldinges	132
4. Entwicklungscharakter des lebendigen Prozesses	138

	Seite
5. Die Kurve der Entwicklung. Altern und Tod	146
6. Systemcharakter des lebendigen Einzeldinges	154
7. Selbstregulierbarkeit des lebendigen Einzeldinges und harmonische Aequipotentialität der Teile	160
8. Organisiertheit des lebendigen Einzeldinges. Der Doppelsinn der Organe	165
9. Die Zeithaftigkeit des lebendigen Seins	171
10. Die positionale Raum-Zeitunion und der natürliche Ort	180
Fünftes Kapitel: Die Organisationsweisen des lebendigen Daseins. Pflanze und Tier	185
1. Der Lebenskreis	185
2. Assimilation—Dissimilation	196
3. Angepaßtheit und Anpassung	200
4. Fortpflanzung, Vererbung. Selektion	211
5. Die offene Organisationsform der Pflanze	218
6. Die geschlossene Organisationsform des Tieres	226
Sechstes Kapitel: Die Sphaere des Tieres	237
1. Die Positionalität der geschlossenen Form. Zentralität und Frontalität	237
2. Die Zuordnung von Reiz und Reaktion bei ausgeschaltetem Subjekt (Typ der dezentralistischen Organisation)	245
3. Die Zuordnung von Reiz und Reaktion durch das Subjekt (Typ der zentralistischen Organisation)	249
4. Komplexqualitative und dingliche Gliederung des tierischen Umfeldes	261
5. Intelligenz	272
6. Gedächtnis	277
7. Das Gedächtnis als Einheit von Residuum und Antezipation	289
Siebentes Kapitel: Die Sphaere des Menschen	288
1. Die Positionalität der exzentrischen Form. Das Ich und der Personcharakter	288
2. Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt	293
3. Die anthropologischen Grundgesetze: I. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit	309
4. Die anthropologischen Grundgesetze: II. Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit. Immanenz und Expressivität	321
5. Die anthropologischen Grundgesetze: III. Das Gesetz des uto- pischen Standorts. Nichtigkeit und Transzendenz.	341
Nachtrag	349
Sachregister	363
Namensregister	371

Die Naturphilosophie kann den Fortschritten der empirischen Wissenschaften nie schädlich sein. Im Gegenteil, sie führt das Entdeckte auf Prinzipien zurück, wie sie zugleich neue Entdeckungen begründet. Steht dabei eine Menschenklasse auf, welche es für bequemer hält, die Chemie durch die Kraft des Hirnes zu treiben, als sich die Hände zu benetzen, so ist das weder Ihre Schuld noch die der Naturphilosophie überhaupt. Darf man die Analysis verschreien, weil unsere Müller oft bessere Maschinen bauen als die, welche der Mathematiker berechnet hat?

A. von Humboldt an Schelling 1805.

Erstes Kapitel

ZIEL UND GEGENSTAND DER UNTERSUCHUNG

Jede Zeit findet ihr erlösendes Wort. Die Terminologie des achtzehnten Jahrhunderts kulminiert in dem Begriff der Vernunft, die des neunzehnten im Begriff der Entwicklung, die gegenwärtige im Begriff des Lebens. Jede Zeit bezeichnet damit etwas Verschiedenes, Vernunft hebt das Zeitlose und Allgemeinverbindliche, Entwicklung das rastlos werdende und aufsteigende, Leben das dämonisch spielende, unbewußt schöpferische heraus. Und trotzdem wollen die Zeiten alle dasselbe fassen, wird ihnen der eigentliche Bedeutungsgehalt der Worte nur das Mittel, um nicht zu sagen der Vorwand, jene letzte Tiefe der Dinge sichtbar zu machen, ohne deren Bewußtsein alles menschliche Beginnen ohne Hintergrund und sinnlos bleibt.

Daß einer Zeit nun gerade dieser und kein anderer Begriff als Symbol oder Vorwand kommt, hat bestimmte Gründe. Erlösend wirkt ein Wort nur, wenn die Zeit sich zugleich in ihm ihre Rechtfertigung und ihr Gericht spricht. Nie war die rationalistische Ideologie enthusiastischer und den Grund der Dinge aufschließender als zu der Zeit, da um Freiheit, Natürlichkeit und Vernünftigkeit noch gekämpft werden mußte, aber die feudale Gewalt mit ihrem Herzen schon für sie gewonnen war. Nie wirkte die evolutionistische Ideologie durchschlagender, Erkenntnis und Tat befruchtender als in der Übergangsperiode des zweiten Drittels des neunzehnten Jahrhunderts, da die patriarchalische Lebensordnung vor der beginnenden Technisierung, Industrialisierung und Kapitalisierung kapitulierte. Der große Augenblick für die Ideologie des Lebens kam mit dem Rückschlag gegen den Fortschrittsoptimismus, mit der Zivilisationsmüdigkeit, mit der Verzweiflung am schöpferischen Sinn des Sozialismus. Was bislang als letzte unverrückbare Möglichkeit gegolten hatte: Entwicklung und Fortschritt alles organischen Daseins und menschlichen Tuns in der Welt —, begann eine

wesentlich resignierte Zeit als Ideologie des expansiven Hochkapitalismus zu durchschauen. Mit diesem Erwachen kam aber auch die Sehnsucht nach einem neuen Traum, nach einer neuen Bezauberung.

Nur wovon ließ sich diese mißtrauisch, skeptisch und relativistisch gewordene Zeit noch bezaubern? Für eine Transzendenz großen Stils war man zu aufgeklärt und bewußt, für die Immanenz zu weltoffen, zu abenteuerlustig geworden. Den Menschen sah man in seiner stammesgeschichtlichen und historischen Bedingtheit. Zugleich aber hatten Natur und Geschichte ihre überzeugende Macht über das Gemüt eingebüßt, seitdem man dahinter gekommen zu sein glaubte, daß ihre Gesetze und die großen Linien ihrer Gestaltung allein der schöpferischen Macht des menschlichen Geistes entstammten.

Bezaubern konnte nur etwas Unbestreitbares, das diesseits aller Ideologien, diesseits von Gott und Staat, von Natur und Geschichte zu fassen war, aus dem vielleicht die Ideologien aufsteigen, von dem sie aber ebenso gewiß wieder verschlungen werden: das Leben.

In diesem Wort vernimmt die Zeit ihre eigene Kraft, ihren Dynamismus, ihr Spielertum, ihre Freude an der Dämonie der unbekanntten Zukunft — und ihre eigene Schwäche, ihren Mangel an Ursprünglichkeit, Hingabe und Fähigkeit zu leben. Mit dieser neuen Zauberformel, die seit Nietzsche in steigendem Maße ihre Wirkung ausübt, folgt und verfolgt sich die Zeit. Eine Philosophie des Lebens entstand, ursprünglich dazu bestimmt, die neue Generation zu bannen, wie noch jede Generation von einer Philosophie im Bann einer Vision gehalten worden ist —, nunmehr dazu berufen, sie zur Erkenntnis zu führen und damit aus der Verzauberung zu befreien.

1. Die Ausbildung der intuitionistischen Lebensphilosophie in Opposition zur Erfahrung

Durch die Entdeckungen der Abstammungs- und Vererbungslehre, der Physiologie und Entwicklungsgeschichte hatte sich ein neuer Aspekt von der Naturgebundenheit des Menschen und seiner Kultur ergeben. Was früheren Zeiten relative Selbstverständlichkeit gewesen war, die Zugehörigkeit des Menschen zum Tierreich, wurde durch die veränderte Betrachtung der Natur zu einer das Wesen des Menschen „erklärenden“, d. h. auflösenden Erkenntnis. Wenn also das Geistige nicht nach

bekanntem Rezept zum einfachen Überbau einer bestimmten Art tierischen Daseins werden und damit nur einer biologischen Form des alten Naturalismus zum Siege verholfen sein sollte, galt es, aus neuer Perspektive die Verbundenheit von Natur und Geist und die Stellung des Menschen zu bestimmen.

Zwei Möglichkeiten hierfür, die einzigen, wie es schien, waren erschöpft, die materialistisch-empiristische und die idealistisch-aprioristische Philosophie. War die erste Theorie an den Tatsachen des Bewußtseins und der sinngesetzlichen Notwendigkeiten gescheitert, die sich nicht aus der physischen Welt und den sinnlichen Eindrücken herleiten lassen, so versagte die zweite Theorie umgekehrt an den Fakten der Wahrnehmung und der Spezifikation der körperlichen Natur.

Die alte Alternative Empirismus-Apriorismus sah hier so aus: Entweder ist der Mensch mit allen seinen Eigenschaften, körperlich und geistig, das letzte Glied der organischen Entwicklung auf der Erde. Dann ist sein Bewußtsein, sein Gewissen, sein Intellekt, das Formensystem seines Geistes und damit seine Kultur ein Naturprodukt, das Resultat der Großhirnentwicklung, des aufrechten Ganges, bestimmter Veränderungen der inneren Sekretion usw. Wie es zu diesem Resultat kommt und aus körperlichen Tatsachen geistige Dimensionen werden, bleibt allerdings ganz rätselhaft. Oder seine eigene Naturgeschichte in Verbindung mit der Geschichte der Organismen ist wie die ganze Natur eine Konstruktion des Menschen nach Maßgabe der apriorischen Grundformen seines Geistes und im Rahmen seines Bewußtseins. Wie freilich der schöpferische Geist zu dieser konkreten Existenz „in“ einem Menschen, zu dieser Abhängigkeit von seinen physischen Eigenschaften kommt, bleibt ebenso rätselhaft.

Beide Theorien operieren mit verschiedenen Argumenten nach demselben Prinzip. Sie setzen eine Sphäre, einmal die physische, das andere Mal die spirituelle absolut und machen jeweils die andere Sphäre von ihr abhängig, ohne allerdings imstande zu sein, anzugeben, wie gerade diese Sphäre in Abhängigkeit von der andern auftritt. Entweder ist der Geist Blüte und Ergebnis oder die Natur. In jedem Fall ist in dem Bild ein Sprung, die Betrachtung kann nicht homogen von der einen zur andern Dimension überleiten (die eine von der andern abzuleiten, wäre allerdings eine unbillige Forderung) oder wenigstens bei voller Wahrung der Radikalität des Doppelaspekts Körper-Geist selbst die Vermittlung vom einen zum andern Aspekt bilden.

So ergab sich die Frage: unter welchen Bedingungen läßt sich der Mensch als Subjekt geistig-geschichtlicher Wirklichkeit, als sittliche Person von Verantwortungsbewußtsein in eben derselben Richtung betrachten, die durch seine physische Stammesgeschichte und seine Stellung im Naturganzen bestimmt ist? Oder vorsichtiger gefaßt: lassen sich Geistesgeschichte und geistiger Gegenwartsaspekt, wie er dem Subjekt kultureller Tätigkeit wesentlich ist, und Naturgeschichte bzw. physiologischer Aspekt des Menschen so vereinen, daß unter Vermeidung der empiristischen und der aprioristischen Fehler doch ein Grundaspekt gewahrt wird, so daß die natürliche, vorproblematische Anschauung Recht behält, wenn sie den Menschen aus einer vormenschlichen Stammesgeschichte der Lebewesen hervorgehen läßt und die Entfaltung seiner geistigen Vermögen in der Geschichte zeitlich und räumlich an eine ungeheure biologische Vergangenheit anschließt? Gelingt die Wahrung des Einen Grundaspekts nicht, so folgt unmittelbar daraus eine doppelte Wahrheit, die Bewußtseinsansicht und die Naturansicht der Welt, der Mensch als Selbst, als Ich, als Subjekt eines freien Willens und der Mensch als Natur, als Ding, als Objekt kausaler Determination. Dann hat man die unwürdige und unerträgliche Lage, die zugleich von unwiderstehlicher Komik ist, den Menschen als Produkt einer Phylogenie und die Phylogenie als Produkt des Menschen, des irgendwie im Menschen Ereignis gewordenen schöpferischen Geistes gelten zu lassen.

Wie vorsichtig man bei der Herstellung des einen Grundaspekts sein muß, hat Bergson in seiner Kritik Spencers gezeigt. Spencer wollte Empirismus und Apriorismus gewissermaßen vereinigen, indem er die vorgegebenen Beziehungsformen, mit denen das Bewußtsein anschaut, wahrnimmt und denkt, die apriorischen Voraussetzungen des Erkennens also, wie ein Apriorist hinnahm, sie jedoch wie ein Empirist erklärte. Es seien nämlich die apriorischen Formen, die Kategorien Anpassungsergebnisse, die, mühsam im Laufe von Jahrmillionen zustande gekommen, sich bewährt hätten und als erworbene Eigenschaften weiter vererbt worden wären. Den Generationen, welche der Anpassungsarbeit an die Natur dank den Anstrengungen ihrer Voreltern überhoben waren, müßte die primäre Angepaßtheit dann als etwas Selbstverständliches, als das Axiomensystem ihrer Existenz zum Bewußtsein kommen, dessen innere Notwendigkeit für die Erfahrung sich aus der durch Angepaßtheit gewährleisteten Übereinstimmung des Bewußtseinsträgers mit der Welt

erklärt. (Nach gleichem Prinzip hat man das Gewissen und die Normen biologisch zu verstehen gesucht.)

Bergson hat den Zirkel dieser Erklärung freigelegt und zugleich als Index für die Problemlage benutzt, aus der seine intuitionistische Lebensphilosophie einen Ausweg gefunden zu haben glaubt. Bergson operiert gegen Spencer wie ein transzendentaler Idealist, ein Apriorist kantischer Prägung. Die Kategorialformen sollen durch Anpassung zustande gekommen sein, durch Anpassung an die Natur. Die Kategorien der Kausalität, der Substanz, der Wechselwirkung müssen dementsprechend irgendwie in der Natur vorhanden sein, wenn nicht als Denkformen, so doch als Seinsformen. D. h. die Natur wird bei dieser Erklärung bereits als das vorausgesetzt, was erst kraft der Kategorien möglich wird. Spencer leitet nach seinem Sinne die subjektiven Verstandesformen aus der objektiven Natur ab. In Wirklichkeit aber setzt er dasselbe Kategoriensystem nur noch einmal in anderer Form. Das Thema bleibt das Gleiche, bloß die Tonart wechselt: einmal heißt das Kategoriensystem Natur, das andere Mal Intellekt.

Mit dieser Polemik will Bergson zunächst nur sagen, daß man den Mechanismus der Natur nicht als Modell für den Mechanismus des Verstandes benutzen darf. Man begeht dann einen Zirkel oder eine *petitio principii*. Der Gedanke einer Entstehung der Kategorien, den Spencer faßte, da er durch die Tatsachen der Phylogenie eine unabweisbare Forderung geworden war, muß in seinem ganzen Sinn erfaßt werden als das Problem der Grenze des mechanischen (den Kategorien entsprechenden) Naturbildes und der natürlich selbst nicht mehr mechanischen (den Kategorien, besonders der Kausalkategorie entsprechenden) Genese dieses Naturbildes. So verstanden, wird der Gedanke von der Entstehung der Kategorien „aus der Natur“ zum Revolutionsprinzip für die philosophische Methode. Denn es geht dann nicht mehr, in den Kategorien des Paläontologen und Zoologen zu denken und die gesetzmäßig arbeitende Natur, den Mechanismus der Vererbung, der Auslese und der Züchtung als Grundlage der genetischen Erklärung der Kategorien heranzuziehen. Mit dem Denken, das gerade nach Bergsons Auffassung im eminenten Sinne kategoriegebunden oder mechanisch ist, läßt sich hier überhaupt nicht mehr vorankommen.

Eine andere Erkenntnisweise muß eingreifen, die Intuition, deren wir als lebendige Wesen fähig sind. In reiner Erinnerung

gewinnen wir die Freiheit von der Gebundenheit an das Netz der Kategorien. Auf dem Strom des Lebens, aber nicht mit ihm, sondern gegen ihn schwimmend lösen wir uns aus der praktischen Einstellung zu den Dingen und kommen damit „hinter“ den Kategorienmechanismus des tatgebundenen, nutzbringenden Denkens. Wir werden wieder existentiell. Leben erfaßt Leben, es versteht, was es ist und was es gewesen ist. So erfaßt die Intuition das innere Wesen der Entwicklung, die das paläontologisch-stammesgeschichtliche Denken nur in ihren äußeren Spuren kennen lernt.

Für Bergson ist charakteristisch die Kontrastierung des (mechanischen) Denkens und der (organisch-vitalen) Intuition. Über seine Lösung des Problems kann man also sehr verschiedener Meinung sein. Entscheidend ist nur, und in gewissem Sinne paradigmatisch für alle „spekulative“ Philosophie des Lebens, der Ansatz der Lösung und die Stelle, an der der Lebensbegriff eingeführt wird. Diese Stelle, dieser Ansatzpunkt liegt bei Bergson in der Koexistenz von Intellekt und Naturmechanismus, einer wesenhaften Koexistenz, die nicht als solche durchschaut zu haben, Spencer zum Verhängnis wurde, weil sie ihn zum *circulus vitiosus* verführte. Hinter den Intellekt bzw. den Naturmechanismus kann man weder mit dem Intellekt noch mit dem ihm wesenskorrelativen Naturmechanismus kommen. Die Betrachtung muß aus der Fläche gleichsam in eine Tiefendimension transponiert und der neue Grundaspekt von dem bisherigen streng geschieden werden. Weil dieser Aspekt aber die Aufgabe lösen soll, das bewußte Dasein des Menschen in Anknüpfung an seine biologische Vorgeschichte, in ein und derselben Richtung wie sie zu begreifen, grob gesagt die Subjektivität aus der körperlichen Natur hervorgehen zu lassen bzw. der Subjektivität eine bestimmte Stelle im Naturganzen anzuweisen, so bietet sich hier der Begriff einer gestaltenden, Natur und Geist umgreifenden, Sein und Bewußtsein schöpferisch durchdringenden Macht an: der Begriff des Lebens.

Allerdings argumentiert Bergson nicht mit der tiefer liegenden Unmöglichkeit, überhaupt Ansicht vom Bewußtsein durch Ansicht von körperlichen Dingen zu gewinnen. Dieser unerlaubte und unvollziehbare Aspektwechsel, dessen sich empiristische und aprioristische Naturphilosopheme unter den Händen von Dilettanten so gerne bedienen, spielt für ihn keine Rolle. Sein Argument gegen das Hervorgehenlassen des Intellekts (der Subjektivität in einem eingeschränkten Sinne) aus der Natur findet er

in dem intellektualistischen Wesen dieses Hervorgehenlassens und dieser Natur. Dadurch fordert er ein vorintellektuell gefaßtes Hervorgehen aus ihr und kommt so zu dem Begriff des Lebens, in dem Körperhaftigkeit und Bewußtheit, äußere und innere Seite sehr wohl von einem Blickpunkt aus gesehen werden können.

Für Bergson ist die Natur der Naturforscher ein bloßes Gegenbild des Intellektmenschen. Der Intellektmensch (samt seiner „verkategorierten“ Welt) selbst wird eine Spielform, eine Ausgeburt des schöpferischen Lebens wie all die anderen wunderlichen Gebilde der Pflanzen und Tiere. Solange er rationale Wissenschaft treibt, kommt er über seine Lebensform nicht hinaus. Die Beschreibungen der Zoologie, Botanik und Paläontologie und ihre Theorien geben nur den Aspekt des Intellektmenschen, aber nicht das Wesen der lebendigen Dinge. Statt in das Innere aller Phasen und Epochen einzudringen, spiegelt sich der Herren eigener Geist in fremdem Stoff unverstandener Begebenheiten.

Die Anschauung vom Leben, zu der Bergson führt, zu dem, was er schöpferische Entwicklung nennt, hat deshalb in der Kultur- und Geschichtsphilosophie Schule gemacht. Denn hier kehrt das Ausgangsproblem Bergsons einer nichtmechanischen Entstehung des Weltsystems des Mechanismus (d. h. des Konformitätssystems von mechanischer Natur und Intellekt) schließlich in jedem Problem der Entstehung einer geistigen Welt oder Kultur überhaupt wieder.

In ihrem allgemeinen Sinn erfaßt ist diese Frage Lebensfrage für alle historische Erkenntnis. Die Forderung einer nichtmechanischen Herleitung der mechanischen Welt wiederholt im Grunde jeder Historiker, der die Vergangenheit objektiv in ihrem Wesen fassen will, wenn er danach strebt, sich bei der Beschreibung früherer Zustände und ihrer Verknüpfung von dem Kategoriensystem seiner Zeit freizuhalten.

Für den empirischen Geschichtsforscher wäre das (nach Bergson) nicht möglich. Er sucht nach kausaler Determination des Späteren durch das Frühere und nach Akzentuierung des Eigenartigen, Einmaligen und Wertvollen, bindet sich also bewußt an das Kategoriensystem seiner Generation und vertritt, bergsonisch gesprochen, dem geschichtlichen Material gegenüber die Lebensform des Intellekts. Objektivität, Anwendung des Kausalprinzips und des Satzes vom zureichenden Grunde sind nun einmal für diese und keine andere Lebensform charakteristisch. Infolgedessen kann (immer im Sinne dieser Argumentation ge-

sprochen) der sogenannte objektive Empiriker nicht das wahre Wesen der Vergangenheit und die Entstehung bzw. den Sinn des jetzigen Zustandes erkennen. Wie Paläontologie und Entwicklungsgeschichte die Spuren früheren Lebens nur in der Perspektive des mechanischen Intellekts zu ordnen wissen, so ergibt die objektive Geschichtswissenschaft auch nur das ihr konforme Bild der Geschichte.

Durch das Argument seiner zeit- und volkhaften Gebundenheit stellt der empirische Historiker sich selbst in Frage und bereitet einer andern Erkenntnisweise, eben der intuitiven Geschichtsphilosophie, dann den Weg, wenn er auch das Erkenntnisstreben und seine Mittel für zeitgebunden erklärt. Im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert wagten die Historiker in ihrem Relativismus noch nicht so weit zu gehen. Sie glaubten höchstens in ihrer Religion, in ihrem Geschmack, ihrem Rechtsempfinden gebunden zu sein, hielten dagegen die Vernunft und das, was sie als wahr und notwendig einsieht, für zeitentrückt und insofern absolut. Die fortschreitende Erfahrung von der Verschiedenheit der menschlichen Kulturen und ihrer Weltbilder hat diesen letzten Rest von Naivität zerstört und das Vertrauen in die Zeitentzogenheit der Erkenntniskategorien untergraben. Heute resigniert der Historiker, weil er keinen Ausweg mehr aus der absoluten Geschichtsimmanenz seiner Vernunft sieht. Entweder er begnügt sich damit, in dieser Selbsterkenntnis seiner totalen Zeitgebundenheit den Geist, die Lebensform seiner Epoche zu Ende zu leben und auf echte Wahrheit zu verzichten (weil ja doch alles Konstruktion nach den uns schicksalsmäßig zur Verfügung stehenden Ausdrucks- und Apperzeptionsformen sei), oder er betrachtet seine Arbeit als vorläufig und allenfalls als Stoffansammlung für den intuitiven Geschichtsphilosophen. Es bleibt ihm eben keine andere Möglichkeit des Herauskommens aus dem Konformitätssystem seines Zeitgeistes, seiner Kulturseele als die Intuition, die den Lebensuntergrund und eruptive Quelle aller Zeitgeister und Kulturseelen bildet.

Ein weiteres wichtiges Motiv für die Entstehung dieser sogenannten historistischen Problemlage und ihrer lebensphilosophischen Verewigung (vor allem bei Spengler) war neben der Erweiterung des Horizontes historischer und ethnographischer Tatsachenkenntnis die Kultursoziologie, also die Erkenntnis der sozialen und wirtschaftlichen Bedingtheit des Geisteslebens. Seit Karl Marx und Friedrich Engels die Kultur einer Zeit als Über-

bau, als Epiphänomen der materiellen Zustände ihrer Menschen ausgesprochen hatten, fahndeten Wirtschaftshistoriker, Nationalökonomien und Soziologen nach den Überbau- bzw. Konformitätsgesetzen zwischen Wirtschaft, sozialer Lage und geistigem, d. h. zweckfreiem Ausdrucksleben, die für die Struktur einer Zeit, des Querschnitts der Geschichte, entscheidend sein müssen. Daraus hat sich dann eine Beschäftigung mit den Fragen der Kunst-, Religions-, Rechts- und Wissenssoziologie entwickelt, die geeignet ist, das Bewußtsein von der Zeitgebundenheit des Geistes, besonders auch des Erkennens zu verstärken.

Als radikales Rezept zur Befreiung aus dieser Zwangslage bot Spengler eine intuitionistische Lebensphilosophie: Respektierung der Geschlossenheit aller Weltsysteme (Kulturseelen) und ihrer metaphysischen Gleichberechtigung (denn keine Zeit kann über die andere zu Gericht sitzen) als Eruptionen des schöpferischen Lebens- und Seelengrundes — bei gleichzeitiger Preisgabe des Gedankens einer durch alle Kulturen hindurchgehenden Menschheitsentwicklung oder einer für alle Kulturen bindenden Wertordnung. Solange sich der Geschichtsphilosoph scheut, diesen letzten Schritt über den „Fortschritt“ hinaus zu tun, liefert er (angesichts der Zwangslage, in der er sich nun einmal befindet) seine Position demselben Einwand aus, den Bergson gegen Spencer erhoben hat. Bejaht er grundsätzlich die Zeitgebundenheit und Kulturverflochtenheit aller, auch der Wissens- und Erkenntnis-kategorien, so kann er natürlich nicht mit diesen Kategorien das Wesen anderer Zeiten und ihrer Verwandlung in einander erfassen wollen. Das wäre genau so klug, wie die Entstehung der Intellektkategorien und der ihnen konformen mechanischen Natur mit Hilfe dieser Kategorien und auf Grund dieser Natur mechanisch begreifen zu wollen —, was Bergson Spencer eben vorwerfen mußte.

Spenglers Geschichtsbild und Bergsons Naturbild vermeiden diesen Fehler und es läßt sich die Vermeidung der zirkelhaften Argumentation geradezu als das Konstruktionsprinzip ihrer Philosophien bezeichnen. Wie für Bergson das Leben Welten gebiert, die Konformitätssysteme zwischen einem Organismus und „seiner“ Welt sind, so gibt es auch für Spengler die mütterlich-schöpferische Macht, welcher die Seelenformen entsteigen. Jede Seelenform wird in dem Konformitätssystem einer Kultur sichtbar, in der co-naissance von Mensch und Weltbild. Selbsterfassung und Naturerfassung sind je nach der Seelenform verschieden geartet. Das Zeitbewußtsein unendlicher Vergangen-

heit und Zukunft, in dem etwa unsere Natur- und Geschichts-idee verankert ist, hat für Spengler nicht nur keinen höheren Wirklichkeitswert als das in der griechischen oder indischen oder chinesischen oder ägyptischen Kultur manifest gewordene, sondern in ihm spiegelt sich überhaupt keine andere Wirklichkeit als die unseres faustischen Seelentums. Und wie über jedem Seelentum hängt auch über ihm das Schicksal des Erblühens, der Reife und des Verwelkens.

Bergsons Hauptwerk trägt einen optimistisch, Spenglers Werk einen pessimistisch klingenden Titel. Bergson sieht nur die biologischen Fragen und Spengler auch die biologischen Fragen nur im Medium der Kultur. Beide Philosophien handeln von ganz verschiedenen Gebieten und Gegenständen und akzentuieren auch verschieden. Und trotzdem ist es richtig, daß das Prinzip ihnen beiden gemeinsam ist. Man hat es organizistisch genannt, doch läßt man sich dabei wohl zu sehr von den Begriffen des Blühens und Verwelkens bestimmen, mit denen Spengler die schicksalsmäßige Metamorphose jeder Kulturseele fassen will. Wesentlicher ist schon der Irrationalismus der Begründung, Fassung und Funktion des Lebensbegriffs und die eigenartig unbestimmte Anschauung vom schöpferischen Wesen des Lebens, die beide Philosophien vermitteln. Damit hängt wiederum aufs engste zusammen, daß beide gegen die naive und wissenschaftliche Erfahrung opponieren, Bergson gegen die Naturwissenschaft, Spengler gegen die Geisteswissenschaft und in einem umfassenderen Sinne gegen die Erfahrung überhaupt; Bergson dadurch, daß er sie auf den Intellekt als eine Spielform des Lebens, Spengler dadurch, daß er sie auf das faustische Seelentum des Abendländers als eine Spielform des Seelengrundes relativiert.

Die intuitionistische Lebensphilosophie vermag ihrer ganzen Anlage nach nicht, den Menschen als Subjekt geistig-geschichtlicher Wirklichkeit, als sittliche Person von Verantwortungsbewußtsein in eben derjenigen Richtung zu betrachten, die durch seine körperliche Natur und Stammesgeschichte festgelegt ist. Es gelingt ihr nicht, den Aspekt, wie er dem Menschen als Geist wesentlich ist, mit dem Aspekt, den seine physische Existenz bietet, so zu vereinen, daß unter Vermeidung empiristischer und aprioristischer Fehler die Einheit und Homogenität einer Erfahrungsrichtung gewahrt bleibt. Der Lebensintuitionismus hütet sich allerdings, die natürliche, vorproblematische Anschauung ins Unrecht zu setzen, für die der Mensch aus einer vormenschlichen Stammesgeschichte hervorgegangen ist und sich die Entfaltung

des Geistes an eine ungeheuerere biologische Vergangenheit anschließt. Aber er gibt ihr nur auf dem Umweg über die nicht-rationale Erkenntnisquelle der Intuition ein (überdies bedingtes) Recht und macht auch dadurch diese Konzession wieder illusorisch, daß er den Intellekt als Erkenntnisquelle entwertet. Ohne Intellekt jedoch keine echte Erfahrung, die nur dann und so weit echt ist, als sie die Gegenstände in ihrem eigenen Bestand und Wesen anschauend und denkend erfaßt.

Eine Philosophie, die dem Denken den Mut nimmt und damit der wissenschaftlichen Erkenntnis ihren Wert raubt, kann auf jeden Fall nicht den Anspruch machen, die Einheit und Homogenität der Erfahrungsrichtung in Natur und Geschichte gewahrt bzw. ermöglicht oder gerechtfertigt zu haben. Denn was ist eine Erfahrung noch wert, we cher der Zugang zur Wahrheit versperrt ist? Materialismus, Naturalismus, Empirismus und Spiritualismus, Idealismus, Apriorismus scheitern notwendig, weil sie vor der doppelten Wahrheit des Bewußtseinsaspekts und des Körperaspekts der Welt irgendwie Halt machen müssen. Und der Intuitionismus, der bei aller Vernunft- und Wissenschaftsfeindlichkeit aus der Tendenz gekommen war, diese doppelte Wahrheit als ein die Grundstellung der Erfahrung zerstörendes Prinzip zu vermeiden, versagt darum in einem noch radikaleren Sinne, weil er von der Anschauung her Wahrheit und Erfahrung auseinanderreißt.

Man darf bei der Beurteilung der Aufnahme, welche die intuitionistische Lebensphilosophie gefunden hat, nicht übersehen, daß es im wesentlichen ihr Verdienst war, den Gedanken von der Einheit des Grundaspekts und der Homogenität der Erfahrungsrichtung gegenüber einer Philosophie wenigstens bejaht zu haben, die unter dem Beifall der Zeit die unaufhebbare Zwiespältigkeit mehrerer Grundaspekte und Erfahrungsrichtungen vertrat. Diese Philosophie leitete sich in ihren Prinzipien auf Kant zurück. Jedem Versuch, die Dualität der Erfahrungsstellungen, wie sie in den beiden großen Disziplinen der Natur- und der Geisteswissenschaft zur Geltung komme, einem monistischen Ideal zu opfern, prophezeite sie das gleiche Schicksal, das noch jede rationalistische oder irrationalistische Metaphysik erteilt habe, die mit einem Prinzip die letzten Differenzen im Bewußtsein der Welt überwinden wollte.

Die Bedeutung dieses Einspruchs verlangt ein weiteres Ausholen und Zurückgreifen auf die Idee der kritischen Philosophie Kants. Denn sie bildet den Ausgangspunkt für die Erkenntnis-

und Gegenstandstheorie der wissenschaftlichen Erfahrung, aus der sich — sehr im Gegensatz zu ihrer ursprünglichen Tendenz — eine neue Lebensphilosophie zu entwickeln beginnt; eine Lebensphilosophie freilich nicht intuitionistischer und nicht erfahrungsfeindlicher Art, die unter dem Aspekt der Geisteswissenschaften und der Geschichte eine vollkommene Revolution der Begriffe vom Dasein in allen seinen Sphären erzwingt und dadurch den Weg weist, den Menschen als geistig-sittliche und als natürliche Existenz auf Grund einer Erfahrungsstellung zu begreifen.

2. Die lebensphilosophische Problemlage unter dem Gesichtspunkt der Theorie der Geisteswissenschaften¹⁾

Kant läßt als echte Erkenntnis nur die exakte Erkenntnis, wie sie in Mathematik und Naturwissenschaft vorliegt, gelten. Die Vorrede zur zweiten Auflage seines Hauptwerkes beklagt das Zustandsbild, welches die Philosophie bis auf seinen Tag bietet, die Unrast ewig neuen Beginns und beständiger Bekämpfung vergangener Leistungen als symptomatisch für ihre Unwissenschaftlichkeit. Noch hat sie keine Methode und kein eindeutiges Arbeitsfeld, noch strebt sie danach in unaufhörlichen Probierversuchen wie die Mathematik vor ihrer Revolution durch die Griechen, wie die Physik vor ihrer Revolution durch Galilei danach gestrebt haben. Was also liegt näher, als diese Revolution für das Gebiet der Philosophie nachzuahmen? Es muß einmal Schluß gemacht werden mit einer Anarchie despotisch auftretender Systeme, von denen keines das andere dulden kann und die alle sich bis zur Vernichtung widersprechen. Ein Rechtszustand muß für die Philosophie geschaffen werden, der jedem Philosophen volle Entwicklungsmöglichkeiten gewährt, indem er die Entwicklung aller nach einer primären Übereinkunft regelt.

Das Geheimnis solcher Revolution liegt, wie Mathematik und Physik es zeigen, in einer besonderen Kunst des Fragens. Nicht ins Blaue hinein soll man fragen, sondern in der Art, daß durch die Frage eindeutige Antwortmöglichkeiten geschaffen werden. Der vernünftige Mensch sinkt auf die Stufe des Kindes zurück, das vom Lehrer alles vorgesagt bekommt, wenn er sich von den Objekten ins Schlepptau nehmen läßt und passiv dem Gegebenen alles nachplappert statt Probleme zu stellen. Er soll wie ein Richter verfahren, für den die Aufnahme des Tatbestandes nur die *conditio sine qua non* seines Amtes ist. Gestützt auf

1) Vgl. Einheit der Sinne SS. 118—137 und 258—267.