Matthias Jung
Der bewusste Ausdruck

HUMANPROJEKT

Interdisziplinäre Anthropologie

Im Auftrag der
Berlin-Brandenburgischen Akademie
der Wissenschaften

herausgegeben von
Detlev Ganten, Volker Gerhardt,
Jan-Christoph Heilinger
und Julian Nida-Rümelin

De Gruyter · Berlin · New York

Der bewusste Ausdruck

Anthropologie der Artikulation

von
Matthias Jung

De Gruyter · Berlin · New York

Diese Publikation wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01 GWS 061 gefördert.
Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt beim Autor.

♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-022228-9
ISSN 1868-8144

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.

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

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 insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandentwurf: Martin Zech, Bremen
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

Vorwort

Schon lange hat mich der Gedanke fasziniert, dass Menschen artikulierende Wesen sind. Unsere Lebensform ist zutiefst davon geprägt, explizit machen zu können und zu müssen, was sich uns im persönlichen Erleben, in den Routinen des Handelns und in den vorsprachlichen Formen der Kommunikation als bedeutungsvoll aufdrängt, ohne doch damit schon in seinem Sinn bestimmt worden zu sein. Indem wir uns die Bezüge unseres Lebens wechselseitig auseinanderlegen, transformieren wir unbestimmte in bestimmte Situationen, Bedeutsamkeit in Bedeutung. Das ist kein rein geistiges Geschäft, denn artikulieren kann sich nur, wer physische Sequenzen (zum Beispiel die Abfolge der vom Sprechapparat erzeugten Laute) heranzieht, um diskursiven Sinn zu bestimmen. Wenn man Sprechen als Artikulieren versteht, erweist sich die Dimension des Sinnhaften als *verkörpert* und kann gleichzeitig der Zusammenhang von Sprache und Handeln in einer neuen Weise geklärt werden. In dem hier vorgelegten Buch wird versucht, die anthropologischen Konsequenzen aus dieser Einsicht zu ziehen.

Die Arbeit wurde während meiner Zeit als Fellow am Max-Weber-Kolleg in Erfurt begonnen und im Rahmen meiner Tätigkeit in der interdisziplinären Forschergruppe „Funktionen des Bewusstseins“ an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften abgeschlossen. Beiden Institutionen und den dortigen Kolleginnen und Kollegen gilt mein Dank für vielfältige Unterstützung. Katja Crone hat mir durch ihre aufmerksame Lektüre des ersten Teils sehr geholfen. Isabel Kranz und Sonja Thiel haben zahlreiche bibliographische Recherchen durchgeführt, mich auf Ungenauigkeiten aufmerksam gemacht und nicht nur meine alte Rechtschreibung geduldig korrigiert. Jan-Christoph Heilinger hat mir viele wertvolle Hinweise gegeben und die Drucklegung so souverän wie freundschaftlich betreut. Ihnen allen gilt mein herzlicher Dank. Besonders bedanken möchte ich mich bei Wolfgang Knöbl, meinem ersten Leser, für seine pointierten und immer hilfreichen Kommentare. Gewidmet ist das Buch Hans Joas in großer Dankbarkeit für seine freundschaftliche Förderung.

Mühltal, im August 2009 Matthias Jung

Für Hans Joas

Inhalt

0. *Making us explicit:* Die bewusste Artikulation als Prinzip einer integrativen Anthropologie 1
0.1 Die Aktualität philosophischer Anthropologie 1
0.2 Artikulation als integrative Denkfigur 12
0.3 Der Gang der Argumentation 23

1. Unterwegs zu einer Anthropologie der Ausdrücklichkeit 33
1.1 „Das besonnene Tier" – Johann Gottfried Herders Entwurf einer sprachbasierten Anthropologie 35
1.1.1 Das anthropologische Motiv der „Besonnenheit" . . . 46
1.1.2 Der Differenzholismus des Menschlichen 54
1.1.3 Das Prinzip der Ausdrückbarkeit und der Expressivismus 62
1.1.4 Herders Ästhesiologie 72
1.2 Der Laut als Rückgrat des Gedankens – Wilhelm von Humboldts Entdeckung der doppelten Artikulation 79
1.2.1 Doppelte Artikulation und Arbitrarität 82
1.2.2 Performanz und Kreativität 97
1.2.3 Dialogizität und Leiblichkeit 106
1.2.4. Vielheit und Einheit 118
1.2.5 Sprache und Semiotik 123
1.3 „Das Leben artikuliert sich": Diltheys handlungstheoretische Einbettung des Bewusstseins 125
1.3.1 Die lebenswissenschaftliche Grundlegung der Hermeneutik 129
1.3.2 Der handlungstheoretische Paradigmenwechsel 144
1.3.3 Der Integrationsversuch von Bewusstseinsphänomenologie und historischer Hermeneutik 158
1.3.4 Das Verstehen von Ausdrucksgestalten 175
1.4 Die Evolution einer persönlichen Perspektive: pragmatistische Anthropologien des symbolischen Handelns 181
1.4.1 Die Verkörperung des Gedankens im Zeichen 186
1.4.2 Vom Qualiaproblem zur Anthropologie des Qualitativen 201

1.4.3 Praktische Intersubjektivität 222
1.4.4 Die Evolution der persönlichen Perspektive 252

2. Verkörperte Intersubjektivität:
Grundbegriffe einer Anthropologie der Ausdrücklichkeit 260
2.1 Somatische und soziokulturelle Verkörperung 264
2.1.1 Spielräume der Verkörperung 265
2.1.2 Der Geist als Gerüstbauer: Andy Clark 277
2.1.3 Das verkörperte Selbst in Bewegung: Shaun Gallagher . 289
2.2 Handlung und Expressivität 304
2.2.1 Darwin und die naturalistische Deutung des Ausdrucks 308
2.2.2 Die Alternative: ein kommunikationstheoretisches Verständnis des Gestischen 325
2.2.3 Verkörperte Intentionalität und Bewertung 338
2.2.4 Ein nicht-teleologisches Konzept intentionalen Handelns: Hans Joas 351
2.3 Evolution und Entwicklung 357
2.3.1 Begriffliche Klärungen 361
2.3.2 Die kognitive Evolution als Leiter der Explikation: Donald/Deacon/Brandom 372
2.3.3 Von der Zeit der Evolution zur Zeit des Erlebens: die Kalibrierung der Zeitskalen 406
2.4 Ausdrückbarkeit und Aussagbarkeit 414
2.4.1 Hermeneutische Logiken der Artikulation 419
2.4.2 Die Achsendrehung vom Ausdruck zur Artikulation . 437
2.4.3 Grenzen der Artikuliertheit 452
2.4.4 *Leaving it implicit:* Prägnanzformen der Unbestimmtheit . 470

3. Ausblick: Die Artikulation des Moralischen 481
3.1 Quellen der Unartikuliertheit 483
3.2 Grenzen und Bedingungen moralischer Expressivität 497
3.3 Die Formen moralischer Ausdrücklichkeit und ihre symbolische Integration 505
3.3.1 Die Ausdrücklichkeit der Situation 505
3.3.2 Die mimische Präsenz der Anderen 509
3.3.3 Die symbolische Form des Universalismus 515

Bibliographie 530
Sachregister 554
Namenregister 568

0. *Making us explicit:* Die bewusste Artikulation als Prinzip einer integrativen Anthropologie

0.1 Die Aktualität philosophischer Anthropologie

Menschen sind Lebewesen und der evolutionären Kontinuität eingeordnet, die alles Lebendige umgreift. Doch die kulturelle Lebensform[1], die so entstanden ist, unterscheidet sich als Ganze, nicht erst in den sogenannten ‚höheren' Funktionen des Bewusstseins, von derjenigen anderer Lebewesen. Hält man beide Sätze gleichermaßen fest, verbieten sich daher alle dualistischen Positionen, in denen Bewusstsein und Kultur so verstanden werden, als ob sie keine interne Beziehung zum Organismus des Menschen hätten, oder umgekehrt menschliches Verhalten rein behavioral beschrieben und von seiner Einbettung in eine normativ-symbolisch strukturierte Kultur abgesehen wird. Gleichzeitig gewinnt man eine erste Vorstellung von der Aufgabe und Bedeutung philosophischer Anthropologie: es geht um die Verhältnisbestimmung von evolutionärer Genese und Kontinuität einerseits und dem, was ich den *Holismus der Differenz* nennen werde, andererseits: darunter verstehe ich die Tatsache, dass sich die menschliche Lebensform als *strukturierte Ganzheit* – und eben nicht allein durch zusätzliche kognitive und kommunikative Kompetenzen – von derjenigen anderer Lebewesen unterscheidet. Mit der Evolution der menschlichen Lebensform wird kein neues Stockwerk auf die unveränderte biologische Basis gesetzt, sondern das Gebäude als Ganzes umgebaut. Anders formuliert: die Analyse der Evolution des spezifisch Menschlichen muss die oberste Integrationsebene einbeziehen und darf sich nicht auf isolierte ‚Module'

1 Mit dem hier gewählten Singular soll selbstverständlich nicht bestritten werden, dass es *die eine* menschliche Kultur gar nicht gibt, sondern nur ein große Zahl von Kulturen, die sich in vielen Hinsichten ganz erheblich voneinander unterscheiden. Doch muss es, bei Strafe des Verlusts des Explanandums, auch eine Ebene der Analyse geben, auf der die *allgemeinen anthropologischen Voraussetzungen* der Entstehung kultureller Vielfalt einschließlich der Übergangszone von anthropologischen Invarianzen zu pfadabhängigen historischen Entwicklungen behandelt werden. Dies ist die Ebene der philosophischen Anthropologie.

für zusätzliche Funktionen beschränken. Diese differenzholistische Einsicht ist die eine Seite einer Medaille, deren andere die evolutionäre Kontinuität markiert. Ein humanspezifischer Begriff von Erfahrung, Handeln und symbolischer Kommunikation, der die Vielfalt historischer Kulturformationen umfassen kann, muss in seinem internen, konstitutiven Bezug auf die biologische Genese und Lebensweise der Gattung entwickelt werden. Wo das nicht geschieht, wird der Differenzholismus unter der Hand in eine dualistische Position verkehrt. Damit wird natürlich unmittelbar auch die Beziehung zwischen den Wissenschaften thematisch, die auf das Verständnis evolutionärer Prozesse einerseits, sinnhaft-kultureller Gebilde andererseits zugeschnitten sind.

Nun ist es ja spätestens seit C. P. Snows berühmter, erstmals 1956 vorgetragener These (vgl. Kreuzer 1987) zum feuilletonistischen Gemeinplatz geworden, von einem tiefen Graben zwischen Geistes- und Naturwissenschaften zu sprechen. Seitdem ist Snow vielfach und mit guten Gründen der Einseitigkeit und Entdifferenzierung geziehen und vor allem in verschiedenen Varianten die Existenz einer „dritten" Kultur beschworen worden, die sich dem Snowschen Dualismus entziehen könne: bei Wolf Lepenies (1985) ist dies die Soziologie, für John Brockman (1995) sind es weltanschaulich popularisierende Naturwissenschaftler wie Richard Dawkins, und Rudolf Stichweh schließlich weist zurecht darauf hin, dass in den letzten Jahrzehnten zahlreiche neue Paradigmen entstanden sind, die „eine intensive kognitive und konzeptuelle Dynamik zwischen Human- und Naturwissenschaften freigesetzt" hätten. Stichweh folgert daraus gar, dass „es die Welt der zwei Kulturen heute nicht mehr gibt" (Stichweh 2008). Schaut man genauer hin, ergibt sich aber ein differenzierteres Bild: Die von Stichweh angeführten Beispiele für übergreifende Dynamiken (Informations-, Kommunikations-, Spiel- und Netzwerktheorien) stellen nämlich zwar in der Tat unstrittig wichtige Entwicklungen dar. Deren Integration in die Kulturwissenschaften führt nun wohl zu einer grundbegrifflichen Annäherung an die Naturwissenschaften und insofern zu einer Verflachung des Snowschen Grabens zwischen den Kulturen. Im selben Maß aber, in dem die Kultur- und Sozialwissenschaften mit Theoriekonzepten wie den von Stichweh genannten arbeiten, die keinen Anschluss zu lebensweltlichen Erfahrungsformen und normativen Fragestellungen mehr suchen, *vertieft* sich der Graben zwischen alltäglicher und wissenschaftlicher Erfahrung gerade wieder. Snows kruder Gegensatz zwischen literarischer und naturwissenschaftlicher Intelligenz konnte daher, so scheint mir, nur deshalb eine derartige Wirkung entfalten, weil

er eine Differenz zwischen externer und interner, Beobachter- und Teilnehmerperspektive plastisch veranschaulicht, von der die Debatten weiterhin geprägt sind. Und dieser Graben ist ein halbes Jahrhundert nach Snow keineswegs flacher geworden, im Gegenteil: Je vielfältiger und tiefer die Lebenswelt von (Bio-)Technologie, digitalen Medien und evolutionistischen Weltbildern geprägt wird, desto unversöhnlicher scheinen sich die Fronten gegenüberzustehen.

Sprachphilosophisch formuliert ist es die dem System der Personalpronomina eingeschriebene, unaufhebbare Spannung zwischen den Sprecherperspektiven der Ersten und der Dritten Person, die beispielsweise den andauernden Kontroversen über den Begriff der Freiheit[2] ihre soziale Sprengkraft verleiht. Wie diese Spannung aber verarbeitet wird, ob sie sich zum kulturellen Gegensatz verhärtet, ob sie Geisteswissenschaftler zum Dialog oder zum Rückzug in ihre Bildungsgärtlein disponiert: All dies hängt eben zum größten Teil von den mehr oder minder impliziten anthropologischen Grundannahmen ab, von denen die konfligierenden gesellschaftlichen Gruppen bzw. Personen geprägt sind. Diese Einsichten sind weder neu noch originell, prägen aber doch entscheidend den Horizont, vor dem sich die aktuelle Renaissance anthropologischen Denkens bewähren und ihre begrifflichen Herausforderungen profilieren muss. Denn die zahlreichen und teils gewichtigen Einwände, die gegen anthropologische Theoriebildungen erhoben worden sind – vor allem der dreifache Verdacht *essentialistischen*, *dualistischen* und *schlecht-teleologischen* Denkens[3] –, decouvrieren nur reduktionistische und deshalb zu meidende Antwortversuche auf eine Frage, die so hartnäckig immer wiederkehrt, dass wir sie gar nicht nicht stellen können – die Frage nach unserem Selbst- und Weltverhältnis als solchem. So bleibt nur die Wahl zwischen Antworten in der unbefriedigenden Form impliziter und mithin zwangsläufig präreflexiver Hintergrundanthropologien und dem Bemühen um eine Explikation, die empirische Erkenntnisse, begriffliche Analysen und normative Erwartungen in ein inneres Verhältnis setzt.

2 Vgl. Geyer 2004. Antidualistische Neuinterpretationen des Themas versammelt der Band von Heilinger 2007.

3 Für eine knappe Darstellung und Diskussion dieser Trias von Einwänden vgl. das Vorwort in Jung/Schlette 2005a, 7 ff. Ähnlich argumentiert Bertram 2005.

Vor diesem Hintergrund ist die seit einiger Zeit zu beobachtende Neukonjunktur von Arbeiten zur philosophischen Anthropologie[4] zu verstehen. Zwei Titel seien hier stellvertretend herausgegriffen, um die gemeinsame Denkform zu erläutern und gleichzeitig kontrastiv den hier gewählten Ansatz vorgreifend zu plausibilieren: Norbert Meuters *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur* (2006) und Christian Illies' *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur* (2006). Beiden Arbeiten ist gemeinsam, dass nach anthropologischen Grundlagen der Moral und nach Konvergenzen zwischen naturalistisch beschreibbaren und normativ-sinnhaften Phänomenen gesucht wird. Im Fall von Meuter führt dies zu einem *bottom-up*-Ansatz beim Emotionsausdruck, bei Illies zu einer Verbindung rationalitätstheoretischer *top-down*- und evolutionstheoretischer *bottom-up*-Argumente.

Meuters anthropologischer Entwurf unternimmt den weit ausgreifenden Versuch, im vollen Bewusstsein der ethnologischen Belege für die Diversität menschlicher Lebensformen nach anthropologischen Universalien oder Konstanten zu fragen, und zwar im Ausgang vom Phänomen des Ausdrucks. Meuter insistiert darauf, dass dieses Projekt keineswegs zwangläufig in einem haltlosen Essentialismus münden müsse. Auch dann nämlich, wenn man die Frage nach dem „Wesen" „des" Menschen mit guten Gründen zurückweisen müsse und gegenüber dem Vorwurf des Ethno- oder Eurozentrismus sensibel bleibe, sei es sinnvoll und notwendig, nach jenen invarianten Merkmalen der menschlichen Lebensform zu fragen, die interkulturelles Verstehen erst möglich machen. Auf der Suche nach „*universalen, aber nicht banalen Phänomenen*, die der philosophischen Anthropologie eine solide Basis geben könnten", stößt Meuter nun auf den „*leiblichen bzw. körpergebundenen Ausdruck*" (Meuter 2006, 15, Hervorhebung im Original). Leibliche Expressivität sei vor allem deshalb ein aussichtsreicher Kandidat für die Ausarbeitung einer zeitgemäßen Anthropologie, weil sie, wie er mit Helmuth Plessner zeigt, die „cartesianischen Differenzen – ‚Innen-Außen', ‚Leib-Seele', ‚Geist-Körper', ‚Ich-Welt', ‚Natur-Kultur' – umfasst bzw. unterläuft" (Meuter 2006, 83). Von diesem Grundverständnis ausgehend, entwickelt Meuter eine umfassende und eng mit den empirischen Befunden zum Thema rückgekoppelte

4 Einen eindrucksvollen, weit über die Philosophie hinausgehenden Überblick über die Spannbreite möglicher Positionen bietet: Ganten/Gerhardt/Heilinger/Nida-Rümelin 2008.

Theorie des Ausdrucks, seiner kulturellen Differenzierung in den symbolischen Formen und seiner entscheidenden Rolle für die Entstehung moralischer Sensibilität und Urteilsfähigkeit.

Mein eigener Ansatz berührt sich in vielem mit Meuters Entwurf und weiß sich mit ihm vor allem in der Überzeugung einig, dass nur solche Anthropologien, die bei der Verkörpertheit von Zeichenprozessen einsetzen, mit Aussicht auf Erfolg gegen dualistische wie gegen reduktionstische Positionen gleichzeitig argumentieren können. In der grundbegrifflichen Fokussierung auf den leiblichen Ausdruck liegt aber auch eine Beschränkung. So sind leibliche Expressionen okkasionell gebunden und mehr oder minder ungegliedert, während semantischer Sinn und sinnhaftes Handeln – also zwei anthropologisch zentrale Phänomene – eine gegliederte, artikulierte Struktur aufweisen, der eine bestimmte Form des zeitlich erstreckten Bewusstseins entspricht. Das arbiträre Verhältnis zwischen symbolischen Zeichen und ihrem außersprachlichen Referenten, Ausdruck der inferentiellen Gliederung der Symbolsprachen, lässt sich nicht leicht in das leibgebundene Expressivitätsschema einfügen. Die entscheidende Beschränkung einer ausdruckszentrierten Anthropologie scheint mir aber in der strukturellen Ausblendung dessen zu liegen, was Georg Simmel plastisch als „Achsendrehung“[5] bezeichnet hat: die Entstehung *sachlogisch* organisierter Kulturbereiche wie Kunst und Wissenschaft, die über symbolische Inferenzen artikuliert sind und nur noch einen indirekten Bezug zu den situativen Expressionen des Lebewesens Mensch aufweisen. Ich versuche deshalb in meinem eigenen Ansatz, Meuters verkörperungstheoretisch-expressives Anliegen aufzunehmen, ihm aber eine Form zu geben, die diese Beschränkungen vermeidet, indem sie, vorwegnehmend und sehr pauschal gesagt, Verkörpertheit und Transzendenz des Zeichens zusammendenkt.

Der Ansatz von Christian Illies ist viel stärker einem rationalitäts- und geltungstheoretischen Argumentationsgang verpflichtet, der allerdings durchgängig auf Konvergenzen mit naturalistisch beschreibbaren Verhaltenstendenzen des als natürliche Art gefassten Menschen abhebt. Sein Anspruch: „Evolutionäres Gewordensein soll vermittelt werden mit dem anspruchsvollen Begriff einer Moral, die sich auf die Vernunft stützt“ (Illies 2006, 13). Illies entwickelt dabei eine hilfreiche Klassifizierung der möglichen Antworten des anthropologischen Denkens auf vernunftkritisch-naturalistische Einwände mittels vier verschiedener

5 Dieses Konzept wird unten, 2.4.2, ausführlich behandelt.

Formen, denen vier Konstellationen von Natur und Geist – in meiner Ausdrucksweise vier Kombinationen der Matrix von evolutionärer Kontinuität und Differenzholismus – entsprechen (Illies 2006, 29–44): erstens *dualistische Anthropologien*, die von zwei irreduzibel unterschiedlichen Phänomenbereichen ausgehen und deren Ahnherr natürlich René Descartes ist. Sie sind Illies zufolge in den Geistes- und Sozialwissenschaften noch weit verbreitet, weil sie den entsprechenden Wissenschaftlern einen eigenständigen Bereich zu sichern scheinen, der vor hegemonialen Übergriffen der Naturwissenschaften geschützt ist. Das zentrale Problem des Dualismus ist die starke phänomenale Evidenz von psychophysischen Wechselwirkungen, vom weltanschaulichen Druck des Naturalismus ganz zu schweigen. Für eine empirisch anschlussfähige philosophische Anthropologie noch inakzeptabler sind nun zweitens die *idealistischen Reduktionismen*, für die Illies Bischof Berkeley als Beispiel anführt. Monismen dieses Typs bestreiten die eigenständige Wirklichkeit der physischen Natur und damit letztlich auch die Möglichkeit der Naturwissenschaft. Es ist aber natürlich der Reduktionismus umgekehrten, nämlich *naturalistischen* Typs, der gegenwärtig die meisten Anhänger findet. Als Belege für diesen dritten Typus führt Illies darwinistische Weltbilder von Haeckel bis Dennett an. Entscheidend erscheint mir hier allerdings nicht der Naturalismus als solcher, sondern erst sein szientistischer Charakter, also die These, die Wirklichkeit sei vollständig als Korrelat naturwissenschaftlichen Erkennens erfassbar. Illies konzentriert sich in seiner Kritik auf transzendentale Argumente, die implizite Voraussetzungen solcher Geltungsansprüche ans Licht heben, aber das ist hier nicht der entscheidende Punkt. Naturalistische Reduktionismen sehen, in meiner Terminologie formuliert, nur die eine Seite des anthropologischen Problems, die evolutionäre Kontinuität. Zum Differenzholismus einer als Ganze durch symbolisches Bewusstsein und entsprechende Intersubjektivität geprägten Lebensform haben sie nichts zu sagen.

Als vierten Typus, dem sich sein eigenes Konzept einer „Konvergenzanthropologie" als Spezifizierung einschreibt, nennt Illies nun die *synthetischen* Anthropologien. Sie erkennen die Eigenart und Eigengesetzlichkeit des kulturellen wie des natürlichen Bereichs an, indem sie ein Drittes einführen, das die Interaktionen zwischen beiden plausibel machen soll, eine „Grundverfasstheit der Wirklichkeit" (Illies 2006, 46), die Natur und Nicht-Natur[6] einschließt. Synthetische Anthropologien

6 Ein Problem scheint mir hier darin zu bestehen, dass dasjenige, dessen kulturelle

kombinieren Illies zufolge einen ontologischen Monismus mit einem epistemischen Dualismus. Das von mir hier verfolgte Projekt hat nun eine deutliche Verwandtschaft zu Illies' viertem und präferiertem Typus, unterscheidet sich aber in einer wichtigen Hinsicht von ihm: Illies' Programm zielt nämlich auf Konvergenz und Synthese, d. h. auf die *nachträgliche* Verbindung zweier in sich zunächst unabhängig voneinander entwickelter Argumentationslinien. Die Rekonstruktion etwa der evolutionären Ethik und die Exposition einer universalistischen Vernunftmoral sollen eigenlogisch soweit vorangetrieben werden, dass die mögliche Konvergenz beider sichtbar oder jedenfalls die naturalistische Kritik der Vernunftmoral obsolet wird.

Im Unterschied zu diesem Modell wird hier eine Konzeption vertreten, die weniger auf finale Synthese des Getrennten als auf dessen ursprüngliche Einheit im praktischen Weltverhältnis setzt. Der antireduktionistische und der antidualistische Impuls der synthetischen Konvergenzanthropologie im Sinne Illies' werden also in einer Weise aufgenommen, die den Fokus auf die intrinsische Verkörpertheit des Denkens legt. Die reflexiven, transzendierenden, rationalen Möglichkeiten humanspezifischer Kognition und moralischer Orientierung sollen als symbolische Artikulationen und kulturelle Differenzierungen des Organismus-Umweltverhältnisses verstanden werden. Illies' Matrix muss also ergänzt werden, allerdings nicht durch eine fünfte Möglichkeit neben der synthetischen Anthropologie, sondern durch eine Umakzentuierung der vierten Variante, die nicht synthetisch, sondern grundbegrifflich-integrativ verfährt.

Eine solche philosophische Anthropologie muss genuin interdisziplinär sein, und zwar in dem doppelten Sinn, dass sie sich gleichzeitig für den Erkenntnisstand der Kognitionswissenschaften sowie der evolutionären Anthropologie *und* für das normative Selbstverständnis der sozialen Alltagspraxis offen halten muss. Zwar hatten schon vor einem Vierteljahrhundert Axel Honneth und Hans Joas im Blick auf die anthropologische Grundlegung der Sozialwissenschaften daran erinnert, dass es ihr um eine *Vermittlung* der biologisch-evolutionären und his-

und sinnhafte Eigenlogik in synthetischen Anthropologien vor dem Zugriff eines reduktiv-szientifischen Naturalismus gerettet werden soll, vorab schon unnötig dualistisch als Nicht-(physische) Natur bestimmt wird. Damit ist dann die Charakterisierung des vierten Anthropologietypus als „synthetisch" eng verknüpft.

torisch-kulturwissenschaftlichen Aspekte zu tun sein müsse;[7] diese Forderung ist aber zumindest dann einer Einlösung kaum nähergerückt, wenn man, anders als Stichweh, das normative und axiologische Selbstverständnis der sozialen Praxis miteinbezieht. Mehrere Tendenzen der Forschung stehen ihr entgegen:

So florieren im Zuge der ‚kulturwissenschaftlichen Wende', ausgehend von der Schule der *Annales* in Frankreich, der italienischen *microstoria*, den britischen *cultural studies* und der hermeneutischen Ethnologie Clifford Geertz', seit längerem historisch und/oder kulturvergleichend angelegte Anthropologien, in denen der Akzent entschieden auf der „dichten Beschreibung" kultureller Praktiken und Lebenswelten liegt. Die Auseinandersetzung solcher Autoren mit naturwissenschaftlichem Denken fällt meist entweder völlig aus oder beschränkt sich auf allgemeine Erwägungen zur biologischen Grundlage der Kultur, die für die Theoriearchitektonik als solche folgenlos bleiben. So referiert etwa Christoph Wulf in seiner Anthropologie-Einführung einige evolutionsbiologische Grundeinsichten und rekapituliert den Erkenntnisstand der Hominisationsforschung, ohne dass dies freilich merkliche Spuren für die materiale Bestimmung der exemplarischen Themenfelder historischer Anthropologie hinterließe (Wulf 2004, 19–42). Die kognitionswissenschaftliche Forschung findet gar keine Berücksichtigung. Wolfgang Reinhard konstatiert zu Recht eine sich „zunehmend verschärfende gegenseitige Abschottung [zwischen biologischer und historischer Anthropologie, M. J.] mittels reduktionistischer Theorie, allem Geschwätz von Transdisziplinarität zum Trotz" (Reinhard 2004, 35), und spricht sich am Beispiel der humanethologischen und kulturellen Aspekte der Partnerwahl für eine enge Zusammenarbeit mit evolutionsbiologischen Ansätzen aus, führt diese Programmatik aber bei der Durchführung seines eigenen kulturanthropologischen Projekts faktisch auch nicht weiter.

Die naturwissenschaftliche Rezeptionsleistung des historisch-anthropologischen Denkens, soweit sie unternommen wird, erweckt häufig einen eigentümlich phasenverschobenen Eindruck: sie bezieht sich häufig auf evolutionsbiologisches Lehrbuchwissen oder eignet sich einschlägige Ansätze durch den Filter der klassischen philosophischen Anthropologien Gehlens und Plessners an. Diese Autoren hatten ja in

7 Vgl. Joas/Honneth 1980, 16: Anthropologie als „Selbstreflexion der Sozial- und Kulturwissenschaften auf ihre biologischen Grundlagen und ihre normativen Gehalte".

der Tat erstmals den Versuch unternommen, die umstrittene ‚Sonderstellung' des Menschen (Plessner, Portmann) im Zusammenhang einer Theorie des Lebewesens Mensch zu begründen. So hat sich ein Kanon klassischer ‚Schnittstellen-Termini' herausgebildet, unter denen etwa der Begriff des Organischen, die Plastizität der menschlichen Gehirnentwicklung, die kulturelle Bedeutung der Instinktreduktion, aufrechter Gang und Werkzeuggebrauch sowie Portmanns „physiologische Frühgeburt" herausragen. Die Bedeutung solcher Vermittlungskategorien für die Überwindung dualistischer wie für die Vermeidung monistisch-reduktiver Positionen ist nicht gering zu veranschlagen. Vor allem die facettenreiche Biophilosophie und Anthropologie Helmuth Plessners kann deshalb in jüngster Zeit mit guten Gründen wieder vermehrt Interesse auf sich ziehen (Hauke 2000). Evolutionsbiologische und neurowissenschaftliche Einsichten spielen freilich bei Plessner, teils wegen seines robust aristotelischen Schichtmodells der Natur, teils deshalb, weil seine maßgeblichen Texte schon Ende der Zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts entstanden sind, keine Rolle. Der Versuch, sich von Plessner die Maßstäbe für das überfällige Gespräch zwischen biologischer und (kultur-)philosophischer Anthropologie vorgeben zu lassen, kann die oben angedeutete Phasenverschiebung deshalb nur verstärken.

Die naturwissenschaftlichen Paradigmen, mit denen sich eine anschlussfähige philosophische Anthropologie auseinanderzusetzen hat, sind nämlich in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten in einer Reihe von Wissenschaften erarbeitet worden, die es zur Blütezeit der philosophischen Anthropologie so noch gar nicht gab: den Neuro- und Kognitionswissenschaften, die sich nicht selten als die Avantgarde einer Neuen Anthropologie begreifen.[8] Der Mainstream kognitionswissenschaftlichen Denkens dürfte in der Tat bis in die Gegenwart durch die Überzeugung charakterisiert sein, es sei an der Zeit, die alten Paradigmen (bio-)philosophischen oder kulturwissenschaftlichen Zuschnitts nun endlich durch das neue Paradigma der Kognitionswissenschaften zu ersetzen.[9] Dieses Modell eines anthropologischen Paradigmenwechsels ist allerdings dem oben skizzierten Anspruch einer begrifflichen *Vermittlung* zwischen der Sinnperspektive der Ersten Person und der Kausalperspektive der Dritten genauso abträglich wie der geisteswissenschaftliche Rückzug in den *gesicherten Bezirk des Kulturellen*. Denn

8 Vgl. zum Überblick den Sammelband Gold/Engel 1998.
9 So paradigmatisch Metzinger 1998, 326 f.

solche kognitionswissenschaftlichen Positionen sind häufig vom neuerdings revitalisierten Modell der Einheitswissenschaft (vgl. Wilson 1998) inspiriert und erheben dann meist den Anspruch, ein naturwissenschaftlich begründetes Menschenbild entwickeln zu können, in dem für eine sachlogisch eigenständige Reflexion sinnstrukturierten Handelns und Erlebens gar kein Platz mehr bleibt. Ein charakteristisches Dokument dieser Haltung ist das 2004 vorgelegte Manifest elf führender Neurowissenschaftler über Gegenwart und Zukunft der Hirnforschung (Elger et al. 2004). Dort ist zwar gegen Ende konziliant davon die Rede, dass „Geistes- und Neurowissenschaften … in einen intensiven Dialog treten müssen, um gemeinsam ein neues Menschenbild zu entwerfen" (37); das im Manifest entwickelte theoretische Setting lässt aber völlig darüber im Unklaren, welchen substanziellen Beitrag die traditionellen Humanwissenschaften hier überhaupt noch leisten könnten. Es ist daher kein Zufall, dass sich auch die ersten Anstöße in Richtung auf eine Naturalisierung des Freiheitsbegriffs ausgreifenden anthropologischen Generalisierungen von Neurowissenschaftlern wie Gerhard Roth und Wolf Singer verdankten – Autoren, die im Blick auf die ontologische und epistemische Dignität sinnstrukturierter Alltagserfahrung einen epiphänomenalistischen Standpunkt vertreten. Die beispielsweise von Jürgen Habermas immer wieder eingeforderte (Mittel-)Rolle diskursiver Rationalität aus der Teilnehmerperspektive einer sinnhaften sozialen Praxis hat für die szientifischen Anthropologien dieser Autoren keine reale – sprich kausale – Kraft.

Hegemoniale Ansprüche einzelner Wissenschaften, ob sie nun – wie in der Gegenwart – von den Neuro- und Kognitionswissenschaften, oder – wie noch in den siebziger und achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts – von einer überselbstbewussten Sozialwissenschaft erhoben werden, unterlaufen offensichtlich die Idee einer Integrativen Anthropologie. Hält man dennoch an der Intuition fest, die Kategorie eines humanspezifischen, sinnstrukturierten Wirklichkeitszugangs mit dem naturwissenschaftlichen Wissen über Kognition in einen fruchtbaren Zusammenhang zu bringen, ergibt sich sofort eine neue Schwierigkeit: Denn die klassische Kognitionswissenschaft, dem Computermodell des menschlichen Geistes verpflichtet[10], sieht vom spezifisch Menschlichen methodisch gerade ab und betrachtet den

10 Vgl. Münch 1992. Dieser Band ist auch insofern repräsentativ für den Mainstream, als er die begrifflichen Alternativen – Stichwort „embodied cognition" etc. – erst gar nicht zu Wort kommen lässt.

Menschen als die „zufällige neurobiologische Realisierung einer viel umfassenderen Klasse von möglichen Systemen …, die alle durch denselben Algorithmus beschrieben werden können" (Metzinger 1998, 335). Der begriffliche Fokus liegt auf der syntaktischen Verarbeitung von Informationen im Sinne einer Turing-Maschine, zu deren Struktur das biologische System Mensch im Verhältnis einer kontingenten Instantiierung steht. Im Extremfall kommt es so zu einer dualistischen Verdoppelung des Explanandums in ein funktionalistisch beschreibbares informationsverarbeitendes System einer- und biologisch zu untersuchendes neuronale Netzwerke andererseits.

Vor dem Hintergrund der Leitfrage nach dem *Humanspezifikum* von Kognition und Handlung (im Unterschied zu bloßem Verhalten) ergibt sich dann aber auch ein erstes Kriterium, von dem sich das Projekt einer integrativen Anthropologie bei seinem Anspruch leiten lassen kann, Sinn- und Beobachterperspektive in Beziehung zu setzen: Es gilt, die auch von philosophischer Seite gerne betriebene Stilisierung eines einheitlichen Paradigmas der Kognitionswissenschaften aufzugeben und statt dessen nach Ansätzen zu fahnden, die einen ernsthaften Austausch mit kulturwissenschaftlichem Denken nicht schon durch die Grundbegrifflichkeit vereiteln. Diese Perspektive ermöglicht dann einen neuen Blick auf das vielfältige Spektrum kognitionswissenschaftlicher Ansätze, bei dem andere Denkfiguren in den Vordergrund treten: so beispielsweise der Begriff der *verkörperten Kognition*, das Konzept der *Koevolution von Geist und Gehirn*, die Rolle des *Körperschemas* für die Entstehung von Intentionalität, vergleichende Untersuchungen zur *Ontogenese des Spracherwerbs* an der Schnittstelle von Kultur und Natur, evolutionstheoretische Analysen des *Ausdrucksverhaltens* und der Rolle somatisch grundierter *Metaphern*.[11] In sehr unterschiedlicher und im Einzelnen noch zu analysierender Weise klingen in den genannten

11 Um vorgreifend nur einige maßgebliche Titel zu nennen: Andy Clark (1997): *Being There. Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, Massachusetts/London: MIT Press; Charles Darwin (1872): Der *Ausdruck der Gemütsbewegungen bei dem Menschen und den Tieren*. Hg. von Paul Ekman. Frankfurt am Main: Eichborn 2000 (engl.: *The Expression of the Emotions in Man and* Animals); Terrence W. Deacon (1997): *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: Norton; Shaun Gallagher (2005): *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press; Michael Tomasello (2001): *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge, Massachusetts/ London: Harvard University Press; George Lakoff/Mark Johnson (1980): *Metaphors we live by*. Chicago: Chicago University Press.

Ansätzen neue anthropologische Denkformen an, die vorgreifend durch zwei begriffliche Gemeinsamkeiten charakterisiert werden können: den Ausgang vom Interaktionszusammenhang zwischen Geist, Körper und natürlicher wie kultureller Umwelt sowie die damit eng zusammenhängende Tendenz, physische und sinnhafte Strukturen als interdependent zu betrachten.

Ob sich diese kognitionswissenschaftlichen Paradigmen jenseits der Computermetapher tatsächlich mit sinnorientierten Ansätzen zu einer integrativen Anthropologie verbinden lassen, muss freilich zunächst offen bleiben. Es hängt in hohem Maß davon ab, dass sich auch innerhalb des geisteswissenschaftlichen und philosophischen Denkens Traditionslinien entdecken lassen, die *von Haus aus,* nicht erst im Sinn einer nachträglichen Synthese, einen antidualistischen Impuls mit sich führen, und das Verhältnis von, grob gesagt, Sinn und Sinnlichkeit, als reziproke Binnenstruktur verstehen. Die Hauptthese der hier vorgelegten Monographie besteht in der Behauptung, dass es solche Linien in der Tat gibt und dass sie sich unter dem Stichwort des *artikulatorischen Denkens* auffinden, systematisieren und zusammenführen lassen. Mit dem Phänomen der Artikulation ist jene Denkfigur gefunden, die es erlaubt, verschiedenste Traditionen zu einem neuen anthropologischen Paradigma zu integrieren. So wird es den Geistes- und Kulturwissenschaften möglich, von innen kognitionswissenschaftliche Impulse aufzunehmen und damit einer Anthropologie näherzukommen, die Innen- und Außenperspektive als interne Differenzierungen eines Grundphänomens behandelt, statt sie dualistisch voneinander zu trennen oder reduktionistisch nur eine Seite gelten zu lassen.

0.2 Artikulation als integrative Denkfigur

Ihre volle Überzeugungskraft wird meine These natürlich erst im Lauf dieser Arbeit entfalten können. Eine kurze systematische Skizze des Grundgedankens soll aber vorab ihre Integrationskraft plausibel machen und den Untersuchungsgang leiten: Unter *Artikulation* verstehe ich die anthropologisch basale Tatsache, dass Menschen ihre Lebensvollzüge für sich und andere verständlich machen, indem sie erlebte Qualitäten und motorische Impulse artikulieren, sie also in gegliederte Handlungsabläufe und syntaktisch strukturierte Symbolketten transformieren. Bei diesem Geschehen setzen die bedeutungsfestlegende Gliederung der Gedanken wie die Bestimmung der Handlungsintention stets, und

hierin liegt die antidualistische Pointe, eine physische Gliederung der Bewegungen voraus, ohne die sie nicht möglich wären – ob es sich nun um die Verkettung von Lautfolgen, Schriftzeichen, motorischen Aktivitäten usw. handelt. Wenn Menschen sich artikulieren, erzeugen sie sinnhafte Strukturen, *indem* sie jeweils bestimmte physische – in den basalen Formen physiologische – Muster realisieren: Der Gedanke bedarf des materiell realisierten Zeichens. Diese Grundidee lässt sich nach acht Hinsichten auffächern:

(1) Artikulation erzeugt *symbolische Prägnanz*. Mit diesem Zentralbegriff seiner Kulturphilosophie bezeichnet Ernst Cassirer die für alle Zeichenprozesse charakteristische *innere* Verbindung des Sinnlichen mit dem Sinnhaften. Es ist, wie Cassirer mit Blick auf den rezeptiven Gegenpol der Zeichenproduktion schreibt, „die Wahrnehmung selbst, die kraft ihrer immanenten Gliederung eine Art von geistiger ‚Artikulation' gewinnt." (Cassirer 1929 III, 235). Indem wir uns artikulieren, erzeugen wir eine symbolisch prägnante Umwelt, in der, wie Cassirer in seiner Deutung des mythischen Denkens gezeigt hat (Cassirer 1925 II), auch die Wahrnehmung physischer Ereignisse immer schon semantisch aufgeladen ist.

Diese lebensweltlich elementare Tatsache, dass sinnhafte Bezüge die Wahrnehmungswelt imprägnieren und umgekehrt Sinnstrukturen physisch gegliedert sind, wird von Theoriemodellen, die sich im Anschluss an Poppers Dreiweltenlehre (Popper 1973, 123) mit ihren regionalen Ontologien an der Trias von subjektiver, intersubjektiver und objektiver Sphäre orientieren, leicht zum Verschwinden gebracht. Anthropologisch betrachtet, liegt das Phänomen der symbolischen Prägnanz solchen Einteilungen bereits voraus und geht in je unterschiedlicher Weise in alle möglichen Verhältnisbestimmungen zwischen den Welten physikalischer Gegenstände, mentaler Zustände und objektiver Gedankeninhalte ein: So ist die Dingwelt mit ihren impliziten Handlungsbedeutungen imprägniert (in einer klassischen Formulierung Heideggers: „Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind ‚in den Segeln'" (Heidegger 1927a, 70)), sind Bewusstseinstatsachen durch den Symbolgebrauch des bewussten Selbst qualitativ geprägt und existieren öffentlich zugängliche Bedeutungen nur deshalb, weil sie durch Sprechakte von Individuen in den ‚Space of Reasons' (Sellars) hineingestellt wurden. Quer durch die, mit Max Weber zu sprechen, Differenzierung der Wertsphären ziehen sich verschiedene Spielarten symbolischer Prägnanz.

(2) Die anthropologische Grundtatsache, dass unsere mentalen Zustände nur durch die bewusste Erzeugung physisch verkörperter Zeichenketten in ihrem Gehalt bestimmbar und (inter-)subjektiv verfügbar werden, hat eine *expressive* Dimension. Der Begriff der Artikulation verschiebt den Fokus von einem abbildrealistischen Modell der Weltbeziehung zur Vorstellung eines Wechselverhältnisses zwischen den kreativ-erschließenden Ausdrucksleistungen einer- und der Eigenstruktur der Wirklichkeit andererseits. Helmuth Plessner hat in diesem Zusammenhang die glückliche Formulierung von der „Ausdrücklichkeit als Lebensmodus des Menschen" (Plessner 1928, 323) gefunden. Was nicht in expressiven Akten in symbolische Bedeutungen transformiert wird, bleibt nicht nur intersubjektiv folgenlos, es ist auch in einem durchaus freudianischen Sinn dem bewussten Selbst unzugänglich. In welchem Ausmaß persönliche und historische Erfahrungen artikuliert werden können, inwieweit es gelingt, ‚subtilere Sprachen' (Taylor 1989[12]) zu entwickeln, die solche Erfahrungen in ihrer ganzen Breite und Vielfalt in die demokratische Öffentlichkeit pluralistischer Gesellschaften kommunizieren können, ist für deren Gedeihen wie für die Autonomie des Selbst von entscheidender Bedeutung. Artikuliertheit spielt für den sozialen Prozess normativer Verständigung deshalb eine schwer zu überschätzende Rolle,[13] und auch das Ausmaß, in dem Religionen und Weltanschauungen das Leben einer Gesellschaft prägen können, ist wesentlich von ihrer Fähigkeit bestimmt, Medium des Explizit-Machens, der Artikulation von Erfahrungen[14] zu sein, die anders keine Stimme finden könnten. Vergegenwärtigt man sich überdies, dass auch die Erfahrung von Freiheit und Verantwortlichkeit in hohem Maß an die Ausbildung artikulierter – und mithin reflektierter – Wünsche gebunden ist (Bieri 2001, 385–389), dann wird ein enger Zusammenhang mit der Frage nach den anthropologischen Grundlagen der Moral deutlich. Darauf komme ich am Ende dieses Buchs nochmals zurück.

Auch das Phänomen des *Bewusstseins*, am Schnittpunkt von Neurobiologie, Philosophie des Geistes und Phänomenologie gelegen, ist intern mit dem Expressivitäts-Prinzip verknüpft und muss entsprechend

12 Die Formulierung „subtler languages" stammt von Shelley und wird von Taylor in systematischer Absicht aufgenommen.

13 Vgl. dazu unter dem moralphilosophischen Aspekt der Bedürfnisartikulation Honneth 2000, 246 f.

14 Ein im Artikulationsbegriff zentriertes Modell religiöser Erfahrung wird von mir entwickelt in Jung 1999.

in seiner symbolisch-expressiv-intersubjektiven Struktur analysiert werden. Konzentriert man sich, wie es eine gegenwärtig verbreitete methodische Einstellung will,[15] allein auf das bewusste qualitative Erleben, bleibt unterbelichtet, dass symbolisch artikuliertes Bewusstsein sich kategorial von präsymbolischen Formen unterscheidet. Eine weitere Kautel ist in diesem Zusammenhang wichtig: die Einsicht, dass das Prinzip der Expressivität historisch zwar zuerst im Kontext einer emphatischen Idee der Individualisierung auftaucht – nämlich in der Romantik, die die Artikulationsbedürftigkeit des Selbst erkundet –, sich darin aber sachlogisch nicht erschöpft, wie Robert Brandoms propositionalistischer Expressivismus[16] schlagend beweist. Die romantische Vorstellung einer Entäußerung individuellen Erlebens sowie Brandoms Idee einer explizierenden Vernunft können gleichermaßen als Spielarten einer anthropologischen Dynamik der Explikation verstanden werden: von der impliziten Bedeutung unserer Praktiken hin zu der expliziten Artikulation ihres semantischen Gehalts und ihrer normativen Geltungsansprüche.

(3) Expressivität ist *Kommunikation*. Bereits vorsprachliche Säuglinge kommunizieren in dichten und differenzierten Interaktionen fast unentwegt mit ihren Bezugspersonen und weben mit diesen gemeinsam am Netz primärer Sozialität. Verglichen mit anderen Primatenbabys zeichnen sie sich durch „hyper-cooperativeness" (Tomasello 2008, 172) aus, durch die Fähigkeit, die affektiven Expressionen und die Aufmerksamkeit ihrer erwachsenen Partner als Ausdruck eines gemeinsamen Raums geteilter Intentionalität zu verstehen. Darauf bauen alle entwickelteren Formen von Kommunikation auf und bleiben insoweit mit dem vorsprachlichen expressiven Verstehen genetisch verbunden. Bereits G. H. Mead hat gezeigt, dass die Entstehung einer individuellen Perspektive nur komplementär zum Prozess der Sozialisation verstanden werden kann[17]: *sich* artikulieren kann nur eine Person, die Teilnehmerin einer sozialen Lebensform ist und in dieser als Produzentin und Adressatin von kommunikativen Akten die Fähigkeit erworben hat, ihre

15 Exemplarisch etwa die Beiträge in Metzinger 1996a. Für eine symboltheoretische Sicht des Bewusstseins aus kognitionswissenschaftlicher Perspektive vgl. dagegen Deacon 1997.

16 Vgl. Brandom 1998 und 2001, 37 die Gegenüberstellung des „rationalistischen" und des „traditionellen romantischen Expressivismus".

17 Vgl. dazu unten, 229–242.

eigene Perspektive von der anderer zu unterscheiden. Dieser perspektivische Charakter sprachlicher Verständigung unterscheidet menschliche Kommunikation von tierischer und verbindet sie zugleich mit ihr. Menschen sind nämlich, mit Helmuth Plessner zu sprechen, durch ihre *Positionalität* (Zentriertheit des Umweltbezüge im Organismus) bestimmt und finden darin wie alle anderen Lebewesen die Anlässe ihrer kommunikativen Akte. Doch Sprache und Bewusstsein ermöglichen auch reflexive Distanz, weshalb humane Positionalität von Plessner als „exzentrisch" charakterisiert wird. Die Prägnanz des Ausdrucks entspringt eben nicht schon der kommunikativen Situation als solcher, sondern erst ihrer Artikulation.

(4) Dass semantischer Sinn in prägnanzbildenden Expressionen entsteht, unterstreicht die Bedeutung des *Performativen*. Sprache, allgemein jeder symbolische Sinn, ist mit den berühmten Worten Wilhelm von Humboldts als *energeia*, nicht als *ergon* zu begreifen; ihr Vollzug ist als die bloße Instantiierung einer bedeutungsbestimmenden Regel unterbestimmt. Der Ausdruck setzt zwar die strukturale Dimension der Sprache voraus, reproduziert sie aber nicht bloß, sondern entwickelt sie ständig weiter. Analoges gilt für Handlungen, die sich zwar unvermeidlich in bestimmten, motorisch vorgebahnten und sozial standardisierten Verhaltensschemata bewegen, diese aber keineswegs bloß exekutieren, sondern zugleich kreativ verändern. Die Akzentuierung von Performanz in einer Anthropologie der Artikulation markiert zugleich den Punkt, an dem die philosophische Frage nach invarianten, universalen Strukturmerkmalen der menschlichen Lebensform enden und die historische Anthropologie, die Rekonstruktion konkreter kultureller Formen einsetzen muss. Dass die Performanz entscheidend ist und die Struktur verändert, kann als Möglichkeitsbedingung historischer Anthropologien verstanden werden. Im performativen Charakter von Sprache und Handeln ist die Kontingenz und Pfadabhängigkeit historischer Entwicklungen also zwar anthropologisch verankert, gleichzeitig aber auch dem philosophischen Projekt eine innere Grenze gesetzt.

(5) Artikulation meint dem Wortsinn nach (vom Lateinischen „articulus", Gelenk) ganz konkret *Gliederung* und zwar ursprünglich eben diejenige der Körperglieder, deren Gelenkigkeit erst die Strukturierung von Handlungen erlaubt. Wer keine Glieder hat, kann auch nichts gliedern. Etymologisch hängt demnach der wohlgeordnete Sinn artikulierter Sprache mit motorischer Gliederung zusammen, wobei dann

die Gliederung im wörtlichsten Sinn (die durch die Gelenkigkeit von Arm und Bein gegebenen Bewegungsmöglichkeiten) auf die Stimmorgane des Vokaltrakts übertragen wird. Schon bei Homer wird daher, worauf Jacob Grimm in seiner Abhandlung *Über den Ursprung der Sprache* (1851) aufmerksam macht, der Mensch als gliederndes Wesen bezeichnet: μέροπες ἄνθρωποι.[18] Nüchterner ausgedrückt, heißt es dann bei Steven Pinker: Sprachen sind „diskrete kombinatorische Systeme" (Pinker 1998, 188). Sie erzeugen Bedeutungen, indem klar abgegrenzte Einheiten in variabler, aber regelgeleiteter Weise gegliedert, kombiniert werden. Sprachlicher Sinn entsteht also Schritt für Schritt in der Zeit und hat die Form eines Darlegens und strukturierenden Auseinanderlegens. Artikulation ist demnach auch ein Gegenbegriff zu intuitionistischen Konzeptionen, die sich das Erfassen von Bedeutungen nach dem Modell einer Art inneren Schau von Gehalten vorstellen.

(6) Für das Anliegen einer integrativen Anthropologie ist die antidualistische und verkörperungstheoretische Pointe des Artikulationsbegriffs zentral. Sie erschließt sich am leichtesten von dem linguistischen Begriff der *doppelten Artikulation* aus. Der Sache nach bei Wilhelm von Humboldt zuerst entwickelt, ist er in der französischen Linguistik seit Martinets *Eléments de linguistique générale* terminologisch fixiert und bezeichnet „jene charakteristische Struktur des Sprachlichen, dergemäß die identifizierbaren und verfügbaren Textteil-Schemata – Moneme, Morpheme, Wörter – materiell noch einmal aus identifizierbaren und verfügbaren Elementen zusammengesetzt sind" (Trabant 1998, 72). Sprache weist also ein physische und eine sinnhafte Gliederung auf und entscheidend ist natürlich gerade der innere Zusammenhang zwischen diesen beiden Aspekten, also der semantischen Gliederung von Bedeutungen und der phonetischen (schriftsprachlich: der graphischen) Gliederung der Laute. Der gliedernde Grundcharakter von Sprache besteht nicht darin, dass sie zwei parallele Sequenzierungsprinzipien nebeneinander herlaufen lässt, sondern gerade in ihrer strukturellen Koppelung: die Gliederung des Sinns erfolgt *mittels* der Gliederung des materiellen Zeichens. Dass diese Einsicht weitreichende Konsequenzen

18 Vgl. Jacob Grimm 1851, 19: „das geordnete entfalten der laute heißt uns gliedern, articulieren und die menschensprache erscheint als eine gegliederte, womit das homerische beiwort der menschen οἳ μέροπες, μέροπες ἄνθρωποι oder βροτοί zusammentrifft, von μείρομαι oder μερίζω, die ihre stimme teilenden, gliedernden „ (Kleinschreibung im Original).

hat, liegt auf der Hand: wenn Sprachen empirisch und begrifflich durch doppelte Artikulation, also durch spezifische materielle Sinnverkörperungen bestimmt sind, liegt es beispielsweise nahe, auch das Verhältnis von Bewusstsein und Sprache verkörperungstheoretisch zu bestimmen.

(7) Dass der Begriff Artikulation etymologisch auf die Gelenkigkeit der Extremitäten verweist, lässt sich als heuristischer Hinweis auf den engen Zusammenhang zwischen Sprache und Motorik verstehen. Dazu passt ein aufschlussreicher Befund aus der Laborforschung. Die phonetische Gliederung sprachlichen Sinns stellt nämlich die neuronalen Kapazitäten des Hörers vor ein gravierendes Problem: bei normalen Sprachtempo gilt es, den Lautproduktionen des Sprechers pro Sekunde etwa zehn diskrete Phoneme zu entnehmen und in der richtigen Reihenfolge zu dekodieren – Phoneme überdies, deren *tokens*, bedingt durch variable Parameter wie Intonation, Sprechtempo, dialektale Färbung, anatomische Eigenarten des Sprechers usw., in hohem Ausmaß von ihrem Type abweichen können. Wie die Untersuchungen von Al Liberman und Kollegen am Haskin Laboratorium gezeigt haben, wird diese Aufgabe gelöst, indem die neuronale Signalverarbeitung nicht etwa auf die Extraktion charakteristischer akustischer Parameter abzielt, sondern die mehr oder minder ‚verwaschenen' akustischen Reize zum Rückschluss auf die zugrundeliegenden „articulatory gestures" (Deacon 1997, 359)[19], also die entsprechenden motorischen Schemata des Vokaltraktes nutzt. Auch die physische Artikulation ist demnach primär motorische und erst sekundär lautliche Gliederung. Der semantische Transfer von der buchstäblichen Gliederung (der Gelenkigkeit der Extremitäten als Medium der Produktion von Gesten) zur lautlichen Artikulation ist also weniger metaphorisch, als der erste Anschein vermuten lässt.

Geht man dieser Parallele zwischen der sequenziellen Bedeutungsbestimmung im Artikulieren und motorischen Gliederungsmustern noch weiter nach, ergibt sich ein innerer Zusammenhang zwischen dem Handlungsbegriff im Allgemeinen und dem Begriff der Sprachhandlung im Speziellen: so wie Sprechakte sequenziell Bedeutungen generieren, deren weitere Bestimmung von den Reaktionen der Hörer abhängt, bestimmen Handlungen ihren Sinn durch eine Gliederung motorischer

19 Unter Hinweis auf die Forschungen Libermans. Vgl. Deacon 1997, 359: „We tend to perceive speech sounds in terms of ‚articulatory gestures', whose boundaries and distinctions correspond to articulatory (i.e. somato-motor), not just sound features."

Abläufe, die ihrerseits keinen vorab feststehenden Handlungsplan realisiert, sondern mit der Wirkwelt des Handelnden interagiert. Handlungs- wie semantischer Sinn setzen nicht einfach die Intentionen des Handelnden voraus bzw. repräsentieren einen schon vorsprachlich individuierten Gedanken. Vielmehr entstehen sie in sequenziellen Gliederungsprozessen (Artikulationen), die motorisch über *feedback-loops* an die Materialität der Dinge bzw. Zeichen und die nicht antizipierbare Sinnproduktion der Ko-Subjekte anschließen. Eine artikulatorisch orientierte Anthropologie muss deshalb eine starke handlungstheoretische Komponente aufweisen und der Erkundung des Verhältnisses von sprachlicher und handlungspraktischer Gliederung besondere Aufmerksamkeit widmen.

(8) Menschliche Artikulation ist also intern – nämlich semantisch und somatisch – gedoppelt. Darin unterscheidet sie sich zwar qualitativ und nicht nur graduell von tierischen Kommunikationsformen (im zweiten Hauptteil werde ich diesen Punkt ausführlich diskutieren), bleibt aber über das konstitutive Prinzip der *Verkörperung* in die evolutionäre Kontinuität des Lebendigen eingebunden. Das Humanspezifikum Artikulation setzt noch in seiner abstraktesten Form, nämlich dem diskursiven Gebrauch von Propositionen zur logischen Klärung von Geltungsansprüchen, die leibliche Existenz der Gesprächspartner voraus, weil symbolische Referenz auf leibgebundenen Referenzformen basiert. Dementsprechend müssen in einer integrativen Anthropologie die artbildenden Besonderheiten des *animal symbolicum* mit dem Gedanken eines *expressiven Kontinuums* zwischen elementaren und symbolverwendenden Kommunikationsformen zusammengedacht werden.

Spezifisch menschlich an uns ist nicht nur der Gebrauch von normativ strukturierten und syntaktisch verketteten Symbolen, spezifisch menschlich sind eben auch alle Ausdrucksweisen und Verhaltensformen, die wir zwar mit anderen Lebewesen teilen, die aber durch unseren Status als Symbolverwender in eine neue Beleuchtung gesetzt werden. Hier gewinnt die Kategorie des *Ausdrucks* ihre Prägnanz: wie Charles Darwin mit größter Genauigkeit beobachtet hat (Darwin 1872), gibt es eine große Bandbreite expressiver Phänomene, in denen emotionale Befindlichkeiten zum Ausdruck kommen – etwa Freude, Trauer, Angst oder Ekel –, die im klaren evolutionären Zusammenhang mit den Ausdrucksformen anderer Lebewesen untersucht werden können. Solche die Gattungsgrenzen übergreifenden expressiven Schemata, die sich meist in gestische, mimische, motorische und viszerale Komponenten

zerlegen lassen, spielen auch in menschlicher Kommunikation eine wichtige Rolle und lassen sich selbst in hochgradig formalisierten Kontexten des Symbolgebrauchs noch nachweisen.

Hier greifen mehrere Aspekte ineinander: Generell gilt, dass in jeder symbolischen Kommunikation, wie Peirce gezeigt hat, nichtsymbolische Zeichenformen mit direkter Referenz (ikonische und indexikalische Zeichen) weiterhin konstitutive Bedeutung haben. Das *animal symbolicum* ist gleichursprünglich auch ein qualitativ erlebendes und physisch interagierendes Lebewesen. Überdies werden nichtartikulierende, mithin präsymbolische Ausdrucksformen in menschlichen Kommunikationen häufig in symbolische Zusammenhänge eingebettet und dadurch *sekundär* semantisiert. Ein Beispiel bieten Theateraufführungen: sie können als symbolische Performanzen verstanden werden, für die es charakteristisch ist, die emotionalen Valeurs nichtsymbolischen Ausdrucks durch das expressive Können der Schauspieler in den artikulierten Sinn der Aufführung einzubetten. Wenn etwa auf der Bühne gebrüllt wird, dann natürlich nicht anlässlich akut überwältigender Widerfahrnisse, sondern als Teil einer wohlgegliederten Handlung. Und schließlich gibt es auch, worauf zuerst Helmuth Plessners in einer subtilen Abhandlung hingewiesen hat (Plessner 1941), humanspezifische Phänomene subsymbolischen, unartikulierten Ausdrucks wie Lachen und Weinen, deren Bedeutung sich gerade aus den internen Begrenzungen symbolischer Kommunikation ergibt. Darauf gehe ich unten (2.4.3) noch ausführlich ein. Jedenfalls muss vermieden werden, dass der antidualistische Impuls des Artikulationsbegriffs von einem Verständnis symbolischer Kommunikation wieder unterlaufen wird, das von ihrer Einbettung in leibgebundene Interaktionen absieht. Es gilt daher, den menschlichen Gebrauch von Symbolen in einem *expressiven Kontinuum* zu situieren, das sich vom spontanem Gefühlsausdruck im Hier und Jetzt auf charakteristische Zwischenstufen bis zur propositionalen Erörterung raumzeitlich entschränkter Tatbestände erstreckt.

Eine integrative Anthropologie, die sich entlang der skizzierten Konturen des Konzeptes *Artikulation* entfaltet, unterscheidet sich also von alternativen Auffassungen in mehreren Hinsichten gravierend: sie akzentuiert im Blick auf den Unterschied zwischen unserer Gattung und anderen Lebewesen einen Holismus der Differenz, besteht aber gleichzeitig auf evolutionärer Kontinuität. Parallel dazu betont sie die intrinsische Verkörpertheit des Geistes *und* seine kategoriale Differenz zu tierischer Intelligenz gleichermaßen und geht schließlich vom Primat des Zeichens vor dem Gedanken aus.

In dem auf Aristoteles zurückgehenden begriffslogischen Schema wird eine Art bekanntlich durch Angabe von *genus proximum* und *differentia specifica* bestimmt, so in der Definition des Menschen als *animal rationale*. Dieses Schema lässt sich nun aber auf zwei sehr verschiedene Weisen verstehen, je nachdem, ob die spezifische Differenz im Sinne eines Merkmals verstanden wird, das zu den begrifflichen Merkmalen der Gattung hinzutritt, ohne diese zu verändern, oder im Sinne einer Eigenschaft, deren Besitz auch die Art und Weise modifiziert, in der die Wesensmerkmale der Gattung die Art bestimmen. Hält man sich an die erste Lesart, dann legen sich Zwei-Stockwerks-Anthropologien mit naturalistischem Basement und kulturalistischem Überbau nahe: unten das gemeinsame evolutionäre Erbe, oben das menschliche ‚Sonderververmögen' der Vernunft. Wählt man hingegen, wie hier vorgeschlagen, die zweite Möglichkeit, dann optiert man für eine *holistische* Konzeption des Unterschieds zu anderen Spezies: auch in jenen Funktionen, die wir mit den anderen Lebewesen teilen, sind wir anders: „Human beings approach the world of sensory stimuli and motor demands differently from other species, […] and these differences are evident even when our symbolic-linguistic abilities are uninvolved" (Deacon 1997, 417). Die evolutionäre Kontinuität des Menschlichen muss daher als die Evolutionsgeschichte der Entstehung dieser nur holistisch fassbaren Differenz begriffen werden.

Dass sich die These von der essentiellen Verkörperung des Geistigen – konkreter: seinem Gebundensein an somato-semantische Artikulationsakte – gegen platonisierende Konzeptionen einschließlich ihrer neuesten, computerfunktionalistischen Varianten richtet, liegt auf der Hand. Umgekehrt kann die Verkörperungsthese freilich auch benutzt werden, um im Zeichen einer Lesart von „embodied" bzw. „embedded cognition", die meint, auf den Symbolbegriff verzichten zu können, die anthropologischen Spezifika der Kognition zu unterlaufen. Dies geschieht z. B. prominent und programmatisch bei dem Artificial-Life-Forscher und Robotik-Spezialisten Rodney Brooks, der in seinem Buch *Cambrian Intelligence* die Devise „Intelligence without Reason" (Brooks 1999, 133) ausgibt. Neoplatoniker verfehlen das Spezifikum des Humanen, indem sie die Verkörperung als kontingente Instantiierung funktionaler Eigenschaften fassen wollen, symbolvergessene *embodied-cognition*-Enthusiasten identifizieren Rationalität mit verkörperter Intelligenz und übersehen so die im Symbolgebrauch gründende Fähigkeit zu reflexiver Distanzierung.

Für weite Teile der philosophischen Tradition war die Vorstellung maßgeblich, der Gebrauch von Zeichen diene der nachträglichen Kommunikation von zeichenunabhängigen Gedanken, weshalb auch die Art und Weise der Artikulation sekundär gegenüber der eigentlichen Idee – dem Begriff einer Sache – sein sollte.[20] Demgegenüber vertritt eine artikulatorische Anthropologie, darin den semiotischen Konzepten von Charles Peirce und Ernst Cassirer eng verwandt, die Auffassung, alle Sinnstrukturen seien in Zeichen verkörpert. Wie John Michael Krois gezeigt hat, ist es genau dieser Punkt und nicht etwa die Idee, Denken müsse „nützlich" sein, von dem aus der amerikanische Pragmatismus – und, wie ich ergänzen möchte und unten noch zeigen werde –, auch die hermeneutische Tradition Diltheys ihren Widerstand gegen die idealistische Denkform begründeten: „The point was […] that philosophy needed to begin with embodiment – the embodiment of thought in signs, of beliefs in habits of action, and the ‚mind' in the body" (Krois 2004).

Im anthropologischen Konzept des *homo articulans*, so sollte der vorstehende Überblick plausibel machen, sind symboltheoretische, evolutionsbiologische, kognitionspsychologische, handlungstheoretische, hermeneutische, sozial-, religions- und moralphilosophische sowie medientheoretische und linguistische Aspekte vielfältig miteinander verschränkt – nicht nachträglich, sondern im Sinne aspektueller Differenzen einer Struktureinheit, die erst die Eigenart der in ihr integrierten Relate bestimmbar macht. Mit dieser globalen These im Hintergrund kommt es nun darauf an, die Integrationskraft des Gedankens für die Rekonstruktion relevanter theoretische Ansätze fruchtbar zu machen und dies dann zu einem systematischen Entwurf weiterzuführen, der *Artikulation* als zentralen Bezugspunkt einer integrativen Anthropologie sichtbar werden lässt. Der systematische Akzent soll dabei, in der von Kant eröffneten Tradition einer *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,* auf dem liegen, was der Mensch „als freihandelndes Wesen, aus sich selbst macht, oder machen kann und soll" (Kant *ApH*, 399), also auf den anthropologischen Grundlagen der praktischen Philosophie und damit

20 Ein klares Beispiel dieser Einstellung gibt Fichte in einem Brief: „Erzeuge ich in mir einen neuen Begriff, so bedeutet freilich das Zeichen, wodurch ich ihn *für euch* bezeichne (denn für mich selbst bedürfte es überall keines Zeichens), für euch etwas neues, das Wort erhält eine neue Bedeutung, da Ihr bisher das Bezeichnete gar nicht besessen habt" (Fichtes sämtliche Werke, Bd V, 383, zitiert nach Krois 2004, 14 f.).

auch der Ethik. Dabei muss allerdings Kants zeitbedingte Voraussetzung fallen gelassen werden, die pragmatische Anthropologie könne von der physiologischen nichts lernen.[21] Das evolutions- und neurobiologische Wissen am Beginn des 21. Jahrhunderts liefert substanzielle Beiträge eben nicht nur zu einer naturalistischen Anthropologie – es zu ignorieren, lässt jede anthropologische Position in obsolete Dualismen zurückfallen.

0.3 Der Gang der Argumentation

Die Untersuchung beginnt mit der Rekonstruktion der Hauptmotive artikulatorischen Denkens in Form einer Entwicklungsgeschichte von dessen Anfängen bei Vico, Hamann und Herder bis hin zu den Handlungs- und Erfahrungstheorien des Pragmatismus (*Erster Hauptteil*). Der *zweite Hauptteil* arbeitet die so gewonnenen anthropologischen Einsichten in Auseinandersetzung mit aktuellen Debatten, u. a. in den Kognitionswissenschaften, der Handlungstheorie und zur Frage einer Logik des Hermeneutischen, systematisch weiter aus. Ein moralphilosophischer *Ausblick* schließlich skizziert Grundzüge einer Anthropologie moralischer Artikuliertheit. Es geht aber nicht um eine Inventarisierung schon vorhandener Denkformen. Vielmehr muss am Leitfaden des Artikulationsgedankens überhaupt erst sichtbar gemacht werden, dass und wie die behandelten Traditionen aufschlussreiche empirische und begriffliche Grundannahmen teilen und sich deshalb für eine theoretische Integration anbieten.

Im *ersten Hauptteil,* „Unterwegs zu einer Anthropologie der Artikulation", sollen also die wichtigsten Strömungen artikulatorischen Denkens in Geisteswissenschaften und Philosophie erkundet und damit die Konturen eines integrativen Theoriemodells sichtbar gemacht werden.

21 Vgl. Kant *ApH*, 399: „Wer den Naturtatsachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei, und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich zu der Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht: mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist."

(1.1) Den Anfang macht dabei Herders sprach- und geschichtsphilosophische Anthropologie der *Besonnenheit*, in der zentrale Motive bereits deutlich, wenn auch begrifflich nicht immer klar, entwickelt sind: die Idee eines Innenverhältnisses von Sinnlichkeit und semantischem Sinn, der Gedanke einer Kontinuität der Entwicklung, die gleichwohl qualitative Differenzen erzeugt, der Akzent auf den Zeichen statt der reinen Begriffe, schließlich auch bereits die Intuition einer holistischen Bestimmung der Differenz zu anderen Spezies. Neben Herder ist dabei auch auf die poetologische Sprachanthropologie Hamanns einzugehen, die zwar in Diktion und Aufbau höchst hermetische Züge aufweist, aber Elemente einer leiblich rückgebundenen Metaphorologie enthält, deren Grundgedanken sich systematisch bis in kognitionswissenschaftlich geprägte aktuelle Arbeiten wie denen von Turner (1996) oder Lakoff/Johnson (1980) hinein verfolgen lässt.

(1.2) Es ist freilich erst Wilhelm von Humboldt, der dann mit vollem Recht als ‚Gründervater' der artikulatorischen Tradition bezeichnen werden kann. Für Humboldt ist Sprache das „bildende Organ des Gedanken" (Humboldt 1836, 180)[22]. Diese berühmte Formulierung enthält *in nuce* die Leitgedanken einer gleichermaßen somatisch-individuellen wie kulturell-historischen Anthropologie verkörperter Bedeutungen: die Betonung des Performativen (Sprache als *energeia* statt als *ergon*), die Einsicht in die Zeichenabhängigkeit des Denkens, mithin auch der welter- (und ver-)schließenden Kraft historischer Sprachen, die Rolle des Körpers als basales Substrat aller Metaphorik (einschließlich derjenigen, die sich reflexiv auf die Sprache selbst bezieht), vor allem aber natürlich die anthropologische Invariante der doppelten Artikulation, kraft derer sich sachlogische Gliederungen durch physische Vollzüge entwickeln und an diesen abstützen: „nur durch die äußere Form erhält die innere Form Bestimmtheit" (Cesare 1998, 88). Indem Humboldt die kommunikative mit der darstellenden Sprachfunktion verschränkt und beides auf die Verkörperung von Sinn in der artikulierenden Gliederung des Gemeinten zum Gesagten bezieht, überwindet er die Einseitigkeiten rationalistischer Sprachanthropologien ebenso wie die fideistisch-emotionalen Exaltiertheiten Hamanns. Sein artikulatorisches Konzept der Wechselbeziehung von mentalen Zu-

22 In der Sekundärliteratur und auch hier im Folgenden wird dieser Text als *Kawi-Einleitung* zitiert. Humboldt hatte ihn ursprünglich als Einleitung zu seinem großen dreibändigen Werk über die Kawi-Sprache auf Java konzipiert, das postum erschien.

ständen und symbolischen Medien stellt eine überzeugende Alternative zu der gängigen, etwa von Steven Pinker vertretenen Überzeugung dar, Sprache diene dazu, sprachunabhängige Gedanken „von einem Kopf in den nächsten zu transportieren" (Pinker 1998, 188).

(1.3) Die von der „Herder-Humboldt-Hamann-Theorie" (Taylor 1992a, 63) erarbeitete Einsicht in die (Sprach-)Zeichengebundenheit und Verkörpertheit menschlicher Begriffsbildung geht zwar mit einer ausgeprägten Skepsis gegenüber totalisierenden Metaphysiken sowohl rationalistischen als auch empiristischen Zuschnitts einher;[23] sie gerät aber ihrerseits leicht in das Fahrwasser einer historistisch-psychologistischen Metaphysik des endlichen Denkens. Diese sieht sich bald von zwei Seiten her erheblich unter Druck gesetzt: durch die Konfrontation mit dem Objektivismus der Naturwissenschaften sowie mit den geltungstheoretischen Argumenten des Neukantianismus und den Einsichten Freges und Husserls in die logische Idealität von Bedeutungen. In der Terminologie des Systems der Personalpronomina formuliert, zeigt sich die Parallele zwischen diesen beiden Herausforderungen. In beiden Fällen geht es nämlich darum, die anthropologisch leitende Perspektive der Ersten Person in ein angemessenes Verhältnis zu jener dezentrierten Dritte-Person-Perspektive zu setzen, von deren epistemischer Kraft und praktischen Relevanz die Naturwissenschaften ein so eindrückliches Zeugnis liefern.

In dieser Spannung entfaltet sich das Lebenswerk Wilhelm Diltheys, dessen Rezeptionsgeschichte hochgradig verzerrte Züge trägt. In den Standarddeutungen, wie sie nicht zuletzt durch den Einfluss Heideggers und Gadamers etabliert worden sind, erscheint Dilthey als Begründer einer historistisch-geisteswissenschaftlichen Tradition, die sich durch eine tiefe kategoriale Differenz von ‚Verstehen', dem Königsweg der geisteswissenschaftlichen Methode, und ‚Erklären', dem Weltzugang der Naturwissenschaften, ein eigenes Terrain zu sichern bestrebt ist: die historisch-kulturelle Welt des ‚objektiven Geistes'. In dieser Lesart wird Dilthey geradezu zum methodischen Erneuerer einer dualistischen Anthropologie. Daran ist freilich nur so viel wahr, dass Dilthey in seinem letzten Lebensjahrzehnt, seit der Wende zum 20. Jahrhundert, in

23 Wilhelm Diltheys Fragment gebliebenes Riesenprojekt einer „Kritik der historischen Vernunft" – so charakterisiert Dilthey in der Widmung des ersten, allein erschienenen Bandes an der Grafen Yorck von Wartenburg die eigentliche Intention der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" – ist ein exemplarisches Zeugnis dieser Einstellung.

der Tat aus theoriestrategischen und -politischen Gründen die Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften sehr scharf herausgestellt hat, um ihnen angesichts des Siegeszugs der Naturwissenschaften weiterhin eine starke Stellung zu sichern. Die Grundtendenz seines Lebenswerks ist jedoch deutlich antidualistisch. Es ging Dilthey darum, so behaupte ich, eine anthropologische Grundlegung der Geisteswissenschaften zu entwickeln, die von der Interaktion des Organismus mit der Umwelt ausgeht, also einen *handlungstheoretischen* oder *pragmatischen* Rahmen wählt, dabei alle Lebensäußerungen des Menschen, nicht nur die im engeren Sinn kognitiven einbezieht, und damit kulturell-historischen Sinn als eine qualitative Differenzierung biologisch basierter Gliederungen verständlich machen kann. Um diesen lebensphilosophischen Hintergrund zu akzentuieren, wählt Dilthey die spekulative Formel: „Das Leben artikuliert sich" (Dilthey 1982c, 345).

(1.4) Die handlungstheoretische Verankerung des Artikulations-Paradigmas wird bei Dilthey, vor allem in seiner mittleren Phase, klar anvisiert, aber nicht theoriearchitektonisch konsequent durchgeführt. Dies bleibt den Autoren des amerikanischen Pragmatismus vorbehalten, der mit Diltheys lebensphilosophischer Hermeneutik durch eine Vielzahl teils rezeptionsgeschichtlicher, teils systematischer Bezüge verbunden ist. Auch der Pragmatismus lässt sich als eine Gegenbewegung zu (neo-)idealistischen Positionen verstehen, die aus seiner Sicht der weltverändernden Kraft von Naturwissenschaft genauso wenig gerecht werden wie der anthropologisch basalen Form gewöhnlicher Erfahrung. Dieses Bestehen auf dem Eigenrecht der Erste-Person-Erfahrung *und* auf der dezentrierenden Kraft des naturwissenschaftlichen Denkens mit seinem Fallibilismus macht zusammen mit einer tiefgehenden Rezeption des darwinschen Evolutionsbegriffs die eigentümliche, antidualistische Grundstellung des Pragmatismus aus, freilich mit erheblichen Differenzen im Einzelnen. So ist Charles S. Peirce für das anthropologische Projekt vor allem durch seine triadische Semiotik mit der Unterscheidung ikonischer, indexikalischer und symbolischer Zeichen unverzichtbar. Diese stellt nämlich die semiotische Begrifflichkeit bereit, mit der sich das Verhältnis von präsymbolischem Ausdruck und symbolischer Artikulation als Zugleich von Kontinuität und Differenz bestimmen lässt. John Dewey, dessen Denken lebenslang die Struktur gewöhnlicher Erfahrung umkreist, liefert eine subtile Analyse der Dynamik des Erfahrens/Handelns als Explikation des Impliziten, die sich als die praktisch-semantische Gliederung eines qualitativen Weltverhältnisses vollzieht. Deweys Konzept des *qualitativen Denkens* erweist

sich dabei als entscheidend für die systematische Verknüpfung des Artikulationsgedankens mit aktuellen Debatten aus der Philosophie des Geistes und der naturwissenschaftlichen Bewusstseinsforschung. Georg Herbert Meads Theorie „praktischer Intersubjektivität" (Hans Joas) ermöglicht schließlich die Ausarbeitung der genuin intersubjektiven Struktur von Artikulationsprozessen und ein Verständnis des verkörperten Bewusstseins als Interaktionsphase.

Damit wird die Darstellung soweit geführt worden sein, dass alle systematisch entscheidenden Motive der Denkform *Artikulation* skizziert sind. Im *Zweiten Hauptteil* wird es deshalb darum gehen, den inneren Zusammenhang dieser Motive in Auseinandersetzung mit aktuellen Debatten weiter zu entwickeln, was unter anderem auch eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit einschlägigen Paradigmen in den Kognitionswissenschaften und der evolutionären Anthropologie einschließt. Denn die Idee einer notwendig verkörperten Erfahrung, die sich aus der Interaktion der Symbolverwender mit ihren Artgenossen und der natürlichen Umwelt entwickelt – und die diesem Rahmen auch in den avanciertesten Formen propositionalen Wissens eingeordnet bleibt – bildet ein mächtiges Gravitationszentrum, das nicht nur Hermeneutik, Pragmatismus, Semiotik und philosophische Anthropologie systematisch integrieren kann, sondern vor allem auch *intrinsische Interdisziplinarität* erzeugt. Damit meine ich eine Form der Bezugnahme über Fächergrenzen hinweg, die nicht externen Opportunitätsgründen, sondern der Sachlogik der behandelten Themen selbst geschuldet ist. Unter dem Leitgedanken *verkörperter Intersubjektivität* behandelt der zweite Hauptteil dementsprechend vier zentrale Polaritäten, durch die das anthropologische Feld strukturiert wird: *Somatische und soziokulturelle Verkörperung*, *Handlung und Expressivität*, *Evolution und Entwicklung* sowie *Ausdrückbarkeit und Aussagbarkeit*.

(2.1) Die Rede von Verkörperung hat Konjunktur, lässt aber oft unklar, was damit eigentlich gemeint ist. Bei genauerem Hinsehen ergibt sich ein differenziertes Spektrum von sehr unterschiedlichen Formen, die anthropologisch alle bedeutsam sind, jedoch in je unterschiedlicher Weise: es reicht von der Verkörperung im engsten Sinn neurophysiologischer Strukturen und Aktivierungen („Embrainment") über verschiedene Formen somatischer bis hin zu den Phänomenen sozialer und kultureller Verkörperung. Erst zusammengenommen machen sie das expressive Kontinuum wirklich darstellbar, in dem sich das

menschliche Weltverhältnis vollzieht.[24] Man könnte allerdings versucht sein, die Rede von sozialen und kulturellen Verkörperungsformen als eine bloße, notfalls entbehrliche Metapher zu behandeln – und würde dann eine wesentliche Dimension des Gedankens verschenken. Denn schon der anthropologische Grundsachverhalt, dass symbolischer Sinn nie freistehend, sondern immer nur durch Konfiguration physischer Elemente artikuliert werden kann, erzwingt eine Ausdehnung des Verkörperungsbegriffs über die Grenzen des Organismus hinaus. Diese Überlegung kann und muss mit kognitionswissenschaftlichen Einsichten vermittelt werden, die unter Stichworten wie „extended mind", „embodied cognition" oder „external scaffolding" behandelt werden. In der Auseinandersetzung mit Autoren wie Andy Clark und Shaun Gallagher werden daher in diesem Kapitel Überlegungen entwickelt, die darauf abzielen, das volle Spektrum der Verkörperung anthropologisch zu erschließen und dabei insbesondere auch die Bedeutung verkörperter Intersubjektivität sichtbar zu machen.

(2.2) Wer etwas (bzw. sich) artikuliert, der handelt. Doch gibt es auch Expressionen, die keinen Handlungscharakter haben, und es sind gerade diese, die uns mit anderen Lebensformen verbinden: die Ausdrucksphänomene im weitesten Sinn, vom Erröten über Mimik und Körperhaltung bis hin zu spontanen Bewegungen, die mit zunehmend bewusster Gestaltung dann ins Feld der gestischen Handlungen hinübergleiten. Umgekehrt gibt es auch (instrumentelle) Handlungen, deren expressiver Wert kaum oder gar nicht erkennbar ist. Zwischen Handeln und Expressivität, so zeigen diese schlichten Überlegungen, besteht demnach ein enger anthropologischer Zusammenhang, jedoch keine Identität. Die naturwissenschaftliche Erforschung von Ausdrucksphänomenen hat seit Darwin dazu tendiert, letztere entweder als evolutionäre Resultate ursprünglich instrumenteller Handlungen zu begreifen oder wenigstens die Phänomene der symbolischen Artikulation auf derselben funktionalen Ebene zu behandeln, die mit der kommunikativen Funktion von Gebärden erreicht ist. Umgekehrt haben die philosophischen und soziologischen Theorien des Handelns und der symbolischen Kommunikation häufig humanspezifische Aspekte wie bewusste Intentionalität und inferentielle Gliederung in einer Weise expliziert, die den Zusammenhang mit tierischem Verhalten und

24 Streng genommen beginnt der Bereich des Expressiven natürlich erst mit den sensomotorischen Aktivitäten des Organismus. Dafür stellen neuronale Aktivitäten notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen dar.

vorsymbolischer Kommunikation ausblendete. Es kommt daher anthropologisch darauf an, das Verhältnis von Handlung und Expressivität so neu zu bestimmen, dass diese beiden korrelativen Einseitigkeiten vermieden werden. Das macht eine Auseinandersetzung mit darwinistischen Ausdruckstheorien erforderlich, aus der dann ein kommunikationstheoretisches Verständnis des Gestischen (als Mittelglied zwischen spontanem Ausdruck und artikulierter Mitteilung) entwickelt werden kann. Darauf aufbauend tritt der Zusammenhang von Intentionalität und Bewertung und mit ihm ein nicht-teleologisches Verständnis von Intentionalität in den Blick.

(2.3) Symbolischer Sinn resultiert aus Artikulationen, und diese entwickeln sich in der Zeit. Damit entstehen innerhalb der Evolution alles Lebendigen spezifische Zeitskalen, von der Zeitform einzelner Sprechakte über zahlreiche Zwischenstufen bis hin zu makrosoziologischen Großprozessen, für die Fernand Braudel die Formel von der *longue durée* geprägt hat, beispielsweise Entstehung, Dauer und Zerfall des Feudalismus. Auch hier stellt sich daher wieder die Frage, wie das Verhältnis zwischen der evolutionären Zeit und der evolutionären Formenabfolge einerseits zur kulturellen Zeit und der Entwicklung sinnhafter Strukturen andererseits zu denken ist. Anthropologisch ist hier ein theoretisches Modell gefordert, das es ermöglicht, die evolutionäre Genese kognitiver Kompetenzen (im weitesten, Affekt und Wille einschließenden Sinn) in ihren Stadien zu rekonstruieren, den Punkt zu markieren, an dem die Prozessform „Evolution" in die Prozessform „Entwicklung" übergeht – genauer: innerhalb ihres Rahmen die Ausdifferenzierung eigenlogischer Prozessformen erlaubt – und schließlich sichtbar zu machen, in welcher Weise die jeweils früheren Stadien funktional in die späteren Formen integriert bleiben. Zu diesem Zweck greife ich auf zwei evolutionsbiologische Autoren (Merlin Donald und Terrence Deacon) sowie Denkfiguren des Philosophen Robert Brandom zurück und entwickle ein Konzept, das jeweils bestimmte Stufen des Hominisationsprozesses mit unterschiedlichen Entwicklungsstadien zeichenvermittelter Kommunikation und spezifischen Punkten auf einer Skala wachsender Explizitheit verbindet.

(2.4) Aus der Perspektive einer Stadientheorie der (zunächst evolutionären, schließlich auch humanspezifisch-sinnhaften) Genese des symbolischen Weltverhältnisses erscheint jeder Zugewinn an reflexiver Kompetenz leicht auch als Zugewinn an Artikuliertheit. Doch die Dinge liegen komplizierter, denn auch das symbolische Weltverhältnis des Menschen bleibt ja verkörpert, wie vor allem die Semiotik von

Charles S. Peirce so deutlich gezeigt hat: Ohne funktionale Verschränkung mit den leib- und interaktionsgebundenen Zeichenformen der Ikonizität und der Indexikalität können symbolische Zeichen keinen Bezug zur Wirklichkeit etablieren. Anthropologisch ergibt sich aus dieser Überlegung, dass das Verhältnis von leibgebundener Ausdrücklichkeit und sprachgebundener Aussagbarkeit nicht als eine einfache Aufstiegsbewegung interpretiert werden darf. Verschiedene Autoren der hermeneutischen, lebensphilosophischen und phänomenologischen Tradition haben versucht, in unterschiedlichen Begrifflichkeiten dieses Verhältnis differenzierter auszuloten. So unternimmt Georg Misch einen Versuch, die Verkörpertheit des menschlichen Weltverhältnisses für die Erweiterung der logischen Kategorien fruchtbar zu machen, entwickelt Georg Simmel seine Idee einer „Achsendrehung" vom Lebensverhältnis zur Sachlogik und weist schließlich Helmuth Plessner überzeugend nach, dass wir uns gerade dort in betonter Weise als Menschen erfahren, wo wir nichts mehr artikulieren können, sondern der Körper für uns spricht: im Lachen und im Weinen. Grundsätzlicher geht es darum, nicht nur die spezifische Leistungsfähigkeit der expressiven Formen und ihre Grenzen zu bestimmen, sondern dem Phänomen der *Unbestimmtheit* Raum zu geben, als Widerpart und Bedingung aller Expressivität.

Damit bin ich schon bei dem moralphilosophischen Ausblick angekommen, der die Arbeit beschließt (3.). Das Projekt einer philosophisch-integrativen Anthropologie sollte sich bis dahin durch die Ausarbeitung eines auch natur- (nämlich kognitions-)wissenschaftlich anschlussfähigen Strukturbegriffs symbolisch-verkörperter Kognition als Artikulation qualitativen Erlebens soweit konkretisiert haben, dass sichtbar wird, wie die Fehlschlüsse des metaphysischen Dualismus, philosophischen Essentialismus und einzelwissenschaftlichen Reduktionismus zumindest prinzipiell vermieden werden können. In einer gegenwärtig gerne verwendeten, von John McDowell im Rückgriff auf Aristoteles wieder eingeführten Redeweise könnte man auch sagen: Es soll gezeigt werden, wie die *zweite Natur* des Menschen aus der Artikulation seiner ersten Natur hervorgeht (McDowell 2001, 109–125).[25]

25 Dazu auch Bertram 2005, 125 f. – Nur wenn diese Verbindung beachtet wird, scheint mir im Übrigen dieser Begriff vor dem Missverständnis als semantische Taschenspielerei gefeit, die darin besteht, den Dualismus von Kultur und Natur nur zu kaschieren, indem die Kultur terminologisch nun einfach als zweite Natur auftaucht.

Mit dem Verständnis der zweiten Natur als doppelte Artikulation oder verkörperte Symbolisierung ist nun auch eine normative Dimension gewonnen, die ich zum Schluss weiter erkunden möchte. Denn Artikulationen sind Vollzüge, die gelingen oder misslingen können – was sie zusammen mit den Aktivitäten anderer Lebewesen von den Ereignissen der unbelebten Welt unterscheidet – , die aber darüber hinaus und im markierten Unterschied zu dem Verhalten nichtmenschlicher Lebewesen unter Angemessenheits- bzw. Erfüllungsbedingungen stehen, die dem Zusammenspiel von personaler Autonomie und kulturellen Werten und Normen überhaupt erst entspringen. Darin zeigt sich die eigentümliche Normativität eines anthropologischen Strukturbegriffs der Artikulation: sie verflüssigt nämlich den starren Gegensatz zwischen den beiden Fragen „was ist der Mensch?" und „wer wollen wir sein?", indem sie die Struktur menschlicher Erfahrung als einen Rahmen beschreibt, der uns wohl dazu nötigt, unser qualitatives Erleben interpretierend, vereindeutigend und bewertend auf eine *solidarische Distanz*[26] zu bringen, die inhaltliche Bestimmtheit dieses Prozesses aber offen lässt.

Diese Offenheit hat dann wiederum eine deskriptive und eine normative Seite. Deskriptiv schließt sich hier die historische Anthropologie an, der es um die empirische Vielfalt von Lebensformen geht. Normativ eröffnet sich damit ein Feld von Untersuchungen, das sich thematisch am besten unter das Stichwort „anthropologische Grundlagen der Moral" bringen lässt, worin es sich deutlich von jener präskriptiven Normativität unterscheidet, auf die viele philosophische Ethiken hinaus wollen. Nicht der deontologische Charakter von Normen und ihre Begründung stehen hier im Zentrum, sondern eine hermeneutische Rekonstruktion des anthropologischen Möglichkeits-

26 Diese etwas paradox klingende Formulierung scheint mir doch sachgerecht, weil sie zwei Aspekte miteinander verknüpft: In unseren Erlebnissen sind wir uns zwar selbst gegenwärtig. aber eben nie in der Unmittelbarkeit reiner, präsymbolischer Vertrautheit. Stets ist dieses Erleben nämlich geformt durch die kulturell-symbolischen Deutungsmuster, auf die wir zurückgreifen *müssen*, um zu verstehen, *was* wir erlebt haben. Und in der Wahl einer bestimmten Deutung liegt stets auch eine innere Distanzierung, eine Bewegung vom Persönlichen zum Allgemeinen. So mag eine sensible Person wohl im Zustand akuter Verliebtheit vom Ekel wegen der millionenfachen Abgegriffenheit der einschlägigen Sprachformeln angesichts ihres persönlichen Erlebens ergriffen werden, es hilft ihr doch nichts: verzichtet sie auf Artikulation, bleiben ihre Gefühle folgenlos.

horizonts, dessen Überschreitung philosophische Ethik immer mit Lebensfremdheit büßen muss.[27] Konkreter formuliert: Es geht darum, besser zu verstehen, wie die Entstehung von Werten und normativen Idealen vom artikulatorischen Charakter des menschlichen Weltverhältnisses geprägt ist. Und es geht darum, die anthropologischen Bedingungen zu benennen, unter denen auf der individuellen und sozialen Ebene die Artikulation dieses Weltverhältnisses gelingen kann – also darum, was es bedeutet, in Dingen der Moral artikuliert zu sein. Insofern wird sich am Ende die Anthropologie der Artikulation auch als *genitivus subjectivus* lesen lassen. Sie beugt sich nicht als distanzierter Beobachter über ihr Objekt, sondern sucht ihrerseits im Durchgang durch die Paradigmen der Artikulation jenes normativ gehaltvolle Selbstverständnis fassbar zu machen, das wir brauchen, um unsere moralischen Intuitionen explizieren zu können. Es scheint mir deshalb angemessen, diesen Entwurf mit der Erörterung der Frage zu beschließen, was es bedeutet, auch die Moral als etwas zu verstehen, das auf *allen* Ebenen menschlicher Erfahrung artikuliert werden muss.

27 Schon im Sinne des bekannten, auf Celsus zurückgehenden Rechtsgrundsatzes leuchtet ein: *ultra posse nemo obligatur:* mehr zu tun, als er kann, ist niemand verpflichtet. Doch ist das Verhältnis von Können und Sollen noch weitaus komplexer, wie sich nicht nur an der viel diskutierten Problematik des „schwachen Willens" (akrasia) zeigt. Es steht zu hoffen, dass eine an Artikulationsprozessen ausgerichtete Anthropologie mit der Analyse der inneren Beziehung zwischen den emotionalen Wertungen des qualitativen Erlebens und ihrer reflektierenden, intersubjektiven Ausgestaltung in Werten und Normen auch zur Aufklärung dieser Fragen beitragen kann.

1. Unterwegs zu einer Anthropologie der Ausdrücklichkeit

Aus der Perspektive gegenwartsbezogener Forschung erscheint die historische Rekonstruktion theoretischer Entwicklungen als müßig: bestenfalls als Zeitverschwendung, schlimmstenfalls als Ablenkung von den systematischen Fragen, die wirklich zählen. Diese Einstellung charakterisiert nicht alleine weite Teile des analytischen Philosophierens, sie hat wohl auch in den Naturwissenschaften meist den Rang einer unhinterfragten Selbstverständlichkeit. Hinzu kommt, dass die Gliederung dieser Arbeit – einem eher historisch-rekonstruktiven ersten Teil folgt ein eher systematisch angelegter und stark auf die Naturwissenschaften bezogener zweiter Teil – den Vorwurf auf sich ziehen könnte, hier werde doch der anthropologische Dualismus weiter mitgeschleppt. Warum also lohnt es sich, nicht unmittelbar in die systematischen Fragen einzusteigen, sondern vorab umständlich die Entstehung eines anthropologischen Paradigmas seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zu rekonstruieren? Dafür gibt es viele gute Gründe, unter denen ich die drei wichtigsten herausheben möchte:

Erstens zeigt sich auf anthropologischem Terrain mit besonderer Deutlichkeit, in welchem Ausmaß die naturwissenschaftlichen Fragestellungen bis in die Details des experimentellen Settings hinein mit konzeptuellen Vorannahmen verwoben sind.[1] Solche mehr oder minder bewussten Vorannahmen verweisen häufig auf breitere kulturelle Strömungen und auf Theoriekonzepte geisteswissenschaftlichen oder philosophischen Ursprungs, deren Bedeutung und Reichweite nur durch historische Rekonstruktionen ihrer Genese verständlich gemacht werden kann. Am deutlichsten wird das wohl bei der Erforschung der Evolution von Bewusstsein und Sprache sichtbar. So geht etwa Merlin Donald in seinen Arbeiten (1991; 2001) von einem klaren Primat des Bewusstseins über die Sprache aus, während Terrence Deacon (1997) den Akzent ganz auf die Weise legt, in der das Bewusstsein durch das

1 Rünger 2009 zeigt dies am Beispiel der Messprobleme, die sich bei der kognitionswissenschaftlichen Analyse des Bewusstseins ergeben.

jeweils erreichte Niveau des Zeichengebrauchs geprägt wird, und Michael Tomasello (2001; 2008) sich auf die spezifische frühkindliche Sozialität konzentriert, um die Entstehung humanspezifischer Bewusstseins- und Kognitionsformen verständlich zu machen. Diese verschiedenen Ansätze spiegeln nicht alleine innernaturwissenschaftliche Paradigmenvielfalt – auch das ist schon ein wichtiger Punkt und ein gutes Argument für die Unentbehrlichkeit einer integrativen Anthropologie – , sie reflektieren auch konzeptuelle Differenzen, die ihrerseits implizit oder explizit auf geisteswissenschaftliche Theoriediskurse verweisen. Anthropologische Grundfragen wie die nach dem spezifisch menschlichen Charakter des Bewusstseins, nach Zeichenvermitteltheit und Verkörpertheit des Denkens verweigern sich einem unmittelbaren Zugriff, der von der historischen Prägung der operativen Grundbegriffe abstrahieren möchte. Historische Genealogien sind hier unverzichtbar, weil sie sichtbar machen, welche begrifflichen Alternativen bestehen, welche historisch verdrängt wurden, in welcher Beziehung die Standarddeutungen zu alternativen Konzepten stehen.

Zweitens sehen sich rein systematische Begriffsanalysen ebenso wie rein empirische Ansätze in den Naturwissenschaften mit einem Dilemma konfrontiert, dass sich sprachphilosophisch durch den inversen Zusammenhang von Intension und Extension erläutern lässt: je präziser und operational umsetzbarer ein Terminus gefasst wird, desto geringer wird die Zahl der Phänomene, die sich mit seiner Hilfe wirklich auf den Begriff bringen lassen. Wenn man z. B. menschliche Kognition mit problemlösendem Verhalten identifiziert, hat man zwar ein Paradigma gewonnen, das die experimentelle Untersuchung im Labor ermöglicht, gleichzeitig aber alles systematisch ausgeblendet, das sich so nicht erfassen lässt, also langfristige Planungen ebenso wie die Reflexion auf Werte und Ziele oder die expressive Dimension. Die Legitimität solcher methodischen Eingrenzungen ist damit nicht im Geringsten bestritten: gerade in der experimentellen Psychologie lassen sich Erkenntnisfortschritte meist nur erzielen, indem komplexe Phänomene auf einen sehr selektiven Aspekt hin fokussiert werden. Um aber darüber dann nicht die Vielfalt und – mögliche – innere Zusammengehörigkeit der Phänomene aus dem Blick zu verlieren, sind korrelativ andere Zugänge nötig, die durch die Weite des Blicks wettmachen, was ihnen an Schärfe im Detail fehlt. Die systematisch interessierte, aber historisch vorgehende Rekonstruktion anthropologischer Denkformen *in statu nascendi* ist eine nahe liegende Möglichkeit, solche Zugänge wieder zu erschließen. Ihnen eignet häufig eine Offenheit und ein Blick auf die

Weite der relevanten Phänomene, von denen die aktuellen Debatten enorm profitieren können, und zwar sowohl, was die Transparenz der eigenen Grundbegriffe betrifft, als auch hinsichtlich der nötigen Integrationsleistungen, die aus einzelwissenschaftlichen Befunden erst ein anthropologisches Gesamtbild formen können.

Drittens schließlich geht es mir konkret um die Rekonstruktion einer verkörperungs- und artikulationstheoretischen Alternative zum cartesianisch-dualistischen Mainstream anthropologischen Denkens, deren allgemeinste Züge ich ja bereits in der Einleitung dargestellt habe. Ich möchte sichtbar machen, wie in der Entwicklung von Herder über Humboldt und Dilthey bis hin zu den pragmatistischen Autoren eine Denkform entstanden ist, die alle wesentlichen Einsichten der geisteswissenschaftlich-hermeneutischen Tradition in sich aufgenommen hat und zugleich *von Haus aus* einen starken Bezug zu naturwissenschaftlichen Theoriebildungen aufweist. In dieser Eigenschaft stimmt sie mit den Einsichten naturwissenschaftlicher Anthropologen wie Donald, Deacon und Tomasello überein, die ihrerseits die Notwendigkeit erkannt haben, ihre Forschungsmethoden auf traditionell eher geisteswissenschaftlich geprägte Kategorien zu beziehen: bei Donald auf den Begriff der Kultur, bei Deacon auf die philosophische Symboltheorie, bei Tomasello auf Empathie und soziale Interaktion. Damit wird die Möglichkeit einer wirklich integrativen Anthropologie erkennbar, die ohne versteckte Hegemonien auskommt. Darin sehe ich die spannendste und zukunftsträchtigste Entwicklung anthropologischen Denkens in den letzten Jahrzehnten.

1.1 „Das besonnene Tier" – Johann Gottfried Herders Entwurf einer sprachbasierten Anthropologie

Sprechen und Denken sind für die anthropologische Richtung, die hier beginnend mit Vico und Herder rekonstruiert werden soll, *intern* verbunden. Darin unterscheidet sie sich gravierend von den Hauptrichtungen von Sprachphilosophie und -theorie seit der Antike. Diese betrachten den Zusammenhang von Denken und Sprechen, von Kognition und Kommunikation als *äußerlich*: zwar gilt Sprache als unentbehrlich für die Mitteilung von Gedanken, die Gedanken selbst aber werden als vom Vollzug des Sprechens sachlich unabhängig angesehen. Die Linie führt hier von Platon über Aristoteles – dessen kritische

Einstellung zu Platons Ideenlehre nicht soweit geht, dass er Gedanken als essentiell verkörpert betrachten würde – zu Descartes, dem Ahnherrn neuzeitlichen Denkens, und von ihm weiter bis in aktuelle linguistische Theorien bei Chomsky und seinen Schülern, etwa Steven Pinker. Der wirkungsgeschichtlich eminente Text dieser Tradition ist Aristoteles, *De Interpretatione*. Dort wird ein semiotisches Konzept entwickelt, in dessen Zentrum die Vorstellung einer doppelten Abbildbeziehung steht, die Sein, Denken und Sprache miteinander verbindet: Wahre Kognitionen bilden die tatsächlichen Verhältnisse, die Ontologie der Sache ab, während die sprachlichen Ausdrücke die Kognitionen abbilden.

Der locus classicus ist *De Interpretatione* 1,16a 3–8:

> „Die stimmlichen Äußerungen sind Symbole der Widerfahrnisse in der Seele, und das Geschriebene ist Symbol für die stimmlichen Äußerungen. Und wie nicht alle dieselbe Schrift haben, so haben auch nicht alle dieselben Laute. Wofür jedoch diese erstlich Zeichen sind, nämlich für die Widerfahrnisse in der Seele, die sind bei allen dieselben, und ebenso sind die Dinge dieselben, von denen die Widerfahrnisse der Seele Abbildungen sind."

Es bestehen also nach Aristoteles zwei, bzw. im Falle von Schriftzeichen drei, hintereinander gestaffelte Abbildbeziehungen, nämlich erstens zwischen dem wahren Gedanken und dem betreffenden Gegenstand in der Welt, zweitens zwischen dem Laut und dem Gedanken und drittens zwischen dem Schriftzeichen und dem Laut. Mit der Formel „τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα" („die Widerfahrnisse in der Seele") bezeichnet er dabei kognitive Prozesse insgesamt, wobei der Begriff der „Seele" hier strukturell-generisch, nicht etwa individualpsychologisch zu verstehen ist, also nochmals das Allgemeine betont (Oehler 1986, 253 f.). Diese psychischen Gehalte/Affektionen sind ontologisch fundiert: in ihnen widerfährt der Seele etwas. Auf dieser Ebene gibt es demnach noch gar keinen Raum für historische oder kulturelle Unterschiede; diese können erst auf der Ebene der zweiten oder dritten Isomorphie auftauchen, also derjenigen zwischen Kognition und mündlicher Sprache und zwischen mündlicher und schriftlicher Sprache: welche Laute welche Gedanken abbilden, variert von (Sprach-) Kultur zu (Sprach-) Kultur, ebenso die Abbildung der Laute durch schriftliche Zeichen. Aristoteles konzeptualisiert also kulturelle Unterschiede auf der Ebene des Verhältnisses von Denken und Sprache nur in dem schwachen Sinn, dass die Zeichen arbiträre Signifikanten für universelle Signifikate darstellen. Die entscheidende Beziehung ist

diejenige zwischen den Sachen und dem Denken, und diese kennt nur Wahrheit oder Falschheit, aber keine kulturbedingten Differenzen.

Dieses aristotelische Schema einer internen Relation von Ding und Gedanken, die mit einer bloß externen Relation von Gedanke und Zeichen (im Sinne des physischen Zeichenträgers) verkoppelt ist, wird von Descartes, vor allem in den *Meditationen* und im *Discours de la Méthode,* aufgenommen und radikalisiert.[2] Damit schlägt es nun auch anthropologisch voll durch, nämlich in Form der wohlbekannten dualistischen Vorstellung des Menschen als Kompositum aus zwei unvermischten Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten. Und in dieser Form stößt es nun auf den entschiedenen Widerspruch dessen, der die Tradition einer verkörperungsorientierten Anthropologie begründet, indem er in aller Entschiedenheit für die Integration von Sprechen und Denken argumentiert: Giambattisto Vico. Damit bin ich zwar immer noch nicht bei dem eigentlichen Thema dieses Kapitels, dem sprachanthropologischen Neuansatz Herders, angekommen, kann aber doch meine ideengeschichtliche Skizze des Hintergrunds, ohne den dieser Ansatz unverständlich bleibt, um diese bedeutende Figur bereichern und mit ihr auch abschließen.

Vicos *Scienza Nuova* von 1744 nämlich erlaubt mehrere Lesarten; unter anderem transzendentalphilosophische (Otto 1980) und kulturtheoretische (Fellmann 1976), aber auch betont sprachanthropologische (Trabant 1994). Aus dieser Perspektive steht dann der semiotische Ertrag Vicos im Vordergrund. Er ist höchst beachtlich: Vico hat den triadischen Zeichenbegriff von Peirce[3] vorweggenommen, sein Zei-

2 Meine Darstellung folgt hier den Analysen von Trabant 1994, 13–24. – Die am wenigsten dualistisch geprägte und späteste Schrift Decartes', *Les passions de l'âme* von 1649, hat demgegenüber rezeptionsgeschichtlich eine deutlich randständigere Rolle gespielt. Darin sehe ich eine Bestätigung meiner These, dass die Einbeziehung affektiver Expressivität zwar ein deutliches Gegengewicht zur ‚Entkörperung' des Gedankens bildet, in dieser Rolle aber nur dann anthropologisch nutzbar gemacht werden kann, wenn sie auf eine Zeichentheorie trifft, die sie nicht in einen falschen Gegensatz zu rationalen Deliberationsprozessen bringt.

3 In der *Neuen Wissenschaft* unterscheidet Vico dreifach: erstens „eine stumme Sprache durch Zeichen oder Körper, die eine natürliche Beziehung zu den Ideen hatten, die sie bezeichnen sollten", zweitens „Gleichnisse, Vergleiche, Bilder, Metaphern, natürliche Beschreibungen" und schließlich drittens „Wörter, auf die sich die Völker durch Konvention geeinigt hatten" (Vico 1744, Tb. I, 30). Dem lassen sich – mit einer gewissen Unschärfe im Fall des

chenverständnis anthropologisch auf die antidualistische Triade von Körper, Geist und – als *terminus medius* – Sprache bezogen und schließlich gegen den cartesianischen Mainstream das enge Verhältnis von Wort und Gedanke neu herausgestellt. In dem Abschnitt seiner *Scienza Nuova* über „poetische Logik" stellt Vico lapidar fest, dass das griechische „λόγος" sowohl ‚Idee' als auch ‚Wort' bedeutet" (Vico 1744, 188), um dann immer wieder in den Blick zu nehmen, was Jürgen Trabant die „sematologische Verfaßtheit der ‚Ideen'" nennt, „die Tatsache also, daß diese immer durch materielle Strukturen (von bezeichnenden Gegenständen und Gebärden bis hin zu Wörtern der Sprache) bezeichnet werden" (Trabant 1994, 200). Wörter (in ihrer syntaktischen Verkettung) sind demnach keine bloß kontingente Etikettierung eines sprachunabhängig schon gegebenen Gedankens, sondern die einzige Form, in der Gedanken individuiert und kommuniziert werden können.

In Vicos großangelegtem Versuch einer ‚Neuen Wissenschaft' kommt eine Vielzahl von Motivsträngen zusammen: antidualistische, antirationalistische, geschichtsphilosophische, zeichentheoretische[4] und solche, die das Eigenrecht des von Menschen gemachten *mondo civile* betonen, und zwar in der doppelten Frontstellung gegen naturalistische Positionen und gegen eine ahistorische Metaphysik. Es kann deshalb nicht verwundern, dass die Aktualität Vicos, abhängig von den jeweiligen Erkenntnisinteressen des Interpreten, an sehr verschiedenen Aspekten seines Werks festgemacht werden konnte. Im Blick auf Herder und die weitere Entwicklung des Verkörperungs- und Artikulationsdenkens ist hier vor allem ein Thema von Interesse, das mich in verschiedenen Wandlungen noch öfter beschäftigen wird: die Frage nämlich, inwieweit sich die Begriffe von Rationalität, Reflexivität, Deliberation usw. verändern, wenn die Vorstellung, Denken vollziehe sich monologisch und vorsprachlich, durch die einer inneren Verbindung kommunikativer Zeichen und geistiger Bedeutungen ersetzt wird,

zweiten Typus – die drei Zeichentypen des Ikons, Index und Symbols bei Peirce zuordnen.

4 Jürgen Trabant insistiert zurecht darauf, dass Vico die (Laut-)Sprache nur als eines von vielen Zeichensystemen versteht und sogar die von ihm so genannten „heroischen Zeichen" in den Vordergrund rückt, in denen Begriff und Zeichenmaterie noch ungeschieden sind. Insofern könnte sich auch die gegenwärtig gerne beschworene *medientheoretische* Erweiterung der Sprachphilosophie auf Vico als ihren Ahnherrn berufen.

ohne dass doch die klassisch-aristotelische Ausrichtung der Wissenschaft am Allgemeinen und Ewigen aufgegeben würde.

Doch wie steht es mit Vicos Idee eines „geistige[n] Wörterbuch[s], das all den verschiedenen artikulierten Sprachen, den toten wie den lebendigen, gemeinsam ist" (Vico 1744, 1. Tb. 98)? Das könnte leicht als eine Brückenformulierung verstanden werden, die die alte Idee einer Ursprache oder *lingua adamica* mit modernen Konzeptionen einer Sprache des Geistes verbindet, die den natürlichen Sprachen vorgelagert ist (Jerry Fodors *Mentalese* liefert das wohl bekannteste Beispiel). In der Interpretation von Vittorio Hösle erscheint (nicht nur) deshalb Vico als Vertreter eines „objektiven Idealismus", dessen Größe darin bestehe, „*eine rationale Theorie der irrationalen Gründe menschlicher Kultur*" (Hösle 1990, XXXIV, Hervorhebung im Original) entwickelt zu haben. Mit der sematologischen Brechung von Denkformen im Prisma der Zeichenmaterialität geht es nach dieser Deutung am Ende des Erkenntnisgangs ihrerseits zu Ende. Anders die Interpretation von Jürgen Trabant, der auch in Vicos nationenübergreifendem geistigen Diktionär eben nicht den Versuch sieht, die Welt der Zeichen auf die Welt der Ideen hin endgültig zu transzendieren, sondern die induktive Generalisierung von allgemein-menschlichen Grundbegriffen, die immer noch auf leibgebundenen Semiosen basieren (Trabant 1994, 104 ff.). Diese Deutung, der ich mich anschließe, kann etwa auf Element XIV in Vicos Grundlegung der Prinzipien zurückgreifen: „Die Natur der Dinge ist nichts anderes als ihre Entstehung zu bestimmten Zeiten und auf bestimmte Weise" (Vico 1744, 94). Der universalistische Zug menschlicher Rationalität gründet, so verstanden, in der Fähigkeit, kontext- und kulturvergleichend Gemeinsamkeiten zwischen verschiedenen Formen verkörperten Denkens zu entdecken, nicht in einer höherstufigen Reflexionsform, die auch ohne materielle Zeichen auskommen könnte. Es sollte deutlich geworden sein, dass sich damit eine gewichtige anthropologische Alternative abzeichnet, die in der Folge vor allem gegen den Rationalismus der Aufklärung immer schärfer profiliert werden wird – so durch Herder und seinen Lehrer Hamann, sicherlich im Sinne Vicos, aber nur selten im expliziten wirkungsgeschichtlichen Bezug auf ihn.

In den Jahrzehnten, die zwischen Vicos *Scienza Nuova* und dem Auftreten Herders liegen, hat die Anthropologie der Aufklärung das von Descartes ontologisch fixierte, von Vico zeichentheoretisch revozierte Leib/Seele- bzw. Natur/Geist-Problem neu gefasst, häufig im Sinne eines durch Fortschritts- und Vernunftglaube emphatisch aufge-

ladenen Naturalismus. Die überstrapazierte Natur muss dann in ihrer Doppelrolle als kulturunabhängiger Inbegriff des Daseins der Dinge unter Gesetzen – so bestimmt sie Kant – einer- und als normative Ressource für Sitte und Religion andererseits für Verschiedenstes herhalten. Diese normative Aufladung bleibt selbst im radikalen Materialismus erhalten, zum Beispiel bei La Mettrie, dessen berüchtigtes Werk *L'homme machine* wenige Jahre nach Vicos *Neuer Wissenschaft*, nämlich 1748 erscheint. Für ihn verrät uns ein natürliches Gesetz bei Strafe des Unglücks, was wir tun und lassen sollen (Mettrie 1748, 66 f.). Für meine Fragestellung wichtig ist hier der Zusammenhang einer solchen Anthropologie mit einem Verständnis von Sprache, das diese als abbildrealistische Darstellung des Natürlichen, sei es nun empirisch oder normativ, auffasst. In der Tat findet sich bei La Mettrie eine instrumentelle Deutung der Rolle von sprachlicher Kommunikation, die jede kognitive oder normative und schon gar jede kreative Bedeutung des Sprachlichen leugnet: „wie man sieht, ist nichts so einfach wie die Technik, auf der unsere ganze Bildung beruht. Alles reduziert sich auf Töne bzw. Wörter, die aus dem Mund des einen durch das Ohr des anderen in dessen Gehirn gelangen, das parallel dazu über die Augen die Gestalt derjenigen Körper aufnimmt, für die jene Wörter die willkürlichen Symbole sind" (Mettrie 1748, 39).[5]

La Mettries Radikalität wendet das aus Aristoteles' *De Interpretatione* vertraute und weithin kanonische Zeichenmodell materialistisch und ist damit sicherlich nicht repräsentativ für die an Zwischentönen reiche Zeit der Aufklärung im Ganzen – ich habe sie hier aber erwähnt, weil sie eine anthropologische Tendenz besonders klar charakterisiert, gegen die Hamann und Herder vehement ankämpfen: die Verbindung von Szientismus und Abbildrealismus. Eine rein externalistische Perspektive auf den Menschen verschmilzt dann mit einem rein darstellungsorientierten Modell des Symbolgebrauchs, das für die welterschließende Kraft sprachlicher Kreativität keinen Raum mehr lässt. Damit habe ich implizit auch schon zwei der Gegensatzpaare benannt, von denen die sprachanthropologischen Debatten der Herderzeit geprägt sein werden: Szientismus vs. lebensweltliche Perspektive und Darstellung vs. Ausdruck. Hinzu kommen zwei weitere unglückliche – weil problemverzerrende – Dualismen: Rationalismus vs. Irrationalismus und Univer-

5 Interessanterweise nimmt La Mettries Äußerung fast wörtlich die Darstellung vorweg, die Steven Pinker in seinem Buch über den *Sprachinstinkt* von der Rolle der Kommunikation gibt: vgl. Pinker 1998, 188.

salismus vs. Individualismus. Wie schief solche gern gewählten Gliederungsmuster sind, hatte sich ja schon bei Vico gezeigt, als es darum ging, den scheinbaren Gegensatz von universellem Geist und partikularer Sprache durch den Aufweis zu überwinden, dass das Denken in verkörperten Zeichen keinen schlichten Gegensatz zum Universalismus darstellt. Die ‚Erdenschwere', die Gedanken gewinnen, wenn sie als verkörpert verstanden werden, deutet Vico nämlich gerade im Sinne einer lokalen Basis für allgemeinmenschliche Generalisierungen.

Gleichwohl lassen sich die einschlägigen Gegensätze verwenden, um durch den Nachweis ihrer begrenzten Geltung den Horizont der Fragestellung genauer zu bestimmen. So scheint es mir offensichtlich, dass sich in der Sprach- und Geschichtsanthropologie Hamanns und Herders, im Sturm und Drang und in der Romantik Reaktionen auf die rationalistische Aufklärung artikulieren, durch die das Spannungsverhältnis zwischen den Perspektiven der Ersten und der Dritten Person historisch prominent und folgenreich mit einer Reihe von Folgedualismen aufgeladen wird.[6] Eine der Schlüsselszenen dieser geistigen Konstellation lässt sich in *Dichtung und Wahrheit* nachlesen, im Bericht Goethes über die gemeinsam mit Herder und anderen in Straßburg verbrachte Zeit und den gemeinsamen Versuch einer Lektüre von Holbachs *Système de la Nature*. Charakteristischerweise geht es hier wiederum um die Natur, aber eben als Korrelat einer lebensweltlichen, affektiv getönten Einstellung, die von Goethe in scharfen Kontrast zu dem desengagierten, externalistischen Szientismus Holbachs gebracht wird. Goethe mobilisiert die „geschmückte große Welt" der teilnehmend erlebten Natur gegen die „triste atheistische Halbnacht, […] in welcher die Erde mit all ihren Gebilden, der Himmel mit all seinen Gestirnen verschwand" (Goethe 1811–1833, 491). Holbach einerseits, Herder und Goethe andererseits scheinen ja auf den ersten Blick durch einen emphatischen Naturbegriff verbunden und Goethe schildert nun, wie sich dieser Augenschein beim Versuch der Lektüre verliert, weil die rationalistische Aufklärung jede Sensibilität für lebensweltliche (Natur-) Erfahrung eingebüßt hat. Die Option fürs „lebendige Wissen, Erfahren, Tun und Dichten" (Goethe 1811–1833, 492), mit der Goethe den Bericht über die Wirkung des gemeinsamen Lektüreversuchs abschließt, hat nun aber eine antimetaphysische, keineswegs eine irrationalistische

6 Das unintelligenteste und unergiebigste der so entstandenen Begriffspaare scheint mir dasjenige von Aufklärung und Gegenaufklärung zu sein, das die Problemlage nur polemisch auflädt, statt sie zu differenzieren.

Pointe.[7] Vielmehr wird nun die Frage nach einer Form von Vernünftigkeit unabweisbar, die imstande ist, (natur-)wissenschaftliche Außenperspektive und lebensweltliche Rationalität zu verbinden.

Diese Problemstruktur differenziert sich dann in den oben schon genannten Kontrastpaaren von Darstellung vs. Ausdruck und Universalismus vs. Individualität. Gegen die semiotische Verabsolutierung der darstellenden Sprachfunktion, wie sie sich einem normativ überstrapazierten Naturalismus nahelegt, genauso aber auch gegen die Outrierung des Expressiven in Sturm und Drang und der Romantik gilt es dann, die innere Bezogenheit dieser beiden Dimensionen sichtbar zu machen – eine Aufgabe, die Herder in Ansätzen aufgreift, die bei Wilhelm von Humboldt dann aber recht eigentlich theoriebildend wird. Vergleichbares gilt von dem Kontrast zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen. Hier wird Herder zwar gegen ungeschichtliche Abstraktionen deutlich für individuelle Vielfalt, historisches Wachstum usw. plädieren und darin dem Historismus vorarbeiten, ähnlich wie Vico aber die verkörperten Einzelsprachen und individuellen Charaktere als Realisierungen anthropologisch-struktureller Invarianten behandeln.

Damit deutet sich eine systematische Argumentationslinie an, die von Herder (mit gewissen Einschränkungen) über Humboldt, Dilthey, die Pragmatisten, Cassirer und die Autoren der philosophische Anthropologie bis in die hermeneutischen Unterströmungen der Kognitionswissenschaften hinein ausgezogen werden kann: Sie verbindet das Insistieren auf dem genetischen und normativen Primat des lebensweltlichen Realitätszugangs mit der vorbehaltlosen Anerkennung jener kognitiven Differenzierungsprozesse, die die neuzeitliche Naturwissenschaft hervorgebracht haben. Für diese Autoren ist es zudem – in unterschiedlichem Maß – charakteristisch, dass sie um eine Integration naturwissenschaftlichen Wissens bemüht sind, und zwar in dreifacher Frontstellung: *erstens* in Abwehr der vielfältigen Versuche einer metaphysischen Generalisierung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse zu einem ‚Weltbild der Dritten Person', wie sie von der Mitte des 19. Jahrhunderts an explosionsartig zunehmen (Spencer, Haeckel etc.), *zweitens* ebenso aber auch in Kritik jener Lesart der ‚Geisteswissenschaften', die die methodische Differenz von Erklären und Verstehen als Lizenz eines Desinteresses an naturwissenschaftlichen Einsichten und

7 Im selben Textabschnitt spricht Goethe emphatisch von der „Hoffnung, immer vernünftiger zu werden" (1811–1833, 491), die er und sein Straßburger Freunde – prominent unter ihnen: Herder – nicht hätten aufgeben können.

zur Errichtung eines *geschlossenen Geheges der Kultur* missversteht[8], und schließlich *drittens* in der Frontstellung zu den Versuchen idealistischer Denker, mithilfe einer metaphysischen Kategorienlehre die Struktur der Wirklichkeit als Ausdruck metasymbolischer Begriffsverhältnisse (Hegels „Gedanken Gottes vor der Erschaffung der Welt") zu verstehen.

Den deutlichsten Ausdruck dieser dreifachen Perspektive finde ich in der Architektur von Herders voluminösen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1782–1791). In einer weit ausgreifenden Gliederung, die in manchem Alexander von Humboldts monumentales *Kosmos*-Werk vorwegnimmt, verbindet Herder die Darstellung einer anthropologischen Dezentrierung mit – religiös finalisiertem – Anthropozentrismus. Diese gegenläufige Methode der De- und Rezentrierung charakterisiert Herders Denkart, bildet ein Gegengewicht zu dem rezeptionsgeschichtlich am häufigsten und unheilvoll pointierten Komplex Individualität-Nationalgeist-Historizität und trennt Herder, wie Isaiah Berlin zu Recht betont,[9] scharf von Hamann. So arbeiten die ersten drei Bücher des Werks naturwissenschaftliche Einsichten auf: die Erde ist nicht Mittelpunkt der Welt, sondern „Stern unter Sternen" (so der Titel des ersten Kapitels), sie hat eine Entwicklungsgeschichte und eine durch sie bedingte physische Geographie. Die Eigentümlichkeiten der menschlichen Lebensform können nur im Vergleich mit anderen Lebensformen, also innerhalb eines biologischen Kontinuums ermittelt werden. Das gilt auch für die ‚Sonderstellung' des Menschen: Sie erscheint nicht, wie noch später bei Scheler, als Einbruch einer neuen metaphysischen Essenz des Geistes in die Vitalsphäre, sondern wird durch ethologisch-anatomische Vergleichserwägungen bestimmt. In erste Linie führt Herder hier den aufrechten Gang an (Herder 1985, 108 f.), den er schon ansatzweise mit hirnanatomischen Veränderungen und einer differenzierteren Ausbildung des Vokaltraktes zur Artikulation in Zusammenhang bringt. Diese ‚modernen' Überlegungen münden freilich bei Herder in einer theologisch begründeten Finalität der Natur auf den Menschen hin. Gleichwohl ist seine Form von An-

8 Infolge einer wirklich bizarren wirkungsgeschichtlichen Ironie ist es ausgerechnet Dilthey selbst, der – in völliger Verkennung seiner antidualistischen Intentionen – häufig als Kronzeuge einer solchen Isolierung der Geistes- von den Naturwissenschaften verstanden worden ist. Genaueres dazu unten (1.3).

9 Berlin 1976, 150: „Unlike his teacher Hamann, Herder was decisively influenced by the findings of natural science; he gave them a vitalistic but not the mystical or theosophical interpretation favoured by Hemesterhuis, Lavater and other ‚intuitivists'."

thropozentrik eben durch die Dezentrierungserfahrung einer naturwissenschaftlichen Kosmologie und Biologie hindurchgegangen,[10] die es unmöglich macht, die affektive und epistemische Zentriertheit der lebensweltlichen Perspektive einfach in die natürliche Welt hineinzuprojizieren.

Auch damit reagiert Herder kritisch auf seinen Lehrer Hamann und dessen radikal antimoderne und antinaturwissenschaftliche, zugleich offenbarungspositivistische und sensualistische Position. In Übertragung einer bekannten Formulierung von Jürgen Habermas, die auf das Verhältnis Gadamers zu Heidegger gemünzt war, könnte man sagen, Herder habe die Hamannsche Provinz ‚urbanisiert', will sagen: die radikalen Impulse von dessen Aufklärungskritik sprach- und geschichtsphilosophisch domestiziert und damit erst der aufklärerischen Selbstkritik verfügbar gemacht. Die Radikalität des „naturgewachsenen Originalmenschen" (Dilthey 1927, 247) Hamann ist hier also deshalb von Interesse, weil sie jene Motive, die bei Herder dann im Zeichen einer Integration rationalitäts- und verkörperungstheoretischer Gesichtspunkte wieder auftauchen, in antithetischer Schroffheit herauspräpariert. Alle Versuche, in Hamann einen besonders radikalen Aufklärer sehen zu wollen, scheinen mir daher zum Scheitern verurteilt und ich schließe mich der Argumentation Isaiah Berlins[11] an, die ihn als radikalen Gegenaufklärer ernst nimmt, als irrationalistisches Urbild der Aufklärungskritik, so dass die gewöhnlich unterkomplexen Gegensatzpaare Rationalismus-Irrationalismus und Aufklärung-Gegenaufklärung hier wohl doch einmal einen klaren Sinn gewinnen.

Hamanns Grundposition möchte ich mit dem Begriff des *Lebenswelt-Monismus* charakterisieren: die affektive, leiblich situierte, existenziell interessierte Perspektive erstpersonaler Erfahrung bedeutet ihm alles, die distanzierte, abstrahierende, dezentrierte Einstellung wissenschaftlicher Rationalität nichts. Von Hamann und vor allem von seiner poetozentrischen Sprachauffassung, die deutlich an diejenige Vicos erinnert, lässt

10 Das Ausmaß, in dem Herders Werk von der Beschäftigung mit naturwissenschaftlichem Denken beeinflusst worden ist, ist im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte selten gewürdigt worden; eine Auslassung, die sich bis in die neuesten, kulturwissenschaftlich geprägten Deutungen durchhält, vgl. etwa Heise 1998. Eine ähnlich selektive Rezeption wurde auch Diltheys Projekt einer Grundlegung der Geisteswissenschaften zuteil, was in beiden Fällen dazu beigetragen hat, dualistische Methodologien zu begünstigen.

11 Vgl. in Berlin 1995 das Vorwort zur deutschen Ausgabe.

sich dennoch lernen.[12] Denn zentrale Aspekte seines Denkens präsentieren, wenngleich in radikaler Einseitigkeit, sprachanthropologische Einsichten, denen eine lange Karriere beschieden sein wird: dies gilt vor allem von der *Verkörperungsthese*[13] (Denken ist immer zeichenhaft und Zeichen sind immer physisch situiert), von der damit verknüpften *Aufwertung der Sinnlichkeit* (hier erscheint Hamann mit Vico als Begründer der – von Plessner so genannten – „ästhesiologischen" Tradition in der Anthropologie) und eben von der *Betonung des Poetischen:* „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts, […] denn Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder" (Hamann 1759, 80–83).

Vor dem Königsberger Hintergrund, der geprägt ist von der Philosophie Kants (die für mich einschlägigen Texte Hamanns und vor allem Herders *Sprachursprungsabhandlung* entstehen während der langen Inkubationszeit der *Kritik der reinen Vernunft*) mit ihrer klaren, erst in der dritten Kritik gemilderten Polarität von Anschauung und Verstand, gewinnen diese Akzentuierungen anthropologische Brisanz. Sie besteht in der Hinwendung zur zeichenhaften Verfasstheit des Humanums, die von Herder aufgegriffen und, ihrer fundamentalistisch-offenbarungspositivistischen Züge entkleidet, zu einer Anthropologie der symbolvermittelten Besonnenheit weitergeführt wird. Die berühmte *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* von 1772 erweist sich hier als Schlüsseltext. Als Antwort auf die Preisfrage der Berliner Akademie der Wissenschaften von 1769 nach der Entstehung der Sprache(n) verfasst, setzt sie konsequent auf die innere Verbindung von Verkörperung und Artikulation und geht damit deutlich auf Distanz zu den dominierenden Konkurrenztheorien: der Konventionalitätsthese des Akademiepräsidenten Maupertuis, nach der „die Menschen, sprachunabhängig denkend, zum Zweck der Mitteilung sich auf willkürliche Zeichen einigen" (Gaier 1988, 75)[14], der Condillac'schen Sprachgenese aus dem Aufschrei der Leidenschaften (Condillac 1746) (*cri des passions*, von Herder als „Geschrei der Empfindungen" (Herder 1772, 18) übersetzt),

12 Für eine sprachpragmatische Zusammenschau Hamanns und Vicos vgl. Marienberg 2006.

13 Vgl. dazu das berühmte Diktum Hamanns aus einem Brief an Herder: „Vernunft ist Sprache *logos*; an diesem Markknochen nag' ich und werde mich zu Tod drüber nagen." (Hamann Briefwechsel V, 177, 18, zitiert nach Berlin 1995, 11).

14 Gaier 1988, 75. Der einschlägige Text Maupertuis' lautet: *Reflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots* (1747).

vor allem aber zu der These Johann Peter Süßmilchs (1766) vom direkten göttlichen Ursprung der Sprache. Auf diesen Text Herders gestützt, werde ich im Folgenden sechs semiotisch-anthropologische Hauptmotive rekonstruieren, in denen sich die Konstellation „Vernunft-Artikulation-Sinnlichkeit" konkretisiert.

1.1.1 Das anthropologische Motiv der „Besonnenheit"

Dieser Begriff, der durch Herder Karriere machen wird, hat die Grundbedeutung des wohlüberlegten Handelns. Grimms Wörterbuch erläutert ihn durch die Begriffe *cautio, circumspectio, Überlegung, Geistesgegenwart* (Grimm/Grimm Bd. 1, Sp. 1634). Besonnenheit erscheint so als die Prägnanzform des Bewusstseins und eine besonnene Person ist vor allem eines nicht: zerstreut oder abwesend. Sie verfügt über die zum überlegten Handeln nötige reflexive Distanz und Konzentration, dreht sich aber nicht aus dem Kontext der Lebenspraxis heraus. Besonnen ist kurz gesagt derjenige, der zwar handeln muss, aber zwischen Reiz und Reaktion den Spielraum des Möglichen entdeckt. Im Übrigen markiert die deutsche Sprache hier sehr präzise die feine Differenz zwischen praxisimmanenter Reflexivität und einer Einstellung, die diesen praktischen Kontext verlässt, und zwar durch die Unterscheidung von *Be-* und *Ver*sonnenheit. Der handlungsentlastete Theoretiker ist strukturell *ver*sonnen, weshalb er, wie Thales, in den Brunnen fallen kann und dann von einer thrakischen Magd gerettet werden muss.[15]

Indem Herder für die „ganze Disposition der menschlichen Natur" (Herder 1772, 28) nun den Begriff der Besonnenheit wählt, entscheidet er sich nicht nur für einen von Haus aus handlungsbezogenen Begriff,[16]

15 Ähnlich ging es Theodor W. Adorno, der in seinem berühmten Leserbrief an die FAZ vom 18.7.1962 die Besorgnis äußert, bei Überquerung der vielbefahrenen Senckenberganlage in dem einem Professor angemessenen Zustand – nämlich dem der Gedankenversunkenheit – von einem Auto überfahren zu werden und deswegen eine Fußgängerampel von der Stadtverwaltung fordert, auf dass die *Be*sonnenen ihrer Fürsorgepflicht für die *Ver*sonnenen genügen mögen. Eine freundlichere Lesart ist aber auch möglich; sie bezieht die Unterscheidung auf Adorno selbst: im Zustand der *Be*sonnenheit erkennt er, dass er im praxisdistanten Zustand der *Ver*sonnenheit nicht mehr *be*sonnen sein wird und daher präventive Gefahrenabwehr erforderlich ist.

16 Dieser pragmatistische Zug in Herders Denken ist rezeptionsgeschichtlich selten gewürdigt worden, wird aber sehr klar von Isaiah Berlin hervorgehoben.

er stellt auch ganz bewusst eine Verbindung zwischen seinen eher kognitiven Schattierungen (Überlegung, Nachdenklichkeit, Reflexion etc.), der volitiven Dimension (Herder spricht von der „Mäßigung all seiner Kräfte auf diese Hauptrichtung“ (Herder 1772, 29)) und dem mit anklingenden Wortfeld der Sinnlichkeit her. *Bei-* bzw. *Von*-Sinnen-sein sind solche verwandten Prägungen, die bewusste Präsenz und reflexive Distanz in einen inneren Zusammenhang mit gelingender Sinnlichkeit bringen, wie auch der Begriff der *Besinnung*, der bei Herder in einer Reihe mit Verstand und Vernunft auftaucht (Herder 1772, 26).

Auf dem semantischen Hof des Herderschen Zentralbegriffs habe ich mich etwas länger aufgehalten, aus sachlichen wie aus methodischen Motiven: sachlich ist von Interesse, wie Herder seinen Begriff von Vernunft von Anfang an mit dem Aspekt entwickelter Sinnlichkeit ausbalanciert, methodisch ist der Umgang mit dem semantischen Potential von Wörtern erhellend. Herder sieht die Signifikanten nicht als transparente Hüllen der Signifikate, sondern als Fingerzeige auf begriffliche Aspekte, die eben nur durch Exploration der Zeichen selbst aufgehellt werden können. – Wie kann aber nun der Einführungszusammenhang des Begriffs-Zeichens ‚Besonnenheit‘ genauer bestimmt werden? Den unmittelbaren Kontext gewinnt Herder durch Kontrastierung mit dem instinktiven Verhalten der Tiere und er gibt damit der philosophischen Anthropologie für die nächsten 150 Jahre ein Hauptmotiv vor: Tiere, so argumentiert Herder in einer Weise, die den Umweltbegriff Uexkülls und die Rede der modernen Evolutionsbiologie von „ökologischen Nischen“ bereits vorwegnimmt, sind mittels angeborener Instinkte in spezifische Sphären passgenau eingefügt: „Jedes Tier hat seinen Kreis, in den es von der Geburt an gehört, gleich eintritt, in dem es lebenslang bleibet und stirbt“ (Herder 1772, 21). Diese „Kreise“ oder „Sphären“ lassen sich als biologisch disponierte Interaktionszusammenhänge mit spezifischen Umwelten verstehen, denen auf Seiten des tierischen Organismus domänenspezifische Anpassungsleistungen der Sinnesorgane und kognitiven Aktivitäten entsprechen. Herder schwankt hier allerdings in aufschlussreicher Weise in seiner Terminologie und wählt oft Zwitterbildungen, in denen mechanistische, der rationalistischen Aufklärung entborgte Metaphern, mit der Sprache der Empfindsamkeit verbunden werden. So spricht er vom „lebendige[n] Mechanismus“ (ebd., 23) und leitet die affektiven Ex-

Vgl. Berlin 1976, 171: „The only identification that Herder never abandons is that of thought and action, language and activity.“

pressionen der Tiere aus dem „Naturgesetz einer empfindsamen Maschine“ (ebd., 16) her; im ganzen dominiert aber doch eine Betrachtungsweise, die die Organismus-Umwelt-Interaktion in den Mittelpunkt rückt.

Und aus dieser Einheit heraus, aus der „allgemeinen tierischen Ökonomie“ (ebd., 25), möchte Herder auch das Spezifikum des Humanen, die menschliche Sprache entwickeln. Die Pointe dieser Argumentation liegt darin, dass das Prinzip der Differenz Mensch-Tier eben dasselbe ist, das den Menschen in die Reihe der lebendigen Organismen zurückstellt: die Verbundenheit seines Organismus mit der Umwelt mittels der Sinne. Während nun, wie die bekannte Darstellung Herders es entwickelt, tierische Organismen durch passgenaue Fokussierungen spezifischer Sinne, denen wiederum spezifische angeborene Instinktreaktionen entsprechen, mit ihrer Umwelt interagieren, sind die Sinne des Menschen ebenso wie seine Instinkte frei von solcher Spezialisierung. Dadurch aber stellt sich das Problem der Sprache in einer neuen Weise, denn „die eigentümliche Sprache eines Geschöpfs“ ist jeweils diejenige, „die seiner Sphäre von Bedürfnissen und Arbeiten, der Organisation seiner Sinne, der Richtung seiner Vorstellungen und der Stärke seiner Begierden angemessen ist“ (ebd., 23).

Tiersprachen entsprechen in ihrer Eins-zu-Eins-Verkoppelung von Instinktregungen mit Sinneseindrücken den expressiven und kommunikativen Bedürfnissen von Wesen, denen von Geburt an eine fest umrissene Sphäre eignet. Eine humanspezifische Sprache hingegen muss funktional anders bestimmt werden, denn sie dient nicht der Expression und Kommunikation von Impulsen, die bereits sprachunabhängig vorhanden sind, sondern der Klärung, Fixierung und Bewertung eben dieser Impulse und Sinneseindrücke selbst. Mit einem berühmten Satz aus Herders *Ideen:* „Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung“ (Herder 1782–1791, 119)[17], „sich selbst Zweck und Ziel der Bearbeitung“ (Herder 1772, 26). Solche Formulierungen sind evident theologisch aufgeladen, lassen aber gleichzeitig, getreu der Herderschen Devise „Wir setzen alle Metaphysik beiseite und halten uns an Phy-

17 In diesem Text bringt Herder die Sprachentstehung auch instruktiv in Zusammenhang mit dem aufrechten Gang und dem dadurch ermöglichten Überblick, der eben auch gleichzeitig ein Verlust ist, insofern er die Leistung des vierfüßigen Bewegungsschemas aufhebt, den Organismus sozusagen am Boden der Tatsachen – sprich: in räumlicher Nähe zu den physischen Eigenschaften seiner Merk- und Wirkwelt – zu halten.

siologie und Erfahrung“ (Herder 1782–1791, 98), eine biologische Lesart zu: Menschen sind diejenige Art von Lebewesen, deren Einpassung in die Natur nicht durch ‚festverdrahtete‘ Reiz-Reaktions-Zusammenhänge erfolgt, sondern vermittels eines symbolischen Kommunikationsmediums, das eine gemeinschaftliche Verständigung über Handlungszwecke möglich, gleichzeitig aber auch unumgänglich macht, und zwar in dem starken Sinne, dass der Gehalt unserer mentalen Zustände erst durch ihre Artikulation individuiert wird.

Die semiotische Dimension tritt demnach nicht von außen und nachträglich zu einem bereits humanspezifischen Bewusstseinsleben hinzu, sie ist mit ihm intern verbunden, weil – um nun Herder eine evolutionsbiologische Deutung explizit aufzusatteln – die ökologische Nische der Gattung *homo sapiens* gerade darin besteht, über die basalen Erfordernisse der Reproduktion hinaus keine spezifischen Adaptionen an Umweltbedingungen aufzuweisen, sondern vielmehr die Art der Umweltbeziehung in historisch und kulturell variablen Semiosen erst explizit machen zu können, freilich auch zu müssen. Mit dieser Argumentation schließe ich mich an die aktuelle „Dual Inheritance Theory“ in ihrer Interpretation durch Michael Tomasello an: Organismen erben nicht nur ihre Gene, sondern auch ihre Umwelt, einschließlich der sozialen. So werden Ameisen in eine Umwelt hineingeboren, in der es bereits Königinnen, Larven, durch Duftstoffe markierte Wegnetze und Ähnliches gibt. Auch *homo sapiens* reproduziert sich innerhalb dieser Doppelstruktur von genetischem und umweltspezifischem Erbe. „But what is different about human beings is that they are not just adapted for specific pre-existing structures in their environment such as pheromone trails and larvae, but rather that they are adapted for acquiring totally new skills and knowledge from their social-cultural environments“ (Tomasello 2003, 238 f.). Herders Intuition von der Instinktentbundenheit als Wesensmerkmal unserer Gattung kann also mit den Denkmitteln der modernen, evolutionsbiologischen Verhaltensökologie bestätigt und klarer formuliert werden. Vor allem aber kann sie so gegen jenes Missverständnis geschützt werden, das die Auflösung des organismischen Funktionskreises von Verhaltensprogramm, Umwelt und spezifischer Sinnlichkeit im Fall des Menschen mit der These vom „Mängelwesen“ zu fassen meint.

Das Missverständliche dieser Deutung, die bekanntlich vor allem Arnold Gehlen vertreten hat, um Herder so als Vorgänger seiner eigenen Anthropologie und Institutionentheorie zu reklamieren, besteht *nicht* in ihrem weitgehend unbestrittenen deskriptiven Gehalt (unspe-