

II. Neue Erfahrungen von der Natur des Menschen

Einführung

HARTMUT BÖHME (Berlin)

Den »ganzen Menschen« erfassen zu *wollen*, war das Motiv, ihn im Ganzen aber auch erfassen zu *können*, war die konzentrierte Anstrengung der Anthropologie im 18. Jahrhundert. Drei dazu gegenläufige Prozesse entwickeln sich innerhalb der Anthropologie und zerstören sie als ›Einheitswissenschaft‹ in dem Augenblick, wo sie zu einer solchen werden will. Noch vor 1800 stellt man fest, daß der »ganze Mensch« in dem Maße zersplittert, wie man sich seiner zu vergewissern unternimmt.

Da ist zum einen der »*Erfahrungsdruck*« (M. Foucault, W. Lepeyres): die Fülle empirischen Wissens – von der Anatomie bis zur Erfahrungsseelenkunde, von der Semiotik bis zur Physik und Statistik – vervielfältigt die Perspektiven auf ›den‹ Menschen, der immer weniger auf ›einer‹ Fläche von Erfahrung sich homogenisieren läßt. Gleichwohl ist die Erfahrung – sei's die experimentelle, die beobachtende, die biographische, soziale oder ethnische – der Schlüsselbegriff der Anthropologie des 18. Jahrhunderts: sie steckt damit forschungslogisch und bis heute gültig das Feld ab, auf dem das Wissen über den Menschen erlangt und ausgewiesen werden muß. Und sie gerät, angesichts der disparaten empirischen Strategien, dabei sogleich in die erkenntnistheoretisch moderne Reflexivität, nach welcher jede Erfahrung immer schon konstruktiv, d. h. ein Effekt theoretischer Vorannahmen ist. Das gilt für einen experimentellen Hirn-Physiologen wie Samuel Thomas Sömmering ebenso wie für einen empirieorientierten Erzähler wie dem des *Anton Reiser*.

Da ist zum anderen die *Akzeleration der Konzeptbildungen*: Zwischen dem Naturrecht des 17. Jahrhunderts und der Naturphilosophie der Romantik, die man als Ausgangs- und Endpunkt integrativer Rahmentheorien nehmen kann, entsteht eine unwiderstehliche Pluralisierung von Diskursen, Konzepten, Perspektiven und Systemebenen. Die immer kürzeren Wellen von Theorie-Konjunkturen indizieren den Verlust von »Ganzheit« und »Natur« des Menschen. Je mehr die Natur des Menschen zu erfassen gesucht, ja, gegen Ende des Jahrhunderts beschworen wird, umso fragwürdiger wird es, überhaupt noch von einer, gar der einen Natur des Menschen zu sprechen. Am Ende des Jahrhunderts ist deutlich, daß ebenso wie die Theologie auch die Naturgeschichte nicht länger zur Bestimmung des Menschen taugt. Die immer nur assertorischen Naturbestimmungen entsprechen auf der anderen Seite den immer schon kontin-

genten Sozialbestimmungen des Menschen: im Maß wie Natur und Gesellschaft zu komplementären, oft antagonistischen Zuschreibungsfeldern ›des Menschen‹ werden, beide aber keine stabilen Größen sind, sondern als Begriffskonzepte selbst schon aporetisch und historisch, werden auch die Bilder und Erfahrungen des Menschen in den Verschleiß der Zeit gesogen.

Damit verbunden ist, drittens, der Prozeß der *Ausdifferenzierung der Wissenschaften* vom Menschen, welcher Kant im »Streit der Fakultäten« energisch das Wort redet. Gegenüber der Selbstbegrenzung und Segmentarisierung des Wissens erscheinen fortan holistische Theorien eigentümlich vormodern und kehren, nach einem fast zweihundertjährigem Kümmerdasein, erst wieder nach dem Ende der Moderne in den Kreis diskussionswürdiger Denkmodelle zurück.

Die Ausdifferenzierung der Diskurse, die man durchaus noch als Verlust metaphysischer Wesens- oder Naturbestimmungen des Menschen erfährt, wird nach 1770 – literarisch wie wissenschaftlich – aufgefangen durch Formen der *Historisierung*. Die Geschichte wird als jene Ebene ausgezeichnet, auf der die unwiderrufliche Zersplitterung der Daseins- und Wissensformen ebenso eingetragen werden kann wie die Hoffnung auf ihre Integration. Geschichte wird als das Feld der polyperspektivischen Narrationen konzipiert – und die *Zeit* wird zu dem Medium, in welchem die auseinandergetretenen Vielheiten als Momente von Handlungs-, Entwicklungs- oder Sinnlogiken erscheinen können. In diesem Prozeß spiegelt sich der Verfall der Metaphysik ebenso wie der Aufstieg der Ästhetik und der Historiographie. Nur diese verbleiben am Ende des Jahrhunderts als diejenigen Wissensformen, welche sowohl den modernen Zug zur Temporalisierung und Empirisierung vorantreiben wie sie zugleich aus den Trümmern der Methaphysik und Theologie einen Anspruch auf integrale Ordnung und teleologische Entwicklung hinüberzuretten versuchen. Auf nachhaltigste ist bereits die vorparadigmatische Anthropologie von diesen epochalen Transformationen affiziert, im Verhältnis zu denen der Idealismus wissenschafts- wie ästhetikgeschichtlich als ein chancenloses Intermezzo erscheint.

Zur Geschichte also wird die Anthropologie sich retten – durch den Paradig-mawechsel von einer substantialistischen Wesensbestimmung des »ganzen Menschen« hin zur »historischen Anthropologie«. Sie ergänzt das Herdersche ›Der Mensch wird, was er ist‹ durch das ebenso Herdersche ›Der Mensch ist, was er wird‹. Die Erfahrungen vom Menschen – und das ist ein unterhintergebarer Ertrag des 18. Jahrhunderts – sind solche einer als Schmerz und Chance zugleich begriffenen »Zerrissenheit« (Chr. Begemann), die freilich erst mit Schiller explizites Thema wird – nicht zufällig im Rahmen geschichtsphilosophischer Ästhetik. Die Zerrissenheit als Signatur des sozialen und individuellen Daseins macht das Denken einer vom Ursprung her immer schon zur Einheit gefügten, ›ausstehenden‹ oder ›kommenden‹ Gestalt des Menschen obsolet. Damit ist das Problem des »ganzen Menschen« und der Einheit des Wissens freilich weder systematisch noch historisch erledigt; auch dafür bildet Schiller, wenn er Anthropologie, Ästhetik und Geschichte zusammenzudenken versucht, den Fluchtpunkt der intellektuellen Entwicklungen des deutschen 18. Jahrhunderts.

Dieser zweite Tag, von den Veranstaltern gedacht als Übergang von system-integrativer Theorie zur erfahrungsppluralen Literatur, spiegelt die genannten Prozesse zwar nicht vollständig, doch symptomatisch und – irritierend. In der Tat entsteht eine kognitive Dissonanz, wenn man beobachtet, wie das Opake und die Vielheit der Erfahrung immer neu überboten wird durch universalisierende Theorien, welche das Feld des Humanen homogenisieren und dennoch schon im Augenblick ihres Entstehens sich als Fehlzündung erweisen; oder bloßes ›Nachbild‹ vergangener Epochen sind; oder zum Initial von Verwissenschaftlichungen werden, die dem Kontext ihrer Herkunft schleunigst entlaufen; oder – ich denke an Maimon – auf irreduzible Erfahrungen stoßen, deren unversöhnte Zerrissenheit ein vorauslaufendes Ereignis der Moderne ist.

Die moraltheoretische, diätetische, religiöse oder staatliche Frage, was der Mensch *sein sollte*, verblaßt gegen die Einsicht, daß das, was der Mensch *ist* und was in basalen Zuschreibungen formulierbar scheint, unerschöpfend ist gegenüber der immer gewaltigeren Amplitude dessen, was der Mensch *sein kann*. Diese Amplitudenerweiterung treibt die Dissonanzen des Wissens hervor, das seinerseits – alte Orthodoxien überschreitend und neue kreierend – den Raum des Menschenmöglichen in immer neuen Verwerfungen vergrößert. Die Dynamik von Erfahrung und Wissen ist nicht mehr in homogenisierenden Theoriebildern stillzustellen. Der Rhythmus ihrer Etablierung und ihres Kollapses weist vielmehr, als Metastruktur der Theoriebewegungen, genau das Interminable und Offene auf, welches auf Dauer auch inhaltlich zum ersten Bestimmungstück des Menschen wird. Darin zeigt sich eine eigentümliche Konvergenz mit der zunehmend aperten Struktur des Ästhetischen. Die Ästhetik und Literatur nämlich wirken an der Entdeckung des Menschen noch gleichberechtigt mit, weil sie dem Singulären, Kontingenten, Opaken und Widersprüchlichen leichter sprachlichen Raum und normativen Geltung zu bereiten vermögen, wie es im Blick auf eine der großen Entdeckungen dieses Jahrhunderts erforderlich ist: den *fundus animae*, den dunklen Grund der Seele (vgl. H. Adler, W. Riedel).

Der optimistische Ausgang, daß man in der Weltkenntnis tunlichst mit dem beginnt, was man am besten ›von sich selbst her‹ kenne, und das sei der Mensch – in diesem Sinne wird immer wieder Alexander Pope zitiert –, weicht der weder pessimistischen noch skeptizistischen, sondern ernüchterten Erfahrung, daß hinsichtlich des Menschen seine Rätsel proportional mit dem Wissen zunehmen. Das wird kein einziger der in dieser Sektion behandelten Autoren explizit sagen, aber es ist die Einsicht eines, der sie alle rezipiert hat, nämlich Goethes – und er hat damit Recht.

Geht man von dem alten stoischen Anthropologen aus, wonach der Mensch die mittlere Proportionale zwischen Tier und Gott sei, so sind *Anatomie* und *Physiognomie* zwei Weisen, auf der Achse dieser Proportionalität charakteristische Verschiebungen vorzunehmen. Beide sind Modi der Strategie von Visualisierung des Unsichtbaren, die für neuzeitliche Wissenschaft grundlegend ist. Darin ist die semiotische Physiognomik des 18. Jahrhunderts durchaus moderner, als es ihre Verbundenheit mit der hermetischen Tradition vermuten läßt.

Während Lavater jedoch der *Physiognomie* die metaphysische Pointe gibt, die Semiotik in der panoptischen Transparenz engelischer Korporalität und der universellen Schrift koinzidierender Signifikanten und Signifikate zu entwickeln –, während Lavater also das Leibhafte in eschatologische Lichtkörper transformiert (und das mußte als Schwärmerei erscheinen), steigt die *Anatomie* – so Michael Hagner – zwischen Sömmering und Gall hinab in die Feinstruktur des zum Königsorgan avancierten Gehirns. Anatomie soll die Konflikte um die homo-duplex-Natur des Menschen von der physischen Seite her lösen, indem sie den (traditionellen) Katalog aller Seelenregungen im Hirn kartographiert und eine Äquivokation zwischen materiellem Sitz (*sedes*) und immateriellem Vorstellungsgehalt der Seele nachweist. Natürlich scheitern beide Programme. Sie werden aber, nach Abstreifen ihrer ideologischen Kontexte, zu Initialen einerseits der sozialen Holographie, nämlich der polizeiförmigen Herstellung des ›gläsernen Menschen‹, andererseits des physiologischen Funktionalismus und der verhaltensbiologischen Richtung der Medizin.

Daß es, noch vorparadigmatisch, in den anthropologischen Diskursen um eine Politik der Darstellung des Menschen geht, wodurch die erhöhten Steuerungs- und Kontrollbedarfe des Staates befriedigt werden, macht Rüdiger Campe deutlich – so, wenn die physiognomische Semiotik und die physiologische Hirnanatomie in Beziehung tritt zur probabilistischen Mathematik und ihrer Anwendung auf den Menschen. Auch dabei gerät das Konzept des »ganzen Menschen« in eine Paradoxie: das freie, integrale Individuum stellt nichts als ein Ereignis im Feld mathematischer Verteilungen dar – wie es auf der anderen Seite zur Kombination von Lokalisationen in der Karte des Gehirns wird. Das sind historisch weitreichende »Aussichten« in der Stratifizierung des Menschen.

Das gilt auch für jene Konfiguration, die Claudia Schmolders mit Lavater und Chladenius herstellt. Die *vera ikon* des Menschen, welche Lavater gewissermaßen aus der 90-Grad-Drehung, der armseligen Schattenriß-Linie, herausbuchstabiert, fixiert den Menschen auf den geschichtslosen Kairos seiner Physiognomie, in welche Lavater das Urteil Gottes geschickhaft eingesenkt glaubt. Demgegenüber erscheint in der Hermeneutik des Chladenius die Gestalt des Menschen zwar auch im »verjüngten Bild«, doch nicht panoptisch, sondern in den polyperspektivischen Narrationen der Historie. Geschichte ist dabei weder das »Schema« der Selbstdarstellung der Vernunft noch im Sinne Schillers »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht« (*Resignation*). Vielmehr formuliert Chladenius energisch das Programm einer Verzeitlichung des in Geschichten verwickelten Menschen.

Die anthropologischen Theorien – seien es physiologische, anatomische, physiognomische, mathematische – erweisen sich durchgängig dem Kontinuitätsprinzip verpflichtet. Der alte Grundsatz »Natura non fecit saltus« ebenso wie jener von der »Kette der Lebewesen«, welche für die naturgeschichtliche *oeconomia naturae* modellbildend waren, eskamotieren das Unzusammenhängende, die Sprünge und Klüfte, Singularitäten und Widersprüche, die Brückenlosigkeit und die Leere. Jedes Konzept des »ganzen Menschen« im 18. Jahrhundert ist daher die Universalisierung meist nur eines einzigen Typus von Kontinuität.

Dies wird besonders deutlich an den Konzepten des »tierischen Magnetismus« (A. Ego/J. Barkhoff) und der »Elektrizität« (L. Müller), die jeweils als homogenisierende Grundkraft die zerfallende Einheit des Universums und des Menschen zu restituieren haben.

Die materialistische ›Strömungsphysik‹ des aufgeklärten Mesmer soll, ähnlich Newtons Gravitation, das Skandalon der Fernwirkung beheben, freilich im älteren Schema der Kontaktkausalität. Dadurch wird der *Mesmerismus* zwischen Aufklärung und Okkultismus zum Austragungsfeld für Kämpfe um die Interpretation des Kontinuitätsprinzips, das den Menschen ins Reich der physikalischen Natur hinein- oder in magischen Animismus zurückstellt. Dabei wird verkannt, daß der Mesmerismus zum Prozeß der Ausdifferenzierung der Psychologie und -therapie gehört, insonderheit der sich bildenden Diskurse über das Unbewußte, über Suggestion, leibliche Dynamiken und therapeutische Settings. So hat auch der Mesmerismus (besonders im Genre der Krankengeschichte) an jener Bewegung teil, welche die Verzeitlichung von Krankheit, d. h. ihre Integration in den lebensgeschichtlichen Zusammenhang des kranken Menschen vorbereitet.

Weit radikaler noch positioniert Ritter den Menschen in die Kontinuitätsgarantierende *Elektrodynamik*. Mit ihr glaubt er das Ganze der Natur, Organisches und Anorganisches, die drei Naturreiche sowie alle physische, sensuelle und psychomente Lebensstätigkeit des Menschen als Modifikationen des heraklitischen Feuers erwiesen zu haben – in einer Art elektrischen Aufklärung. Die Idee der ›einen‹ Grundkraft, welche zu entdecken die Naturwissenschaft und die Anthropologie seit der Neuzeit sich gleichermaßen bemühen, kulminiert bei Ritter, im Zwang der Zitate, in einem eschatologischen Programm, das die im prometheischen Vermögen des Menschen reflektierte Sphinx-Natur in die »Aussicht« universeller Animation und Befreiung stellt – wie später bei Ernst Bloch. Auch diese äußerste Homogenisierung von Mensch, Natur und Geschichte gehört zu den sich überbietenden anthropologischen Diskursen, die, kaum entstanden, liquidiert oder, wie hier, als Station auf dem Weg der technischen Zivilisation eingemeindet werden.

Der Mensch ist nicht einer, sondern Mann und Frau, wundert sich noch Musils Mann ohne Eigenschaften. Anthropologie als offener oder larvierter *Geschlechterdiskurs* bestimmt die Philosophien Schillers, W. v. Humboldts und Fichtes (Müller-Sievers). Die Frage der Sexualität, insonderheit die der Perversion, ist immer der Prüfstand anthropologischer Theorie. Wenn denn wahr ist, daß die Eintragung der Frau in den ästhetischen, moralischen und ›generativen‹ Diskurs im 18. Jahrhundert nur um den Preis der Souveränität im *Sadismus* (Sade) oder des *Masochismus* zu haben ist, beides aber nur ›auf Grund‹ der zum ›Abstoßungsobjekt‹ erniedrigend erhöhten Frau –: dann müßte von hier aus die Geschichte der Anthropologie noch einmal rückwärts gelesen werden. Denn es hieße, daß unterhalb der beschworenen Ganzheit des Menschen sich geheime Rituale der Zerstückelung abspielten – ja, daß die Diskurse selbst eine unerkannte Szene der Opferung aufführten, durch welche mittels einer vertrackten Inversion der Perversion der »ganze Mensch« erst erzeugt würde. Fragen dieser Art heften sich jedenfalls im Fortgang an die Fersen der

Anthropologie, bis sie mit Freud auf die Tagesordnung der Humanwissenschaften geraten.

Ganz anders, doch trennscharf könnte Salomon Maimon in der Geschichte der Anthropologie eine Kippfigur bilden. Der durch keine noch so bewährte anthropologische Reflexion heilbare Riß in seinem *Namen* markiert schmerzhaft die Frage, inwieweit das Konzept des »ganzen Menschen« ein Verhältnis zu Minderheiten, Flüchtlingen, ethnisch oder religiös Anderen einnehmen kann. »*Akkulturation*« ist hier die ins Soziokulturelle übersetzte Strategie dessen, was zuvor Homogenität, Kontinuität und Integration genannt wurde. Sie werden am Fall des Juden Maimon so zuschanden wie vorher am Status der Frau oder des Kant'schen Negers. Identität des Selbst, ob auf dem Weg der Erfahrungsseelenkunde, der Moralisierung, der Ästhetisierung oder der Akkulturation versprochen, erweist sich, vermutlich dauerhaft, als das uneingelöste und uneinlösbare Zentrum einer vom *Kontinuitätsprinzip* bestimmten Anthropologie. In ihren Brüchen und Heterogenitäten dagegen zeichnet sich die Geschichte der Verfolgungen, der Ausschlüsse und der Ausmerzungen ab, welcher sich eine historische Anthropologie jenseits des »ganzen Menschen« zu stellen hat.

In unterschiedlicher Weise vollziehen alle hier behandelten Autoren das Ende einer substantialistischen Anthropologie. Sie befördern, direkt oder indirekt, eine Säkularisierung, über deren Richtung und Folgen nur naive Optimisten noch gewiß sein konnten. Sie arbeiten an der Überwindung der cartesischen Zerreißung der menschlichen Natur ebenso wie sie das Wissen vom Menschen aus den Fesseln metaphysischer und ontotheologischer Zuschreibungen lösen. Niemand von ihnen vollzieht die Wende Kants mit, der den unausweichlichen Empiriedruck kontert durch die transzendente Selbstbegründung des Menschen – und damit das insgesamt gesehen eher isolierte und konservative Modell einer pragmatischen Anthropologie liefert. Auf den Spuren der Autoren dieser Sektion wird man auch kaum Ansätze für eine Ästhetik ausmachen können, welche dem der Kontingenz von Geschichte ausgelieferten und diese zugleich erzeugenden Menschen in der Kunst ein Ausdrucksmedium verlorener oder erhoffter Ganzheit und untilgbaren Schmerzes gewährt. Wo es, wie hier, nahezu ausschließlich um Wissen geht, entzieht sich die Ästhetik als der Raum von vielleicht unersetzbaren anthropologischen Erfahrungen. Noch viel weniger wird dem radikalen Ansatz Herders gefolgt, dessen anticartesischer Grundsatz »Ich empfinde mich! Ich bin!« ein *primum mobile* für anthropologischen Reflexion des Jahrhunderts hätte werden können. Das Herdersche Leib-Apriori, seine Sinnen-Philosophie und seine Fundierung des anthropologischen Denkens auf der Sprache stehen der transzendental-idealistischen Linie ebenso konträr wie dem Zug zum objektiven Wissen, das nur um den Preis einer Empirisierung zu haben ist, die ihren Gegenstand, den Menschen, in dem Maße auflöst, wie sie sich seiner bemächtigt.