

Jörn Garber / Heinz Thoma (Hgg.), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*. (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 24) Niemeyer, Tübingen 2004. X/366 S., € 96,-.

Unter der Perspektive „der Wiedergewinnung einer Einheit von Gegenstand und ganzheitlichem wissenschaftlichem Zugang“ (S. VII) arbeiten die Herausgeber auf die Überwindung der Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften hin. Sie sehen die Aktualität der Anthropologie der Aufklärung darin, daß in ihr „diese Einheit vorausgesetzt wurde“ (ebd.). Aus einer heutigen, von der Entwicklung der Neurowissenschaften geprägten Sicht stellen sie demgemäß die Lehre vom ‚*commercium mentis et corporis*‘ ins Zentrum.

In seinem impulsgebenden Referat „Erster Psychologismus. Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung“ bestätigt Wolfgang Riedel, „daß es seither, jedenfalls im System des als ‚Wissenschaft‘ anerkannten Wissens, schlechterdings unmöglich geworden ist, die Frage nach dem Menschen, nach seiner Herkunft, Besonderheit und Bestimmung noch zu stellen unter Absehung vom wissenschaftlichen Leitdiskurs der Moderne, vom Diskurs der Naturwissenschaften“ (S. 3).

Daß die Beiträge des Bandes im einzelnen zu wichtigen Ergebnissen kommen und auch in der Zusammenstellung sogar angesichts der ausgedehnten Literatur einen interessanten Einstieg in die Thematik liefern, steht außer Frage. Die Wahl der thematischen Klammer und die damit verbundenen Thesen werfen aber Fragen auf, denen im folgenden nachzugehen ist.

Vorgreifend ist anzumerken, daß das Spektrum der Beiträge einen kulturwissenschaftlichen Schwerpunkt aufweist, und von daher weniger dazu angeht, die Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu schließen. Aus der Sicht der Naturforschung beschäftigt sich genau ein Beitrag (Carsten Zelle) mit der Medizin, und dies tut er sinnvollerweise aus kulturhistorischer und nicht aus neurophysiologischer Perspektive. Weitere Beiträge beleuchten die Kulturgeschichte des Tier-Mensch-Verhältnisses (Hans Werner Ingensiep) und des aufrechten Gangs (Kurt Bayertz). Es fehlt aber zum Beispiel ein Beitrag speziell zur Geschichte der Physiologie, die aus der Sicht der Geschichte der Naturwissenschaften unerlässlich wäre, wenn es um die ‚Einheit‘ von Natur und Geist in der damaligen Anthropologie geht. Ein

Beitrag geht auf die Geschichte der Historiographie ein (Johannes Rohbeck). Weitere zehn Beiträge beleuchten Literatur- und Philosophiegeschichte. Diese Auswahl scheint insofern nicht geeignet „eines verlorenen Paradigmas“ (S. VII) der Anthropologie habhaft zu werden, als die naturwissenschaftliche Perspektive fehlt.

Unter drei Stichpunkten ist zu zeigen, daß die Beiträge zu einem ganz anderen Ergebnis führen, nämlich daß die Frage nach der Einheit des Menschen vom Eklektizismus der damaligen Anthropologie überlagert, ja völlig verdeckt wird:

1. Warum und in welchem Sinne ist es, wie Wolfgang Riedel in der oben angeführten Stelle sagt, „schlechterdings unmöglich“ geworden von der Naturwissenschaft abzusehen? Diese Frage findet eine Antwort in der grundlegenden erkenntnistheoretischen Voraussetzung fast aller Philosophie und Naturforschung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, daß Beschreibung und Klassifikation die prinzipiellen Mittel zur Erlangung von Wissen sind. Für die Anthropologie bedeutet dies, daß das, was ein Mensch ist, sich nicht mehr im Rückgriff auf die Stellung, welche die Theologie ihm in Schöpfung und Weltgeschichte gibt, vorausgesetzt werden kann. Auch metaphysische Konzeptionen des Menschen als ‚vernünftiges‘ oder ‚politisches‘ Tier, wie sie im Anschluß an Aristoteles zu finden sind, und deren Spezifikum in der Hinordnung menschlicher Existenz auf das vorgegebene Ziel der Glückseligkeit zu sehen ist, sind nicht mehr unhinterfragt zu übernehmen. Das heißt allerdings noch nicht, daß diese wirkmächtigen Traditionen nunmehr abgelehnt würden. Es geht vielmehr darum, sie mit dem rasch wachsenden naturhistorischen Wissen zu versöhnen.

Bereits die Fragestellung legt demnach einen methodisch gewollten Eklektizismus nahe. Dies läßt sich an der Diskussion um die Menschenaffen verdeutlichen. Was unterscheidet den Menschen als Teil der Natur spezifisch von allen anderen Kreaturen? Unter dieser Perspektive avanciert die adäquate Unterscheidung zwischen Mensch und Tier und in diesem Kontext die Erforschung der Menschenaffen, zu einer der zentralen Fragestellungen der Anthropologie. Sie gilt als beantwortet, wenn ein artspezifisches Merkmal aufgewiesen ist, durch das sich der Mensch von der nächstverwandten Kreatur auf der Scala Naturae, das ist gemäß der damals verbreiteten Annahme der Orang-Utan, unterscheidet. Die Klassifikation der Arten soll allerdings aufgrund empirisch feststellbarer Merkmale erfolgen. Wenn es gelänge, durch genaue Beschreibung des Orang-Utans dasjenige Merkmal herauszuarbeiten, durch das dieser sich vom Menschen unterscheidet und wenn er sich außerdem durch dieses Merkmal als ein in seinen Entwicklungsmöglichkeiten grundsätzlich beschränkteres Wesen erweisen würde als der Mensch, so würde dadurch mit einem Schlag sowohl die Eigenart des Menschen auf eine exakte und empirisch nachprüfbare Weise begründet, als auch seine Sonderstellung in der Schöpfung an der Spitze der Stufenleiter gestützt.

Wie nun Hans Werner Ingensiep am Beispiel Johann Gottfried Herders, des bedeutendsten deutschsprachigen Teilnehmers an der damals international geführten Diskussion um die Menschenaffen, herausstellt, ist es zwar richtig, daß das Verhältnis von Mensch und Tier nicht ohne Bezugnahme auf Naturforschung bestimmt wird. Für Herder spielt insbesondere die These des Anatomen Peter Camper, daß die Luftsäcke am Kehlkopf der Orang-Utans die Bildung einer artikulierten Lautsprache verhindern, eine wichtige Rolle. Zugleich stellt Ingensiep aber die grundlegende Ambivalenz in Herders Argumentation heraus, die zugleich ‚anthropomorphisierend‘ und ‚entanthropomorphisierend‘ sei (S. 46). Jedenfalls verwendet sie, wie Ingensiep herausarbeitet, die Ergebnisse der Naturforschung nur dort, wo sie das Ziel verfolgt, Menschenaffen und Menschen möglichst ungleich zu machen. Sprache, Vernunft und Freiheit sollen exklusiv für den Menschen reserviert bleiben und dies scheint sich mit Hilfe der Naturforschung gut belegen zu lassen. Herder verfolgt aber auch naturphilosophische Ziele. Seine teleologische Naturkonzeption stellt den Menschen als das am meisten vervollkommnungsfähige Wesen in die Mitte der Schöpfung und bestimmt die übrige Natur erstens anthropomorph als das im geringeren Grade Vervollkommnungsfähige und zweitens anthropozentrisch als dasjenige, was eine geringere moralische und theologische Dignität als der Mensch besitzt.

Bezogen auf Riedels These: Das Beispiel Herder belegt zwar, daß in der Anthropologie des achtzehnten Jahrhunderts jedenfalls faktisch auf Naturforschung Bezug genommen wurde. Ältere

(religiöse und metaphysische) Traditionen wurden aber nicht weniger beansprucht. Kann man demnach schließen, daß in dem wie auch immer gearteten ‚Nicht-Absehen-Können‘ von der Naturforschung das Gefühl der Berechtigung enthalten wäre, von diesen anderen Traditionen abzusehen? Andere Autoren, die Riedel naturgemäß näher liegen, wie Jacob Friedrich Abel oder Hermann Samuel Reimarus, neigen sicherlich stärker zu dieser Konsequenz als Herder, dem sie eher fern liegt. Insgesamt überwiegt aber vielmehr ein unvermitteltes Nebeneinander als eine integrierende Vereinheitlichung der Perspektiven.

2. Was bedeuten ‚Wissenschaft‘ und ‚Naturwissenschaft‘? Gegen Riedels Bestimmung der empirischen Psychologie als Naturwissenschaft der Seele ist aus wissenschaftshistorischer Sicht anzuführen, daß die deskriptiv-klassifizierende Methode der empirischen Psychologie ihrer Entwicklung zu einer Wissenschaft im modernen Sinne im Wege gestanden hat. Insbesondere verfügt die damalige empirische Psychologie nicht über ein anwendbares Erklärungsschema, das es erlauben würde, ein Phänomen aus einem Bündel minimal hinreichender Antezedensbedingungen abzuleiten. Daher konnte die empirische Psychologie die Phänomene in ihrem Objektbereich weder (in regressiver Richtung) kausal auf ihre Ursachen hin analysieren, noch (in progressiver Richtung) eingetretene Phänomene aus deren Ursachen erklären, oder noch nicht eingetretene Phänomene mit Bezug zu erfüllten Antezedensbedingungen vorhersagen. Diese Verfahren, die als solche eine viel weiter zurückreichende Geschichte haben, werden erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Laufe eines langwierigen Prozesses für die Fachgebiete Psychologie und Physik als die eigentlich wissenschaftlichen Methoden festgeschrieben. In engem Zusammenhang damit steht die Forderung, daß wissenschaftliche Theorien möglichst über quantitative Begriffe verfügen sollen. Diese Forderung wurde durch Kants Ausgrenzung der empirischen Psychologie von den Wissenschaften (mit der Begründung, daß sie nicht mathematisierbar sei) zwar vorweggenommen, aber noch lange nicht durchgesetzt. Auch dies erfolgt erst in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. Man denke für die Psychologie an Herbart, Fechner oder Wundt. Parallel setzt sich ein mehr oder weniger allgemeines Verständnis von ‚Naturwissenschaft‘ erst in dieser Zeit durch. Die Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts ist vor diesem Hintergrund als Erfahrungsseelenlehre, nicht als Naturwissenschaft zu bestimmen.

Allerdings gibt es unter dem Einfluß der schottischen Klassiker einen Aufschwung des erkenntnistheoretischen Empirismus im deutschen Sprachraum (Karl-Heinz Schwabe). Sinnkriterium für Aussagen der Psychologie und der Naturforschung ist empirische Referenz. Daß es mit der Einhaltung des empirischen Sinnkriteriums allerdings nicht weit her ist, wird deutlich, wenn man sich die Erklärungen vor Augen führt, wie sie in der empirischen Psychologie und der psychologisch argumentierenden Arzneykunde des achtzehnten Jahrhunderts geliefert werden. Carsten Zelle liefert in seinem Beitrag über Johann August Unzers Traumtheorie (S. 23) ein zentrales Beispiel psychologischer Theoriebildung. Für Unzer bringt die Arzneykunst, nicht die Metaphysik Gewißheit in die Seelenlehre. Die allgemeine Rahmentheorie aller psychologischer Erklärungen ist die *Commercium*-Lehre, die besagt, daß ein verbindendes physikalisches Prinzip, der ‚influxus physicus‘, Körper und Geist mittels des Nervensaftes in den als hohl angenommenen Nervenbahnen miteinander verbindet (S. 20). Auf dieser Grundlage entwickelt Unzer einen psychomedizinischen Ansatz zur Erklärung der Träume. Erstes Erklärungselement ist die Annahme, daß der Nervensaft Energie verbraucht, die im Schlaf regeneriert werden muß. Weiter nimmt Unzer eine Korrelation zwischen dem Verbrauch von Nervensaft und der Lebhaftigkeit, Klarheit und Deutlichkeit von Vorstellungen an. Je weniger die Seele Vorstellungen bildet, die diese Eigenschaften aufweisen, desto weniger sind die Nerven in Bewegung und desto geringer fällt der Verbrauch an Nervensaft aus. Träume sind demgemäß Vorstellungen, die zwar noch klar sind. Das heißt, daß das Subjekt eines Traums sich im Traum bewußt ist, diese Vorstellungen zu haben. Aber sie sind in hohem Maße verworren, das heißt, daß die Merkmale der Traumvorstellungen nicht deutlich geschieden sind. Unzers Erklärung macht somit deutlich, warum Träume notwendig sind und erklärt, wie sie sich von anderen Vorstellungsketten, die wir bilden können, unterscheiden. Dieser Unterschied ist allerdings lediglich ein gradueller: Auch im Wachzustand kommen klare aber verworrene Vorstellungen durchaus vor.

Die Begriffe der Klarheit, Deutlichkeit und Verworrenheit sind der Logik und Erkenntnislehre Wolffs entlehnt und gehören zur Theorie der Begriffsbildung und Definition, in der sie bis heute ihre Berechtigung haben. Ob diese Ausdrücke ein empirisches Korrelat haben, ist eine andere Frage. Im Sinne des Psychologismus, der Auffassung, daß logische Operationen sich mit psychi-

schen Vorgängen identifizieren lassen, wird dies angenommen. Für die empirische Psychologie des achtzehnten Jahrhunderts sind die psychischen Prozesse und Phänomene dem Erkenntnisobjekt im inneren Sinn verfügbar. Jeder kann im Sinne dieser aus heutiger Sicht internalistischen Position also zumindest seine eigenen Vorstellungen objektivieren und ihnen – falls er über die genannten logischen Ausdrücke verfügt – einen Grad von Deutlichkeit zuschreiben. Demnach orientiert sich die empirische Psychologie der damaligen Zeit zwar an einem empiristischen Sinnkriterium, noch ziemlich ungeklärt ist aber, wann ein Phänomen als ein empirisches zu bewerten ist. Wie dieses Beispiel zeigt, ist mit Riedels generellem Hinweis, daß empirische Verifikation anthropologischer Aussagen durch Naturforschung eine große Rolle spielt, noch recht wenig gesagt.

3. Sind die Fragen nach ‚Herkunft‘, ‚Besonderheit‘ und ‚Bestimmung‘ Teilfragen einer einzigen Grundfrage? Gemäß der Influxus-Theorie „sind es der Körper, das Klima, das soziale Milieu, die Erziehung, die Sprache, und die Gewohnheit, die die Seele, den Geistescharakter, bestimmen“ (Riedel, S. 8). Weist diese Liste nicht gerade in die Richtung einer Differenzierung statt einer Vereinheitlichung anthropologischer Fragestellungen? Für Werner Nell liegt die Aktualität gerade der sozialphilosophischen Aspekte der Aufklärungsanthropologie in ihrer Vorwegnahme der Postmoderne, wie sich an der Verarbeitung von Fremderfahrungen im Umfeld der Begegnung mit fremden Kulturen und Lebensformen sowie an der Monster-Diskussion verdeutlichen ließe. In diesem Sinne „gehört die Sichtbarkeit des Zweifels an unbefriedigenden Ordnungsversuchen [...] schon vor dem Stadium einer sich selbst reflexiv verstehenden Moderne zu den beachtenswerten Leistungen und Problemstellungen einer ihre eigenen Grenzen erkundenden Spätaufklärung“ (S. 178f.). Was der Mensch ist, und sein kann, wird offenbar nicht nur aus unterschiedlichsten Perspektiven thematisiert, auch die kulturelle Gebundenheit und damit die prinzipiellen Grenzen einer ‚Bestimmung des Menschen‘ sind demnach bereits thematisch. Der Ausdruck ‚Kritisch reflektierter Eklektizismus‘ trifft die Anthropologie der Spätaufklärung demnach besser als die Perspektive auf eine Einheitswissenschaft.

Wie eine Überlegung von Monika Neugebauer-Wölk zur praktischen Anthropologie, welche die Lebenswirklichkeit im Illuminatenorden bestimmte, nahelegt, ist es die empiristische Perspektive, welche den Eklektizismus zusammenhält (S. 338). Demnach ist es die Realisierbarkeit unter kontingenten, empirisch durch „Menschenbeobachtung“ aufzuweisenden und durch „Menschenbildung“ zu verändernden Bedingungen, welche den heterogenen theoretischen Konzepten der Anthropologie ihre Legitimität verleiht. In diesem Sinne ist die Hinwendung zum Empirismus im Sinne einer Legitimation des Eklektizismus zu verstehen. Eine einheitswissenschaftliche Perspektive ist damit aber in der Anthropologie des achtzehnten Jahrhunderts gerade nicht gegeben.

Universität Jena
Institut für Philosophie

Zwätzengasse 9
D-07743 Jena

temilo.van.zantwijk@uni-jena.de

Temilo van Zantwijk