

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON ROLF-PETER HORSTMANN,
ANDREAS KEMMERLING UND TOBIAS ROSEFELDT

BAND 103



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

RALF BECKER

Der menschliche Standpunkt

Perspektiven und Formationen
des Anthropomorphismus





VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem
photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung
elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert .

Satz: Michael Sellhoff, Kiel

Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim

Printed in Germany

ISSN 0175-6508

ISBN 978-3-465-03715-6

À la mémoire de mon grand-père

VORWORT

Die Philosophie der Neuzeit hat ein gespaltenes Verhältnis zum Menschen. Einerseits vollzieht sich die Wende zum Subjekt seit der Renaissance über die Zentrierung des Menschen, andererseits muß das Erkenntnissubjekt vom konkreten Menschen gereinigt werden, um die Objektivität wissenschaftlicher Beobachtung zu gewährleisten. Das *cogito* fungiert zwar seit Descartes als das unerschütterliche Fundament aller Bestimmung von Wirklichkeit – der Mensch darf sich deshalb aber nicht zum Maß aller Dinge erklären.

Im Lichte dieser allgemeinen Fragestellung steht insbesondere das Anthropomorphismus-Problem, das heißt die Schwierigkeit, daß wir nicht anders als menschlich in die Welt hineinschauen können, wodurch diese *grosso modo* auch ‚menschlich‘ zurückblickt. Mag es unsere Vorstellung von einem göttlichen Wesen sein, der Kraftbegriff der Physik oder das Bewußtsein von Tieren – überall laufen wir Gefahr, Nichtmenschliches zu vermenschlichen. Über die Möglichkeit, den Anthropomorphismus gänzlich zu vermeiden oder zumindest kritisch zu wenden, ist in der Philosophie seit Hume und Kant bis in unsere Tage viel diskutiert worden. Bislang blieb diese Debatte jedoch weitgehend unerforscht: Es gibt keine monographische Abhandlung, die den Anthropomorphismus-Diskurs in Neuzeit und Moderne aufarbeitet – ein Desiderat, dem diese Studie erstmals Abhilfe zu schaffen versucht.

Historisch verfolgt sie die Diskussion über den Anthropomorphismus von Hume, Hamann und Kant über Feuerbach und Nietzsche zu Husserl, Cassirer und Hans Jonas. Dabei werden drei Typen von Anthropomorphismus unterschieden (symbolischer, schematischer und hermeneutischer Anthropomorphismus), die zugleich als geschichtlich sich entfaltende Paradigmen der Erkenntnistheorie verstanden werden können: So löst in der Analyse der anthropomorphen Beobachtung der Wirklichkeit das konstruktivistische Zuschreibungsparadigma das Analogiedenken ab, um schließlich der zirkulären Struktur einer Hermeneutik des Selbstverständnisses und der teilnehmenden Beobachtung Platz zu machen. Der Mensch steht der Welt nicht nur gegenüber, sondern ist selbst Teil dessen, was er beobachtet. So erschließt sich das Ganze (z.B. organisches Leben, Kultur) ebenso vom Teil (der Mensch als *animal symbolicum*) wie der Teil vom Ganzen.

Gerade das ausführliche Studium von Jonas' philosophischer Biologie zeigt, daß beim Anthropomorphismus und dem Versuch seiner Vermei-

derung nicht nur unsere epistemologische Integrität auf dem Spiel steht: Die Idee seiner vollständigen Elimination hat Folgen für unser Selbstverständnis als Menschen. Unsere anthropomorphe Sprache artikuliert, wer wir in der Welt sind – und sein wollen. Der puristische Versuch, unser Weltverhältnis von den anthropomorphen Elementen zu reinigen, droht, wenn er über das Ziel hinausschießt, unseren Aufenthaltsort in der Welt zu verwischen. Den Abschluß der Überlegungen zum menschlichen Standpunkt bildet daher die Skizze einer Ethik des Beobachtens, die unter anderem auch über die hermeneutischen Widersprüche des szientifischen Reduktionismus aufzuklären vermag.

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2010 von der Philosophischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel als Habilitationsschrift angenommen. Der Verfasser hat Vielen für vielfältige Hilfe vielfach zu danken: sorgfältiges Korrekturlesen und kritische Lektüre, inspirierende Gespräche und kluge Hinweise, dezente Begleitung und moralische Unterstützung. In der originellen Reihenfolge des Alphabets sind dies: Christoph Fischer, Raphael Heibel, Wolfgang Kersting, Ralf Konersmann, Manfred Kugelstadt, Claus Langbehn, Daniel Lorenz, Astrid von der Lühe, Nikolai Mähl, Ernst Wolfgang Orth, Manfred Sommer und Dirk Westerkamp. Michael Sellhoffs ebenso geduldigem wie geschicktem Einsatz verdankt das Buch seinen ansprechenden Satz.

INHALT

Vorwort	7
Einleitung	
1. Vom Standpunkt des Menschen	15
2. Vom Beobachten des Beobachters der Beobachter	21
3. Anthropomorphismus	29

ERSTER TEIL DAS UNBEKANNTE DENKEN SYMBOLISCHER ANTHROPOMORPHISMUS

I. Der Kampfplatz der Streitigkeiten um den Anthropomorphismus im 18. Jahrhundert: natürliche Theologie und Physikotheologie	39
II. Vom Kampfbegriff zum Reflexionsbegriff: Anthropomorphismus- Kritik bei David Hume	
1. Humes Anthropologie der Religion	48
2. The believer's fork: Anthropomorphismus und Mystizismus	51
Exkurs: Zur Begriffsgeschichte des Kampfbegriffs ‚Anthropomorphit‘	56
3. Strategien und Aporien der Begründung	63
4. Arachnomorphismus	74
5. Jenseits des Zweifels	78
III. Das Privileg der Anthropomorphie: Johann Georg Hamann	
1. „wie Saul unter den Propheten“: Hume als Vorbild für Hamanns Lehre vom Glauben	83
2. „Commercio göttlicher und menschlicher idiomatum“: Hamanns Herder-Kritik	89
3. Das „Senfkorn der Anthropomorphose und Apotheose“: Die „Herablassung“ des Schriftsteller-Gottes zu den Menschen	93
4. Ein „preußischer Hume“: Metakritik an Kants Purismus der Vernunft	97
5. Hamann und die Folgen	101
IV. Der Anthropomorphismus innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: Immanuel Kant	
1. Kants Schlummer und Hamanns Weckdienst	106
2. Theologie des Als-ob	110
3. Die Grenzbestimmung der reinen Vernunft durch symbolischen Anthropomorphismus	126
4. Vom Schaden der „Abgötterei in praktischem Verstande“	134
5. Kein Newton des Grashalms	140
6. Kant und die Außerirdischen	146

ZWEITER TEIL
DIE HUMANISIERUNG DER WELT
SCHEMATISCHER ANTHROPOMORPHISMUS

I.	Menschlich von der Welt reden	155
II.	Vom Kandidaten des Jenseits zum Studenten des Diesseits: Ludwig Feuerbach	
	1. Feuerbachs Kehre und die Anthropomorphisierung der Philosophie	168
	2. Der Mensch auf Umwegen zu sich selbst	174
	3. Beobachtung des Spiegels	181
	4. Feuerbachs vierter Gedanke	187
III.	„Die Metamorphose der Welt in den Menschen“: Friedrich Nietzsche	
	1. Kritik der konkreten Vernunft	192
	2. Metaphern, Metonymien und Anthropomorphismen	196
	3. Das produktive Subjekt	205
	4. Wie die „wahre Welt“ zur Fabel wurde	209
	5. Die Krise des anthropozentrischen Weltbildes	214

DRITTER TEIL
DAS LEBEN BEZEUGEN
HERMENEUTISCHER ANTHROPOMORPHISMUS

I.	Der anthropologische Schlaf	221
II.	Das Purgatorio der konkreten Vernunft: Anthropologismus-Kritik und transzendentes Menschentum bei Edmund Husserl	
	1. Logischer Anthropologismus: Tatsache und Wesen	233
	2. Transzendentaler Anthropologismus: Kritik an Kant	237
	3. Phänomenologischer Anthropologismus: Kritik an Scheler und Heidegger	245
	4. Hermeneutischer Anthropomorphismus: Auslegung der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution	251
III.	Kultur als Anthropomorphismus: Ernst Cassirer	
	1. Psychologischer und kritisch-transzendentaler Anthropomorphismus	260
	2. Anthropomorphismus in Kultur- und Naturwissenschaft	271
	3. Die Unhaltbarkeit des Vico-Axioms	277
	4. Animal symbolicum	282

IV. Für eine Philosophie des Lebens „ohne Furcht vor dem Tadel des Anthropomorphismus“: Hans Jonas	
1. Hermeneutische Phänomenologie des Lebens	287
2. Destruktion der Geschichte der Ontologie	296
3. Der Mensch als Zeuge der Natur	303
4. Die Sorge als Sinn des Lebens	311
5. Was Löwe und Torpedo unterscheidet	318
6. Achtung vor dem Leben	323
 Schluß	
1. Selektionseffekte der Beobachtung	329
2. Leben in Metaphern	333
3. Ethik des Beobachtens	340
 Bibliographie	
1. Zur Zitation	345
2. Texte der primär behandelten Autoren	345
3. Weitere Literatur	352
 Personenregister	378

Wie kann ein Mensch Sinn für etwas haben, wenn er nicht den Keim davon in sich hat?

Novalis

So long as a tree is a tree, it does not frighten us at all. It begins to be something alien, to be something strange, only when it looks like ourselves. When a tree really looks like a man our knees knock under us. And when the whole universe looks like a man we fall on our faces.

Gilbert Keith Chesterton

The proposal to avoid anthropomorphism is as absurd as the suggestion that we should take an unbiased outside view of ourselves by jumping out of our skin.

Ferdinand Canning Scott Schiller

EINLEITUNG

1. Vom Standpunkt des Menschen

Diese Arbeit behandelt die Frage, inwieweit der Mensch Maßstab seiner Beobachtungen ist. Sie orientiert sich dabei an einer spezifischen Reflexion unserer Standpunktabhängigkeit im Begriff des *Anthropomorphismus*. Er steht für den Sachverhalt, daß der Mensch Objekte *auf menschliche Weise* beobachtet. Begriffsgeschichtlich zunächst auf den Bereich des Überweltlichen beschränkt, dann auf innerweltliche Gegenstände ausgeweitet, bezeichnet der Terminus die Vermenschlichung des Nichtmenschlichen. ‚Anthropomorphismus‘ wird also in erster Linie ein Objektivitätsverlust genannt, dessen Vermeidbarkeit oder Unvermeidbarkeit seit dem 18. Jahrhundert zur Entscheidung freigegeben ist. Der Begriff zeigt eine *Beobachtung zweiter Ordnung* an. Denn in ihm manifestiert sich terminologisch die Beobachtung menschlicher Beobachtung.¹

Die Vorlage für die erste effektvolle Inszenierung der Maßstabsfrage liefert – lange vor Bildung des Ausdrucks ‚Anthropomorphismus‘ – im fünften vorchristlichen Jahrhundert Protagoras von Abdera. Der Eröffnungssatz seines verschollenen Werks, das den Titel Ἀλήθεια (Wahrheit) oder Καταβάλλοντες (Niederwerfende [Reden]) getragen haben soll, lautet nach der Überlieferung: „Aller Dinge (χρημάτων) Maß ist der Mensch, der seienden, daß (ὡς) sie sind, der nichtseienden, daß (ὡς) sie nicht sind.“² Die unzähligen Interpretationen, die seither Protagoras’ ‚Homo-Mensura-Satz‘ entschlüsseln wollen, unterscheiden sich vornehmlich durch verschiedene Deutungen der drei Ausdrücke χρημάτα, ἄνθρωπος und ὡς. Χρῆμα kann sowohl eine beliebige Sache als auch einen Gebrauchsgegenstand bezeichnen. Im ersten Fall wäre demzufolge der Mensch das Maß wirklich aller Dinge, im zweiten nur derjenigen, die er selbst hervorgebracht hat oder die zumindest Spuren seines Umgangs, den er mit ihnen pflegt, zeigen.³ Doch auch welcher Mensch gemeint ist, geht aus der tradierten Formulierung nicht eindeutig hervor: der Einzel-

¹ Zu der Unterscheidung von Beobachtung erster und zweiter Ordnung vgl. Luhmann (1990), 85ff.

² Platon: Theaitetos 152a. Vgl. auch Aristoteles: Metaphysica 1053a; Sextus Empiricus: Adversus Mathematicos VII, 60f.; Diogenes Laertius: Vitae philosophorum, IX, 51; Diels/Kranz (1996), Bd. 2, 263 (Fragment 1).

³ Zur ersten Variante vgl. Gomperz (1912), 204; zur zweiten Variante Nestle (1942), 271.

ne, ein Kollektiv oder die Gattung *Homo sapiens*?⁴ Die größte Einigkeit besteht noch hinsichtlich der Übersetzung von $\acute{\omega}\varsigma$, das nur gelegentlich mit „wie“, in der Regel aber mit „daß“ wiedergegeben wird.⁵ Es ist also insbesondere die Frage *Sein oder Nichtsein*, die sich nur nach menschlichem Maß beantworten läßt. Wie Hans Blumenberg zu bedenken gibt, *stellt* sie sich überhaupt auch erst für den Menschen. Denn das Nichtsein einer Sache ist eben nicht als solches gegeben, seine Feststellung setzt vielmehr menschliche Begriffe voraus. Was Protagoras „gesehen haben könnte, ist die Heterogenität von Erkenntnis und Wirklichkeit, zumindest in einem ganz elementaren Punkt: der Unterscheidung von existenten und nichtexistenten Gegenständen als einer Möglichkeit, die nur im Urteilen besteht, aber nichts am Vorhandenen abbildet. Das Nichtexistente ist eben das, was es nicht gibt und was daher auch in einem wahren Urteil des Inhalts, daß es eben dieses nicht gibt, nicht rezeptiv und abbildend dargestellt sein kann. Die Möglichkeit negativer Sätze beruht darauf, daß der Mensch das Maß seiner Begriffe aufrichtet und daran das ihm Gegebene mißt; das Gegebene selbst enthält nicht das Maß, an dem es gemessen wird.“⁶

So inspirierend die Mutmaßungen darüber, was Protagoras wohl im Sinn gehabt haben mag, im einzelnen sind, so klar dürfte sein, daß *ein* Satz allein nicht ausreicht, um auf eine ganze Lehre zu schließen.⁷ Zudem ist die primäre Quelle Platon, der Protagoras bloß als Kontrast-

⁴ Eine individualistische Deutung gibt bereits Platon: Kratylus 385e-386a; vgl. auch Natorp (1884), 1-62; sowie Apelt (1923), 160. Vom Menschen als Gattungssubjekt geht dagegen Halbfass (1882) aus. *Beide* Interpretationen hält wiederum Gomperz (1912) für sinnvoll. Daß der Homo-Mensura-Satz den Menschen „im kollektiven Sinn“ einer Gruppe (Kultur) auffaßt, meint Nestle (1942), 18f., zeigen zu können. Dupréel (1948), 25, spricht gar von einem „conventionalisme sociologique“.

⁵ Schleiermacher übersetzt mit „wie“, Apelt und die meisten anderen dagegen mit „daß“.

⁶ Blumenberg (1966), 495f.

⁷ Vgl. dazu treffend die Einschätzung von Neumann (1938/1976), 269: „Es hat daher keinen Sinn, immer wieder danach zu suchen, was der Metron-Anthropos-Satz bedeutet, solange nicht neues verwendbares Material zur Verfügung steht.“ Nichtsdestotrotz wurden immer wieder Rekonstruktionen unternommen, die nicht selten zu der Vereinnahmung Protagoras' für das jeweils eigene Denken führten. Als Beispiele seien hier genannt: Pragmatismus (vgl. Schiller 1908a, 1908b), Marxismus (vgl. Müller 1976, 239-268) und moderner Relativismus (vgl. Feyerabend 1989). Nach Kurt von Fritz ist der Satz des Protagoras hingegen „ursprünglich nicht, wie später meistens interpretiert worden ist, der Ausdruck einer subjektivistischen oder sensualistischen oder relativistischen Theorie, sondern richtet sich primär gegen alle jene philosophischen und wissenschaftlichen Welterklärungen, nach denen die Welt ganz anders ist als ‚die Menschen‘ glauben, daß sie sei, und als sie ihnen erscheint.“ (Fritz 1971, 222) Eine originelle Deutung legt Michael Emsbach vor, der im Homo-Mensura-Satz gewissermaßen einen Vorläufer von Diltheys Satz der Phänomenalität sieht, ohne sich freilich explizit auf Dilthey zu berufen. Demnach sei die „grundlegende These der protagoreischen Erkenntnistheorie“, daß „Sein bewußtes Sein ist“ (Emsbach 1980, 15). – Zur Forschung vgl. darüber hinaus die informativen Berichte von Guthrie (1969), 188-192; Huss (1996) sowie Flashar/Kerferd (1998), 28-43,

mittel für sein eigenes Denken benutzt. Nach seiner individualistischen Deutung lautet die eigentliche Aussage des Homo-Mensura-Satzes, daß nichts etwas an sich Bestimmtes sei, sondern nur etwas *für jemanden*, und so wie ein jedes Ding ihm *erscheine*, so *sei* es auch für ihn.⁸ Mit Blick auf die sinnliche Gewißheit der unmittelbaren Eindrücke (παθήματα) unserer Wahrnehmung läßt Platon die Identität von Erscheinung und Sein noch gelten.⁹ Aber es kann keine Rede davon sein, daß wir keine weiterreichenden Kriterien hätten, um die Güte intersubjektiv abweichender Wahrnehmungen und Urteile zu bewerten. Schließlich konsultieren wir einen Arzt, wenn wir krank sind, und befragen nicht einen Anwalt, welche Medizin wir einnehmen müssen, um wieder gesund zu werden. Protagoras selbst tritt als bezahlter Lehrer auf, was erklärungsbedürftig ist, wenn jeder Mensch im selben Maße an der Wahrheit teilhat und infolgedessen Lehrer eigentlich überflüssig sind.¹⁰ Darüber hinaus liegt in dem Satz, daß alles wahr ist, was einem als ‚wahr‘ erscheint, ein Selbstwiderspruch, da er sein eigenes Falschsein einschließt, wenn jemand für wahr hält, daß er falsch ist.¹¹

Wer den Maßstab für Urteile nur im Urteilenden sucht, der kommt niemals zu Wissen, sondern hat es immer nur mit Meinungen zu tun. In strenger Opposition zu Protagoras zeichnet Platon daher ein Bild des Philosophen, der ein Sachverständiger des An-sich-Bestimmten ist. Er interessiert sich nicht für diesen oder jenen Menschen, sondern für den Menschen *an sich*;¹² auch fragt er nicht, ob jemand hierin oder darin Unrecht tue, sondern er untersucht die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit *selbst*.¹³ Genau darin unterscheidet Platon den Philosophen vom Sophisten, daß er sich vom Einzelfall zum Allgemeinen erhebt und die Dinge gleichsam von oben, aus großer Höhe,¹⁴ betrachtet. Er muß die horizontale gegen die vertikale Perspektive eintauschen. In der Horizontalen bewegen wir uns in unseren alltäglichen Geschäften, wir identifizieren Gegenstände, ohne auf die Identifikation selbst zu reflektieren. Wenn

117-125. An neueren Untersuchungen sollen hier genannt werden: Schiappa (2005); Neumaier (2004); Lee (2005).

⁸ Platon: Theaitetos 152a, 157a, 160a-c.

⁹ Ebd. 179c, 186d.

¹⁰ Ebd. 161d-e, 166d.

¹¹ Ebd. 171a-b.

¹² Vgl. ebd. 174b.

¹³ Vgl. ebd. 175c.

¹⁴ Ebd. 175d. Der philosophische Beobachter „hängt“ hier „von der Höhe herüber“ und schaut *von oben herab*. Im Höhlengleichnis schaut der Betrachter, nachdem er die Höhle verlassen hat, *nach oben hinauf*; um dort „was am Himmel ist, und den Himmel selbst“ (die Ideen und in der Sonne die Idee des Guten) zu erspähen (Politeia 516a).

wir allerdings nach der Identität einer Sache, ihrem *Begriff*, fragen, dann nehmen wir die Position eines unbeteiligten Zuschauers ein, einem Gott nicht unähnlich, der von außen auf die Welt blickt. Deshalb ist das Ziel des Philosophen nach Platon die „Verähnlichung mit Gott“ (ὁμοίωσις θεῷ). Denn nur so werden wir „gerecht und fromm mit Einsicht“.¹⁵ Einsicht, im Sinne von Urteilskraft und Verstand (φρόνησις), ist die Voraussetzung für die Erkenntnis von Wahrheit.¹⁶ Auch wenn von allen Lebewesen allein der Mensch Verstand besitzt, so ist er doch nicht als *Homo sapiens*, sondern nur als *Homo sapiens* erkenntnisfähig. In der Ausübung dieser Fähigkeit wachsen wir für Platon über unsere begrenzte Existenz hinaus und nähern uns dem eigentlichen Erkenntnismaßstab, nämlich einem göttlichen Zuschauer an, ohne freilich unserer irdischen Lebensform völlig entraten zu können. Daher stellt Platon in den *Nomoi* Protagoras sozusagen von den Füßen auf den Kopf: „Die Gottheit dürfte nun für uns am ehesten das Maß aller Dinge sein, und dies weit mehr als etwa, wie manche sagen, irgend so ein Mensch.“¹⁷

Worin sich Platon von Protagoras absetzt, ist die Perspektive, die nach seiner Überzeugung der Wissensuchende einnehmen muß. Auch Platon ist sich der *Perspektivität des Wissens* durchaus bewußt. Ziel des langen Bildungsgangs, den er für den Philosophen in der *Politeia* entwirft, ist die „Umlenkung (περιαγωγή) der Seele“, die den Blick von den veränderlichen Erscheinungen zu dem unveränderlichen Sein der Begriffe wendet. So wie das Auge den richtigen Blickwinkel benötigt, um gut sehen zu können, so muß auch die Seele des Philosophen richtig eingestellt (τετραμμένω) sein. Im Liniengleichnis unterscheidet Platon vier solcher Einstellungen – *Tropen* der Seele.¹⁸ (1) Die εἰκασία ist die ästhetische Einstellung, die nicht zwischen Bild und Sache, zwischen Simulation und Wirklichkeit unterscheidet. Wir alle kennen den Schwund dieser Grenze aus dem Kino, wenn wir von der Filmhandlung so mitgerissen werden, als ob es sich um ein reales Geschehen handelte. (2) Πίστις nennt Platon unsere natürliche Einstellung, die sich nicht von Simulationen täuschen läßt, sondern sich an die ‚harten Fakten‘ der sinnlich wahrnehmbaren Realität hält. (3) Diese empirischen Gegenstände unserer natürlichen Umwelt benutzt der Mathematiker dazu, um an ihnen die reinen Formen geometrischer Gebilde zu demonstrieren. Er zieht einen empirischen Kreidekreis, um an ihm die Eigenschaften des überempirischen Kreises zu veranschaulichen. Das individuelle und kontingente Objekt wird

¹⁵ Platon: Theaitetos 176b.

¹⁶ Ebd. 186c.

¹⁷ Platon: Nomoi 716c.

¹⁸ Platon: Politeia 518d; τρόπος ist das Substantiv zu τρέπω, resp. τέτραμμα.

auf diese Weise zu einem Bild für einen allgemeinen und notwendigen Sachverhalt. (4) Von der Einstellung des Mathematikers, der *διάνοια*, unterscheidet sich nun die Einstellung des Philosophen, die *νόησις* (*ἐπιστήμη*), dadurch, daß dieser die allgemeinen Begriffe oder Ideen als etwas erkennt, das sich gar nicht adäquat ins Bild setzen läßt. Während der Mathematiker die Ideen von Kreis und Dreieck als Hypothesen in seinem Umgang mit den konkreten Gebilden verwendet, hebt der Philosoph alle Hypothesen auf und richtet sich direkt auf die Wesenheiten selbst.¹⁹

Genau dieser Blick auf das Wesen (*ἔιδος*) ist dem Philosophen nur aus der vertikalen, *quasigöttlichen Perspektive* eines unbeteiligten Beobachters möglich. Demgegenüber sind wir für den platonischen Protagoras immer schon horizontal in die Welt verstrickte, am Geschehen beteiligte Beobachter, denen die Dinge nur so zugänglich werden, wie sie sich aus *menschlicher Perspektive* darbieten.²⁰ Mögen sich der Sophist und der Philosoph darin gleichen, daß sie mit ihrer Expertise den Polisbürgern zu dienen beanspruchen – hinsichtlich des Wissens, das sie als Sachverständige ausweist, könnten ihre Einschätzungen nicht unterschiedlicher sein. Für Platon ist der Mensch mit seiner Bodenhaftung bei den Erscheinungen ein Störfaktor der *θεωρία*, für Protagoras hingegen ein Prüfstein der Wahrheit, die im sozialen Kontext allererst ausgehandelt wird. Der Eidetiker sieht, indem er seinen Blick auf die ‚überhimmlischen‘ Ideen richtet, hinter die kontingenten Verwicklungen der menschlichen Welt und erfährt dadurch eine Art Apotheose, die allerdings – zumindest *im Leben* – notwendigerweise unvollendet bleiben muß: „Der Philosoph, der mit dem Göttlichen und Geregelten umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es nur dem Menschen möglich ist.“²¹

In Platon und Protagoras begegnen uns zwei paradigmatische Beobachtertypen: der teilnehmende Beobachter des jeweils Für-uns-Bestimmten hier, der unbeteiligte Beobachter des An-sich-Bestimmten dort.²² Für

¹⁹ Ebd. 509d-511e. Vgl. auch Wieland (1999), 201-218.

²⁰ Zu dem darin sich ankündigenden Problem des Perspektivismus vgl. Gerhardt/Herold (1992) sowie Gerhardt (1992), V-XV.

²¹ Platon: *Politeia* 500cd. Für ähnliche Stellen vgl. ebd. 589cd sowie 613ab. Eine solche philosophische Apotheose muß dem ‚Gotteslästerer‘ Protagoras fremd gewesen sein. Vgl. etwa den folgenden Ausspruch des Protagoras: „Über die Götter allerdings habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch, wie sie etwa an Gestalt sind; denn vieles gibt es, was das Wissen hindert: die Nichtwahrnehmbarkeit und daß das Leben des Menschen kurz ist.“ – Diels/Kranz (1996), Bd. 2, 265 (Fragment 4).

²² Die Ausdrücke ‚Zuschauer‘ und ‚Beobachter‘ verwende ich im folgenden synonym. Zur Bedeutung des Zuschauers in der Philosophie vgl. Blumenberg (1979). In der Ethnologie spielt die *teilnehmende Beobachtung* eine wichtige Rolle. Das Konzept wurde programmatisch erstmalig von Bronislaw Malinowski (1922/1979), 45f., dargelegt. In den Erkenntnissen der ethnologi-

den einen ist der Beobachter, für den anderen die beobachtete Sache (die Idee) das unhintergehbare Maß der Beobachtung. Auf der einen Seite steht die Nähe zu den unmittelbar gegebenen Erscheinungen, auf der anderen Seite die stufenweise Distanznahme, eine vollständige Umlenkung der ganzen Seele, die in Einsamkeit das Wesen erkennt. Die Metapher vom ‚überhimmlischen Ort‘ (ὑπερουράνιος τόπος)²³ unterstreicht, daß die Perspektive des platonischen Zuschauers mit der Raumperspektive aller irdischen und astronomischen Beobachtung inkommensurabel ist.

Es ist ausgerechnet die von Platon nicht allzu hoch geschätzte Astronomie, die das Bild liefert für eine Vermittlung zwischen Protagoreischem und Platonischem Beobachter. Kant vergleicht die „Revolution der Denkart“, daß nicht unsere Erkenntnisse sich nach den Gegenständen, sondern diese sich nach der Form unseres Erkenntnisvermögens richten, mit der Kopernikanischen Wende von der unbewegten zur bewegten Erde: „Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“²⁴ Die Analogie zwischen dem sich drehenden Zuschauer und dem Erkenntnissubjekt einerseits und den ruhenden Sternen sowie den Erkenntnisgegenständen andererseits hebt die Antithese zwischen Platon und Protagoras in einer schöpferischen Synthese auf. Mit dem Protagoreischen Beobachter hat das Kantische Subjekt gemeinsam, daß ihm die *Dinge an sich* unbekannt bleiben. Es besitzt nur einen *intellectus ectypus*, keinen *intellectus archetypus*. Sein Erkenntnisvermögen ist auf Erfahrung angewiesen. Jenseits der sicheren Fahrerinne der Empirie lauern die Ungeheuer der Metaphysik, die den Verstand zu verschlingen drohen. Dem Platonischen Zuschauer ähnelt der Kantische insofern, als er *allgemeine* Begriffe und Regeln anerkennt, an die das einzelne Subjekt in seiner Erkenntnis mit Notwendigkeit gebunden ist, und da-

schen Feldforschung sieht Iris Därmann (2005) eine Provokation für die philosophische Idee einer reinen Theorie.

²³ Platon: Phaidros 247c.

²⁴ Kant: Kritik der reinen Vernunft, B XVI, AA 3, 12. Volker Gerhardt (1987), 150, weist darauf hin, daß es Kant bei der Kopernikanischen Wende nicht auf den Wandel vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild ankommt, sondern auf den *Standpunktwechsel*, den der *Zuschauer* erfährt: „Der Betrachter, das Erkenntnissubjekt, wird zum Schlüssel für das, was wir von den Objekten als wesentlich begreifen.“ Gerhardt geht sogar so weit, Kants eigene Kopernikanische Wende als eine „im Kern [...] anthropologische Revolution, eine *universelle Hinwendung zum Menschen*“ (140) zu deuten. Zum Begriff des Standpunktes im Zusammenhang des Kantischen Denkens vgl. Kaulbach (1963).

mit keinen Raum für einen radikalen epistemischen Relativismus *unter* Menschen läßt. Allerdings beschränkt sich die Allgemeinheit der reinen Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes auf die menschliche Gattung. Wir können „nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden“.²⁵ Es sind auch andere Arten der Rezeptivität als Raum und Zeit, ja sogar eine Erkenntnis allein aus Spontaneität denkbar – wir können uns darunter nur nichts Genaueres vorstellen. Der Geltungsanspruch, den das Kantische Subjekt für seine Beobachtungen erheben darf, besitzt eine mittlere Reichweite: Er erstreckt sich nicht auf alle möglichen Beobachter (z.B. andere intelligente Wesen auf entfernten Planeten), geht aber über das einzelne menschliche Individuum hinaus.

Wo Kopernikus in der Astronomie den Standort des Menschen an die dritte Stelle hinter der Sonne dezentriert hat, zentriert Kant in der Philosophie den Standpunkt menschlicher Beobachtung.²⁶ Die Abhängigkeit menschlicher Beobachtung erster Ordnung von ihrem Standpunkt erfährt durch den Begriff des Anthropomorphismus eine Beobachtung zweiter Ordnung. Das methodische Vorgehen der vorliegenden Studie – die Beobachtung dritter Ordnung – soll der nächste Abschnitt darlegen.

2. Vom Beobachten des Beobachters der Beobachter²⁷

Die folgenden Untersuchungen gehen vom Begriff des Anthropomorphismus aus. Mit ‚Begriff‘ meine ich hier genauer den *Terminus*, die sprachliche Verdichtung einer Bedeutung im Ausdruck. Dies ist der erste von *drei methodischen Reduktionsschritten*, die das Arbeitsfeld erschließen sollen. Die Reduktion *vom Begriff auf den Terminus* gründet letztlich in dem besonderen Verhältnis der Philosophie zu ihrer sprachlichen Darstellung, das Adorno in seinen Vorlesungen zur philosophischen Terminologie 1962/1963 so beschrieben hat: „Der Philosophie ist ihre Sprache wesentlich, die philosophischen Probleme sind weitgehend Probleme ihrer Sprache, und die Abgehobenheit der Sprache von der Sache, die Sie in den sogenannten positiven Wissenschaften vorfinden, gilt nicht in derselben Weise für die Philosophie.“²⁸ Adorno sieht in philosophischen Termini „geschichtliche Knotenpunkte des Gedankens, die übrig

²⁵ Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 42, AA 3, 55.

²⁶ Zum Begriff des Standpunkts und seiner Geschichte vgl. Röttgers (1994).

²⁷ Vgl. Dürrenmatt (1986/2004).

²⁸ Adorno (1973), 7.

geblieben sind und an denen sich dann die Geschichte der Philosophie sozusagen abspielt.“ Jeder philosophische Terminus sei „die verhärtete Narbe eines ungelösten Problems“. In Anlehnung an Husserl, der philosophische Termini als „Problemtitle“ betrachtet habe, sieht Adorno in ihnen „Titel für Probleme und nicht etwa eindeutige und unverrückbare Bezeichnungen für eindeutige und unverrückbare Sachen.“²⁹

Wie Adorno möchte auch ich, mit Blick auf den Anthropomorphismus, „den Versuch unternehmen, diese Probleme, die sich gewissermaßen in den Termini verkappt haben, wieder lebendig zu machen.“ Adorno geht dabei von der „Einheit des Problems“ aus: „Es ist meine These, daß die festgehaltenen Termini die Identität der überlieferten Probleme ausdrücken, während der geschichtliche Prozeß, der die Probleme in verschiedener Weise löst, in den wechselnden Bedeutungen zu suchen ist.“³⁰ Genau gegen diese Identitätsthese hatte zwei Jahre zuvor Gadamer argumentiert, daß der „überstandpunktliche Standpunkt“, von dem aus die Identität eines Problems gedacht wird, „eine reine Illusion“ sei, die auf „unserer historischen Kurzsichtigkeit“ beruhe. Anstelle von *Problemen* spricht Gadamer lieber von *Fragen*, die aus den jeweilig geschichtlich überlieferten Antworten zu rekonstruieren sind. „Die Kritik am Problem-begriff, die mit den Mitteln einer Logik der Frage und Antwort geführt wird, muß die Illusion zerstören, als gäbe es die Probleme wie Sterne am Himmel. Die Besinnung auf die hermeneutische Erfahrung verwandelt die Probleme zurück in Fragen.“³¹ Das Medium für das Spiel von Frage und Antwort ist die Sprache, die mit Begriffen operiert. Deshalb ist für Gadamer Philosophie(geschichte) notwendigerweise auch Begriffsgeschichte, die nicht nur die wechselnden Bedeutungen der Termini, sondern auch den Wandel in den Problemstellungen erfaßt.³²

Es ist hier nicht der Ort, um das begriffsgeschichtliche Projekt, das in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg mit Namen wie Erich Rothacker, Reinhart Koselleck und Joachim Ritter verbunden ist, im einzelnen nachzuzeichnen. Vielmehr sollen im Hinblick auf die Analyse des Anthropomorphismus drei Ebenen der Betrachtung unterschieden werden, die zusammen einen gemeinsamen Raum durchmessen. Auf der *Begriffsebene* haben wir es mit Wörtern, Termini und Begriffen (Bedeutungen) zu tun. Unter dem Wort verstehe ich das konkrete Zeichen, das interlingual variiert („Anthropomorphismus“, „anthropomorphisme“, „anthropo-

²⁹ Adorno (1974), 10f. Vgl. Husserl: Ideen I, Hua 3/1, 285, 337.

³⁰ Adorno (1974), 10ff. Vgl. dagegen Rothacker (1955), 9: „Eine Geschichte haben die Termini und Probleme. Nicht eigentlich der Begriff als solcher.“

³¹ Gadamer (1960/1990), 381ff.

³² Ebd., 4f. Vgl. Gadamer (1970), 137-151.

morphism“ usw.). Den Begriff oder besser die Bedeutung kann man mit Kurt Röttgers als ein „diskursiv umgrenztes Kontextualisierbarkeitsfeld für Zeichen“³³ definieren, das dem Zeichengebrauch in Kontexten Grenzen setzt. Überall dort, wo der Ausdruck „Anthropomorphismus“ vorkommt, geht es in irgendeiner Hinsicht um die Vermenschlichung eines selbst Nichtmenschlichen. Der Terminus schließlich steht als mittlere Proportionale zwischen Zeichen und Bedeutung und markiert einen spezifischen Gebrauch, vor allem als *terminus technicus* in einem elaborierten Code. Im vorliegenden Fall koinzidiert die Wortbildung – wenngleich es Vorformen gab – mit dem Eintrag in das philosophische Lexikon, da Leibniz den Neologismus eigens für den Fachgebrauch prägte.

Die Begriffsebene verweist bereits von sich aus auf die *Kontextebene*, die den konkreten Einsatz eines Begriffs betrifft. Auf dieser Ebene werden die Probleme – Gadamers ‚Fragen‘ – behandelt, die jeweils die Verwendung eines Begriffs motivieren. Erst der Blick auf den Kontext und die im einzelnen leitende Fragestellung erhellt den Begriff. Dem thematischen Schwerpunkt dieser Arbeit entsprechend fokussiere ich das Problem der menschlichen Perspektive und der Standpunktgebundenheit menschlicher Beobachtung. Dies ist der Hintergrund, vor dem ich die Figur des Anthropomorphismus konturieren möchte. Die Behandlung eines Problems findet ihrerseits immer innerhalb eines Diskurses statt, „der die Möglichkeiten von Aussagen zu einem bestimmten Gegenstand regelt, der das Sagbare und Denkbare organisiert.“ Der Diskurs begrenzt „zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt“ die „Menge von Aussagen“, die „zu einem bestimmten Thema gemacht werden kann“.³⁴ Sinnfällig für den Anthropomorphismus ist die *Episteme*, die Foucault insbesondere mit Blick auf das 19. Jahrhundert als das „anthropologische Denken“ beschrieben hat.³⁵ Damit meint er die Doppelstellung, die der Mensch in Biologie, Linguistik und Ökonomie innehat, indem er zugleich als Subjekt wie auch als Objekt der Erkenntnis auftritt. In der Tat macht der Terminus „Anthropomorphismus“ erst im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert Karriere, obwohl er da schon seit beinahe achtzig Jahre zur Verfügung steht. Neben der von Foucault so genannten Episteme sind weiterhin die Diskurse in den einzelnen Wissenschaften (vor allem Theologie, Philosophie, Biologie) und philosophischen Einzeldisziplinen (Religionsphilosophie, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie,

³³ Röttgers (1991), 102, 110.

³⁴ Landwehr (2001), 7. Zum Diskursbegriff vgl. auch Schalk (1997/98), 56-104. Vgl. außerdem Busse (2005), 45-57.

³⁵ Foucault (1966/1971).

theoretische Biologie, Kulturphilosophie, Anthropologie, Ethik und Ästhetik) in Betracht zu ziehen und zu unterscheiden. Außerdem verläuft der Hauptstrang des philosophischen Anthropomorphismus-Diskurses durch das Spannungsfeld von Transzendentalphilosophie und Anthropologie, in dem transzendentes und empirisch-menschliches Subjekt aufeinandertreffen.

Eine dritte Ebene erreichen wir, wenn wir uns entlang der *Außen-grenze des Begriffs* bewegen. Dann haben wir es mit vor-, un- oder überbegrifflichen Topoi und Metaphern zu tun, die jede Definitionsbemühung konterkarieren.⁵⁶ Ein Topos, der gelegentlich mit dem Anthropomorphismus verknüpft wird, ist die bereits zitierte Protagoras-Formel vom Menschen als Maß aller Dinge. Hinsichtlich der Metaphorik ist es aufschlußreich, daß unter der menschlichen *Morphe*, von der die Rede ist, häufig gar nicht die physische Gestalt des Menschen, sondern sein Fühlen, Wollen oder Denken verstanden wird. Darüber hinaus pointiert Nietzsche den Anthropomorphismus als Grundlage allen Metapherngebrauchs.⁵⁷

All diese Ebenen entfalten sich geschichtlich. So gibt es eine Wortgeschichte, wie es eine Terminologie- und Begriffsgeschichte gibt, die ihrerseits eingebettet sind in eine Problem-, Diskurs-, Topoi- sowie Metapherngeschichte.⁵⁸ Wie die Ebenen sind auch ihre Geschichten vielfältig ineinander verschränkt, so daß jede Trennung notwendigerweise künstlich sein muß. Gegenüber dem historischen Längsschnitt, den eine begriffsgeschichtliche Untersuchung bietet und der eine wichtige orientierende Funktion erfüllt, soll der Anthropomorphismus hier in *Querschnittstudien* analysiert werden.⁵⁹ Ausgangspunkt ist jeweils der *Terminus*, Zielpunkt die Unterscheidung verschiedener *Verwendungsweisen*. Der Terminus steht gewissermaßen für das methodische Prinzip der Homogenität, die Differenzierung seiner Gebrauchsformen für das der Spezifikation.⁴⁰ Für das Vorgehen, vom Terminus auszugehen, sprechen folgende Argumente:

⁵⁶ Vgl. Pöggeler (1960); Blumenberg (1960).

⁵⁷ Siehe dazu unten, Zweiter Teil, Kap. III, Abschn. 2. – Auch der Kieler Gymnasiallehrer Alfred Biese (1856-1950) vertritt die These, daß die *Metapher als solche* im Anthropomorphismus wurzle und „nicht ein künstlicher Zierrat der Rede“ sei, sondern „der sinnfällige Ausdruck jener Umwandlung, welche die Wirklichkeit in unserem Geiste erfährt, jener Verschmelzung der Innen- und Aussenwelt, jener Verkörperung des Geistigen und Vergeistigung des Körperlichen.“ (Biese 1890, 17).

⁵⁸ Vgl. dazu Meier (1971); Bödeker (2002).

⁵⁹ Zur Begriffsgeschichte vgl. Becker, R. (2007a); Becker, R. (2008a).

⁴⁰ Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 685f., AA 3, 435; Schopenhauer (1847/1991d), 15f. Zur Spezifikation vgl. unten den dritten Abschnitt dieser Einleitung.

1. Es trägt der *Sprachlichkeit* der Philosophie Rechnung. Die Philosophie bemüht sich um die Präzisierung und Ordnung unserer Begriffe. Ein Begriff muß sich im Ausdruck manifestieren.⁴¹ Die Verknüpfung von Begriff und Begriffswort ist zwar nicht immer eindeutig. Vielmehr kann die Korrelation doppelt variieren: Wenn es für einen Begriff mehrere Ausdrucksmöglichkeiten gibt, liegt Synonymie vor; läßt sich ein Ausdruck dagegen mehr als nur einem Begriff zuordnen, so spricht man von Homonymie oder Äquivokation. Dennoch lassen sich derartige Mehrdeutigkeiten nur im Hinblick auf die sprachliche Gestalt von Begriffen feststellen und gegebenenfalls auflösen.

2. Philosophische Begriffe stehen in einem *historischen Verweisungszusammenhang*. Im Gegensatz zu den positiven Wissenschaften ist das philosophische Denken unauflöslich mit seiner Geschichte verwoben.⁴² Bedeutungsverschiebungen, die sich in der Sprache der Philosophie ereignen, lassen sich besonders gut an terminologischen Driften ablesen.⁴³ Ein Terminus kann so als ein Leitfaden dienen, um den geschichtlichen Wandel von Fragen und Antworten, Themen und Diskussionen zu erforschen. Er ist damit zugleich ein Antidot gegen die Vorstellung von einem Palimpsest zeitresistenter Ideen, auf das die Philosophiegeschichte aufgetragen wäre. Gunter Scholtz schreibt daher völlig zu Recht an die Adresse Quentin Skiners und anderer Kritiker des begriffsgeschichtlichen Unternehmens: „Wer gegen den ‚Fetischismus der Worte‘ polemisiert, der in der Begriffsgeschichte getrieben werde, sollte bedenken, daß die typische Krankheit der Philosophen zumeist ihr Fetischismus der ewigen Probleme und Ideen war. Gegen diesen wendet sich Begriffsgeschichte mit ihrem permanenten Blick auf die Sprache.“⁴⁴ Es ist nicht dieselbe Kritik an einem menschlichen Gottesbild, wenn Xenophanes im sechsten Jahrhundert v. Chr. sie in einem Aphorismus über die roßähnlichen Götter der Rösser und die oxsenähnlichen der Ochsen umschreibt, wenn Philo von Alexandrien das Wort ἀνθρωπολογούμενον prägt oder wenn Hume auf den von Leibniz etablierten Terminus des ‚Anthropomorphismus‘ zurückgreift. Im Terminus dokumentiert sich ein Stand in der Reflexion von Problemen, wie umgekehrt die Reflexion sich an Termini entzünden kann oder von ihnen getragen wird.

⁴¹ Vgl. Orth (1979); Orth (1998).

⁴² Vgl. Konersmann (2005), 25: „Philosophische Begriffe *haben* nicht nur eine Geschichte, sie *sind* ihre Geschichte.“

⁴³ Aus diesem Grund hat Winfried Schröder neuerdings die Parole „Zurück zu Eucken“ vertreten. Vgl. Schröder (2000), 172. Dazu die Antwort von Knebel (2000). Vgl. Eucken (1879).

⁴⁴ Scholtz (2000), 190.

3. Für den besonderen Fall der Einführung eines neuen Terminus gilt, daß jeder Neologismus einen *Distinktionsgewinn* darstellt. Ein Beispiel liefert der Terminus ‚Anthropologie‘, der anfänglich noch äquivok in der Bedeutung von ‚Anthropomorphismus‘ verwendet wird. So liest man im ersten Band von Diderots und d’Alemberts *Encyclopédie* von 1751 unter dem Eintrag „Anthropologie“ folgende Erklärung: „(Theol.) manière de s’exprimer, par laquelle les écrivains sacrés attribuent à Dieu des parties, des actions ou des affections qui ne conviennent qu’aux hommes, et cela pour s’accomoder et se proportionner à la soiblesse de notre intelligence“.⁴⁵ Anthropologie wird hier wörtlich verstanden als menschliche Rede – von Gott.⁴⁶ Anstelle von „Anthropomorphisme“ findet der Leser, obwohl Leibniz den Terminus vierzig Jahre zuvor ins Lateinische und ins Französische eingeführt hat, lediglich einen Artikel über „Anthropomorphite“, wie die vermeintlichen Vertreter eines Glaubens an Gott in Menschengestalt seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert genannt werden.⁴⁷ Erst als sich im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts der Terminus ‚Anthropomorphismus‘ durchsetzt, löst sich diese terminologische Promiskuität auf.

4. *Sprachpragmatisch* läßt sich am Kontext eines Terminus ablesen, in welcher Funktion er eingesetzt wird. Die Bezeichnung ‚Anthropomorphit‘ wird von ihrem ersten Auftreten im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen um die Lehre des Origenes in der Spätantike bis hin zu Bacon ausschließlich als Kampfbegriff benutzt. Diese Bedeutung überträgt sich im 18. Jahrhundert auf den Terminus ‚Anthropomorphismus‘. Erst mit Hume und Kant erhält er auch den Charakter eines Reflexionsbegriffs,⁴⁸ der dazu dient, legitime und unvermeidbare Formen der Vermenschlichung von illegitimen zu unterscheiden sowie jede ihrem Wesen nach zu bestimmen. Durch Kant werden die Ausdrücke ‚anthropomorph‘ und ‚Anthropomorphismus‘ zu prominenten Vokabeln, die nicht immer als thematische, sondern vielfach auch als operative Begriffe Verwendung finden.⁴⁹

5. Schließlich spricht für den terminologischen Fokus, daß er ein *ökonomisches Auswahlkriterium* bietet, um Texte, die für die leitende Fragestellung relevant sind, zu identifizieren. Dabei mag es vorkommen, daß Texte, in denen es ebenfalls um den Anthropomorphismus geht, die jedoch nicht den Terminus anführen, unberücksichtigt blei-

⁴⁵ Diderot/d’Alembert (1751), 497.

⁴⁶ Vgl. dazu auch Marquard (1965); Marquard (1971).

⁴⁷ Siehe dazu unten, Erster Teil, Kap. II, Exkurs.

⁴⁸ *Reflexionsbegriff* meine ich hier nicht im Kantischen Sinne.

⁴⁹ Vgl. Fink (1957/1976).

ben, während in anderen zwar der Terminus vorkommt, aber keine relevante Auseinandersetzung mit dem Problem stattfindet. Dazu ist zu sagen, daß ich mit meiner Vorgehensweise ein kalkuliertes Risiko eingehe, um durch die Reduktion von Komplexität eine Steigerung von Komplexität zu erzielen. Denn die Beschränkung auf den terminologischen Einsatz ermöglicht die Konzentration auf solche Texte, die den Anthropomorphismus *explizit* analysieren und zugleich *implizit* eine begriffliche Tradition fortsetzen oder aber durch einen originären Beitrag innovieren. Im übrigen kann das Ziel von *exemplarischen* Studien nicht Vollständigkeit sein, die notwendigerweise zu Lasten der Genauigkeit geht. Auf der Grundlage begriffsgeschichtlicher Vorarbeiten sollen nun verschiedene Dimensionen des Anthropomorphismus untersucht werden, für die weder eine lückenlose Dokumentation noch eine streng historische Abfolge zwingend ist. Daß in jedem Fall der nähere und weitere Kontext in die Betrachtung einbezogen werden muß, versteht sich von selbst.

Wenn hier der Terminus *Anthropomorphismus* im Mittelpunkt steht, müssen zwei sehr verwandte und gelegentlich sogar synonym gebrauchte Termini mitbedacht werden: *Anthropozentrismus* und *Anthropologismus*. ‚Anthropomorphismus‘ hat die längste Tradition – ἀνθρωπόμορφος ist bereits für die Zeitenwende belegt, der Ausdruck ‚Anthropomorphismus‘ datiert ausweislich der Quellenlage auf das Jahr 1710. ‚Anthropozentrisch‘ läßt sich erstmals in einer Aufzeichnung aus Lichtenbergs *Sudelbüchern* vom April 1777 nachweisen.⁵⁰ Es gibt allerdings keinen Hinweis auf einen allgemeinen Sprachgebrauch. Die nächste Verwendung findet sich erst 1841 in Kierkegaards Dissertation *Über den Begriff der Ironie*, in der der Autor einen anthropozentrischen (anthropocentrisch) von einem theozentrischen Pantheismus unterscheidet.⁵¹ Bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein ist nur das Adjektiv belegbar. Erst spät findet sich – und zwar außerhalb der einschlägigen Wörterbücher und Enzyklopädien – auch das Substantiv ‚Anthropozentrismus‘.⁵² Der Ausdruck ‚Anthropologismus‘ tritt 1844 im Titel von Schriften auf, die die Philosophie von Kant bis Feuerbach zum Gegenstand haben.⁵³ An prominenter Stelle begegnet er uns dann in Husserls *Prolegomena zu einer reinen Logik*

⁵⁰ Lichtenberg (1980), 481.

⁵¹ Kierkegaard (1841/1997), 345.

⁵² In der 21. Auflage der *Brockhaus Enzyklopädie* von 2006 ist nur „anthropozentrisch“ verzeichnet. Dasselbe gilt für *Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache* von 1999. Eine terminologische Unterscheidung zwischen Anthropomorphismus und Anthropozentrismus trifft beispielsweise Spaemann (2000), 22.

⁵³ Daumer (1844); Harms (1845).

von 1900. Unter dem Titel des Anthropologismus kritisiert Husserl hier eine dem Psychologismus verwandte Lehre, die das Vernunftsubjekt mit dem empirischen Menschen gleichsetzt.⁵⁴ Während *Anthropomorphismus* im Vergleich mit den beiden anderen Termini bei weitem den größten Begriffsumfang besitzt und im Laufe der Geschichte am meisten ausdifferenziert wird, betont *anthropozentrisch* den Subjektbezug einer Weltanschauung, die den Menschen an die Spitze einer Wertehierarchie stellt, zum Nabel der Welt macht oder zum Endzweck des Seins erhebt. *Anthropologismus* bezieht sich auf eine theoretische Position, die die Anthropologie zur Basis aller anderen Wissenschaften (wie z.B. der Logik) erklärt. Man könnte ihn als einen Anthropomorphismus des Subjekts (der Vernunft) definieren.⁵⁵

Nach der methodischen Reduktion vom Begriff auf den Terminus schränkt ein *zweiter Reduktionsschritt* den Gegenstandsbereich dieser Arbeit auf den *philosophischen Diskurs* ein. Bislang wurde der Anthropomorphismus hauptsächlich in Theologie und Religionswissenschaft untersucht. Vom Animismus sogenannter Naturreligionen über das griechische Pantheon bis hin zu Judentum und Christentum ist die Vermenschlichung des Numinosen immer wieder Thema einer Ursachen-, Motiv- und Grenzforschung gewesen. Außer den zahlreichen Artikeln in den einschlägigen Enzyklopädien und Lexika⁵⁶ sind namentlich vor allem die Schleiermacher-Monographie von Franz Christ sowie die systematischen Überlegungen von Eberhard Jüngel anzuführen.⁵⁷ Zu einem differenzierteren Bild des Begriffs ‚Anthropomorphit‘, der bis ins 18. Jahrhundert hinein gebräuchlich und terminologischer Vorgänger von ‚Anthropomorphismus‘ war, haben Arbeiten aus dem Kreis der Frühen Kirchengeschichte und Byzantinistik beigetragen.⁵⁸ In den letzten drei Jahrzehnten stand der Anthropomorphismus zunehmend auch im Fokus der empirischen Biologie, vor allem der kognitiven Verhaltensforschung, die der Frage nachgeht, ob und inwieweit man Tieren – insbesondere Primaten – Denken oder Bewußtsein zusprechen darf.⁵⁹ Schließlich wurde dem Anthropomorphismus auch Aufmerksamkeit zuteil auf den Gebie-

⁵⁴ Vgl. Husserl: Logische Untersuchungen, Bd. 1, Hua 18, 122-158.

⁵⁵ Darüber hinaus sind an seltenen Prägnungen noch *Anthropismus* (vgl. Haeckel 1899/1924, 17-20) sowie *anthropotrop* zu nennen (vgl. Blumenberg 2000, 293).

⁵⁶ Vgl. z.B. die Artikel von van der Leeuw (1950); Schildenberger/Metz (1957); Schreiner/Schütte (1995); Löhr u.a. (1998).

⁵⁷ Christ (1982); Jüngel (1982). Vgl. außerdem Gollwitzer (1963), 113-162.

⁵⁸ Vgl. Florovsky (1987); Röwekamp (2005), 58-72.

⁵⁹ Vgl. Asquith (1984); Kennedy (1992); Fisher (1996); Daston (2000); Keeley (2004); Daston (2005); Perler/Wild (2005).

ten der Psychologie,⁶⁰ der Literaturwissenschaft⁶¹ sowie der Architektur- und Filmtheorie.⁶² Allein in der Philosophie fehlt eine ausführliche oder gar monographische Abhandlung. Diesem Desiderat soll die vorliegende Studie Abhilfe schaffen.

Eine *dritte und letzte Reduktion* schließt an eine Binnendifferenzierung des Anthropomorphismus-Begriffs an, die Kant vorgenommen hat, indem er den kritischen („symbolischen“) vom dogmatischen Anthropomorphismus unterscheidet. Letzterer bezieht sich auf Dinge an sich, ersterer lediglich auf unsere Vorstellungen.⁶³ Ich werde mich auf den *kritischen Anthropomorphismus* konzentrieren, da er das thematisch übergeordnete Beobachtungsproblem reflektiert. Es geht also weder um die Nähe einer absoluten Substanz zur menschlichen Natur noch um die Offenbarung des Numinosen in Menschengestalt. Hierfür verwendet Hamann den Begriff der „Anthropomorphose“.⁶⁴ Genau diese Grenzziehung zwischen einer objektiv gedachten Anthropomorphose des Göttlichen durch die Inkarnation in Jesus Christus einerseits und dem subjektiven Anthropomorphismus des menschlichen Beobachters andererseits erfolgt im ersten Teil. Die transzendente Wende der Kantischen Philosophie bleibt dann die Voraussetzung für die weiteren Spezifikationen.

3. *Anthropomorphismus*

Im folgenden werde ich drei Spezifikationen des Anthropomorphismus unterscheiden, die ich terminologisch als *symbolischer*, *schematischer* und *hermeneutischer* Anthropomorphismus fasse. Diese Differenzierung beschreibt insofern eine Klimax, als unter Voraussetzung der jeweils vorangehenden Bestimmung eine Erweiterung des Begriffsumfangs erfolgt. Zunächst auf Gott eingeschränkt, dann auch auf das Weltliche (die unbelebte und belebte Natur) bezogen, richtet sich der Anthropomorphismus schließlich ebenso an die Adresse des Menschen selbst, der in seiner Doppelrolle als transzendentes Subjekt und als empirisches Objekt zwischen konstituierendem und konstituiertem Wesen oszilliert. Man könnte mit einem Ausdruck Heideggers hier von ‚Reluzenz‘ sprechen, die dazu führt, daß in das Adreßbuch des Begriffs am Ende auch

⁶⁰ Vgl. z.B. Tietel (1995).

⁶¹ Vgl. Brandl (1995).

⁶² Frings (1998); Zöllner (2004); Homann (2005); Hermsdorf (2011).

⁶³ Siehe dazu unten, Erster Teil, Kap. IV, Abschn. 3.

⁶⁴ Hamann: Zweifel und Einfälle, N III, 192.