

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Juli 2016 unter dem Titel „Gabe und Opfer als Weltaneignung – Zur anthropologischen Bedeutung des Anthropomorphismus“ von der Philosophisch-Pädagogischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt als Inaugural-Dissertation angenommen. Entscheidend für den eingeschlagenen Denkweg war stets der Wunsch, den Prozess der inhaltlichen Ausrichtung und Argumentation für jede Art von Anregung und Kritik offen zu halten. Ermöglicht wurde dies vor allem durch die vielen Gespräche mit dem Betreuer meiner Dissertation, Walter Schweidler, dem ich hiermit ausdrücklich danken möchte! Zu Dank verpflichtet bin ich auch dem Kreis seiner Doktoranden, die sich eingehend mit meinen Beiträgen auseinandergesetzt haben, und denen ich schließlich eine Vielzahl wichtiger Impulse zu verdanken habe. Würdigen möchte ich auch die motivierende Unterstützung durch meine Lebensgefährtin Martina, die mit ihrer Geduld und ihrer liebevollen Art meine Arbeit überhaupt erst ermöglicht hat. Ihr sei dieses Werk gewidmet!

Bochum, im Februar 2017

Im Gedenken an meine Eltern

A. Aufbau und Zielsetzung der Arbeit

I. Die anthropologischen Voraussetzungen zur Entwicklung der zentralen These

Trotz aller naturwissenschaftlichen Erkenntnisse besteht immer noch keine einheitliche Meinung über das, was bei Nietzsche „das noch nicht festgestellte Thier“¹ heißt. Einander widersprechende Begriffe wie instinktarmes Mängelwesen, triebgesteuerter Organismus oder animal rationale, zoon politicon, animal symbolicum oder imago dei zeigen, dass es *die* eine Anthropologie nicht gibt. „So besitzen wir“ nach Max Scheler „denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern – *eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht*“². Es ist auch fraglich, ob wir überhaupt in der Lage sind, eine solche Idee zu entwickeln, wenn schon die Bedeutung von Begriffen wie Objektivität, Identität oder Wahrheit eine sehr fragwürdige ist.³ Von naturwissenschaftlicher Seite tragen Evolutionsbiologie, Neurobiologie und Verhaltensforschung ihren Teil zur Erhellung des menschlichen Wesens bei und treten in direkte Konkurrenz zur philosophischen und theologischen Anthropologie. Trotz aller empirischen Erkenntnisse von Biologie und Verhaltensforschung und der Plausibilität der Evolutionstheorie stehen diese jedoch nicht in dem Rang einer umfassenden Theorie, einer Leit- oder Metawissenschaft, da sie nicht ohne Rückgriff auf ihre eigenen Annahmen in der Lage sind, einen derartigen Rang zu begründen. Eine Anthropologie in ausschließlich naturwissenschaftlicher Perspektive, die den Menschen nur unter dem Gesichtspunkt objektiver, d. h. messbarer Kriterien und als Produkt von Anlage und Umwelt definiert, würde auch zu einer Ausklammerung der Ethik auf der Grundlage einer freien und persönlich-subjektiven Entscheidung führen.

In diesem Sinne unterscheidet Kant zwischen einer *physiologischen Anthropologie*, die untersucht, „was die Natur aus dem Menschen macht“, und einer *pragmatischen Anthropologie*, die danach fragt, was der Mensch „als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll“⁴. Das heißt jedoch nicht, dass sich die naturwissenschaftliche und philosophische Anthro-

¹ KGW, NF-1884,25[428] — Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1884

² Scheler 1928, S. 9

³ Vgl. Kapitel A.II.1 (Anthropomorphismus und Wahrheit bei Nietzsche) und Kapitel CIV (Anthropomorphismus und Wahrheit: Die erkenntnistheoretische (Un)Hintergebarkeit des Anthropomorphismus bei Nietzsche und Heidegger)

⁴ Kant: AA VII, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Vorrede, Seite 119

logie unversöhnlich oder nur ergänzend gegenüberstehen müssen. Für die Möglichkeit einer integrativen Anthropologie, die einen Ansatz findet, von dem aus der Mensch sowohl als empirisch fass- und messbares Faktum wie auch in seiner Subjektivität als freihandelndes und vernunftbegabtes Wesen erklärt werden kann, stehen die Transzendentalphilosophie von Kant, und in neuerer Zeit insbesondere die Phänomenologie von Husserl, aber auch die Transzendentalpragmatik von Apel und Kuhlmann. In der KrV schreibt Kant: „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?“⁵

Mit diesen Grundfragen sind alle Themenkomplexe der Philosophie abgesteckt, die Kant in seinen Schriften behandelt: die erste Frage gilt der theoretischen Vernunft, die zweite der praktischen Vernunft und die dritte der Religionsphilosophie. In der sog. ‚Jäsche-Logik‘, die im Jahre 1800 von dem Kant-Schüler Gottlob Benjamin Jäsche herausgegeben wurde, fügt Kant diesen Fragen eine weitere hinzu, mit der er die drei Grundfragen seiner Philosophie in einer einzigen Frage zusammenfasst: „Was ist der Mensch?“⁶ Diese Grundfrage der Anthropologie zielt auf das *Wesen* des Menschen und ist als der *eine* Bezugspunkt der ersten drei Fragen anzusehen. Kant schreibt: „Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“⁷ Der Anthropologie käme damit eine grundlegende Bedeutung im Range einer Fundamentalwissenschaft oder Transzendentalphilosophie. „Es ist“, so Kant, „auch nicht genug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. Anthropologia transcendentalis“.⁸ Die Selbsterkenntnis von Verstand und Vernunft ist der Bezugspunkt, der Kern- und Angelpunkt in Kants Transzendental-Philosophie: In der Kritik der reinen Vernunft geht es um die apriorischen Bedingungen von sinnlicher und theoretischer Erkenntnis, in der Kritik der praktischen Vernunft um die Voraussetzungen sittlichen Handelns und in der KU um die grundlegenden Bedingungen von Ästhetik und Teleologie. Diese fundamentalen Bedingungen des menschlichen Wesens sind allgemeingültig und dem Empirischen als logisch-ontologische Apriori, als notwendige Bedingungen der Möglichkeit aller empirischen und theoretischen Erkenntnis vorgeordnet. Das Verhältnis von Mensch und Welt wird nach Kant also durch eine selbstkritische Reflexion, der transzendentalen Apperzeption,

⁵ KrV 832f (AA III 522)

⁶ Jäsche, *Logik*, A 25

⁷ Ebd., S. 448

⁸ Kant, Refl. 903, AA XV, S. 395, 29-32

sichtbar. Denkbar ist aber auch der umgekehrte Zugang von den Erscheinungen zu ihren transzendentalen Bedingungen. Diesen Weg hat die von Husserl begründete Phänomenologie eingeschlagen, die über den Prozess der eidetischen und transzendentalen Reduktion das Wesen und die apriorischen Wesensgesetze der Erscheinungen freilegen will. Damit verfolgen sowohl Kant als auch Husserl das Ziel, die Bedingungen zu finden, die menschliches Erkennen und Handeln vor aller Erfahrung ermöglichen. Insofern der Mensch sich ursprünglich, d.h. vor aller wissenschaftlichen und philosophischen Reflexion als Einheit erfährt, ist dieses Selbstbild, das abzüglich aller individuellen Besonderheiten zugleich auch ein Bild vom Wesen des Menschen ist, selbst Gegenstand *und* Vorbedingung jeder phänomenologischen oder transzendentalen Reflexion⁹. Insofern wir Phänomene, die wir uns aufgrund einer unmittelbaren Selbsterfahrung zuschreiben, in anderen erkennen, liegt jeder Anthropologie ein präreflexives Selbst- und Menschenbild zugrunde¹⁰, das auf eben dieser unmittelbaren und unhintergehbaren Selbsterfahrung beruht und auf eine Reihe von Phänomenen projiziert wird, die als charakteristisch für die menschliche Art bestimmt werden. Insofern das in der Selbstschau gewonnene Selbstbild auf alle Menschen übertragen, bzw. diese als solche erst im Vergleich zum einer ursprünglichen Selbsterfahrung erkannt werden, unterliegt jede Anthropologie trotz aller Bemühungen um Objektivität einem unhintergehbaren Rest an Subjektivität. Und insofern das eigene Selbstbild zugleich auch ein Bild vom Wesen des Menschen überhaupt ist, kommt hier auch schon eine frühe Form des Anthropomorphismus ins Spiel, die Übertragung einer Vorstellung vom Menschen bzw. menschlicher Kategorien auf nichtmenschliche Erscheinungen, wozu auch die personifizierten Vorstellungen menschlicher Gemeinschaften gehören, die in Analogie zur Person gebildet werden, in Wirklichkeit aber nur imaginäre Konstrukte bzw. institutionalisierte Verhältnisse von Menschen sind wie etwa die Nation, das Volk oder die Menschheit im Ganzen.¹¹ In dem Bewusstsein dieser Grenzen, dem Bewusstsein, dass unsere Anthropologien letztendlich auf Gegebenheiten beruhen, die sich jeder Reflexion entziehen, weil sie die Art und Weise jeder Reflexion überhaupt erst ermöglichen und bedingen, erwächst ein Zweifel an dem Wahrheitsgehalt aller Reflexion. Wenn sich kein „äußerer“, objektiver Punkt finden lässt, bleibt uns nichts anderes, als unser Menschenbild soweit wie möglich und immer neu zu korrigieren, d.h. bis zu einer letzten, nicht weiter rückführbaren oder hintergehbaren Selbsterfahrung: der Individualität der Person, auf der schließlich jede Anthropologie beruht. Diese Individualität, die Basis jeder

⁹ Zur Thematik der Selbstreferentialität des Anthropomorphen vgl. Kapitel E.IV. (Weltaneignung als Selbstaneignung bzw. Selbstverwirklichung)

¹⁰ Vgl. dazu meine Ausführungen über Sartres These vom Ego als „ein Sein der Welt“ und die Bedeutung des Glaubens als einer ersten und ursprünglichen Gewissheit in Kapitel E.III. (Weltaneignung als Gabe) bzw. E.VI. (Glaube und Weltaneignung).

¹¹ Vgl. Kapitel D.II. (Anthropomorphismus als Personifikation des Sozialen) und D.V. (Identitätsstiftende Erzählungen und die metonymische Funktion des Opfers) der vorliegenden Arbeit

Anthropologie kann dann nur noch als Gabe bzw. Gegebenheit hin- bzw. angenommen werden, auch wenn deren Geber sich nicht benennen lässt. Zu diskutieren ist hierbei auch, inwieweit es sich bei der Individualität, der präreflexiven Selbsterfahrung um *ein* transzendentes Ich oder um eine *Vielzahl* von Phänomenen handelt, von Erfahrungen, die das typisch menschliche ausmachen (wie Erfahrung von Willensfreiheit, der Möglichkeit, zu sich selbst und der eigenen Trieb- und Bedürfnisstruktur in Distanz zu treten, der Leibhaftigkeit usw.), auf deren Basis eine anthropomorphismuskritische Anthropologie überhaupt erst entwickelt werden kann. „Letzte“ Gegebenheiten bzw. solche, die wir jeweils als unhintergebar erfahren, bestimmen unser Verhältnis zu uns selbst, zueinander und zur Welt. Dazu gehört auch die Grunderfahrung einer Gegebenheit *als solche*, in der wir nicht nur die Welt, sondern auch uns selbst als eine Gabe erfahren, die uns stets als und durch etwas anderes gegeben ist. Damit ist die Gabe die ursprünglichste Form der Welt- und Selbstaneignung, die immer auch eine Übereignung, die Gabe eines anderen ist. Die zentrale These meiner Arbeit, die ich entlang der drei bzw. vier Leitfragen von Kant ausführen und begründen möchte, lässt sich folgendermaßen formulieren: *Sowohl die Gabe wie auch das Opfer sind in ihrer Bindung an die Intentionalität eines Gebenden bzw. Opfern- den anthropomorphe Vorstellungen und in ihrer Übertragung auf nichtmenschliche Phänomene Anthropomorphismen, die sich nur unvollständig ausklammern lassen, denn wie jedes reine Phänomen sind auch unsere präreflexiven Vorstellungen vom Menschen als Individuum, Leib oder Person fundamentale Formen der Anschauung und unabdingbare Gegebenheiten, womit sich die Gabe selbst als anthropomorphe, aber unhintergehbare Voraussetzung einer jeden Weltaneignung offenbart. Damit kann die Fähigkeit zu geben als ein ursprüngliches Wesensmerkmal des Menschen betrachtet werden. Die anthropomorphe Sichtweise befähigt uns zudem, die Welt als eine Gabe zu begreifen und Nichtmenschliches ebenso „menschlich“ zu behandeln wie unsere Artgenossen.* Im Rahmen meiner Explikation möchte ich zunächst den Versuch einer Entstehungsgeschichte des Anthropomorphismus und seiner utopischen Überhöhung des Menschen und seiner Möglichkeiten unternehmen: von den symbolischen Ursprüngen im mythisch-religiösen Denken der Griechen über die Kritik der Sophisten bis hin zum Umschlagen der antiken Aufklärung in einen neuen monistischen Anthropomorphismus, der einen Teilaspekt der menschlichen Natur, die Rationalität, in dem Verlangen nach einer logozentrischen Ordnung, zum alles bestimmenden Prinzip erhebt. Damit ist der Anthropomorphismus als Denk- und Kritikprinzip charakterisiert. Letzteres richtet sich wie bei Xenophanes, Feuerbach oder Freud zunächst gegen den symbolischen Anthropomorphismus, die Projektion menschlicher Wünsche, Ängste und Verhaltensweisen in ein imaginäres Jenseits, in dem menschenähnliche Gottheiten eine wesentliche Rolle spielen, dann aber auch gegen den empirischen Anthropomorphismus, die Übertragung menschlicher Eigenschaften auf nichtmenschliche Wesen, die Teil unserer Erfahrungswelt sind, wie Tiere oder Pflanzen. In Bezug

auf physikalische Prozesse gilt die Kritik vor allem der Annahme einer in den Erscheinungen der Natur wirkenden Zweckgerichtetheit. Während der symbolische Anthropomorphismus in den Bereich des Imaginären und Artifizialen gehört, erlaubt der empirische Anthropomorphismus eine intersubjektive Überprüfung derjenigen Aussagen, die sich auf „äußere“ Merkmale, wie physische Konstitution oder Verhaltensweisen, beziehen. Darüberhinaus lässt der empirische Anthropomorphismus auch das Auffinden von Merkmalen zu, welche die Richtigkeit einer Analogie von Eigen- und Fremdsubjektivität entweder erhärten oder in Frage stellen. Für die Vertreter einer idealistisch-internalistischen Position, die davon ausgehen, dass das Subjekt mit seinen Gedanken und Vorstellungen auch unabhängig von einer äußeren, mit ihm nicht identischen Welt, existieren könnte, ist die Kluft zwischen Subjekt und Objekt und damit auch zwischen Eigen- und Fremdsubjektivität kaum zu überwinden, sodass sich auch die Übertragung eines präreflexiven Menschenbildes oder Teile desselben auf nichtmenschliche Phänomene nur in begrenztem Maße vermeiden lassen. Empiristen und Externalisten hingegen, wie die Vertreter einer evolutionären Erkenntnistheorie, führen alle subjektiven Vorstellungen auf äußere Umstände zurück, wobei jedoch der „übersehen“ wird, dass die Evolutionstheorie selbst eine Schöpfung der Evolution ist, die nicht auf Objektivität, sondern Lebens-tauglichkeit abzielt, während sich das Anthropomorphismusproblem für den Solipsisten erst gar nicht stellt, da eine „äußere“, vom Subjekt unabhängige, Welt gelegnet wird. Die restlose Eliminierung von Anthropomorphismen ist somit immer um den Preis einer Ausklammerung erkauft, einem Akt der Willkür.

Im systematischen Teil meiner Arbeit möchte ich als erstes die Frage nach der anthropologischen Differenz erörtern, denn ohne eine Definition des Menschlichen ist der Begriff des Anthropomorphismus ohne Bedeutung. Um herauszufinden, was der Mensch ist, bedarf es einer Abgrenzung zu dem, was er nicht ist: leblose Materie, Tier, Pflanze, Artefakt oder Gott. Es gilt also Eigenschaften zu benennen, die ausschließlich Menschen zukommen. Die Anthropologie kennt etliche davon: das meistgenannte ist der menschliche „Geist“, ein Sammelbegriff, der Kategorien wie (Selbst-)Bewusstsein, Intentionalität oder Rationalität und Vernunft umfasst. In diesem Zusammenhang ist als ein besonders auffälliges Abgrenzungskriterium die menschliche Sprache zu nennen, die Artikulation von Meinungen, Empfindungen oder Absichten. In enger Verbindung zum menschlichen Geist stehen auch die Gefühle, die Empfindungsfähigkeit und der freie Wille, von dem das sittliche Vermögen abhängt. Eine Definition des Menschlichen kann jedoch nur in Auseinandersetzung und auf der Grundlage eines präreflexiven Menschenbildes erfolgen, sodass sich auch hier feststellen lässt, dass wir bei jeder anthropologischen Betrachtung ein unhintergebares Element, eine unabdingbare Erfahrung als gegeben voraussetzen müssen. Im Anschluss daran möchte ich erörtern, wie anthropomorphes Denken in phylogenetischer wie ontogenetischer Perspektive entsteht. Dabei sind evolutionstheoretische und soziobiologische Annahmen ebenso zu berücksichtigen wie

solche der Entwicklungspsychologie, der Neurobiologie und der (kognitiven) Linguistik. Demnach lassen sich aus evolutionstheoretischer und neurobiologischer Sicht anscheinend alle Denkstrukturen auf eine „gewohnheitsmäßige“ Verinnerlichung von Regeln zurückführen. Diese Verinnerlichung lässt sich als das Ergebnis eines onto- und phylogenetischen Lernprozesses beschreiben, der allerdings auf einer Unterscheidung in „innere“ und „äußere“ Gegebenheiten beruht. Abgesehen von dem erkenntnistheoretischen Grunddilemma, dass die Evolutionstheorie gemäß ihrer eigenen Explikation selbst ein Resultat solcher Prozesse sein müsste, stellt sich die Frage, ob das naturalistische Verständnis von Kausalität nicht selbst schon ein Anthropomorphismus ist, der nach Nietzsche auf einer Gleichsetzung von Wille und Tat mit dem Prinzip von Ursache und Wirkung beruht. Ob die Unhintergebarkeit des Anthropomorphismus auf einer Verortung der Subjektivität im Menschen selbst beruht und der damit verbundenen Unmöglichkeit, jenen archimedischen Punkt zu finden, von dem aus eine objektive Betrachtung des Menschen möglich wäre, oder ob wir mit Heidegger und der neueren, insbesondere der französischen, Phänomenologie, den Versuch unternehmen, die den Menschen und seinen Zugang zur Welt bestimmende Subjektivität ohne den Rückgriff auf ein sinngebendes Bewusstsein in der Welt selbst zu verorten, ändert nichts an der grundsätzlichen Problematik, die darin besteht, dass der Mensch sich selbst als gegeben und in einer unauflösbaren Verflochtenheit von Leib, Welt und Sprache vorfindet, sodass uns eine „saubere“ Trennung von „Innen“ und „Außen“ verwehrt bleibt bzw. unsinnig erscheint. In letzter Konsequenz stellt sich das sinnlich Gegebene so oder so als eine Form unhintergebarerer Sinngebung dar. Dabei ist zu beachten, dass das sinnlich Gegebene sowohl die konkrete, die individuelle Erscheinung wie auch das Allgemeine umfasst, das im Konkreten als eine über das Einzelne hinausweisende Eigenschaft aufscheint. So erscheint der Anthropomorphismus im Bereich des Sozialen als eine Personifikation der Gesellschaft. Insofern Reziprozität und Kommunikation ihren Sinn nur dadurch erhalten, dass sie als Gabe oder als Opfer intendiert und empfunden werden, bestimmt sich auch das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft allein über diese Formen der Sinngebung. Über Mythen, Rituale und bildhafte Symbole wird eine imaginäre Identität erschaffen, die über den konkreten Leib, über das kleinste Element der Gesellschaft, hinausgeht und dem Einzelnen Opfer abverlangt, die er ohne die Vorspiegelung jener imaginären Identität nicht erbringen würde. Dieser Anthropomorphismus lässt sich jedoch aufdecken und als eine Form von Herrschaft entlarven. Anders als das mit Leid und Zwang konnotierte Opfer ist – wie in Kapitel VI ausgeführt – der eigentliche Quell- und Bezugspunkt jeder Gabe die konkrete Person, die sich selbst und freiwillig als die Schöpfung eines Anderen annimmt und in der Hingabe an den konkreten Anderen das Wunder der Schöpfung am Leben erhält und zu einer angemessenen Übereinstimmung von Selbst- und Menschenbild gelangt, in dessen Zentrum die konkrete, individuelle Person steht.

II. Zur Literaturoauswahl und Methodik in Orientierung an Nietzsche

1. *Anthropomorphismus und Wahrheit bei Nietzsche*

Nach den Sophisten ist Nietzsche vermutlich der erste gewesen, der den Begriff der Wahrheit radikal relativiert hat, indem er die Wahrheit allein im Hinblick auf ihre Zweckmäßigkeit für das jeweilige menschliche Leben betrachtet, denn über richtig und falsch entscheide allein der „Wert für das Leben“, denn „Wahrheit“, so Nietzsche, „ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte.“¹ Mit derselben Radikalität hat Nietzsche den Anthropomorphismus als ein unhintergebares Denkprinzip, als anthropologische Konstante dargestellt bzw. entlarvt. Nach Robert Spaemann ist Friedrich Nietzsche vermutlich der erste gewesen, der erkannt hat, „dass auch die Idee solcher Einheiten, also die Idee von Dingen, die mit sich selbst zumindest eine Zeit lang identisch sind, ein Anthropomorphismus ist, denn wir sind es ja, die sich als Einheiten erleben, die über die Zeit hinweg ihre Identität bewahren.“² Damit wäre unser eigenes Ich zugleich Ursprung und Garant für die Kontinuität all dessen, was uns als ein Gegenstand erscheint. „Der Gedanke des Seins von Etwas ist“, so Spaemann, unzertrennlich von dem Gedanken der Identität dessen, was ist. Und genau dieser Gedanke ist, wie Nietzsche meinte, ein fundamentaler Anthropomorphismus. Wenn wir von Identität reden, haben wir Nietzsche zufolge unser eigenes Ich-Gefühl im Sinn.“³ Aber nicht nur unsere Vorstellung von den Dingen als mit sich selbst identischen Einheiten unterzieht Nietzsche einer schonungslosen Kritik. Auch die „Gesetze“ der Logik und Kausalität stehen für Nietzsche unter dem Primat einer durch und durch anthropomorphen Sicht auf die Welt: „Wir glauben, dass Gedanke und Gedanke, wie sie in uns nacheinander folgen, in irgendeiner kausalen Verkettung stehen: der Logiker insonderheit, der tatsächlich von lauter Fällen redet, die niemals in der Wirklichkeit vorkommen, hat sich an das Vorurteil gewöhnt, dass Gedanken Gedanken verursachen.“⁴ Die Selbstverständlichkeit, mit der wir „innere“ und „äußere“ Kausalzusammenhänge annehmen, erklärt Nietzsche mit dem Verweis auf eine ganz und gar anthropomorphe Sichtweise: „Der Mensch glaubt sich als Ursache, als Thäter — alles, was geschieht, verhält sich prädikativ zu irgend welchem Subjekte In jedem Urtheile steckt der ganze volle tiefe Glauben an Subjekt und Prädikat oder an Ursache und Wirkung; und dieser letztere Glaube (nämlich als die Behauptung daß jede Wirkung Thätigkeit sei und daß jede Thätigkeit einen Thäter voraussetze) ist sogar nur ein Einzelfall

¹ KGW NF-1885,34[253] — Nachgelassene Fragmente April–Juni 1885.

² Spaemann 2008, 26

³ Ebda.

⁴ KGW, NF-1888,14[152] — Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888

des ersteren, so daß der Glaube als Grundglaube übrig bleibt: es giebt Subjekte Ich bemerke etwas und suche nach einem Grund dafür: das heißt ursprünglich: ich suche nach einer Absicht darin und vor allem nach einem der Absichten hat, nach einem Subjekt, einem Thäter: — ehemals sah man in allem Geschehen Absichten, alles Geschehen war Thun.“⁵ Wenn der einzelne Mensch das Maß von Wahrheit und Erkenntnis darstellt, gewinnt der Begriff des Anthropomorphismus einerseits eine grundlegende Bedeutung für die Anthropologie und Erkenntnistheorie, andererseits gilt es zu untersuchen, welchem Interesse und welcher Perspektive die anthropomorphe Sichtweise und die Kritik am Anthropomorphismusbegriff unterliegen, denn für Nietzsche ist jede (Re)konstruktion der Wirklichkeit, auch die Philosophie bzw. „der Philosoph“ nur „die Fortsetzung des Triebes, mit dem wir fortwährend, durch anthropomorphische Illusionen, mit der Natur verkehren“⁶. „Die Verführer der Philosophen sind“, so Nietzsche, „die Worte, sie zappeln in den Netzen der Sprache“⁷. In Nietzsches Kritik an der Wahrheit liegt zugleich eine Legitimation des Anthropomorphismus, der seine Berechtigung nur in der jeweiligen Perspektive der Menschen findet, nicht aber in der Verabsolutierung einer einzelnen Perspektive.

2. *Genealogie als übergreifende Methodik*

Nietzsches Werk ist nur schwer einer bestimmten philosophischen Vorgehensweise zuzuordnen. Wie kaum ein anderer hat Nietzsche die Freiheit der Methode gewählt. Als Denker ist er zugleich Dichter, Literat und Psychologe. Wenn es eine Methode gibt, die charakteristisch ist für Nietzsche, die seiner Entlarvung scheinbarer Selbstverständlichkeiten, der kritischen Analyse von Wahrheit und Moral dient, so kann es sich dabei nur um eine Genealogie handeln, die alles miteinbezieht, was für die Entschlüsselung von Herrschaftsverhältnissen in der Beziehung von Mensch und Welt, von Mensch und Gesellschaft oder Vernunft und Leib von Nutzen ist. Insbesondere in seiner „Genealogie der Moral“ geht es immer wieder um Herkünfte, Entstehungsbedingungen und Entwicklungen, die keiner übergeordneten Gesetzmäßigkeit unterliegen und sich keiner Struktur fügen. Mithilfe von Kausalität und Logik lässt die Welt sich nicht fassen, sie lässt sich nur im Vollzug begreifen, ohne dabei den Anspruch auf irgendeine Art von Objektivität oder Wahrheit halten zu können. So leitet Nietzsche die Entstehung von Moral auch nicht aus absoluten Werten ab. Moral ist das Resultat einer historischen und dementsprechend kontingenten Entwicklung. Um der Rolle, die der Anthropomorphismus als Denkprinzip oder Gegenstand von Kritik spielt, auf die Spur zu kommen, heißt es, den Faden von Anbeginn aufzunehmen und die Problematik aus verschiedenen Blickrichtungen zu

⁵ KGW, NF-1885,2[83] — Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 – Herbst 1886

⁶ KGW, NF-1872,19[134] — Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 — Anfang 1873

⁷ KGW, NF-1875,6[39] — Nachgelassene Fragmente Sommer 1875

erörtern. Die Freiheit der Methode und die Vielfalt der Aspekte, unter denen wir etwas zum Gegenstand unserer Erkenntnis machen, wird somit zum Programm einer genealogischen Herangehensweise, die ohne die Annahme einer absoluten Gewissheit auskommen will und auskommen muss. Um der perspektivischen Vielfalt willen, ist es unumgänglich, auch die empirischen Befunde und Theorien von Einzelwissenschaften wie Psychologie, Biologie oder Geschichte in unsere Überlegungen zu integrieren. Neben den historischen Ursprüngen bedarf es einer psychologisch und biologisch fundierten Analyse des Anthropomorphismus, um die These von dessen Ursprünglichkeit zu erörtern. Um Nietzsche wirklich gerecht zu werden, dürfen wir uns gegenüber den von ihm vertretenen Relativismus jedoch nicht unkritisch verhalten. So schonungslos wie er alle Wahrheit und Erkenntnis in Frage gestellt hat, müssen auch wir uns fragen, ob es nicht doch so etwas wie einen absoluten Standpunkt gibt, von dem aus es überhaupt erst Sinn macht, von Relationen und Abhängigkeiten zu sprechen. Die Suche nach einem übergeordneten Standpunkt, von dem aus sich die verschiedenen Erkenntnishorizonte zu einer umfassenden Perspektive verbinden, die Suche nach einem Standpunkt, der die eigene Perspektive und die der Anderen umfassen könnte charakterisiert die Phänomenologie seit Heidegger. Deshalb ist es ebenso erforderlich, Nietzsches Anthropomorphismus in der Auseinandersetzung mit Heidegger und der Existenzphilosophie zu diskutieren. Jede besondere Methode, die auf irgendeinen Erkenntnisgewinn abzielt, wird im Hinblick auf ihre Effektivität gewählt und setzt damit schon eine Vorstellung von der Welt und ihren Prinzipien voraus, ein Paradigma, das Erkenntnisinteresse und Erwartungshorizont eingrenzt und die Form einer möglichen Erkenntnis vorgibt. Die Problematik des Anthropomorphismus und die damit verbundene Frage nach der menschlichen Perspektive macht den Konflikt zwischen einer relativistisch-perspektivistischen und einer alle Perspektiven übergreifenden Position unausweichlich, insofern der Mensch die Welt einerseits nach seinem Bilde begreift, andererseits aber wie jedes andere Wesen ein Geschöpf der Welt ist, sodass seine spezielle Perspektive nicht das alleinige Maß darstellt, an dem die Welt sich begreifen lässt. Die Selbstreflexion der Erkenntnis geht also stets mit der Bezugnahme auf etwas einher, das dieser Erkenntnis vorausgeht. Dass es etwas außerhalb unserer selbst sein muss, das unsere jeweilige Perspektive bestimmt, wirft jedoch immer auch die Problematik auf, dass wir auch dieses Andere nur als Menschen in der uns eigenen Art erfassen können. Die Geschichte der Auseinandersetzung mit dem Problem des Anthropomorphismus ist vermutlich so alt und vielfältig wie die philosophische Reflexion selbst. Die historischen Ursprünge bedürfen damit einer möglichst vorurteilsfreien Herangehensweise, die historische Ursprünge nicht mit Ursachen gleichsetzt. Die Genealogie stellt zunächst die Frage nach den Anfängen, nach der Herkunft und dem Verlauf einer Entwicklung, ohne sie in gleich in das starre Korsett einer weltanschaulichen Position einzubinden. Vielmehr sollte diese sich aus dem Ineinanderschauen und Vergleichen verschiedener Zugangsweisen ergeben oder

auch in einem gleichberechtigten Nebeneinander, einem Offenhalten dieser Zugänge bestehen. Eine derart fundamentale und weitreichende anthropologische Problemstellung wie das Verhältnis von Anthropomorphismus, Gabe und Opfer zur menschlichen Weltaneignung erfordert eine dem jeweiligen Teilbereich angemessene Zugangsweise in Gestalt verschiedener philosophischer und einzelwissenschaftlicher Methoden. Wer mit (oder auch gegen) Nietzsche einen radikalen Relativismus vertritt, wird vermutlich auch als Ethnologe oder Psychologe einen eher funktionalistischen Standpunkt vertreten, wer wie Heidegger das Subjekt menschlicher Tätigkeiten weder „im“ Menschen noch „in“ der Welt verortet, sondern das In-der-Welt-Sein als ein unhintergehbare Apriori versteht, wird einen ganzheitlichen Ansatz bevorzugen. Die „klassischen“ Methoden der Philosophie, wie sie Ekkehard Martens beschrieben hat⁸, bedürfen also der Ergänzung durch einzelwissenschaftliche Erkenntnisse und fachübergreifende Methoden, was sich beispielsweise in der anthropologischen Kontroverse von Funktionalismus und Strukturalismus zeigt. Im Anschluss an die sokratischen Frühdialoge Platons hat Martens ein integratives, philosophisches Methodenkonzept entwickelt, das als „Fünf-Finger-Modell“ Eingang in die Philosophie-Didaktik gefunden hat. Wenngleich jede dieser Methoden einen separaten Zugang zum Philosophieren ermöglicht, macht es Sinn, die Synergie der verschiedenen Methoden zu nutzen, da sie einander nicht ausschließen, sondern ergänzen. Am Anfang jeder philosophischen Reflexion steht das konkrete Erleben, das mithilfe der phänomenologischen Methode einer möglichst genauen und vorurteilsfreien Beschreibung zugeführt werden soll. Naturgemäß stößt diese Vorgehensweise auf Schwierigkeiten, die einerseits sprachlicher und andererseits psychologischer und erkenntnistheoretischer Natur sind. Mithilfe der Phänomenologie lässt sich die Dichotomie von Objekt und Subjekt nur unvollständig ausklammern, da jedes Phänomen zugleich auch ein Gegenstand des intentionalen Bewusstseins ist, welches im Sinne einer umfassenden Betrachtung auch selbst zum Gegenstand des Philosophierens wird und somit doch wieder in die „Falle“ der Reflexionsphilosophie führt. Jede phänomenologische Beschreibung bedarf also einer Interpretation, einer Textauslegung. Mithilfe der Hermeneutik lässt sich ein erweitertes Textverständnis gewinnen, insofern jede Aussage als Teil eines Ganzen verstanden wird, das einerseits von der Gesamtheit der Einzelaussagen gebildet wird und diesen andererseits erst im Kontext des Ganzen Bedeutung verleiht. Aufgrund der menschlichen Unzulänglichkeit und einer anzunehmenden Unabschließbarkeit von Erkenntnis geraten wir in eine hermeneutische Zirkel- bzw. Spiralbewegung⁹ zwischen einem unreflektierten Vorverständnis und einer Erweiterung unserer Erkenntnis durch Bezug auf neue Aspekte und Zusammenhänge. Auch hier stellt sich die Frage nach einem festen

⁸ Vgl. Martens 2003

⁹ Vgl. u.a.: Gadamer 1990 und Bolten 1985

Grund der Erkenntnis, nach einer ursprünglichen Evidenz, die dem relativistischen Perspektivismus entgegensteht. Nach Martin Heidegger, der eine ontologische Begründung des hermeneutischen Zirkels anstrebt, kann die Frage nach der Wahrheit nur gestellt werden, weil wir als Mensch von je her in der Wahrheit unseres eigenen Seins stehen. Zwar können wir die Entscheidung über die Wahrheit einer Behauptung mit den Prämissen, die uns zu dieser Behauptung geführt haben, immer wieder in Frage stellen und korrigieren, doch kommen wir nicht umhin, die Entscheidung über den Wahrheitsgehalt einer Aussage auf den Boden einer Wahrheit zu stellen, die sich unserem Reflexionsvermögen in letzter Konsequenz entzieht. Dabei geht es natürlich auch um den korrekten Gebrauch von Sprache, wofür die analytische Methode einen wertvollen Beitrag leistet. Erst wenn die eine oder andere Methode mit einem Anspruch auf Exklusivität auftritt und ihren Erkenntniszugang und damit auch ihre eigenen Prämissen verabsolutiert, besteht die Gefahr einer dogmatisch verkürzten Sicht auf die Welt, wenn etwa zugunsten einer objektivistischen oder naturalistischen Position jede andere Haltung als Scheinproblem desavouiert wird oder dialektisches Denken zu einem Abschluss gebracht wird, der sich dann z. B. als „historischer „Materialismus gegen jede Kritik immunisiert. Neben den vier genannten Methoden spielt auch die intuitive bzw. spekulativ-kreative Methode eine gleichwertige Rolle. Fantasie und Kreativität sind nicht nur für die Bildung von Hypothesen unabdingbar, es muss immer auch die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, dass sich die Welt und unser Erkenntnisvermögen nicht allein mit Kausalität, Naturgesetzlichkeit oder Objektivität erklären lässt. Um den vielfältigen Aspekten des Anthropomorphismus gerecht zu werden, sind philosophiehistorische, ideologiekritische und kulturanthropologische Diskussionen ebenso von Bedeutung wie empirischen Befunde, die alle ihren Beitrag zur Erhellung des Anthropomorphismus als Denkprinzip oder Gegenstand einer anthropologischen Kritik leisten.

3. *Die Bedeutung der Psychologie für die genealogische Methode*

Eng verbunden mit Nietzsches Genealogie ist seine (Tiefen-)Psychologie. Nicht die Vernunft, nicht die (vermeintliche) Objektivität der Natur, keine Wahrheit, kein Gesetz und auch kein objektiver Geist sind der Grund, aus dem heraus Nietzsche argumentiert. Es sind die „dunklen“ Triebkräfte der Seele, aus der sich das menschliche Tun und Denken und damit auch die Genealogie von Moral und Kultur verstehen lässt, und dies paradoxerweise ohne irgendeinen Anspruch auf Wahrheit, denn schließlich steht ja auch die Psychologie im Dienste des Lebens, also jener Kräfte und Motive, die sie aufdecken und entlarven will. Die Genealogie der menschlichen Kultur ist also mehr als nur eine vordergründige Beschreibung. Sie ist zugleich eine Analyse der Diskrepanz zwischen normativem Überbau und tatsächlichem Verhalten, denn von außen kann nur aufgrund dieser Inkonsistenz auf die eigentliche Intention geschlossen werden. Nietzsche geht es darum, moralische „Wahrheiten“ zu demaskieren, sie

als Betrug und Selbstbetrug zu entlarven. Wer Wein trinkt und Wasser predigt, ist ein Betrüger, ebenso wie diejenigen sich selbst betrügen, die nur deshalb glauben, weil sie das Ungewisse nicht ertragen können, oder weil sie fürchten, für ihren Unglauben betrafft zu werden. Die Betrüger sind die Propheten der Moral, die Gott oder das Gute benutzen, um den Menschen für ihre eigenen Zwecke einzuspannen. Es sind die Wortführer der menschlichen „Herde“, denen es darum geht, ihre „Schäfchen“ zusammenzuhalten: „Wo wir eine Moral antreffen, da finden wir eine Abschätzung und Rangordnung der menschlichen Triebe und Handlungen. Diese Schätzungen und Rangordnungen sind immer der Ausdruck der Bedürfnisse einer Gemeinde und Heerde... Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Function der Heerde zu sein und nur als Function sich Werth zuzuschreiben.“¹⁰ Um der Herdenmoral Bestand zu verleihen, wird sie nicht als zweckdienlich, sondern als unumstößlich „verkauft“, als ewige Wahrheit, die unter Androhung von Strafe geglaubt werden soll: „'Gut' nennen sich die Mitglieder der Heerde: das Hauptmotiv in der Entstehung des Guten ist die Furcht.“¹¹ Im Laufe der Sozialisation ist der Glaube an die christliche Moral als Inbegriff von Moral überhaupt für Nietzsche ein „Instinkt gewordener Selbstbetrug“¹². Die Genealogie menschlicher Verhaltensweisen und Anschauungen bedarf also stets einer kritischen Analyse ihrer psychologischen Beweggründe. Dabei gibt es für Nietzsche keine verbindliche Wahrheit im Sinne objektiver Erkenntnis, nur zweckdienliche Annahmen im Interesse des Lebens. Aber auch im Hinblick auf dieses Interesse, auf die Triebkräfte des Lebens, gibt es keine Gewissheit, keine psychologische Erklärung, die zu einer Erhellung der unbewussten Vorgänge beitragen könnte: nicht einmal den „Willen als Ursache“ lässt Nietzsche gelten, da wir ihn in Analogie zu unserer „Personal-Erfahrung [...] in das Geschehen hineingelegt haben“. Die Annahme einer „Absicht als Ursache von Geschehen“ lässt Nietzsche ebensowenig gelten wie die Annahme eines Kausalzusammenhangs im Denken. Wir haben uns lediglich an das „Vorurteil gewöhnt, daß Gedanken Gedanken *verursachen*.“¹³ Wenn die Vorstellung einer psychologischen Ursache, eines Wirkzusammenhangs von Absicht und Handlung, von Wille und Tat oder Gedanke und Handlung ebenso sehr Vorurteil ist wie die Vorstellung von Kausalität im „äußeren“ Geschehen, bleibt allein die Beschreibung dessen, was geschieht: eine Genealogie als „Phänomenologie“, als Beschreibung von Abläufen. Doch selbst hier gibt es keine gesicherte Erkenntnis, sicher ist allein das Erleben als solches, denn alles, „was uns *bewußt* wird, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisiert, ausgelegt, – der *wirkliche* Vorgang der inneren »Wahrnehmung«, die *Kausalvereinigung* zwischen Gedanken, Gefühlen, Begehungen, zwischen Subjekt und Ob-

¹⁰ KGW, FW-116

¹¹ KGW, NF-1884,25[99]

¹² KGW, EH-Schicksal-7

¹³ Nietzsche 1969, 76 (65) bzw. bzw. KGW NF-1888,14[152]

jekt ist uns absolut verborgen – und vielleicht eine reine Einbildung. Diese »scheinbar *innere* Welt« ist mit ganz denselben Formen und Prozeduren behandelt, wie die »äußere« Welt. Wir stoßen nie auf »Tatsachen«,¹⁴. Es ist der „Glaube an Worte und Grammatik“¹⁵, der unser irrtümliches Verhältnis zu uns und zur Welt bestimmt, die Vorstellung, dass jedem Geschehen ein Subjekt als Verursacher zugrunde liegt. Weder im „cogito“ noch im „cogitatur“ kann eine unmittelbare Gewissheit festgestellt werden – weder im Hinblick auf die eigene Subjektivität im „cogito“ noch bezüglich einer fremden oder neutralen Subjektivität, wie sie in der Formulierung „es denkt“ oder in der Passiv-Konstruktion des „cogitatur“ zum Ausdruck kommt. Die Unterteilung der Welt in Subjekt und Objekt ist zweckdienlich, kann aber keine universale Gültigkeit beanspruchen, weil sie einen Glauben voraussetzt. So gesehen ist die „Wahrheit“ nicht mehr als ein (zweckdienlicher) Irrtum, der nichts über die „wirkliche“ Welt aussagt, denn jeder Schluss, jede logische Aussage basiert auf einer Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Wenn diese aber nur eine Fiktion ist, lässt sich die Welt, lässt sich der Mensch, mithilfe der Logik nicht mit Gewissheit erschließen, denn: „Vor der Frage nach dem »Sein« müsste die Frage vom Wert der Logik entschieden sein.“¹⁶ Die Psychologie kann somit nicht mehr leisten als jede andere Wissenschaft. Sie muss sich mit vorläufigen und mehr oder weniger zweckdienlichen Beschreibungen und Hypothesen zufrieden geben, denn in jeder Beschreibung steckt die Annahme einer Verursachung, die Auflösung von Prozessen in ein verursachendes Subjekt und ein verursachtes Objekt. Dieser Zusammenhang bleibt auch dann erhalten, wenn wir von der Prozesshaftigkeit der Phänomene absehen und eine statische Beziehung in Gestalt einer Bedingung annehmen, denn auch hier gilt die Annahme, dass Eines nicht ohne ein Anderes sein könne. Wenn nun aber jeder Kausalzusammenhang, jede Bedingung und jede Gewissheit von Nietzsche als mehr oder weniger nützlicher Irrtum suspendiert wird, was bleibt dann noch? Wenn sich dazu überhaupt eine Aussage treffen lässt, dann allein die, dass der Glaube an den menschlichen Intellekt, an die Vorherrschaft von Sprache und Logik, gleichbedeutend mit einer Absage an das menschliche Leben ist und geradewegs in den Nihilismus führt. Nietzsches Dekonstruktion von Logik und sprachlich vermittelter Gewissheit ist so radikal, dass sich daraus geradezu zwangsläufig die Forderung nach einer „Umwertung aller Werte“ ergibt, Nietzsches geplantem, aber nie fertiggestelltem Hauptwerk. In Nietzsches Nachlass findet sich dazu jedoch eine Vielzahl von Vorarbeiten, die Friedrich Würzbach in der Absicht einer Interpretation im Sinne von Nietzsches Vorhaben unter Bezugnahme auf dessen Lebenswerk zusammengestellt hat. In der Einleitung zum ersten Band der „Um-

¹⁴ Ebda. (66) bzw. KGW, NF-1887,11[113]

¹⁵ Ebda., 78 f.

¹⁶ Ebda., 79, (68)

wertung“ aller Werte schreibt Würzbach: „Er [Nietzsche] hat erkannt, daß der unerschöpfte, zeugende Lebenswille als kosmische Kraft sich nicht erschöpft, wenn aber die Geschöpfe durch naturfeindliche Moralen und Religionen sich von kosmischen Einflüssen isolieren, und schließlich eine sehr spezialisierte Organtätigkeit, das, was wir Intellekt nennen, die Führung und Wertung übernimmt, dann erschöpft sich die Kraft, das Leben beginnt zu zerfallen und abzusinken in Entartung. Eine entgötterte, entwertete, formlose Welt ohne Sinn, ohne Ziel umgibt den Menschen, sein verehrendes Herz zerbricht, er wird zum Nihilisten.“¹⁷ Nietzsches radikale Positionen bilden den Hintergrund, vor dem sich die Auswahl der Literatur erklärt, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit als eine Auseinandersetzung mit Nietzsche zu verstehen ist. Dessen Kritik an Religion, Moral und Wissenschaft bzw. Wahrheit ist der Dreh- und Angelpunkt für die Erörterung einer anthropomorphen Weltaneignung in der Spannung von Gabe und Opfer. Dabei ist jedoch zu beachten, dass der Begriff des Anthropomorphismus selbst ein fragwürdiges Konstrukt ist, was insbesondere im Kapitel „Anthropomorphismus und Wahrheit“ zum Tragen kommt. Hier spielt die Frage nach einer möglicherweise nur vordergründigen Diskrepanz zwischen Nietzsche und Heidegger eine zentrale Rolle, da beide Denker eine Verortung der Subjektivität außerhalb des Menschen vornehmen, bei Heidegger unter Bezugnahme auf den Begriff des Hypokeimenon, und bei Nietzsche in Gestalt einer „mundanen Subjektivität“. Bevor wir jedoch derart in die „Tiefe“ steigen und nach einer allgemeinen Struktur und Gesetzmäßigkeit fragen, ist es ratsam, wie Nietzsche zunächst die Historie zu befragen, eine Genealogie des Anthropomorphismus zu versuchen und nach der Herkunft, nach den Ursprüngen und der Entwicklung des Anthropomorphismus zu fragen. Im Rahmen dieser speziellen Genealogie nimmt die griechische Antike mit ihrer in Gestalt und Verhalten vermenschlichten Vorstellung von den Göttern eine Sonderstellung ein. Es gilt Zeitzeugen wie Herodot, Hesiod oder Homer zu befragen, aber auch die zeitgenössischen Kritiker wie Xenophanes oder die Sophisten, Historiker wie Kerényi, Vernant oder Nesselrath, bevor wir uns mit Adorno, Horkheimer oder Klaus Heinrich an einer religionsphilosophischen Analyse versuchen um etwaige zeitübergreifende, anthropologische Strukturen aufzudecken wie die Vergötterung des Rationalismus oder einfach die utopische Selbstvergötterung der Menschen. Neben den archäologischen Fakten stehen uns als Quellen für die anthropomorphistischen Züge der antiken Religion Erzählungen bzw. Mythen zur Verfügung. Auch deren Herkunft gilt es zu erörtern, als Historie und als anthropologisches Strukturelement. Für letzteres stehen Namen wie Durkheim, Frazer oder Freud, die versucht haben, die Bedeutung der Mythen soziologisch oder psychologisch zu entschlüsseln, als Ausdruck einer archaischen, aber immer noch bedeutsamen Sicht auf die Welt. Gerade in der griechischen Religion und Mythologie wird

¹⁷ Ebd., S. 20

der menschliche Ursprung der Mythen überdeutlich. Als Kategorien menschlicher Weltdeutung stehen auch sie im Dienste des Lebens, oder um mit Nietzsche zu sprechen: im Dienste eines Willens zur Macht. Insofern die Mythen ein ins Utopische erhobene Spiegelbild der Griechen darstellen, sind sie anders zu bewerten als eine aus Not und Hilflosigkeit geborene Religion: „Die griechischen Götter sind in der Vollendung, wie sie im Homer bereits uns entgegentreten, gewiß nicht als Geburten der Noth und des Bedürfnisses zu begreifen: solche Wesen ersann gewiß nicht das angsterschütterte Gemüth: nicht um sich vom Leben abzuwenden, projecirte eine geniale Phantasie ihre Bilder in das Blaue.“¹⁸ Nietzsche sieht darin, einen Ausdruck von schöpferischer Freiheit, das „mythische Gefühl der freien Lüge“, eine Erfindung der Priester, die allein dazu dient, die Erhabenheit der Götter zu rechtfertigen.¹⁹ Diese schöpferische Freiheit entspringt für Nietzsche derselben schöpferischen Kraft wie später das Christentum, demselben Willen zur Macht, mit dem einen Unterschied allerdings, das die antike Religion eine Selbsterhöhung des Menschen darstellt, eine selbstbewusste Projektion, die sehr viel weniger mit Unterwerfung und Glaube zu tun hat wie später das Christentum. Gleichwohl unterliegt jede Art von menschlicher Projektion, jede Art von menschlicher Selbst- und Weltgestaltung einer beständigen Veränderung, ein Fatum, dass es nach Nietzsche zu akzeptieren gilt: „Schicksal, ich folge dir! Und wollt’ ich nicht, ich müsst’ es doch und unter Seufzen thun!“²⁰ Die Unbeständigkeit im Weltgeschehen, das Nicht-Festhalten-Können, der ewige Wandel, der allenfalls Regeln, aber keine Gesetze kennt, die uns Menschen Halt und Sicherheit geben könnten, findet ihren Ausdruck in Nietzsches unsystematischen Stil, der seine Denkweise und seine Vorstellung von der Welt als einem theoretisch nicht fassbarem Geschehen wider, einer schöpferischen Kraft, die als unfassbare Vielheit alle Grenzen zu überwinden sucht und jeder dauerhaften Einheit widerstrebt: „Damit ein Heiligthum aufgerichtet werden kann, muss ein Heiligthum zerbrochen werden: das ist das Gesetz“, das einzige Gesetz, das universelle Gültigkeit beanspruchen kann – ohne erkennbaren Fortschritt auf irgendein höheres Ziel. Das Leben bringt immer wieder neue Formen hervor, setzt Grenzen und hebt sie wieder auf. Der kleinste gemeinsame Nenner, der sich in allem, was geschieht, erkennen lässt, ist das Streben nach Macht, nach Wachstum, nach Mehr. Da Nietzsche kein geringeres Thema hat als das Leben selbst, und weil sich die Welt für ihn nur von hier aus erschließen lässt, ist für sein Denken eine Vielzahl theoretischer Bezüge von Bedeutung: die Auseinandersetzung mit der Evolutionsbiologie ebenso wie die mit der Psychologie der Triebkräfte oder der philosophische Erkenntnistheorie.

¹⁸ Nietzsche: KGW, DW-2 — Die dionysische Weltanschauung: § 2. Abgeschlossen ca. 11/08/1870

¹⁹ Nietzsche: KGW, NF-1872,19[97] — Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 — Anfang 1873.

²⁰ Nietzsche: KGW, M-195 — Morgenröthe: § 195. Erste Veröff. 31/07/1881.

Und hier kommen neben den funktionalen natürlich auch strukturelle Überlegungen mit ins Spiel, denn die Genealogie ist ja auch nur *e i n e* Methode, derer wir uns bedienen müssen, wenn wir versuchen, eine brauchbare Vorstellung vom Menschen und seiner Beziehung zur Welt, oder umgekehrt: von der Welt und ihrer Bedeutung für den Menschen, zu gewinnen. Nietzsches radikale Denkweise erfordert eine kritische Auseinandersetzung mit einer Vielzahl von Methoden. Da es bei Nietzsche kein geschlossenes System gibt, um die Welt zu erklären, und weil jeder Methode gewisse Annahmen bzw. Glaubenssätze zugrunde liegen, wäre es unangemessen, eine Fragestellung wie die nach den Bedingungen und Möglichkeiten menschlicher Weltaneignung im Rahmen *e i n e r* philosophischen Methode zu Erörtern. Theorien und Erklärungen unterliegen dem Gesetz des Wandels ebenso wie Beschreibungen und Analysen. Es unterscheiden sich nicht nur die Perspektiven verschiedener Menschen, auch ein- und dieselbe Person unterliegt im Laufe der Zeit einer Veränderung ihrer Sichtweise, sodass es immer neu anzusetzen gilt. Die Biologie des Menschen, seine Psychologie, sein Leib, seine Sprache, seine Entwicklung, seine Geschichte und seine Eingebundenheit in soziale Zusammenhänge, in das Weltganze, sind auf verschiedene Weise und unter verschiedenen Gesichtspunkten zu erörtern, um eine annähernd brauchbare Vorstellung von der Ursprünglichkeit, von den Strukturen anthropomorphen Denkens zu entwickeln. In diesem Zusammenhang ist es also notwendig, auf neuere Erkenntnisse der Evolutionstheorie, der Sozio- und Neurobiologie oder der Entwicklungspsychologie ebenso einzugehen wie auf sprachphilosophische oder phänomenologische Ansätze. Dabei kann es nicht allein darum gehen, auf der „Höhe der Zeit“ zu sein. Dies würde nur unter der Annahme einer geradlinigen Entwicklung Sinn machen. In der Philosophie wie in der Erkenntnis überhaupt verhält es sich aber so wie in der Evolution: von einem kontinuierlichen und zwangsläufigen Fortschritt kann überhaupt nicht die Rede sein. „Die gesammte Thier- und Pflanzenwelt entwickelt sich nicht vom Niederen zum Höheren... Sondern Alles zugleich, und übereinander und durcheinander und gegeneinander. Die reichsten und complexesten Formen — denn mehr besagt das Wort 'höherer Typus' nicht — gehen leichter zu Grunde: nur die niedrigsten halten eine scheinbare Unvergänglichkeit fest.“²¹ Wenn wir anerkennen, dass Wahrheit immer nur eine Frage der Zweckmäßigkeit, eine Frage der Perspektive ist und sich damit nur in der Hoffnung auf eine letzte Erkenntnis vom Irrtum unterscheidet, verbietet sich eine geradlinige und kontinuierliche Vorgehensweise von selbst. Es kommt vielmehr darauf an, den Gegenstand der philosophischen Forschung immer wieder neu und, wenn möglich, von allen Seiten zu beleuchten. Allein, die Schwierigkeit besteht darin, „in einem unvollendeten System, mit freien unabgeschlossenen Aussichten, sich festzuhalten: als

²¹ Nietzsche: KGW, NF-1888,14[133] — Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1888

in einer dogmatischen Welt.“²² Die Wiederholung, der Rekurs auf „alte Wahrheiten“, auf das bereits Gesagte, das In-Frage-Stellen des bisher Erreichten ist verbunden mit einer Entwertung sowohl des Neuen wie auch des Alten, mit einem Ersetzen von und einem Ausprobieren neuer Gedanken. In dem Vorwort zum zweiten Band der „Umwertung aller Werte“ schreibt Alfred Schmidt: „Nietzsches Methode ist die einer »Experimental-Philosophie«, welche »versuchsweise selbst die Möglichkeit des grundsätzlichen Nihilismus vorwegnimmt«, ohne daß sie deshalb im Abstrakt-Negativen steckenbleiben müßte. Sie will vielmehr »bis zum Umgekehrten hindurch« [...] Solch »experimentelles« Denken hält seine Begriffe offen, ohne doch abzulassen von dem festen Inhalt und Anspruch, der ihnen an Ort und Stelle zukommen muß.“²³ Hier kommt die ursprüngliche Einzigartigkeit aller Erscheinungen zur Sprache, die Unmöglichkeit einer allgemeingültigen Ordnung, ein entschiedenes Nein zur Fortschrittsgläubigkeit, eine radikale Skepsis gegenüber jeder Art von Aufklärung, zu deren Wesen es gehört, jederzeit in ihr Gegenteil umschlagen zu können. Nach Schmidt gilt: „Keine Möglichkeit ist a priori ausgeschlossen. Warum sollte nicht »etwas aus seinem Gegensatz entstehen, Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Totem... Wahrheit aus Irrtümern?«,²⁴ So hat alle Erkenntnis, hat alle Aufklärung auch immer etwas schöpferisches: die Wahrheit wird nicht bloß gefunden oder entdeckt, sie wird gestaltet, wird gemacht wie jede Ordnung, jede Regel und jedes Gesetz. Aufgrund der Radikalität seines Denkens ist Nietzsche der Dreh- und Angelpunkt der vorliegenden Arbeit. Denker, die sich explizit auf Nietzsche beziehen oder deren Thesen eine Auseinandersetzung mit Nietzsche herausfordern, nehmen darum ein Vorrangstellung ein, insbesondere in der Erörterung der Anthropomorphismusproblematik. Die Thematik soll jedoch nicht allein in der Perspektive einer Interpretation von Nietzsche oder unter stetem Bezug zu Nietzsche behandelt werden. Es geht ja gerade darum, das Thema unter einer Vielzahl von Aspekten zu beleuchten. Wissenschaftliche Erkenntnisse spielen hierbei ebenso eine Rolle wie unterschiedliche Ansätze oder Richtungen des Philosophierens. Aufgrund dieses Vorhaben ist die Gefahr eines Eklektizismus ebenso gegeben wie die Unpassendes passend zu machen oder Entwicklungslinien verkürzt darzustellen und Dazwischenliegendes zu überspringen. Andererseits ist die Annahme einer linearen Entwicklung fragwürdig und unter Umständen kontraproduktiv. Nicht umsonst wendet sich Nietzsche ausdrücklich gegen die „Kurzsichtigen“, die glauben, eine Philosophie müsse aus einem Guss bestehen, systematisch und ohne inneren Widerspruch. Wie könnte

²² Nietzsche: KGW, NF-1885,34[25] — Nachgelassene Fragmente April–Juni 1885

²³ Schmidt, Alfred in: Nietzsche 1969. Vgl.: Nietzsche: KGW, NF-1885,34[25] – Nachgelassene Fragmente April–Juni 1885

²⁴ Ders. Vgl.: Nietzsche: KGW, MA-1 — Menschliches Allzumenschliches I: § 1. Erste Veröff. 07/05/1878.

die Philosophie etwas leisten, was sich in der Realität nicht auffinden lässt?²⁵ Welt und Mensch lassen sich nicht als logisches Kontinuum verstehen. Wollen wir dem Leben und der Welt gerecht werden, kommen wir nicht ohne ein gewisses Mass an Sprunghaftigkeit, an Spontaneität und schöpferischem Gestalten aus. Der Welt gerecht zu werden heißt eben auch, sich die Welt zurechtzumachen, sie zu gestalten, das Schöpferische in ihr anzunehmen und in uns selbst zu erkennen: „Aus Betenden müssen wir Segnende werden!“²⁶ Wenn der Anthropomorphismus einerseits unumgänglich ist, und Nietzsche andererseits die eigentliche Subjektivität in einem *kosmischen* Ich verortet, findet darin auch die Problematik von Gabe und Opfer ihren Platz bzw. das Verhältnis vom Besonderen zum Allgemeinen und vice versa. In Bezug auf den Begriff der Gabe ist allerdings zu klären, in welchem Verhältnis er zu dem bloß Gegebenen steht, ob das Gegebene auch ohne einen (erkennbaren) Geber als Gabe vorstellbar ist. Diese Frage kann bejaht werden, wenn man entweder einen vom Gegebenen unabhängigen Geber oder im Gegebenen selbst einen Geber annimmt. Was die Gegebenheit zur Gabe macht ist die Intention des Gebenden, der entweder etwas von ihm verschiedenes oder sich selbst zur Gabe macht. Vielleicht entsteht das Problem auch nur dadurch, dass wir daran gewöhnt sind, zu jedem Prädikat ein Subjekt anzunehmen, dass wir zu jedem „gibt“ wenigstens ein anonymes „es“ annehmen. Diese sprachliche Gewohnheit beruht auf der Erfahrung von „Wille und Tat“ bzw. „Gedanke und Handlung“. In einer radikal anthropomorphen Sichtweise, in einer Übertragung menschlicher Charakteristika auf die Welt des Nichtmenschlichen, schließt die Beseeltheit der Natur die Möglichkeit einer Intentionalität des Gegebenen ein, das, wenn es sich als wertvoll oder nützlich für den Menschen erweist, zu einer Gabe wird. In dieser Perspektive ist die Natur zugleich Gabe und Gegebenheit. Wenn der Anthropomorphismus die uns ursprüngliche Sichtweise ist, sind Gabe und Gegebenheit als gleich ursprünglich zu betrachten. Die Natur ist allerdings nicht unser Verdienst, sie ist kein Werk des Menschen, sie ist – je nach Perspektive – Gegebenheit oder Gabe und somit eine Gnade. In dieser Ursprünglichkeit ist das Opfer im Sinne eines Tauschgeschäftes, eines 'do ut des', weder erforderlich noch effektiv. Das ursprüngliche Opfer kann nur die Anerkennung der Gnade sein, die Hingabe des Menschen an die ursprüngliche Gabe der Natur, ein Ausdruck von Dankbarkeit. In dieser Perspektive ist auch das Selbstopfer im Sinne der freiwilligen Hingabe zu sehen, auch wenn es mit Leid verbunden ist, denn es ist ja eine Form der Selbsthingabe, einer Gabe der Natur durch den Einzelnen an sich selbst Erst mit der Hierarchisierung der Welt, der Annahme bzw. Schöpfung von Göttern, konnte das Opfer die Bedeutung eines Tauschgutes erhalten, wobei die Instrumentalisie-

²⁵ Vgl. dazu: Ders. und KGW, VM-128 — Menschliches Allzumenschliches II: § VM — 128. Erste Veröff. 20/03/1879: „Gegen die Kurzsichtigen. — Meint ihr denn, es müsse Stückwerk sein, weil man es euch in Stücken giebt (und geben muss)?“

²⁶ Nietzsche: KGW, NF-1883,15[58] — Nachgelassene Fragmente Sommer–Herbst 1883

zung der Natur mit einer Instrumentalisierung von Gabe und Gegengabe, bzw. mit der Instrumentalisierung des Opfers als einer Investition einhergeht. So soll sich auch die Gegenüberstellung des instrumentellen und essentiellen Charakters von Gabe und Opfer an Nietzsche orientieren.

B. Ursprung und Ursprünglichkeit des Anthropomorphismus

I. Einleitung

1. *Begriff und Kritik des Anthropomorphismus*

Der Anthropomorphismus lässt sich verstehen als eine Sichtweise, die Menschliches auf Nichtmenschliches überträgt, eine Anschauung, die ihren Erkenntnisgegenstand in Analogie zum erkennenden Subjekt bzw. dessen Selbstbild, der menschlichen Person, bestimmt. Schon die Art und Weise wie der einzelne Mensch etwas zu erkennen meint, wie ich etwas wahrnehme, ist von meiner besonderen, menschlichen Form der Anschauung geprägt. Insofern ist jede Art von menschlicher Erkenntnis anthropomorph, eine Projektion subjektiver Anschauungsformen. Im Laufe der Geistesgeschichte lassen sich gegenüber der Anthropomorphismusproblematik unterschiedliche Positionen ausmachen, die sich zwischen den Extremen der Unhintergebarkeit und einer radikalen Kritik bewegen:

a) Auf radikale Ablehnung trifft der Anthropomorphismus in den Extrempositionen von Positivismus und Solipsismus. Für den Positivismus und ihm nahe stehende Denker wie etwa Ernst Topitsch¹ ist eine objektive Naturerkenntnis grundsätzlich möglich. Es ist darum nur folgerichtig, dass sie die Forderung erheben, Anthropomorphismen grundsätzlich zu vermeiden. Und für den radikalen Idealismus stellt sich das Anthropomorphismusproblem erst gar nicht, da eine Welt außerhalb des subjektiven Geistes geleugnet wird.

b) Für Denker wie Friedrich Nietzsche ist der Anthropomorphismus die unvermeidliche Perspektive menschlicher Erkenntnis, die allein im Dienste des Lebens steht und stets subjektiv ist. Objektive Erkenntnis, ein Wissen um die wahre Beschaffenheit der Welt setzt nach allgemeiner Auffassung eine „adaequatio intellectus et rei“² voraus und damit, dass es so etwas wie einen unabhängig vom erkennenden Subjekt existierenden Gegenstand überhaupt gibt. An dieser Voraussetzung, dem Vorhandensein eines Seienden und dessen grundsätzlicher Erkennbarkeit orientiert sich der überlieferte Wahrheitsbegriff der abendländischen Philosophie, den Nietzsche in Frage stellt. Wie in Kapitel A2 bereits erwähnt, ist Friedrich Nietzsche vermutlich der erste gewesen, der erkannt hat, dass auch die Idee solcher Einheiten, also die Idee von Dingen, die mit sich selbst zumindest eine Zeit lang identisch sind, ein Anthropomorphis-

¹ Vgl.: Topitsch 1972

² Thomas von Aquin: Summa theologiae I,q.21 a.2.

mus ist, denn wir sind es ja, die sich als Einheiten erleben, die über die Zeit hinweg ihre Identität bewahren.³ Wenn wir von Identität reden, haben wir demzufolge unser eigenes Ich-Gefühl im Sinn.

c) Eine gemäßigte Position nehmen Vertreter der evolutionären Erkenntnistheorie und kritische Rationalisten wie Karl-Otto Apel ein, die eine Annäherung an das Ideal einer objektiven Erkenntnis durch kritische Einbeziehung der menschlichen Perspektive als einem empirisch erfassbaren Datum anstreben.

Gleichwohl bleibt die Annahme einer real existierenden „Außenwelt“, an der sich der menschliche Geist im Laufe der Evolution „geschult“ habe, nur eine Hypothese, der wir in Ermangelung einer besseren solange vertrauen, wie sie unseren Erwartungen entgegenkommt und sich für unser Leben als zweckdienlich erweist.

Für viele Denker bleibt der Anthropomorphismus die unhintergehbare Basis menschlicher Erkenntnis. So hält der amerikanische Pragmatiker Charles Sanders das Problem des Anthropomorphismus für nachrangig, weil seiner Ansicht nach alle Begriffe der Wissenschaft ursprünglich anthropomorph sind. Er stellt die Hypothese auf, dass die Gesetze des Universums unter einer „universellen Tendenz aller Dinge zur Verallgemeinerung und Gewohnheitsbildung geformt wurden.“⁴ Dass der menschliche Geist Regeln und Gesetzmäßigkeiten aufstellt, führt Peirce also nicht auf ein idealistisches Prinzip zurück, sondern darauf, dass auch der menschliche Geist ein Produkt der Natur ist.

Ein ähnliche Position vertritt auch der britische Mathematiker und Philosoph Alfred North Whitehead (1861-1947). Für ihn ist Erkenntnis nur in Form von Analogieschlüssen zu uns selbst möglich. Allerdings gibt es für Whitehead keine Ordnung an sich, denn Ordnung ist immer relativ zu bestimmten Idealen der Ordnungsbildung, die auf subjektiven Kriterien beruhen.⁵ Die Welt „an sich“ bleibt unerkennbar. Schon Xenophanes hat in seiner Kritik am Anthropomorphismus der griechischen Götterwelt darauf hingewiesen, dass selbst, wenn es jemandem gelingen sollte, Vollkommenes zu sagen, er sich dessen trotzdem nicht bewusst sein würde.

d) Eine vierte Position nehmen diejenigen ein, die eine Lösung des Anthropomorphismus-Problems in der Aufhebung der Dichotomie von Subjekt und Objekt sehen, wie etwa die Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty, für den Leib und Welt derart miteinander verflochten sind, dass eine klare Trennung unmöglich wird, oder Hermann Schmitz, der die Beschränkung der Wahrnehmung auf eine Transformation von Sinnesdaten in Bewusstseinsinhalte als Physiologismus kritisiert. Schmitz zielt darauf ab, Subjektivität ohne Berufung auf eine Innenwelt zu bestimmen. Auch bei Schmitz ist der Mensch durch seinen

³ Spaemann 2008b, 26

⁴ Peirce 2000, 323

⁵ Vgl.: Whitehead 1978, 83f.

Leib mit der Welt derart verbunden, dass eine `saubere“ Trennung in Subjekt und Objekt bzw. `innen“ und `außen“ jeder realistischen Grundlage entbehrt.

e) Eine weitere Lösung ist darin zu sehen, die menschliche Subjektivität nicht im Menschen selbst zu verorten, sondern außerhalb. Bei Heidegger geschieht dies unter Bezugnahme auf den antiken Subjektbegriff des Aristoteles, auf das Hypokeimenon, das „Unterliegende“. Dieses Unterliegende ist das, was dem darauffliegenden Gestalt verleiht. So wie der Mensch seine Welt nach subjektiven Vorgaben gestaltet, ist er selbst auch das Objekt einer anderen ihm zugrundeliegenden Subjektivität. Schon im Begriff des Vorstellens wird diese Zirkelstruktur, der wechselseitige Bezug von Subjekt und Objekt deutlich. Dass etwas sich uns vorstellt, kann bedeuten, dass es uns als Objekt hervorbringt, dass es uns erzeugt, es kann aber auch bedeuten, dass es uns in irgendeiner Weise zugänglich wird, dass es sich uns vorstellt, so wie sich Menschen einander vorstellen, indem sie ihren Namen nennen. So kommt bei Heidegger das, was uns hervorbringt und sich außerhalb unserer selbst befindet, dennoch durch uns zum Vorschein. Dieses ursprüngliche Sein findet eine Entsprechung bei Nietzsche in der Annahme einer „mundanen Subjektivität“, einem allgemeinen und ursprünglichen (Lebens-)Prinzip. Als „Figuren im Traum Gottes“ gibt es für uns als Menschen allerdings nicht mehr als eine anthropomorphe Selbstgewissheit, nach der wir uns vorstellen, wie sich das uns zugrunde liegende uns vorstellt, wie sich „Gott“ die Welt oder wie die Welt sich uns vorstellt.

Für den Anthropologen Max Scheler bestimmt sich der Mensch ebenfalls aus einer Perspektive, die außerhalb seiner selbst liegt. Für Scheler ist die Idee Gottes das einzige, was dem menschlichen Leben Sinn verleiht, und wodurch der Mensch imstande ist, sein eigenes Wesen zu bilden. So verstanden ist die Idee Gottes kein Anthropomorphismus, sondern die Idee des Menschen ein Theomorphismus. Gott als Objekt menschlicher Erkenntnis ist somit zugleich auch das sich selbst erkennende Subjekt.⁶

2. *Die historischen Anfänge*

Zum ersten Mal aufgetaucht und in das historische Bewusstsein gedrungen ist der Anthropomorphismus in der griechischen Antike. Augenfällig sind vor allem die figürlichen Darstellungen der Götter. Doch nicht nur ihre äußere Erscheinung ist durch und durch menschlich, die Götter verhalten sich auch wie Menschen. Allerdings sind sie im Gegensatz zu ihren Schöpfern unsterblich und ungleich mächtiger. Es ist naheliegend, darin eine auf einer Wunschvorstellung beruhende Projektion, die Utopie einer Selbstvergöttlichung, zu sehen, ein kaum erreichbares Ideal, doch immerhin eines, das annäherungsweise erreichbar ist: in der Realität, durch die Optimierung physischer und mentaler Fähigkeiten, und in der symbolischen Kommunikation mit den Göttern, deren Beistand man durch

⁶ Vgl.: Scheler 1955, 186ff

ein wohlgefälliges Verhalten oder Opfergaben erwerben ebenso erwerben kann wie es auf diesem Wege auch gelingen mag, ihren Zorn zu besänftigen. Dieses Prinzip des *do ut des*, des wechselseitigen Gebens, scheint von universaler Bedeutung zu sein, sowohl für den Umgang der Menschen miteinander als auch im Verhältnis zu den übergeordneten Mächten. Die religiösen Mythen und Rituale zeichnen sich durch die Annahme von Personalitäten in Form von Göttern und Geistern aus, Wesen, mit denen eine Kommunikation möglich ist, die empfänglich sind für sowohl reale wie auch symbolische Gaben, die Opfer entgegennehmen oder verlangen und ihrerseits den Menschen ihre Gunst erweisen, indem sie den Menschen geben, wonach diese verlangen. Die größte Gabe von allen ist das Geschenk des Lebens, insofern die Menschen als Geschöpfe der Götter gelten. Damit stehen sie einerseits in der Schuld der Götter, sind ihnen andererseits aber auch ähnlich, insofern die menschliche Art in mythologischer Perspektive ein mehr oder weniger perfektes Abbild des Göttlichen darstellt, womit sich der Kreis zwischen den anthropomorphen Götterdarstellungen und dem Menschen als einer theomorphen Gabe der Götter schließt. Schon sehr früh haben die Menschen ihr Leben als eine Gabe und sich selbst als eine Schöpfung des Numinosen begriffen. Die Personalisierung der Natur scheint eine ursprüngliche Form menschlicher Anschauung zu sein, die auf der Selbstverständlichkeit einer primären und präreflexiven Erfahrung beruht, die alles Geschehen in einen intentionalen Zusammenhang setzt, und in Verbindung mit der Frage nach der eigenen Herkunft die Vorstellung eines Schöpfergottes hervorbringt. Die äußere Gestalt der Götter ist dabei von untergeordneter Bedeutung, entscheidend ist die Vorstellung einer personifizierten Gewalt, die Gehorsam verlangt, aber auch zugänglich für Gebete ist, und mit der man schließlich auch verhandeln kann. Die Geschöpfe der Götter sind nicht willenlos, sie begehren auf und versuchen, ihnen gleich zu werden. Die zwischen den Göttern herrschende Uneinigkeit macht es ihnen leicht. Stets können sie hoffen, dass die eine Gottheit ihnen gewährt, was die andere ihnen versagt. Prometheus bringt ihnen das Feuer, Athene den Verstand, und im Trojanischen Krieg bilden sich Allianzen zwischen Göttern und Menschen. Allerdings erscheinen die damit verbundenen Konflikte wie eine schicksalhafte Notwendigkeit, wie eine fremde Macht, und enden nicht selten in einer Tragödie. Menschen und Götter sind Geschöpfe einer höheren Macht, sie unterliegen ihrer eigenen, unberechenbaren Natur, dem Erbe oder direkten Einfluss ihrer Schöpfer. Bei Homer sind die Taten seiner Helden selten das Ergebnis einer vernünftigen Entscheidung, sondern etwas, das von außen provoziert wird, eine fremde Macht, die die Menschen überfällt und beherrscht, die sie wie ein Blitz aus heiterem Himmel überkommt. Solange es noch keine psychologische Theorie des „Unterbewussten“ gab, die für die Regungen der Seele eine innerleibliche, dem einzelnen Menschen zugeordnete psychische Instanz verantwortlich machte, musste etwas anderes von außerhalb des Leibes an die Stelle des Unbewussten treten, denn es widerspricht ja der alltäglichen Erfahrung und dem Bedürfnis nach Planbarkeit, dass etwas ohne erkennbaren

Grund geschieht. Erklärungsbedürftig sind nicht allein emotionale und mentale Phänomene wie die Affekte, der plötzliche Einfall, die „Inspiration“, sondern auch „äußere“ Naturphänomene wie Blitz oder Donner, für die dann die Musen, ein Dämon oder Zeus als Urheber genannt werden. Die primäre und alltägliche Erfahrung lehrt ja, dass Veränderungen von Lebewesen bewirkt werden, dass es Menschen oder Tiere sind, die etwas bewegen, eine Anschauung, die insbesondere auch auf der unmittelbaren und ursprünglichen Erfahrung gründet, dass unsere Handlungen im allgemeinen auf Entscheidungen beruhen und von Absichten geleitet sind. Wenn also etwas unerklärliches geschieht, etwas, wofür sich weder ein Verursacher noch eine Ursache finden lässt, ist es naheliegend, dafür einen Gott oder Geist anzunehmen, vorzugsweise in Menschen- oder Tiergestalt. Damit ist es zum einen gerechtfertigt, von der anthropomorphistischen Anschauung als einer ursprünglichen Sichtweise zu sprechen, und zum anderen von den unerklärlichen Ereignissen nicht nur als *Gegebenheiten*, sondern auch als *Gaben*, von Ereignissen also, die sich nicht rein mechanisch und ohne Absicht aufgrund einer „blinden“ Gesetzmäßigkeit ereignen, sondern von Ereignissen, denen in jener ursprünglichen anthropomorphistischen Sichtweise die Absicht eines Gebenden reflexartig zugeordnet wird. Zudem ist es ja auch tröstlich, die Welt und sich selbst als Schöpfung oder Gabe zu betrachten und nicht (bloß) als Resultat einer zufälligen, gefühl- und absichtslosen Zwangsläufigkeit.

Dass die Griechen keine Tiergötter verehrten, mag als Zeichen für ihr Selbstbewusstsein gelten, das sich mit der Erfahrung einer zunehmenden Beherrschbarkeit der Welt durch Gewalt, Rationalisierung und Technologisierung begründen lässt, und schließlich zu einer Utopie der Selbstvergöttlichung führte.

Dabei geriet die Idee der Gabe als einer Gnade zugunsten manipulativer (Opfer)Techniken ebenso leicht in Vergessenheit wie der Wert und die Bedeutung der Individualität aufgrund einer Hierarchisierung des Denkens einem kollektivistischen oder egoistischen Allmachtsdenken geopfert wurde. Der Preis für die menschliche Selbstüberhöhung, für die Verdinglichung und Nutzbarmachung der Welt ist jedoch hoch. Der zunehmende Verlust von Geborgenheit, die Einsamkeit des Menschen in einer leblos erscheinenden Welt ist deutlich widergegeben im Begriff der Geworfenheit. Zwar fühlten die Menschen sich auch früher schon den Schicksalsmächten ausgeliefert – die Welt musste ihnen gleichsam wie ein Spielfeld erscheinen, die Menschen selbst als Spielfiguren, und die Götter als die eigentlichen Akteure – es bestand aber die Hoffnung auf Gnade, denn im mythischen Denken waren die Götter ja denkende und fühlende Wesen, auf deren Mitgefühl und Hilfe man hoffen konnte. Gleichwohl scheint auch in dieser frühen Phase schon ein starkes Gefühl von Unsicherheit und Isolation die Menschen dazu getrieben haben, sich selbst an die Stelle der Götter zu setzen, denn allzu viel war von diesen ja nicht zu erwarten. Der Glaube an Gunst und Gnade musste also dem einer universalen Berechenbarkeit weichen. Die anthropomorphen Götterwelt der Griechen ist also nicht allein dem histori-

schen Zufall oder einer Laune ihrer Schöpfer zu verdanken, sondern dem Bedürfnis, sich die Welt, und zwar die ganze Welt, aktiv anzueignen, um dem Gefühl der eigenen Ohnmacht, zu entfliehen. Die historisch-kulturelle Entwicklung von den Ursprüngen des mythischen Anthropomorphismus bis hin zur Selbstvergöttlichung in den Allmachtsphantasien einer technologischen Fortschrittsgläubigkeit scheint durchaus einher zu gehen mit der Ursprünglichkeit einer anthropomorphistischen Weltanschauung als einer anthropologischen Konstante. Deshalb macht es Sinn, die historischen Ursprünge des Anthropomorphismus in einem zweiten Schritt noch intensiver auf mögliche Motive und Anschauungsformen der menschlichen Natur zu hinterfragen.

3. *Der Anthropomorphismus im Spiegel der Mythen*

Eine besondere Rolle im Hinblick auf Sinn und Ursprung anthropomorpher Weltdeutung spielen hier die archaischen Formen der Welterfassung: Animismus, magische Rituale und Mythen. Die zentrale Frage, um die es hier gehen soll, lautet: Sind Anthropomorphismen nur noch die anachronistischen Relikte einer niederen Entwicklungsstufe oder ist die anthropomorphe Weltdeutung eine anthropologische Konstante? Anders gefragt: Gibt sich der Anthropomorphismus im Spiegel der Mythen als die unhintergebare Basis menschlicher Weltaneignung zu erkennen? Von besonderem Interesse ist hierbei auch, inwieweit sich die Anthropomorphismusproblematik in einer Gegenüberstellung von philosophischer und naturwissenschaftlicher Anthropologie, insbesondere in einer Auseinandersetzung mit Evolutions- und Neurobiologie, klären lässt. Korrespondiert die Annahme einer anthropomorphistischen Struktur der menschlichen Weltaneignung mit den Ergebnissen von Neurobiologie und Lernpsychologie?

4. *Der Anthropomorphismus als unhintergebare Kategorie der Erkenntnis*

Anthropomorphismen sind fragwürdig, weil unser Verhältnis zur Welt, weil die Subjekt-Objekt-Relation in erkenntnistheoretischer wie auch in ethischer Hinsicht fragwürdig und ungeklärt ist. Unser Zugang zur Welt beruht auf Erfahrung und dem, was wir daraus lernen. Erfahrung ist die Begegnung mit dem Fremden. Dieses „taucht auf, indem es uns widerfährt, indem es uns erstaunt, erschreckt, verlockt;“⁷ In allem, was uns fremd ist, gibt es aber auch etwas, das uns vertraut ist, insofern die Erfahrung geprägt immer von einer subjektiven Perspektive, ist von unserer menschlichen und persönlichen Form der Anschauung. Das Bewusstsein von dieser Perspektive lehrt uns allerdings auch, dass es eine Kluft zwischen uns und dem anderen gibt, eine Kluft, die nur mittelbar überwunden wird. Unser Zugang zur Welt besteht also darin, dass wir uns diese in einer symbolisch vermittelten Form aneignen, dass wir Weltbilder konstruieren. Und dass müssen wir tun, um Widersprüche zu lösen, die sich aus unseren

⁷ Waldenfels 2012

Erwartungen und den tatsächlichen Erfahrungen ergeben. Aus der Enttäuschung, der „negativen Erfahrung“ entsteht nach Dewey⁸ die Notwendigkeit zu lernen und alte Weltbilder durch neue zu ersetzen, um weiteren Enttäuschungen vorzubeugen. Dabei spielt auch ein kritischer Umgang mit anthropomorphen Vorstellungen eine bedeutende Rolle, denn nicht immer lassen unsere Erfahrungen sich in Analogie zu uns selbst verstehen. Unter Umständen bieten anthropomorphe Vorstellungen aber auch einen wertvollen Zugang zum Verständnis der Welt und anderer Menschen. Es ist anzunehmen, dass anthropomorphe Denkstrukturen mehr sind als nur ein vor- oder unwissenschaftliches „Übel“, das es bis auf einen unausrottbaren Rest zu eliminieren gilt, sondern eine ursprüngliche und unmittelbare Form der Welterfassung darstellen, deren „Daseinsberechtigung“ sich u. a. aus der menschlichen Phylogenese und der neurobiologischen Konstitution ergibt. In diesem Zusammenhang dürfte es von Interesse sein, auf evolutionstheoretische und neurobiologische Annahmen einzugehen, insbesondere auf die Entstehung und Bedeutung anthropomorpher Denkstrukturen im Hinblick auf Regelbewusstsein und die Fähigkeit zur Problemlösung. Da sich anthropomorphes Denken vor allem in der Verwendung entsprechender Metaphern zeigt, bedarf es, um der Problematik gerecht zu werden, einer sprach- und vor allem metapherntheoretischen Analyse, einer Anthropologie des Menschen als „animal symbolicum“. Lernen beginnt in Konfliktsituationen, dort, wo die „objektiven“ Gegebenheiten den „subjektiven“ Erwartungen widersprechen. Um das Problem oder den Konflikt zu lösen, bedarf es einer symbolischen und manchmal auch personalen Vermittlung. Es ist also zu untersuchen, welche Rolle dabei anthropomorphe Denkstrukturen spielen und welche Bedeutung ihnen im Hinblick auf eine mögliche Lösung zukommt.

5. *Kausalität als Ausdruck anthropomorph-animistischer Weltaneignung*

Schließlich stellt sich die Frage, ob sich nicht auch das fundamentale Ordnungsprinzip unserer rationalen Weltdeutung, das naturwissenschaftliche Paradigma der Kausalität als die elementare Form anthropomorpher Anschauung verstehen lässt, als ein animistisches Relikt „im Sinne einer Nötigung, also eines psychischen Zwanges, wie wir ihn aus der Selbsterfahrung kennen“.⁹

⁸ English 2005: Mit dem Begriff „negative Erfahrung“ umschreibt Andrea English die Irritationen, die nach Dewey den Prozess des Lernens und der Erfahrung auslösen. Dewey spricht von perplexities, confusions und doubts.

⁹ Stegmüller 1960, 166f.

Paradoxerweise geht diese „Nötigung“, das anthropomorph-animistische Konstrukt der Kausalität mit der Eliminierung jeder Form von Zweckgerichtetheit einher. Damit wird das Prinzip der Gabe zugunsten von einander bedingenden Gegebenheiten aufgegeben, d.h. die Idee eines Gebenden wird entpersonalisiert und als Anthropomorphismus verworfen, um sich durch die „Hintertür“ nun doch wieder Einlass zu verschaffen.