

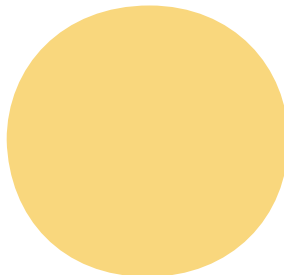
Heft 10/2013

Germanistik in der Schweiz

Zeitschrift der
Schweizerischen Akademischen
Gesellschaft für Germanistik

Herausgegeben von Michael Stolz,
in Zusammenarbeit mit Laurent Cassagnau,
Daniel Meyer und Nathalie Schnitzer

Sonderdruck



germanistik.ch
Verlag für Literatur- und Kulturwissenschaft

Die exzentrische Position des Menschen in der deutschen Philosophischen Anthropologie

VON OLIVIER AGARD

This article shows how the categories of the <centre> and <periphery> help understand how German philosophical anthropology, a paradigm represented by Scheler, Plessner and Gehlen, deals with the challenge of evolutionism. The starting point of this paradigm is the diagnosis of a crisis of anthropocentrism. The natural sciences and the theory of evolution have relegated Man to the periphery: he is no longer the centre of the universe. Philosophical anthropology accepts this first shift, but adds a second shift, showing how Man occupies an eccentric position within life. Philosophical anthropology thus makes an original and stimulating contribution to the debates about animality or culturalism.

Unter <deutscher Philosophischer Anthropologie> versteht man hier im Anschluss an JOACHIM FISCHER¹ den <Denkansatz>, der hauptsächlich von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen verkörpert wird und der sich durch den Versuch kennzeichnet, die Spezifität des Menschen in der Natur durch eine Analyse seiner Position im Leben mit der Hilfe der Naturwissenschaften (wenn auch auf eine andere Weise als der Evolutionismus) zu erfassen, und dies ohne von vornherein einen Wesensunterschied des Menschen zu postulieren (etwa indem der Mensch als *Imago Dei* oder als Vernunftwesen definiert wäre).

Da diese deutsche Philosophische Anthropologie meiner Meinung nach auch französische Wurzeln hat, die unterschätzt werden, will ich sie hier in einen deutsch-französischen Kontext stellen. Wenn man Schelers Rezeption in Frankreich betrachtet, fällt auf, dass sich das Interesse vorwiegend auf seine Phänomenologie des affektiven Lebens gerichtet hat und also viel weniger auf seine Wissenssoziologie und seine philosophische Anthropologie. Ein Grund dafür mag das Misstrauen der französischen Philosophie und der französischen Humanwissenschaften gegenüber jeder Form von <Lebensphilosophie>² sein. Die Bemühungen, die Erkenntnis und die Kultur auf das Leben zu beziehen, werden als ideologisch dubios betrachtet und mit dem Biologismus und der <Soziobiologie> gleichgesetzt. Ein anderes Hindernis

1 JOACHIM FISCHER: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg 2008.

2 Siehe z. B. Georges Canguilhem: Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique, in: Revue de Métaphysique et de Morale 52 (1947), S. 322–332.

ist sicher die cartesianische Tradition und ihre mechanische Auffassung vom Tier. Inzwischen wird jedoch das Phänomen des Lebens in der philosophischen Diskussion zunehmend thematisiert. Die Fragen des Tierseins und des Tier / Mensch Vergleichs werden intensiv diskutiert.³ Das Interesse für die anthropologische Problematik ist selbst ein Teilaspekt einer breiteren Debatte über das Verhältnis von Natur und Kultur: Der Fortschritt der Genetik und die ökologische Sorge um die Zukunft schaffen einen günstigen Kontext für die Erforschung der «menschlichen Ausnahme».⁴ Die philosophische Anthropologie von Scheler, Plessner und Gehlen bringt für diese Debatten Ressourcen, die heute noch von Interesse sind.

Die grundsätzliche Frage der Philosophischen Anthropologie hat mit Zentralität und Peripherie zu tun. Es geht darum, auf eine Situation zu reagieren, die aus dem Fortschritt der Naturwissenschaften entstanden ist und die dazu führt, dass der Mensch aus der zentralen Stellung, die ihm die traditionellen (religiösen, mythologischen, philosophischen) Kosmologien verliehen, entlassen wurde. In ihnen erschien der Mensch als ein Mikrokosmos, der in sich das Universum zusammenfasste und das Bindeglied zwischen Erde und Himmel war. Dieser Anthropozentrismus wird in Frage gestellt.

Was ich zeigen möchte, ist, dass die Philosophische Anthropologie nicht zum traditionellen metaphysischen Humanismus zurückkehrt, sondern dass sie sich auf die Dezentrierung, die die Naturwissenschaften bewirkt haben, stützt, um aber die Idee einer Sonderstellung des Menschen neu zu begründen, indem sie dieser Dezentrierung eine zusätzliche Dezentrierung hinzufügt. Mit anderen Worten: Sie folgt den Naturwissenschaften, indem sie den Menschen im Leben verortet, aber sie zeigt dann, dass er innerhalb dieses Lebens eine exzentrische Position innehat.

Die französischen Quellen der deutschen Philosophischen Anthropologie

Ein Anspruch der Philosophischen Anthropologie bestand sicher darin, die Sonderstellung des Menschen im Kosmos zu untermauern. In diese Richtung gingen schon die Bemühungen der neo-idealistischen Philosophie der 1900er Jahre, sowohl in Deutschland als auch in Frankreich. Für Rudolf Eucken, bei

³ Vgl. z. B. Etienne Bimbenet: *L'animal que je ne suis plus*, Paris 2011; Corine Pelluchon: *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*, Paris 2011; Jean-Baptiste Jeangène Vilmer: *Anthologie d'éthique animale. Apologies des bêtes*, Paris 2011, sowie *Penser le comportement animal. Contribution à une critique du réductionnisme*, hg. v. FLORENCE BURGAT, Paris 2010.

⁴ JEAN-MARIE SCHAEFFER: *La fin de l'exception humaine*, Paris 2007.

dem Scheler promoviert und sich habilitiert hat, ist der Mensch mit der Frage konfrontiert, ob er sich als Naturwesen betrachten will oder davon ausgehen will, dass mit ihm eine neue Stufe der Realität anfängt. Das moderne Denken habe den Menschen an die Peripherie gerückt, und diese Zerstörung des traditionellen Anthropozentrismus führt dazu, dass der Mensch sich damit begnügt, bloss Mensch zu sein und sich mit dem ‹Allzumenschlichen› (um mit Nietzsche zu sprechen) zufriedengibt. Der Mensch ist aber nur dann wirklich Mensch, wenn er sich überwindet.⁵ Und hierin war sich Eucken mit vielen französischen Philosophen einig, denn auch bei Emile Boutroux markiert der Mensch den Übergang zu einer neuen Schicht des Seins. Boutroux' ‹Die Kontingenz der Naturgesetze› endet mit der Darstellung der menschlichen Freiheit.⁶ Für ihn liegt es gerade im Wesen des Menschen, *dass er unaufhörlich strebt, sich ändert und neu schafft.*⁷ Aber genau so wie für Eucken der Mensch in der Zivilisation gefangen bleiben und in das ‹Allzumenschliche› zurückfallen kann, erklärt Boutroux, dass der Mensch die Gefahr der Stagnation im Reich der natürlichen Notwendigkeit läuft. Dieser Diskurs hat eine Reihe von kulturellen und politischen Implikationen, die hier nur angedeutet werden können. Es handelt sich darum – wohl im Anschluss an Nietzsches ‹letzten Menschen› –, eine utilitaristische Gesellschaft zu kritisieren, die den materiellen Wohlstand als höchsten Wert ansieht und das schöpferische Individuum im Namen einer auf Feuerbach oder Comte zurückgehenden Humanitätsreligion lähmt. Man findet bei Eucken, für den Bergson und Boutroux Interesse gezeigt haben,⁸ eine klare Formulierung dieser Kulturkritik:

Denn wo das Leben ganz und gar auf den bloßen Menschen beschränkt bleibt, ihn nicht [...] über seinen Zustand in ein Leben mit dem Ganzen der Wirklichkeit führt [...], bleibt alles klein [...]. Erhabenheit, echte Größe [...] entsteht innerhalb dieses bloßmenschlichen Kreises nicht. Dazu muss im Menschen etwas Mehr-als-menschliches durchbrechen [...]. Wie dies Übermenschliche im Menschen den Quell aller echten Größe bildet, so bewahrt es allein die Kultur davor, ein bloßer Menschendienst zu werden, Menschendienst gegen Einzelne, Menschendienst auch gegen Massen.⁹

5 Siehe Rudolf Eucken: Geistige Strömungen der Gegenwart, Leipzig 1913, S. 101.

6 Emile Boutroux: De la contingence des lois de la nature, Paris 1895 (Die Kontingenz der Naturgesetze, Jena 1911).

7 Emile Boutroux: Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit, Leipzig 1910, S. 71.

8 Sie haben Vorworte zu französischen Übersetzungen von Eucken geschrieben, siehe Rudolf Eucken: Le Sens et la valeur de la vie (avant-propos de Henri Bergson), Paris 1912; Rudolf Eucken: Les grands courants de la pensée contemporaine (avant-propos de Emile Boutroux), Paris 1911.

9 Rudolf Eucken: Geistige Strömungen der Gegenwart [Anm. 5], S. 245.

Diese Kritik nimmt bei Scheler die Form einer Kritik am Bürgertum und am Kapitalismus als Ausdruck des *Ressentiments*¹⁰ an. Eucken zeigte ein grosses Interesse an der französischen Theorie der Diskontinuität, die man bei Comte oder bei Boutroux findet und die aus seiner Sicht eine Alternative zum naturwissenschaftlichen Determinismus darstellte, weil sie innerhalb der Wirklichkeit verschiedene Schichten unterschied, die jeweils ihre eigene Gesetzmässigkeit hatten.¹¹ Diese Auffassung begründet dann die Idee, dass sich der Mensch den natürlichen oder soziologischen Determinismen zu entziehen vermag.

Bergsons Beitrag ist dann, dass er die Fähigkeit des Menschen zur Selbstüberwindung durch eine Philosophie des Lebens begründet, und diese lebensphilosophische Komponente, die aus einer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Biologie resultiert, fehlt bei Boutroux oder Eucken. Für Bergson ist das Leben nicht nur Konservierung und Anpassung, sondern auch Experimentierung und Schöpfung von neuen Formen. Das Leben tendiert jedoch dazu, in der Materie zu versinken, und der Mensch ist der einzige Punkt des Lebens, wo der *«élan vital»* dem Determinismus der Materie Widerstand leistet. Für Bergson erklärt sich diese Möglichkeit, die dem Menschen eigen ist, durch die Tatsache, dass das menschliche Gehirn offen ist:

«Von allen anderen Gehirnen aber scheidet sich das menschliche dadurch, dass die Zahl der Mechanismen, die es herstellen kann, und also die Zahl der Abschnellungen, zwischen denen es die Wahl lässt, unbegrenzt ist. Zwischen Begrenztem aber und Unbegrenztem liegt ganz derselbe Abstand, wie zwischen Verslossenem und Offenem. Es ist kein Unterschied des Grades, sondern des Wesens.»¹²

Scheler, der 1908 der Frage des Lebens ein Seminar widmet, teilt Bergsons Ansicht, wonach das Leben nicht nur Reproduktion und Anpassung sei, und auch er definiert den Menschen als ein offenes Wesen, das vom Determinismus abstrahieren kann. Er betont, dass es bei Bergson die *«intuition»* sei, die es dem Menschen ermögliche, seine Umwelt zu transzendieren. Scheler verweist auf die Figur des *«Übermenschen»* bzw. *«Surhomme»*, die Bergson in *«L'évolution créatrice»* mit der Intuition verbindet.¹³ Für Bergson hat der Mensch die Wahl. Er kann sich mit der Intelligenz begnügen und mit der

10 Max Scheler: *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), in: M.S., *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*, hg. v. MARIA SCHELER, Bern / München 1972 S. 33–147.

11 Vgl. Rudolf Eucken: *Geistige Strömungen der Gegenwart* [Anm. 5], S. 146–148.

12 Henri Bergson: *Schöpferische Entwicklung* (Übersetzung von Gertrud Kantorowicz), Jena 1912, S. 267.

13 Siehe Max Scheler: *Biologievorlesung* (1908), in: M.S., *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. V: *Varia I*, hg. v. MANFRED S. FRINGS, Bonn 1993, S. 257–361.

Umwelt, die er dadurch stabilisieren konnte, oder er kann versuchen, den ›Übermenschen‹ zu realisieren, aber das setzt voraus, dass er einen direkteren Zugang zum ›élan vital‹ findet, was nur durch die Entwicklung der Intuition (als einer Synthese von Intelligenz und Instinkt) möglich ist.¹⁴

Scheler findet also auch bei Bergson wesentliche Aspekte dieses Ansatzes der Philosophischen Anthropologie, der wie gesagt darin besteht, vom Menschen als Lebewesen in seiner Umwelt auszugehen und innerhalb dieser ersten Dezentrierung, eine zweite Dezentrierung (innerhalb des Lebens selbst) zu erkennen, die aus dem Menschen wieder ein besonderes Wesen macht. Beide Autoren sind auf der Suche nach dem, was VLADIMIR JANKÉLÉVITCH (in Bezug auf Bergson) als eine «überlegene Form von Anthropozentrismus»¹⁵ definiert.

Es gibt natürlich auch wichtige Unterschiede zwischen den Formen, die dieser gemeinsame Ansatz bei den zwei Autoren annimmt. Beide begründen jeweils anders die Möglichkeit, die der Mensch hat, seine Umwelt zu transzendieren. Die Wurzel dieser Fähigkeit liegt für Bergson im Leben selbst: Das Leben als ›élan vital‹ ist grundsätzlich Selbsttranszendierung, Selbstüberbietung, Öffnung. Für Scheler hat der Mensch diese Möglichkeit der Selbstüberwindung, weil er an einer anderen Dimension als dem Leben teilhat, nämlich der Dimension des Geistes. Der Geist transzendiert das Leben, er ist keine neue Strategie des Lebens, der Mensch ist *ein Ding, das sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert*¹⁶. In der Abhandlung ›Zur Idee des Menschen‹ (1915) ist diese Bewegung noch eine Bewegung zu Gott hin.¹⁷ In Schelers später Anthropologie (›Die Stellung des Menschen im Kosmos‹, 1928) ist dieser persönliche Gott verschwunden. Der Geist wird definiert als Fähigkeit, dem Leben ›nein‹ zu sagen und die Realität auf eine objektive Weise wahrzunehmen, unabhängig von den vitalen Interessen, die mit dem blossen Überleben zusammenhängen. Während die Tiere nur eine Umwelt haben, hat der Mensch Zugang zur Welt.

Bei beiden Autoren ist die Kritik einer bestimmten Form der Humanitätsreligion ein gemeinsamer Ausgangspunkt, und das Argument gegen diese Perspektive ist die Idee, dass der Mensch sich selbst und seine Umwelt transzendiert. Der Mensch wird zweimal dezentriert: Einmal, weil er von ausserhalb

14 Siehe Henri Bergson: Schöpferische Entwicklung [Anm. 12], S. 178–180.

15 VLADIMIR JANKÉLÉVITCH: Henri Bergson, Paris 1975, S. 52.

16 Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (1913–1916), hg. v. MARIA SCHELER, Bern/München 1980, S. 293.

17 Max Scheler: Zur Idee des Menschen (1915), in: M.S., Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, hg. v. MARIA SCHELER, Bern/München 1972, S. 171–195.

betrachtet wird, als Lebewesen in seiner Umwelt, ein zweites Mal, weil er innerhalb dieses Lebens selbst als exzentrisch erscheint.

Der Tier-Mensch-Vergleich aus heutiger Sicht

Scheler und Bergson hatten ein religiöses oder metaphysisches Anliegen, das auch kulturkritische Aspekte mit sich trug, und der geistige Kontext ist sicher heute ein anderer.

Zwei Beispiele sollen hier nun die Relevanz der Philosophischen Anthropologie in heutigen Debatten bezeugen: der Neurobiologe Alain Prochiantz und der Philosoph Dominique Lestel. Für Prochiantz ist der Mensch aus der Natur herausgetreten, aber aus natürlichen Gründen. Homo Sapiens ist ein Tier, aber seine Merkmale verorten ihn ausserhalb der Natur.¹⁸ Prochiantz' Behauptung ist mit der Philosophischen Anthropologie und ihrer Idee einer natürlichen Künstlichkeit des Menschen vereinbar. Anders als Scheler erklärt Prochiantz diesen Unterschied als Materialist und Darwinist. Wie bei Bergson wird dieser Unterschied auf die Natur und die Grösse des menschlichen Gehirns zurückgeführt.¹⁹ Prochiantz plädiert ausdrücklich für eine Rückkehr zu Bergson, gegen einen *naïven Biologismus*.²⁰ Er öffnet so einen Raum für die Idee, dass es menschliche *Monopole* gibt, wie Scheler seinerzeit in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* betonte.²¹

Diese Vorstellung von menschlichen *Monopolen* wird durch eine andere Tendenz in Frage gestellt, die auf ihre Weise die Frage des Verhältnisses von Natur und Kultur neu beleuchtet, indem sie die tierischen Ursprünge der menschlichen Kultur erforscht. Dominique Lestel verweist in dieser Hinsicht darauf, dass die Tierethologie nachweisen konnte, dass es bei den Tieren Formen von kultureller Transmission gibt, insbesondere bei den Schimpansen.²² Es scheint festzustehen, dass die Tiere (oder bestimmte Tiere) Techniken erfinden und überliefern und dass ihre Sprache, weit davon entfernt, festgelegt und unveränderlich zu sein, Variationen kennt, die man als *Diakulte* bezeichnen könnte. Indem er die Kontinuität zwischen der Tierwelt

18 Vgl. sein Interview für die Zeitschrift *Le Point* am 28.07.2011, http://www.lepoint.fr/culture/homme-animal-on-refait-le-match-28-07-2011-1358468_3.php (Stand 29.10.2012).

19 Siehe Alain Prochiantz: *Variations sur un thème humain*, in: *Lettre du collège de France* 27 (2009), S. 22 f.

20 Siehe Alain Prochiantz: *À propos de Henri Bergson, être et ne pas être un animal*, in: *Critique* 58 (2002), S. 532–541.

21 Max Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in: M.S., *Späte Schriften*, Hg. v. MANFRED S. FRINGS, Bonn 1995, S. 67.

22 Siehe dazu Dominique Lestel: *Les origines animales de la culture*, Paris 2003.

und der Kulturwelt in den Vordergrund rückt, scheint Lestel einen der Philosophischen Anthropologie und ihrer Vorstellung von menschlichen Monopolen entgegengesetzten Standpunkt einzunehmen. Lestel ist konsequenterweise sehr kritisch gegenüber dieser Tradition, die für ihn ausschliesslich darum bemüht zu sein scheint, das ‹Menscheigene› festzulegen. Diese Kritik ist durchaus berechtigt, aber das ändert nichts an der Tatsache, dass man in dieser Tradition auch Ressourcen findet, um die Beziehung zwischen Mensch und Tier neu zu bedenken, denn sie ist auch bemüht, den Menschen im Leben zu verorten.

Es ist richtig, dass, wie gesagt wurde, die Philosophische Anthropologie die Dezentrierung, die der Mensch durch die modernen Naturwissenschaften erfahren hat, als Ausgangsbasis nimmt, aber sie tut es auf eine alternative Weise, die sich in mancher Hinsicht als anti-darwinistisch und anti-positivistisch versteht. Wir haben eben gesehen, dass für Alain Prochiantz Bergson eine Alternative zum *naïven Biologismus* darstellte. Die Philosophische Anthropologie stützte sich auf Autoren, die diesen naiven Biologismus bekämpften, wie zum Beispiel Jacob von Uexküll. Für Uexküll findet keine Konkurrenz zwischen den Gattungen ums Überleben in derselben Umwelt statt, denn jede Spezies lebt in ihrer eigenen Umwelt. Uexküll kritisiert die Idee einer (mehr oder weniger gelungenen) Anpassung der Tiere an ihre Umwelt, weil jede Spezies ein symbiotisches Verhältnis zu ihrer Umwelt hat, eine Idee, die Scheler übernimmt.²³ Der Organismus und die Umwelt sind zwei Aspekte eines einheitlichen vitalen Prozesses. Die Umwelt ist das Ergebnis einer spontanen Strukturierung, die der Struktur der Interessen des Organismus entspricht.²⁴ Die Philosophische Anthropologie erhält auch Anregungen durch die Tierethologie (Köhler für Scheler, Buytendijk für Plessner, Konrad Lorenz für Gehlen), insofern als dieser wissenschaftliche Ansatz mit einer rein mechanischen Auffassung vom Tier bricht. Scheler geht ebenfalls davon aus, dass Tiere Techniken erfinden und übermitteln. In ‹Die Stellung des Menschen im Kosmos› steht für ihn fest, dass die Tiere mit dem *assoziativen Gedächtnis* und der *technischen Intelligenz* ausgestattet sind.²⁵

Trotz der Einwände Lestels gegen die Philosophische Anthropologie fällt auf, dass er mit der Art und Weise, wie die Philosophische Anthropologie den Menschen dezentriert, letztlich einverstanden ist. Er bezieht sich auf dieselben Autoren, insbesondere auf Uexküll, für den das Tier keine Maschine ist, sondern ein *Subjekt*²⁶ (und kein perfektionierter Roboter). Ein anderer

23 Vgl. Scheler: Biologievorlesung [Anm. 12], S. 270.

24 Vgl. Scheler, Der Formalismus in der Ethik [Anm. 16], S. 160–162.

25 Die Tierethologie ist damals eine deutsche Wissenschaft, wenn man zumindest ihre Hauptbegründer berücksichtigt: Konrad Lorenz (1903–1989), Nikolaas Tinbergen (1907–1988), Karl von Frisch (1886–1982).

26 Lestel, *Les origines animales de la culture* [Anm. 19], S. 243.

Autor, der von Lestel zitiert wird, ist Buytendijk, mit dem Plessner gearbeitet hat und der auch ein Bindeglied zwischen der Philosophischen Anthropologie und einer bestimmten Form von französischer Phänomenologie ist (Merleau-Ponty bezieht sich auf ihn²⁷). Lestel interessiert sich auch für Adolf Portmann, der zweifelsohne der Tradition der Philosophischen Anthropologie angehört und der die Fähigkeit des Lebendigen zum Ausdruck in den Vordergrund rückt, ein Thema, das schon in ›Die Stellung des Menschen im Kosmos‹ anklängt. Für Lestel gibt es also an der Schnittstelle zwischen der deutschen Phänomenologie der Zwischenkriegszeit einerseits und der Tierethologie andererseits einen Denkansatz, der es ermöglichen würde, eine Philosophie der Kultur zu begründen, die ebenfalls eine Philosophie des Lebendigen sei und die eine Alternative zum biologischen Reduktionismus der angelsächsischen Soziologie und zum amerikanischen Kulturalismus darstelle.²⁸

Gewiss übersieht Lestel, dass der Ansatz, den er hier entwirft, nicht ohne Beziehung zur Philosophischen Anthropologie ist. Aber in der Tat kann er mit der zweiten Dezentrierung des Menschen, die die Philosophische Anthropologie vornimmt, nicht einverstanden sein. Die Frage ist natürlich, ob die zwei aufeinanderfolgenden Dezentrierungen nicht zu einer ›Rezentrierung‹ führen und also zu einer Rückkehr zum metaphysischen Humanismus der Tradition.

Sicher ist die Anwesenheit dieses metaphysischen Hintergrundes nicht zu leugnen. Schelers und Bergsons Modell haben einen ›spiritualistischen‹ Aspekt. Aber Schelers (späte) Metaphysik versteht sich als eine Metaphysik, die mit der alten Metaphysik bricht, weil sie die *Ohnmacht des Geistes* und dessen Angewiesenheit auf das Leben erkennt: *Unsere Metaphysik ist die Metaphysik der Menschheit, die ›alt‹ geworden und die Grenzen ihrer geistigen Befähigung kennt und anerkennt*.²⁹ Die Handlung des Menschen erhält in diesem Modell eine konstitutive Rolle, und Scheler integriert in seine späte Anthropologie eine pragmatistische Komponente. Arnold Gehlen meint sogar, dass Scheler auf dem Wege war, auf die Metaphysik ganz und gar zu verzichten.³⁰

27 Vgl. EMMANUEL SAINT-AUBERT: Le scénario cartésien. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty, Paris 2005, S. 134–138.

28 Siehe Lestel: Les origines animales de la culture [Anm. 19], S. 290.

29 Max Scheler: Unsere Metaphysik, in: M.S., Schriften aus dem Nachlass, Bd. II: Erkenntnislehre und Metaphysik, hg. v. MANFRED S. FRINGS, Bern/München 1979, S. 267.

30 Siehe Arnold Gehlen: Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers (1975), in: A.G., Philosophische Anthropologie und Handlungslehre, Frankfurt a. M. 1983, S. 254.

In seinem Buch *«L'animal que je ne suis plus»* unterscheidet ETIENNE BIMBENET zwei Formen von Metaphysik: Die erste postuliert die Existenz einer getrennten Ideenwelt, und man könnte sagen, dass es diejenige ist, die die Idee einer ursprünglichen Zentralität des Menschen, die am Anfang dieses Beitrags vorgestellt wurde, begründet (das heisst die Idee des Menschen als Mikrokosmos, als Kontaktpunktes zwischen Erde und Himmel). Aber neben dieser Metaphysik, die in dieser Form nicht mehr vertretbar sei, ist es für BIMBENET möglich, eine andere Metaphysik zu vertreten, die man anthropologisch begründen kann und die vom Verhalten des Menschen als eines Lebewesens ausgeht.³¹ Man könnte vielleicht sagen, dass sich Scheler an der Schnittstelle dieser zwei Metaphysiken befindet.

31 Bimbenet: *L'animal que je ne suis plus* [Anm. 3], S. 396–403.

Heft 10/2013 – Aus dem Inhalt

GEORG KREIS

Zentralität und Partikularität. Organisationsformen und Strukturbilder
des öffentlichen Lebens

REGULA SCHMIDLIN

Die Plurizentrik des Deutschen. Ein linguistisch-lexikographisches Konstrukt?

AFRA STURM / BRITTA JUSKA-BACHER

Methodische Überlegungen zu einem Schweizer Standard-Wörterbuch

GÜNTER SCHMALE

Gesprochenes Deutsch. Normabweichende Partikularität oder eigene Norm?

ASTRID STARCK

Jiddische Literatur in Berlin in der Zwischenkriegszeit. Wechselspiel zwischen
Zentrum und Peripherie

MICHAEL ANDERMATT

«Hussah! Hussah! Die Hatz geht los!» Antikatholizismus bei Gottfried Keller

YAHYA ELSAGHE

Zentrum und Peripherie in Thomas Manns Novelle vom «Kleinen Herrn Friedemann»

PHILIPPE WELLNITZ

Thomas Hürlimanns Theater. Ein Dialog mit der Heimat Schweiz

Germanistik in der Schweiz

ISBN 978-3-033-04394-7

