

Friedrich Kümmel

DAS PROBLEM DER MENSCHLICHEN SELBSTDEUTUNG IM SPIEGEL DER NATUR*

Inhalt

1. Erkenntnistheoretische Vorüberlegungen 1
2. Der Mensch im Spiegel der Natur 5
3. Die Haltung des Menschen zur Natur 7
4. Der Wechselerweis konkret gedacht und wieder ins Allgemeine gewendet 8

1. Erkenntnistheoretische Vorüberlegungen

Im Blick auf die Schwierigkeit und Weitläufigkeit des Themas beschränken sich die folgenden Überlegungen auf eine vorläufige, wenngleich nicht unwesentliche Aufgabe: Es soll hier zunächst *die Frage selbst* ausgearbeitet und die Richtung eines möglichen Antwortfindens vorgezeichnet werden. Die Frage selbst auszuarbeiten ist hinsichtlich des gestellten Themas wichtiger, als sogleich irgendwelche Antworten parat zu haben.

Der Streit um die Vermeidbarkeit bzw. die methodischen Implikationen und philosophischen Konsequenzen des Anthropomorphismus in der Beschreibung der Tierwelt kann so lange nicht entschieden werden, als nicht beachtet wird, daß der Mensch ja nicht nur anderes Leben von sich her zu verstehen sucht, sondern ebenso sehr oder in noch höherem Maße sein eigenes Dasein vom Tier und von der Pflanze her zu deuten unternommen hat. So erschloß sich ihm zunächst nicht nur der äußere Ablauf seines Lebens, sondern darüber hinaus die Frage nach dessen [140/141] Sinn, nach Leben und Tod, wie es in den Bildern des Wachsens und Blühens, des Reifens und Fruchtbringens, in der Pflanze geschaut, zum Leitfaden seines eigenen Daseinsverständnisses wurde.

Diese Gegenläufigkeit der beiden Erkenntnisbewegungen in ihrer notwendigen wechselseitigen Angewiesenheit aufeinander ist zu interpretieren. Dabei wird sich zeigen, daß es *eine*, in sich gedoppelte und sich gleichsam nach zwei Seiten hin auslegende Erkenntnis ist, die ineins den Menschen im Spiegel der Natur erhellt und diese im Wissen um sich selbst begreifen läßt.

Wenn es sich so verhält, können sich Selbstverständnis und Welterkenntnis grundsätzlich nicht getrennt voneinander vollziehen. Es handelt sich hier vielmehr um eine von vornherein nach beiden Seiten gehende Spiegelung | Rückspiegelung, der gemäß das Innen im Spiegel des Außen und das Außen im Spiegel des Innen erkennbar wird. Für

* Der Aufsatz ist erschienen in der Zeitschrift *Bildung und Erziehung*, 16. Jg. 1963, H. 3/4, S. 140-148. Der vorliegende Text ist überarbeitet und mit Zwischenüberschriften versehen worden. Die in den fortlaufenden Text eingefügten Seitenumbrüche beziehen sich auf die ursprüngliche Fassung.

Heidegger ergibt sich dieselbe Folgerung aus dem „In-der-Welt-sein“ des menschlichen Daseins, das sich auf Grund dieser Verfassung „zunächst und zumeist aus seiner Welt her verstehen“ wird, so daß „im Verstehen von Welt das In-sein immer mitverstanden“ ist, umgekehrt aber auch das „Verstehen der Existenz als solcher immer ein Verstehen von Welt“ ist.¹ Daß für Heidegger dieses Verstehen seiner selbst als von der Welt „benommen“, ihr „verfallen“ und so letztlich „uneigentlich“ ist, so daß die spezifische Seinsverfassung des Menschen im Spiegel der Natur mehr verdeckt als erschlossen wird, darf uns nicht davon abhalten, die damit aufgewiesene Spur weiter zu verfolgen und ihrer Führung zu vertrauen. Erst dann kann sich erweisen, ob eine grundsätzliche „ontologische Differenz“ von menschlichem Dasein und naturhafter Lebenswelt behauptet werden kann und wie diese im einzelnen zu bestimmen ist. Das von uns ins Auge gefaßte Problem der „Übertragung“ ist bei Heidegger von seinem Ansatz her von vornherein abgeschnitten, nicht nur in bezug auf den anderen Menschen, sondern auch im Verhältnis zu Tier und Pflanze. Projektion und Rückprojektion bzw. Spiegelung und Rückspiegelung sind als grundlegende Übertragungsvorgänge jedoch nicht nur psychologisch eingewurzelt, sie behalten auch ihr erkenntnistheoretisches Recht.

Daß dem Menschen sein Wesen zunächst verborgen ist und sein eigenes Bild ihm im Spiegel des Anderen oder, was hier das Thema ist, im Spiegel der Natur gezeigt werden muß, ist ein im Zusammenhang mit den Schwierigkeiten der Introspektion oder der Einfühlung und mehr noch bei der Frage nach einer unmittelbaren Evidenz ein lange Zeit kontrovers diskutierter erkenntnistheoretischer Topos. Vieles spricht dafür, daß der Weg nach innen über das Außen führt. Wenn es aber so ist, daß der Mensch sich im Andern findet und nur über dieses zu sich selber kommt, schließt dies jedes *unmittelbare* Ausgehen von sich selbst aus. Denn zunächst hat der Mensch sein Selbst und Wesen außerhalb seiner selbst in einem umgreifenden Lebenszusammenhang, aus dem er sich selbst erst allmählich abzulösen vermag. Dieses Einbezogensein in die Welt ist nicht von vornherein als Selbstverlorenheit oder als Verfallenheit an diese auszulegen. Vielmehr muß sich das Gegenüber-Sein zur Welt allererst herausbilden, so daß der Ausgangszustand folglich auch nicht eo ipso entfremdet sein kann. Indem im Prozeß wechselseitiger Erhellung beide Seiten sich aneignen und einander angleichen, bestätigt sich ihre *vorgängige Einheit*; indem sie sich zugleich voneinander absondern, bilden sie ihre ontologische Differenz erst aus. Beide Bewegungen müssen aber im Zusammenhang miteinander gesehen werden und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Man kommt also mit einer Berufung auf die im mythischen Bewußtsein zu belegende „Identität“ als Ausdruck eines unmittelbaren Ineinanderfließens und Sich-ineinander-Verwandeln nicht aus, ebensowenig jedoch mit der Behauptung einer prinzipiellen Nicht-Identität, die von vornherein eine Abgrenzung vollzieht und [141/142] Mensch und Natur in Gegenposition zueinander setzt, um so eine Sonderstellung des Menschen zu begründen. Gegen diesen „Dualismus im Ansatz“ ist einzuwenden, daß er den Bezug des Menschen zur Natur belastet und auch seine Erkenntnis nicht fördert, weil nun weder auf die Gemeinsamkeit noch innerhalb ihres Horizontes auf die ebenso

¹ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1928 u. ö., S. 146.

zu suchenden Unterschiede geachtet wird. Jene „Identität“ reicht nicht hin, weil die „Verdoppelung“ und gegenseitige Spiegelung notwendig ist, damit es überhaupt zu einem Bewußtsein seiner selbst und einer damit verbundenen Erkenntnis kommen kann. Was ‘Eins’ ist muß ‘Zwei’ werden, um in einem weiteren Schritt ‘wahrhaft eins’ und d. h. in Gemeinschaft zu sein. Solange der Mensch sich wie das Kind in unmittelbarer Teilhabe aufgehoben findet, muß er sich selber verborgen bleiben. Daß es dann zu Entfremdungen von sich selbst und von der umgebenden Welt kommen kann, braucht nicht zu wundern, denn das verbindende Band ist so lange noch gar nicht befestigt. Erst wo er sich im anderen *wie in einem Spiegel* findet und das heißt, sich seiner bewußt wird und sich durchsichtig macht, findet das Sich-Wiederfinden im anderen statt, auch wenn nun die Gestalt dieses anderen - und damit ein Fremdes - mit in das eigene Bild eingeht und ihn scheinbar von sich selber entfremdet.

Die Wege der Selbsterfahrung des Menschen sind umwegig und können gar nicht direkt angezielt werden. Daß das „Selbstbild“ im rückgespiegelten „Eindruck des Gegenüber“ zu sich kommt und sich nicht nur eigenem Erleben verdankt, gibt der menschlichen Selbsterkenntnis von vornherein einen „metaphorischen“ und d. h. übertragenden Charakter. Übertragen wird immer gleichzeitig in beiden Richtungen, von uns her und auf uns hin. Beides zusammen bedingt den zutiefst „symbolischen“ Charakter des Menschen und seiner Erkenntnis. Das „Bild“ bzw. „Symbol“ ist nur eine Stellvertreter, doch ein solcher, der der Tiefe und dem Geheimnis des menschlichen Daseins angemessen ist und damit aufgeladen werden kann. Damit der Mensch sich im andern finden kann, muß dieses wirklich ein „anderes“ werden, und genau das ist die Funktion des zwischeneintretenden Bildes bzw. Symbols, das ebenso sehr trennt wie verbindet.

Mit der Bewegung wechselseitiger Übertragung ist somit weder ein Sichverwandeln ins andere noch ein Hereinnehmen dieses anderen in sich gemeint. So verstanden würde die Bewegung in der Tat zum Selbstverlust führen. Der Unterschied und die Getrenntheit wird durch die Spiegelbeziehung gerade nicht aufgehoben, sondern überhaupt erst bestätigt, herausgestellt und befestigt. Im Spiegel ist man sich von vornherein ein *Gegenüber* und nicht einfach eine *Verdoppelung* seiner selbst. Allgemein gesprochen, kann weder das Selbstbewußtsein dem Weltbewußtsein geopfert werden, noch kann umgekehrt dieses das Bewußtsein seiner selbst löschen. Ein Bewußtsein saugt das andere nicht einfach auf. Daraus folgt, daß das Maß der Innerlichkeit der Fähigkeit zur vertiefter Welterfahrung korrespondiert und eines nicht auf Kosten des anderen geht. In bezug auf das Verhältnis zur Natur gesprochen: Je subjektiver, menschlicher und liebevoller der Mensch sich der Natur zuwendet, desto objektiver, sachlicher und reicher wird ihm diese. Explikation und Erfüllung gehen hier Hand in Hand.

Der Ausgangspunkt war, daß das die Welterfahrung immer schon begleitende Selbstbewußtsein des Menschen sich nicht aus sich selber bestimmen kann, sondern sich vom anderen her bestimmt und dabei zugleich auf ein Feld der Tätigkeit hin auslegt. Dazu bedarf es der „Verdoppelung“ *im Sinne eines Gegenüber*, in dem sich nicht nur eigenes Scheinen stumm reflektiert, sondern etwas aufgerufen wird und von sich her antwortet. Die Aufgabe geht so dahin, im konkreten Weltbewußtsein das Selbstbewußtsein zu erwecken, und umgekehrt, so daß das eine für das andere produktiv wer-

den kann. Menschsein heißt nach dieser Bestimmung Sein-im-Bezug. Dies heißt, für alles die Verantwortung zu übernehmen.

Wird die das Orakel von Delphi leitende sokratische Aufforderung „Erkenne dich selbst!“ von da her verstanden, so besagt sie nicht, introspektiv in sich zu gehen und die Wahrheit unmittelbar im eigenen Inneren zu entdecken. Unmittelbar nach innen sieht der Mensch nicht gut, eben weil sein Auge als ein Doppelspiegel gebaut ist und die verschiedenen Schauplätze ineinanderspiegelt. Wird die Aufforderung „Erkenne dich selbst!“ lediglich als ein ethisches Postulat und nicht als ein erkenntnistheoretisches Prinzip verstanden wird, so kann ihr Goethe mit Recht entgegenhalten: „*Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues [142/143] Organ in uns auf*“². Wird in dieser Weise Gegenseitigkeit und Wechselerweis zum Prinzip erhoben, so läßt sich der Weg nach außen und der nach innen grundsätzlich nicht voneinander trennen. Natürlich gibt es Innerlichkeit und Äußerlichkeit auch im Sinne eines ethischen oder religiösen Entweder-Oder. Das heißt aber nicht, beide gegeneinander auszuspielen, denn nicht einmal ethisch läßt sich eine solche Abgrenzung rechtfertigen, und erkenntnistheoretisch schon gar nicht. Auch zum Ethischen gehört die rechtverstandene Selbstlosigkeit und der Dienst an der Welt. Je mehr der Mensch von sich selber absieht und sich dem Gegenüber in der rechten Haltung zuwendet, um so mehr wird dieses sich ihm erschließen und er selbst seine Aufgabe finden können. Goethe faßt die erkenntnistheoretische Problematik in das Bild: So wie sich der Fisch *im Wasser durch* das Wasser *für* das Wasser bildet, so bildet sich das Auge am Gegenstand und durch den Gegenstand für den Gegenstand aus: „*Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf*.“ Je mehr also der Mensch die Dinge erfaßt, um so tiefer vermag er zu sehen und auch sich selber darin zu erkennen.

Es geht also keineswegs um eine Vermengung und Vertauschbarkeit von Außen und Innen oder gar um ein Ineinanderfließen von Mensch und Welt. Dies muß im Auge behalten werden, um Goethes Überzeugung richtig zu verstehen, „daß alles was innen ist, auch außen sei, und daß nur ein Zusammentreffen beider Wesenheiten als Wahrheit gelten dürfe“ (a. a. O., S. 345). Dies kann nicht im Sinne einer „idealistischen“ Identität verstanden werden, wie sie auch der Mikro-Makrokosmosvorstellung üblicherweise zugrunde gelegt wird. Im Sinne Goethes ist der Aufgang der „Wahrheit“ vielmehr an das „*Zusammentreffen*“ der beiden Bereiche geknüpft. Darin liegt das ganze Risiko des Lebens und auch der Grund für seine vielfachen Verfehlungen. Wenn schon dem geistigen Begreifen sich in der weiteren Verfolgung des Gedankens irgendeine Form von „Identität“ als unausweichlich nahelegen sollte, so ist deren „Voraussetzung“ *doch erst am Ende offenbar* und keineswegs von Anfang an in den Gang der Dinge eingeschrieben. Daß Mensch und Welt harmonisch zusammenstimmen, darf deshalb nicht zum *Ausgangspunkt* der Untersuchung gemacht werden. Goethe geht in seinem Gedanken organischer Bildung und Metamorphose von einer *gewordenen* Entsprechung aus, d. h. diese muß sie aus ihrem *Werdensort* und *Werdens-*

² J. W. v. Goethe, Morphologische Hefte. Bd 9 der Schriften zur Naturwissenschaft. Weimar 1954, Seite 307.

schicksal heraus verstanden und damit anders bestimmt werden, als dies gemeinhin der Fall ist.

Doch mag auch diesen in gebotener Kürze zunächst recht abstrakt vorgetragenen Gedankengang noch das Mißverständnis ereilen. Ein solches abzuwehren genügt aber nicht der bloße Hinweis auf die konkreten Sachverhalte, als ob sie sich durch sich selber erklären würden. Erst nach den vorangegangenen Überlegungen können wir mit unserem Thema nun ohne Umschweife mittendrin einsetzen.

2. Der Mensch im Spiegel der Natur

F. J. J. Buytendijk schreibt an einer für unser Thema wichtigen Stelle: „Während der Organismus in der niederen Natur entweder eine Pflanze oder ein Tier ist, scheint im Menschen dieser Gegensatz in einer höheren Einheit aufgehoben und vereinigt zu sein. Das menschliche Sein als geistiges Sein ist zugleich geschlossene und offene Gestalt; so zeigt es den funktionalen Strukturaspekt des Tieres und den demonstrativen Seinswert des ekstatischen Gewächses: ein „Be-Stehen“ gegenüber dem Fremden und ein Assimilieren des Nicht-Eigenen. Abwehr und Empfänglichkeit, sorgendes Verwickeltsein und sorglose Hingabe ... Eben durch diese Preisgegebenheit ... diese seine Passivität zeigt der Geist im Menschen auch das Bild des immanenten blühenden Lebens: des Fruchttragenden, dem Lichte Zugewandten und in der Erde Verwurzelten.“³ Dieses Zitat bündelt eine Fülle von Betrachtungen Buytendijks über offene und geschlossene Gestalten und das [143/144] in dieser Hinsicht betrachtete Verhältnis von Pflanze, Tier und Mensch.

Wir wollen hier nur den einen Aspekt hervorheben, daß das menschliche Dasein in seiner Vollendung den Modus des *Weiblichen* trägt und dieser wiederum im Bild der Pflanze symbolisiert und „präfiguriert“ ist, während die *männliche* Lebensform und Bewußtseinsstellung, wie schon Schelling bemerkte, der des Tieres nähersteht.⁴ Beides verbindet Buytendijk im Menschen als einem geistigen Sein, wobei die doppelte Möglichkeit einer aktiven, funktional-geschlossenen und einer hingeebenen, ekstatisch-geöffneten Lebensform mit unterschiedlichen Stellungnahmen des Geistes zur Erdexistenz zusammenhängt und diese insgesamt in eine unterschiedliche Beleuchtung rückt. Dem entspricht die Beobachtung, daß die Verwendung pflanzlicher Metaphern im Bereich menschlicher Lebensdeutung viel mehr mit dem geistigen Bereich und der Lebensbewegung im ganzen assoziiert wird, die mit Wachsen und Blühen, Reifen und Fruchttrogen zu tun hat, während das „Tierische“, wie es der Mensch an sich selber empfindet, einen eigentümlich negativen Akzent erhält.⁵ Auch die Seele kann sich in ihren reinen Stimmungen und ihren Wandlungsprozesse sehr viel leichter mit der Pflanzenwelt verbinden als mit der Welt der Tiere, in der bereits Gewalt am Werk ist. Für die Heilung des Leibes verwendet die Schulmedizin unterschiedslos pflanzliche

³ F. J. J. Buytendijk, *Die Frau. Natur, Erscheinung, Dasein*. Köln 1953, S. 205.

⁴ Eine solche Physiognomik kennzeichnet noch Gestaltungsvorwürfe für „Die Schöne und das Tier“ (*La belle et la bête*)

⁵ Man vergleiche etwa Ausdrücke wie „viehisch“, „bestialisch“ usw., aber auch die Rolle des „Insektenstaates“ in negativen Zukunftsutopien.

und tierische Medikamente, während die auf die Heilung der Seele mitbedachte Homöopathie und andere Naturheilverfahren sich fast nur pflanzliche Stoffe und Energien zunutze machen. Zur Erholung und Rekreation ist der Mensch auf die Vegetation angewiesen, bis hin zu den Grünflächen der Großstädte. Schließlich machen auch die Kontroversen zwischen Vegetariern und Fleisch Essenden auf solche Unterschiede aufmerksam.

Die Liste derartiger Beobachtungen ließe sich beliebig fortsetzen und eröffnet ein weites Feld. Doch worauf kann sich diese verschiedene Nutzung und Wertung der beiden Lebens- und Seinsformen Tier und Pflanze berufen? Steht der Mensch in seiner biologischen Organisation dem Tier nicht viel näher als der Pflanze? Biologen und Physiologen können zwischen Tier und Mensch überhaupt keinen Unterschied machen, weil für sie Menschen- und Tierleiber bis hin in die kleinsten Einzelheiten dieselben Lebensvorgänge verkörpern und auch im Bauplan identisch sind. Aber auch wo man dem Gedanke der Evolution folgt und von einer aufsteigenden Lebensreihe ausgeht, rückt die Pflanze dem Menschen unendlich fern. Und dennoch ist das pflanzliche Erscheinungsbild in höherem Maße als das tierische dazu fähig, zum Sinnbild und Gleichnis des menschlichen Seins und Lebens und zu werden.

Im Unterschied zu dem eingangs behaupteten, symmetrischen Wechselverhältnis von Mensch und Natur zeigt sich hier eine eigentümliche Asymmetrie. Ein wörtlich verstandener „Anthropomorphismus“ könnte sich nur auf die biologische Nähe höherer Tiere zum Menschen („Menschenaffen“ - „Affenmenschen“) berufen und fände in der so ganz anderen Pflanzengestalt keinen Anhalt zur Selbstdeutung mehr. Die biologische Nähe, der Körperbau und das Organisationsprinzip scheint aber dort irrelevant zu werden, wo ein „Plantomorphismus“ oder ein „Zoomorphismus“ zur Grundlage menschlicher Selbstdeutung gemacht und den Eigenschaften wie ihrer Wertung nach höchst unterschiedlich empfunden und ausgelegt wird. So ist der Baum zum Lebenssymbol überhaupt geworden, obwohl uns von außen betrachtet nicht viel mit ihm verbindet.

Man könnte hier einwenden, daß - wie dies im Erziehungsdenken der Neuzeit der Fall war - die vielfältigen Analogien zwischen pädagogischem und „gärtnerischem“ Tun⁶ auch eine unsachgemäße Überfremdung darstellen können (z. B. das „Wachsenlassen“ als pädagogisches Credo) und das Finden angemessenerer Denkmodelle dadurch möglicherweise gehemmt wird. Nun hat sich aber schon das deutsche Wort Erziehung in seiner verbalen Wurzel und seinen Ableitungen (‘Aufziehen’, ‘Zögling’, ‘Zucht’ usw.) für einen solchen Zusammenhang offen gezeigt, und auch die Maxime, so zu erziehen wie die Natur tut und sich deren Führung zu überlassen, ist nicht überhaupt falsch gedacht. Naturanalogien waren zumindest eine zeitlang durchaus produktiv für das Verständnis erzieherischen Tuns, und auch wo sie zur Fehldeutung (etwa eines bloßen „Wachsenlassens“) führten, geschah auch dies noch aus einer ungenauen Kenntnis der natürlichen Lebensvorgänge heraus. Die Vertiefung des geistigen Selbstverständnisses hat rückwirkend zu einer Umformung des organologischen Modells geführt, und umgekehrt. Es verwundert deshalb nicht, daß sich beim Ausgang vom gesellschaftlichen Bezugsrahmen ein anderer, mehr technischer Metaphernschatz nahelegt. Nun ist Er-

⁶ Vgl. insbesondere die pädagogischen Entwürfe des Barock bei Ratke und Comenius.

ziehung weder Natur noch Technik, und doch können sich erst über den Versuch wechselseitiger Übertragung und Analogiebildung mit den unbestreitbar vorhandenen und tief gedachten Gemeinsamkeiten auch die wirklichen Unterschiede zeigen.

Doch lassen wir diese Bemerkung einfach einmal so stehen, weil sie uns in eine hier nicht weiter zu verfolgende Richtung führt. Wir wollen dem nicht weiter nachspüren, was die „anthropologische Produktivität“ (W. Loch⁷) derartiger Analogien ausmacht und in welcher Weise sie für das Erziehungsdenken fruchtbar gemacht werden können. So sehr wir die Bedeutung derartiger Bilder bzw. Modelle würdigen, haben wir andererseits doch große Bedenken, sie unkritisch zur Hypothesenbildung zu verwenden oder gar zu einem Forschungsprinzip zu machen. Oft hemmen Vorstellungen [144/145] die weitere Erkenntnisbewegung, obwohl sie zunächst für diese durchaus förderlich waren. Erkenntnis, sei es die der Welt oder die des Menschen, vollzieht sich ebenso sehr im Finden von Modellen wie in deren Kritik. Die antike Rede von der „Blüte des Lebens im besten Mannesalter von 40 Jahren verdankt ihre Evidenz nicht theoretischer Analyse, sondern bedient sich der Symbolkraft dichterischer Intuition. Auch wenn diese Rede in einer wissenschaftlichen Aussage keinen Platz hat bleibt die Blüte „ein Gleichnis für höchste Erfüllungen in der Welt unserer Innerlichkeit“ und bedeutet „für den Menschen einen ungeheuren Sachverhalt, der keiner rationalen Analyse widerspricht, aber von ihr auch nicht erfaßt wird“⁸.

Damit stellt sich wiederum die Frage, worin denn die eigentümliche Beziehung besteht, in deren Vollzug sich dem Menschen im Erscheinungsbild der Pflanze ein Sinnreichtum erschließt, der in der Betrachtung des Tieres nicht in gleichem Maße gehoben werden kann. Die biologische „Ferne“ oder „Nähe“ und damit die größere oder geringere Menge an gemeinsamer genetischer Information, auf Grund deren man hier wie dort „dasselbe“ finden könnte, scheidet zum Verständnis dieser Beziehung aus, denn die Blüte, um an das Zitat anzuknüpfen, wird zum Symbol der Innerlichkeit, obwohl man der Pflanze auf Grund ihrer Organisation gar keine Innerlichkeit zusprechen kann, wie sie das Tier bereits hat und wie sie den Menschen in noch anderem Sinne kennzeichnet.

3. Die Haltung des Menschen zur Natur

Es macht also einen Unterschied, woran man sich bei der Beschreibung der drei Reiche des Erdlebens orientiert. Um ein prominentes ‘männliches’ Beispiel zu wählen und es mit dem von Buytendijk gezeichneten ‘weiblichen’ Bild menschlicher Welthabe zu kontrastieren: Für Hegel verkörpert das Tier im Reich des Lebens die „Idee“ und insofern auch die „Wahrheit“ des Lebens⁹, während die selbstlose, außer sich seiende Pflanze für ihn lediglich den Übergang vom unbelebten Kristall zum Tier darstellt und, drastisch ausgedrückt, nur dazu da ist, verzehrt zu werden (vgl. a. a. O., S. 575). Es würde hier zu weit führen, diese Sichtweise und Bewertung aus der Grundtendenz der

⁷ Vgl. Werner Loch, Die anthropologische Dimension der Pädagogik. Neue pädagogische Bemühungen, hrsg. v. W. Loch und J. Muth, Band 1/2. Neue Deutsche Schule Verlagsgesellschaft mbH, Essen 1963.

⁸ Adolf Portmann, Biologie und Geist. Zürich 1956, S. 116 f.

⁹ G. W. F. Hegel, Naturphilosophie. Werke (Glockner) Bd. 9, vgl. S. 587.

gesamten Hegelschen Gedankenbewegung herzuleiten und aus seinem System heraus zu interpretieren. Der Mensch ist für Hegel lediglich das „vollkommene Tier“ (S. 584), das zu dessen Begriff nur noch die Einheit von Individuum und Gattung *als nunmehr Unterschiedener* hinzubringt (vgl. S. 719). Der Mensch verkörpert somit die *selbstbewußte Wiederholung* des im Tier gegebenen *Fürsichseins*. Was Menschsein der Idee nach ist, ist für Hegel im tierischen Organismus und der tierischen Lebensweise - allerdings noch auf der Stufe des unmittelbaren Lebens - bereits vollständig vorgebildet.

Mit einer solchen Sichtweise wird die von Buytendijk betonte Offenheit und Angewiesenheit des Menschen übergangen, der sich gerade in seinem geistigen Sein und korrespondierend dazu in seiner körperlichen Haltung dem Pflanzenhaften nahestehend fühlt. Nur so kann der Mensch zu einem liebenden Wesen werden und die Wirklichkeit in ihrer Fülle bestätigen, während bei Hegel die negative Haltung zum Äußeren als solchem dominiert. Eine solche 'männliche' Haltung wird in der Weise „praktisch“, daß das „Tier“ (und damit auch der Mensch) das „Äußere“ „verzehrt“, um sich selbst dadurch zu erhalten und zu bestätigen. Eine solche Haltung kann das Äußere nicht „sein lassen“ und auch nicht seine eigene Freiheit darin finden. Die Lebensbewegung und der Gedankenkreis *schließt sich* für Hegel mit sich selber zusammen, *indem das Nichtige negiert wird* und eben darin das Fürsichsein sich bestätigt. Daß für [145/146] Hegel das Äußere primär als das Negative erscheint, müßte von seiner monistischen Gesamtkonzeption her gar nicht so sein, denn zunächst muß von einer solchen Einheit von Subjekt und Objekt, Absolutem und Konkretem, Natur und Geist her das „Äußere“ unter einem positiven Aspekt erscheinen und kann gar nicht grundsätzlich abgewertet werden. Abwertung setzt einen „Dualismus“ oder „Abfall“ irgendwelcher Art voraus und bricht die auch von Hegel behauptete grundsätzliche Symmetrie des Inneren und Äußeren, die sich dann allerdings über eine „Negation der Negation“ auch nicht mehr so einfach wiederherstellen läßt.

4. Der Wechselerweis konkret gedacht und wieder ins Allgemeine gewendet

Der sich schließenden Immanenz des Selbstbewußtseins ist ein Zirkel von Mensch und Welt entgegenzustellen, der sich *öffnet im Bezug* und als dieser zur Erfüllung kommt. Auch Hegels Denkbewegung will bei ihrem Abschluß die Welt und insbesondere die Natur in ihre Eigenständigkeit *entlassen* und damit die aufgehobene Differenz und Unterschiedenheit durch sich selber wiederherstellen.¹⁰ Aber dies bleibt vorderhand ein leeres Versprechen. Ein sich *gleichgewichtig* nach *zwei* Seiten hin auslegendes Schema ließe sich am Begriff der „Empfindung“ verdeutlichen, die in der einen oder anderen Richtung gelesen werden kann. Für Hegel ist die Empfindung primär das *Sich-in-sich-selbst-Finden* und verbürgt das *Eins-und-bei-sich-Bleiben*, während sein Zeitgenosse Franz von Baader im Empfinden umgekehrt das *Entfinden*, d. h. das *Sich-verlieren* an ein anderes hervorhebt. Beide Aspekte gehören jedoch zusammen und dürfen nicht einseitig geltend gemacht oder gegeneinander ausgespielt werden. Emp-

¹⁰ Vgl. dazu die Schlußpartien seiner „Logik“, 2. Band.

findend bin ich außer mir und in mir zugleich. Daß die Empfindung stets in mir ist (als subjektives „Gefühl“) und zugleich außer mir sich faßt im „Eindruck“, dies beides zusammen gibt ihr erst ihren Erkenntnis- und Wahrheitswert und begründet, weshalb man sich auf seine Empfindungen verlassen soll. In diesem Sinne illustriert das Empfinden ein gleichzeitiges Sichauslegen nach beiden Seiten. Die der Empfindung durchaus eigene *Verschmelzung* von Subjekt und Objekt ist in dieser inneren Selbstauslegung aber auch schon wieder aufgehoben. In der Empfindung ist der „*Unterschied in sich*“ gesetzt, der sich deutlich vom bloß „subjektiven“ Gefühl wie vom vermeintlich „objektiven“ Eindruck abhebt. Nur vermöge dieser inneren Differenzbewegung wird die Empfindung untrüglich und läßt sich zum Evidenzkriterium der Erkenntnis machen.

Auf das Verständnis dieser sich nach zwei Seiten hin auslegenden Selbstunterscheidung kommt alles an, denn nur durch sie kann der geschlossene Zirkel subjektiver Selbstbefangenheit bzw. Selbstsucht aufgebrochen und der Blick für die Erkenntnis der Wirklichkeit frei werden. Wer in der Selbstsucht verharrt, gibt keiner Empfindung Raum. Er öffnet nicht den Blick für das echte und unaufhebbare *Gegenüber einer Welt*, die nicht mehr lediglich eine eigene *Projektion* darstellt, aber auch nicht von vornherein *gegeben* ist, sondern sich vielmehr im rechtverstandenen Zirkel der Erkenntnis gleichursprünglich konstituiert.

Die Übertragung und Rückspiegelung im Verhältnis des Menschen zur Natur bewegt sich so gesehen nicht im Bereich der Vorstellung, sie setzt vielmehr tiefer im Empfinden an. Es handelt sich in diesem Prozeß also nicht um Projektion und Rückübertragung (Inversion) und auch nicht um eine wechselseitige Übertragung dessen, was vermeintlich schon von vornherein „da“ ist. Deutlich geworden ist, daß auch beim Empfinden nicht von einem Verschmolzensein und Ineinanderübergehen ohne Grenzen die Rede sein, auch wenn das Moment der vergegenständlichenden Reflexion hier noch fehlt. Vielmehr handelt es sich um einen sich in sich unterscheidenden, gegenläufigen Prozeß, in dem wechselseitige Anverwandlung und Unterscheidung sich in ein und demselben Akt vollziehen.

Auch das Kontaktphänomen weist eine solche Koinzidenz von Distanz und Nähe auf. Kontakt setzt das Bewußtsein der Getrenntheit voraus und schließt dieses nicht etwa von sich aus. Um das auch hier gegebene Schema einer „Doppelwendigkeit im Ursprung“ genauer auszulegen, müßte eine dreifaches Entgegentreten unterschieden und im einzelnen betrachtet werden:

- 1) Der grundlegenden Sonderung von Welt und Selbst korrespondiert
- 2) innerhalb der Welt die Scheidung in Erscheinung und Wesen und
- 3) innerhalb des Subjekts das Selbstverhältnis, das, indem es sich auf anderes richtet, sich zu sich verhält.

Auf jeder Ebene darf die Scheidung nicht zur Trennung werden und das Ineinander nicht als Indifferenz verstanden sein, vielmehr handelt es sich um ein freies und d. h. immer von neuem frei werdendes Zueinander in Form einer Differenz, die Nähe und Abstand zugleich verbürgt und nur so die Aufnahme eines offenen Bezuges erlaubt.

Der unabschließbar offenen Beziehung entspricht es, daß auch für die Selbsterkenntnis eine nach außen laufende Bewegung konstitutiv ist und die Rückbezogenheit auf sich

etwas Beiläufiges und Indirektes an sich hat. Ein frei gewordenes Selbst braucht nicht an sich festzuhalten aus Angst, sich zu verlieren. Diese wesentliche Indirektheit des Selbstbezuges hängt mit der Art und Weise zusammen, in der der Mensch sich „hat“. Es wäre völlig verfehlt, würde man die Weisen einer selbstvergessenen, indirekten Selbsterfahrung als uneigentlich oder entfremdet interpretieren. Sie sind so sehr der *eigentliche* Bezug auf sich, daß umgekehrt die direkte, gänzlich unvermittelte Geltendmachung des Selbstwillens zwangsläufig Befremden hervorrufen muß. [146/147]

Von daher läßt es sich auch begreifen, daß, wie eingangs ausgeführt, die Bezugskategorien der menschlichen Selbsterfahrung *notwendig* „bildlich“ und „metaphorisch“ bzw. „symbolisch“ sein müssen. An dieser Stelle wäre als Prototyp solchen Tuns auf die Sprache einzugehen, die ‘natürliches’ und ‘menschlich verstandenes’ Leben ständig ineinanderspielt und den Menschen mit Vorliebe von außen her und gerade nicht anthropozentrisch auslegt, doch so, daß er sich gleichwohl darin finden und zu sich kommen kann. Das metaphorische und symbolisierende Verfahren verbindet die beiden Seiten einer Bezugswirklichkeit in der Weise, daß Gemeinsamkeiten und Differenzen bzw. Unterschiede gleichzeitig zum Vorschein kommen und formulierbar werden. Würde es der Sprache nur um Äquivokationen gehen, so wäre gar nicht einzusehen, warum differierende Wörter und immer neue Wendungen gebraucht werden müssen, um „dieselbe“ Sache zu umkreisen. Warum soll nicht ein Wort genügen, wie dies in logischen „Kunstsprachen“ mit ihrer Tendenz auf Eindeutigkeit angestrebt wird? Die Sprache verfährt gerade umgekehrt: Nur vermöge ihrer konstitutiven „Zweideutigkeit“ und mehrfachen Umschreibung einer Sache vermag sie deren unterscheidende Erkenntnis zu fördern. In der Ausdifferenzierung des gemeinsamen Bereiches und nicht in der einfachen Gleichsetzung erfüllt sich ihre produktive metaphorische Leistung.

Eine solche Einsicht wird unmittelbar bedeutsam für die Methode einer *Naturerkennntnis*, die auf die Wesenserhellung des spezifisch *Menschlichen* abhebt. Weder handelt es sich hier um einen naiven Anthropomorphismus unbewußter Übertragung, noch kann im Hinweis auf die „Sonderstellung“ des Menschen an einem dualistischen Ansatz festgehalten werden. Die biologische Verhaltensforschung ist gerade dadurch für die philosophische Anthropologie fruchtbar geworden, daß sie jeden Anthropomorphismus auszuschalten bestrebt war. Je mehr man sich von vorschnellen Übertragungen freizuhalten versuchte, um so mehr zeigte es sich, daß bei der Beschreibung und Deutung des tierischen Verhaltens Begriffe wie „Bewußtsein“, „Subjektivität“, „Innerlichkeit“, „Sinn“ gar nicht ausgeklammert werden können und in einer noch nicht absehbaren Weise als die Lebensreiche *übergreifende* Kategorien zu bestimmen sind. Dennoch führt diese Erkenntnis nicht einfach wieder zurück zu einer schlichten Gleichsetzung von Mensch und Natur. Lange Zeit dogmatisch fixierte und dabei blind gewordene Begriffe müssen nun in einer Weise differenziert und von neuem verstanden werden, so daß die spezifische Eigenart der menschlichen Lebensform ebenso deutlich in den Blick rückt wie die Seinsweise des Tieres. Weder kann man dem Tier seine erstaunlichen Leistungen absprechen, noch wird der Mensch auf eine untermenschliche Stufe hinabgedrückt.

Die Parallelität der Fragestellung hinsichtlich der Erkenntnis von Tier und Mensch und der Gebrauch derselben Kategorien für beide ist, wie das Beispiel Hegels zeigte, schon vom Idealismus in spekulativer Form vorweggenommen worden. Leben und Geist wurde hier nicht auf einen Gegensatz fixiert, sondern als durch dieselben Prinzipien bestimmt erkannt. Auf dem Grunde dieser fundamentalen Gemeinsamkeit [147/148] kommt es nun aber auch darauf an, die Unterschiede genauer zu fassen und auszuformulieren. Auch die moderne biologische und anthropologische Forschung kommt um die idealistische Begrifflichkeit gar nicht herum, ohne jedoch den Idealismus dogmatisch zu wiederholen. Er könnte sich vielmehr als spekulative Vorwegnahme einer sich mit der Zeit empirisch bestätigenden Erkenntnisbewegung erweisen.

Zum Schluß dieser Erörterungen muß auf die immer noch anstehende Frage nach der Art der Beziehung des Menschen zur Natur und insbesondere zur Pflanze eine Antwort wenigstens angedeutet werden. Es ist unbestreitbar, daß aus der Betrachtung der Pflanzenwelt ein tiefer symbolischer Gehalt für die Deutung des menschlichen Daseins erwächst. Friedrich Fröbel wie überhaupt das romantische Denken hat aus dieser Tatsache Gewinn gezogen. Diese Beziehung ist aber weder in biologischer Verwandtschaft begründet, noch kann zu ihrem Verständnis auf die physiologische Ebene, die für alle Lebensvorgänge dieselbe ist, zurückgegriffen werden. Der Symbolgehalt verweist vielmehr auf den Bereich der *Anschauung*. Für sie erscheint in der Pflanzengestalt eine seelisch-geistige Innerlichkeit, die der Mensch so weder in sich selber noch in der Pflanze finden könnte. Notwendig dafür ist eine besondere „*Empfänglichkeit im Spiegel*“ und dem eigenen Spiegelbild gegenüber. Was die Pflanze im *Bild* bzw. *Symbol* ist, ist der Mensch im *Wesen*. Die Erscheinung der Pflanze manifestiert nicht eine Innerlichkeit „dahinter“, sondern läßt diese selbst im Sinne eines wirkenden Eindrucks gegenwärtig werden. In diesem Sinne ist die Pflanze für den Menschen „ein offenes Geheimnis“, und nur von daher läßt sich auch Goethes hartnäckiges Beharren auf der Anschauung als einer Form des „*wahren Scheins*“ verstehen. Im gleichen Sinne argumentiert Franz von Baader mit der ganzen Romantik, wenn er von einer „Symbolform der Natur“ und einem „höheren Geistsinn“ in ihr redet. In dieselbe Richtung weist Portmanns Bemühung, den Sinn der organischen Gestalten in ausdrücklichem Rückgriff auf Goethe in einer die biologische Erhaltungsfunktion weit übersteigenden „Struktur auf Sicht“ zu sehen und für diese Auffassung auch überzeugende empirische Belege beizubringen. Buytendijk spricht in gleichem Sinne von einem „demonstrativen Seinswert“ des Naturhaften, das seine funktionale Leistungen übersteigt.

Daß das Problem menschlicher Selbstdeutung im Spiegel der Natur in der phänomenalen Welt entspringt und wieder in diese zurückverweist, und daß damit die Erkenntnisleistung der Anschauung wiederum ins Zentrum tritt: dies sollte hier mit wenigen Hinweisen angezeigt und weiterem Bemühen offengehalten werden.