

Arnold Gehlen

Der Mensch

Seine Natur und seine
Stellung in der Welt

KlostermannRoteReihe

Herausgegeben von Karl-Siebert Rehberg

Diese Ausgabe ist text- und seitengleich mit der Fassung des Bandes 3.1 der Arnold Gehlen Gesamtausgabe: *Der Mensch*

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2016

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

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

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 1865-7095

ISBN 978-3-465-04289-1

INHALT

TEILBAND 1

Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt

Einführung	3
1. Der Mensch als biologisches Sonderproblem	3
2. Ablehnung des Stufenschemas	17
3. Erster Begriff vom Menschen	29
4. Fortsetzung derselben Anschauung	40
5. Handlung und Sprache	47
6. Handlung und Antriebe	52
7. Antriebsüberschuß und Führung	59
8. Das Entlastungsgesetz – Rolle des Bewußtseins	65
9. Tier und Umwelt. Herder als Vorgänger	79
 I. Teil. Die morphologische Sonderstellung des Menschen	95
10. Die Organprimitivismen	95
11. Die Theorie von Bolk und verwandte	113
12. Die Abstammungsfrage	140
 II. Teil. Wahrnehmung, Bewegung, Sprache	149
13. Elementare Kreisprozesse im Umgang	149
14. Fortsetzung	161
15. Leistungsgrenzen der Tiere	170
16. Optische Gestalten und Symbole	180
17. Bewegungs- und Empfindungsphantasie	209
18. Bewegungssymbolik	217
19. Zwei Sprachwurzeln	224

20. Wiedererkennen. Dritte Sprachwurzel	228
21. Theorie des Spiels. Vierte Sprachwurzel	238
22. Erweiterung der Erfahrung	247
23. Höhere Bewegungserfahrung	259
24. Lautgesten. Fünfte Sprachwurzel	265
25. Geplante Handlungen	272
26. Wiederholung der Sprachgrundlagen	276
27. Element der Sprache selbst	280
28. Ursprüngliche Fortschrittsmotive der Sprache	288
29. Rückwirkungen: Die Vorstellung	294
30. Rückwirkungen: Angleichung der inneren und äußeren Welt	300
31. Lautloses Denken	308
32. Ursprungsprobleme der Sprache	313
33. Höhere Sprachentwicklung	320
34. Spracheigene Phantasmen	332
35. Erkenntnis und Wahrheit	341
36. Irrationale Erfahrungsgewißheit	355
37. Zur Theorie der Phantasie	372
III. Teil. Antriebsgesetze. Charakter. Das Geistproblem	387
38. Ablehnung der Trieblehren	387
39. Zwei Antriebsgesetze. Der Hiatus	393
40. Weltoffenheit der Antriebe	400
41. Weitere Antriebsgesetze	413
42. Antriebsüberschuß. Gesetz der Zucht	421
43. Charakter	438
44. Exposition einiger Probleme des Geistes	452

Auf dieser Seite steht in Band 3 der Arnold-Gehlen-Gesamtausgabe das Inhaltsverzeichnis für den 2. Teilband (S. 481–1020) mit Nachweisen und Erläuterungen zu Gehlens »Der Mensch« (vgl. Nachwort in der vorliegenden Taschenbuchausgabe, S. 481f., bes. Anm. 1).

DER MENSCH
SEINE NATUR UND SEINE STELLUNG
IN DER WELT

EINFÜHRUNG

1. Der Mensch als biologisches Sonderproblem

Das von nachdenkenden Menschen empfundene Bedürfnis nach einer Deutung des eigenen menschlichen Daseins ist kein bloß theoretisches Bedürfnis. Je nach den Entscheidungen, die eine solche Deutung enthält, werden Aufgaben sichtbar oder verdeckt. Ob sich der Mensch als Geschöpf Gottes versteht oder als arrivierten Affen, wird einen deutlichen Unterschied in seinem Verhalten zu wirklichen Tatsachen ausmachen; man wird in beiden Fällen auch in sich sehr verschiedene Befehle hören.

Die Religionen, die Weltanschauungen, die Wissenschaften gehen in der Beantwortung dieser Frage nach dem Wesen des Menschen natürlich nicht auf. Aber sie pflegen eine Antwort anzubieten oder doch wenigstens Gesichtspunkte, von denen man eine solche ableiten kann. Hierbei ist keinerlei Übereinstimmung gewährleistet, denn die Antworten können sich – wie im eben genannten Beispiel – ausschließen.

Man sollte versuchen, gerade diese Umstände zur Bestimmung des Wesens des Menschen heranzuziehen; das würde bedeuten: es gibt ein lebendiges Wesen, zu dessen wichtigsten Eigenschaften es gehört, zu sich selbst Stellung nehmen zu müssen, wozu eben ein »Bild«, eine Deutungsformel notwendig ist. Zu sich selbst heißt: zu den eigenen wahrgenommenen Antrieben und Eigenschaften – aber auch zu seinesgleichen, zu anderen Menschen, denn auch deren Behandlung wird davon abhängen, für was man sie hält, und für was man sich hält. Was es aber heißt: der Mensch *muß* sein Wesen deuten und von daher sich selbst und anderen gegenüber tätig und stellungnehmend sich verhalten – das ist nicht so leicht gesagt.

Jedoch eine Antwort ist notwendig, denn sonst bleibt es bei der Vermutung, man könne in dieser Frage »neutral« bleiben und brauche sich nicht für eine der sehr streitenden Formeln zu entscheiden. |

Die erstere leitet den Menschen von Gott, die andere vom Tier ab. Aber die erste ist keine wissenschaftliche, und die zweite, wie wir sehen werden, gerade wissenschaftlich zweideutig. Umgekehrt fällt auf, daß beide Standpunkte eine gemeinsame Voraussetzung haben: daß nämlich der Mensch nicht aus sich selbst begriffen werden könnte, daß er nur mit Kategorien des Außermenschlichen beschreibbar oder deutbar sei. Hier nun setzt das Interesse dieses Buches ein: ich nehme an, daß diese Voraussetzung nicht notwendig ist, daß es vielmehr möglich ist, eine Auffassung vom Wesen des Menschen zu entwickeln, die sich – um es technisch auszudrücken – sehr spezifischer und nur für diesen Gegenstand zutreffender Begriffe bedient. Diese Richtung der Untersuchung wird freigelegt, wenn man die Frage festhält: was bedeutet gerade das Bedürfnis der Deutung?

Dieses wäre sofort verstanden, wenn der Mensch ein Wesen wäre, welches in sich oder mit sich eine *Aufgabe* vorfände, die er sich in seiner Selbstdeutung faßlich machen und »verdeutlichen« muß. Alles wird darauf ankommen, ob es möglich ist, in einer wissenschaftlichen, d. h. empirischen Analyse des Menschen diesen Gesichtspunkt zu entwickeln. Der Mensch wäre nicht nur ein notwendig, aus irgendwelchen, aber sehr besonderen menschlichen Gründen *stellungnehmendes* Wesen, sondern auch ein in gewisser Weise »unfertiges«, d. h. ein solches, welches mit sich oder gegeneinander vor Aufgaben gestellt wäre, die mit dem bloßen Dasein gegeben wären, aber nicht gelöst. Steht die Sache so, dann ist allerdings eine »Selbstanschauung« von innen her notwendig, wenn nämlich der Mensch »sich zu etwas zu machen« hat, und dies nur angesichts eines Bildes von sich möglich ist. Aber die Aufgabe, die ihm gestellt ist, die müßte mit seinem bloßen Dasein schon gegeben sein, also eben in seiner Bestimmtheit als »Mensch« liegen. Genau dies hat Nietzsche einmal gesehen, als er den Menschen »das noch nicht festgestellte Tier« nannte (XIII, 276). Dieses Wort ist richtig und exakt doppelsinnig. Es meint erstens: es gibt noch keine Feststellung dessen, was eigentlich der Mensch ist, und zweitens: das Wesen Mensch ist irgendwie »unfertig«, nicht »festgerückt«. Beide Aussagen sind zutreffend und können übernommen werden.

Damit wäre ein erster Hinweis für den Inhalt dieses Buches gegeben. Er verdeutlicht sich nach mehreren Seiten.

Diese Schrift ist eine philosophische und wissenschaftliche. Sie hält sich sorgfältig im Umkreis der Erfahrung, der Analyse von Tatsachen oder Vollzügen, die jedermann erreichbar oder für jedermann nachvollziehbar sind. Bei der heutzutage erreichbaren Stromstärke der Reflexionsbeleuchtung haben metaphysische Aussagen eine nur sehr bedingte Überzeugungskraft und | vor allem wenig echte, motivbildende und die Handlungen realer Menschen bestimmende Macht. Gegenüber dem Umfang des erreichbaren Tatsachenwissens, das sehr oft seiner eigenen, widerspruchslosen Ordnung widerstreitet, können abgehobene, als abstrakte Wahrheiten formulierte Sätze sich schwer halten. Zwingend erzeugen sie die weitere Frage, durch welche inneren und äußeren Erfahrungen sie hindurchgegangen und also begrenzt sind, und innerhalb welcher Traditionen oder Revolutionen sie einleuchtend sind. Die empirisch-analytische Wissenschaft hat nun den Vorteil, daß sie sich auf eine (heute noch) selbstverständliche und sich selbst genügende Bewußtseinshaltung stützen kann, aber sie bezahlt diesen Vorteil mit der Eigenschaft, daß ihre Aussagen fragmentarisch sind. Auch die hier vorgelegte Darstellung ist einseitig oder allenfalls mehrseitig, sie ist also auf Kritik oder besser noch auf Ergänzung angewiesen. Es hat sich jedenfalls herausgestellt, daß man die hier beschriebenen Tatsachen nur unter der Voraussetzung einer, wenn man will technischen Enthaltung von der Metaphysik zu Gesichte bekommt. Der Mensch ist ein Forschungsgebiet, auf dem auch heute noch eine unbestimmte Zahl ungewohnter und unbekannter Phänomene sich feststellen läßt.

Es ist erst das Thema »Geist«, welches eine metaphysische Stellungnahme herausfordert. Die hier auftretenden Probleme sind derartig verwickelt, vielschichtig und schwierig, daß jede vereinfachte Formel naiv wirkt. Wen sollen globale Thesen über den Geist, die z. B. das Ideologienproblem oder das Relativismusproblem ignorieren, überzeugen können? Auf dem Wege dieses Buches liegen diese großen Fragen nicht unmittelbar, so daß ihre Einklammerung auch den positiven Sinn hat, sie einer späteren Untersuchung vorzubehalten. Doch soll im letzten Abschnitt dieses Buches eine Exposition der Grundfragen erfolgen, soweit ich sie heute schon zu übersehen vermag.

Um nun in den Gang der Einführung zurückzulenden, so soll

gerade die »Sonderstellung« des Menschen bestimmt werden. Es würde als ein Vorzug empfunden werden, wenn sich dabei die allgemeine und populäre Ansicht begründen ließe, die alles, was nicht Mensch ist, vom Regenwurm bis zum Schimpansen, als »Tier« bezeichnet und vom Menschen absetzt. Worin liegt das Recht dieser Unterscheidung, und kann man sie noch halten, wenn man auch die Grundprinzipien der Abstammungslehre zugibt?

So wie die Anatomie eine allgemeine Wissenschaft vom Bau des menschlichen Körpers ist, muß auch eine Gesamtauffassung »des Menschen« möglich sein, denn da wir niemals im Zweifel sind, ob ein Wesen ein Mensch ist oder nicht, da weiter der Mensch wirklich eine echte Gattung bildet, sind wir zu der Erwartung berechtigt, daß eine allgemeine Anthropologie einen eindeutigen Gegenstand haben wird. Sie wäre logisch jeder speziellen Anthropologie, vor allem der Rassenlehre, aber auch der Psychologie wie jeder Wissenschaft vorgeordnet, die von vornherein nur einen besonderen Aspekt des Menschen thematisiert. Sie würde daher ihrerseits die Probleme dieser speziellen Wissenschaften nicht ausdrücklich behandeln, so wenig wie die allgemeine Anatomie die besonderen anatomischen Rassenmerkmale behandelt.

Wenn von einer Sonderstellung des Menschen die Rede ist, so ist anzugeben, wovon der Mensch sich absondert. Es ist daher dem Vergleich menschlicher Eigenschaften und Leistungen mit tierischen kein geringer Raum zugestanden worden, aber diese Vergleiche wurden nicht, wie bisher fast immer, in der vorgefaßten Absicht angestellt, die ersteren aus den letzteren mit Hilfe der grenzenlosen Bereitwilligkeit des Begriffs »Entwicklung« abzuleiten, der allzu leicht aus einem hypothetischen zu einem metaphysischen Begriff wird; auch quasiempirische Begriffe, die ursprünglich gegen metaphysische, wie den der Schöpfung, entwickelt wurden, werden eigenauthentisch und »metaphysisch«, wenn sie in deren Funktion eintreten. Jene Ableitung gelingt allenfalls für einzelne Merkmale oder Merkmalskomplexe, aber nicht für den »ganzen Menschen«, und die Aufgabe, »den Menschen« darzustellen, ist sehr schwer, oft versucht worden, aber doch wohl noch nie gelungen.

Sie ist nicht gelungen aus mehreren Gründen. Der Hauptgrund ist der: man bringt das »Äußere« und das »Innere« nicht zusam-

men, Morphologie und Psychologie, Leib und Seele bleiben für jede bisherige Betrachtung doch fremde Welten. Auch die allgemeine Behauptung: der Mensch ist eine Leib-Seele-Geist-*Einheit* muß abstrakt bleiben; sie ist zwar richtig, aber sie ist logisch nur verneinend: die Ablehnung des abstrakten Dualismus ist darin ausgesprochen. Über die positive Seite ist dagegen nichts gesagt. Diese Formel bleibt wie jede Ganzheitsformel abstrakt, sozusagen zu wahr, um richtig zu sein, und kann auf die nächste konkrete Frage von sich aus nichts antworten. Um in den Begriffen der neuen Ontologie N. Hartmanns zu sprechen: es kommt uns darauf an, unbeschadet der von vornherein zugestandenen Unmöglichkeit, den »Geist« auf das »Leben« zurückzuführen, diejenigen *Kategorien* zu finden, die »durchlaufen«, die also das Zusammenbestehen dieser Schichten möglich machen.

Ein weiterer Grund für das Mißlingen anthropologischer Gesamttheorien ist folgender: in eine solche Wissenschaft müßten mehrere Einzelwissenschaften eingehen: die Biologie, die Psychologie, die Erkenntnislehre, die Sprachwissenschaft, die Physiologie, die Soziologie usw. Schon die Orientierung in so verschiedenen Wissenschaften kann nicht leicht sein, noch fraglicher muß die Möglichkeit sein, irgendeinen Gesichtspunkt zu gewinnen, von dem aus alle diese Wissenschaften in Hinsicht auf *ein* Thema beherrscht werden können. Es müssen sozusagen die Grenzen zwischen diesen Wissenschaften niedergerissen werden, aber in einer produktiven Weise: aus dieser Zerstörung muß | das Material für einen Neubau einer einzigen Wissenschaft gewonnen werden. Ich habe nun einen solchen leitenden Gesichtspunkt, der wieder aus keiner der beteiligten Einzelwissenschaften genommen werden konnte, sondern ein philosophischer ist, aufzustellen, und das ganze Buch stellt die Anwendung dieses einen Grundgedankens, einer einfachen Anschauung, dar.

Die Schwierigkeit, angesichts deren bisher eine philosophische Anthropologie nicht zustande kam, bestand also in folgendem:

Sobald man einzelne Merkmale oder Eigenschaften ansah, fand man nichts spezifisch Menschliches. Der Mensch hat zwar einen sehr merkwürdigen Körperbau, aber die Anthropoiden (Großaffen) einen ziemlich ähnlichen. Es gibt genügend Tiere, die Wohnungen oder Kunstbauten aufführen oder gesellig leben, von den Ameisen

bis zu den Bibern. Elefanten sind auch klug, und sicher gibt es sprachähnliche akustische Verständigung bei manchen Tieren. Mit den interessanten Versuchen Köhlers zur Intelligenz der Schimpansen werden wir uns noch ausführlich befassen. Kommt dazu noch das Gewicht der Abstammungslehre, so scheint eine Anthropologie allenfalls das letzte Kapitel einer Zoologie zu sein. Solange man keine Gesamtanschauung vom Menschen hat, muß es bei der Betrachtung und Vergleichung von Einzelmerkmalen bleiben, und solange es dabei bleibt, gibt es keine selbständige Anthropologie, weil es kein selbständiges Wesen Mensch gibt.

Will man aber dieses festhalten, so muß man eine »Ganzheit« des Menschen anerkennen. Aber die These von der Leib-Seele-Einheit bewältigt den Dualismus von Leib und Seele, Außen und Innen nicht eigentlich. Sie weigert sich nur, auf die darin enthaltenen schwierigen Probleme einzugehen. Warum ist es der Natur eingefallen, ein Wesen zu organisieren, das der ungemeinen Irrtumsfähigkeit und Störbarkeit des Bewußtseins ausgesetzt ist? Warum hat sie den Menschen nicht lieber, statt mit »Seele« und »Geist« mit ein paar sicher funktionierenden Instinkten mehr ausgestattet? Außerdem, wenn eine solche Einheit bestehen soll: wo sind denn die Begriffe und Denkformen, um Seele und Geist vom Leibe her (mit biologischen Kategorien) zu verstehen, oder den Leib von der Seele und dem Geiste her? Das müßte ja möglich sein, wenn da eine »Einheit« ist. Nichts davon ist beantwortet und das Recht zu einem neuen Versuch unbestreitbar.

Es könnte ja sein, daß alle wesentlichen menschlichen äußeren und inneren Merkmale und Leistungen einen noch nicht gesehnen Zusammenhang haben, der nur von *einem* bestimmten Gesichtspunkt deutlich wird. Wenn nun dieser Leitfaden uns nötigen würde, unsere maßgebenden Begriffe sehr oft im Gegensatz zu denen zu wählen, die sich in der Zoologie und Tierpsychologie bewährt haben, oder doch mindestens die Akzente entschieden zu verlagern – so wäre mit der Lösung der anthropologischen Aufgabe auch | die Sonderstellung des Menschen in der Natur verstanden und ein Begriff, eine begriffene Anschauung »des Menschen« erreicht. Jener eine Gesichtspunkt müßte ein sehr zentraler sein, es jedenfalls unmöglich machen, irgendein einzelnes Merkmal – die »Vernunft«, die Hand, den aufrechten Gang, die Sprache oder

sonst etwas für das »Ganze« zu erklären. Das gelingt nie, denn jedes isolierte Merkmal ist irgendwo im Tierischen wiederzufinden und, allein gefaßt, zweideutig.

Streng genommen gebe ich nur eine *elementare Anthropologie*, aber dieses Elementare reicht eben beim Menschen ganz außerordentlich weit und ist in seinen Auswirkungen wahrscheinlich überhaupt unbegrenzbar. Für das, was ich zu sagen habe, müssen sehr viele Tatsachen aus mehreren Wissenschaften übersehbar gemacht werden, und dies von einer Gesamtanschauung aus zu tun, war die eigentlich philosophische Aufgabe. Die Philosophie hat es nämlich mit bestimmten vorhandenen Sachverhalten und Gegenständen (mögen dies auch Vollzüge sein, z. B. Handlungen) zu tun, und so ist etwa »der Mensch« ein Thema der Philosophie: keine der Einzelwissenschaften, die sich mit dem Menschen ebenfalls beschäftigen – Morphologie, Psychologie, Sprachwissenschaft usw. –, hat diesen Gegenstand: der Mensch, und wieder gibt es keine Wissenschaft vom Menschen ohne Berücksichtigung der Resultate, die in jenen Einzelwissenschaften liegen.

Dieses Buch setzt sich nun auch einer anderen Ansicht entgegen. Das ist die sehr verbreitete »naturalistische« und sich »biologisch« nennende Auffassung des Menschen vom Tiere aus, sei es in Gestalt der klassischen – oder, wie man sie auch nennen kann, naiven – Abstammungslehre, sei es in irgendeiner anderen Auffassung, die vom Körperlichen ausgehend und im angeblichen Besitz oder in Pacht »biologischer Denkweise« soviel Seelisches von außen einfangen will, wie es ohne offensichtlichen Widersinn gehen möge. Ich werde mich mit solchen Auffassungen im Text und wissenschaftlich auseinandersetzen und hier nur meinen Gegenvorwurf anbringen: ich behaupte, daß gerade eine solche Denkweise *keine* biologische ist, wenn es um den Menschen geht, und das biologische Denken in Mißkredit bringen muß, behaupte vielmehr, mit einer Auffassung vom Menschen, welche zu fast allen gängigen Anschauungen im Widerspruch steht, selber exakt biologisch zu denken. Denn man gebe mir einmal die Voraussetzung zu – die Hypothese, die in dieser Schrift durch alles das sichergestellt werden wird, was man mit ihr erkennen und übersehen kann – nämlich die Voraussetzung: im Menschen liegt ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur vor. Dann muß doch jede *un-*

mittelbare Ableitung des Menschen vom Tier, also etwa von Großaffen, Schimpansen usw., von vornherein diese Fragestellung sperren – ja, gerade der Vorsatz, nach jener Ableitung zu suchen, würde jeden | eigentlich anthropologischen Gedankenkeim verschütten. Und hier zeigt sich nun eine sehr wichtige Dialektik in dem, was man »biologisches Denken« nennt.

Sieht man den Menschen von außen an, seinen Körperbau, und ist man Kenner der zoologischen Entwicklungsgeschichte, dazu vielleicht noch Kenner der Fossilien, der Skelettreste längst gestorbenen Lebens, so drängt sich allerdings eine bestimmte Theorie auf, und um so mehr, je stärker man dem Denkinstinkt des Vereinfachens und Vereinheitlichens nachgibt: die Theorie von der geradlinigen Abstammung des Menschen von den Anthropoiden. Diese Theorie behauptet gerade deswegen biologisch zu denken, weil sie vom Leiblichen, vom Körperbau, von den Entwicklungsgesetzen organischen Lebens aus denkt. Eben deswegen kommt sie an die »Innenseite« des Menschen nicht heran, und eben deswegen muß sie allergrößten Wert auf Köhlers Schimpansenexperimente (sog. Tierpsychologie) legen, nach denen die Anthropoiden auch Intelligenz und sogar erfängerische Intelligenz haben. So gibt es ein Schema einer Gesamttheorie, wie es jetzt recht allgemein herrscht, aber um den Preis ganz rücksichtsloser Vernachlässigung des menschlichen Innenlebens oder ganz kindlicher Vorstellungen von dessen Inhalten. Was ist Sprache? Was ist Phantasie? Was ist Wille? Gibt es überhaupt Erkenntnis, und wenn ja – was wird erkannt und was nicht? Warum gerade dieses und jenes nicht? Was ist »Moral«, und warum gibt es so etwas? Mit den Begriffen jener Theorie sind diese Fragen überhaupt nicht zu stellen, geschweige zu beantworten.

Ich behaupte nun: man kann diese Fragen einer Beantwortung näherführen, und zwar in Untersuchungen, die sich um eine möglichst unbefangene, möglichst nur beschreibende Begriffsbildung bemühen müssen, deren innere Schwierigkeit hauptsächlich in der Auflösung hartnäckiger Denkgewohnheiten liegt. Ist nämlich der Mensch ein »Sonderentwurf« der Natur, so muß ihn ja gerade jede nichtspezifische Betrachtung schon im Grundsätzlichen verfehlt. Umgekehrt werde ich nachweisen: es gibt eine – sagen wir in erster Annäherung: anthropo-biologische – Betrachtungsweise, welche

die besondere Leibesbeschaffenheit des Menschen mit der sehr komplexen und komplizierten »Innerlichkeit« zusammen sehen und diesen Zusammenhang auch da mit speziellen Grundbegriffen (Kategorien) wenigstens näherungsweise fassen kann, wo uns der Einblick in den direkten Nexus des Leiblichen und Seelischen wohl für immer versagt ist.

Eine objektive Analyse eines Lebewesens kann nur biologisch verfahren, indem sie auch die seelischen und geistigen Lebenserscheinungen als Tatsachen in bezug auf andere Tatsachen untersucht. Solange die theoretische Einstellung aus sich selbst heraus keinen Grund findet, sich selbst zu opfern, | kommt man um diese Beziehungen nicht herum. Aber eine solche Untersuchung darf sich nicht bloß im Somatischen oder zusätzlich dazu bei der Vergleichung einiger, von einer selbst körperfremden Psychologie gesehener Verstandes- oder Lernleistungen mit solchen gewisser Tiere aufhalten. Sie gelingt nur, wenn man spezifisch menschliche Gesetze findet, die sich durch den gesamten Bereich der menschlichen Konstitution hindurch verfolgen lassen; dann aber empfiehlt es sich, von allen zunächst sich anbietenden geläufigen Vorstellungen einmal *abzusehen*, sie »einzuklammern«. Auch von der Vorstellung der direkten Abstammung des Menschen von dem, was man *heute* Anthropoiden nennt, oder was, wenn auch ausgestorben, mit ihnen eine Klasse bilden würde; auch von der Meinung, es gäbe »Übergänge« von der tierischen zur menschlichen Intelligenz oder Sprache, von »Tierstaaten« oder Symbiosen zu menschlichen *Institutionen*, und ebenfalls von vielen gewohnten Begriffsbildungen der Psychologie. Diese Einklammerung ist auch keine Zumutung, weil auf *diesen* Wegen bisher jedenfalls eine befriedigende Gesamttheorie des Menschen, selbst in den Grenzen des Erreichbaren, nicht gelungen ist. Man kommt anders weiter.

Wenn es um den Menschen geht, darf also eine biologische Be- trachtung nicht bloß auf das Somatische, auf das Körperliche gehen. Worin besteht denn dann die anthropo-biologische Fragestellung? Sie besteht allein in der Frage nach den *Existenzbedingungen* des Menschen. Man sehe sich dieses sonderbare und unvergleichliche Wesen an, dem alle tierischen Lebensbedingungen fehlen, und frage sich: vor welchen Aufgaben steht ein solches Wesen, wenn es einfach sein Leben erhalten, sein Dasein fristen, wenn es

seine bare Existenz durchhalten will? Und es wird sich zeigen – in langen und schwierigen Untersuchungen, aber unter einem einzigen Grundgedanken –, daß dazu einsichtig und notwendig nichts weniger gehört, als die ganze Breite der elementaren menschlichen Innerlichkeit; die Gedanken und die Sprache, die Phantasie, die sonderbaren bebilderten Antriebe, die kein Tier hat, die einzigartige Motorik und Beweglichkeit – alle diese Merkmale werden wir jedes für sich einfach daraufhin ansehen, was man darin bemerken kann, und sie werden sich dann alle gegenseitig erläutern und aufeinander hinweisen. Es ist ein höchst komplizierter, ein wunderbarer Aufbau von Leistungen erforderlich, damit ein Wesen von *gerade dieser leiblichen Verfassung* morgen und nächste Woche und nächstes Jahr noch leben kann. So sieht die biologische Betrachtung aus, wenn es sich um den Menschen handelt.

Oben war gesagt worden: der Mensch ist das noch nicht festgestellte Tier, er ist irgendwie nicht »festgerückt«. Er ist, wie wir auch sagten, ein Wesen, welches in sich eine *Aufgabe* vorfindet – und gerade deshalb braucht er eine Deutung seiner selbst, um die es immer gegangen ist und auch hier geht. Wir | können diese Sätze jetzt etwas erweitern: die Natur hat dem Menschen eine Sonderstellung angewiesen, oder anders gesagt, sie hat im Menschen eine sonst nicht vorhandene, noch nie ausprobierte Richtung der Entwicklung eingeschlagen, sie hat ein neues Organisationsprinzip zu erschaffen beliebt. Zu diesem gehört, daß der Mensch in seinem bloßen Dasein eine Aufgabe vorfindet, daß sein Dasein seine eigene Aufgabe und Leistung wird, ganz elementar: es ist schon für ihn eine beträchtliche Leistung, nächstes Jahr noch zu leben, und zu dieser Leistung müssen die gesamten Fähigkeiten des Menschen von ihm selbst gebraucht werden. Er ist nicht »festgerückt« heißt: er *verfügt* noch über seine eigenen Anlagen und Gaben, um zu existieren, er *verhält sich zu sich selbst*, lebensnotwendig, wie dies kein Tier tut; er lebt nicht, wie ich zu sagen pflege, er *führt* sein Leben. Nicht aus Spaß, und nicht zum Luxus des Nachdenkens, sondern aus ernster Not: wenn die Natur ein Wesen allen Gefahren der Störbarkeit und Abirrung auslieferte, die in diesem »Nichtfestgestelltsein«, in diesem Zwang, sich selbst festzustellen und über sich zu verfügen, bestehen, so mußte ein ernster Grund vorliegen. Und er liegt vor in dem Risiko einer Physis, die aller beim Tiere

wohlbewährten organischen Gesetzlichkeit geradezu widerspricht. Wenn irgendeine Betrachtungsweise biologisch genannt werden darf, so dürfte es diese sein: ein Wesen unter die Frage zu stellen, mit welchen Mitteln es eigentlich existiert. Wenn man dies tut, so gewahrt man einen außerordentlichen Bereich einer ganz neuen Wissenschaft: einer Gesamtwissenschaft vom Menschen. Man kann zeigen, warum diese besondere biologische, ja anatomische Leiblichkeit des Menschen seine Intelligenz notwendig macht, und eine gerade so funktionierende. Man kann zeigen, wie die Sprache ein System tieferliegender Bewegungs- und Empfindungszusammenhänge fortsetzt, wie das Denken, Vorstellen sich aufbauen, wie die unvergleichliche Wahrnehmungswelt des Menschen mit all dem zusammenstimmt. Die ganz untierische und einmalige Antriebsstruktur desselben gehört einsichtig zu einem solchen Wesen, und es gibt *einen* Systemgedanken, der das reiche Material, das wir an tatsächlichem Wissen haben, zu organisieren erlaubt. Wir wollen also ein System einleuchtender, wechselseitiger Beziehungen *aller* wesentlichen Merkmale des Menschen herstellen, vom aufrechten Gang bis zur Moral, sozusagen, denn alle diese Merkmale bilden ein System, in dem sie sich *gegenseitig* voraussetzen: ein Fehler, eine Abweichung an einer Stelle würde das Ganze lebensunfähig machen. Die Frage nach den »Ursachen« bleibt ausgeschlossen, es besteht keine kausale Abhängigkeit des einen Merkmals vom anderen: die Intelligenz hat nicht die Sprache »bewirkt« oder der aufrechte Gang die Intelligenz oder umgekehrt. Dieses Wesen ist *ein* Naturentwurf, und zu seiner Lebensfähigkeit gehören genau diese Eigenschaften in genau den zu zeigenden gegenseitigen Beziehungen. Ich werde auch gleich im ersten Teil zeigen, daß diese Sonderstellung des Menschen innerhalb der klassischen Abstammungstheorie selbst ein unübersehbares Problem ist, und dies in den bestimmten, darzustellenden Theorien nachweisen.

Methodisch ist hier also die Erinnerung notwendig, daß der Begriff der »Ursache« vollständig zu verschwinden hat. Er hat einen definablen Sinn nur da, wo einzelne Zusammenhänge isoliert werden können, also innerhalb echt experimenteller Wissenschaften. Sonst ist er ein Kurzschlußbegriff und besteht meistens darin, daß man aus einem ganzen Komplex ein Merkmal isoliert und als »Ur-

sache« eben dieses Komplexes, aus dem es isoliert wurde, setzt. So, wenn gesagt wird, der Gebrauch der Hand sei die Ursache der starken Gehirnentwicklung und diese wieder die Ursache der Menschwerdung, oder die Auflichtung spätteriärer Urwälder sei die Ursache des berühmten Herabsteigens von den Bäumen und dieses die Ursache der Aufrichtung usw.

Eine äquivalente Behandlung, welche die Fehler solcher »Kausalfragen« vermeidet und von vornherein im Sinne unserer biologischen Fragestellung liegt, ist die folgende: daß man auf den *Zusammenhang von Bedingungen abhebt*. Man formuliert also: ohne A kein B, ohne B kein C, ohne C kein D usw. Läuft diese Reihe in sich zurück – ohne N kein A –, so ist ein totales Verständnis des betrachteten Systems gelungen, ohne daß irgendwo die Metaphysik einer einzelnen Ursache Platz hätte.

Man sieht sofort, daß diese Methode der »Ganzheit« des Menschen, wenn sie existiert, allein angemessen wäre, ja, daß umgekehrt diese Ganzheit nur dann bewiesen ist, wenn diese Methode gelingt, die die unsere ist.

Diese seit der ersten Auflage unverändert unterstrichenen Grundthesen haben dieses Buch nicht vor Mißverständnissen bewahrt, die sich alle um eine zu enge, populäre Fassung des Begriffes »biologisch« gruppieren. Begreiflicherweise gehört dieser Begriff infolge des Mißbrauches, der damit getrieben wurde, zu denen, gegen die man sensibilisiert ist. Aber man kann ihn schwer ersetzen: die Worte »lebenswissenschaftlich« oder »vitalistisch« enthalten nicht weniger Vieldeutigkeiten. Es soll daher wieder betont werden, daß das Bewußtsein, die Vorstellungswelt, die Sprache hier nicht aus körperlichen Vorgängen »abgeleitet« oder auf sie »zurückgeführt« werden sollen, und daß die Kunst, die Religion, das Recht nicht als bloße Reflexe des organischen Lebens verstanden werden können.

Die hier gewählte und als biologisch bezeichnete Betrachtungsweise besteht vielmehr darin, die höheren Funktionen, wie Phantasie, Sprache, Denken usw., im *Vollzuge* zu beobachten. Eine parallelaufende Untersuchung zeigt die klar umschriebene Sonderstellung des Menschen in morphologischer, also engeren Sinnes biologischer Hinsicht. Hier entsteht die Frage: wie kann | ein so schutzloses, bedürftiges, ein so exponiertes Wesen sich über-

haupt am Leben erhalten? Es zeigt sich nun, daß jene höheren Funktionen unter dieser, im weiteren Sinne biologischen Frage als Lebensnotwendigkeiten erscheinen, daß sie also in jene morphologische Sonderstellung »hineinkomponiert« sind. Beide Gedankenreihen laufen daher im Begriff der *Handlung* zusammen, deren nähere, empirische Analyse auf Schritt und Tritt echte Strukturen zeigt, d. h. Kategorien, die den Zusammenhang des Leiblichen und Seelischen enthalten und, sagen wir, auf gewisse Verdichtungsstellen eingrenzen. Dieser Zusammenhang *selbst* ist unserer Erkenntnis transzendent. Von ihm gilt, was Heisenberg (Die Einheit des naturw. Weltbildes, 1942, p. 32) sagt: daß »die Wirklichkeit für unser Denken zunächst in getrennte Schichten zerfällt, die sozusagen erst in einem abstrakten Raum hinter den Phänomenen zusammenhängen«, so daß »alle Erkenntnis gewissermaßen über einer grundlosen Tiefe hängen muß«. Andererseits wird dieser Zusammenhang selbstverständlich in jeder gewollten Armbewegung fort-dauernd *vollzogen*, ist also eine Tatsache und Erfahrung. Die Analyse der Handlungsvollzüge des Menschen läßt also erhoffen, diesen dunkelsten aller »abstrakten Räume« wenigstens approximativ und von den Rändern her zu erleuchten.

Ich will hier schon ein Beispiel geben. Es betrifft die fundamentale Kategorie der »Entlastung«. Das Denken, Vorstellen und Phantasieren ruht, wie sich zeigen wird, auf einem breiten Unterbau »sensomotorischer« Funktionen, die über Hand, Auge und Sprache laufen. Es wäre eine unerlaubte Vereinfachung, wollte man deswegen die ersten auf die letzteren »zurückführen« oder aus ihnen »entstehen« lassen. Andererseits ist kein Zweifel an dem Bestehen dieser Fundierung. Die hier einsetzende Kategorie der Entlastung meint nun, daß die Funktionen des Denkens und der Phantasie an den elementaren, mit Worten durchwobenen Tast- und Seherfahrungen ihre Beweglichkeit erhalten, daß sie die dort entwickelten Erfahrungen in einer sozusagen müheloseren und freieren Form fortsetzen, und daß gewisse Strukturen beider Bereiche nachweisbar identisch sind. Diese höheren Funktionen mögen, wie Nic. Hartmann in einer souveränen Rezension dieses Buches (Bl. f. Dt. Philos. 15, 1941) es ausdrückte, »den Apparat der Sprache wieder überflügeln und hinter sich lassen, könnten deswegen aber doch sehr wohl durch ihn vorerst einmal die Freiheit ihrer Spann-

weite gewonnen haben«. Man findet bei Bergson (Schöpf. Entw., übers. 1921, p. 188) einen Ansatz in ähnlicher Richtung, der die Kategorie der Entlastung enthält: »Beim Menschen kann die Bewegungsgewohnheit andere Bewegungsgewohnheiten in Schach halten, und so, durch Überwindung des Automatismus, das Bewußtsein in Freiheit setzen.« In diesem Schema ist dann das Problem von Denken und Sprache, Sprache und Handlung so gestellt, daß es sehr wohl einer analytischen Untersuchung offensteht, *wenn* diese die Handlung in den Mittelpunkt stellt.

Doch zurück zu den allgemeineren Fragen. Die höheren Funktionen werden hier so gefaßt, daß sie zu den Bedingungen gehören, unter denen ein so exponiertes Wesen wie der Mensch erst wirklich lebensfähig wird. Gegen diese hier biologisch genannte Ansicht wird sich zunächst einmal wenig einwenden lassen, wenn sie auch durchaus eine elementare bleibt. Man kann nicht alle Probleme auf einmal behandeln, und wie sich diese Ansicht modifiziert, wenn man sie auf die geistige Superstruktur ganzer Gesellschaften bezieht, werden wir an anderer Stelle sehen. Aber hier schon läßt sich zeigen, daß sich unsere Ansicht gerade umgekehrt zu jener verhält, welche mit einer »Zurückführung« des geistig-seelischen Bereiches auf den organischen arbeitet. Man sieht nämlich immer wieder, daß das, was man jenen geistigen Leistungen allein zuzurechnen und vorzubehalten pflegt, schon in den vitalen Schichten »vorberücksichtigt« ist. Die vegetativen, sensorischen und motorischen Funktionen arbeiten offenbar sehr viel geistreicher, als der Idealismus zugeben wollte und der Materialismus zugeben konnte. Eben deswegen kann man sich jene höchsten Funktionen nicht in einem beliebig gearteten Organismus vorstellen, und so bleiben sie zuletzt doch unverstanden, wenn man sie nicht mit der organischen Sonderstellung des Menschen in Beziehung setzt.

Wenn der Mensch hier und in dieser Beziehung, im *Vergleich* zum Tier als »Mängelwesen« erscheint, so akzentuiert eine solche Bezeichnung eine Vergleichsbeziehung, hat also nur einen transitiven Wert, ist kein »Substanzbegriff«. Insofern will der Begriff gerade das, was H. Freyer (Weltgeschichte Europas, 1949, I, p. 169) gegen ihn einwendet: »Man setzt den Menschen fiktiv als Tier, um dann zu finden, daß er als solches höchst unvollkommen und sogar unmöglich ist.« Eben das soll der Begriff leisten: die übertierische

Struktur des menschlichen Leibes erscheint schon in *enger* biologischer Fassung im Vergleich zum Tier als paradox und hebt sich dadurch ab. Selbstverständlich ist der Mensch mit dieser Bezeichnung nicht ausdefiniert, aber die Sonderstellung bereits in enger, morphologischer Hinsicht ist markiert.

2. Ablehnung des Stufenschemas

Es ist nun notwendig, eine erste und unterrichtende Übersicht über das Ganze der folgenden Darlegungen vorauszuschicken, damit der Leser schon mit bestimmten Vorstellungen an dieselben herangeht. Das »anthropologische Schema« ist hier schon im Umriß darzustellen, denn es bildet den Leitgedanken aller folgenden näheren Untersuchungen, die dieses Schema nur | durchführen. Zunächst bedarf es aber noch einer kurzen, negativen Vorarbeit, um ein Vorurteil außer Kraft zu setzen, das wahrscheinlich mit einer Art Selbstverständlichkeit auftritt, wo es sich um das Verhältnis von Mensch und Tier handelt.

Man kann dieses Vorurteil an dem bekannten Buch Schelers »Die Stellung des Menschen im Kosmos« aufweisen, in dem mit Hilfe der folgenden Vorstellungen gearbeitet wird:

Aus dem instinktiven Verhalten, einem in bestimmtem Rhythmus verlaufenden, sinnvollen, nicht erworbenen und artdienlichen Verhalten, gehe sowohl das gewohnheitsmäßige hervor als auch das intelligente. Das gewohnheitsmäßige Verhalten kommt jedem Lebewesen zu, das sein Verhalten auf Grund früherer Erfahrungen in einer lebensdienlichen und zweckmäßigen Weise langsam und stetig abändert, in strenger Abhängigkeit von der Zahl der Versuche und der sogenannten Probierbewegungen. Wo ein Tier erfolgreiche Probierbewegungen festhält und herausübt, bildet sich eine Gewohnheit, und das assoziative Gedächtnis sei ebenfalls in jener Fähigkeit beschlossen. Eng verbinde sich dieses Prinzip von Anfang an mit der Handlungs- und Bewegungsnachahmung, und ohne uns auf unsichere Zuordnungen einzulassen, kann gesagt werden, daß ein Verhalten, in dem Übung, Gewohnheit, Nachahmung und Gedächtnis zu bemerken sind, sich vom primitiveren instinktiven sowie vom intelligenten zureichend unterscheidet. Wo

immer die Natur diese neue psychische Form hervorgehen ließ, hat sie ein Hilfsmittel für die nun möglichen neuen Gefahren mitgegeben, nämlich die praktische Intelligenz und Vorzugsfähigkeit. Ein Lebewesen verhält sich intelligent, wenn es ohne Versuche ein sinngemäßes Verhalten *neuen*, weder art- noch individualtypischen Situationen gegenüber vollzieht, wenn es plötzlich eine triebhaft interessante Neuaufgabe löst. Es handelt sich um eine aufsprüngende Einsicht in einen neuartigen Sachverhalt, der durch Antizipation, durch Vorherhaben eines möglichen Umstandes ergänzt wird, ein Erlebnis, das umgehend in ein erforderisches Handeln übergeht. Gibt man nun, wie kaum zweifelhaft ist, den höheren Affen diese Fähigkeit zu, so entsteht die Frage, ob es dann noch einen Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch gebe.

Scheler bejahte diese Frage in dem Gedanken, das neue Prinzip, das den Menschen zum Menschen mache, sei ein allem Leben überhaupt entgegengesetztes Prinzip, stehe außerhalb alles dessen, was wir Leben nennen könnten: es sei der Geist. Das Wesen des Geistes sei seine existentielle Entbundenheit, Ablösbarkeit vom Banne und von der Abhängigkeit vom Organischen. Ein solches geistiges Wesen sei nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern umweltfrei oder weltoffen, es vermöge die ursprünglich gegebenen Widerstandszentren der Umwelt zu Gegenständen zu erheben und den Akt der Ideierung zu vollziehen, d.h. Dasein und Wesen grundsätzlich zu trennen. Der Mensch könne durch einen asketischen Akt der Hemmung der eigenen triebhaften Zuwendung zu den Dingen den Realitätseindruck der Welt aufheben und das reine Sosein der Dinge auffassen, von ihrem Dasein absehend, ja sich durch solche Einsicht in reine Soseinsverhalte bestimmen lassen. Denn das *Dasein* der Dinge sei gegeben im Erlebnis des Widerstandes derselben gegen unser strebendes und triebhaftes Leben, aber der Mensch sei fähig, jenen Lebensdrang außer Kraft zu setzen, im Verhältnis zu dem die Welt vor allem als Widerstand oder Reiz erscheine, und nun diese verdrängte Triebenergie zu sublimieren zum unendlichen Ausbau jener geistigen Akte, die das bloße Wesen und Sosein der Dinge erfassen. D.h., der Geist lebt von den Kräften, die nicht in der Welt umgesetzt, *die ihr entzogen werden*, er bewegt sich außerhalb des Lebens und auf Kosten des Lebens. »Der Mensch allein« (ich zitiere Scheler), »vermag sich

über sich als Lebewesen emporzuschwingen und von einem Zentrum gleichsam jenseits der raumzeitlichen Welt aus alles, und darunter auch sich selbst, zum Gegenstande seiner Erkenntnis zu machen. Dieses Zentrum aber, von dem aus der Mensch die Akte vollzieht, durch die er die Welt, seinen Leib und seine Psyche ver-gegenständlicht, kann nicht selbst ein Teil eben dieser Welt sein.«

Über diese hier referierte Lehre ist die Anthropologie, soweit ich sehe, nicht wesentlich hinausgegangen, denn auch die program-matische Lehre von der Leib-Seele-Geist-Einheit bringt ja nur am letzten Teil eine Korrektur an, indem sie sich weigern würde, die These von der »Außerweltlichkeit« des Geistes mitzumachen.

Dies aber nur vorbereitend. In der Lehre Schelers steckt außer-dem ein sehr allgemeines Vorurteil, nämlich ein *Stufenschema*, des-sen Abschnitte Instinkt, Gewohnheit, praktische Intelligenz und menschliche Intelligenz heißen. Es ist dies eine täuschende Ord-nung, auf die man sich nicht einlassen darf, denn es gibt dann nur zwei Möglichkeiten:

Entweder gibt es dann bloß einen graduellen Unterschied zwi-schen der praktischen Intelligenz, die schon Tiere haben, und der menschlichen; also einen kontinuierlichen Übergang vom Tier zum Menschen, so daß der Mensch durch bloße Anreicherung oder Verfeinerung, Komplizierung tierischer »Eigenschaften« defi-niert wäre – ganz im Sinne der klassischen Abstammungslehre.

Oder der Unterschied zwischen beiden und das wesentlich Menschliche wäre in einer besonderen Beschaffenheit *bloß der In-telligenz* zu suchen, in irgendeiner besonderen Qualität »Geist«. Dieser müßte dann zwangsläufig allen vorhergehenden Leistun-gen, bis zur praktischen Intelligenz, *gegenübergestellt* und, wie man sofort sieht, damit denaturiert werden. Die Behauptung (Scheler-Klages), der »Geist« sei außerlebendig oder überleben-dig, sagt dann gar nichts Neues aus, sie macht bloß klar, wie man gedacht hat, weil man an ein bestimmtes Zwangsschema gebunden war.

Denkt man also in diesem Stufenschema, so muß man eine doch wohl wesentliche Möglichkeit verpassen: nämlich die, daß der Unterschied vom Tiere beim Menschen in einem durchlaufenden Strukturgesetz bestehen könnte, daß also der »Stil« oder die Ver-laufsform der Bewegungen, der Handlungen, der Lautäußerun-

gen, der Intelligenzakte, der Antriebserlebnisse ein grundsätzlich anderer sein könnte. Diese Betrachtung wird hier verfolgt, und sie kommt außer Zweifel, wenn sich eine *Einheit* des Strukturgesetzes aufzeigen läßt, das *alle* menschlichen Funktionen von den leiblichen bis zu den geistigen beherrscht. Man kann dann den Unterschied keineswegs allein mehr in den »Geist« setzen, sondern er wäre genau so schon in physischen Bewegungsformen aufweisbar. Wir werden, um jetzt eine erste Formel zu geben, den Menschen als *handelndes Wesen* definieren. Darin bekommt die oben gegebene Bezeichnung des Menschen als eines stellungnehmenden, nicht festgestellten, verfügenden (auch über sich verfügenden) Wesens eine weitere und entscheidende Verdeutlichung. Und es ist klar, wie diese Definition innerhalb des Stufenschemas überhaupt nicht erscheinen kann, wie sie ganz jenseits der Frage liegt, ob zu den tierischen Voraussetzungen beim Menschen noch der Geist dazutritt oder nicht. Wohl aber können und werden wir nachweisen, wie die Bestimmung des Menschen zur Handlung das durchlaufende Aufbaugesetz aller menschlichen Funktionen und Leistungen ist, und daß sich diese Bestimmung aus der physischen Organisation des Menschen eindeutig ergibt: ein physisch so verfaßtes Wesen ist nur als handelndes lebensfähig: und damit ist das Aufbaugesetz *aller* menschlichen Vollzüge, von den somatischen bis zu den geistigen, gegeben.

Es hat also zunächst die uralte, auch bei Scheler noch im Hintergrund vorhandende Vorstellung zu fallen, als vereinige der Mensch in sich irgendwelche in der Natur aufeinander aufgebaute Lebensbereiche. Die Vorstellung ist etwa die, als gebe es in der Natur niedere Instinktwesen, etwas höhere Gewohnheits- und Gedächtnistiere, noch höhere mit praktischer Intelligenz, und als vereinige der Mensch alle diese Welten in sich, sie noch krönend mit seinem menschlichen Geist, ein Mikrokosmos. So ähnlich dachte schon Aristoteles, und gerade dieses Schema muß erkannt und verworfen werden, weil es das Verhältnis von Mensch und Tier von vornherein falsch bestimmt.

In dem von Scheler gegebenen Schema stecken zwei falsche Vorstellungsreihen. Einmal die einer Entwicklungsordnung der Leistungen vom | »Instinkt« an bis zum menschlichen Geist, und dann die andere, daß diese Leistungsstufung sich in der Folge von