
Herausgegeben von
Roland Borgards,
Harald Neumeyer,
Nicolas Pethes,
Yvonne Wübben

Literatur und Wissen

Ein interdisziplinäres
Handbuch

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

2.1 Anthropologie

Was ist Anthropologie?

Unter dem erst in der Neuzeit entstandenen Begriff Anthropologie lässt sich seit Ende des 18. Jh.s ein Bündel von Wissensfeldern fassen, das – bei großer disziplinärer Streuung von Medizin, Biologie, Physiologie, Paläoanthropologie über Psychologie, Psychoanalyse, Ethnologie, Geschichte und Soziologie bis hin zu Philosophie und Phänomenologie – im Begriff des Menschen als eines körpergebundenen Kulturwesens seine Fundierung hat. Philosophische Bestimmungen des Menschen gibt es, nicht unter dem Begriff der Anthropologie, aber der Sache nach, bereits in der Antike, etwa Aristoteles' Bezeichnung des Menschen als ›zoon politicon‹, als das ›politische Tier‹ oder sein Hinweis in der *Poetik* auf die besondere Befähigung des Menschen zur Nachahmung, die ihn »von den übrigen Lebewesen [unterscheidet]« (Aristoteles 1982, 11). Von der Frühen Neuzeit (von Magnus Hundt, *Anthropologium de hominis dignitate*, bis zu Thomas Hobbes, *De homini*) bis hinein ins 18. Jh. (Julien Offray de La Mettrie, *L'homme-machine*) rückt – gegen die theologische Tradition – unter dem Begriff der ›Anthropologia‹ verstärkt der Körper des Menschen (und seine physische Selbsterhaltung) ins Zentrum seiner Bestimmung (Marquard 1971). Die »Lehre von dem Menschen« als einem physisch-moralischen Doppelwesen (Walch 1726, 106), wie sie als Disziplin der Anthropologie dann seit der zweiten Hälfte des 18. Jh.s in Deutschland auch begrifflich fassbar wird (in je unterschiedlicher Akzentuierung bei Ernst Platner, Adam Melchior Weikard, Johann Gottfried Herder, Immanuel Kant, Wilhelm von Humboldt) und sich in den sogenannten Humanwissenschaften bis heute in Einzelwissenschaften entfaltet, setzt neben der konsequenten Perspektive auf die Natur des »ganzen Menschen«, d. h. seinen Körper und die Analyse seines Funktionierens in Wechselbeziehung zu seinen Bedürfnissen, Trieben und Emotionen (*commercium mentis et corporis*) zugleich eine historische Perspektive auf den Menschen als Kulturwesen voraus. Anthropologie generiert ein Wissen vom Menschen, indem der Mensch empirisch von seiner naturalen Bestimmtheit her in den Blick genommen und diese naturale Bestimmtheit zugleich als Bedingung der Möglichkeit der historisch-kul-

turellen Erscheinungsweisen des Menschen gedacht wird. In diesem Sinne hat Michel Foucault den Menschen, wie er Ende des 18. Jh.s als Gegenstand der Anthropologie diskursiv konfiguriert wird, als eine »seltsame empirisch-transzendente Dublette« bezeichnet (Foucault 1966/1994, 384), insofern das empirisch erhobene Wissen über den Menschen in seiner Endlichkeit (in den verschiedensten humanwissenschaftlichen Disziplinen) zugleich darauf abzielt zu wissen, was dieses Wissen möglich macht. Der Mensch ist immer zugleich »beides: das Beobachtende und das Beobachtete« (Humboldt 1797/1960, 347). Insofern ist die Struktur anthropologischen Wissens notwendig selbst-reflexiv.

Voraussetzung für die Entstehung einer *Anthropologie für Ärzte und Weltweise* (Platner 1772), d. h. für eine vom Körper ausgehende Psychologie und Philosophie vom Menschen ist die Überwindung bzw. Verabschiedung der schulphilosophischen Psychologie von Leibniz und Wolff, gemäß der die Seele des Menschen vom Vermögen des (freien) Willens und der (klaren und deutlichen) Erkenntnis her gedacht wurde. Seit Mitte des 18. Jh.s werden die Seele und ihre Vermögen demgegenüber physiologisch analysiert (experimentell bei Albrecht von Haller und Johann Gottlob Krüger, gedankenexperimentell etwa bei Denis Diderot und Friedrich Schiller) und in Fasern, Nerven und Gehirn verortet (Hagner 2000; Lehmann 2006). Diese Naturalisierung des Menschen betrifft außerdem seine Stellung in einer umfassenden Naturordnung, d. h. sein Verhältnis zum Tier, sein Verhältnis zu Trieben und Sexualität sowie die Frage nach seiner biologischen Herkunft bzw. der verschiedenen Menschenrassen sowie nach einer Sonderanthropologie der Geschlechter (vgl. hierzu den Überblick bei Riedel 1994, 108 ff.). In dem Maße, in dem der Mensch dann als biologisches Gattungswesen im Laufe des 19. Jh.s in eine umfassende erdgeschichtlich und evolutionsbiologisch singularisierte Natur eingegliedert wird, rückt die letztlich biologische Frage nach der Gattungsspezifität des Menschen ins Zentrum sowohl der geisteswissenschaftlich (Philosophische Anthropologie, Kulturanthropologie, Historische Anthropologie, Theologische Anthropologie u. a.) wie der eher naturwissenschaftlich orientierten Anthro-

logien (Medizinische Anthropologie, Forensische Anthropologie, Paläoanthropologie bzw. Evolutionäre Anthropologie). Zwar tritt die spezifisch deutsche Strömung der mit Autoren wie Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen verknüpften ›Philosophischen Anthropologie‹ streng anti-evolutionistisch auf, indem sie auf empirische *und* spekulative Weise nicht-biologische Daten des Menschen synthetisiert, zielt aber dennoch auf eine Bestimmung des Menschen als Gattungswesen, will also weder die Kluft zur biologischen Anthropologie leugnen noch auch deren Paradigma, den »Mensch[en] als biologisches Sonderproblem« (Gehlen 1940/1993) zu behandeln, entkommen (Fischer 2010). Den Menschen zwar von den »Stufen des Organischen« her zu denken (Plessner), ihn aber gerade nicht auf das Tier zurückzuführen, sondern ihn als Gattung *sui generis* von seinen Existenzbedingungen her und der auf sie antwortenden »Innenseite« zu analysieren, kennzeichnet nach Gehlen die eigentliche »biologische Betrachtung« (Gehlen 1940/1993, 12) des Menschen. Aktuell gehen wichtige Impulse für die Anthropologie von der neurophysiologischen bzw. neuroevolutionären Forschung aus: Das betrifft etwa die Empathiefähigkeit des Menschen (Spiegelneuronen, geteilte Intentionalität) in Differenz zu den Menschenaffen etc. (Rizzolatti/Sinigaglia 2008; Tomasello 2010), d.h. auch hier wieder physiologisch bzw. genetisch bedingte Leistungen der gattungskonstitutiven menschlichen »Innenseite«.

Anthropologie und Literatur in der Spätaufklärung

Das anthropologische Wissen hat zwar seit Mitte des 18. Jh.s sein Fundament in der Physiologie, führt aber zugleich zur diskursiven Etablierung der Kategorie des Gefühlsvermögens, das seit der zweiten Hälfte des 18. Jh.s zwischen Denken und Wollen eine neue, dritte Position bildet. Die Erfindung des Gefühls läuft insofern parallel zur Anthropologisierung und Physiologisierung des Menschen, als das Gefühl als ein Relais der Selbstreferenz eingeführt wird, das als psychische Registraturinstanz jener letztlich physischen Lust/Unlustgefühle fungiert, die jeden Akt von Fremdreferenz begleiten. Das Gefühl, wie es von Philosophen und Psychologen der Spätaufklärung als zentrales Vermögen des Menschen diskursiv etabliert wird, meldet »die Be-

ziehung der gefühlten Objekte auf die gegenwärtige Beschaffenheit der Seele und ihrer Vermögen und Kräfte« (Tetens 1777, Bd. 1, 184). In seiner permanent arbeitenden Gegenwärtigkeit konstituiert das Gefühl so jene immer auch körperzugewandte Innenseite des Menschen, die zum einen empirisch analysiert und in Fallgeschichten gesammelt werden kann und die zum anderen durch die sich hier vollziehende Gleichsetzung von ›Gefühl‹ und ›Leben‹ eben jene subjektive Innenwelt bildet, die gerade in ihrer (kausal-genetischen) Entwicklung literarisch insbesondere vom Roman erkundet wird.

Das Wissen der Anthropologie unterhält zugleich seit Mitte des 18. Jh.s einen konstitutiven Konnex zur Ästhetik. Indem seit Mitte des 18. Jh.s von Materialisten und philosophischen Ärzten bestimmte seelische Phänomene (Vorstellungen, Empfindungen, Einbildungskraft, Geschmack, Träume, Unbewusstes, Fehlleistungen, Begehren, Leidenschaften etc.) materialistisch als (hirn-)physiologische Struktureffekte analysiert werden, geraten die sogenannten unteren Vermögen in den Fokus der Aufmerksamkeit. Die anthropologische Einsicht, dass Urteile von den Sinnen und den Empfindungen her gefällt werden, führt zur Erfindung der Disziplin der Ästhetik (Alexander Gottlieb Baumgarten, Georg Friedrich Meier) als einer Lehre von der »Logik der unteren Erkenntnisvermögen« (Baumgarten). Anthropologie und Ästhetik stehen seitdem in einem konstitutiven Wechselverhältnis, insofern die anthropologisch-empirische Analyse des menschlichen Körpers als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Wahrnehmung, Gefühle und Geschmacksurteile auf den verschiedenen Niveaus der historischen Entwicklung der anthropologischen und physiologischen Forschung jeweils ästhetisch reflektiert und genutzt werden. Dies gilt für die frühromantische Ästhetik und ihre Bezugnahme auf die Hirnphysiologie der Einbildungskraft (Welsh 2002) ebenso wie etwa für Hermann Bahrs programmatische Forderung einer »Neuen Psychologie« (Bahr 1890) vor dem Hintergrund psychophysischer Theorien Friedrich Nietzsches bzw. Ernst Machs.

Mit der anthropologischen Zuwendung zur naturalen Bestimmtheit des Menschen geschieht grundsätzlich ein Doppeltes, nämlich zum einen die Analyse des Organismus Mensch als physisch-psychisches System, das Umwelt autopoietisch verarbeitet, und zum anderen die Analyse jener naturalen (lokalen und historischen) Umwelten, die der

Mensch je und je verarbeitet. Wie immer offensiv (La Mettrie, Paul Henri Thiry d'Holbach, Platner, Nietzsche) oder defensiv (Kant, Humboldt, Gehlen) der Rekurs der Anthropologie auf den Körper gefasst wird, immer steht das Verhältnis zwischen dem, was der Mensch ist, und dem, was er aus sich macht, im Zentrum.

Mit der Wende der zweiten Hälfte des 18. Jh.s zur Anthropologie, die zugleich eine Wende zur empirischen Datenerhebung des Menschen ist (etwa 1756 in der *Experimental-Seelenlehre* Johann Gottlob Krügers oder im *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* von Karl Philipp Moritz aus den Jahren 1783 bis 1793]) und die sich hier den bis dato nicht theoriefähigen Phänomenen der sogenannten unteren Seelenvermögen zuwendet (vgl. auch die *Vermischten philosophischen Schriften* [1773] Johann Georg Sulzers), wird auch die Literatur als Medium der Gewinnung bzw. Speicher des Wissens über den Menschen entdeckt. Kant formuliert in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, dass »Schauspiele und Romane« geeignete »Hilfsmittel zur Anthropologie« (Kant 1798/1983, 31) seien, d. h. sich zur Auflösung des Paradoxes der Menschenbeobachtung eignen. Wenn Wissensdisziplinen und Literatur im »Studium der Menschen« konvergieren und es jeweils darum geht, »den reichen Stoff, den das ganze Leben hergiebt, zu sammeln, zu sichten, zu ordnen und zu verarbeiten« (Humboldt 1795/1960, 337), dann spielen hierbei die literarischen Texte der Dichter als Quelle eine zentrale Rolle. Umgekehrt betreiben seit dem Sturm und Drang auch die Autoren eine Erhebung bzw. Bereitstellung anthropologischen Wissens mit literarischen Mitteln. Anthropologie und Literatur koinzidieren programmatisch im Begriff der »Menschenforschung« (Schiller, *Verbrecher aus Infamie*, 1786). Medium anthropologischen Wissens wird Literatur in dem Maße, wie sie exakt jenes Verhältnis zwischen den naturalen Bedingungen des Menschen und seiner spezifischen autopoietischen Verarbeitung in den Blick nimmt, und zwar nicht zum Zweck moraldidaktischer Unterhaltung, sondern im Sinne der literarischen Erweiterung des Wissens über den Menschen. Erkennbar wird diese anthropologische Wende der Literatur seit den 1770er Jahren an der programmatischen Bezugnahme auf reale und aktuelle menschliche Vorfälle und Ereignisse (Fälle von Selbstmord, Melancholie, Kindsmord, Verbrechen etc.). Literatur als anthropologisches Wissensme-

dium zielt in doppeltem Sinne auf die Wirklichkeit des Menschen, nämlich einerseits auf *den* Menschen, auf das Wechselverhältnis zwischen Leib und Seele, aber auch auf die Auslotung seiner affektiven Extremzustände sowie andererseits auf die Wirklichkeit seiner jeweiligen Umwelt (vgl. Lehmann 2008).

Die für beide Seiten konstitutive Beziehung zwischen Anthropologie und Literatur seit den 1770er Jahren ist seit den 1980er Jahren in der Neugermanistik unter dem Begriff der »Literarischen Anthropologie« in den Fokus der Forschung gerückt worden. (Pfothenauer 1987; Riedel 2002; Košenina 2008). In der Formel einer »wechselseitigen Ermüdung, Reflexion, Kritik« zwischen Anthropologie und Literatur (Pfothenauer 1987, 1) oder auch von der Literatur *als* Anthropologie, nämlich als »Diskurs des Anderen der Vernunft« (Riedel 1994, 101), der vor allem dem »Nicht-Ratioiden« Ausdruck verleihe (Riedel 2002, XI), kommt allerdings zu wenig zum Ausdruck, dass Begriff, Funktion und Darstellungsverfahren von »Literatur« selbst im Zuge jener anthropologischen Wende einer tiefgreifenden Transformation unterworfen sind, die das Verhältnis von Literatur und Wissen vom Menschen betrifft (zur Kritik an Riedel siehe Bühler 2004, 17–22).

Wissen ist immer gebunden an spezifische Darstellungsverfahren, die die Objekte des Wissens allererst als solche hervorbringen; in diesem Sinne kann und muss man von einer Poetologie des Wissens sprechen (Vogl 1999 und 2011). Indem nun seit dem letzten Drittel des 18. Jh.s Literatur einen Diskurs über den Menschen hält und Dichter sich als »Menschenforscher« verstehen, wandeln sich auch die Darstellungsverfahren, die das Wissen vom Menschen allererst hervorbringen. Zwischen Literatur und anthropologischem Wissen entsteht eine »Überschneidungsdichte von Äußerungsweisen unterschiedlicher Ordnung und Art« (Vogl 2011, 67). Das betrifft nicht-literarische Textgattungen wie etwa narrativ strukturierte juristische, medizinische, psychologische oder psychiatrische Fallgeschichten, Gebärdenprotokolle von Verhören oder Biographien verschiedenster menschlicher Devianzen. Und es betrifft literarische Textgattungen wie die Autobiographie oder den Briefroman. Es betrifft schließlich auch Satzformen, die allesamt mit der Wissensautorität der ersten Person zu tun haben. Gerade weil das Wissen über den Menschen, das von den Anthropologen seit der Spätaufklärung ins

Zentrum gerückt wird, für Fremdbeobachtungen tendenziell unzugänglich ist, haben hier tatsächliche oder literarisch fingierte Selbstbeobachtungen ebenso Konjunktur wie simulierte Innensichten aus der Perspektive der dritten Person. Dazu zählen insbesondere Erzählverfahren wie erlebte Rede oder auch der erlebte Vergleich: Sätze wie »Es war ihm, als ob das Grab noch einmal hinter ihm seinen Schlund eröffnete« (Moritz, *Anton Reiser*) oder »Es war ihm als jage der Wahnsinn auf Rossen hinter ihm« (Büchner, *Lenz*) haben erst seit Ende des 18. Jh.s Konjunktur (zum Begriff des »erlebten Vergleichs« vgl. Lehmann 2013). Zum Wissen vom Menschen gehören daher auch die Weisen der Erhebung und der Darstellung dieses Wissens (und auch des Nicht-Wissens), die selbst wiederum literarisch dargestellt werden können: So impliziert der Begriff der ›Literarischen Anthropologie‹ auch das Wissen vom Wissen der Literatur über den Menschen.

19. und 20. Jahrhundert

Im 19. Jh. differenziert sich die Anthropologie als Wissen vom Menschen in den verschiedenen Humanwissenschaften (Psychologie, Psychophysik, Soziologie, Psychoanalyse, Ethnologie) aus und erhält dabei die wesentlichen Impulse aus der Physiologie, die nun als »anthropologische Leitwissenschaft inthronisiert« wird (Rieger 2002, 11). Vor dem Hintergrund neuer Medientechniken (von der Telegraphie über die Photographie bis zum Phonographen und Kinematographen) wird der Mensch von seiner eigenen Apparathaftigkeit her erforscht, so dass nun auch physikalische, chemische und mathematische Modelle auf Verarbeitungsprozesse des Menschen übertragen werden können, wie etwa der thermodynamische Begriff der ›Auslösung‹, den Robert Julius Mayer auch auf physiologische und affektive Prozesse des Menschen projiziert (Schäfer/Vogl 2004), oder das sogenannte Weber-Fechnersche Gesetz, das das Verhältnis von Reizstärke und Empfindung als Logarithmus beschreibt (Rieger 2002, 9). Insgesamt arbeiten diese Wissenschaften vom Menschen, die das Empirische als sein Transzendentes zur Geltung bringen wollen, tendenziell an der Auflösung des Menschen, sei es in der Hinein- und Zurückstellung des Menschen in die Gesetze der Evolution oder auch der Physik, sei es in der Auflösung des »unrettbaren« Ich in einzelne Empfindungskom-

plexe (Ernst Mach) oder in Phantasien der Überwindung des Menschen im »Übermenschen« (Nietzsche) bzw. durch Züchtung und Ausmerzungen lebensunwerten Lebens der beginnenden Rassenhygiene bei Eugen Dühring (*Der Werth des Lebens*, 1865) und Alfred Ploetz (*Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen*, 1895). Vor diesem Hintergrund betreibt gerade die Literatur um 1900 – ähnlich wie die um 1800 – Anthropologie, insofern sie bis in neue Formen der Darstellung und Textgenres hinein (innerer Monolog, Monodrama, Kriminalroman) danach fragt, wie weit die »Natur« gleichsam in den Menschen hineinreicht: als seine biologische Vorgeschichte, als sein Abstammungsverhältnis zum Tier (Charles Darwin), als sein Verstricktsein in Schicksale der Vererbung und Degeneration (Ernst Haeckel, Bénédicte Augustin Morel), als seine Atavismen in der Sonderanthropologie des Verbrechers (Cesare Lombroso), als seine unbewusste Triebnatur (Sigmund Freud), als seine physiologisch bedingte Sprachnatur (Hermann Steinthal, Paul Flechsig).

Neben dieser Tendenz zur Auflösung des Menschen durch Naturalisierung tritt zugleich seine Auflösung in Künstlichkeit, Prothese, Apparat und Maschine. Auch dies greift im Grunde bereits die anthropologischen Reflexionen des 18. Jh.s zum Menschen als Maschine auf (La Mettrie, Wolfgang van Kempelen); mithin also eine Anthropologie der Bewegung, die entsteht, wenn man, wie die französischen Materialisten der Aufklärung, die Bewegungsgesetze der Physik auf die Sphäre des Menschen überträgt (Claude-Adrien Helvétius, Holbach). Diese Reflexion vom Menschen als Maschine wird nun seit dem 19. Jh. durch die medientechnische Entwicklung und die hier stattfindende Externalisierung des Zentralnervensystems in die Medien (Marshall McLuhan) sowie die Erfahrungen der physischen Fragmentierungen und ihrer Rekompensationen durch künstliche Körperglieder im Ersten Weltkrieg radikalisiert. Der Mensch in der Kultur erscheint nun als ein »Prothesengott« (Freud 1930/1982, 220), der sich (medien-)technisch zugleich komplettiert, ausweitet und in unhintergehbare Künstlichkeit konstituiert (Plessner formuliert als erstes anthropologisches Grundgesetz das »Gesetz der natürlichen Künstlichkeit«, hier schließt dann die Kulturanthropologie an) – oder aber auflöst.

Die zentralen Felder des Lebens, auf denen der Mensch seit dem 20. Jh. selbst versucht seiner End-

lichkeit zu entkommen, betreffen die Kopplung von Sexualität und Reproduktion, d.h. die »Geburtlichkeit des Menschen« (Hannah Arendt), die künstliche Intelligenz und die künstliche Supplementierung des Körpers bzw. die künstliche Produktion von Leben und Organen. Literarisch wird eine so erzeugte sentimentalische Perspektive auf den Menschen als in seiner »Antiquiertheit« (Günther Anders 1956/1980) zu Bewahrendem von Dystopien reflektiert, die, wie etwa im Roman *Brave new world* (1932) des Biologen Aldous Huxley, Wissen über den Menschen vor allem in Form der asynchronen narrativen Darstellung aus der Perspektive des Posthumanen bereitstellen. Der Blick aus der imaginären Zukunft zurück auf den (heutigen) Menschen korrespondiert einer »A-synchronisiertheit des Menschen« (Anders 1956/1980, 16) mit den technischen Dingen und mit sich selbst (als künstlich hergestelltem bio-technischen Wesen). Das literarische Genre des Science Fiction betreibt literarische Anthropologie, insofern es das Wissen um den Menschen als Produzenten immer weiterer technischer Implantate und Mensch-Ding-Schnittstellen ausphantasiert, und vor allem, insofern es ausschreibt, dass die Struktur des Wissens vom Menschen selbst im 20. Jh. die eines imaginären Rückblicks auf die »Leere des verschwundenen Menschen« (Foucault 1966/1994, 412) ist.

Spekulationen des »Verschwindens des Menschen«, wie sie in den 1960er Jahren formuliert werden (Foucault, Jacques Derrida), heben vor diesem Hintergrund darauf ab, die Figur des Menschen als Zentrum humanwissenschaftlicher Fragen, wie sie um 1800 etabliert und von der Philosophischen Anthropologie in der Mitte der ersten Hälfte des 20. Jh.s noch einmal gegen evolutionsbiologische Herleitungen des Menschen aus dem Tier begründet worden waren, zu ersetzen durch ein posthumanes Denken, das Politik, Kultur und Gesellschaft jenseits menschlicher Subjekte und Akteure beschreibt, in linguistischen Strukturen der Sprache bzw. Verwandtschaftssystemen, in der Kommunikation von Systemen sowie in Mensch-Medien- und Mensch-Ding-Verbänden.

Ein Jenseits des Menschen scheint in zweifacher Weise auch durch die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs und des Holocausts auf, insofern hier der Zusammenhang von Biologie und Politik ins Zentrum anthropologischer Reflexion rückt. Zum einen geht es im Lichte der historisch singulären Judenvernichtung um das Anthropologicum der Gewalt, der

Aggression und des Bösen, das in soziologischen, psychoanalytischen, kulturtheoretischen, genderorientierten und biologischen Diskursen erörtert wird. Insbesondere das Buch von Konrad Lorenz über die *Naturgeschichte der Aggression* (1963) hat hier einer soziobiologischen Perspektive auf menschliche Gewalt als Relikt evolutionärer Selbsterhaltung das Wort geredet, wogegen neuere evolutionsbiologische Forschungen demgegenüber die Empathie- und Kooperationsfähigkeit des Menschen als anthropologische *differentia specifica* betonen. Von hier aus kann dann auch der Versuch unternommen werden, seine Fähigkeit zu Kunst und Literatur evolutionsbiologisch zu begründen (Eibl 2004).

Aus den Abgründen der Konzentrationslager taucht zum anderen der »Muselmann« auf (Agamben 2003a), der Mensch, reduziert auf sein nacktes Leben, angesichts dessen man mit Primo Levi fragen muss: »Ist das ein Mensch?« (1947/1958). Als Kehrseite des Humanen taucht jenes Inhumane auf, sei es als Tier, als Jude oder als Komapatient, über dessen Ausschluss das Humane allererst konstituiert wird, das ihm aber zugleich unhintergebar einwohnt und so eine Zone der Unentschiedenheit darstellt, über die permanent politisch entschieden werden muss (Agamben 2002; Agamben 2003a). Es ist nun gerade die (autobiographische) Literatur (von Zimmermann 2006), die wie kein anderes Medium des Wissens diese Zone der Unentschiedenheit, der Grenzgänge zwischen Menschlichem und Unmenschlichem ausleuchten kann, insofern sie Innensichten bis an die Grenze ihres Verlöschtens simulieren und beschreiben kann (Imre Kertész, *Roman eines Schicksallosen*. 1975/1996). Derlei Entmenschlichungen in der Reduktion auf das nackte Leben bestätigen ex negativo noch einmal jenen anthropologischen Kern des Menschen, der im Grunde das Nachdenken über den Menschen seit der Neuzeit prägt: der Mensch als das »noch nicht festgestellte Tier« (Nietzsche), als jenes weltoffene, ortlose, ex-zentrische Wesen, das von der Natur bestimmt ist, künstlich zu sein und sich selbst zu bestimmen. Mühelos kann man auf dieser Abstraktionsebene von Pico della Mirandola über Samuel Pufendorf, Herder und Humboldt bis zu Martin Heidegger und Helmuth Plessner und von diesem wiederum zur sogenannten kybernetischen Anthropologie Karl Steinbuchs und Stefan Riegers schreiten. Die kybernetische Anthropologie (Rieger 2003), die gegenwärtig vor allem Impulse der Philosophischen Anthropologie

Helmuth Plessners aufgreift, beschreibt vor dem Hintergrund mathematischer, technischer und informationsverarbeitender Prozesse erneut das Prinzip der rückkoppelnden Regulation und der Selbststeuerung als anthropologische Differenz und schließt dabei an Begriffe von Lebenskraft und Organismus an, wie sie schon Ende des 18. Jh.s formuliert und technisch mit dem Fliehkraftregler der Dampfmaschine implementiert wurden. Neben dieser Wiederkehr der Anthropologie stehen zugleich aber weiter Phantasien und Bemühungen, der »anthropologischen Maschine« (Agamben 2003), die immer wieder neu die Differenz zwischen dem Menschen und dem Nicht-Menschlichen produziert, zu entkommen, indem nach Denkfiguren und Bildern von etwas gesucht wird, »für das wir keinen Namen haben und das weder Mensch noch Tier mehr ist« (ebd., 91). Derlei Wissen und Nicht-Wissen von Zwischenräumen, Verwandlungen, Metamorphosen und Übergängen des Menschen bedarf in besonderer Weise eines Raums für Hypothesen, Denk- und Suchbewegung mit unklarem Ziel, bedarf der Literatur als Ort dieses Wissens und Nicht-Wissens (vgl. Günther/Hoffmann 2011).

Literatur

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt a. M. 2002 (ital. 1995).
- Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. Frankfurt a. M. 2003a (ital. 1998).
- Agamben, Giorgio: *Das Offene. Der Mensch und das Tier*. Frankfurt a. M. 2003 (ital. 2002).
- Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen*. 2 Bde. München 1980 (1956).
- Aristoteles: *Poetik*. Griech.-Dt. Stuttgart 1982.
- Bahr, Hermann: »Die neue Psychologie (1890)«. In: Gotthart Wunberg (Hg.): *Das junge Wien. Österreichische Literatur- und Kunstkritik 1887–1902*, Bd. 1: 1887–1896, Tübingen 1976, 92–101.
- Bühler, Benjamin: *Lebende Körper. Biologisches und anthropologisches Wissen bei Rilke, Döblin und Jünger*. Würzburg 2004.
- Eibl, Karl: *Animal poeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie*. Paderborn 2004.
- Fischer, Joachim: »Tanzendes Tier oder exzentrische Positionalität – Philosophische Anthropologie zwischen Darwinismus und Kulturalismus«. In: Jochen Oehler (Hg.): *Der Mensch – Evolution, Natur und Kultur*. Berlin/Heidelberg 2010, 233–245.
- Freud, Sigmund: »Das Unbehagen in der Kultur«. In: Ders.: Studienausgabe. Bd. IX. Frankfurt a. M. 1982, 191–270.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a. M. 1994 (frz. 1966).
- Gehlen, Arnold: Gesamtausgabe. Bd. 3.1: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940]. Hg. v. Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt a. M. 1993.
- Günther, Friederike Felicitas/Torsten Hoffmann (Hg.): *Anthropologien der Endlichkeit. Stationen einer literarischen Denkfigur seit der Aufklärung*. Göttingen 2011.
- Hagner, Michael: *Homo cerebrialis – Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*. Frankfurt a. M./Leipzig 2000.
- Humboldt, Wilhelm von: »Plan einer vergleichenden Anthropologie«. In: Ders.: *Werke in fünf Bänden*. Bd. I. Darmstadt 1960, 337–375.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798]. Stuttgart 1983.
- Kosenina, Alexander: *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*. Berlin 2008.
- Lehmann, Johannes F.: »Emotion und Wirklichkeit. Realistische Literatur seit 1770«. In: *ZfdPh* 127 (4/2008), 481–498.
- Lehmann, Johannes F.: »Die Seele ist Fleisch: Physiologie und Ästhetik der Faser in Diderots Le Rêve de d’Alembert«. In: *Zeitschrift für allgemeine Kunstwissenschaft* 49 (2/2004), 197–218.
- Lehmann, Johannes F.: »Es war ihm, als ob...« Zur Theorie und Geschichte des *erlebten Vergleichs*. Erscheint in: *ZfdPh* 132 (2013), Heft 2.
- Lorenz, Konrad: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*. Wien 1963.
- Marquard, Odo: »Anthropologie«. In: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Darmstadt 1971, Sp. 362–374.
- Pfotenhauer, Helmut: *Literarische Anthropologie. Selbstbiographien und ihre Geschichte – am Leitfaden des Leibes*. Stuttgart 1987.
- Platner, Ernst: *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Leipzig 1772.
- Riedel, Wolfgang: »Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft«. In: Sonderheft IASL 6 (1994), 93–157.
- Rieger, Stefan: *Die Ästhetik des Menschen. Über das Technische in Leben und Kunst*. Frankfurt a. M. 2002.
- Rieger, Stefan: *Kybernetische Anthropologie: Eine Geschichte der Virtualität*. Frankfurt a. M. 2003.
- Giacomo Rizzolatti, Corrado Sinigaglia: *Empathie und Spiegelneurone: Die biologische Basis des Mitgefühls*. Frankfurt a. M. 2008.
- Schäfer, Armin/Vogl, Joseph: »Feuer und Flamme. Über ein Ereignis im 19. Jahrhundert«. In: Henning Schmidgen u. a. (Hg.): *Kultur im Experiment*. Berlin 2004, 191–211.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928). *Schriften zur Anthropologie*. Stuttgart 1994.
- Tetens, Johann Nikolaus: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. 2 Bde. Leipzig 1777.
- Tomasello, Michael: *Warum wir kooperieren*. Berlin 2010.
- Vogl, Joseph (Hg.): *Poetologien des Wissens*. München 1999.
- Vogl, Joseph: »Poetologie des Wissens«. In: Harun Maye/

- Leander Scholz (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaft*. München 2011, 49–72.
- Walch, Johann Georg: *Philosophisches Lexicon*. Leipzig 1726.
- Welsh, Caroline: »Die Physiologie der Einbildungskraft um 1800. Zum Verhältnis zwischen Physiologie und Autonomieästhetik bei Tieck und Novalis«. In: Maximilian Bergengruen u. a. (Hg.): *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*. Würzburg 2003, 113–134.
- Zimmermann von, Christian: *Biographische Anthropologie. Menschenbilder in lebensgeschichtlicher Darstellung (1830–1940)*. Berlin/New York 2006.

Johannes F. Lehmann