

Joachim Fischer

Michael Tomasello – Protagonist der Philosophischen Anthropologie des 21. Jahrhunderts?

Einleitung

Mit seinen Werken über *Primate Cognition* (Tomasello 1997), *The Cultural Origins of Human Cognition* (Tomasello 1999), *Origins of Human Communication* (Tomasello 2008), *How we cooperate* (Tomasello 2009) bewegt sich der amerikanische Entwicklungspsychologe und Kognitionsforscher Michael Tomasello seit den 90er Jahren faktisch im Feld *philosophisch-anthropologischer* Fragestellungen, seit 2000 mit wachsender Resonanz auch im deutschsprachigen Raum – ohne allerdings, dass der Autor bzw. das Publikum in diesen theoriegeschichtlichen Zusammenhang eingeweiht wären. Es liegt gleichsam eine doppelte Blockade vor: Tomasello, obwohl seit 1998 Kodirektor des Max Planck Instituts für Evolutionäre Anthropologie (gleichzeitig Kodirektor des Wolfgang Köhler Primaten Zentrums) in Leipzig, liest als englischsprachiger Forscher keine deutschen Texte und kann deshalb die moderne theoriegeschichtliche Denktradition von Scheler, Plessner, Gehlen nicht identifizieren, mit der er im deutschsprachigen Raum durchaus die Theorietechnik teilt – von ihm selbst kann also der Anschluss nicht hergestellt werden. Umgekehrt gilt: Auch von den gegenwärtigen bundesrepublikanischen Philosophen und Soziologen kann Tomasello – mit Ausnahmen (Krüger 2007) – bisher nicht angemessen in eine bereits entwickelte Theoriekultur eingeordnet und in ihr gewichtet werden, weil sie die moderne Philosophische Anthropologie nicht gut genug kennen, um die Tomasello-Arbeiten in diesem Kontext zu erkennen.¹ Um einen kleinen Scherz zu versuchen:

¹ Die Heidelberger Tagung am Max-Weber-Institut für Soziologie: „*Michael Tomasellos Arbeiten als Grundlage soziologischer Theoriebildung*“ am 21./22. Februar 2013 hat einen ersten Versuch unternommen. Außerdem ein Workshop *The Phylogenesis of Human Sociality* mit Jürgen Habermas und Michael Tomasello im Leipziger Institut für Philosophie am 10.06.2014.

Nach Tomasello verfügen Menschengruppen zwar über institutionalisierte Lehrpraktiken, in denen einer einem anderen einen Kniff zeigt, so dass es über Generationen zu einem Kumulationseffekt der Wissenskultur kommt – aber für Philosophen und Soziologen, speziell bundesrepublikanische Philosophen und Soziologen gilt das nicht unbedingt: Im Strudel ihrer linguistic turns sind sie in den Strom der Lethe gerissen worden, haben ein wichtiges und wirkungsträchtiges Paradigma in der Philosophie und Soziologie des 20. Jahrhunderts oft vergessen – nämlich die moderne Philosophische Anthropologie von Scheler über Plessner, Rothacker, Gehlen, Portmann bis Berger/Luckmann, Claessens und Popitz – sie übersehen es und missverstehen deshalb die Werke und Ideen von Tomasello häufig als eine Innovation, als ein *neues* Paradigma (Welsch 2007). Andere Lesarten rekonstruieren das Tomasello-Programm entweder im offensichtlich von ihm selbst hergestellten Kontext des amerikanischen Pragmatismus und seiner Perspektive (Nungesser 2010; 2012) oder im Kontext der Hegelschen Lehre des objektiven Geistes (Habermas 2009).

Mein Beitrag ist deshalb eine ‚Zeigegeste‘: Ich lenke die Aufmerksamkeit des Lesers zunächst auf ein intellektuelles Ding, einen Theorieansatz in der deutschen Philosophie (auch in der Soziologie, Psychologie) – und wenn man meinem Blick folgt und die Theorietechnik der Philosophischen Anthropologie versteht, begreift, dass es sich um ein bestimmtes *Verfahren* handelt, dann hat man auch die Möglichkeiten, die tatsächlichen Innovationen von Tomasello und seinen Forschergruppen von denen zu unterscheiden, die keine sind, weil sie bereits zuvor in einem philosophisch-anthropologischem kontrastiven Tier-/Mensch-Vergleich herausgearbeitet wurden. Die Arbeiten von Tomasello sind im Lichte der Philosophischen Anthropologie gerade *kein neues Paradigma, aber eine Erneuerung gerade dieses Paradigmas*. Ich teile meine ‚Zeigegeste‘ in zwei Instruktionen: Zuerst stelle ich den Rahmen der modernen Philosophischen Anthropologie auf und mache bereits hier bestimmte Kongruenzen mit Tomasellos Theorieoptionen transparent (1); dann rekonstruiere ich sein Thesen-Gefüge, das Tomasello-Kristall, entlang der Verfahrensart der Philosophischen Anthropologie und erhelle umgekehrt den philosophisch-anthropologischen Schlüsselbegriff der „exzentrischen Positionalität“ von Tomasello her (2). Abschließend behandle ich drei mögliche Schranken von Tomasellos Forschungen und Argumentationen im Lichte der Philosophischen Anthropologie.²

2 Es ist im gesamten Argumentationsgang der Erwähnung wert, dass der 2014 gestiftete „Wiesbadener Helmuth Plessner Preis“ erstmals vergeben wurde – und zwar an Michael Tomasello. Vgl. Fischer 2014c.

1. Philosophische Anthropologie als Theorierahmen für die Tomasello-Rezeption

1.1 Philosophische Anthropologie: Disziplin/Paradigma

Hinsichtlich des Terminus „philosophische Anthropologie“ führe ich gleich zu Beginn eine für die weitere Argumentation heuristisch scharfe Unterscheidung ein, und zwar die Unterscheidung zwischen der *philosophischen Anthropologie* als einer (Sub-)Disziplin der Philosophie und der *Philosophischen Anthropologie* als einem Paradigma, einer speziellen Theorierichtung – nicht nur in der Anthropologie, sondern auch in der Psychologie, Soziologie, Philosophie selbst. Die „*philosophische Anthropologie*“ (klein) konstituiert sich seit den 20er Jahre einerseits als eine Disziplin, in der in Fokussierung auf die Frage: Was oder wer ist der Mensch? die europäische und außereuropäische Reflexionsgeschichte hermeneutisch rekonstruiert und verschiedene zeitgenössische Positionen versammelt werden (also z.B. existenzphilosophische, psychoanalytische, sprachphilosophisch-hermeneutische, marxistische etc.). Der Dilthey-Schüler Bernhard Groethuysen ist die Initialfigur der Disziplin, die dann vor allem durch das Standardwerk von Michael Landmann konsolidiert wird (Groethuysen 1969; Landmann 1976).³ Unter dem gleichen Titel einer ‚*Philosophischen Anthropologie*‘ (groß geschrieben) taucht nun aber andererseits zeitgleich – das ist die These – vor allem mit den Initialschriften von Max Scheler (Scheler 1995) und Helmuth Plessner (Plessner 1975) 1928 ein Theorieprogramm auf, das einen bestimmten Denkansatz, ein spezifisch originelles philosophisches Verfahren vorschlägt, um einen komplexen Begriff des Menschen zu erreichen, einen auch für die Sozial- und Kulturwissenschaften anschlussfähigen Begriff. Mit dem Terminus Philosophische Anthropologie als Paradigma ist die Denkergruppe mit Scheler, Plessner, Gehlen, Erich Rothacker gekennzeichnet, die gleichzeitig als Philosophen, Soziologen und Kulturwissenschaftler arbeiten. Bedeutsam waren in dieser Denkergruppe die Biologen, Plessner selbst war ausgebildeter Zoologe, aber auch die Biologen und Zoologen Adolf Portmann und F.J.J. Buytendijk, später die Soziologen Popitz und Claessens (Fischer 2008a).

Wenn man die Äquivokation im Terminus *philosophische Anthropologie/Philosophische Anthropologie* auflöst, gewinnt man einen doppelten An-

³ Gegenwärtig gibt es zur Disziplin philosophische Anthropologie die instruktiven Übersichten von Hartung 2008 und Thies 2004.

schlussvorteil: Es lässt sich die Disziplin einer philosophischen Anthropologie im Verhältnis zu anderen Disziplinen beschreiben (also zu Erkenntnistheorie oder Theoretischer Philosophie, Ethik, Ästhetik, Praktischer Philosophie, Metaphysik), und es lässt sich davon abgehoben die Philosophische Anthropologie als Paradigma – um das es im Folgenden geht – im Vergleich mit anderen Denkansätzen des 20. Jahrhunderts beobachten – also mit Neukantianismus, sprachanalytischer Philosophie, Lebensphilosophie, Naturalismus bzw. Evolutionsbiologie, mit Existenzphilosophie, Phänomenologie, Philosophischer Hermeneutik, Kritischer Theorie, Strukturalismus, Poststrukturalismus, Systemtheorie – ein Paradigma, eine bestimmte charakteristische theoretische Linienführung in verschiedenen Wissenschaften, v. a. in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Es interessiert hier allein dieses Paradigma, weil ich in ihm Tomasello und seine Arbeiten zu identifizieren und aufzuschlüsseln versuche. Natürlich gehören Tomasellos Arbeiten im weiten Sinn auch zur philosophischen Anthropologie als Disziplin, aber meine These ist stärker gemeint: Tomasellos Forschungen und Begriffsbildungen gehören durch die Art ihres operativen Vorgehens zur Philosophischen Anthropologie als Paradigma. Natürlich ist klar, dass die Bezugsautoren von Tomasello selbst z.B. Mead (Mead 1967) und Wygotski (Wygotski 1966) sind, also Autoren mit einer pragmatistischen Affinität zur Philosophischen Anthropologie⁴, aber im deutschsprachigen Theorieraum ist es interessant, aufschlussreich, ja in gewisser Weise theoriegeschichtlich verpflichtend, Tomasellos Forschungen und Konzepte vor dem Hintergrund des philosophisch-anthropologischen Paradigmas zu rekonstruieren und zu diskutieren.

1.2 Philosophische Anthropologie als Paradigma im Cartesianischen Dualismus

Philosophische Anthropologie wird also in diesem Sinn hier als Paradigma verstanden (Fischer 2008b). Es geht dabei um die „Theoriestrategie der Philosophischen Anthropologie“ – der Terminus „Theoriestrategie“ meint tatsächlich eine Strategie, einen begrifflichen Plan, einen konzeptionellen Feldzug innerhalb des Ringens verschiedener Konzeptionen um die Erschließung der menschlichen Lebenswelt. Um die Theorietechnik der Philosophischen

4 Es ist im deutschsprachigen Raum Arnold Gehlen gewesen, der den amerikanischen Pragmatismus und die kontinentaleuropäische Philosophische Anthropologie als Parallelaktionen einer Neuakzentuierung der Philosophie erkannt hat, die eine produktive Kooperation mit Einzelwissenschaften ermöglicht. Gehlens Mead-Rezeption in der 2. Auflage von „Der Mensch“ 1950 leitete im deutschsprachigen Raum die Mead-Rezeption ein; vgl. Rehberg (1985).

Anthropologie zu erläutern, muss man zunächst das theoriegeschichtliche Spannungsfeld aufmachen, innerhalb dessen Philosophische Anthropologie als eine Theorie prägnant und markant werden kann – und es ist genau das Spannungsfeld, in dem auch Tomasello seine eigene Konzeption entwickelt. Es ist nämlich der cartesianische Dualismus in der Beschreibung der menschlichen Lebenswelt, der sich bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts verwandelt hatte und der sich zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch einmal radikalisiert. Wissenschaftstheoretisch stehen der moderne Naturalismus des Darwinismus einerseits – als Kernparadigma der Naturwissenschaften, in jedem Fall das Kernparadigma aller Lebenswissenschaftler – und der kulturphilosophisch gestützte Kulturalismus als sozialer Konstruktivismus in den Kultur- und Sozialwissenschaften andererseits in einem Exklusionsverhältnis. Darwin *oder* Dilthey, Naturalismus oder Historismus seit dem 19. Jahrhundert; Darwin *oder* Foucault, Naturalismus oder Kulturalismus zu Beginn des 21. Jahrhunderts (Fischer 2014). Für den Darwinismus ereignet sich die Unterscheidung von Natur und Kultur in der Natur selbst, sie ist eine Naturtatsache (Junker/Paul 2009), für den Konstruktivismus bzw. Sprachtranszendentalismus ist die Unterscheidung von Natur und Kultur eine Apriorileistung der (jeweiligen) Kultur (Reckwitz 2006). Tomasello distanziert sich von beiden Ansätzen: In der Auseinandersetzung mit der sogenannten modularistischen Kognitionstheorie oder der evolutionären Psychobiologie (Tomasello 1995) distanziert er sich von allen naturalistischen Theorieprogrammen, in der Auseinandersetzung mit der kulturalistischen Kulturpsychologie mit ihrer These von der Sprachabhängigkeit aller Erfahrung (Sapir-Whorf-These) distanziert er sich andererseits von kulturalistischen Theorieprogrammen (Tomasello 2002, S. 67, S. 205). Diese doppelte Abgrenzung ist ein entscheidendes Indiz, dass er einem dritten Theorieprogramm im Angesicht des cartesianischen Dualismus folgt.

Noch einmal grundsätzlich: Man kann auch erkennen, dass beide Theorieansätze – Naturalismus und Darwinismus einerseits, Kulturalismus und linguistic turn des Sozialkonstruktivismus andererseits – in der Erbschaft des Cartesianismus stehen, des cartesianischen Dualismus, also der seit Descartes strikten Trennung zwischen der denkenden Substanz und der ausgedehnten, körperlichen Substanz: das evolutionsbiologische Paradigma auf der Seite des Körpers, der Kulturalismus auf der Seite des Mentalen. Klassische Paradigmen des cartesianischen Dualismus sind die transzendente Bewusstseinsphilosophie einerseits, der physikalische Materialismus andererseits. Im 20. Jahrhundert werden nun mit der Biologie einerseits, der Sprach- und Sozialwissenschaften andererseits charakteristische Neubesetzungen der jeweiligen Flügel des Cartesianismus vorgenommen: Statt der Physik des unbelebten Körpers nun die evolutionären Mechanismen des Organismus und statt des denkenden Bewusstseinssubjekts nun die Sprache als inter- oder trans-

subjektives Medium des Denkens. Der cartesianische Dualismus verwandelt sich angesichts der evolutionsbiologischen Herausforderung in wechselseitige Übernahmeversuche der jeweiligen extremen Perspektiven: der über den Materialismus hinausgehende Evolutionismus des Organischen übernimmt aufklärend die sozio-kulturelle Lebenswelt (als Psycho-, Sozial-, Kulturbiologie) (Pinker 2003); umgekehrt kassiert der Kulturalismus das evolutionsbiologische Paradigma als ein bloß kulturelles Deutungsschema.

1.3 Die Theorietechnik der Philosophischen Anthropologie

Jetzt lässt sich die theorietechnische Zielformel der Philosophischen Anthropologie angeben: gegen die cartesianische Isolierung der Vernunft, Sprache, Rationalität jenseits seiner Körperlichkeit will sie die Verschränkung von Natur und Kultur *im* menschlichen Lebewesen aufweisen – eine Sondergestelltheit in der Natur, die ihn auf Kultur verweist, ohne dass er aus der Natur aussteigt. Und man kann die Theorietechnik zeigen: Bei den klassischen Autoren der modernen Philosophischen Anthropologie wie eben auch bei Tomasello geht es um die naturgeschichtlich situierte Sonderstellung menschlicher Lebewesen, die empirisch skrupulös und als naturgeschichtliches Novum kategorial im *kontrastiven* Tier-/Mensch-Vergleich, speziell im ontogenetischen Vergleich, gewonnen und in Sonderbegriffen (klassisch: Monopolen), also in für menschliche Lebewesen reservierten Begriffen präpariert wird – bei Tomasello z.B. das Absichtenlesen und das Instruktionlernen durch die Zeigegeste, die Einbeziehung der Sachdimension in die Sozialdimension („Why don't Apes point?“ Tomasello 2006).

Epistemologisch oder wissenschaftstheoretisch gesprochen kann man hinsichtlich der philosophisch-anthropologischen Theorietechnik auch sagen: es geht um eine überzeugende Positionierung der Sozial- und Kulturwissenschaften im (evolutions-)biologischen Zeitalter. Entscheidend ist dabei das Stichwort Biologie, das Ärgernis der Biologie für die Philosophen, für die Sozial- und Kulturwissenschaften. Theorietechnisch lässt sich die Philosophische Anthropologie immer auf eine Ontologie des Lebens ein (um der modernen Aufklärung des Naturalismus entsprechen zu können), um durch sie hindurch in der kontrastiven Rekonstruktion von Lebensformen die spezifische Lebensform des Menschen angemessen, also nicht reduktionistisch beschreiben zu können – und damit auch den Intuitionen der Sozial- und Kulturwissenschaften gerecht zu werden. Um es vorwegzunehmen: Philosophische Anthropologie als Paradigma ist ein tiefer Einstieg in die Welt des Naturalismus, ohne selbst ein naturalistischer Ansatz zu sein; zu ihrem konzeptionellen Kern gehört eine philosophische Biologie als Antwort auf den evolutionsbiologischen Naturalismus, so dass eine Sozial- und Kultur-

wissenschaft möglich wird, die der Komplexität der spezifisch menschlichen Lebenswelt kovariant ist.⁵ Deshalb haben sich die Klassiker dieses Ansatzes konsequenterweise auch mit den damals innovativen Schimpansen-Studien von Wolfgang Köhler auseinandergesetzt – den berühmten Teneriffa-Experimenten hinsichtlich ihrer Sachintelligenz (W. Köhler 1917).

Philosophische Anthropologie impliziert als Paradigma also immer Anthropologie als Biologie – auch bei Tomasello in Gestalt der Zoologie, der Primatenforschung. Sein Auftritt im deutschsprachigen Raum ist eine entschiedene Korrektur am heutigen eingeschränkten Begriffsgebrauch von ‚Anthropologie‘ im deutschsprachigen Raum, der im Zuge des Poststrukturalismus und der cultural turns notorisch mit *Ethnologie* verknüpft wird und damit unter konsequenter Leugnung der Natur das Spiel des klassischen Cartesianismus fortsetzt. Anthropologie bei Tomasello meint aber nicht Ethnologie im Sinne der Erforschung differenter Kulturmuster, sondern wie bei den Klassikern der Philosophischen Anthropologie zunächst *Ethologie* als Teil der Biologie, vergleichende Erforschung des Verhaltens (und der Kognitionen) von Lebewesen.

Und ‚Philosophie‘ in Philosophischer Anthropologie meint eine Verknüpfungstechnik von spezialwissenschaftlichen Empirien, die die beteiligten Einzelwissenschaften von sich aus nicht leisten können: Also die gleichsam philosophische Erfindung geeigneter Begriffe, die die Abgründe zwischen Primaten- oder Tierforschung, Entwicklungspsychologie, Denk- oder Kognitionswissenschaften, Sozial- und Kommunikationswissenschaften, Sprachwissenschaften überbrücken können – genau das, was das Werk von Tomasello auszeichnet. Arnold Gehlen hat das ja die transdisziplinäre Theorietechnik der „empirischen Philosophie“ genannt (Gehlen 1950) – ein oft missverständlicher Terminus: nicht philosophische Empirismus ist gemeint, in der sich die Philosophie von der naturwissenschaftlichen Empirie abhängig machte, sich ihr ausliefert, sondern die Philosophie als die eigenständige Operation der Verknüpfung *verschiedenster* Empirien (anorganischer, vitaler, psychischer, sozialer, kultureller Empirien), die als Fachwissenschaften (Physik, Biologie, Psychologie, Soziologie, Kulturwissenschaften) aus sich heraus nicht das Zeug haben, zueinander zu kommen. Das bekannteste Beispiel der Philosophischen Anthropologie für diese Verknüpfungstechnik ist sicher Plessners raffinierte Kategorie der „exzentrischen Positionalität“ als Kennzeichnung der originären menschlichen Konstellation (Plessner 1975): darin eingeschachtelt ist „Position“ als natürliche Raum-Zeitstelle, Positionalität als vitales Durchhalten der Raum-Zeit-Stelle des

5 Zur Konkretisierung des transzendentalen Apriori bei verschiedenen Philosophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Brelage 1965.

Körpers, zentrische Positionalität als Term für „Intentionalität“ bereits von Tieren, exzentrische Positionalität als Distanzierung von dieser instinktgeleiteten Intentionalität innerhalb der natürlichen körperlichen Position (Fischer 2000). Exzentrische Positionalität bedeutet die naturale Disposition für eine neuartige Soziokultur („natürliche Künstlichkeit“); zugleich kommt es in jeder Soziokultur in jeder Generation zum Rekurs auf die eigentümliche naturale Disposition in der der Ontogenese. Bei Adolf Portmann liegt eine ontogenetische Ausarbeitung der Philosophischen Anthropologie vor (Vergleichende Entwicklungspsychologie von Säugetieren, Primaten und Menschen – Stichwort: das „extrauterine Frühjahr“ Portmann 1956), bei Dieter Claessens (Claessens 1980) und Günter Dux (Dux 2000) liegen je phylogenetische Ausarbeitungen des Paradigmas (Fischer 2014) vor. Es lohnt sich vor allem deshalb, Tomasello und die moderne Philosophische Anthropologie systematisch aufeinander zu beziehen, um die letztere durch seine subtilen Forschungen und Begriffsbildungen als produktives Paradigma fortzusetzen *und* um umgekehrt den Rang seiner Schlussfolgerungen reflexiv im Lichte der klassischen Theorieleistung zu beurteilen.

2. Tomasello-Kristall

Ein wichtiges weiteres Indiz, inwiefern Tomasello theoriesystematisch zur Theorierichtung Philosophische Anthropologie gehören könnte, ist die Gegnerschaft der strikt evolutionsbiologisch naturalistisch orientierten Primatenforschern (vor allem bei dem Primatologen Volker Sommer) zu seinem Ansatz und seinen Thesen, also *den* Primatenforschern, die in Sachen Werkzeuggebrauch, intelligente Sozialkognition und Kommunikationsmitteln nur eine graduelle, aber keine gravierende Differenz zwischen Menschenaffen und Menschen erkennen möchten (Sommer 2009; Forster 2007). In ihren Augen folgt Tomasello eben fälschlicherweise dem Sonderstellungstheorem, mit dem er den Rahmen der evolutionsbiologischen Aufklärungserrenschaften zum unhintergehbaren Kontinuum zwischen tierischer und menschlicher Evolution seit Darwin verlässt bzw. sprengt. Das erinnert von der Theorienfiguration her an die Grundkritik an Gehlens Philosophischer Anthropologie durch die Konrad-Lorenz-Schule, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts mit ihrer ‚Vergleichenden Verhaltensforschung‘ dem evolutionsbiologischen Grundmuster folgten: „Doch erstaunt es uns zu sehen, wie Gehlens Ziel, eben die Sonderstellung des Menschen herauszuarbeiten, ihn anscheinend blind macht für unser allerdings genau entgegengesetztes Arbeitsziel: das Gemeinsame im tierischen und menschlichen Verhalten herauszufinden.“ (O. Koehler 1940/41) Das Theoriestichwort bei Tomasello ist die Strategie der „naturalistischen (aber nicht reduktionistischen) Unter-

suchung“ (Tomasello 2002, S. 8 f.) – also ein nicht reduktionistischer Naturalismus, der die Naturgeschichte als Ermöglichung der Humanspezifikation freilegt – und damit den Kulturalismus in seinem relativen Recht einholen kann.

2.1 Kontrastiver Tier-/Mensch-Vergleich

Das entscheidende Verfahren von Tomasello ist der kontrastive Tier-/Menschvergleich mit dem Arbeitsziel, die Sonderstellung des Menschen herauszuarbeiten, d.h. unter Anerkennung der naturgeschichtlichen Evolution des Menschen die Differenz im vitalen Geschehen selbst deutlich werden zu lassen, und zwar unter methodischem Rückbezug auf die *Ontogenese*, die vergleichende Entwicklungspsychologie von Schimpansenjungen und Kleinkindern – das ist sein Kernarbeitsgebiet. Nominell kommt Tomasello aus der „experimentellen Psychologie“, faktisch handelt es sich aber um soziologische Versuchsanordnungen, in denen lebendige Individuen in kooperativen und kompetitiven Sozialsituationen beobachtet werden. Dementsprechend lassen sich die Tomasello-Thesen entlang des Tier-/Mensch-Vergleichs ordnen – was er an Schimpansengruppen herausfindet und kontrastiv dazu an Menschengruppen.⁶

2.2 Nonhumane Primatengruppen: Intentionalität

Wie verfahren Primaten in Primatengruppen – unter Voraussetzung der naturgeschichtlichen Ähnlichkeit mit Menschen? In jedem Fall liegt im Verhältnis zur äußeren Welt eine Art Werkzeugverhalten vor – in verschiedenen Primatengruppen werden verschiedene Techniken des Nahrungserwerbs bzw. der Nahrungszubereitung ausgebildet – also das Termitenangeln in der einen, das Kartoffelwaschen im salzigen Meerwasser bei anderen. Menschenaffen sind intentionale Lebewesen. Sozial ist eindeutig eine Orientierung aneinander in der Gruppe zu beobachten: Intentionale Lebewesen orientieren sich in Kooperation und Konkurrenz am Verhalten und Betragen der Mitle-

6 Michael Tomasello ist neben Christophe Boesch Ko-Direktor des Leipziger Max-Planck-Instituts für Evolutionäre Anthropologie und leitet dort die Abteilung für „Developmental and Comparative Psychology“. Zugleich leitet er auch gemeinsam mit Josep Call das Wolfgang-Köhler-Primaten-Forschungszentrum („Pongoland“), das in den Leipziger Zoo integriert ist, aber vom MPI geführt wird. Der wissenschaftliche Stab von Tomasello umfasst ungefähr 20 Forscherinnen und Forscher sowie 20 Doktoratsstudierende.

bewesen, von ihresgleichen, sie erscheinen voreinander in Gestimmtheiten ihrer Körperhaltung, in Gesten, wobei die gestische Kommunikation als auf-fordernde Kommunikation mit Bezug auf *eigene* Interessen funktioniert – z. B. etwas herauszugeben. Schließlich liegt – vom Neugeborenen in Prima-tengruppen aus gesehen – ein Lernverhalten vor: gelernt wird i.S. des Nach-ahmens des Verhaltens, das der Neugeborene bei anderen erwachsenen Tie-ren sieht, das wahrgenommene Verhalten wird durch das eigene Verhalten wiedergegeben. Primatengruppen lassen sich also als differente „Kulturen“ beschreiben, in der es – auf Grund der Nachahmung des Verhaltens – zur Tradierung von einmal zufällig gefundenen, erfolgreichen Techniken wie Werkzeugen in der Gruppe kommt; eine Verständigung wird kommunikativ mit Bezug auf eigene Interessen durch Gesten erreicht, vor allem auch durch ein kleines Repertoire von Lauten, Schreien, die eine Ausdrucks- und Appell-funktion haben, z. B. als Warnung von Leoparden, Adlern, Schlangen.

2.3 Menschengruppen: Zeigegeste, Wir-Intentionalität, Sprache

Wie verfahren nun Menschen in Menschengruppen? Man kann so sagen: To-masello lauert in seinen ontogenetisch-vergleichenden Sozialexperimenten auf eine konstitutionelle Differenz in der naturgeschichtlichen Ähnlichkeit der Primatengruppen, auf einen evolutionären Umbruch des Lebens im Le-ben, in dessen Spalt eine Eigenlogik der menschlichen Soziokultur einsetzt.

2.3.1 Zeigegeste

Der entscheidende Fund aus seinem Vergleich der Ontogenesen ist die kör-perliche „Zeigegeste“ *vor aller* Sprache (Tomasello 2006): Menschen sind *die* Primaten, die von Natur aus ihresgleichen etwas zeigen und damit einen ge-meinsamen Aufmerksamkeitsrahmen herstellen: Neuankömmlinge, genauer einjährige Kinder folgen der Zeigegeste und dem Blick von Bezugspersonen und benutzen vorsprachlich selbst bereits den Zeigefinger, um mit anderen eine Wahrnehmung zu teilen. Im Kern handelt es sich bei Tomasellos philo-sophisch-anthropologischer Differenztheorie um eine Anthropologie des Zeigefingers – und das ist eine wirkliche Bereicherung des philosophisch-anthropologischen Paradigmas – Affen zeigen Affen nichts. Am Anfang der Menschwerdung steht bei Tomasello nicht Vernunft (Rationalität) oder Sprache, sondern ein verändertes Verhältnis zum eigenen Körper im Verhalten, zur Extremität des Armes, der Hand, des Fingers, der in eine hin-weisende Richtung gestreckt wird: Es wird auf äußere Gegenstände gezeigt,

Dinge werden hochgehoben, um sie anderen zu zeigen, Andere werden an Orte geführt, um dort bestimmte Dinge zu bekommen, anderen Menschen werden Dinge durch Vorzeigen angeboten.

2.3.2 Shared Intentionality

Und diese Anthropologie der Zeigegeste ist enorm folgenreich, denn sie bedeutet den vitalsystematischen Einbezug einer Sachdimension in die Sozialdimension. Das hat gravierende Konsequenzen für die Funktionsweise des Sozialen: Die Orientierung in Menschengruppen erfolgt im Absichten lesen: Es sind intentionale Lebewesen, die andere Artgenossen als intentionale Lebewesen mit Interessen an Sachen und Perspektiven auf Sachen wahrnehmen. Es baut sich also über die bloß direkt ikonisch auffordernde Kommunikation eine über Sachverhalte informierende und eine aufeinander in den Intentionen abgestimmte Kommunikation auf: „shared intentionality“ (Tomasello/Carpenter 2007) als geteilte Kommunikation oder Wir-Intentionalität. Ontogenetisch verfolgen Kleinkinder („infants“, also noch nicht sprechende Kinder) nicht nur den Blick der Erwachsenen und ihre Zeigegesten, sondern blicken zurück auf den Blickenden, als ob sie jetzt dessen Absicht sehen wollten. Das ist die Basis gemeinsamer Kooperation, d.h. dafür, dass diese Lebewesen einander auf etwas in der Sache hinweisen können, was für deren Absicht selbst hilfreich ist. Wichtig ist an Tomasellos Argumentation, dass dieses Absichtenlesen selbst nicht sozial induziert ist, also nicht selbst eine Konstruktion der Sozialität, sondern neurobiologisch verankert ist, damit wie die Zeigegeste als eine natürliche Disposition, also naturgeschichtlich auftaucht – gleichsam eine spezifisch menschlich-naturale Basis aller Soziokultur. Dieser Grundzug der Kopplung von Zeigegeste und Absichtenlesen prägt auch die Sozialisation bzw. wird durch die Sozialisation ständig regeneriert: Das Instruktionlernen stiftet menschliche Soziokulturen in der Naturgeschichte. Es handelt sich um ein Lernen durch präzise Imitation seitens der individuellen Lebenssubjekte. Die Bezugspersonen verweisen Kinder bereits vorsprachlich auf Objekte, um ihnen etwas beizubringen – z.B. ein Werkzeug wie eine Steinklinge herzustellen. Der Experte macht es vor, zeigt ihm, wie es geht mit der Einladung zur Imitation. Auch bei merkwürdig erscheinenden Bewegungen versetzt sich der Lernende in den Lehrer hinein, er tut so, als ob er an dessen Stelle wäre, weil er grundsätzlich davon ausgeht, dass der Lehrer ihm helfen will. Schimpansenjunge lernen, was sie sehen, Menschenkinder lernen, was sie sehen sollen. Die eine, über die Körperhaltung der Zeigegeste vermittelte naturgeschichtliche Anpassung menschlicher Lebewesen besteht in der einzigartigen „Fähigkeit und Tendenz von Individuen, sich mit Artgenossen so zu identifizieren, dass sie diese Artgenossen

als intentionale Akteure wie sich selbst mit eigenen Absichten und eigenem Aufmerksamkeitsfokus verstehen, und in der Fähigkeit, sie schließlich als geistige Akteure mit eigenen Wünschen und Überzeugungen zu begreifen.“ (Tomasello 2002, S. 234).

2.3.3 Sprache

Erst jetzt lässt Tomasello in seinem Thesengefüge die Sprache auftreten – d. h. er beginnt die Anthropogenese nicht mit der Sprache, sondern rekonstruiert sie als eingebettet in eine naturgeschichtlich besondere, körperlich verankerte (Zeigegeste) Gesamtkonstellation des Menschen. Das ist typisch für das Verfahren der Philosophischen Anthropologie, die theoriesystematisch *nie-mals* mit der Sprache einsetzt (das unterscheidet sich von allen idealistischen, strukturalistischen oder hermeneutisch oder sprachanalytisch ansetzenden Anthropologien), sondern Sprache aus einer vorsprachlichen Konstellation von Faktoren auftauchen lässt. Gehlens Theorie der Sprache ist dafür das Paradebeispiel, insofern er fünf Sprachwurzeln konstellierte – und damit meint er *nichtsprachliche* Wurzeln der Sprache (Anplappern der Dinge, Antwort durch Verhaltensaktion, Wiederholung, Fügung von Lautelementen (wie Klötzchen kombinieren); Ruf oder Schrei als Herbeirufen) (Gehlen 1950).⁷ Nichtsprachliche Wurzeln sind – das ist die Pointe – zugleich nichttierische Wurzeln der Sprache, weil es sich bereits um Besonderungen des Menschen im Verhältnis zu seinem Körper handelt. Genauso verfährt Tomasello, indem er die Sprache aus der spezifisch menschlichen, nichtsprachlichen Zeigegeste hervorgehen lässt – nicht die akustischen Laute (die auch die Schimpansen kennen und die für George H. Meads symbolische Interaktionstheorie so wichtig wurden), sondern die optisch-taktile Zeigegeste auf die Sache ist für ihn das Schlüsselement der Sprachbildung. Die Zeigegeste Tomasellos ist also primär gegenüber der Lautgeste Meads als Humanspezifikum, aber natürlich geht die optisch-taktile Deixis, das Zeigen, in das Dicere, das akustisch-motorische Sagen ein, wird von ihm modifiziert, verwandelt in den nun sprachlichen Zeigeausdrücken, die auf den Ort in lokaldeiktischen Ausdrücke (hier, dort), auf Personen in sozialdeiktischen Ausdrücken etc. in der Verlautung verweisen. Die Vokalgeste, die die Zeigegeste des ausgestreckten Armes und der Hand lautlich inkorporiert, befreit nun die Hände für Manipulationen, entlastet die Augen, ermöglicht die Erreichbarkeit vieler in der Entfernung im unübersichtlichen Gelände. Auch Plessner hatte übr-

⁷ Gehlen (1950): *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), 4. Aufl., alle Kapitel des II. Teils „Bewegung, Wahrnehmung, Sprache“.

gens in ‚Conditio humana‘ die „Sprache als Überhöhung des Auge-Hand-Feldes“ rekonstruiert, als gleichsam virtuelles Organ, in dem im Medium des Lautes der spezifisch menschliche Sachkontakt im Sehen und Tasten auf Dauer gestellt und transportierbar wird (eben in Be-griffen und Sprach-Bildern). Die grammatische Struktur von Sprache hat für Tomasello also einen sozialkognitiven Kern, insofern in ihr zugleich Kommunikation miteinander im Ich-Du bzw. Wir-Verhältnis mit der Darstellung einer Sachstruktur von etwas (Objekte, ‚es‘ als sprachlicher Vertreter der Zeigegeste) verschränkt ist.

2.3.4 Phylogenese und kumulative Kultur

Von den ontogenetischen Sozialexperimenten schließt Tomasello auf eine Urszene der Phylogenese. Er hat hier phylogenetisch natürlich die Jäger-Sammler-Menschen-Gruppen im Blick mit der Jagd als dem Inbegriff einer sachorientierten kooperativen Intentionalität von Treiber, Blockierer und Jäger. Durch die *eine* naturgeschichtliche Anpassung vor Millionen von Jahren überlagert in Menschengruppen die Kooperation die Konkurrenz – und das erweist sich offensichtlich als Überlebens- und Überlegenheitsvorteil dieser kleinen Gruppen. In der sozialkognitiven Kopplung von Zeigegeste und Wir-Intentionalität bilden sich die Motive der gemeinsamen Bewältigung schwerer Lasten, der Hilfsbereitschaft, des uneigennütigen Informierens heraus. In der menschlichen Evolution privilegiert die Phylogenese die Ontogenese, und über sie startet der spezifisch menschliche historische Zeitraum, die Geschichte: „Über einen historischen Zeitraum hinweg begann so eine einzigartige Form kultureller Evolution, indem viele Generationen von Kindern von ihren Vorfahren verschiedene Dinge lernten und diese dann modifizierten, wobei sich diese Modifikationen, die typischerweise in einem materiellen und symbolischem Artefakt verkörpert sind, akkumulierten. Dieser ‚Wagenhebereffekt‘ änderte die Beschaffenheit der ontogenetischen Nische, in der sich menschliche Kinder entwickeln, radikal, so dass moderne Kinder ihrer physischen und sozialen Welt fast ausschließlich durch die Vermittlung kultureller Artefakte begegnen.“ (Tomasello 2002, 234).

2.4 Exzentrische Positionalität im Lichte des Tomasello-Kristalls

Hat man das Tomasello-Kristall so weit rekonstruiert, lässt sich das Paradigma der modernen Philosophischen Anthropologie nun umgekehrt von ihm her besser als bisher deutlich machen. Plessner, der ja Biologe, Zoologe, Soziologe und Philosoph war, hat 1928 in einer ähnlichen intellektuellen

Zweifrontensituation wie der Tomasellos als adäquaten Begriff des Menschen den Begriff „exzentrische Positionalität“ vorgeschlagen. Das ist ein raffinierter, zunächst schwer erscheinender Begriff, der aber mit Tomasellos anthropologischem Fund der Zeigegeste und der geteilten Intentionalität luzid und transparent werden kann. Plessner möchte – wie Tomasello – das Humanspezifikum, die menschliche Sonderstellung aus der Naturgeschichte aufklären. Im Unterschied zum unbelebten Stein, der bloß in einer raumzeitlichen Position ist, nennt Plessner belebte Dinge, Organismen „Positionalitäten“ – sie erhalten nämlich ihre Raum-Zeit-Position vital in einem Umfeld aufrecht. Pflanzen nennt der philosophische Biologe Plessner „offene Positionalitäten“ (dabei an die ausgestreckten Blätter und Wurzeln denkend), alle Tiere „geschlossene Positionalitäten“ (weil sie im Verhältnis zur Umwelt in eine Haut und in ein Hirn eingefaltet sind). Innerhalb dieser geschlossenen Positionalitäten kennzeichnet Plessner nun die Wirbeltiere, Säugetiere einschließlich der Menschenaffen als „zentrische Positionalitäten“: Gemeint ist, das es sich um auf sich und ihre Interessen bezogene, intelligente Lebewesen mit Graden von Bewusstsein handelt, die intentional und frontal zu ihren jeweiligen Artgenossen eingestellt sind und mit ihnen expressiv und gestisch kommunizieren. Jetzt wird klar: mit dem Begriff „ex[/]zentrische Positionalität“ will Plessner den Bruch in der Naturgeschichte markieren, der den Menschen als *das* Lebewesen auftreten lässt, dass die zentrische Einkapselung transzendiert – das auf eine Kultur angewiesen ist. Der Mensch ist das Lebewesen, das von Natur aus die Intentionalität der zentrischen Positionalität transzendiert – überschreitet –, wie eben in Tomasellos Zeigegeste konkret gezeigt wird, die Plessner in dieser Relevanz durchaus nicht erkannt hat. Man kann „exzentrische Positionalität“ von Tomasello her dreifach aufklären: Erstens: Exzentrisch ist es ein neuartiges Lebewesen in der Naturgeschichte, das von seiner Position aus weg-, fortzeigen kann, sich auf etwas außerhalb seiner selbst, auf eine Sache hin überschreiten kann, indem es auf sie als Objekt zeigt. Zweitens: Exzentrisch meint, aus der eigenen Position sich virtuell in das Zentrum des Anderen gegenüber versetzen zu können, gleichsam intersubjektiv hinüberspazieren zu können und vom Zentrum des Anderen aus, von seinen Einstellungen und Absichten aus sehen können – die gemeinsamen Sachen, aber auch sich selbst. Und schließlich: Das eigentliche Zentrum zwischen exzentrischen positionierten Lebewesen verlagert sich an einen dritten Ort, von dem her sich diese Lebewesen verstehen, auslegen und steuern: Hegel nennt das den objektiven Geist, Plessner die Mitwelt (shared world), Gehlen die Institution, Tomasello nennt es die shared intentionality: Die Zeigegeste dreht sich hier also gleichsam um: die Institution der gemeinsamen Wir-Intentionalität zeigt vom dritten Ort der Kultur her auf jeden von uns menschlichen Lebewesen, fordert ihn zur Kooperation auf, weist ihn zu-recht, teilt ihn ein, ermutigt ihn.

Der Versuch, Tomasellos Forschungen und Theoriebildungen seinen Theorieort der Philosophischen Anthropologie zu geben, enden mit dem Resultat: Es handelt sich *nicht* um einen Paradigmenwechsel in den Sozial- und Kulturwissenschaften, weil es das Paradigma schon gibt; es ist also kein neues Paradigma, aber durchaus eine (indirekte) *Paradigmaerneuerung*.

3. Kritische Einhegung von Tomasello aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie

Habe ich bisher Tomasellos Forschungen und Thesen aus der Theorietechnik der Philosophischen Anthropologie erläutert, sie damit als hochinteressante Fortentwicklung eines Paradigmas verstanden und der Philosophischen Anthropologie damit eine Erneuerung durch die ihr eigene Empirieerschließung erschlossen, so beobachte ich abschließend die Schranken von Tomasellos Vorgehens und seiner Theoriebildung – wiederum vor dem Hintergrund der modernen Philosophischen Anthropologie. Um diese Grenzen zu zeigen, beziehe ich mich auf die übliche Kennzeichnung von Tomasellos Forschungen als „sozialkognitivistisch“⁸ – was von Tomasello-Anhängern unter den Soziologen bisher durchaus positiv verstanden wird: Die Kritik wäre dann dreifach: Tomasello operiert aus Sicht der Philosophischen Anthropologie erstens möglicherweise zu *sozialkognitivistisch*, er ist zweitens zu *sozialkognitivistisch* und zu guter Letzt ist er alles in allem zu wenig *sozialkognitivistisch* – das meint, er dringt nicht zum Kernbereich spezifisch menschlicher Sozialität vor.⁹

3.1 Zunächst könnte Tomasello zu *sozialkognitivistisch* argumentieren – er überbewertet das Soziale in der menschlichen Gesamtkonstellation. Seine Differenzthese zu den Menschenaffen ist die Ultrasozialität der Menschen: Während die individuellen Schimpansen gleichsam – so könnte man ihn verstehen – nicht aus den Schranken ihrer selbstbezogenen, von je eigenen Impulsen gelenkten Sicht herauskommen, gleichsam in ihrem Inneren, in ihrer selbstbezogenen Intentionalität gefangen sind und bleiben, ist das Innere der jeweiligen menschlichen Lebewesen durch die Empfänglichkeit für die Zeigegesten grundsätzlich aufgeschlossen für die Anderen, für das Soziale; das Innenleben ist in der geteilten Intentionalität, der kommunikativ revolutionären Teilhabe an der gemeinsamen Kultur aufgebrochen; alle Innenwelt ist

8 Stellvertretend für diese Art der Rezeption: Nungesser (2010): „Michael Tomasello, Auf experimentalpsychologischem Wege zu einer kognitiven Kulturtheorie“.

9 Zur Kritik an Tomasello vgl. auch Krüger (2007). Zu Antworten auf verschiedene Kritiken am Tomasello-Forschungsprogramm vgl. Rakoczy / Tomasello (2008).

so gesehen durch die über die Zeigegesten und dann die Sprache konstituierte Mitwelt vermittelt, überformt, von ihr durchdrungen. Das spricht natürlich das soziologische Herz an – aber stimmt es auch?

Das Paradigma der Philosophischen Anthropologie ist in diesem Punkt reservierter und differenzierter: Exzentrische Positionalität als Charakteristikum der menschlichen Position meint selbstverständlich das Versetzungsvermögen in die Intention des Anderen und damit den Ursprung der Mitwelt – aber nicht gemeint ist eine Vorordnung der Mitwelt vor der Innenwelt oder vor der Außenwelt – Philosophische Anthropologie ist eben keine *soziologische* Anthropologie (dann wäre sie bereits eine reduktionistisch einseitige Anthropologie). Gemeint ist vielmehr eine anthropologische Gleichursprünglichkeit von Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt auf der Ebene der menschlichen Konstellation (Plessner 1975, S. 293–308). Parallel zum Durchbruch zur Sachlichkeit der Außenwelt und zur Intentionalität des Anderen, zur Alterität der Mitwelt, ereignet sich nämlich im menschlichen Lebewesen der Durchbruch zu einem eigenen Selbstverhältnis – zur Abgründigkeit und Unergründlichkeit einer Innenwelt. Alle drei nicht aufeinander rückführbaren Welten zusammen konstituieren die Sonderstellung dieser Lebewesen in der Naturgeschichte. Es gibt also nicht nur eine Sondergestelltheit hinsichtlich der Interpersonalität oder Mitwelt, sondern auch hinsichtlich einer ontologisch neuartigen *Intrapersonalität oder Innenwelt*, die ein eigenqualitatives kognitives Selbstverhältnis stiftet, das Menschenaffen nicht kennen können – z.B. im kognitiven Novum des Traumes, gleich ob Tag- oder Nachtraum, als ganz eigentümlichem kognitiven Selbstverhältnis. Dieses Novum der Innenwelt ist natürlich der Ort der Existentialität, des zunächst nicht in der Wir-Intentionalität Geteilten, und der Erfindung der Kreativität – also mindestens so zentral für die Kultur wie die soziale Kommunikativität. Tomasello entwickelt also ganz ausgezeichnet die Verschränkung von Außenwelt und Mitwelt, von Objektkognition und Sozialkognition – in der Kategorie der „Zeigegeste“ – aber es könnte sein, dass sein sozialkognitivistischer Bias die Eigenlogik und -dynamik der Subjektkognition vernachlässigt – dass er der eigensinnigen Spannung zwischen Innenwelt und Mitwelt in der menschlichen Lebenswelt nicht gerecht wird.

3.2 Das zweite Bedenken: Es könnte aber auch sein, dass Tomasello zu *sozialkognitivistisch* argumentiert – in dieser Hinsicht geht es nicht um die Überwertung des „Sozialen“, sondern um seine Präferenz für das Kognitive in der menschlichen Evolution. Dieser kognitivistische Grundzug bei Tomasello zieht sich auch in den Kommunikationsmotiven durch, die er für die *shared intentionality* veranschlagt: Das Motiv zu helfen, zu kooperieren und einander zu informieren. Der Gegenbegriff zum Sozialkognitiven wäre hier nicht das Subjektkognitive, sondern der Stellenwert des *Sozialaffektiven* in der Konstitution der menschlichen Konstellation, in der Konstitution der

spezifisch menschlichen Sozialität. Mit Scheler hat die Theorietechnik der modernen Philosophischen Anthropologie sich von Beginn argumentativ an dagegen verwehrt, die Gefühle, die Emotionen, die Affekte zur Naturgeschichte zu rechnen und demgegenüber die Rationalität, die Kognition als das spezifisch Menschliche auszuzeichnen. Zweifellos ist die menschliche Kognition eine Besonderheit der exzentrischen Positionalität – die Distanz, die Beobachtungsmöglichkeit, die Sacherfassung –, aber zugleich stiftet die menschliche Position eine eigentümliche Emotionalität: ein Lebewesen, das eigentümliche Distanzmöglichkeiten zu seiner Vitalität hat, unterliegt zugleich einer eigentümlichen Resonanzmöglichkeiten für Gefühle und Stimmungen – wie kein Tier, wie kein Menschenaffe. Scheler hat das durchgespielt an den spezifisch menschlichen Empathiegefühlen mit den Weichenstellungen zur Sympathie oder Antipathie, zu Liebe und Hass, aber auch an den Affekten der Scham und des Stolzes, der Reue und der Euphorie, des Glücksgefühls (Scheler 1985). Plessner hat diese eigentümliche Disposition zum Angesprochenwerden durch Gefühle in den Abhandlungen über das Weinen, über Leidenschaften und Passionen, Süchten als Monopolen menschlicher Lebewesen verfolgt (Plessner 1950; 1951).¹⁰ Gegen Tomasellos kognitivistische Rekonstruktion menschlicher Kommunikation und auch der Sprache könnte man also korrektiv eine basale affektive Konstitution veranschlagen – der Schrei des Säugling ist nicht einfach ein moderater Ruf nach Hilfe, sondern ein immer erneut einsetzendes, nicht sozial konstruiertes Klagen, ein energiegeladenes, drängendes Jammern, das ihn für Momente ganz ausfüllt, das alle menschliche Sozialität basal durchzieht und sie stiftet, so dass man sagen könnte, dass sich die insulierenden menschlichen Sozialitäten gleichsam um diesen Schmerz und Befehl enthaltenden Schrei des Neuankömmlings bilden, dessen Forderung sie nachkommen müssen, bis es vorübergehend wieder still wird durch das Stillen. Dieser ständige soziale Lärm der immer neu einsetzenden, affektgeladenen klagenden Verlautung durch den Neuankömmling, aus der auch das sedierende Singen der Kümmerer und dann das spezifisch menschliche Klingen, die Musik hervorgeht, ist eine andere spezifische Konstitutionsquelle menschlicher Sozialität als sie die Sozial- bzw. Sprachkognitivisten sichtbar machen können. Öffnet man sozial-emotional die shared intentionality für die Affekte, gewinnt man auch ein Gespür für die Humanspezifikation des Hasses, des „verletzenden Handelns“ (Nungesser 2016).

3.3 Der dritte und letzte Einwand gegen Tomasellos Darstellung der menschenbildenden Konstellation aus Sicht der Philosophischen Anthropologie ist, dass er nicht *genügend sozialkognitivistisch* vorgeht, nicht konsequent ge-

10 Vgl. zu Plessners Theorie von ‚Lachen und Weinen‘: Krüger (1999); Fischer (2007).

nug sozialkognitivistisch, insgesamt zu wenig die Konsequenz der interaktiven sozialen Kognition erfasst. Weil er als Dyadiker der Wir-Intentionalität nicht die eigentliche *soziale* Triade sieht, gelangt er nicht zum Kern des Sozialen: der Institutionen- oder Systembildung der menschlichen Mitwelt. Glänzend erfasst Tomasello die triadische Beziehung der Gleichursprünglichkeit von Intersubjektivität und Objektivität (was er die „triadische Interaktion“ nennt) – also die Dreiecksbeziehung, in der ein Subjekt einem anderen Subjekt ein Objekt zeigt, oder um es in der Sprache der Personal- und Sachpronomen zu sagen: Ein ‚Ich‘ (ego) lässt sich von einem ‚Du‘ (alter ego) die Aufmerksamkeit steuern, indem dieses nicht etwa auf sich selbst, sondern auf ein ‚Es‘, eine Sache in der Außenwelt zeigt. Diese Verschränkung von Sachdimension und Sozialdimension ermöglicht Ich und Du, Ego und Alter ego die „Wir-Intentionalität“: die gemeinsame Kooperation an der Sache, die Teilung der Arbeit an, den Tausch von gemeinsam aufgezeigten Dingen.

Aber eine ganz andere soziale Dynamik der Zeigegeste ergibt sich – so müsste man Tomasello weiterführen –, wenn ein Subjekt einem anderen Subjekt, dem Anderen, ein drittes Subjekt zeigt, oder in der Sprache der Personalpronomen gesagt: ein ‚Ich‘ zeigt einem ‚Du‘ ein ‚Er‘ oder eine ‚Sie‘ – eben die dritte Person. Das ist die in der jüngeren Sozialontologie freigelegte und systematisch diskutierte eigentliche soziale Triade¹¹, die triadische Beziehung in der Intersubjektivität selbst, die die Eigendynamik der menschlichen Sozialität ausmacht: Die durch die Zeigegeste erreichte gemeinsame Beobachtung eines Beobachters als drittes Subjekt, das zurückblickt, der Dritte, der unsere Beziehung beobachtet, ist der Abflugpunkt für die soziale Vogelperspektive – was nichts weiter meint, als dass jeder Teilnehmer einer geteilten Intentionalität sich von einem dritten Ort aus observiert und kontrolliert sieht. Innerhalb der Ontogenese spielt sich das als die von verschiedenen Sozialtheoretikern und Sozialforschern mehrfach rekonstruierte Konstellation der „Triangulierung“ ab, die das Freudsche „ödipale Dreieck“ ausbuchstabiert (Fivaz-Depeursinge/Corboz-Warnery 2001). Berger und Luckmann haben sozialphänomenologisch minutiös beschrieben, wie erst durch das Auftauchen des dritten Subjekts sich die Regeln der Wir-Intentionalität (*wir* sehen das so, *wir* machen das so) von den Beteiligten lösen, sich verselbständigen (*man* macht das so) und damit die Interaktion *institutionellen* Charakter gewinnt – oder eben die Kommunikation als soziales System emergiert, sich selbst beobachtet und steuert (Berger/Luckmann 1969). Gehlen hat sozialhistorisch diese Institutionengenese über das Totemtier als Beobachtungspunkt des Sozialen zu beschreiben versucht. Allgemein gesagt: Über das

11 Zur Diskussion: Bedorf / Fischer / Lindemann (2010); Fischer (2013); Lindemann (2010); Malkmus / Cooper (2013).

Zeigen auf die dritte Person (er/sie) kippt die Wir-Intentionalität in eine Ihr-Intentionalität, aus der eine Beziehung, eine dyadische Interaktion zwischen Ich und Du von einem dritten Ort aus beobachtet wird. Der Meadsche „generalisierte Andere“ ist so gesehen, recht verstanden, der „*generalisierte Dritte*“ (Fischer 2013, S. 69). Und der Dritte als Beobachter ist zugleich der angerufene Entscheider, wenn die Wir-Intentionalität im Streitfall nicht mehr weiter weiß: Dann hebt das Klagen im Sinne des Not- und Hilfsgeschreis an, das Dritte herbeiruft, und weil nicht immer Dritte zur Stelle sind, wird eben vor dem zuständigen Dritten, dem Richter, geklagt, das Geschrei und Gejammer verwandelt sich in eine Klage, also eine Rechtssache vor dem Gericht – erst im Dritten (der Richter, die Öffentlichkeit) und seinen Entscheidungen entlang der Normen im Konfliktfall beobachtet und institutionalisiert sich die Gruppe und nimmt systemische Strukturzüge an, die keine Menschenaffengruppe kennt (Simmel 1969).

Fazit

Man kann die Forschungen und Konzepte von Tomasello sehr gut im Lichte der Philosophischen Anthropologie diskutieren, weil seine Argumentation ihrer Argumentation wahlverwandt ist. Man sieht in der Emergenz des Tomasello-Programms, das nominell unabhängig von dieser Denkrichtung entstanden ist, geradezu erneut die Sachnotwendigkeit dieses Denkansatzes einer Philosophischen Anthropologie: Immer dann, wenn sich die cartesiansche Konstellation zwischen Naturalismus und Kulturalismus als einander ausschließende Extrempositionen zuspitzt, stellt sich eine dritte Theorieoption ein, die im skrupulösen Tier-/Mensch-Vergleich sich auf die Bedingung der naturalistischen Position einlässt (Mensch als Lebewesen ein Phänomen der Naturgeschichte), um durch die Herausarbeitung der naturalen Sonderstellung die Eigenlogik der sozial-kulturellen Dimension freizulegen. Die Leistung von Tomasello ist, zu zeigen: Es gibt eine *natürliche* Konstitution der Eigenlogik menschlicher Sozialität, die keine Reduktion der Kultur auf Natur ist und die zugleich die ontologische Voraussetzung der *sozio-kulturellen Konstruktion* der Natur bildet. Es gibt eine natürliche Konstitution der Sprache als ontologische Voraussetzung einer sprachlichen Konstruktion der Natur. Damit verfügen die Sozial- und Kulturwissenschaften mit dem Werk von Tomasello im 21. Jahrhundert über die erneuerte realistische Theorieoption der Philosophischen Anthropologie – zwischen Naturalismus einerseits, Sozialkonstruktivismus und Poststrukturalismus andererseits.

Literatur

- Bedorf, T. / Fischer, J. / Lindemann, G. (Hg.) (2010): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*. München: Fink.
- Berger, P. / Luckmann, T. (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Brelage, M. (1965): *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: de Gruyter.
- Claessens, D. (1980): *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dux, G. (2000) *Historisch-genetische Theorie. Instabile Welten. Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel*. Weilerswist: Velbrück.
- Fischer, J. (2000): „Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48(2), S. 265-288.
- Fischer, J. (2007): „Ekstasik der exzentrischen Positionalität. 'Lachen und Weinen' als Plessners Hauptwerk“. In: Accarino, B. / Schloßberger, M. (Hg.): *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*. Berlin: Akademie, S. 253-272.
- Fischer, J. (2008a): *Philosophische Anthropologie - Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg / München: Alber.
- Fischer, J. (2008b): „Philosophische Anthropologie: Zum Identitätskern eines Denkansatzes (Scheler, Plessner, Gehlen)“. In: Neschke, A. / Sepp, H. R. (Hg.): *Philosophische Anthropologie - Ursprünge und Aufgaben*, Bd. 1. Nordhausen: Bautz, S. 185-229.
- Fischer, J. (2013): Dritte oder Tertiärität in Liebesdyaden. Zur Sozialtheorie dreifacher Kontingenzen. In: Morikawa, T. (Hg.): *Die Welt der Liebe. Liebessemantiken zwischen Globalität und Lokalität*. Bielefeld: Transcript, S. 59-76.
- Fischer, J. (2014): „Von archaischen Menschengruppen zur Moderne. Philosophisch-anthropologische Konzepte zur Menschheitsgeschichte (Gehlen, Claessens, Dux, Popitz)“. In: Steenblock, V. / Lessing, H.-U. (Hg.): *Vom Ursprung der Kultur. Mit einem Gespräch mit Günter Dux*, Freiburg / München: Alber, S. 289-335.
- Fischer, J. (2014b): „Philosophical Anthropology. A Third Way between Darwinism and Foucaultism“. In: de Mul, J. (Hg.): *Plessner's Philosophical Anthropology. Prospects and Perspectives*. Amsterdam: Amsterdam University Press, S. 41-56.
- Fischer, J. (2014c): Laudatio für Michael Tomasello bei der Überreichung des Wiesbadener Helmuth Plessner Preises am 04.09.2014: <http://helmuth-plessner.de/wiesbadener-helmuth-plessner-preis/preistraeger/> (zuletzt aufgerufen am 07.02.2015).
- Fivaz-Depeursinge, E. / Corboz-Warnery, A. (2001): *Das primäre Dreieck. Vater, Mutter und Kind aus entwicklungstheoretisch-systemischer Sicht*. Heidelberg: Carl Auer.
- Forster, M. N. (2007): „Menschen und andere Tiere. Über das Verhältnis von Mensch und Tier bei Tomasello“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55(5), S. 761-767.
- Gehlen, A. (1950): *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940). 4. Aufl. Bonn: Athenäum.
- Groethuysen, B. (1969): *Philosophische Anthropologie* (1931). München: R. Oldenbourg (Unveränd. reprograph. Nachdr. der Ausgabe. München / Berlin. 1931: aus dem „Handbuch der Philosophie“, Abt. III, Beitrag A).
- Habermas, J. (2009): „Es beginnt mit dem Zeigefinger. Der Verhaltensforscher Michael Tomasello hat ein bahnbrechendes Buch über die ‚Ursprünge der menschlichen Kommunikation‘ geschrieben“. In: *DIE ZEIT*, Nr. 51, 10.12.
- Habermas, J. (2012): „Laudatio für Michael Tomasello zum Hegel-Preis“, Stuttgart 16.12.2009; auch als: „Bohrungen an der Quelle des objektiven Geistes. Hegel-Preis für Michael Tomasello“. In: Ders.: *Im Sog der Technokratie. Kleine politische Schriften*, Bd. XII. Berlin: Suhrkamp, S. 166-173.
- Hartung, G. (2008): *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart: Reclam.
- Junker, T. / Paul, S. (2009): *Der Darwin Code. Die Evolution erklärt unser Leben*. München: Beck.

- Koehler, O. (1940/41): „Besprechung: A. Gehlen, Der Mensch“. In: *Zeitschrift für Tierpsychologie* 4, S. 402-410.
- Köhler, W. (1917): *Intelligenzprüfungen an Anthropoiden* 1. In Abhandlungen der Königlich-Preußischen Akademie, Wiss. Phys.-Math Klasse Nr. 1, Berlin.
- Krüger, H. P. (1999): *Zwischen Lachen und Weinen*. Bd. 1: Das Spektrum menschlicher Phänomene. Berlin: Akademie.
- Krüger, H. P. (2007): „Intentionalität und Mentalität als explanans und explanandum. Das komparative Forschungsprogramm von Michael Tomasello“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (5), S. 789-814.
- Landmann, M. (1976): *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart* (zuerst 1955). 4. überarb. u. erw. Aufl. Berlin / New York: de Gruyter.
- Lindemann, G. (2010): Die Emergenzfunktion des Dritten - ihre Bedeutung für die Analyse der Ordnung einer funktional differenzierten Gesellschaft. In: *Zeitschrift für Soziologie* 39, S. 493-511.
- Malkmus, B. / Cooper, I. (Hg.) (2013): *Dialectic and Paradox: Configurations of the Third in Modernity*. Oxford: Peter Lang.
- Mead, G. H. (1967): *Mind, Self & Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist* (1934), hg. v. C. Morris. Chicago / London: The University of Chicago Press.
- Nungesser, F. (2010): „Michael Tomasello: Auf experimentalpsychologischem Wege zu einer kognitiven Kulturtheorie“. In: Moebius, S. / Quadflieg, D. (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*. 2. erw. u. überarb. Auflage Wiesbaden: VS, S. 671-682.
- Nungesser, F. (2012): „Three Dimensions of the Sociality of Action. Some Reflections Based on the Cultural Psychology of Michael Tomasello and Sociological Pragmatism“. In: *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* IV(1), S. 178-207.
- Nungesser, F. (2016): Die intrinsische Sozialität rücksichtslosen Handelns. Über Michael Tomasello und die dunkle Seite humanspezifischer Kooperation – in diesem Band.
- Pinker, S. (2003): *Das unbeschriebene Blatt. Die moderne Leugnung der menschlichen Natur*. Berlin: Berlin Verlag.
- Plessner, H. (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928). 2. Aufl. Berlin: de Gruyter 1975.
- Plessner, H. (1950): *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens* (1941). München: Leo Lehnen / Francke.
- Plessner, H. (1985): „Über den Begriff der Leidenschaft“ (1951). In: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Dux, G. /Marquard, O. /Ströker, E., Bd. VIII. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 77-87.
- Portmann, A. (1956): *Zoologie und das neue Bild des Menschen*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Rakoczy, H. / Tomasello, M. (2008): „Kollektive Intentionalität und kulturelle Entwicklung“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, S. 1-10.
- Reckwitz, A. (2006): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*. Weilerswist: Velbrück.
- Rehberg, K.-S. (1985): „Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen: George Herbert Mead und die deutsche Tradition der "Philosophischen Anthropologie““. In: Joas, H. (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk von George Herbert Mead*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 60-92.
- Scheler, M. (1995): „Die Stellung des Menschen im Kosmos“. In: Ders.: *Späte Schriften*, Gesammelte Schriften, Bd. 9, hg. v. M. Frings. Bonn: Bouvier, S. 7-71.
- Scheler, M. (1985): *Wesen und Formen der Sympathie* (1923, 2. Aufl.). Bonn: Bouvier.
- Simmel, G. (2006): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sommer, V. (2009): „Kein Wir-Gefühl im Pongoland“ [Review of Michael Tomasello (2009), *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Berlin, Suhrkamp / Insel], Frankfurter Rundschau 27.09.2009.
- Thies, C. (2004): *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Tomasello, M. (1995): "Language is Not an Instinct". In: *Cognitive Development* 10, S. 131–156.
- Tomasello, M. / Call, J. (1997): *Primate cognition*. New York: Oxford University Press.
- Tomasello, M. (2002): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tomasello, M. (2006): "Why Don't Apes Point?". In: Enfield, N. J. / Levinson, S. C. (Hg.): *Roots of human sociality. Culture, cognition and interaction*. Oxford: Berg, S. 506-524.
- Tomasello, M. / Carpenter, M. (2007): "Shared Intentionality". In: *Developmental Science* 10 (1), S. 121-125.
- Tomasello, M. (2009): *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tomasello, M. (2010): *Warum wir kooperieren*. Berlin: Suhrkamp.
- Welsch, W. (2007): „Just what is it that makes homo sapiens so different, so appealing?“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55(5), 751-760.
- Vygotskij, L. S. (1966): *Denken und Sprechen* (1934), hg. und aus dem Russischen übers. von J. Lompscher und G. Rückriem. Weinheim, Basel: Beltz.