

*Richard Saage*

## Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie in ihrem Verhältnis zur Evolutionstheorie<sup>1</sup>

Wenn es zutrifft, dass »fast alles, was heutige Menschen glauben (...), in der einen oder anderen Weise von Darwins gedanklichen Neuerungen betroffen (ist)«,<sup>2</sup> dann kann eine philosophisch-anthropologische Theorie, die sich den »ganzen Menschen« in der Verwobenheit seiner biologischen mit seiner sozio-kulturellen Natur auf ihre Fahnen geschrieben hat, über Darwins Evolutionstheorie<sup>3</sup> nicht schweigen. Lässt die wohl erfolgreichste naturwissenschaftliche Theorie, die seit dem Erscheinen des Buches »On the Origins of species«<sup>4</sup> vor 150 Jahren trotz aller Kritik im einzelnen bis auf den heutigen Tag als unwiderlegt gilt, für einen Denkansatz überhaupt noch Raum, der den Menschen zwar als Naturwesen akzeptiert, ihn aber – im Gegensatz zum Tierreich – diesen Status zumindest insofern punktuell dadurch überwinden lässt, dass sie ihn als Autor selbst geschaffener kultureller Artefakten begreift, innerhalb derer sein eigentliches Leben stattfindet?

Diese Frage stellt sich um so dringlicher, als die Darwinsche Lehre in ihrer fortgeschrittenen Gestalt als synthetische Evolutionstheorie<sup>5</sup> seit den 1930er und 40er Jahren längst die Grenzen der Biologie im engeren Sinn überschritten hat<sup>6</sup> und ihre Hegemonie auch auf den Bereich der sozio-kulturellen Natur des Menschen auszudehnen sucht. So

1 Udo Ebert, Wolfgang Fritzsche und Heinz Penzlin habe ich für die kritische Lektüre des Manuskripts zu danken.

2 Zit. n. Rüdiger Vaas, »Die Evolution der Evolution« in: *Universitas*, 64. Jg. (2009), S. 5.

3 Zur ideengeschichtlichen Stellung Darwins vgl. Christian Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt am Main 2006., S. 17–49.

4 Vgl. Charles Darwin, *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*. Übersetzung v. Carl W. Neumann. Nachwort v. Gerhard Heberer, Stuttgart 1963.

5 Zum Darwinismus seit Darwin vgl. Illies, *Philosophische Anthropologie*, aaO., (FN 3), S. 91–119.

6 »Erst in den 1930er- und 1940er Jahren entstand dann die Synthetische Evolutionstheorie – genannt aufgrund der Synthese vieler Befunde aus unterschiedlichen Disziplinen (Paläontologie, Biographie, Ökologie, Embryologie, Genetik, vergleichende Anatomie, Geologie« (Vaas, *Evolution*, aaO. (FN 2), S. 25). Insbesondere die Integration der Genetik in das Muster der Evolutionstheorie hat das Profil des »Neo-Darwinismus« geprägt. Der Zusammenhang zwischen der evolutionären Auslese und der Genetik besteht darin, dass »die Individuen, die mehr Nachfahren hinterlassen, genetisch in der nächsten Generation proportional stärker repräsentiert sein werden. Die Selektion basiert dabei allein auf dem Phänotyp, die Evolution ist blind für die zugrunde liegende Genetik. Trotzdem werden so indirekt die Genvarianten mit größerer Kopienzahl belohnt«, die einen auf die in der jeweiligen Generation vorherrschenden Phänotyp kodiert haben, gegenüber anderen »unpassenderen« Genvarianten« (Axel Meyer, »Danken wir den Fischen mit fünf Fingern« in: FAZ, 13.12.2008, Nr. 292, S. Z 3).

stehen heute eine evolutionäre Psychologie, eine evolutionäre Erkenntnistheorie, eine evolutionäre Ethik und eine evolutionäre Kulturanthropologie für eine möglicherweise hegemoniale Tendenz, kulturelle Phänomene monokausal aus biologischen Wurzeln abzuleiten. Zwar realisieren sich zwei Kernelemente der Evolutionstheorie, nämlich Vermehrung (Replikation) und Variation (Mutation) biologisch durch das Erbgut und die dritte Prämisse, der Wettbewerb, durch die Umwelt. Doch sie könnten auch, wie es heißt, anders verwirklicht werden, »künftig vielleicht durch Roboter mit der Fähigkeit zur Selbstreproduktion. Sogenanntes ‚artificial life‘ (künstliches Leben) gibt es schon als Computerprogramme, und Computerviren und andere Unerquicklichkeiten des digitalen Zeitalters unterliegen ebenfalls einer Art von Evolution und Spekulation«.<sup>7</sup> Diese naturalistische Sichtweise ist nicht neu. Doch angesichts der unbestreitbaren Erfolge in der Sozialbiologie, der Entwicklungsbiologie, der Zellbiologie, der Molekularbiologie, der DNA-Phylogenetik sowie der experimentellen Evolution in Laboratorien entwickelte sie eine Stoßkraft, deren Wirkung wie nie zuvor weit über die Grenzen der »scientific community« hinausreicht.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, im Licht der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners die Frage zu beantworten, ob es plausible Argumente gibt, den Geltungsanspruch der Evolutionstheorie zu begrenzen, ohne ihre Relevanz in ihrem Herkunftsbereich, der Biologie, in Frage zu stellen. Im Kern geht es um das Problem, ob man der Wende der Evolutionstheorie zu einem universalen Welterklärungsparadigma im Stil der Ideologien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts – wenn auch der liberalen Gesellschaft unter Vermeidung offen sozialdarwinistischer Intentionen angepasst – mit guten Gründen begegnen kann. Soweit ich sehe, steht genau diese Frage im Zentrum der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. Da sich seine in der Zwischen- und Nachkriegszeit von deutscher Philosophie inspirierten Arbeiten<sup>8</sup> im Vergleich zu den meisten Philosophen dieser Epoche der deutschen Geschichte weit weniger als ideologianfällig im Sinne des Totalitarismus erwiesen haben,<sup>9</sup> verspricht die

<sup>7</sup> Vaas, *Evolution*, aaO. (FN 2), S. 21 f.

<sup>8</sup> Zur intellektuellen Entwicklung Plessners vgl. Elisabeth Ströker, «Homo Absconditus. Gedenkrede auf Helmuth Plessner» in: *In memoriam Helmuth Plessner. Gedenkfeier am 7. Februar 1986 in der Aula der Georg-August-Universität*, Göttingen 1986, S. 24–51; Kersten Schüßler, *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*, Berlin und Wien 2000; Christoph Dejung, *Helmuth Plessner: ein deutscher Philosoph zwischen Kaiserreich und Bonner Republik*, Zürich 2003; Carola Dietze, *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892–1985*, Göttingen 2006.

<sup>9</sup> Ausgehend von Plessners Kritik am Gemeinschaftsradikalismus rechter und linker Provenienz in seiner Schrift »Grenzen der Gemeinschaft« (vgl. Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Berlin 1924), weist Kuhlmann auf den antitotalitären Grundzug des Plessnerschen Menschenbildes hin, noch bevor diesem die Kategorien der Philosophischen Anthropologie zur Verfügung standen (vgl. Andreas Kuhlmann, *Deutscher Geist und liberales Ethos. Die frühe Sozialphilosophie Helmuth Plessners*, in: Essbach u.a. (Hg.), *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“: eine Debatte*, Frankfurt am Main 2002, S. 15–20). Diese These wird vehement bestritten von Kramme (vgl. Rüdiger Kramme, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine Fallstudie zum Verhältnis zwischen Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin 1989) durch den positiven Bezug Plessners auf Carl Schmitts Begriff des Politischen in seiner Grenzschrift von 1924: Durch ihn sei die

Befragung seiner einschlägigen Schriften, in welchem Verhältnis sie zum wissenschaftlichen Paradigma der Darwinschen Evolutionstheorie stehen, ein helles Licht auf unsere Fragestellung zu werfen. Allerdings ist im Blick auf sie das Erkenntnisinteresse und die Resultate der neueren Plessner-Literatur eher ernüchternd. Nur mit wenigen Ausnahmen<sup>10</sup> lässt die Rezeption der Forschung erkennen, dass es bisher eine systematische Auseinandersetzung mit diesem zentralen Aspekt der Plessnerschen Version einer Philosophischen Anthropologie nicht<sup>11</sup> oder nur in Ansätzen gegeben hat.<sup>12</sup> Dabei herrscht

Unterscheidung zwischen Freund und Feind anthropologisch erst fundiert worden. Doch selbst diejenigen, die die temporäre Allianz zwischen Helmuth Plessner und Carl Schmitt in der Weimarer Republik betonen, müssen schwerwiegende Differenzen einräumen. So schreibt Helmut Lethen: »Während Plessners Definition des Fremden eine biologische Fixierung kategorisch ausschloss, konnten in Schmitts formale Matrix der Freund-Feind-Relation jederzeit willkürliche Substanzen eingetragen werden. Plessner dagegen übernimmt vom Historismus die Relativität aller Grenzziehungen (...)« (Helmut Lethen, «Philosophische Anthropologie und Literatur in den zwanziger Jahren. Helmuth Plessners neusachliches Mantel- und Degenstück» in: Essbach u.a. (Hg.), *Grenzen*, aaO. (FN 9), S. 58).

- 10 Vgl. Stephan Pietrowicz, *Genesis und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Freiburg/München 1992, 73–75, passim.; Dejung, *Plessner*, aaO. (FN 8), S. 316 f., 512 f., passim); Olivia Mitscherlich, *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners gebrochene Lebensphilosophie*, Berlin 2007, S. 138 u. 144.
- 11 Es ist kein Zufall, dass in einem Bericht über den Stand der Plessner-Forschung Mitte der 1990er Jahre dessen Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie keine Spuren hinterlassen hat. Vgl. Hans-Peter Krüger, «Angst vor der Selbstentsicherung. Zum gegenwärtigen Streit um Helmuth Plessners philosophische Anthropologie» in: *Dtsch. Z. Philos.*, Bd. 44 (1996), S. 271–300.
- 12 Vgl. u.a. Klaus Ziegler (Hg.): *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen 1957; Günther Dux, «Helmuth Plessners philosophische Anthropologie im Prospekt. Ein Nachwort» in: Helmuth Plessner, *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Anthropologie der Sinne*, Frankfurt am Main 1970, S. 255–316; Eui Soo Kim, *Anthropologie und Hermeneutik. Die Explikation einer Fragestellung W. Diltheys in den Schriften v. G. Misch, H. Plessner und O.F. Bollnow*. Diss. Universität Bochum 1985; Bernard Delfgaaw u.a. (Hg.), *Philosophische Rede vom Menschen. Studien zur Anthropologie Helmuth Plessners*, Frankfurt am Main 1986; Ströker, «Homo Absconditus», aaO. (FN 8), S. 24–51; Manuel Schneider, *Das Urteil und die Sinne. Transzentalphilosophische und äthesiologische Untersuchungen im Anschluss an Richard Hönigswald und Helmuth Plessner*, Köln 1989; Kramme, *Plessner und Schmitt*, aaO. (FN 9); H. Emil Hocevar, *Vom Leben zum Lebensquell. Moderne Naturwissenschaft, Anthropologie und die Philosophie Helmuth Plessners*, Frankfurt am Main 1990; Hans Redeker, *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin 1997; Helmut Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*, Frankfurt am Main 1994, S. 75–95, 110–115, 120–129; Elke Völmicke, *Grundzüge neukantianischen Denkens in den Frühschriften und der »Philosophischen Anthropologie« Helmuth Plessners*, Alfter 1994; Heiner Bielefeldt, *Kampf um Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, Würzburg 1994; Heiner Bielefeldt, *Kampf um Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers*, Würzburg 1994; Kersten Schüßler, *Helmuth Plessner. Eine intellektuelle Biographie*, Berlin und Wien 2000; Freimut Schirrmacher, *Der natürliche Mensch. Helmuth Plessners religionsanthropologische Systematik in ihrer Bedeutung für die theologisch-anthropologische Urteilsbildung*, Würzburg 2000; Kai Haucke, *Plessner zur Einführung*, Hamburg 2000; Gerhard Arlt, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart/Weimar 2001, S. 99–132; Heike Kämpf, *Helmuth Plessner. Eine Einführung*, Düsseldorf 2001; Werner Kolb, *Helmuth Plessner. Existenz als Widerspruch: Trias, Zeitlichkeit und Tod*, Dissertation Universität Würzburg, Würzburg 2002; Kai Haucke, *Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners*

die Tendenz vor, Plessners Distanzierung von Aspekten der Evolutionstheorie als eine pauschale Absage zu deuten.<sup>13</sup> Auf der Strecke bleibt seine *differenzierte Sicht* des Darwinschen Ansatzes und seiner Weiterentwicklungen. Die philosophie-philologielastige Forschung heute hat sich des Erbes der Plessnerschen Philosophischen Anthropologie um den Preis ihrer einseitigen Entbiologisierung bemächtigt und damit genau jenes Zusammenwirken zwischen der ersten tierischen und der zweiten sozio-kulturellen Natur des Menschen aufs Spiel gesetzt, auf das es Plessner primär ankam.

Um uns Plessners Problemhorizont zu nähern, geht es zunächst darum, die Perspektive des »ganzen Menschen«, die ihn in seiner Verwobenheit zwischen Natur und Kultur begreift, auf dem Hintergrund des zu überwindenden cartesianischen Dualismus von »res extensa« und »res cogitans« zu fokussieren. An die Stelle dieses Dualismus tritt bei Plessner die »exzentrische Positionalität«, die zum Schlüsselbegriff seines Menschenbildes avanciert (Teil I). Sodann geht der Aufsatz auf methodologische Probleme einer Philosophischen Anthropologie ein. Einerseits muss sie die Resultate der naturwissenschaftlichen (biologische bzw. evolutionstheoretische Forschung) übernehmen, anderseits hat sie an der hermeneutischen Methode festzuhalten, will sie den kulturell überwölbten »Leib« des Menschen nicht auf den messbaren »Körper« reduzieren. Von den klassischen Geisteswissenschaften unterscheidet sie sich dadurch, dass sie die den Menschen betreffenden naturwissenschaftlichen Resultate in den Fokus ihrer Hermeneutik integriert (Teil II).

Das anschließende Kapitel ist der Frage gewidmet, inwiefern die sozio-kulturelle Dimension des Menschen auf seine biologische zurückwirkt und umgekehrt. In ihrem Zentrum steht die Kritik, die Plessner sowohl an Grenzüberschreitungen des neodarwinistischen Ansatzes wie an dem der Spiritualisierung des Menschen übt, weil beide von den entgegengesetzten Polen her reduktionistisch argumentieren und damit die *conditio humana* verfehlten (Teil III). Das abschließende Kapitel konzentriert sich auf die Frage, wie die im sozio-kulturellen Bereich akkumulierte Macht des Menschen seine biologische Natur entkörperlicht, wenn er mit Hilfe fortgeschrittener Technik die eigene Evolution selbst steuert: eine Frage, die Plessner bereits angedacht hat, deren ganze Tragweite aber erst heute im Zeichen der Konvergenztechnologien absehbar ist. Die Überlegungen, welchen Stellwert eine solche Entwicklung im Licht der Philosophischen Anthropologie

*Begriff menschlicher Würde in den Grenzen der Gemeinschaft*, Würzburg 2003; Hans Heinz Holz, *Helmuth Plessner und das Konzept einer Philosophischen Anthropologie*, Bielfeld 2003; Ulrich Bröckling/Benjamin Böhler/Marcus Hahn/Mathias Schöning/Manfred Weinberg, *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen 2004; Norbert Axel Richter, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt am Main 2005; Norbert Axel Richter, *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt am Main 2005; Dirk Jörke, *Politische Anthropologie. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005 S. 36-42; Carola Dietze, *Nachgeholt Leben. Helmuth Plessner 1892-1985*, Göttingen 2006; Erik Zyber, *Homo Utopicus. Die Utopie im Lichte der philosophischen Anthropologie*, Würzburg 2007.

13 Vgl. exemplarisch Pietrowicz, *Genesis*, aaO. (FN 10); Mitscherlich, *Natur und Geschichte*, aaO. (FN 10), S. 13, 144; Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München, passim.

Plessners haben könnte, lassen den Schluss zu, dass sie einen Bruch mit der *conditio humana* implizieren. Doch das Potenzial zur Vermeidung der drohenden Selbstdestruktion des Menschen kann Plessners anthropologischen Prämissen zufolge nur dort angesiedelt sein, wo deren Wurzeln sind: in der »exzentrischen Positionalität« des Menschen, der ein ganzes Arsenal von Möglichkeiten des Anders-Sein-Könnens zur Verfügung steht (Teil IV).

### I.

In seinem Nachtrag zur zweiten Auflage der »Die Stufen des Organischen und der Mensch« (1928) von 1965 (im Folgenden »Stufen«) macht Helmuth Plessner ganz deutlich, dass er zentrale Aspekte und anthropologische Resultate der Evolutionstheorie Darwinscher Prägung nicht anzweifelt.<sup>14</sup> Insbesondere hob er deren nichtteleologische und mechanistische (d.h. kausale) Stoßrichtung und deren empirische Verifikation durch die Paläontologie hervor. »Das Bild der Anthropogene zumal hat seit den Entdeckungen Dubois' auf Trinil in Java an Binnenzeichnung erheblich gewonnen. Koenigswalds Funde im gleichen Gebiet und am Drachenberg bei Peking, die Funde in Südafrika und zuletzt auch in der Toskana machen die monolineare Herleitung des homo sapiens und seines relativ späten Erscheinens unwahrscheinlich. In der Frage der Evolutionsmechanismen verspricht die Populationsgenetik neue Aufschlüsse. Dem Faktor Mutation schenkt man dabei besondere Aufmerksamkeit«.<sup>15</sup> Ganz im Sinne der Evolutionstheorie hebt er deren empirischen Charakter hervor, der sich aller Aussagen über Wertprädikate

- 14 1961 sah Plessner das Verdienst Darwins darin, mit der heimlichen Teleologie einer »natürlichen Schöpfungsgeschichte gebrochen und damit die Evolution unter Vermeidung wirkender Zielkräfte« den Naturwissenschaften assimilierbar gemacht zu haben. »Er hatte den Einfall, die Tätigkeit des Züchters zum Modell zu nehmen und ihr, wiewohl einer blind wirkenden Macht der Natur, die Evolution anzuvertrauen. So vermochte er die Entstehung der Arten als einen Auslesevorgang zu erklären, der ohne Zuhilfenahme lenkender Kräfte die lebendige Substanz in einen Kampf ums Dasein verwickelt, den nur die tüchtigsten, weil am besten den Umständen angepassten Formen bestehen. Die erworbenen Eigenschaften werden zu Anlagen, die sich vererben« (Helmuth Plessner, *Conditio Humana*, Pfullingen 1964, S. 9). An anderer Stelle heißt es: »Sind auch die Meinungen über die ihm unmittelbar vorausgegangenen tierischen Vorformen nach wie vor kontrovers, nicht zum wenigsten, weil die Paläontologie in den letzten Dezennien reiche Funde fossiler Primaten gemacht hat (erwähnt sei der sensationelle Fund Oreopithecus, 1958, der mindestens zehn Millionen Jahre ist), so kann die seit Darwin populär gewordene These vom Ursprung des Menschen aus Stammformen der Anthropoiden nicht mehr bezweifelt werden. Nach der Eiszeit sind die Reste spezifisch menschlicher Exemplare, die sich bereits den heute lebenden großen Rassen zuordnen lassen, zahlreich. Die anatomischen Merkmale des Skeletts und die Artefakte sind eindeutige Belege« (aaO., S. 7). Dem entspricht, dass er die Darwinsche Abstammungslehre im Kern empirisch bestätigt sah: »Aber daß der Mensch als höchstes Gehirntier das Spitzenprodukt der gesamten organischen Entwicklung und die Zunahme der Zerebralisierung wenigstens für die Geschichte der Wirbeltiere ihre bis zur Erscheinung des Menschen verschwiegene Pointe ist, diese gut dokumentierte These« (aaO., S. 10) stand für ihn außer Frage.
- 15 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Zweite um Vorwort, Nachtrag und Register erweiterte Auflage, Berlin 1965, S. 351.

der Produkte der Evolution ebenso enthält wie die Benennung eines angeblichen Endziels. »Wie immer man die Tatsachen der Entstehungsgeschichte des Lebens deutet, so steht aber ihr empirischer Charakter außer Zweifel, und wir sollten inzwischen gelernt haben, das Faktum des Erscheinens der heutigen Rassen des homo sapiens in der geologisch jüngsten Schicht des Holozän für kein Wertprädikat zu halten, geschweige denn für ein Indiz, daß mit ihm die Evolution an ihr Ziel gelangt ist. Wir wissen nicht einmal, ob es ihr Ende ist. Zunehmen des Kephalisations- und Zerebralisationsgrades läßt sich in der Wirbeltierreihe konstatieren. An ihm wird also ein orthogenetisches ‚Gefälle‘ sichtbar, das seine vorläufig letzte Steigerung im heutigen Menschentyp erreicht hat. Mehr ist zoologisch nicht zu sagen«.<sup>16</sup>

Aber ebenso sicher, wie Plessner den empirischen Kern der Darwinschen Evolutionstheorie – mit Ausnahme bestimmter Vorbehalte gegenüber dem Selektionsprinzip als treibender Kraft einer Höherentwicklung des Lebens<sup>17</sup> – für relevant und bisher jeden-

- 16 Ebd. Auch für Dejung ist Plessner zufolge die Darwinsche Abstammungslehre »so gut belegt, daß es eitel schien, sie mit Möglichkeitsargumenten aufzuhalten« (Dejung, *Plessner*, aaO. (FN 14), S. 316). Vgl. auch aaO, S. 512.
- 17 »Über Anpassung und Auslese als formbestimmende Mächte wird nach wie vor gestritten. Die Tatsache des Überlebens uralter Arten aus längst vergangenen Erdepochen, in denen sie entstanden und führend waren, darf ebensowenig dabei übersehen werden wie die kaum noch erfassenen Gestaltungsgesetze, denen lebendige Systeme durch ihren chemischen Aufbau unterliegen. Das alles hat die alte Lehre in ihrem ursprünglichen Anspruch erheblich reduziert. Ihre Grundidee, die Allmacht der Selektion, findet nur noch wenige Verteidiger« (Plessner 1964, *Conditio Humana*, aaO. (FN 14), S. 10). Aus heutiger Sicht ist diese Kritik wenig überzeugend. Sollten mit den »lebendigen Systemen« und »ihrem chemischen Aufbau« die Gene gemeint sein, so trugen sie erheblich dazu bei, innerhalb der Evolutionstheorie die Vielfalt der Arten zu erklären, was Darwin so aufgrund des Forschungsstandes seiner Zeit nicht möglich war. In dem Maße, wie Darwin für eine nichtteleologische, aber kausaler Gesetzmäßigkeit folgende Evolution plädierte, ist auch nicht einsehbar, warum primitive Organisationsformen des Lebens, die einem früheren Erdalter zuzuordnen sind, ein Gegenargument gegen die Selektion sein soll. Wenn ältere Formen der Evolution überlebten wie Krokodile oder Schildkröten, dann ist dies möglich gewesen, weil es gerade ihr untermplexer Organisationsgrad war, der eine optimale Anpassung an die Umwelt ermöglichte. Umgekehrt können der Auslese auch Lebewesen gerade wegen ihrer hoch entwickelten Organisationsform zum Opfer fallen. Selektion läuft also nicht automatisch auf eine komplexere Organisationsstufe des Lebens hin aus. Dies ist nur dann der Fall, wenn die Heraufforderungen der Umwelt es im Interesse der Arterhaltung erfordern. Ein notwendiges Junktim zwischen Auslese und der höheren Organisationsformen des Lebens ist also nicht nachweisbar. Andererseits sind Plessners Vorbehalte gegenüber dem Selektionsprinzip nicht ganz grundlos, sofern man *strukturell* Auslese mit dem Verdrängungswettbewerb identifiziert, wie dies Radikalliberale (Manchesterliberalismus) und Nationalsozialismus getan haben. In der Natur kann nämlich Selektion auch auf Konkurrenzverzicht hinauslaufen, und zwar »durch eine ökologische Differenzierung und Spezialisierung. Erst durch diese ‚Einnischung‘ ist die Koexistenz zahlreicher Arten am gleichen Ort, aber mit unterschiedlichen Lebens- und Erfahrungsweisen möglich« (Vaas, »Evolution«, aaO. (FN 2) S. 22). Ferner lässt Darwin die innerartliche Partnerschaftswahl als entscheidenden Faktor der Selektion gelten. Zwar gibt es auch hier Rivalitäten zwischen den männlichen Bewerbern. Aber es handelt sich nicht um einen »Verdrängungswettbewerb« im Sinne eines Kampfes auf Leben und Tod. Davon abzuheben ist das Verhältnis unter den Sexualpartnern selbst. »Ohne diese sexuelle Selektion, die häufig sogar nachteilig im Hinblick auf die natürliche Selektion ist (Beispiel Pfauenschwänze, Riesenhirschgewehe), wären viele Merkmalsausprägungen unverständ-

falls für unwiderlegt hält, ist seine Insistenz auf deren Erkenntnisgrenzen.<sup>18</sup> Diese Zurückweisung eines evolutionstheoretischen, aber auch eines spiritualistischen Universalanspruchs zugunsten eines Ansatzes, der den »ganzen Menschen« mit umfassen soll, kann als notwendige Konsequenz des Programms der Philosophischen Anthropologie<sup>19</sup> gelten, wie Plessner sie formulierte: Diese habe sich der Frage zu stellen, »unter welchen Bedingungen (...) sich der Mensch als Subjekt geistig-geschichtlicher Wirklichkeit, als sittliche Person von Verantwortungsbewußtsein *in eben derselben Richtung* betrachten (läßt), die durch seine physische Stammesgeschichte und seine Stellung im Naturganzen bestimmt ist. Oder vorsichtiger gefaßt: lassen sich Geistesgeschichte und geistiger Gegenwartsaspekt, wie er dem Subjekt kultureller Tätigkeit wesentlich ist, und Naturgeschichte bzw. physiologischer Aspekt des Menschen so vereinen, daß unter Vermeidung der empiristischen und aprioristischen Fehler doch *ein* Grundaspekt gewahrt wird, so daß die natürliche, vorproblematische Anschauung Recht behält, wenn sie den Menschen aus einer vormenschlichen Stammesgeschichte der Lebewesen hervorgehen läßt und die Entfaltung seiner geistigen Vermögen in der Geschichte zeitlich und räumlich an eine ungeheure biologische Vergangenheit anschließt?«<sup>20</sup>

lich« (aaO., S. 22). Vgl. hierzu auch Richard Friebe, »Ornament ist kein Verbrechen. Wer angibt, hat die besten Partnerchancen« in: Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung, 4. Jg. (2009), S. 53. Und schließlich konnte Kropotkin schon vor 100 Jahren nachweisen, dass die gegenseitige Hilfe in der Tierwelt ein wichtiger Faktor im Sinne der Selektion und damit der fortschreitenden Evolution ist (vgl. Peter Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*. Autorisierte deutsche Übersetzung besorgt von Gustav Landauer, Leipzig 1904, S. 1-76). Nun kann man mit Dawkins gegen diese These des Altruismus einwenden, er stehe insofern auch im Dienst »egoistischer Gene«, als er – wie im Bienenstaat – der Erhaltung der Art insgesamt diene. Doch diese These ist angeifbar, vor allem dann, wenn man sie Ein-zu-Eins auf menschliches Verhalten überträgt. »Kritiker aus den Geisteswissenschaften wenden zu Recht ein, dass dessen bedeutender individuell und kulturell erlernter Anteil ganz anderen Regeln gehorcht – mit Egogenen allein lässt sich Nächstenliebe etwa nach dem Beispiel von Mutter Teresia jedenfalls kaum erklären« (Georg Rüschemeyer, »Alles, was sie geben können«, in: Allgemeine Frankfurter Sonntagszeitung, 4. Jg. (2009), S. 51).

18 »Als universales Deutungsschema für beide Bereiche (Naturgeschichte und Geschichte des Menschen, R.S.) läßt er (der Darwinismus, R.S.) sich nicht mehr halten, hat aber immerhin Zusammenhänge innerhalb der Tier- und Menschenwelt aufgedeckt, die als Tatsachen zur re spektieren sind: die Zerebralisierung in der Reihe der Wirbeltiere und die Rationalisierung in der Geschichte der Hochkulturen. Beide Prozesse lassen eine reihenmäßige Anordnung in aufeinanderfolgende Phasen zu, um nicht zu sagen: erzwingen sie. Eine Abwertung solcher tierischer oder menschlicher Daseinsformen, die an ihnen nicht teilhaben, ist damit allerdings nicht gegeben. Einlinige Stammbaumkonstruktionen alten Stils gehören für immer der Vergangenheit an« (Plessner, *Conditio Humana*, aaO. (FN 14), S. 11 f.).

19 Zur Ausgangslage der Philosophischen Anthropologie Plessners vgl. auch Dux, »Plessners philosophische Anthropologie«, aaO. (FN 12), S. 256-285.

20 Plessner, *Stufen*, aaO., (FN 15), S. 6. Plessner hatte mit dieser Fragestellung einen dezidierten Verbündeten in dem Biologen Adolf Portmann, für den nach eigenem Bekunden von Plessners »Stufen« wesentliche Anregungen ausgingen. Ganz im Sinne Plessners forderte er, »eine kombinierte Forschungsweise zu schaffen, in der die Geschichtlichkeit unserer Daseinsführung, die Sonderart der Entwicklung unserer Erbfaktoren – ihre organismische Grundlage wie auch die Eigenart ihrer Offenheit – zur Geltung kommen – eine Forschungsweise, in der *unsere Kultur* als die humane Lebensform wirklich als *unsere zweite Natur* anerkannt wird« (Adolf Port-

Gelinge die Wahrung dieses *einen* Grundaspekts nicht, so folge unmittelbar daraus eine Verdoppelung der menschlichen Natur, die nichts weniger als kontrafaktisch sei: Der Bewusstseinsansicht trete unvermittelt die Naturansicht der Welt, der Mensch als Selbst als Ich eines Willens dem Menschen als Natur, als Ding, als Objekt kausaler Determination gegenüber. Wolle die Philosophische Anthropologie den Skandal der »unwürdigen und unerträglichen Lage« vermeiden, der zugleich eine »unwiderstehliche Komik« eigne, »den Menschen als Produkt einer Phylogenie und die Phylogenie als Produkt des Menschen, des irgendwie im Menschen Ereignis gewordenen schöpferischen Geistes gelten zu lassen«,<sup>21</sup> dann müsse sie darauf bestehen, »den Menschen als Subjekt geistig-geschichtlicher Wirklichkeit, als sittliche Person von Verantwortungsbewusstsein in eben derjenigen Richtung zu betrachten, die durch seine körperliche Natur und Stammesgeschichte festgelegt ist«.<sup>22</sup> Das aber könne nur gelingen, wenn sie die Dimension, wie sie »dem Menschen als Geist wesentlich ist, mit dem Aspekt, den seine physische Existenz biete«, so vereine, »daß unter Vermeidung empiristischer und aprioristischer Fehler die Einheit und Homogenität Einer Erfahrungsrichtung gewahrt bleibt«.<sup>23</sup>

mann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1960, S. 14). Die Einheit der biologischen und der sozio-kulturellen Natur des homo sapiens, so Portmann, mache es unbedingt erforderlich, »für jede wesentliche Darstellung dieses menschlichen Seins auf die künstliche, nur für engere Zwecke sinnvolle Trennung in natur- und geistesgeschichtliche Betrachtungen zu verzichten« (aaO., S. 109). Auch der Biologe Heinz Penzlin geht aus vom Menschen »als Leib-Seele-Geist-Einheit« (Heinz Penzlin, »Gehirn-Bewußtsein-Geist: Die Stellung des Menschen in der Welt«, in: *Wege und Fortschritte der Wissenschaft: Beiträge von Mitgliedern der Sächsischen Akademie der Wissenschaft zu Leipzig zum 150. Jahrestag ihrer Gründung*. Sächs. Akad. Wiss. zu Leipzig. Hrsg. v. G. Haase u. E. Eichler, Akademie Verlag, Berlin 1996, S. 20).

21 Plessner, *Stufen*, aaO. (FN 15), S. 6.

22 AaO., S. 12.

23 Ebd. Auf die innerbiologischen Konsequenzen der Einheit von biologischer und sozio-kultureller Natur des Menschen hat Adolf Portmann hingewiesen: »Biologische Arbeit wird zur Anthropologie! Aber diese Wandlung geschieht nicht in der unzulänglichen Weise, daß sie einen ‚biologischen Sektor‘ des Menschen nach besten Kräften ergründet und vor Augen stellt; die Wandlung geht tiefer, indem die Biologie im Menschen eine Lebensform vorfindet, welche die Organisation von Pflanzen und Tieren übersteigt, welche allem Lebendigen eigene Merkmale in einer einmaligen, besonderen Kombination eingliedert, eine Lebensform, die als Ganzes ein Sonderfall ist, wie nahe dieser auch in manchem dem Leben höherer Tiere stehen mag« (Portmann, *Zoologie*, aaO. (FN 20, S. 13 f). So ist nach Portmann die Sprache nicht aus tierischen Lauten hervorgegangen, sondern von Anfang an eine spezifisch menschliche Fähigkeit. Auch lehnt er konsequent die vulgärdarwinistische Ableitung der gradualistischen Entstehung des Menschen aus tierischer Existenz als Pseudoerklärung ab; vielmehr war der Urmensch von Anfang an Mensch im engeren Sinne, der sich seine künstliche Umwelt schuf. Wie seine Entstehung sich im einzelnen vollzog, bleibt ein schwer zu enträtselndes Geheimnis. Eine damit übereinstimmende These vertritt Heinz Penzlin: »Als biologisches Wesen ist der Mensch körperlich und seelisch nur graduell vom Tier unterschieden, als menschliches Wesen hebt er sich durch den Besitz des selbstbewußten Geistes qualitativ und grundsätzlich vom Tierreich ab. (...) Der Geist stellt nicht die Erweiterung irgendwelcher Fähigkeiten dar, die im Ansatz bereits bei den Tieren vorhanden waren und sind, er ist nicht das Ergebnis einer schrittweisen Evolution, sondern etwas ganz Neues« (Heinz Penzlin, »Der Mensch – oder die Bürde Freiheit« in: *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Mathematisch-naturwissenschaftliche Klasse*, Bd. 126 (1998), Heft 3, S. 21).

Philosophiegeschichtlich ist diese »Einheit und Homogenität Einer Erfahrungsrichtung« im Blick auf den Menschen durch den Descartesschen Dualismus von »res extensa« und »res cogitans« nachhaltig blockiert worden.<sup>24</sup> Ist man einmal dazu übergegangen, das Reich der *cogitatio*, das Bewusstsein hinter die Stirn und in den Kopf zu verlegen und damit trotz aller gelehrten Versicherungen die alten Beispiele, dem Subjekt einen Sitz zu suchen, zu befolgen, so muß natürlich, unter Berücksichtigung des Vorausgegangenen, der Zwiespalt in den Konstituentien der Welt zu einem Zerfall in zwei verschieden geartete Welten werden. Einer Innenwelt muß die Außenwelt gegenüberstehen, einer Hier-Welt die Dort-Welt. Nach dem Immanenzprinzip kann jedoch die Hierwelt keinen direkten Kontakt mit der Dortwelt haben. Deshalb läßt sich der Bestand der Dort-Welt nur auf indirektem Wege, durch Vermittlung der Hierwelt ermöglichen. Die Fensterlosigkeit des Subjekts oder die absolute Einsamkeit des Ichs bekommt den Charakter einer unumstößlichen Ausgangsgewissheit«.<sup>25</sup> Bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts geriet diese Position ins Kreuzfeuer der Kritik einer selbstreflexiven Aufklärung, wie sie insbesondere von Diderot und Rousseau vertreten wurde: Es sei eine Fehlentwicklung, den Menschen auf ein reines Geistwesen zu reduzieren (*res cogitans*) und die Macht seiner Leidenschaften sowie die dunklen Seiten seines Wesens von ihm abzutrennen. Damals kulminierte diese »anthropologische Wende«<sup>26</sup> in einer psychologischen Theorie der Affekte. Mit zunehmender Wissensproduktion über die *conditio humana* im 19. und 20. Jahrhundert auch und besonders im Blick auf psycho-physische Kausalitäten musste die These, welche das Tierreich auf den Status einer mechanischen Maschinerie reduzierte, in einem Maße obsolet werden, dass sie den Rahmen einer engen psychologischen Zuordnung sprengte, um schließlich den Weg für die Philosophischen Anthropologie zu ebnen.

Kein Zweifel: Bei allen gravierenden Differenzen in anderen Aspekten der Ausdifferenzierung der Philosophischen Anthropologie war Plessner sich mit Max Scheler<sup>27</sup> und Arnold Gehlen<sup>28</sup> darin einig, dass der auf Descartes zurückgehende ontologische Dualismus, der den Menschen in eine »res extensa« (Körper) und eine »res cogitans« (Geist) zerreißt, zugunsten einer Sicht des »ganzen Menschen« aufgehoben werden müsse, die seine biologisch-animalische Natur ebenso umfasst wie seine sozio-kulturelle Existenz. Aber die Frage ist, wie der ontologische Dualismus von »res extensa« und »res cogitans« zu überwinden sei. Wie sind also die von diesem Dualismus bewirkten Bruchstellen in-

24 Zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund vgl. Pietrowicz, *Genesis*, aaO. (FN 10), S. 45-90 und Völmicke, *Grundzüge*, aaO., (FN 12). In der Welt der »res extensa« ist »wahr«, was sich experimentell reproduzieren und in der Sprache der Mathematik artikulieren lässt. Zweifellos haben die Naturwissenschaften diesem methodischen Reduktionismus ihre großen Erfolge zu verdanken. Problematisch wird dieser Ansatz erst, wenn er den Anspruch erhebt, für die Wirklichkeitsrezeption der körperlichen Welt schlechthin zuständig zu sein.

25 Plessner, *Stufen*, aaO. (FN 15), S. 55 f.

26 Vgl. Jörn Garber/Heinz Thoma (Hg.), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Tübingen 2004.

27 Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, München 1947, S.65-69.

28 Vgl. Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Reinbek bei Hamburg 1961, S. 13 f.

nerhalb der belebten Natur zu vermeiden, ohne auf metaphysische Konstruktionen zurückgreifen zu müssen? Plessner konzipierte in seinen »Stufen« eine Theorie der organischen Organisationsformen, welche Pflanze, Tier und Mensch verband und zugleich aber auch trennte. Zusammenfassend stellte Plessner fest: »Im Fortgang von der offenen Form des Typus pflanzlicher Organisation führt eine Steigerung zur geschlossenen Form eines durch Reiz und Reaktion vermittelten Lebens in einer Umwelt, zu der er sich in Suche und Anpassung beweglich verhält. Ein Tier hat von einer Mitte aus und zu einer Mitte hin reizleitende Organe und gehört damit zum geschlossenen, dem zentralen Lebenstyp. Und eine abermalige Steigerung des gleichen Prinzips führt zum Durchbruch in die Exzentrizität, die sich auf der zentralen Form aufbaut und darum ›Weltoffenheit‹ nur bedingt erreicht«.<sup>29</sup>

Diese *bedingte Weltoffenheit*<sup>30</sup> ist also dadurch charakterisiert, dass sich der Mensch von seinen Naturbedingungen zu lösen sucht, aber dieses Ziel nur partiell erreicht. Sie findet ihren signifikantesten Ausdruck in der täglichen Wahrnehmung des Menschen, dass er sich in doppelter Weise begegnet: von außen gesehen als objektivierbarer *Körper*, der z.B. von der Apparatemidizin gemessen, diagnostiziert und therapiert werden kann, und als *Leib*, der als das biologische Substrat seiner Subjektivität mit dieser ver-

29 Helmuth Plessner, *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Stuttgart 2004, S. 7 f. An anderer Stelle definiert Plessner den Schlüsselbegriff der »exzentrischen Positionalität« wie folgt: Sie versuche »die Sonderstellung des Menschen als eines Lebewesens zu fassen. Leben im Sinne von belebt sein besagt Eigenständigkeit im Verhältnis zu dem Milieu, dem der belebte Körper angehört. Ein unbelebter Körper erleidet zwar Einwirkungen des Milieus, reagiert aber nicht auf sie, indem er sich eigenständig zu ihm verhält. Diesen Positionscharakter des belebten Körpers besagt Positionalität. – Dem zentralen Typus der Positionalität gehören alle tierischen Organismen an. Ihre Austauschprozesse mit dem Milieu sind mitelpunktsbezogen, aber laufen – im Unterschied zum pflanzlichen Organisationstypus – über Zwischenschaltungen: Verdauung und Gedächtnis. In diesem Sinne hat die Pflanze kein Innen, wenn auch Reizbarkeit. Nur behält sie nichts und kann nichts assoziieren. Diese Möglichkeiten sind für freibewegliche Organismen, die auf Suchen und Finden angewiesen sind, unerlässlich, finden sich aber auch bei Tieren festsitzender Lebensweise wie etwa Aktinien oder Korallen« (aaO., S. 134).

30 Der Terminus »bedingte Weltoffenheit« markiert die Differenz, die die Anthropologie Plessners von der Max Schelers und Arnold Gehlens trennt. Scheler und Gehlen versuchen, jeder auf seine Weise, Umweltgebundenheit und Weltoffenheit zu harmonisieren; Plessner dagegen betont den Konflikt zwischen ihnen. »Die heute übliche Zuordnung geschlossener Umweltbindung zum Tier und der Weltoffenheit zum Menschen macht sich die Sache zu einfach, weil sie der Zweideutigkeit der menschlichen ‚Natur‘ damit nicht gerecht wird und sich allzu leicht, wie bei Scheler, mit dem alten Stufenschema Leib–Seele–Geist in Ordnung bringen lässt. Den Umweltgedanken wiederum auf die Weltoffenheit auszudehnen lohnt den Versuch, wie man an Gehlen sieht, muss aber die geistigen Leistungen unter biologische Gesichtspunkte rücken: Entlastung, Ersparung, Stabilisierung im Interesse des Handelns. Mit der Möglichkeit, dass Umweltgebundenheit und Weltoffenheit kollidieren und nur im Verhältnis einer nicht zum Ausgleich zu bringenden gegenseitigen Verschränkung gelten, rechnet weder die klassische noch die pragmatische Anthropologie« (Plessner, *Mit anderen Augen*, aaO. (FN 29), S. 42 f.).

schmolzen ist.<sup>31</sup> Die aus dieser unentschiedenen Situation der »exzentrischen Positionalität«<sup>32</sup> folgende Gebrochenheit, Naturwesen zu sein und gleichzeitig eben diesen Zustand aufgrund seiner kulturellen Potenzen partiell bereits transzendent zu haben,<sup>33</sup> sei die Signatur des *homo sapiens*. Umgekehrt ist aber diese eingeschränkte »Weltoffenheit« des Menschen nicht einfach voraussetzungslös gegeben. Sie kann sich nur in einer »künstlich geschaffenen und geschlossenen, weil von Normen beherrschten Umwelt, deren Güter und Einrichtungen vitalen Bedürfnissen dienen, dadurch aber wiederum auf diese zurückwirken, neue hervorrufen, alte verändern, in jedem Falle aber sie formen und regulieren, sie bändigen und domestizieren«.<sup>34</sup> Der weitmaschige cartesianische Antagonismus von »res extensa« und »res cogitans« könne »der Verflechtung tierischer Anlagen und menschlicher Möglichkeiten«<sup>35</sup> nicht gerecht werden. Damit ist die Aufgabe der

- 31 Vgl. hierzu Plessner, *Stufen*, aaO. (FN 15), S. 230f, 237f, 294f. Zu den Kategorien Leibsein und Körperhaben vgl. grundlegend Hans-Peter Krüger, »Das Spiel zwischen Leibsein und Körperhaben. Helmut Plessners Philosophische Anthropologie« in: *DZPhil.*, Bd. 48 (2000), S. 289–317.
- 32 »Ein Lebewesen mit Haut und Haaren, ein Stück Natur und doch auch wieder nicht ganz Natur, weil es auf eine unerklärliche Weise in seiner physischen Organisation nicht, wie die Tiere, aufzugehen schien, sondern sich ihr überlegen oder unterlegen erwies. Eine vielleicht vorwitzige oder durch die Umstände erzwungene Kreation des Lebens hatte ein Wesen in die Welt gesetzt, das sich von seinen nächsten tierischen Verwandten, den hominiden Affen, körperlich zwar erheblich, aber doch nicht außerhalb aller Vergleichsmöglichkeiten unterschied; als Subjekt aber, das heißt durch die labyrinthische Verwickeltheit der Art und Weise in sich, mit sich für sich dazusein und damit seiner selbst Herr werden zu können, stellte er für sich selbst, seinesgleichen und –ungleichen, ein verständiges, vernünftiges und gewissenhaftes Wesen dar« (Plessner, *Conditio Humana*, aaO. (FN 14), S. 14f). Zum Begriff der exzentrischen Positionalität vgl. neben der herausragenden Arbeit von Joachim Fischer. »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie« in: *DZPhil.*, Bd. 48 (2000), S. 265–288 auch Dux, »Plessners philosophische Anthropologie« (FN 12), S. 289–296; Ströker, »Homo Absconditus«, aaO. (FN 8), S. 35f, passim; Redeker 1993, S. 148–150; Schirrmacher, »Der natürliche Mensch«, aaO. (FN 12), S. 52–64; Kämpf, *Plessner*, aaO. (FN 12), S. 59–80; Jörke, *Politische Anthropologie*, aaO. (FN 12), S. 36–38; Mitscherlich, *Natur und Geschichte*, aaO. (FN 10), S. 188–241.
- 33 Es ist klar, dass Plessner vom Standpunkt der »exzentrischen Positionalität« aus dem Versuch Darwins, menschliche Ausdrucksweisen wie Lachen und Weinen phylogenetisch zu erklären, zurückweisen muss. Bereits in den »Stufen« war klar, dass sich menschliches Verhalten in seiner Variabilität nicht funktional auf Zwänge im Kampf ums Dasein in der Frühphase der menschlichen Stammesgeschichte zurückführen lässt. Lachen und Weinen seien vielmehr »Grenzreaktionen« auf Bereiche des menschlichen Seins, die das enge Korsett des biologischen Naturalismus durchbrechen. Vgl. Plessner, *Philosophische Anthropologie*, aaO. (FN 12), S. 66–69.
- 34 Plessner, *Conditio Humana*, aaO. (FN 14), S. 51. Diesen Zusammenhang hat Adolf Portmann überzeugend zusammengefasst: »Es entspricht der geringen Entwicklung vorgebildeter instinktiver Verhaltensweisen beim Menschen, daß uns als Lebensraum nicht eine bestimmte Umwelt, kein bestimmter Naturausschnitt zugeordnet erscheint. Es gibt keine Umwelt für den Menschen, wie man sie für ein Tier meistens angeben kann: etwa die Steppe oder den Wald, Flüsse und Hochgebirge oder gar die noch enger umschriebenen Bezirke wie Baumkronen, Gebüsch oder Felsgrund. Unserer ganzen Daseinsart entspricht es im Gegenteil, in irgendeinem von Menschen aufgesuchten Naturbereich sich eine besondere ‚Welt‘ zu schaffen, sie aufzubauen aus Naturbeständen, die durch menschliches Tun umgeformt worden sind« (Portmann, *Zoologie*, aaO. (FN 20), S. 64).
- 35 Plessner, *Mit anderen Augen*, aaO. (FN 29), S. 7.

Philosophischen Anthropologie in der Sicht Plessners klar benannt: Sie hat herauszufinden, wie sich die Exzentrizität der *conditio humana* auf das menschliche Dasein auswirkt.

## II.

Dieses Programm hat Konsequenzen für die methodologischen Grundlagen seiner Umsetzung. Denn erst auf der Höhe seiner oben beschriebenen Exzentrizität kann sich der Einzelne als »ganzer Mensch« begreifen. Erst unter dieser Voraussetzung wird er sich bewusst, dass er eine gebrochene Existenz zu führen hat, die den Descartesschen Dualismus sprengt: Als Teil der physiologischen Natur und untrennbar mit ihr verbunden, sieht er sich gezwungen, trotzdem den größten Teil seines Lebens innerhalb des künstlichen Kosmos der von ihm selbst geschaffenen Artefakte zu führen. Die Analyse dieser Situation übersteigt das Kausalitätsprinzip notwendig, das – mit Kant gesprochen – auf die Empirie der Welt der Erscheinung festgelegt ist.<sup>36</sup> Sie kommt also »um eine nicht empirisch restringierte Betrachtung der körperlichen Welt, aus der sich die geistigmenschliche Welt nun einmal aufbaut«,<sup>37</sup> nicht herum. Daher müsse »jeder Versuch, Begriffe, Theorien und Ergebnisse – aus welcher naturwissenschaftlichen Disziplin immer – auf die Geisteswissenschaften *anzuwenden* und sie für sie *direkt* fruchtbar zu machen wie das besonders in der Zeit des darwinistisch-evolutionären Positivismus Mode war, aber auch heute noch bisweilen erstrebt wird, (...) daran (scheitern), daß hier Dinge verschiedener Seins- und Anschauungsweise, sozusagen verschiedener Anschauungshöhe in eine Ebene geraten, die ganz verschiedenen Erfahrungsstellungen zuzuordnen sind«.<sup>38</sup>

Aber auch die klassischen Geisteswissenschaften mit ihrer Tendenz, den Menschen ausschließlich als Person, als Subjekt geistigen Schaffens oder religiöser Überzeugung wahrzunehmen, sind seiner Exzentrizität nicht gewachsen. In dem Maße, wie sie den Naturwissenschaften die Sphäre des körperlichen Seins überlassen, verfangen sie sich im spiritualistischen Ansatz und verfehlten die Fokussierung auf das Ineinandergreifen von biologischer und sozio-kultureller Natur des Menschen. Um dieses Dilemma zu vermeiden, gibt die Philosophische Anthropologie die Feindschaft oder Indifferenz der

<sup>36</sup> Das methodologische Problem, das aus dem Erkenntnisinteresse der Philosophischen Anthropologie folgt, hat Plessner klar erkannt und wie folgt zusammengefasst: Sie sei mit dem Problem konfrontiert, »das weder mit den Methoden der Naturwissenschaft noch mit denen der Geisteswissenschaften zu lösen ist, weil der Mensch eben beiden Reichen angehört. (...) Die übergreifende Einheit, in der beide Sichtweisen zusammengehalten werden, leistet der Objektivierung Widerstand, weil daran traditionelle Methoden beteiligt sind, die psychologische und die physiologische, welche die Kluft offen halten, statt sie zu überbrücken. Um an diese Einheit heranzukommen, bedarf es einer Philosophie, die nicht den ausgefahrenen Geleisen des Positivismus, Pragmatismus und Neukantianismus folgt, vielmehr es wagt, sie zu überholen, ohne dabei in überwundene, vorkritische Denkweisen der alten Metaphysik zurückzufallen« (Plessner, *Conditio Humana*, aaO. (FN 14), S. 13).

<sup>37</sup> Plessner, *Stufen*, aaO. (FN 15), S. 26.

<sup>38</sup> Ebd.

klassischen Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften auf.<sup>39</sup> Zwar geht sie von einem Methodenpluralismus aus. Doch er darf nicht als ein Mischmodell des kausalen »Erklärens« (Naturwissenschaften) mit dem hermeneutischen »Verstehen« (Geisteswissenschaften) missverstanden werden. Die von den Naturwissenschaften gelieferten Daten und Informationen über den physiologischen Zustand des Menschen sind für die Philosophische Anthropologie aus den genannten Gründen unverzichtbar. Aber man kann sie für das aus der »exzentrischen Positionalität« folgende Erkenntnisinteresse nur dann nutzbar machen, wenn sie in die geisteswissenschaftliche Sprache der Hermeneutik übersetzt worden sind. Auf diese Weise werde »eine Hermeneutik, d.h. eine Wissenschaft des Ausdrucks, des Ausdrucksverständens und der Verständnismöglichkeiten, die durchaus nicht, wie einige Autoren anzunehmen scheinen, auf den Bereich der Sprache beschränkt ist, (...) zum Mittelpunkt (...) der allgemeinen philosophischen Logik«.<sup>40</sup>

Was bedeutet aber diese auf die physiologische Natur des Menschen ausgeweitete Hermeneutik<sup>41</sup> für das Verhältnis der Philosophischen Anthropologie zu den Evolutionswissenschaften? Auf eine kurze Formel gebracht, stellt Plessners Ansatz zwar keine Abbreviatur, aber auch kein Gegenmodell zur Darwinschen Entwicklungstheorie dar, sondern er setzt diese voraus. Den Rohstoff der organischen Stufen, nämlich Pflanzen, Tiere und Menschen, nimmt er als Ausgangsmaterial, wie die natürliche Evolution es hervorgebracht hat. Aber deren qualitative Gestalten erschließt Plessner, wie schon skizziert, hermeneutisch als Stufen des Organischen, welche sich durch jeweils spezifische Organisationsformen unterscheiden. Er geht also über die Resultate der Evolution insofern hinaus, als er in sinnverstehender Sicht qualitative Formunterschiede der Lebensorganisation in Gestalt offener (Pflanze), geschlossener (zentristischer) (Tier) oder exzentrischer Positionalität (Mensch) ausmacht, die sich dem reinen Kausalitätsprinzip entziehen. Gehlen versuchte, das Ziel, die Wiederherstellung des »ganzen Menschen«, dadurch zu erreichen, dass er diesen in Anlehnung an Herder als Mängelwesen definierte, der durch seine Aktion,<sup>42</sup> d.h. durch die Schaffung »künstlicher Umwelten«, überhaupt erst sein Überleben zu sichern vermochte: Funktionalistisch auf dieses Ziel bezogen, unternahm er es, die spezifischen Eigenschaften des Menschen im Sinne eines biologischen Determinismus zu erklären.

Plessner gab der Philosophischen Anthropologie eine andere Wende. Für ihn ist es unmöglich, die Vielfalt der menschlichen Verhaltensweisen ausschließlich unter dem funktionalistischen Aspekt der Kompensation seiner ursprünglichen Mängel zu subsu-

39 Den Grund für die Distanz der Geisteswissenschaften zu den Naturwissenschaften sieht Plessner im Historismus, der den mit der Evolution in Verbindung gebrachten Fortschrittsgedanken radikal ablehnte. »Für die Ausbildung des Historismus war und ist das ein wichtiges, meist übersehenes Faktum und eines der Motive dafür, daß die Geisteswissenschaften gegen naturwissenschaftliche Einsichten in Dinge, die den Menschen betreffen, fast immer eine unüberwindliche Abneigung haben« (Plessner, *Conditio Humana*, aaO. (FN 14), S. 10).

40 Plessner, *Stufen*, aaO. (FN 15), S. 23.

41 Zu Plessners anthropologischer Hermeneutik vgl. Dux, *Plessners philosophische Anthropologie*, aaO., (FN 12), S. 263–267 sowie Kim, *Antropologie und Hermeneutik*, aaO., (FN 12), der den Einfluss Wilhelm Diltheys auf Plessners Ansatz untersucht.

42 Vgl. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, aaO., (FN 28), S. 16–21.

mieren. Daher schlug er mit dem Begriff der »exzentrischen Positionalität« einen anthropologischen Fixpunkt vor, der sich nicht in den Fallstricken eines biologischen Funktionalismus verheddert. Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, also ortlos, zeitlos im Nichts stehend und konstitutiv heimatlos, müsse sich der Mensch erst sein Gleichgewicht schaffen. Daher suche er permanent nach Neuem. Diese ständige Überbietung sei das notwendige Mittel der »Kompensation seiner Halbheit, Gleichgewichtslosigkeit, Nacktheit«.<sup>43</sup> Zwar könne es Zeiten geben, in denen das »Bewußsein der konstitutiven Heimatlosigkeit des menschlichen Wesens durch starke Bindungen an Scholle und Familie, an Haus und Ahnen überdeckt war. Aber auch sie hatten keinen Frieden, es sei denn, sie suchten ihn«.<sup>44</sup> Metaphern wie die des Paradieses, des Standes der Unschuld, des goldenen Zeitalters seien im Grunde genommen nichts weiter als extrapolative Projektionen dessen, was der Mensch aufgrund seiner »exzentrischen Positionalität« vermisste. Es ist die Sehnsucht nach einem Gleichgewicht mit der natürlichen Umwelt, das sich von selbst nicht einstellt. Dieser Zwang, durch die Schaffung kultureller Artefakten die Exzentrizität seiner Existenz in ein künstliches Gleichgewicht mit der äußereren Natur zu bringen und so das eigene Leben in seiner Gebrochenheit erträglich zu machen, konstituiert zugleich die Differenz zwischen Mensch und Tier – trotz gleichzeitiger Eingebundenheit in eine gemeinsame Naturbasis.

Aber diese hermeneutische Deutung organischer Stufen steht keineswegs quer zum Darwinschen Entwicklungsmodell. Die gemeinsame Schnittmenge zwischen »exzentrischer Positionalität« und Evolution wird immer dann deutlich, wenn es um die Exemplarität organischer Phänomene geht, deren Rahmenbedingungen von der Evolutionstheorie umschrieben werden. »Insofern das Verhältnis der Anpassung (Angepasstheit) ein labiles, d.h. eine der ‚Form‘ nach in seinem Gelingen vorgegebenes, dem ‚Inhalt‘ nach aber ein gelingendes oder misslingendes ist, bleibt der Organismus bei aller Geborgenheit gefährdet. Das Positionsfeld oder das Milieu ist wesensmäßig Schauplatz von Kämpfen und Sphäre des Schutzes. Sie erfüllt an den Lebewesen das Gesetz seines eigenen Körpers, der Kraft seiner Positionalität Übergang seiner selbst in das Medium, exzentrische Mitte ist. In dem Feld, das seinen natürlichen Ort erhält, mit ihm und gegen es gestellt, muß der lebendige Körper existieren – zwischen Frieden und Kampf, auf Leben und Tod. Deshalb heißt Leben in Gefahr sein, heißt Existenz Wagnis«.<sup>45</sup> Erleichtert wird diese Horizontverschmelzung zwischen Hermeneutik und kausalem »Erklären« dadurch, dass die Evolutionswissenschaft eine eher »weiche« Naturwissenschaft<sup>46</sup> ist: So weist sie

43 Plessner, *Stufen*, aaO, (FN 15), S. 320.

44 AaO., S. 309.

45 AaO., S. 207.

46 Freilich besteht die Schattenseite dieses »weichen« Konzepts darin, dass Darwins Evolutionstheorie zu weltanschaulichen Zwecken missbraucht worden ist: ein Vorgang, der im nationalsozialistischen Genozid an den Juden seinen Höhepunkt erreichte. Zur ideologischen Umdeutung der Darwinschen Evolutionstheorie vgl. Christian Vogel, »Charles R. Darwin, sein Werk ‚Die Abstammung des Menschen‘ und die Folgen« in: Charles Darwin, *Die Abstammung des Menschen*. Übersetzt von Heinrich Schmidt., 5. Auflage, Stuttgart 2002, S. XXXIIIf. So seien in Darwins wissenschaftlicher Konzeption die Träger der Erbanlagen Individuen, im Sozialdarwinismus dagegen Kollektive wie Volk, Nation Rasse etc., deren Wohl die natürliche

nicht nur historische Dimensionen auf. Auch die Möglichkeit ihrer Quantifizierung ist vergleichsweise gering. Vor allem kann sie ihre Resultate nicht in der Form eines jederzeit reproduzierbaren Experiments<sup>47</sup> und nur eingeschränkt in der Sprache der Mathematik artikulieren. Ähnlich wie die Geschichtswissenschaft arbeitet sie mit »Quellen« als Belegstücke für die Richtigkeit der evolutionären Zwischenformen der Arten, wie sie insbesondere die Paläontologie liefert.<sup>48</sup>

Vor allem aber ist Darwins Bestimmung des Eigenwertes der Kultur, wie er sie in »Die Abstammung des Menschen« vorgenommen hat, durchaus mit dem Profil, das Plessner ihr in den »Stufen« zuordnet, vereinbar. Dessen Prämissen war, dass biologische und so-zio-kulturelle Natur des Menschen ineinander verwoben seien. Den Satz Darwins, dass der Mensch mit all seinen Fähigkeiten, ja, »mit seinem göttlichen Verstand, der ihn die Bewegungen und die Einrichtung des Sonnensystems erkennen ließ«<sup>49</sup> dennoch »die unausstieglichen Zeugnisse seines niedrigen Ursprungs« in sich trägt,<sup>50</sup> hätte auch Plessner unterschreiben können. An anderer Stelle betonte Darwin den Eigenwert der kulturellen Entwicklung gegenüber der natürlichen Selektion: »Große Gesetzgeber, die Stifter wohltätiger Religionen, große Philosophen und wissenschaftliche Entdecker tragen durch ihre Werke viel mehr zum Fortschritt der Menschheit bei, als wenn sie eine

Selektion dienen soll, unabhängig vom individuellen Wohl oder Schaden der einzelnen Akteure. Sodann ersetzten die Sozialdarwinisten das Kausalitätsprinzip durch das der Teleologie, d.h. die Selektion der so genannten »Minderwertigen« erklären sie zum verbindlichen gesellschaftspolitischen Ziel. Dadurch lade sich zugleich das wertfreie Erklären des evolutionären Vorganges normativ auf. Vogels Aufzählung sollte ein weiteres Element hinzugefügt werden. Die Sozialdarwinisten interpretierten Darwins natürliche Selektion zu einem Konzept des Verdrängungswettbewerbs um, der in der Regel mit der Vernichtung des Schwächeren endet. In der wissenschaftlichen Evolutionslehre gibt es ein solches strukturelles Junktim nicht, da Selektion auch durch Ausweichen in ökologische Nischen erfolgen kann und somit Koexistenzen ermöglicht. Allerdings darf nicht verschwiegen werden, dass Darwin in der »Abstammung des Menschen« durch seine eurozentrische Abwertung der »Wilden« in Feuerland und durch seine ethnische Herunterstufung der Iren gegenüber den Schotten sozialdarwinistischen Vorurteilen gegen seine eigene Intention Vorschub geleistet hat. Vgl. exemplarisch Darwin, *Die Abstammung*, aaO., (FN 46), S. 178f.

47 Allerdings gibt es Ausnahmen. Zwar lässt sich die Evolution nicht mit menschlichen Zeitmaßstäben messen. Doch kann man sie in überschaubaren Zeiträumen an geeigneten Objekten beobachten, wie der Biologe John Endler am aus Anpassungsgründen evozierten Farbwechsel von Guppy-Fischen zeigen konnte (vgl. Jörg Albrecht, Sex und Verfolgung. Auf Trinidad kann man die Evolution bei der Arbeit zuschauen, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 4. Jg. (2009), S. 52). Auch lässt sich an den Schnäbeln von Finken eine Merkmalsverschiebung in relativ kurzen Intervallen nachweisen. Sie erfolgt aufgrund der Nutzung sehr unterschiedlicher ökologischer Nischen, um sich aus dem Weg zu gehen (vgl. Friebe, »Finken lügen nicht« in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, aaO., (FN 17), S. 49).

48 »Die Funde der Vorgeschichte erscheinen heute in steigendem Maß als geschichtliche Dokumente; immer deutlicher zeigen sie noch in den zeitfernsten Spuren ein Eigentümliches, Menschliches – sei es auch das Anzeichen eines Feuers, das etwa Fundreste angesengt hat, sei es ein noch so geringes Merkmal der schaffenden Hand am Werkzeug aus Knochen oder Stein – immer ahnen wir in diesen Spuren den vollen Menschen, der ihr Anlaß war« (Portmann, *Zoologie*, aaO., (FN 20), S. 108).

49 Darwin, *Die Abstammung*, aaO. (FN 46), S. 274.

50 Ebd.

zahlreiche Nachkommenschaft hinterließen«.<sup>51</sup> Er gibt zu, dass die Zivilisation die »natürliche Selektion« deutlich behindere, und er wertet diesen in den Augen der Sozialdarwinisten vermeintlichen »Nachteil« eindeutig positiv auf: Ohne den Schutz der Schwachen verlöre »unsere edelste Natur an Wert«.<sup>52</sup> Die im Vergleich zur genetischen Aufrüstung wirksameren Ursachen des Fortschritts sah er »in einer guten Erziehung in der Jugend, wenn das Gehirn am empfänglichsten ist und in einem hohen Grade der Vortrefflichkeit (...), den die Fähigsten und Besten in ihrer Persönlichkeit darstellen, und der in Gesetzen, Gebräuchen und Überlieferungen der Nation verkörpert und der öffentlichen Meinung aufgenötigt wird«.<sup>53</sup>

Aber unbestritten bleibt, dass das Zusammendenken beider Sphären in der Sicht Plessners ohne einen hermeneutischen Ansatz scheitern muss. Plessner geht so gar noch einen Schritt weiter. Er erkennt die Tatsache an, dass die Naturwissenschaften, also auch die Biologie und die Evolutionswissenschaften, ihre Resultate ohne Philosophie, nur auf Methodologie und Logik gestützt, erzielen. So hätten seine typologischen Charakterisierungen dem Biologen wenig zu sagen. »Abgesehen davon, daß für ihn nicht nur die starren Grenzen zwischen Pflanzen und Tier fließend geworden sind – bis auf Invariable wie etwa das Chlorophyll – wird die klare Abgrenzung solcher Reiche klassischer Benennung im Gebiet der Viren und Genstrukturen vollends fragwürdig«.<sup>54</sup> Trotzdem habe die Entwicklung einer Typologie wie die der »exzentrischen Positionalität« ihren Sinn. Zwar ausgehend vom Untersuchungsmaterial der Biologie, laufe sie auf deren transzendente Begründung, also auf die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit ihrer Gegenstände hinaus. Ein solcher Ansatz sei nicht identisch mit einer Wissenschaftstheorie und Methodenlehre der Biologie, sondern diesen gleichsam vorgelagert.

In einer anderen Situation befänden sich die Geisteswissenschaften: Sie blieben ohne den Einbezug der biologischen Natur des Menschen in den Fokus ihrer Hermeneutik defizitär. »Den Menschen trägt die lebendige Natur, ihr bleibt er bei aller Vergeistigung verfallen, aus ihr zieht er die Kräfte und Stoffe für jegliche Sublimierung. Deshalb drängt von selbst die Forderung nach einer philosophischen Anthropologie auf die Forderung nach einer philosophischen Biologie, auf eine Lehre von den Wesensgesetzen oder Kategorien des Lebens«.<sup>55</sup> Die Philosophische Anthropologie als Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit »eines menschenhaften Wesens der vollen Erfahrung in Natur und Geschichte« ist also auf die Rezeption naturwissenschaftlicher Ergebnisse der Erforschung des Menschen angewiesen. »Ihr sind die Forschungen auf dem Gebiet der Vor- und Frühgeschichte ebenso wichtig wie die über keimesgeschichtliche und kindliche Entwicklung. Dem Gesamtgebiet der Anthropogenese steht sie offen, die durch die Fortschritte der Genetik eine Aktualität gewonnen hat, an die weder Mendel noch seine Wiederentdecker in unserem Jahrhundert zu denken wagten«.<sup>56</sup>

51 AaO., S. 175.

52 AaO., S. 172.

53 AaO., S. 184 f.

54 Plessner, *Mit anderen Augen*, aaO., (FN 29), S. 135 f.

55 Plessner, *Stufen*, aaO., (FN 15), S. 76.

56 Plessner, *Mit anderen Augen*, aaO., (FN 29), S. 143.

Umgekehrt dürfte Plessner mit dem Biologen Adolf Portmann übereinstimmen, dass die Evolutionsbiologie und die das sozio-kulturelle Sein des Menschen erforschende Geschichtswissenschaft mit zwei sehr unterschiedlichen Entwicklungsbegriffen arbeiten. Der evolutionäre Entwicklungsbegriff »erklärt die Verwandtschaft der Organismen und die Sukzession ihrer Formen in den Erdzeiten als das Ergebnis eines realen Zusammenhangs, als Entstehung vieler verschiedener Gestalten aus wenigen einfachen Grundformen. In seinen extremen Anwendungen umfaßt dieser Entwicklungsbegriff auch die Urzeugung von einfachsten Organismen aus leblosen organischen Substanzen«.<sup>57</sup> Demgegenüber ist der historische Entwicklungsbegriff an die Erzeugnisse der menschlichen Kultur, an machtpolitische Interessenkonstellationen kollektiver oder individueller Akteure, an restriktive sozio-politische Bedingungen politischen Handelns, aber auch an Möglichkeiten ihrer Durchbrechung, an Traditionen und deren Überwindung etc. gebunden. Im Unterschied zum evolutionären Entwicklungsbegriff erscheint der Mensch »in einer Kette von Generationen, die sich das Ergebnis ihrer Arbeit weiterreichen und für die deshalb mit jeder Generation eine Ausgangslage entsteht, die völlig neu ist – ohne daß diese Lage durch eine erbliche Veränderung der Menschen beeinflusst würde oder etwa selber eine derartige erbliche Änderung zur Folge hätte«.<sup>58</sup>

Plessners Option für eine den Leib mit umfassende Hermeneutik steht also unter dem Zwang, die Trennung zwischen diesen Entwicklungsbegriffen aufrechtzuerhalten. Würde das evolutionstheoretische Entwicklungsparadigma dem historischen Prozess subsumierte werden, müsste die Geschichte und die in ihr entstandene Kultur ihrer Verwurzelung in der biologischen Vorgeschichte verlustig gehen und im Spiritualismus enden. Die umgekehrte Entwicklung aber liefet notwendig auf einen sozialdarwinistischen Biologismus hinaus, vor dessen Konsequenzen Portmann, die Geschehnisse der 1940er Jahre vor Augen, nachdrücklich warnte.<sup>59</sup>

### III.

Eine andere Frage ist, wie Plessner das Verhältnis zwischen Evolution und exzentrischer Positionalität des »ganzen Menschen« – also dem Kernstück der Philosophischen Anthropologie – bestimmt. Wenn sein anthropologischer Ansatz von der Annahme ausgeht, dass die erste, d.h. die biologische Natur des Menschen von ihrer zweiten, ihrer sozio-

<sup>57</sup> Portmann, *Zoologie*, aaO. (FN 20), S. 22.

<sup>58</sup> AaO., S. 23.

<sup>59</sup> »Man mag Völker zu erfassen wähnen, indem man sie als alt oder jung erklärt, man kann die Einehe aus dem Zahlenverhältnis der Geschlechter zu begründen versuchen, auch kann man die Familie als das biologische Element jeder Gesellschaft auffassen, Offensiven des Lebens auslösen oder die Ausmerzung des Untüchtigen fordern, Lebensräume erfinden, einen biologischen Druck der Stärkeren proklamieren – das ist alles gleich anfechtbar und gefährlich« (Portmann, *Zoologie*, aaO., (FN 20), S. 26).

kulturellen Schicht überwölbt ist,<sup>60</sup> steht das Problem auf der Tagesordnung, ob die ebenfalls sich entwickelnde sozio-kulturelle Dimension auf seine biologisch-animalische Substanz zurückwirkt. Haben wir es hier mit Entwicklungssträngen zu tun, die parallel ohne gegenseitige Beeinflussung ablaufen? Oder handelt es sich um einen interdependenten Zusammenhang, der sehr wohl Auswirkungen auf die Struktur der Evolution des *homo sapiens* zur Folge hat?

Die erste Frage beantwortet Plessner eindeutig: Ihre mögliche positive Antwort wäre ihm zufolge gleichzusetzen mit den Positionen des Spiritualismus und des Naturalismus, gegen deren Hegemonie die Philosophische Anthropologie von Anfang an Sturm lief. Die spiritualistische Theorie führe »die unvermeidliche Künstlichkeit menschlichen Tuns, seiner Ziele und Mittel auf den Geist zurück. Einmal ist das mehr objektiv gemeint und deckt sich dann mit der alten Lehre, daß die Kultur von Gott stamme. Oder es ist mehr subjektiv gedacht und bedeutet dann die Zurückführung auf besondere Anlagen des menschlichen Wesens, auf seine Intelligenz, sein Bewußtsein, seine Seele. In beiden Fällen wird im strengen Sinne nichts erklärt, sondern bei der besonderen Eigenschaft, in der sich der Mensch vom Tier unterscheidet, Halt gemacht«.<sup>61</sup> Eine Erklärung aber läge nur dann vor, wenn die Entstehung des Geistes aus ihrer Naturgrundlage heraus erfolgte. Doch davon könne in diesem Ansatz keine Rede sein. Weit von einem stringent geführten Nachweis entfernt, sei ein solcher nicht einmal beabsichtigt. Die spiritualistische Theorie bedeute nichts weiter als eine Verschiebung des Problems. Zu dessen Lösung trage sie nichts bei.

- 60 Diesen Aspekt hat Adolf Portmann auf eine überzeugende Formel gebracht: »Vor uns sind eben am ausgeprägten Einzelnen nicht Anlage, die einfach der ‚Natur‘ angehören, sondern Gebilde, die der zweiten Natur des Menschen, der Kultur, ebenfalls zugeordnet werden müssen, jener Sphäre, die aus relativ allgemeinen Naturanlagen die besonderen Erzeugnisse der Sozialbeziehung in ihrer einmaligen Entfaltung hervorgehen läßt« (Portmann, *Zoologie*, aaO., (FN 20), S. 111). Heinz Penzlin vertieft diese analytische Einsicht sogar noch, wenn er von einer »kulturellen Evolution« spricht: »Sie beruht wie die biologische Evolution auf dem Erwerb, der Anreicherung und der differentiellen Weitergabe von Informationen. Während jedoch bei der biologischen oder besser biogenetischen Evolution die Desoxyribonukleinsäure (DNS) als Träger der Information dient, die durch identische Replikation vermehrt, durch Mutationen verändert und durch Vererbung von Generation zu Generation weitergeben werden kann, liegen der kulturellen oder ‚tradigenetischen‘ Evolution die individuell im Prozess des Lernens erworbenen, gespeicherten und durch weitere Erfahrungen modifizierten Informationen zugrunde, die auf nichtgenetischem Wege durch Beobachtung und Nachahmung, durch Lehren und Lernen von Individuum zu Individuum weitergeleitet werden können. Man spricht dann von einer Traditionsbildung. Es liegt auf der Hand, daß die tradigenetische Evolution mit wesentlich höherem Tempo ablaufen kann als die biogenetische, da die Informationsweitergabe nicht nur einmal am Beginn des individuellen Lebens, sondern vielfach und zeitlebens erfolgen kann« (Penzlin, *Gehirn-Bewußtsein-Geist*, a.a.O. (FN 20), S. 22). Weitere Differenzen kommen nach Penzlin hinzu: Nicht auf die Weitergabe durch die Eltern beschränkt, ist die kulturelle Evolution in jeder Richtung möglich. Ihre Einzelschritte können größer sein als die durch Mutationen bewirkten meist kleinen Veränderungen. Und nicht genetisch fixiert, ist sie – im Gegensatz zur genetischen Evolution – durchaus umkehrbar.
- 61 AaO., S. 312.

Die naturalistische Naturerklärung gehe in ihrer positiven Variante – insbesondere in Gestalt der als universales Deutungsmuster gewendeten Evolutionstheorie<sup>62</sup> – von der Annahme eines Naturmenschen aus, »der durch die Großhirnentwicklung dazu gedrängt wurde, den Kampf ums Dasein mit anderen als den natürlichen Waffen seines Leibes auszufechten. Er wurde dazu durch die mit der Ausbildung des Großhirns (d.h. der Intelligenz) korrelativ Schritt haltende aufrechte Gangart und Ausbildung der damit freiwerdenden Vorderextremitäten zu Händen unterstützt. Die Hand, ‚das äußere Gehirn des Menschentieres‘, schuf kraft der Opponierbarkeit des Daumens das Werkzeug, als ihre natürliche Verlängerung«.<sup>63</sup> Nach diesem Paradigma sind Intelligenz und Handfertigkeit Ursache der Entstehung des Werkzeuggebrauchs und der Kultur, welche die Menschen unter dem Zwang des Überlebens im Kampf ums Dasein entwickelten: eine Schlussfolgerung, welche man, wie hinzufügen wäre, so bei Darwin vergeblich sucht. Die negative Variante der naturalistischen Kulturerklärung ist psychologisch gewendet. Sie geht nicht von einem gesunden, sondern von einem kranken Urmenschen aus. Konfrontiert mit der Gefahr der Vernichtung durch die Urgewalten, sucht er Schutz durch immer weitere Entwicklung von Werkzeugen, aus der am Ende die Kultur entsteht. Dieser Prozess geht Hand in Hand mit der parasitären Entwicklung seines Großhirns. Aus seiner natürlichen Bahn geworfen, ist sein ursprüngliches vitales Gleichgewicht durch »das Danaergeschenk der Intelligenz, der Einsicht und Erkenntnis, des Bewußtseins der Welt«<sup>64</sup> ein für alle Mal pathologisch gestört.

Beide Ansätze können den Ansprüchen der Philosophischen Anthropologie Plessnerscher Provenienz nicht genügen. Die Kritik der darwinistischen Variante der Naturerklärung gilt nicht, wie gezeigt wurde, der Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte organischer Organisationsformen, die im Sinne Darwins nur von den weniger entwickelten Lebewesen her plausibel zu deuten sind. Auch finden sich bei Plessner keine Hinweise, dass er die Rolle der Mutation bei der Entstehung neuer Arten bestritten hätte. Seine Vorbehalte beziehen sich vielmehr auf Grenzüberschreitungen der Evolutionstheorie, wenn sie den Anspruch erhebt, monokausal die Entwicklung der sozio-kulturellen Natur des Menschen aus ihren biologischen Grundlagen heraus erklären und diese

62 Darwins Ansatz selbst gründete sich auf strenge empirische Naturbeobachtung, die sich an die Regeln des Kausalitätsprinzips hielt. Er lehnte es ab, innerhalb seines Paradigmas Aussagen über das Verhalten der Menschen in kulturell differenzierten Gesellschaft zu machen. Viele seiner Schüler im 19. Jahrhundert taten eben diesen Schritt, indem sie die Einsichten Darwins universalisierten und damit ideologisierten. Auf sie trifft die Ideologiekritik zu, die Plessner in unübertroffener Weise wie folgt formulierte: »Die universale Weise des Blickfelds lässt den Blickwinkel, unter dem es (d.h. das Leben, R.S.) steht, vergessen: die Überzeugung von der Macht der Konkurrenz und dem Wert der Industrie. Ohne sich der ungeheuerlichen Zumutung bewußt zu sein, den industriell verstandenen Menschen zum Entwicklungsmaß der ganzen Tierwelt zu machen, beraubt sich die am Manchesterum orientierte Denkweise der Möglichkeit, ihr eigenes Axiom zu erkennen und die pragmatische Intelligenz, deren Steigerung an der Zunahme der Zerebralisation, jedenfalls an die nachweisbare Zunahme des Großhirns bei den Wirbeltieren geknüpft ist, noch einmal zu einem Problem zu machen« (Plessner, *Conditio Humana*, aaO., (FN 14), S. 11).

63 Plessner, *Stufen*, aaO., (FN 15), S. 312.

64 AaO., S. 313.

dadurch zu einem animalischen Appendix zu erklären.<sup>65</sup> Diese Kritik zielt aber auch auf die negative Variante der naturalistischen Kulturableitung. Sie unternimmt es, die kulturelle Potenz aus der »Selbstäuschung eines biologisch entarteten, vom Gehirn polypen aufgesogenen Lebewesens«<sup>66</sup> zu deduzieren. Plessner hat seine Kritik an beiden Varianten des Naturalismus prägnant zusammengefasst: Der biologische Pragmatismus versage, weil er »entweder den überwerkzeughafte[n], außernützlichen Sinn kultureller Ziele, also das Eigengewicht der geistigen Sphäre, nicht begeiflisch machen« könne »oder in das entgegengesetzte Extrem verfallen und das Element des Nutzens und der sachlich-objektiven Bedeutung, das in aller Kulturbetätigung steckt, aus den Augen (...) verlieren, sich in reinen Psychologismus verspinnen« müsse. »Darin liegt ihr Kardinalfehler (der aufs Schlagendste die Unfähigkeit demonstriert, den Menschen als Menschen und doch als Naturwesen in Einer Perspektive zu sehen, solange man naturwissenschaftliche mit geisteswissenschaftlichen Vorstellungen zusammenkoppelt). Sie verabsolutieren ein Symptom des menschlichen Daseins und wollen damit alles anderen für den Menschen Bezeichnende erklären«.<sup>67</sup>

Es gehört zu den gewiss nicht geringsten Verdiensten der Philosophischen Anthropologie Plessners, dass sich aus deren Axiom eine stringente Theorie der menschlichen Bedürfnisse ableiten lässt, an der sowohl der Spiritualismus als auch der Naturalismus scheitern müssen. Der Kern der Spiritualisierung des Menschen ist gerade die Annahme seiner Bedürfnislosigkeit. Auf eine kurze Formel gebracht, stellt er ein flammendes Plädoyer gegen die von Sinnlichkeit stets affizierten Bedürfnisse dar, an deren Abnahme und »Überwindung« sich der Grad der Spiritualisierung des Menschen bemisst. Der Naturalismus dagegen nimmt die Bedürfnisse zwar ernst, aber er führt sie *direkt* auf die aus seiner Stammesgeschichte resultierenden Triebimpulse zurück. Doch dieser Schritt steht quer zu seiner Behauptung, der Mensch sei – im Gegensatz zum Tier – weitgehend instinktentsichert. Demgegenüber unterliegt nach Plessner zwar das menschliche Verhalten »in seiner naturgeschichtlichen Prägung sehr alten Triebimpulsen teils arterhaltender, teils artgefährdender Tendenz, muss aber diese Impulse in die soziokulturelle Ebene transponieren, d.h. sublimieren oder symbolisch überformen. Das bringt unsere *natürliche Künstlichkeit* mit sich. Nach diesem Modell ist der triebhafte Unterbau letztlich für das Verhalten der Menschen entscheidend. Er macht sich in Bedürfnissen geltend, die keineswegs konstant sind, sondern soziokulturelle Masken tragen und vom Stand ihrer jeweiligen technischen Möglichkeiten abhängen. Das Bedürfnis richtet sich nach seiner zu erwartenden Befriedigung und den Tabus, die den Horizont begrenzen«.<sup>68</sup>

65 »Hunderte von Millionen Jahren hat das Leben gebraucht, um die Gattung *homo sapiens* herzubringen. Mit ihrer mehr oder weniger erreichten körperlichen Stabilisierung setzt etwas Neues ein: kulturelle Tätigkeit. Eine neue, den Tieren verschlossene Dimension zieht die Lebensenergie an sich, fängt sie ab. In ihr entwickelt sich ein bislang dem biologischen Bereich vorbehaltener Differenzierungsprozeß, bis schließlich die latenten Möglichkeiten der neuen Dimension einen abermaligen Schub zustande brachte: die Entdeckung der Ratio« (Plessner, *Conditio Humana*, aaO., (FN 14), S. 9).

66 Plessner, *Stufen*, aaO., (FN 15), S. 313.

67 AaO., S. 315.

68 Plessner, *Mit anderen Augen*, aaO., (FN 29), S. 111.

Wenn Plessner dergestalt einen naturalistischen ebenso wie einen spiritualistischen Monismus der Genesis der Kultur ablehnt und auf deren relative Eigenständigkeit freilich unter Berücksichtigung ihrer biologischen Grundlagen beharrt, so stellt sich das Problem, wie die damit behauptete Interdependenz in ihrem Gleichgewicht funktionieren soll. Im Nachwort zur zweiten Auflage der »Stufen« geht Plessner, wenn auch nur sehr kurz, auf diese Frage ein. Hier konstatiert er, dass mit der evolutionären Optimierung der Gehirnpotenz und der damit verbundenen Steigerung der Beeinflussung seiner Umwelt eine kulturelle Einwirkung auf seine natürliche Evolution durchaus im Bereich der Möglichkeit liegt. Mit dieser Feststellung eröffnet Plessner ein neues Forschungsfeld, dessen ganze Tragweite erst heute mit dem Aufstieg der Konvergenztechnologien und der Anwendung ihrer Resultate auf den Menschen zum Zweck seines »Enhancement« durch künstliche Steuerung seiner Evolution aktuell geworden ist. Er bringt nämlich im Zusammenhang mit dem zunehmenden Ausbau der sozio-kulturellen Natur die Kategorie der »Macht« ins Spiel, welche zunehmend Einfluss auf die äußere organische und anorganische und schließlich auf das Subjekt dieser »Macht«, den Menschen selbst, nehmen.

Damit ist ein normativer Aspekt der Evolution angesprochen, zu dessen Klärung die kausal argumentierenden Naturwissenschaften, insbesondere die Biologie, wenig beitragen können. Wohl aber sind die Geistes- und Sozialwissenschaften gefragt. Sie sehen sich mit Problemen konfrontiert, die Plessner wie folgt formulierte: Zwar stehe außer Frage, dass Fähigkeiten wie Sprache, planmäßiges Handeln, Erfinden von Werkzeugen, Bildung von Institutionen zu einer Akkumulation von Macht führten, welche die organische ebenso wie die anorganische Welt dem Zugriff der Menschen ausliefere.<sup>69</sup> Doch »inwieweit diese Inbesitznahme reicht, der eine Inbesitznahme in der Gegenrichtung auf das Subjekt der Macht entspricht, wissen wir nicht. Hat sich die Natur, die Evolution, in den Griff bekommen? (...) Hemmt sie sich damit oder treibt sie (im Wege planvoller Züchtung, die bisher ein Wunschbild von Dilettanten ist, aber mit steigender Einsicht in den Chemismus der Gene eine ernst zu nehmende Möglichkeit wird und ihre Schatten in den Utopien von Orwell und Huxley schon vorausschwirft) in eine neue Richtung?«.<sup>70</sup>

69 Der Biologe Wolfgang Fritzsche weist in seinem Schreiben an den Verf. vom 5. März 2009 darauf hin, dass diese Machtakkumulation in der sozio-kulturellen Welt unterdessen die biologische Natur gefährdet. »Für die äußere Natur, die natürliche Umwelt, ist das ja bereits eingetreten. Wir haben mit der Macht der Technik und der Wirtschaft eine Umweltkrise ausgelöst, zu deren Bewältigung bisher der Mensch nicht in der Lage ist. Allgemeiner gesagt, wir haben eine Welt geschaffen, der wir nicht gewachsen sind. Die Mittel der kulturellen Evolution sind so mächtig geworden, dass der Zweck einer humanen Entwicklung aus den Augen verloren wurde. Bei den Eingriffen in die innere Natur – enhancement – wird das ebenso geschehen, da die Ziele weitgehend irrational sind.«

70 Plessner, *Stufen*, aaO. (FN 15), S. 352.

## IV.

Wir wissen nicht genau, ob Plessner sein hermeneutisch verstehendes Modell der »Stufen« an diesem Punkt verlässt und der Philosophischen Anthropologie ein normatives Gepräge gibt. Eine explizite Stellungnahme Plessners liegt jedenfalls, soweit ich sehe, zu diesem Thema nicht vor. Immerhin ist die Hypothese nicht unberechtigt, dass die Verbindung der »neuen Richtung« mit den klassischen Dystopien bei Orwell und Huxley auf eine negative Bewertung hinausläuft. Trifft diese Einschätzung zu, so stellt sich die Frage, wie einer solchen Entwicklung im Licht der Philosophischen Anthropologie zu begegnen sei.

Diese Frage ist nur zu beantworten, wenn wir sie auf der Grundlage des »anthropologischen Grundgesetzes« der »natürlichen Künstlichkeit« aufrollen, das Plessner aus der »exzentrischen Positionalität« des Menschen ableitet. Aus ihm folgt, dass der Mensch seine Instinktsicherheit aufgrund seiner Freiheit und seiner Fähigkeit zur Vorausschau verloren hat. In sein Wissen um diesen Sachverhalt mische sich immer auch der Schmerz »um die unerreichbare Natürlichkeit der anderen Lebewesen«.<sup>71</sup> Nur durch »schöpferisches Machen« sei er, wie bereits gezeigt, in der Lage, zwischen sich und seiner natürlichen Umwelt ein Gleichgewicht zu schaffen. Diese Anstrengung kann aber nur erfolgreich sein, wenn sich der Mensch eine künstliche Umwelt schafft, die sich »kraft eigenen inneren Gewichtes«<sup>72</sup> vom Prozess ihrer Entstehung ablöst und somit gleichsam zu einer »zweiten Natur« gerinnt. »Der Mensch will heraus aus seiner unerträglichen Exzentrizität seines Wesens, er will die Hälftenhaftigkeit der eigenen Lebensform kompensieren und das kann er nur mit Dingen erreichen, die schwer genug sind, um dem Gewicht seiner Existenz die Wage zu halten«.<sup>73</sup> Er kann sich nur durchhalten, so müssen wir Plessner interpretieren, wenn er seine von der natürlichen Evolution geprägte biologische erste Natur mit der zweiten, von ihm erst zu schaffenden sozio-kulturellen Natur nichtdualistisch verbindet, die so viel Eigengewicht besitzt, dass sie ein, wenn auch fragiles künstliches Gleichgewicht herstellt. Nur so lässt sich seine Exzentrizität kompensieren, und zwar als Resultat nicht eines statischen, sondern eines dynamischen Vorganges. Was würde mit diesem Gleichgewicht geschehen, wenn sich seine sozio-kulturelle Natur durch künstliche Steuerung ihre biologischen Reproduktionsbedingungen gleichsam einverleibt? Sie würde den Menschen seiner vitalen Kräfte beraubten, durch deren Sublimierung er überhaupt erst Kultur hervorzubringen vermochte. Oder anders formuliert: Die zweite Natur, durch die der Mensch sich vom Tier unterscheidet, zerstörte sich selbst, weil sie sich ihrer eigenen vitalen Kraftquellen beraubte. Tatsächlich ist in den radikalen Visionen des konvergenztechnologischen Futurismus der Kampf gegen den Körper längst eröffnet. Nicht von der *conditio humana* ist die Rede, sondern vom *Transhumanismus*, mag er nun als Cyborg oder als Roboter die Welt und das All von morgen dominieren.

71 AaO., S. 310.

72 AaO., S. 311.

73 Ebd.

Aber das von Plessner aus der »exzentrischen Positionalität« eruierte anthropologische Gesetz<sup>74</sup> der »natürlichen Künstlichkeit« und auch das des »utopischen Standorts« verweisen darauf, dass die Lösung nur dort zu suchen ist, wo die verhängnisvolle Machtakkumulation stattgefunden hat: in der sozio-kulturellen Dimension der menschlichen Natur. Es gibt Alternativen zur Selbstdestruktion. Zwar geht auch Plessner davon aus, dass der Mensch in seiner ursprünglichen Verfassung biologisch nicht überlebensfähig ist, sondern sich zu diesem Zweck eine künstliche Umwelt zu schaffen hat. Aber im Unterschied zu Gehlens Ansatz steht ihm nicht nur die bedingungslose Unterwerfung unter repressive Institutionen, sondern ein ganzes Repertoire an Rollen und Einrichtungen zur Verfügung. In seiner »exzentrischen Positionalität« kann er sich aufgrund seiner Instinktentbundenheit in sehr unterschiedlichen Kulturen und institutionalisierten Umwelten objektivieren. Konfrontiert mit einem »Horizont der Möglichkeit des auch anders Sein-Könnens«,<sup>75</sup> betont Plessner »das unverlierbare Recht der Menschen auf Revolution, wenn die Formen der Gesellschaftlichkeit ihren eigenen Sinn selbst zu nichte machen, und Revolution vollzieht sich, wenn der utopische Gedanke von der endgültigen Vernichtbarkeit aller Gesellschaftlichkeit Macht gewinnt. Trotzdem ist er nur das Mittel der Erneuerung der Gesellschaft«.<sup>76</sup>

Diese prinzipielle Offenheit der Schaffung künstlicher Umwelten entzieht also – im Gegensatz zu Gehlen – der Unterscheidung zwischen anthropologischen Konstanten und historischer Variabilität den Boden. Plessners Anthropologie fokussiert als Konstante lediglich ein Grundinventar, das historisch auch emanzipativ ausgestaltbar ist – bis hin zum revolutionären Umsturz. Im Grunde genommen, verweigert Plessner eine Antwort auf das, was der Mensch ist: Sei es als ontologische Wesensbestimmung im Sinne Schelers; sei es als biologistisch-funktionale Deutung des Menschen im Sinne Gehlens.<sup>77</sup> Er gibt lediglich apriorische Modalitäten einer *conditio humana* an, unter welchen humane Bedingungen möglich erscheinen. Dergestalt mit einer sozio-kulturellen Natur ausgestattet, die den Menschen nicht auf den Mythos der Machbarkeit der Dinge und ihrer Sachzwänge als repressive Determinanten festlegt, ist sie das offene Medium des Entwurfs menschlicher Daseinsformen.<sup>78</sup> Wenn nicht alles täuscht, können nur aus ihr Motivation und technische Mittel folgen, die der Selbstzerstörung der äußeren organi-

74 Zu Plessners »anthropologischen Gesetzen« vgl. auch Redeker, *Plessner*, aaO., (FN 12), S. 155–161; Richter, *Grenzen*, aaO., (FN 12), S. 158–163; Kolb, *Plessner*, aaO., FN 12, S. 24–33; Arlt, *Philosophische Anthropologie*, aaO., (FN 12), S. 121–129.

75 Plessner, *Stufen*, aaO., (FN 15), S. 343.

76 AaO., S. 345. Zu Plessners »Gesetz des utopischen Standorts« vgl. neuerdings grundlegend Zyber, *Homo Utopicus*, aaO. (FN 12).

77 Vgl. Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn 1956.

78 Diese Konsequenz hat bereits Adolf Portmann gezogen: »Rückwendung ist es (...) auch, wenn wir heute wieder deutlicher sehen, wie menschlich auch die entsetzlichste Roheit unseres Tuns noch ist. Dieses Böse erscheint uns nicht mehr als der zu überwindende Rest des Tieres in uns, wie es die optimistische Frühphase der Abstammungslehre sehen wollte, sondern als schwer lastende Menschlichkeit. Wir durchschauen heute die Selbsttäuschung, die vom ›Rückfall in primitive Barbarei und Brutalität‹ sprach, wo doch ein Extrem unseres Verhaltens vorliegt, dessen Möglichkeit in jedem von uns schlummert« (Portmann, *Zoologie*, aaO., (FN 20), S. 112).

schen und anorganischen Natur sowie des Ichs als autonomes Subjekt mit seiner unverwechselbaren Innenwelt Einhalt gebieten.<sup>79</sup>

### *Zusammenfassung*

Das Erkenntnisinteresse des vorliegenden Aufsatzes ist auf die Frage gerichtet, ob es plausible Argumente gibt, den ausufernden Geltungsanspruch der Darwinschen Evolutionstheorie unter Beibehaltung ihrer Relevanz in ihrem Herkunftsbereich, der Biologie, zu begrenzen. Genau diese Frage bezeichnet eines der Zentren der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. Diskutiert wird deren Verhältnis zur Evolutionstheorie am Beispiel des »ganzen Menschen« jenseits des Descartesschen Dualismus zwischen »res cogitans« und »res extensa« im Licht der »exzentrischen Positionalität«, einer Schlüsselkategorie der Philosophischen Anthropologie Plessners, welche ihm zufolge die Sonderstellung des Menschen im Kosmos markiert. Dabei wird deutlich, dass die Aufhebung dieses Dualismus nur durch die Kooperation von Natur- und Geisteswissenschaften möglich ist.

### *Summary*

This essay is focused on the premise, that Darwins theory of evolution is the most convincing pattern to explain the mechanisms of the development of nature. Nevertheless this essay raises the question if this successful paradigm is characterized by boundaries of knowledge. The author attempts to solve this problem by referring to Helmuth Plessner's philosophical anthropology. He is discussing the relationship between the theory of evolution and Plessners philosophical anthropology by investigating his concept of human nature beyond Descartes' dualism between »res cogitans« and »res extensa«. The perspective of his enquiry is Plessners key category »exzentrische Positionalität« which indicates the difference between man on the one and animal and plant on the other side. From a methodological point of view the research makes clear that Descartes' dualism can only be reconciled by cooperation between natural sciences and humanities.

*Richard Saage: Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology and its Relationship to Darwins Theory of Evolution.*

79 Diesen Gedanken vertritt neuerdings dezidiert Heinz Penzlin. Angesichts der durch die soziokulturelle Natur des Menschen bewirkte Zerstörung der natürlichen Lebensgrundlagen der Menschen sei eine Alternative zur Selbstzerstörung der Menschheit nur dort zu suchen, wo sie ihren Ursprung habe: in der sozio-kulturellen Dimension seiner Existenz. »Der Mensch ist das einzige Wesen auf unserer Erde, das sein eigenes Handeln kritisch zu reflektiere vermag, das – mit einem freien Willen und einer sich selbst gegebenen gewaltigen Macht ausgestattet – in der Lage wäre, seinem schädlichen Tun Einhalt zu gebieten und der Vernunft zum Durchbruch zu verhelfen, dafür zu sorgen, daß wir die ›Erbsünde‹ nicht die ›Endsünde‹ folgen lassen« (Penzlin, *Gehirn-Bewußtsein-Geist*, aaO., (FN 20), S. 32 f.).