

BIOPHILOSOPHIE ALS KERN DES THEORIEPROGRAMMS DER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE.

ZUR KRITIK DES WISSENSCHAFTLICHEN RADIKALISMUS

Joachim Fischer

Der springende Punkt des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert ist der theorieinterne Bezug zur Biologie. Die Philosophische Anthropologie differenziert innerhalb ihres Denkansatzes eine philosophische Biologie aus, über die sie – die Philosophische Anthropologie – sich wiederum als Kultur- und Sozialtheorie entfaltet. Das markiert diese Grundlagentheorie der Lebens- und Kultur- und Sozialwissenschaften einerseits gegenüber allen strikt sozio-kulturalistischen Begründungsprogrammen und setzt sie andererseits in ein Konkurrenzverhältnis zum bioevolutionären Theorieprogramm, das mit einer eigenen Psycho-, Sozio- und Kulturbiologie bis in die Erschließung der soziokulturellen Welt vordringt.

Diese methodisch eingebaute philosophische Biologie oder Theorie des »Lebens« findet sich bei allen Hauptvertretern des Denkansatzes (Scheler, Plessner, Gehlen, Portmann) (vgl. Fischer 2000a). Das Potenzial dieser (kontinentaleuropäischen) Art der philosophischen Biologie ist in der amerikanischen Philosophie früh erkannt und zusammengeführt worden (vgl. Grene 1965).¹ Unter den Bezugsautoren ist es wiederum Plessner, der – von Haus aus Biologe – am prägnantesten diese philosophische Biologie herausgearbeitet hat – bis in die Schlüsselkategorie der »exzentrischen Positionalität« hinein. »Positionalität« ist Plessners biophilosophische Kennzeichnung des Lebens, des »lebendigen Dinges«, das von allen anderen Dingen als »grenzrealisierendes Ding« unterscheidbar ist. An Plessners Kategorienfund »exzentrische Positionalität« ist die Kategorie »Positionali-

1 | Marjorie Grene behandelt die philosophischen Biologen Adolf Portmann, Helmuth Plessner, F.J.J. Buytendijk, Erwin Straus und Kurt Goldstein. Systematisch zu dieser Gruppe gehört auch Hans Jonas, der seit den 1950er Jahren »Ansätze zu einer philosophischen Biologie« entwickelt und 1966 gebündelt publiziert; Jonas (1966, 1994).

Joachim tät« ebenso frappierend wie die Kategorie »Exzentrizität« (vgl. Fischer 2000b). Der Leistungspunkt der philosophischen Biologie innerhalb der Philosophischen Anthropologie lässt sich noch stärker machen, wenn man »Positionalität« oder das »grenzrealisierende Ding« mit einem anderen Bezugsautor der Philosophischen Anthropologie erläutert – der wie Plessner von Haus aus Biologe ist –, nämlich mit Adolf Portmanns Theorem von der »*Erscheinung* der lebendigen Gestalten im Lichtfelde«, also mit dem Theorem von dem spezifischen Erscheinungscharakter des »Positionalen«, des Lebendigen an seiner Grenzfläche, an seiner Oberfläche, an der Ausdrucksfläche (vgl. Portmann 1961).

Dieses Hervorholen des biophilosophischen Kerntheorems der Philosophischen Anthropologie macht aber nur Sinn, wenn man es argumentativ auf eine Spannung bezieht, die als ein wissenschaftlicher Streit über das Phänomen des Lebens in der Luft liegt. Dieser Streit spielt zwischen Disziplinen des Lebens, Disziplingruppen, die das Leben thematisieren, und ihren jeweiligen Kernparadigmen. Eine zentrale Aufgabe besteht darin, diese zwei Möglichkeiten von Wissenschaften in ihrer Radikalität so klar wie möglich herauszuarbeiten. Erst vor diesem Hintergrund kann man sagen, die Philosophischen Anthropologie mit ihrem Kern einer philosophischen Biologie vermittelt in ihrem Theorem vom Leben als »grenzrealisierendes Ding« von der Sache her, dem Leben, zwischen Disziplinen, im unaufhebbaren Streit zwischen »Disziplinen des Lebens«. Die Argumentation berührt also drei Dimensionen. Erstens wird die Ebene von »Disziplinen« oder »Wissensformen« im engeren Sinn, von Wissenschaften berührt: *philosophische Anthropologie als eine Disziplin* bewegt sich zwischen den Wissenschaftsgruppen der Lebenswissenschaften und der Kultur- und Sozialwissenschaften. Zweitens die Ebene von Denkansätzen: Wenn jede dieser beiden Wissenschaftsgruppen von je einem Denkansatz profiliert und fundiert wird, nämlich die Lebenswissenschaften vom evolutionsbiologischen Paradigma, die Kultur- und Sozialwissenschaften vom sprachkonstruktivistischen Paradigma, dann wird *Philosophische Anthropologie als spezifischer Denkansatz* kenntlich zwischen den diese Wissenschaftsgruppen profilierenden Denkansätzen oder Paradigmen.² Drittens setzt die Argumentation die Sachebene selbst ins Spiel: Plessners »grenzrealisierendes Ding« ist etwas anderes als das gendeterminierte Ding des Lebens und etwas anderes als das diskursformatierte, kulturalistische Ding des Lebens; damit wer-

2 | Zur systematischen Unterscheidung zwischen »philosophischer Anthropologie« als Subdisziplin der Philosophie und »Philosophischer Anthropologie« als ein spezifisches Theorieprogramm vgl. Fischer (1995: 249 f.). Zur »Philosophischen Anthropologie« als einer philosophischen Denktradition im 20. Jahrhundert vgl. Rehberg (1981) und Fischer (2002a).

den aber diese beiden Bestimmungen des Lebens aufeinander beziehbar. Der Dualismus der Beschreibungen wird als eine Ausdifferenzierung sichtbar, der dem komplexen Faktum der »Grenzziehung« des Lebens selbst zugerechnet werden kann. *Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus*

Der Gedankengang wird in drei Zügen entfaltet. Zunächst werden die »Disziplinen des Lebens« in ihren Extremmöglichkeiten exponiert, um eine Lücke zu entdecken, in der die Philosophische Anthropologie in Springerfunktion etwas leisten will. Dann wird das Theorieprogramm der Philosophischen Anthropologie mit ihrer Biophilosophie eingeführt. Das Theorieprogramm wird in seiner Konsequenz für die differenzierte Erschließung des Lebensphänomens wie hinsichtlich seiner Erschließung der sozio-kulturellen Welt des Menschen vorgestellt (2.2). Der letzte Schritt zeigt die doppelte Korrektiv-Funktion der Philosophischen Anthropologie, die sie wegen ihrer theorieintern eingebauten philosophischen Biologie am wissenschaftlichen Radikalismus übernehmen kann: wissenschaftstheoretisch bezogen auf die Disziplinengruppe der Biowissenschaften und bezogen auf die Disziplinengruppe der Kultur- und Sozialwissenschaften.

›Disziplinen des Lebens‹ – Biologie vs. Kultur- und Sozialwissenschaft

Zunächst muß man den Terminus »Disziplinen oder Wissenschaften des Lebens« in seine zwei Extremfälle ausziehen. Die evolutionstheoretische Biowissenschaft lässt die empirische Wucht des Lebens bis in die Kultur durchgreifen, während umgekehrt die diskurskonstruktivistische Kultur- und Sozialwissenschaft die raffinierte Macht sprachlicher Klassifikationen bis in die soziale Konstruktion des Phänomens Leben hinein herrschen lässt. Erst in diesem wechselseitigen Durchgreifen extremer Denkmöglichkeiten öffnet sich die Möglichkeit einer Philosophischen Anthropologie als spezifischer Denkansatz und damit als »distanziertes Kontaktmedium« zwischen den Extrempfällen.

Disziplinen des Lebens – Biologie

Eine Wissenschaftsgruppe innerhalb der »Disziplinen des Lebens« ist die Biowissenschaft. Die Kerntheorie dieser Wissenschaftsgruppe ist die Evolutionstheorie des Organischen. Die evolutionären Mechanismen sind Mechanismen des ›Lebens‹, die im Lebendigen selbst ansetzen. Bereits bei Darwin wird das ›Leben‹ als ein in Variation, Selektion und Stabilisierung autopoietischer Prozess der Natur innerhalb der Natur begriffen. Beobachtet werden von diesem Ansatz aus im Lebensprozess die »Selbsterhaltung« des Organischen einerseits und »Arterhaltung« durch Reproduktion der Körperform über die eigenen

Joachim Fischer Körpergrenzen hinaus andererseits. Die Disziplinierung ist dementsprechend dem Leben selbst eingebaut, insofern es die am besten an eine Umwelt angepassten Lebewesen selektiert und die Adaption an veränderte Umweltbedingungen auszeichnet. Schon Darwin sieht dabei, dass es nicht auf die Stärke des Lebens, sondern auf die Passung ankommt. Die Käfer auf Madeira mit ihren runzeligen Stummelflügeln, eigentlich miserable Flieger, haben einen Umwelt- und Reproduktionsvorteil auf einer Insel, in der die eleganten Flieger unter den Käfern mit Schwingen wie Tragflächen der Wind ergreift, fortweht und ins Meer versenkt.

Das evolutionsbiologische Grundprinzip dieser immanenten Ordnung des »Lebens« selbst ändert sich auch nicht in der Fokussierung auf die Genetik, die »Selbsterhaltung« der Gene in der Reproduktion, wie sie in der ›Neuen Synthese‹ der Evolutionsbiologie herausgearbeitet wird. Das Leben wird auf der subhumanen Ebene als sich disziplinierende Selbsterhaltung von Organismen und Arten (Darwin) bzw. als diszipliniert organisierte Weitergabe genetischer Kerninformation über die eigenen Körpergrenzen hinaus im Reproduktionsprozess (Wilson) beobachtet. Evolutionsbiologisch ist diese »Selbst«disziplinierung des Lebens ohne die Unterstellung eines eigenen immanenten Wissens des Lebens bei verschiedenen Lebensphänomen gar nicht rekonstruierbar. Spätestens beim tierischen Organismus greift hier eine evolutionäre Neurobiologie und beobachtet die Entwicklung, den Aufbau und die Funktionen von kognitionskompetenten Hirnen. Konsequenterweise differenziert die Wissenschaftsgruppe der evolutionären Biologie eine Psychobiologie aus. In dieser Perspektive ist das *psychische* System im Lebendigen ein sich selbst organisierender Wettbewerb neuronaler Erregungsmuster. Für biologische Disziplinen des Lebens werden also die Fragen einer »evolutionären Erkenntnistheorie« (Vollmer 1995; Riedl 1981) unabweisbar: Wie organisiert das Leben selbst seinen Begriff? Wie konstituiert und organisiert es das Wissen, das es zur Anpassung und Angepasstheit braucht? Spätestens auf der evolutionären Ebene der geschlechtlichen Fortpflanzung – also subhuman – sind hier vom Leben selbst her Formen des *sozialen* Wissens erforderlich, um die natural ausgeprägten, aber je für sich existierenden individuellen Verhaltenskörper der Tiere typischerweise im Prozess der Natur aufeinander konvergieren zu lassen und zueinander zu koordinieren. Auch runzelige Stummelflügler finden bereits nur unter der Voraussetzung von »psychischen« Stimmungsbereitschaften und nur sozialkognitiv zueinander Leben generiert – so gesehen – seine eigene soziale Kognition. Und so gesehen ist die soziobiologisch zentrale Frage, wie die vitalen Einrichtungen der Partnerauswahl, der Rivalität, der Begattung, der Fürsorge und Aufzucht Wissen des Lebens selbst produzieren, verwalten und applizieren, damit die in den individuellen Lebenskörpern verschieden gelagerten Genomin-

teressen in sozialen Verhaltensstrategien diszipliniert kooperieren oder konfigurieren. Primaten machen sich mit Dutzenden von verschiedenen Schreien einander je nach Kontexten vernehmbar, um – in der Perspektive der Evolutionsbiologie – ihre genetische Reproduktion zu koordinieren.

An diesem Leitfaden der Biowissenschaften, an der mehr oder weniger langen genetischen Leine muss für die Evolutionsbiologie auch das menschliche Lebewesen hängen, finden sich doch in dessen Körper- und Hirnaufbau die Grundprinzipien des Organischen wieder. Die Biowissenschaft differenziert folgerichtig eine »evolutionäre Anthropologie« aus, die wiederum eine biologische Sprachtheorie (vgl. Pinker 2003) und eine Kulturbioologie (vgl. Eibl 2004) entfaltet. Das evolutionsbiologische Konzept ist für den Soziobiologen Wilson Kern der Biowissenschaften, die konsequent Psychologie, Soziologie und Kulturwissenschaften mit einbegreifen als Disziplinen *des Lebens* selbst, als Psycho-, Sozial- und Kulturbioologie (vgl. Wilson 1999). Aus dem biologisch rekonstruierten Evolutionsgeschehen lassen sich Themen der sozio-kulturellen Lebenswelt biologisieren – bereits Darwin ist staunend so vorgegangen. Von der evolutionsbiologischen Theorie des Lebens her dringt das Leben selbst bis in die Kapillaren des Psychischen, Sozialen und Kulturellen durch. Die Gender-Studies z.B., die diametral entgegengesetzt zum evolutionsbiologischen Paradigma sprach- und diskurstheoretisch ansetzen, sind aus dieser Perspektive gesehen nur Fortsetzungen der von einem gewissen Lebensniveau an differenten, aber auf konfigurerende Kooperation hin angelegten eingeköperten Geschlechterinteressen (»sex«) in neuer Variation.

»Disziplinen des Lebens« meint – als Genitivus *subjectivus* – im evolutionsbiologischen Kontext Wissensformen *des Lebens* selbst. Die Unterscheidung von Natur und Kultur ereignet sich so gesehen in der Natur selbst. Das evolutionsbiologische Paradigma als Kern der Biowissenschaften folgt einer immanenten Ordnung des Lebens, so labyrinthisch diese Ordnung auch ist. »Biomacht« meint aus dieser Perspektive nichts als Macht *des Bios* selbst, die jedes darin verwinkelte Lebewesen, soweit es sein Leben erlebt, als Getrieben- und Gelenktwerden, als eine Ohnmachterfahrung erlebt – und vielleicht auch aufklären und steuern kann. Aber bis in die Biomedizin und Biotechnologie hinein ist es in dieser Perspektive die Macht des »Lebens« selbst, auf deren Basis die Eingriffe und die »Biofakte« beruhen.

Disziplinen des Lebens – Kultur- und Sozialwissenschaften

»Disziplinen des Lebens« meint – als Genitivus *objectivus* – innerhalb des Kontextes der Kultur- und Sozialwissenschaft etwas ganz anderes. Disziplinen des Lebens sind hier Diskurse *über* das Leben, disziplinierende und disziplinierende Versprachlichung und Diskursivierung des Le-

Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen

Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Joachim bens, schließlich in den Wissenschaftssprachen der Soziologie, Biologie, Ethnologie, Psychologie erzeugte Wissensformen über das Leben, die die Praktiken des Lebens konzeptualisieren und regulieren. Die Kerntheorie dieser Wissenschaftsgruppe, von der aus alle Phänomene in den Blick geraten, ist die Sprach- oder Diskurstheorie. Gleich ob Sprache, Diskurs, symbolische Ordnung oder Schrift, immer ist der Ansatzpunkt jeder Re- oder Dekonstruktion theorieprogrammatisch die immanente Ordnung des Redens, die vom Phänomen des Lebens selbst unberührt ist. Kulturwissenschaft erschließt bereits bei Dilthey das ›Leben‹ nur vermittelt, im Medium seiner kulturellen, d.h. vor allem sprachlichen Objektivationen – anders ist es nicht zugänglich.

Bei allen Differenzen gibt es ein gemeinsames theoretisches Feld als Kulturtheorie (vgl. Reckwitz 2000), das von Strukturalismus (Levi-Strauss), Sozialphänomenologie (Schütz), Diskursanalyse (Foucault), Habitus-Feld-Theorie (Bourdieu), Philosophischer Hermeneutik (Misch; Gadamer), Historischer Anthropologie (Kamper, Wulff), Theorien technischer Medien entlang dem Paradigma der Schrift (Bolz, Kittler), methodischem Kulturalismus (Erlanger Schule; Janich) gebildet wird. Dabei macht es durchaus einen Unterschied innerhalb der Kulturtheorie, ob die Sphäre der Phänomene durch symbolische Codes, die als übersubjektiv existierende Differenz- und Klassifikationssysteme fungieren, hervorgebracht vorgestellt wird oder durch einen permanenten Prozess subjektiver Sinnzuschreibungen. Es macht auch einen Unterschied innerhalb des linguistischen Paradigmas, ob die sprachlichen Unterscheidungen noch mit Bezug auf einen außersprachlichen Referenten rekonstruiert oder als nur in der Sprache durch Sprechen vollzogene Unterscheidungen dekonstruiert werden. Hier soll die Gemeinsamkeit des Paradigmas hervorgehoben werden. Der tiefste Ansatzpunkt kulturalistischer Ansätze ist, dass sich menschliche Erfahrung durch produktive Akte der (letztlich, d.h. paradigmatisch) sprachlichen Symbolisierung konstituiere. Die Analyse der so ansetzenden Kultur- und Sozialwissenschaften arbeitet insofern immer »sprachkritisch«, d.h. sie geht auf diese (je) sprachliche Konstruktion als »Medium« der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt (vgl. Gutmann 2004). Das »Reale« der Welt besteht so gesehen im Vorsymbolischen und Nichtsymbolisierbaren und ist insofern nicht als »Reales«, sondern nur als immer schon je sprachlich Konstituiertes zugänglich. Das Denken ist ein Reden, und jedes Reden ist ein Mit-einanderreden, es ist genuin sozial strukturiert, und damit sind Welt- und Selbstzugänge niemals »natürlich«, sondern immer sozial und »kultürlich«. Insofern bringt dieses Theorieprogramm konsequent im Feld seiner Disziplinengruppe notwendig eine kulturelle, historische und soziologische Anthropologie hervor.

So wie das evolutionsbiologische Paradigma von seinem Ansatz bis in die Kapillaren der soziokulturellen Welt vordringt, so umge-

kehrt das kulturalistische Paradigma bis in die Zone des Körpers und des »Lebens«. Auf ihre Weise sind die Kultur- und Sozialwissenschaften auch »Disziplinen des Lebens«. Vom »methodischen Kulturalismus« aus ist »Leben« zunächst eine bestimmte Redeform, ein Diskurs über das Leben, der es konstituiert. Die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur ereignet sich in der Kultur, im gemeinsamen Miteinanderreden. Die Rede »etwas ist lebendig« wird aus Beschreibungen von Handlungen und Zuständen von Menschen im gemeinsamen Lebensvollzug intersubjektiv gewonnen und erst dann auf die Rede von Tieren und Pflanzen als »lebendig« übertragen (vgl. Weingarten 2003). »Lebenswelt« ist aus Sicht der Sozialphänomenologie immer sinnhaft erschlossenes »Leben«, niemals die Welt des »Lebendigen« vor der »Lebenswelt«. Sozialphänomenologisch können die je historischen Sinnwelten rekonstruiert werden, wie sie »Leben« (der Menschen, Tiere und Pflanzen) in interpretativen Akten klassifizieren und erschließen.

Darin liegt innerhalb der kulturalistischen Disziplinen des Lebens der sozialkonstruktivistische Verknüpfungspunkt zwischen rekonstruktiven und dekonstruktiven Kulturtheorien des »Lebens«. In Foucaults Diskursanalyse sind es die kulturellen Klassifikationen und Definitionen, die festlegen, was als Leben angesprochen wird und gilt und was nicht (was man durch klassifizierende Interpretation sterben lassen kann), was eingeschlossen, was ausgeschlossen ist. Diese diskursiven Konzeptualisierungen des Lebens durch die Disziplinen der Medizin, Psychologie, Soziologie sind mit Disziplinierungen des Lebens verbunden. Die Disziplinen des »Lebens« schreiben sich in das Leben und die Körper ein, insofern gibt es eine »Körpergeschichte«, eine Soziokulturgeschichte der Körper und des Lebens: Welche Institutionen produzieren, verwalten und applizieren Wissen über das »Leben«? Welche Praktiken und Wissensformen konstituieren und formen den individuellen wie den sozialen Körper? Mit welchen Technologien wird das moderne Individuum diszipliniert und optimiert, die »Bevölkerung« und deren Lebensbedingungen reguliert? (vgl. Foucault 1976, 1977).

Der kulturalistische Ansatz als Kern der Kultur- und Sozialwissenschaft re- und dekonstruiert also auch die Biologie (mit ihren jeweiligen sprachlichen Klassifikationen etc.) als eine Kulturwissenschaft: Jede evolutionsbiologische Argumentation, die die Differenz (auch der menschlichen) »Geschlechter« als naturale Interessendifferenz von gen-gesteuerten Geschlechterkörpern (»sex«) rekonstruiert (vgl. Miller 2001), kann vom kulturalistischen Paradigma aus nur als diskursive Konstruktion und Klassifikation aufgeklärt werden, als ein Macht-diskurs in der Wissensproduktion, der einen Schein der Objektivität erzeugt, dabei aber seine eigene Kontingenz in sich trägt. Welche Konstruktionen formen dieses Wissen über das Leben? Wie organisiert

Biophilosophie als Kern des Theorie-programms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Joachim Fischer der konstruierte Begriff des Lebens Wissen und damit Macht über das Leben, ›Biomacht‹? Von den »Disziplinartechnologien« über Körper bis hin zur »Biomacht« über das Leben, von der Regulierung bis zur Optimierung des Lebens hält sich hier die Intuition des kulturalistischen Theorieprogramms durch: »Disziplinen« des Wissens als die Sachen zergliedernde Diskurse enthalten zugleich definierende Dienstvorschriften für das zu lebende Leben, kurz Disziplinierungen. Insoweit ist auch die Biologie, die sich als Naturwissenschaft gibt, aufzuklären als eine diskursive Konstruktion *über* das Leben und kann seitens der reflexiven Kulturwissenschaft als eine maßregelnde Kulturwissenschaft des Lebens re- und dekonstruiert werden.

Dualismus des »Lebens«

Nur wenn man diese beiden extremen Möglichkeiten von ›Disziplinen des Lebens‹ mit ihren Kernparadigmen, dem sprachkonstruktivistischen und dem evolutionsbiologischen, herankommen lässt, wird das Ärgernis sichtbar, für das die Philosophische Anthropologie passen könnte. Die beiden Wissenschaftsgruppen stehen – soziologisch gesprochen – in einem Exklusionsverhältnis. Wissenschaftstheoretisch stehen beide Wissenschaftsgruppen in der Erbschaft des Cartesianismus, das evolutionsbiologische Paradigma auf der Seite der Körper, der Kulturalismus auf der Seite des Mentalen. Da im 20. Jahrhundert mit der Biologie einerseits, der Sprach- und Sozialwissenschaft andererseits charakteristische Neubesetzungen der jeweiligen Flügel des Cartesianismus vorgenommen werden – statt der Mechanik des unbelebten Körpers nun die evolutionären Mechanismen des Organismus und statt des denkenden Bewusstseinssubjektes nun die Sprache als intersubjektives Medium des Denkens –, verwandelt sich der cartesianische Dualismus in wechselseitige Übernahmeversuche der jeweils anderen Seite. Angesichts des wechselseitigen Durchgreifens der extremen Perspektiven, der Kulturwissenschaften auf das ›Leben‹, der Lebenswissenschaften auf die ›Kultur‹, wird der cartesianischen Dualismus ein Ärgernis für den Begriff des Lebens und des Menschen. Weiß der Mensch sich historisch-empirisch einerseits als vermittelt durch Diskursivität, die die Wirklichkeit nach dem apriorischen Maß ihrer Kategorien erzeugt und reguliert, so legt ihm natural-empirisches Wissen zugleich nahe, sich im Leben vom Leben her bis in seine Kognitionen und Emotionen hinein als das Produkt einer fortlaufenden Naturgeschichte zu begreifen, solange er überhaupt vital körpergebunden existiert. Der Mensch ist einerseits das Produkt einer Stammesgeschichte der Lebewesen, und diese Phylogenie ist andererseits wiederum – als diskursive Disziplin der Biologie gesehen – ein Effekt des Geistes, der Sprache, ihrer historisch-intellektuellen Konstruktion. Diese Doppelperspektive von Natur- und Bewusstseinsansicht des

menschlichen Lebewesens, die sich in den zwei Wissenschaftsgruppen *Biophilosophie* der Natur- und Kulturwissenschaften profiliert hervorbringt, kann *als Kern des Theorie-* auch im Alltagsbewusstsein extrem durchgespielt werden (Plessner- *Theorie-* Paraphrase): gehe ich *mit* meinem Bewusstsein, mit den Diskursen *programms der Philosophischen Anthropologie* spazieren, getragen von einem naturgeschichtlich uralten Leib (so *Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus* jung er auch sein mag), von dessen naturgeschichtlichem Aufbau, ge- netischer Prägung und Standort der Ausschnitt und die Perspektive *senschaftlichen* der Diskurse vorgerahmt sind, oder gehe ich *in* meinem Bewusstsein *innerhalb* der Diskurse spazieren, wobei mir der eigene Leibkörper einschließlich seiner so genannten Natur mit seinen Ortswechseln als Inhalt nur kraft der je diskursiven Konstruktion erscheint?

Philosophische Anthropologie

Die Philosophische Anthropologie Plessners und anderer Autoren dieses Denkmodells ist ein konzeptioneller Versuch, dieser Lage stand zu halten, d.h. den Dualismus nicht zugunsten der einen oder anderen Perspektive auflösen oder ihn in einer spekulativen oder teleologischen Einheit zu überbieten (wie z.B. die Konzepte des Idealismus oder der Lebensphilosophie). Das Konzept besteht darin, Kategorien zu entwickeln, die den Übergang von der einen Perspektive zur anderen ermöglichen, ohne deren Geltungsansprüche zu bestreiten.

Die Pointe einer Philosophischen Anthropologie in diesem Sinn ist, dass sie nicht mit dem Menschen anfängt, sondern, bevor sie vom Menschen spricht, vom Leben handelt. Der methodische Impuls ist, die basale Selbsterfahrung der Menschen, vernunft- und sprachvermittelte, diskursvermittelte Wesen zu sein, denen Selbstdistanz eignet, im Sprechen über das Lebendige, Organische – also das Andere der Vernunft und des Diskurses – nicht preiszugeben. Es soll im Sprechen über das Organische dessen Phänomenalität so angesetzt werden, dass, wenn dann von unten her über eine rekonstruktive Aufstufung des Organischen die Sphäre der Menschen – unter Einbeziehung der Vitalität – erreicht wird, die Ausgangserfahrung der Selbstdistanz sich nicht als Täuschung erweist. Philosophische Anthropologie zielt auf die Stelle zwischen »Jemand« und »Etwas«, zwischen »Person« und »Ding« (vgl. Spaemann 1998). Kann die denkende Person, die sich als »Jemand« von »Etwas« definitiv unterscheidet, eine Art von »Ding« rekonstruieren, in dem sich ein Anschluss zur »Person« erschließt? Dieses Theorieprogramm, d.h. die Theoriesprache und Theorie-technik der Philosophischen Anthropologie lässt sich als Katalysator von Erkenntnissen sowohl hinsichtlich des Phänomens des Lebens wie auch des Phänomens der soziokulturellen Welt begreifen, die nur in diesem Denkansatz zu gewinnen sind.

Der Kern des Buches *Stufen des Organischen und der Mensch* (Plessner 1975) ist eine Theorie des Lebens. Die Möglichkeit von »Jemand« oder der »Person«, als Erkenntnissubjekt Distanz zur eigenen Position einzunehmen, wird vorausgesetzt, um nun im Sachfeld der anschaulich-physischen »Wahrnehmungsdinge« methodisch den Blick dem Ding am Objektpol – gegenüber dem Erkenntnissubjekt – zuzuwenden mit der Frage, was Leben als »Etwas«, was lebendige Dinge im Vergleich zu anderen Dingen auszeichnet. Plessner unterscheidet lebendige Dinge von unbelebten Dingen durch den Grenzcharakter. Dinge haben demnach einen »Kontur«, einen »Rand«, an dem sie anfangen bzw. im Verhältnis zum »Medium« aufhören. Belebte Dinge hingegen sind solche, die ihren »Rand« selbst als »Grenze« haben, über die sie mit einer Umwelt verkehren. Lebendige Dinge haben ein »hauthaftes Verhältnis zu sich«, wie es an anderer Stelle heißt. In diesem Fall gehört »die Grenze ... reell dem Körper an, der damit nicht nur als begrenzter an seinen Konturen den Übergang zum anstoßenden Medium gewährleistet, sondern in seiner Begrenzung vollzieht und dieser Übergang selbst ist« (Plessner 1975: 103). Ihre Bestätigung findet diese These, »wonach lebendige Dinge grenzrealisierende Körper sind«, durch Ableitung der organischen Wesensmerkmale oder Vitalkategorien. Das ist der Hauptgehalt der Theorie des Lebens in den *Stufen des Organischen* von 1928, die Plessner später, in den 1960er Jahren, in ihrer Kompatibilität mit der modernen biologischen Forschung als »glücklichen Griff« bestätigt sieht (Plessner 1964). Mit der Kategorie der »Grenze« als Spezifikum des lebendigen Dinges³ unternimmt Plessner innerhalb der Organismustheorie eine Umstellung von der Relation Ganzes-Teil zur Relation System-Umwelt, wobei erstere Differenz nun mit Bezug auf die »Grenzrealisierung« eines Systems in seiner Umwelt als Ausdifferenzierung einbezogen wird. Diese grundbegriffliche Umstellung ist motiviert durch die Umweltlehre von Jakob von Uexküll, die eine »Entsprechung« von spezifischem Organismus und spezifischer Umwelt als »Funktionskreislauf« beobachtbar macht, auch von der »Gestaltkreislehre« Viktor von Weizsäckers, und wandert über die frühe Systemtheorie Ludwig von Bertalanffys und Gehlens Handlungskreislehre bis zu Luhmanns Konzeption offener, schließlich doch autopoietisch geschlossener, in jedem Fall über »Grenzrealisierung« operierender System-Umwelt-Phänomene (vgl. Fischer 2000b: 273; Rieger 2004: 195). Plessner spricht – im bündi-

3 | Plessners kategoriale Entscheidung, »Grenze« als operativen Begriff des Organischen einzusetzen, verschränkt Impulse von Hegel (1830: § 92), Simmel (1918) und Buytendijk (1928); vgl. Fischer (2000b).

gen Altersstil – in den 1970er Jahren hinsichtlich der Theorie des Lebens vom

»ganz neuen Ansatz, den ich im Verhältnis eines physischen Körpers zu seiner Begrenzung fand. Hier gibt es zwei Möglichkeiten: dem Körper ist seine Begrenzung äußerlich. Er hört da auf, wo das umrundende Medium beginnt. Solche Körper nennen wir anorganisch. Oder aber die Begrenzung gehört zum Körper, z.B. durch eine Membran in sich. Solche Körper heißen organisch. Sie sind in sich, auch wenn sie äußerlich begrenzt sein mögen. Sie haben *Positionalität*.« (Plessner 1985: 325)

Grenzrealisierende Dinge werden also von Plessner als »positionalk« gekennzeichnet. Im Begriff »Positionalität« bzw. »Gesetztheit« zieht Plessner kategorial empiristische Motive (Raum-Zeit-Fixierung der Position des Dinges) und lebensphilosophische Motive (den Schelling'schen Es-Charakter des Lebens, die naturhafte Gesetztheit vor jeder Setzungsleistung des Ichs) zusammen (vgl. Fischer 2000b), um nun eine kategoriale Basis zu haben, die Niveaus des Organischen in einer Stufenlogik des Lebendigen zu rekonstruieren. Plessner spricht also nicht bloß von der »Position« des lebendigen Dinges, sondern seiner »Positionalität«. Man darf in der ganzen Plessner'schen Kategorienbildung niemals diesen eingebauten passivischen Grundzug dieser Basiskategorie aus dem Blick verlieren. Damit wird die bioevolutionäre Einsicht in die Gesetztheit, Geworfenheit, Getragenheit des Organischen in die Kategorie mit eingeholt, die Einsicht in den Es-Charakter des Lebens, auch des menschliches Lebens, die jeder Konstruktion, jeder Ich-Konstruktion, auch jeder Wir-Konstruktion, vor ausgeht. Gleichwohl ist – anders als der Stein – das »grenzrealisierende Ding« ein Etwas, das in eine aktive Leistung der »Grenzrealisierung« im Verhältnis zu seinem Umfeld gesetzt ist. Jedes Leben ist als Positionalität korrelativ in ein Positionsumfeld gesetzt, dessen Lebenskreisläufe nunmehr als System-Umwelt-Korrelation rekonstruierbar sind. Im Kontrast zur »offenen Positionalität« der Pflanzen sind Tiere positionale gefaltet oder »geschlossene Positionalitäten«. »Zentrische Positionalitäten« sind dann im Rahmen »geschlossener Positionalitäten« solche Lebewesen, die sensorisch und motorisch über ein Zentralnervensystem koordiniert aus ihrer Lebensmitte heraus in eine spezifische Umwelt hinein und zur Lebensmitte zurück agieren.

Die Konsequenzenkraft von Plessners Bestimmung des Lebens als »grenzrealisierendes Ding« für die Biowissenschaft und deren Begriff des Lebens lässt sich am besten erkennen, wenn man ihre Entfaltung bei den Biologen Buitendijk und Adolf Portmann verfolgt (beide gehören theoriegeschichtlich zur Autorengruppe der Philosophischen Anthropologie). Adolf Portmann hat Plessners Charakterisierung des Organischen durch seine »Grenze« (die bereits in Buitendijks Aufsatz von 1928 über die »Anschaulichen Kennzeichen des Organischen« an-

Joachim gesprochen war) später als Neue Wege in der Biologie (vgl. Portmann Fischer 1961) ausgebaut, einer Biologie, die das Phänomen des Lebens vom Menschen aus so in den Blick nimmt, dass das Leben in seiner Phänomenalität ohne Reduktion, aber auch ohne Einbettung in eine spekulative Naturphilosophie verstehbar wird. Ergänzt durch eigene empirische Beobachtungen der »Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfeld« hält er fest, dass Positionalitäten bzw. »grenzrealisierende Dinge« nicht allein durch Selbsterhaltung ihrer je verkörperten Positionsgrenze im Positionsfeld charakterisiert sind, sich auch nicht in Arterhaltung (oder Generhaltung als reproduktive Weitergabe der körperlichen Kerninformationen über ihre Positionalitätsgrenze hinaus) erschöpfen.

Vielmehr weisen grenzrealisierende Dinge zugleich ein gegenüber nichtbelebten Dingen eigentümliches Moment genuiner »Selbstdarstellung« an ihrer Grenze auf, an der Grenzfläche (Haut, Fell, Federn, schließlich in der Visage und Physiognomie etc.) – wegen des grundlegenden Grenzcharakters des Organischen. Bei lebendigen Dingen verdeckt die opake Hülle, also die Erscheinungsüberfläche des lebendigen Dinges, mit ihrer tendenziell symmetrischen Struktur – so Portmann – den (meist asymmetrischen) Aufbau des Inneren, das bloß funktional differenzierte »Eingeweideknäuel«; die Grenzfläche differenziert also erscheinungsmäßig eine äußere Oberfläche gegenüber dem Innenraum. Natürlich sind auch Organe (so wie auch alle anorganischen Dinge) Phänomene, Erscheinungen, aber sie sind nicht auf Sichtbarkeit angelegt. Von diesen »uneigentlichen Erscheinungen« unterscheidet Portmann die »eigentlichen Erscheinungen« der Grenzoberfläche lebendiger Körper, die ihrer Musterung und Faserung nach auf prinzipielle Sichtbarkeit angelegt sind (auch dann, wenn niemand sie sieht wie bei farbenfrohen Fischen der Tiefsee). Oberflächlichkeit der Grenzfläche des Körpers ist somit von Natur aus das Verwirklichungsfeld für die damit möglich gewordene äußerliche Darstellung, und das ist Manifestation *und* Verbergung von »Innerlichkeit« eines Dinges – »Innerlichkeit« oder »Interiorität« als neutrale Kategorie, die etwas anderes ist als das »Innere« der »Außenseite« eines Wahrnehmungsdinges.

Von Plessners und Portmanns philosophischer Biologie aus lässt sich nun diese grundsätzliche Expressivität des Lebens, der »Eigenvwert der Erscheinung« an der Grenzfläche jedes einzelnen »grenzrealisierenden Dinges« konsequent beobachten. Die konstitutionelle Überschüssigkeit der Erscheinungsgestalt in der zunächst »unadressierten Erscheinung« ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass die faktische Individualität allen Lebens (Leben tritt immer nur in der Form individuierter Einzelwesen auf (vgl. Gerhardt 2003) in die selbstreferentielle Aktivität des Lebewesens eingeht. Der genuine Erscheinungscharakter jedes Organischen impliziert eine (subhumane)

Psychologie des Lebens, die nicht deckungsgleich ist mit der »Psychobiologie«. Gleichursprünglich ist das Prinzip »unadressierter Erscheinung« die Bedingung der Möglichkeit für die genuine Sozialität des Lebendigen in der Sichtbarkeit der Grenzflächen, bereits auf subhumaner Ebene. Als »adressierte Erscheinungen« gewinnt die Grenzfläche dann spezifische und zugleich typische Ausdrucksfunktionen von Gestimmtheiten und Bereitschaften, die für die Abgestimmtheiten der Positionalitäten in ihren konfligierenden oder kooperierenden Verhaltensweisen unverzichtbar sind. Spätestens hier (wenn nicht schon früher auf der Ebene der Zellen) wird Leben nicht nur biosemiotisch (Ingensiep 2004) und insofern fundierend für jede Kulturwissenschaft, sondern der genuine Erscheinungscharakter des Organischen impliziert eine (subhumane) Soziologie des Lebens, die nicht deckungsgleich mit der »Soziobiologie« ist. Die von der Philosophischen Anthropologie her ausdifferenzierte Biologie bietet also bei Portmann ein Korrektiv der biologischen Funktionstheorie, die die Oberflächenmuster entweder auf Nebeneffekte physiologischer Mechanismen oder auf genuin soziobiologische Effekte (bloß funktional für die Koordination der genetischen Reproduktion) zurückführt. Herausgearbeitet wird demgegenüber der biologische Eigenwert der Oberfläche des Organischen. Der philosophisch-anthropologischen Theorie des Organischen gilt dessen Oberfläche nicht als bloßes Epiphänomen (eines eigentlichen Kerns), sondern als das Auftauchen der Eigenwertigkeit von Phänomenalität überhaupt, von Erscheinungshaftigkeit in der Welt, notwendig verknüpft mit der »Grenzbestimmtheit« des lebendigen Körpertings.

Diese von vornherein auf Sichtbarkeit (und im akustischen Sinneskreis auf Vernehmbarkeit, im taktilen Sinneskreis auf Tast- und Fühlbarkeit) angelegte, gleichsam semi-öffentliche Disposition der lebendigen Körper war es, was Hannah Arendt an Portmanns Theorie des Lebens so fasziniert hat:

»Könnte es nicht so sein, dass nicht die Erscheinungen für den Lebensprozess da sind, sondern vielmehr dieser für die Erscheinungen? Was sehen kann, möchte gesehen werden; was hören kann, möchte gehört werden; was berühren kann, möchte sich berühren lassen. Es ist gerade so, als hätte alles, was lebt – neben der Tatsache, dass seine Oberfläche zum Erscheinen da ist, dass sie gesehen werden und anderen erscheinen soll –, einen Drang, zu erscheinen, sich in die Welt der Erscheinungen einzufügen, indem es – nicht sein ›inneres Selbst‹, sondern – sich als Individuum zeigt und darstellt.« (Arendt 1979: 37 f.)

Biophilosophie als Kern des Theorie-programms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Führt die Biophilosophie, die die Philosophische Anthropologie im Ansatz ausdifferenziert, einerseits zu einer Anreicherung des wissenschaftlichen Lebensbegriffes, so ermöglicht sie es dem Theorieprogramm andererseits, die *Welt des Lebendigen* bis in die soziokulturelle *Lebenswelt* zu verfolgen und dabei zugleich das irreduzible Spezifikum der Sphäre des Menschen zu kennzeichnen. Der Blick für die Vitalität in der menschlichen Sphäre behauptet diese nicht als bloße Fortsetzung der Imperative des Organischen.

Von ihrer Grundkategorie »exzentrische Positionalität« aus erschließt Philosophische Anthropologie die menschliche Lebensform als eine konstitutionell von der pflanzlichen und tierischen Positionalität abgehobene, aber nicht darüber erhabene – weil vom Leben sich nicht lösende – Lebensform. Das Leben ist im Menschen »exzentrisch« geworden, aber die Exzentrierungen bleiben wegen der Unaufhebbarkeit der Positionalität auf »Rezentrierung« im Leibkörper angewiesen (vgl. Krüger 1999). Grenzrealisierende Dinge sind also Positionalitäten, zur Selbsterhaltung *und* Generhaltung *und* zur Erscheinungshaftigkeit ausgesetzte, von der Umgebung abgesetzte Dinge. Exzentrische Positionalität lässt sich auch explizieren als »Abstand im Ausdruck zum Ausdruck« oder als »Körper in Differenz zum Leib im Leib«. Dieses Lebewesen ist in den Abstand zu seiner organischen Gegebenheit verrückt, ohne sie preisgeben oder verlassen zu können (vgl. Eßbach 1994). Auch exzentrische Positionalität bleibt »positional« und damit »grenzrealisierendes Ding«: »einschließend-abschirmend gegen die Umgebung und aufschließend-vermittelnd zu ihr« (Plessner 1983: 257). Die Naturgeschichte ist im Menschen eine Naturgeschichte der Abstandnahme von der natürlichen Umwelt inmitten der Natur, eine Art »Körperausschaltung« (Paul Alsberg) inmitten der Körperllichkeit. Allein das menschliche Lebewesen erfährt im selben Ding eine konstitutionelle Differenz zwischen dem Leib, den es von innen her in seiner wechselnden Gestimmtheit an- und ausführt, und dem Körper, den es von außen her sieht und tastet und unter Kontrolle zu bringen sucht. Allein in diesem Lebewesen kann deshalb seine »Innerlichkeit« im Verhältnis zur Welt als ein »eigenleibliches Spüren«, als situierte Wahrnehmung – zur Erscheinung gelangen. Das Theorieprogramm der Philosophischen Anthropologie bietet also wegen der eingebauten Biophilosophie eine Fundierung der »Leibphänomenologie« (Schmitz 1965; vgl. aber auch Merleau-Ponty, Waldenfels), die das körperleiblich situierte Erleben des Erlebens der Welt systematisch zur Sprache zu bringen versucht.

Menschliche Lebewesen sind exzentrisch positionierte Dinge, d.h. gebrochene, aber nicht zerbrochene »Dinge«, sie bleiben in ihrer Vitalität »grenzrealisierende Dinge« inmitten einer aufgebrochenen

Weltkomplexität, Selbstkomplexität und Komplexität der mitlebenden Positionalitäten. Wenn »die Erscheinung des Ausdrucks ... ein echtes Urphänomen des Lebens« zu sein scheint (Cassirer 1995: 37), dann erscheinen menschliche Lebewesen als grenzrealisierende Dinge an ihren Grenzflächen sichtbar, vernehmbar für einander und zugleich unergründlich für das gegenseitige Verstehen, sie erscheinen im Modus der »doppelten Kontingenz« (Luhmann). Die Ausdrucksfläche ihrer Leibkörper bringt immer mehr zur Erscheinung als beabsichtigt und zugleich immer weniger, als erwünscht.

Biophilosophie als Kern des Theorie-programms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Vital können solche exzentrisch gestellten grenzrealisierenden Dinge ihre »Grenzrealisierung« laut Plessner nur in den Modi der »natürlichen Künstlichkeit« und der »vermittelten Unmittelbarkeit« entwickeln. Exzentrische Positionalität mit der korrespondierend geöffneten Welt-, Selbst- und Fremdkomplexität bedeutet faktisch: Es gibt keinen eindeutigen Bezugspunkt, auf den die Wirklichkeiten dieser Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt bezogen sind; zugleich verlangt die »Positionalität« in der exzentrischen Positionalität aber wie jeder lebendige Körper für den Lebensvollzug Orientierung, Richtung, Ausrichtung. »Exzentrische Positionalität« ermöglicht dem Vitalen eine neuartige »Komplexität« und erfordert zugleich deren künstliche und vermittelnde »Reduktion«. Das ist philosophisch-anthropologisch der Ursprung der sozio-kulturellen Lebenswelt in der Welt des Lebendigen. Luhmann hat später diese Art der »Grenzrealisierung« »Sinngrenzen« genannt:

»Sinngrenzen ... ordnen ein Gefälle in Komplexität. Sie trennen System und Umwelt als Möglichkeitsbereiche von verschiedener Komplexität. Die Umwelt hat immer höhere Komplexität als das System und letztlich die unbestimmte Komplexität von Welt überhaupt. Sinngrenzen markieren diesen Unterschied und machen ihn für die Orientierung des Erlebens verfügbar.« (Luhmann 1972: 73)

Bei Plessner und Gehlen, aus deren philosophisch-anthropologischem Fundus Luhmann sich das Argument der Reduktion von Komplexität ausdrücklich lehrt, ist das Vitalmoment der sozio-kulturellen Lebenssituation deutlicher artikuliert. Genau für dieses Erfordernis der menschlichen Lebenssituation hat Arnold Gehlen die philosophisch-anthropologische Kategorie der »Entlastung« eingeführt. Plastisch gesprochen bedeutet für Gehlen Weltoffenheit »Reizüberflutung« und »Triebüberschuss«; für ein Lebewesen ist sie eine Ermöglichungsebenso wie eine Überforderungssituation, die ihn zu einer »natürlichen Künstlichkeit« und »vermittelten Unmittelbarkeit« seiner Lage, kurz zu einer »künstlichen Horizontverengung« (Plessner) der Welt-, Selbst- und Fremdkomplexität zwingt. Diesen natürlich-künstlichen Grenzziehungsvorgang hat Gehlen philosophisch-anthropologisch als »Institutionalisierung« gekennzeichnet, in dem die Reduktion der

Joachim Sachdimension, Seelendimension und Sozialdimension verklammert *Fischer* sind:

»Der Mensch kann zu den Sachen, zu sich und seinesgleichen ein dauerndes Verhältnis nur indirekt festhalten, er muss sich auf einem Umweg, sich entäußernd, wiederfinden, und da liegen die Institutionen. Es sind dies allerdings von den Menschen produzierte Formen, in denen das Seelische, ein auch im höchsten Reichtum und Pathos schwankendes Material, versachlicht, in den Gang der Dinge verflochten und gerade und damit auf Dauer gestellt wird.« (Gehlen 1955: 55)

Plessner hat für denselben Grenzziehungsvorgang angesichts und in der Weltoffenheit des Menschen, für das künstliche und vermittelnde »Medium seines Lebens«, den formalen Begriff »*Sinn und Sinnzusammenhang*« bevorzugt.

»Ohne ein Minimum an Sinnhaftigkeit, ohne den Versuch wenigstens, Hinweise von einem zum anderen zu finden, ohne Richtung (und Sinn ist Richtung, Hinweis auf, Anknüpfungsmöglichkeit) kein menschliches Leben. [...] Welt als das, worin Dasein spielt, ist von einer verschwimmenden Grenze durchzogen, die den Bereich der Vertrautheit von dem der Fremdheit scheidet. Es braucht in den beiden Bereichen nicht immer mit ›rechten Dingen› zuzugehen, auch kann das Vertraute zum Fremden werden und umgekehrt. Aber zwischen beiden Bereichen sollen Beziehungen spielen können. Der Mensch will sicher sein, dass es mit den Dingen seine Bewandtnis hat, auch wenn er nicht weiß (und vielleicht nie wissen kann), welche. [...] Sinn- und Sinnzusammenhang [haben] heißt für den Menschen: sich an etwas halten können, weil es das ist und nicht jenes, und mit ihm etwas anfangen können; Etwas als etwas ansprechen können – auf die Gefahr hin, dass es widerspricht; Etwas zu etwas machen können – auf die Gefahr hin, dass es sich dem Zugriff entzieht; Etwas als etwas gelten lassen – auf die Gefahr hin, dass es sich als etwas anderes entpuppt. Mit dieser Gliederbarkeit, Stabilität und Beweglichkeit, einem Minimum von Eindeutigkeit und Elastizität, Ordnung und Bildsamkeit, Geschlossenheit und Offenheit rechnet das Leben« (Plessner 1982: 361 f.).

Hat man von der »exzentrischen Positionalität« aus das Phänomen sinnhaft operierender Grenzrealisierung (Reduktion von Komplexität) in seiner Vitalität als Ursprung sozio-kultureller Lebenswelt verstanden, dann lassen sich nun von der Grundfigur der exzentrischen Positionalität her, vom »Abstand im Ausdruck zum Ausdruck« anthropologische Kategorien gewinnen als Umbruchbegriffe des Vitalen. *Anthropologische Kategorien* sind solche, die einen eigenen Status zwischen den Kategorien der Biosphäre und den Kategorien einer je spezifisch geschichtlichen soziokulturellen Welt der Menschen haben, den hermeneutischen und historischen Kategorien. Anthropologische Kategorien sind aufgebrochene und neuvermittelte Lebenskreislaufbegriffe. Sinne, Motoriken, Gestimmtheiten, Antriebe, Erscheinungs-

und Ausdruckszonen lassen sich in ihrer je spezifischen Gebrochenheit rekonstruieren, so dass kontrastiv zu den Dimensionsbegriffen subhumaner Organismen – zu den Tieren – für die menschliche Sphäre Umbruchbegriffe des Lebens so gefunden werden können, dass in ihnen das Vitalitätsmoment als Hintergrund erkennbar und für die Kultur- und Sozialwissenschaften ansprechbar bleibt. So lässt sich – immer vorläufig – eine Reihe von Begriffspaaren bilden, in denen der erste Begriff (vor dem Schrägstrich) immer einen (ästhesiologischen, kognitiven, ethologischen etc.) Aspekt tierischer Lebenskreisläufe, der zweite denselben Aspekt im gebrochenen und neuvermittelten menschlichen Lebenskreislauf thematisiert: Geburt/extrauterines Frühjahr, Sehen/Bilderzeugung, Verlauten und Hören/Musizieren, horizontale Körperachse/Aufrichtung bzw. vertikale Körperachse, Visage/Maske, Bedürfnis/Begehrten, Intelligenz/Vernunft; Griff/Instrumentalität, Aggression/Gewalt, Erregung/Orgasmus bzw. Ekstase, Stutzen/Staunen, Nachahmung/Mimesis (Darstellung, Ritual, Schauspiel); Bekanntheit/Vertrautheit, Gegnerschaft/Feindschaft, Instinkt/Institution, Signale/Sprache, Totstellreflex/Lachen und Weinen, Bewegung/Tanz, Verenden/Sterblichkeit und Grab.

Anthropologische Kategorien kennzeichnen insofern die spezifischen Phänomene der menschlichen Sphäre weder als Graduierung bzw. Fortsetzung der Mechanismen des Organischen mit anderen Mitteln (wie das evolutionsbiologische Paradigma) noch durch vollkommene Abtrennung von der Vitalsphäre (wie das sprachkonstruktivistische Paradigma), sondern als Sprung- und Umbruchphänomene im Feld des Lebens selbst. Insofern sind diese anthropologischen Begriffe einerseits immer auch Abgrenzungsbegriffe zum Tier (die zur Dämpfung einer Anthropomorphisierung des Tieres führt): Tiere können sehen, aber sie kennen nicht das erzeugte Bild; sie können sich verlauten und hören, aber nicht musizieren; sie kennen Gegnerschaft, aber nicht Feindschaft; sie sind aggressiv, aber nicht gewalttätig, sie bewegen sich virtuos, aber sie tanzen nicht; sie kommunizieren, aber sie haben keine Sprache, sie verenden, aber sie sterben nicht und begraben einander nicht als leblose Körper. Andererseits sind diese anthropologischen Kategorien immer auch Abgrenzungsbegriffe zu den spezifisch hermeneutischen Begriffen, die jeweilige Epochen, geschichtliche Aprioris, Episteme, Dispositive (menschlicher Lebenswelt) auf den historischen Begriff bringen. Die anthropologischen Kategorien, die (je in einem Aspekt) eine Wendung des Vitalen auf den Begriff zu bringen suchen, sind zugleich offen für hermeneutische Kategorien, in den das jeweilige Moment eine jeweilige Auslegung und Stilisierung der Lebensverhältnisse erzwingt und gewinnt. Hermeneutische oder historische Kategorien sind z.B. die Stilbegriffe der Kunstgeschichte – ›Realismus‹, ›Kubismus‹, ›Expressionismus‹, ›Abstrakte Malerei‹ –, die durch die anthropologische Kategorie der Bil-

Joachim Fischer derzeugung (die die Tiere nicht kennen) als Varianten/geschichtliche Möglichkeiten fundiert sind, einer anthropologischen Kategorie, in der das vitale Moment des Sehstrahls des menschlichen Blickes einbezogen bleibt, durch eine Bildfläche hindurch auf einen Bildgegenstand geführt (auch wo er ausgespart ist) und zur Bildfläche zurückgeworfen zu werden.

Die biophilosophisch fundierte Erschließungskraft der Philosophischen Anthropologie hinsichtlich der soziokulturellen Welt des Menschen zeigt hinsichtlich der anthropologischen Kategorien sich auch im Nebeneinander der Phänomene, im Reichtum der Medien, die als Modi der menschlichen »Grenzrealisierung« erschlossen werden können. Philosophische Anthropologie zeigt weder nur ein *pauschales* Monopol des Menschen – Weltoffenheit oder »Unergründlichkeit« oder »Unbestimbarkeit« oder Kulturfähigkeit überhaupt, noch nur ein *herausgehobenes* Monopol oder Medium des Menschen – die Sprache –, von dem aus sich alles andere erschließt. Sie weist vielmehr vom Ansatz her ein Spektrum von Momenten oder so genannten Monopolen auf eine Parataxe von Besonderheiten der menschlichen Positionalität als nicht aufeinander rückführbare, wohl aber in der »exzentrischen Positionalität« fundierte Momente (Fischer 1995; Krüger 1999). Das hat entscheidend damit zu tun, dass die Formel »exzentrische Positionalität« am menschlichen Lebewesen ebenso das Distanz- und Reflexionsvermögen (in den Abstand »gestellt« sein) wie auch das den Menschen kennzeichnende Resonanzvermögen (aus jeder Ferne ansprechbar, in Leidenschaft versetzbare sein) anspricht. Exzentrizität der Positionalität erläutert »Distanz«, aber auch »Resonanz«, weil die Mitte des Lebewesens gleichsam ohne Zentrum, leer, ist (vgl. Eßbach 1994). Die Momente der Vernunft, des planvollen Handelns, der Konstruktion sind insofern erschließbar, als exzentrische Positionalität Abstand und Distanz expliziert. Andererseits expliziert die Kategorie exzentrische Positionalität aber – bereits vom Bildbegriff her – das konstitutionell geöffnete Lebewesen, dessen instinktives Zentrum nahezu leer ist, das deshalb wie kein anderes Lebewesen betreffbar, resonanzoffen, leidenschaftsfähig ist. Das ist die Doppelbedeutung des Begriffes der »Weltoffenheit«, so wie Max Scheler ihn einführt: diese Lebewesen können – ex-zentriert – einen Überblick über die »Welt« gewinnen, über jede Umweltverhaftetheit hinaus, und zugleich steht die »Welt« in ihrer Fülle in diese »offenen« Lebewesen wie in keine anderen hinein, nimmt sie mit, macht sie manchmal fassungslos. Insofern expliziert »exzentrische Positionalität« im gleichen Atemzug zum konstruktiven Abstand auch die spezifisch organistische Potenz dieses Lebewesens, sich ausfüllen zu lassen. Dieses Lebewesen muss ein rational handelndes Lebewesen wie umgekehrt ein tanzendes Lebewesen sein, es hat Geometrie, so wie es sich umgekehrt von Musik in Schwingungen versetzen, sich »ex-zentrisch«, ver-

rückt machen lassen kann. Exzentrische Positionalität weist kategorial Distanz- wie Ekstasevermögen bzw. -risiko aus.

Biophilosophie als Kern des Theorie-programms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus

Deshalb sind die Theorien, die eine Parataxe, eine Heterarchie der »symbolischen Formen« (Cassirer 1954) oder der »Sinngaben« in einer »Ästhesiologie des Geistes« (Plessner 1923) oder der nicht aufeinander rückführbaren »Wissensformen« (Leistungswissen, Bildungswissen, Heilwissen; Scheler 1924) als Basis der Kultur- und Sozialwissenschaften aufzuweisen versuchten, genuin mit dem Theorieprogramm der Philosophischen Anthropologie verbunden. In allen diesen Theorien wird »Sprache« als spezifisches Medium des menschlichen Welt-, Selbst- und Sozialverhältnis aufgewiesen, aber nicht nur Sprache, sondern mit der Sprache zugleich ein Spektrum von »Medien«, die – wiewohl sie auch zur Sprache gebracht werden können – in ihrer Logik nicht der Logik der Sprache folgen: z.B. Geometrie oder mathematische Naturwissenschaft oder »Leistungswissen« (als Medium der »Distanz«), z.B. Musik/Tanz oder Mythos oder »Heilwissen«/Mystik (als Medien der »Resonanz«). Philosophische Anthropologie kennt keinen »iconic turn« oder »acoustic turn«, weil ihr vom Ansatz her die Zuwendung zur Eigenlogik nichtsprachlicher »Medien« gebahnt ist. Wegen ihrer in letzter Hinsicht biophilosophischen Fundierung⁴ entwickelt die Philosophische Anthropologie eine Theorie der aus der spezifischen Positionalität des Menschen aufweisbaren, aber nicht aufeinander rückführbaren »Medien«, mittels derer Menschen Welt je zur Erscheinung bringen und in denen sie sich in der Welt voreinander zur Erscheinung bringen.

Philosophische Anthropologie als Doppelkorrektiv des wissenschaftlichen Radikalismus der Biologie und der Kultur- und Sozialwissenschaften

Das Denkprojekt ›Philosophische Anthropologie‹ ist in seinem gesamten Textkorpus und bei allen seinen Referenzautoren vom Motiv der Ent-radikalisierung von extremen Aspekten getragen, ohne den Geltnungsanspruch dieser Aspekte zu bestreiten. Philosophische Anthropologie ist genuin eine »Kritik des Radikalismus«.⁵ Das Theorieprogramm versucht, die extremen Aspekte als »Doppelaspekt« der jeweiligen Sache einander sichtbar zu machen – im Dienst des Sachverste-

4 | ›Letztlich biophilosophisch‹ meint, dass z.B. in Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* zunächst keine solche Fundierung vorlag, dann aber später (im *Versuch über den Menschen* 1944) im Rückgriff auf Uexkülls Umweltlehre versucht wurde, nachdem schon Ende der 1920er Jahre eine deutliche Annäherung an die Hauptprotagonisten der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner) erfolgt (aber nicht veröffentlicht) war (vgl. Cassirer 1995).

Joachim Fischer hens. Die *Stufen des Organischen und der Mensch* sind insofern als eine Kritik des wissenschaftlichen oder wissenschaftstheoretischen Radikalismus zu lesen, sowohl der Lebenswissenschaften – als Biologismus – wie der Kultur- und Sozialwissenschaften – als Kulturalismus.

Philosophische Anthropologie: Korrektiv der Biodisziplinen des Lebens

»Grenzrealisierende Dinge« sind mehr als gengesteuerte Dinge. Anders gesagt: der Terminus »grenzrealisierende Dinge« beschreibt Leben komplexer als es eine genzentrierte Beschreibung tut (in der Zentrierung auf Körperfunktion und ihre Reproduktion). Philosophische Anthropologie bildet mit ihrer Biophilosophie durch die Art ihres Begriffsvorschages das Korrektiv einer Biowissenschaft, die sich im Zeichen des evolutionsbiologischen Ansatzes als eine Genbiologie etabliert, indem sie sich auf die »uneigentlichen Erscheinungen« des Lebendigen konzentriert – die molekulare Grundlage – und sie – biotechnisch erfolgreich – für das Eigentliche des Organischen nimmt. Ohne mit der biologischen Tatsachenforschung zu kollidieren, deckt die Philosophische Anthropologie in ihrer philosophischen Biologie den Eigenwert der »Erscheinung« des lebendigen Dinges, des »grenzrealisierenden Dingess« an seinen Grenzflächen auf. Dieser unadressierte Erscheinungscharakter (der es charakteristisch von unbelebten Dingen unterscheidet) ist durch Gene vermittelt, aber nicht auf das »Reproduktionsinteresse« der Gene rückführbar. An jedem individuellen Organismus lassen sich Selbsterhaltungsinteresse, Genkopieinteresse und der Eigenwert der Erscheinung unterscheiden. Mit dem Phänomen der eigenwertigen Erscheinung in der Welt des Lebendigen erscheint das Phänomen des *Ausdrucks*, das zugleich das Basisphänomen der soziokulturellen Welt hinsichtlich sprachlicher Konstruktion und Verstehbarkeit bildet. Damit ist innerhalb der Biologie selbst am Phänomen des Lebens der cartesianische Dualismus auf der Seite der mechanistischen Körperlichkeit durchbrochen, ohne eine teleologische oder spekulative Naturphilosophie postuliert zu haben. Die postcartesianische Operation einer solchen philosophischen Biologie lässt sich auch so beschreiben:

»Returning the horizon of interiority into our cognition of pre-human life and finding our way to an evolutionary philosophical anthropology which locates human particularity in its full-bodied emergency from, and yet continuous with, pre-human forms of life.« (Moss 2003: 19)

5 | Deutlich ist das zum Beispiel schon im Titel von Plessners sozialtheoretischer Schrift *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) mit dem programmatischen Untertitel: *Eine Kritik des sozialen Radikalismus*.

Mit ihrer biophilosophisch fundierten Kultur- und Sozialtheorie bildet die Philosophische Anthropologie zugleich das Korrektiv zu einer Kultur- und Sozialwissenschaft, die sich im Zeichen des sprach- und diskurstheoretischen Ansatzes auf die sprachliche Konstruktion und Sprachkritik, Klassifizierung, Disziplinierung, Regulierung, Normalisierung und Optimierung, auf das »Grenzregime«, kurz auf den Aspekt der ›kulturellen Künstlichkeit‹ und ›Konstruktion‹ der menschlichen Lebenssphäre kapriziert. Mit der Gewinnung anthropologischer Kategorien, die das Vitalmoment systematisch einbeziehen und sich zugleich für hermeneutische Kategorien der Geschichtlichkeit offen halten, bildet die Philosophische Anthropologie auch eine biophilosophische Rekonstruktion jeder *Diskursivität* »von unten« her. Mit der Öffnung der »exzentrischen Positionalität« für die Ekstastik und Orgiastik als spezifische Möglichkeiten menschlicher Grenzregulierungen durchbricht die Philosophische Anthropologie die mentalistische Seite des cartesianischen Dualismus, ohne auf eine spekulative Lebensphilosophie zu rekurrieren. Neben der Sprache wird für die Kultur- und Sozialwissenschaften eine Eigenlogik nichtsprachlicher »Medien« erschließbar, die sich durch Operationen »natürlicher Künstlichkeit« und »vermittelter Unmittelbarkeit« bilden. In allen diesen »Medien« erscheinen menschliche Lebewesen von Natur aus »künstlich« und zugleich »vermittelt« unmittelbar in der Welt und bringen sie zur Erscheinung.

Führt die von der Philosophischen Anthropologie im Ansatz eingebaute Biophilosophie einerseits zu einer sachbezogenen Anreicherung des »Lebensbegriffes« – ohne einen spekulativen Naturbegriff vorauszusetzen –, so ermöglicht andererseits gerade dieser differenzierte Begriff des Lebens es der Philosophischen Anthropologie mit Blick auf die soziokulturelle Sphäre des Menschen, dem Faktum des Lebens, des Organischen – *der Welt des Lebendigen* – bis in der soziokulturellen »Lebenswelt« auf der Spur zu bleiben – ohne deren Eigenlogik durch die Reduktion auf das Organische zu unterlaufen.

Literatur

- Arendt, H. (1979):** *Vom Leben des Geistes*. Bd. 1: *Das Denken*, München, Zürich.
- Buytendijk, F.J.J. (1928):** »Anschauliche Kennzeichen des Organischen«, in: *Philosophischer Anzeiger* 4, S. 391–402.
- Cassirer, E. (1954):** *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde. (1923–1929), Darmstadt.

- Joachim Cassirer, E. (1995):** *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, hrsg. J. Fischer M. Krois, Hamburg.
- Eibl, K. (2004):** »*Animal Poeta*. Bausteine einer biologischen Kultur- und Literaturtheorie, Paderborn.
- Esbach, W. (1994):** »Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie«, in: G. Dux/U. Wenzel (Hrsg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Frankfurt a. Main, S. 15–44.
- Fischer, J. (1995):** »Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft«, in: J. Friedrich/B. Westermann (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a. Main, S. 249–280.
- Fischer, J. (2000a):** *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, Diss., Göttingen.
- Fischer, J. (2000b):** »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2, S. 265–288.
- Fischer, J. (2005):** »Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)«, in: H.-P. Krüger/G. Lindemann (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie heute. Ein Streit über ihre Leistungsfähigkeit*, Berlin, S. 30–58.
- Foucault, M. (1976):** *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnissen*, Frankfurt a. Main.
- Foucault, M. (1977):** *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1, Frankfurt a. Main.
- Gehlen, A. (1950):** *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn.
- Gerhardt, V. (2003):** *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart.
- Gerhardt, V. (2003):** »Die rationale Wendung zum Leben. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch«, in: J. Fischer/H. Joas (Hrsg.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kultursociologie der Moderne*, Frankfurt a. Main, S. 35–40.
- Grene, M. (1965):** *Approaches to a Philosophical Biology*, New York, London.
- Gutmann, M. (2004):** *Erfahren von Erfahrungen. Dialektische Studien zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie*, 2 Bde., Bielefeld.
- Hegel, G.W.F. (1830):** *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*, in: ders., *Werke*, Bd. 8, E. Moldenhauer/K. M. Michel (Hrsg.), 1970, Frankfurt a.M.
- Ingensiep, H.W. (2004):** »Lebens-Grenzen und Lebensstufen in Plessners Biophilosophie. Perspektiven moderner Biotheorie«, in:

- U. Bröckling et al. (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen, S. 35–46. *Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie*.
- Jonas, H. (1966):** *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York.
- Jonas, H. (1994):** *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Leipzig.
- Krüger, H.-P. (1999):** *Zwischen Lachen und Weinen. Bd. I: Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin. *Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus*.
- Krüger, H.-P. (2001):** *Zwischen Lachen und Weinen. Bd. II: Der dritte Weg. Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage*, Berlin.
- Luhmann, N. (1972):** »Sinn als Grundbegriff der Soziologie«, in: J. Habermas/N. Luhmann (Hrsg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. Main, S. 25–100.
- Miller, G.F. (2001):** *Die sexuelle Evolution. Partnerwahl und die Entstehung des Geistes*, Heidelberg, Berlin.
- Moss, L. (2003):** *Darwinism, Dualism and Biological Agency*. Online Paper, Notre Dame, www.nd.edu/~ndphilo/faculty/lmo.htm.
- Pinker, S. (2003):** *Das unbeschriebene Blatt. Die moderne Leugnung der menschlichen Natur*, Berlin.
- Plessner, H. (1975):** *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928)*, Berlin, New York.
- Plessner, H. (1982):** »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VII, Frankfurt a. Main, S. 201–388.
- Plessner, H. (1983):** »Die Einheit der Sinne. Grundlinien zu einer Ästhetiologie des Geistes (1923)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. III, Frankfurt a. Main, S. 7–315.
- Plessner, H. (1983):** »Ein Newton des Grashalms (1964)«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main, S. 247–265.
- Plessner, H. (1985):** »Selbstdarstellung«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. X, Frankfurt a. Main, S. 302–341.
- Portmann, A. (1961):** *Neue Wege der Biologie*, München.
- Reckwitz, A. (2000):** *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist.
- Rehberg, K.-S. (1981):** »Philosophische Anthropologie und die ›Soziologisierung‹ des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland«, in: M. R. Lepsius (Hrsg.), *Soziologie in*

- Joachim Fischer** *Deutschland und Österreich 1918–1945. Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, S. 160–198.
- Riedl, R. (1981):** *Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*, Berlin, Hamburg.
- Rieger, S. (2004):** »Die Semiotik des Lebens. Physiologie als Medien-geschichte«, in: U. Bröckling et al. (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen, S. 189–202.
- Scheler, M. (1926):** *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig.
- Scheler, M. (1928):** *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt.
- Schmitz, H. (1965):** *Der Leib. System der Philosophie*. 2. Bde., 1. Teil, Bonn.
- Simmel, G. (1918):** *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, München, Leipzig, S. 1–27.
- Spaemann, R. (1998):** *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen >etwas< und >jemand<*, Stuttgart.
- Vollmer, E. (1995):** *Biophilosophie*, Leipzig.
- Weingarten, M. (2003):** *Leben (bio-ethisch)*, Bielefeld.
- Wilson, E.O. (1999):** *Die Einheit des Wissens*, Berlin.