

Protokoll

Zur Sitzung vom 03.05.05

- Joachim Fischer, Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus, in: G. Gamm, A. Manzei u. M. Gutmann (Hg.), Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften, Bielefeld 2005, S. 63-86 (im Druck)
- Joachim Fischer, Androiden-Menschen-Primaten. Philosophische Anthropologie als Platzhalterin des Humanismus, in: R. Faber/E. Rudolph, Humanismus in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2002, S. 229-240.

Referat: Frau Fieber u. Herr Brückner
Protokoll: Markus Rademann

Grundlage der Sitzung vom 03.05.05 war das Referat zum Thema: Der Ansatz der Biophilosophie [als Kern der P]hilosophischen Anthropologie.

Dabei wurde zunächst [vorherige Sitzungen wiederholend] die Tatsache in den Mittelpunkt gerückt, dass die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts [auch] eine Integration naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in ihrem Denken aufweise. Speziell Erkenntnisse aus der Biologie seien dabei von Bedeutung. Es wurde dargelegt, dass die drei Autoren: Scheler, Plessner, Gehlen, beispielhaft [und beispielgebend] seien für ein solches Verfahren. Plessner wurde dabei als ein Autor hervorgehoben, der am intensivsten eine philosophische Biologie betreibe [er war selbst ausgebildeter Biologe] und außerdem den Begriff der „exzentrischen Positionalität“ [als einer Schlüsselkategorie der Philosophischen Anthropologie] geprägt habe.

[Ansatz der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)]

Als Ansatz der [P]hilosophischen Anthropologie wurde eine Abkehr von der Geschichtsphilosophie und eine erneute Hinwendung zur Natur beschrieben. Dieser Ansatz solle als Versuch dienen, den allgegenwärtigen [„cartesianischen“] Dualismus zwischen Körper und Geist zu überwinden, mit einer zentralen Fragestellung, nämlich, welches die in der Natur liegenden Bedingungen für die Ausbildung eines menschlichen Bewusstseins seien. Dabei werde das Ziel verfolgt, die „Sonderstellung“ des Menschen [indirekt, nämlich im Umweg zum Geist über das Leben] herauszuarbeiten, [auch] unter Berücksichtigung evolutionstheoretischer Erkenntnisse. Dies solle dazu dienen, eine Basis für die anderen Wissenschaften zu kreieren. Dabei werde der Begriff des „Lebens“ zu einem Leitmotiv. Als Gemeinsamkeit zwischen den o.g. Autoren wurde der [kontrastive] Tier – Mensch – Vergleich [der auf Unterschiede, nicht so sehr auf Ähnlichkeiten geht] aufgeführt, der bei allen dreien als Mittel diene, stufenweise, vom [konkreten, pflanzlichen oder tierischen] organischen Leben ausgehend, eine Erklärung für die [spezifisch menschliche] Fähigkeit der Selbsterfahrung [und Welt- und Sozialerfahrung] zu finden.

[Max Scheler und Arnold Gehlen teilen diesen biophilosophischen Ansatz des distanzierenden Blicks auf das konkret Lebendige (im Gegensatz zur Lebensphilosophie), um über diesen zum Geist zu kommen,

also mit Plessner. Dies ist nach J. Fischer der „Identitätskern“ der Philosophischen Anthropologie, im Gegensatz zur Subdisziplin der Philosophie „philosophische Anthropologie“, in der mehrere Paradigmen oder Denkansätze miteinander um die Frage konkurrieren, was oder wer der Mensch ist.]

[Helmuth Plessner: Das Leben als „grenzrealisierendes Ding“]

Besonders Helmuth Plessner tritt [durch seine] Charakterisierung des „lebendigen Dings“ als „grenzrealisierendes Ding“ als wichtiger Autor hervor. Der im letzteren Ausdruck implizierte Begriff der *Grenze* meine dabei nicht allein ein abschließendes Moment, sondern beschreibe ebenso den Punkt, an dem ein Lebewesen in Kontakt mit seiner Umwelt tritt. An der Grenzfläche kommt es zum Austausch zwischen innerer und äußerer Welt. Darüber hinaus dient die Grenze als Ausdrucksfläche, d.h. sie beinhaltet auch Momente der Selbstdarstellung und Expressivität.

Das „lebendige Ding“ ist grenzrealisierend und muss seine Grenze in einem bestimmten Positionsfeld aufrecht erhalten. Verdeutlicht wurde dies am Beispiel der Pflanze, die ihren Stoffwechsel realisieren muss. [Neben der Selbsterhaltung ist aber auch wichtig, dass] das „grenzrealisierende Ding“ an seiner Grenze *erscheint*. In der „Positionalität“ offenbart sich eine gewisse *Selbstdarstellung*. Das „grenzrealisierende Ding“ ist außerdem naturbedingt reproduktiv. In diesem Begriff vereinen sich also drei wesentliche Faktoren: Selbsterhaltung, Reproduktion, Selbstdarstellung. Wenn man bei diesen drei Faktoren von einer Gleichberechtigung ausgeht, eröffnen sich für die Philosophische Anthropologie neue Möglichkeiten. Ihre Leistung könnte dann darin bestehen, zwei Möglichkeiten zu eröffnen: eine [gegenüber der evolutionsbiologischen Verengung auf die Selbsterhaltung und Reproduktion weitere Perspektive auf die lebendige Natur], außerdem eine weitere Perspektive auf das Phänomen der Kultur einzunehmen, ohne dabei biologische [Aspekte] zu verdrängen.

Die äußere Welt ist [nach Plessner] zunächst unadressiert, jedoch [potentiell so eingerichtet], dass Adressiertheit und damit soziales Miteinander stattfinden können. Ein Lebendiges als „grenzrealisierendes Ding“ aufzufassen, weist auch darauf hin, dass bereits bei tierischen Lebensformen Innen –und Außenwelt miteinander verschränkt sind, zusätzlich aber bei dem mit Selbstbewusstsein ausgestatteten Menschen die Grenze „aufgebrochen“ wird. Der Mensch sei in der Lage, Innen und Außen als inkongruent wahrzunehmen.

[Exzentrische Positionalität]

Der Begriff der „Positionalität“ verweise darauf, dass jedes „grenzrealisierende Ding“ räumlich und zeitlich fixiert sei. [seine Position bestimmbar, messbar sei]. Dazu kam die Umschreibung eines „Es-Charakters“ des Lebens, der ein „in-die-Welt-gesetzt-sein“ meint [Martin Heidegger prägt den Terminus Geworfen-Sein]. Unter diesen Voraussetzungen komme man zu der Annahme eines Entsprechungsverhältnisses von Organismus und Umwelt [und zwar, das ist wichtig, eines *je spezifischen*]. [Plessner] gehe [wie Scheler] von einer Korrelation von Lebensform und Lebenssphäre aus, das bedeute, [dass bereits] in der Tier - und Pflanzenwelt eine Verschränkung von subjektiven und objektiven Elementen existiere. Dabei entsprechen Tiere und Pflanzen ihrem Lebensraum durch [genaue] Anpassung, während der Mensch durch das Aufbrechen seiner Grenze eine „exzentrische Positionalität“ aufweist [er ist „weltoffen“ (Scheler), er macht sich seine Welt]. Der Begriff der „Exzentrizität“ [beinhaltet u.a.] die Möglichkeit zur Ekstase. [Gemeint ist vor allem:] Für den Menschen existiert kein [festes] Zentrum, keine Mitte [in der er wie das Tier in seinen Instinkten ruht], er hat die Möglichkeit, [sich vorwegzusein, ist phantasiebegabt, kann vorausschauend] Dinge verändern, [er hat dabei] Distanz zur Welt. [Diese kann sich im Extremfall in] Verrücktsein oder Ekstase äußern.

[Zugleich ist er aber immer auch ein „positionales“, ein irreduzibel körperliches, erdverbundenes, „gesetztes“ Lebewesen. Deshalb spricht Plessner eben *nicht* von Exzentrizität, sondern von exzentrischer „Positionalität“.]

Als vorläufiges Fazit kam im Referat an dieser Stelle zum Ausdruck, dass es Aufgabe der [Philosophischen Anthropologie] sei, diese Möglichkeiten der [genuin menschlichen] Selbsterfahrung zu erklären. Erklärungsvarianten wären, dass ein Wesen ohne Zentrum zu sich selbst Stellung nehmen muss, sich aber nur vermittelt zugänglich wird, nie unmittelbar. Es bleibt bei aller geistiger Fähigkeit an das Organische [, hier: an sinnliche Erscheinungen, an Verkörperungen] gebunden.

[Vielfalt der Perspektiven auf „Leben“]

An dieser Stelle sollte darauf aufmerksam gemacht werden, dass die verschiedenen Wissenschaftszweige, einerseits die evolutionstheoretische Biowissenschaft, auf der anderen Seite die Kultur – und Sozialwissenschaft, jeweils ihren Paradigmen verhaftet sind [einerseits evolutionsbiologisch-naturalistisch, andererseits sprach- und sozialkonstruktivistisch] und überdies nicht in der Lage sind zu interagieren. Als „grenzrealisierendes Ding“ ist der Mensch jedoch nicht in der Lage gewisse Vorbedingungen abzustreifen, die ihm in seinem Erkenntnisvermögen beeinflussen. In ihren jeweiligen Paradigmen, benutzen die beiden o.g. Wissenschaften Vermittlungsfaktoren, um das Phänomen des Lebens zu erklären. Zwangsläufig gehen sie methodisch vor und bedienen sich gewisser Gesetzmäßigkeiten, die ihren jeweiligen Paradigmen [entsprechen]. Das Leben wird stets durch entsprechende Sichtweisen erklärbar gemacht.

Dabei ist das Prinzip der evolutionstheoretischen Biowissenschaft in sich schlüssig, genau wie das der Kultur – und Sozialwissenschaft. Es sind dies zwei Herangehensweisen, die sich in ihrer Sicht auf das Leben radikal unterscheiden.

Im weiteren Verlauf konzentrierte sich das Referat auf die jeweiligen Methoden der beiden zentralen Wissenschaftszweige.

Die Biowissenschaft wurde als eine Wissenschaft dargestellt, die das Leben von außen betrachtet, d.h. sie beschränkt sich auf zwei [Axiome], erstens die [Selbsterhaltung] und zweitens die Arterhaltung. Das Leben wird quasi von außen betrachtet. Es wird als in Variation, Selektion und Stabilisierung autopoietischer Prozess der Natur innerhalb der Natur angesehen. Dabei gilt die Evolutionstheorie des Organischen als Kerntheorie der Biowissenschaft. Es werden beobachtet: die Selbsterhaltung des Organischen und die Arterhaltung durch Reproduktion der Körperform über die eigenen Körpergrenzen hinaus. Als zentrale Frage der Soziobiologie wurde die Kommunizierbarkeit der unterschiedlichen Genominteressen, wie Partnerwahl, Rivalität, Begattung, Fürsorge, Aufzucht angesprochen. [Alles unterliegt der Macht des Bios, einschließlich der menschlichen Lebenswelt].

Im Gegensatz dazu wurde dann [das Paradigma der] Kultur– und Sozialwissenschaft erläutert, welche diskursorientiert ist und sich sprachlicher Fakten bedient. Hierbei wird nicht das Leben als solches betrachtet, sondern vielmehr Diskurse über das Leben. Denken und Sprechen dienen hier als Faktoren, die die Welt ausmachen. Die Welt wird nicht als natürlich, sondern als kulturell begriffen. Die Lebenswelt wird [stets] sinnhaft [, im Umweg über die Sprache oder andere Symbolsysteme] erschlossen [und zugleich hergestellt]. Wichtig ist, dass hierbei betrachtet wird, wie menschliche Erfahrung sich durch produktive Akte der sprachlichen Symbolisierung konstituiert. Denken und Sprechen als Welt - und Selbsterfahrungen werden nicht als etwas Natürliches betrachtet, sondern gelten als sozial und kulturell, weil beide Formen einander bedingen und genuin sozial strukturiert sind. Aus Sicht der Sozialphänomenologie bedeutet „Lebenswelt“ immer sinnhaft erschlossenes Leben, diese kulturelle Lebenswelt ist [also konzeptionell und methodisch] vor dem Lebendigen und nicht umgekehrt. Die Biowissenschaft betrachtet demnach das Leben aus einer äußeren [besser, um das cartesianische Schema nicht unnötig weiter zu tradieren: naturalistischen] Perspektive, während die Sozialwissenschaft eine innere [besser: konstruktivistische] Perspektive aufweist.

Reflexionen innerhalb spezifischer Wissenschaftszweige sind immer paradigmatisch. Es gibt verschiedene Herangehensweisen [in der Frage nach der „Natur des Menschen“]. Die Frage: *Was beobachte ich, wenn ich einen Menschen beobachte?* ist dabei zentral.

[Position der Philosophischen Anthropologie in der Vielfalt der Paradigmen]

Die philosophische Anthropologie ist eine bestimmte Perspektive [als Disziplin der Philosophie, die u.a. die Hermeneutik, die Existenzphilosophie etc. als Ansatz beinhaltet]. Andererseits [handelt es sich – als „Philosophische Anthropologie“ - um einen Denkansatz, ein] bestimmtes Paradigma, wie man Dinge überhaupt angeht [: hier: vom kontrastierenden Tier-Mensch-Vergleich her. (Diese Unterscheidung erstmals bei Joachim Fischer¹)].

Es gibt [in der Frage nach dem „Leben“] auch ein *evolutionstheoretisches* Paradigma, das entsprechend einen ganz bestimmten Ansatz hat. Als extremer Gegensatz existiert der *soziokulturelle* Ansatz, der von einem historischen Apriori ausgeht. Er umfasst eine lebensweltliche Auslegung, die diskursiv und sprachlich verfasst ist. [Jedem Phänomen kann man sich von den verschiedenen Ansätzen her nähern, auch dem] Extremphänomenen der Raumfahrt.

[Es handelt sich hier um eine] idealtypische Unterscheidung der beiden Herangehensweisen. Beide Perspektiven haben ihre Berechtigung; und sie besitzen eine Verbindung, die im Menschen selbst besteht. So kann auch die rationale, naturwissenschaftliche Forschung soziokulturell untersucht werden.

Die Philosophische Anthropologie versucht nun einzuhaken, indem sie als Kommunikator zwischen diesen beiden Wissenschaftszweigen fungieren möchte. Sie nimmt die Funktion eines Doppelkorrektivs ein und übt Kritik am wissenschaftlichen Rationalismus [beider Seiten].

Im Bereich der Biowissenschaft durch [die *naturalistische* Reduktionen vermeidende Kategorie des „grenzrealisierenden Dings“, die das Leben komplexer beschreibt [indem sie den] Eigenwert der „Erscheinung“ [betont]. Diese wird zwar durch Gene vermittelt, ist aber auf kein „Reproduktionsinteresse“ der Gene rückführbar. Das Phänomen des „Ausdrucks“ [als Dimension des Menschen und seiner Kultur] gewinnt nun [bereits in der Welt des Organischen] an Bedeutung. Im Bereich der Sozialwissenschaft geht es um den Versuch, die *mentalistische* Seite des cartesianischen Dualismus zu durchbrechen. Neben der Sprache werden auch nichtsprachliche [Ausdrucksformen] Medien [bildende Kunst, Musik, Tanz, Architektur, wissenschaftliche Symbole] erschließbar.

[Leistung der Ph. A.]

[Plessner stellt für diese Vielfalt die „Grundgesetze“ der] „natürlichen Künstlichkeit“ und „vermittelten Unmittelbarkeit“ [zur Verfügung; der Mensch ist von Natur aus künstlich, er muss sich zu dem machen, was er ist; und er ist sich nie unvermittelt nahe, d.h. er kommt zu sich nur über den Ausdruck, über Kultur, über die Vermittlung in Objektivationen (Dilthey) des Lebens]. In allen Medien erscheinen [Welt und Selbst dabei in spezifischen Färbungen oder Hinsichten].

[Zunächst kann die Philosophische Anthropologie wegen ihres Antireduktionismus zwischen den beiden wissenschaftlichen Radikalismen vermitteln, eine „Springer-“ (J. Fischer) und Korrektivfunktion einnehmen, indem sie nämlich menschliches „Leben“ in seinem Doppelaspekt von Natur und Kultur betrachtet. [Das meint etwas anderes als die Funktion des „Platzhalters“ für den Humanismus.] Hier

¹ Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Zur Rekonstruktion ihrer diagnostischen Kraft*, in: J. Friedrich/B. Westermann (Hrsg.): *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*. Mit einem Geleitwort v. Dietrich Goldschmidt, Frankfurt a.M. 1995, S. 249-280, hier 250.

nimmt die Philosophische Anthropologie also einen kritischen Standpunkt ein und zugleich einen, der eine andere Thematisierung von Phänomenen des Lebens erlaubt als es in den beiden auf ihre Weise je radikalistischen, sich gegenseitig ausschließenden Positionen möglich ist. Dabei bietet sie mit der Kategorie des „grenzrealisierenden Dings“ eine komplexere Beschreibung als die Evolutionsbiologie (naturalistische Reduktion auf Reproduktion) und als die Kulturwissenschaft (mentalistische und linguistische Reduktion auf Ausdruck.)

[In diesem Sinne] wurde im Referat auf [gegenwärtige] Phänomene aufmerksam gemacht wie etwa Transsexualität und Raumfahrt [die J. Fischer in seinem Text „Androiden...“ anspricht]. Anhand dieser Beispiele sollte verdeutlicht werden [welches Potential die Philosophische Anthropologie mit ihrer Schlüsselkategorie der exzentrischen Positionalität für die Erschließung solcher scheinbar abseitiger Phänomene hat]. „Sich in der Welt positionieren“ [ist noch immer] an das Körperliche gebunden. [Der Mensch erweist sich in solchen Phänomenen als das plastische Lebewesen, das er ist; zugleich sind es Phänomene, die die Kategorie der exzentrischen Positionalität nicht überschreiten.] Die Möglichkeit, die Sexualität verändern zu können, [zeugt von der Exzentrizität]. [die sich auch in einer] Dissonanz von äußerer Körperlichkeit und innerem Körpergefühl. [Plessner sagt dafür: „einen Körper haben“ und „ein Leib sein“. Es sind zwei gleichursprüngliche Momente des Menschen, die die „exzentrische Positionalität“ auch beinhaltet.]

Weiterhin wurde die Raumfahrt dahingehend beleuchtet, dass sie dem Menschen die Möglichkeit bietet, aus seiner natürlichen Umwelt [allerdings nur befristet] auszutreten. Dabei ist der Mensch nicht nur darauf aus, neue Erkenntnisse über das eigene Leben zu gewinnen, sondern ist auch angetrieben vom Drang, „extraterrestrische Intelligenz“ zu entdecken [als Umweg, um *sich selbst* kennenzulernen]. Seine „*exzentrische* Positionalität“ impliziert einen Drang nach Erfahrung [denn er ist, so Gehlen, das „Mängelwesen“], und so bewegt er sich weg von seinem eigenen Zentrum, um über seine Natur zu erfahren.

Letztendlich wurde die Besonderheit der „exzentrischen Positionalität“, daran kenntlich gemacht, dass durch sie eine Gleichberechtigung einzelner Phänomene der menschlichen Lebenswelt [erreicht wird]. Weiterhin ermöglicht sie [die Reflexion und] Distanz zur eigenen Lebensposition, genauso wie sie die Leidenschaftsfähigkeit des Menschen thematisiert. [So besitzt] der Mensch einen natürlichen Drang zu tanzen. Der Vorteil der Kategorie „exzentrische Positionalität“ liegt darin, dass solche Aspekte [gleichberechtigt als Monopole des Menschen in den Blick kommen.]

[logischer Status der Analysen und Begriffe]

Der Problembereich der Anthropologie ist [nun dieser Dualismus des Menschen: als Doppelwesen von Natur und Kultur . Dabei ist entscheidend, wie man sich diesem Doppelaspekt nähert: als „weder/noch“ oder als „sowohl als auch“].

Eine „Weder-Noch-Perspektive“ führt zu einer negativen Anthropologie [wie sie Herrn Rentsch nahe liegt]. [Dann müsse man die Bedeutung der Negativität in der] Philosophischen Anthropologie präzisieren. Dabei müssten sprachhermeneutische Mittel benutzt werden. [Es geht ihm also um die Ergänzung der Ph. A. durch eine sprachkritische Reflexion auf der Metaebene. Hier spiele auch die Frage nach dem Wandel der menschlichen Selbstreflexion hinein, wie sie Hans Blumenberg in seinen Metaphernanalysen reflektiert hat. So sei die Dezentrierungsperspektive eine geschichtlich gewordene. Zu fragen sei insbesondere, ob Plessner hier eine „Urmetaphorik“ fortführe, oder ob er darüber hinausgehe. Schon Hegels Dialektik („Identität von Identität und Nichtidentität“) sei ein Versuch, dieselben Aussagen zu treffen, wenn man ihn rein methodologisch verstehe und von der dialektischen Versöhnungsidee absehe.

Joachim Fischer (der Philosophische Anthropologe) würde gegenüber Thomas Rentsch (dem Existential- und Sprachanalytiker) Plessner stark machen, indem er bei diesem eine präzise

Begriffsarbeit, keine bloße Metaphorik entdeckt. Die Kategorie der „exzentrischen Positionalität“ ist für ihn keine Metapher, sondern ein biophilosophisch begründeter, weitreichender, gleichwohl klarer Begriff.] Die „exzentrische Positionalität“ ist der Versuch einer neutralen Kategorie des menschlichen Lebens. Er beinhaltet eine Spannung, die bewältigt werden muss, nämlich, dass die menschliche Lebensform eine der „natürlichen Künstlichkeit“ ist.

Dies meine gerade keine synthetische Aufhebung [wie bei Hegel, wenn man diesen nicht nur formal-methodologisch versteht, sondern auch seine Theorie ernst nimmt. Dann wäre für Plessner, so J. Fischer, nur zuzugeben, dass dieser] dialektische Momente [beinhalte, nicht aber, dass es sich hier um eine Dialektik handele, die so schon bei Hegel zu finden sei. Der Gewinn liege gerade im Verfremdungscharakter der Kategorie, anders als in einer Urmetapher. Zudem kommen nur hier – gegenüber einer hegelschen Perspektive – die Vernunft- und Leidenschaftsmomente des Menschen gleichberechtigt in den Blick.]

Sowohl als auch: hier gerate man in identitätslogische Probleme, die so gravierend scheinen, dass darauf nicht weiter eingegangen wurde].

[Normativität]

Wie kann bei einer derartigen Gleichberechtigung einzelner Aspekte, eine Ethik und Moral erhalten bleiben? Daraufhin wurde auf den Begriff der Freiheit hingewiesen. Diese könnte als Selbstgesetzgebung [verstanden werden. Plessners Kategorie der Unbestimmtheit, der Unergründlichkeit des menschlichen Wesens ist das negative Pendant zum Freiheitsbegriff der Tradition, mit dem Vorteil, den Menschen nicht festzulegen auf eine Prinzipienethik etwa, und dem Vorteil, die Körperlichkeit des Menschen, seine Fragilität und Endlichkeit von vornherein mit einzubeziehen. Zudem vermag die Philosophisch Anthropologie, alle Möglichkeiten des Menschen präsent zu halten: auch die seiner Unmoral. Insofern geht es der Philosophischen Anthropologie als Grundlagenreflexion um *Moralität* überhaupt, und erst in einem zweiten Schritt wäre nach einer konkreten Ethik zu fragen.] Ein Blick auf die Analyse Kants verdeutlichte an dieser Stelle, das Untersuchungen des menschlichen Erkenntnis [und ethisch-moralischen] Vermögens immer Grenzanalysen sein sollten.

Als Fazit der Diskussion wäre zu nennen, dass der Ansatz der [P]hilosophischen Anthropologie den ganzen Reichtum menschlicher Momente hervorzuheben vermag [und im Hinblick auf eine Ethik nach der Balancierung dieser Momente fragt]