

## Zur Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde Theiestrategien der Philosophischen Anthropologie

Die Absicht des Beitrages ist es, die spezifischen Theiestrategien der deutschen Philosophischen Anthropologie angesichts der Darwinschen Herausforderung zu verdeutlichen. Mit dem Terminus Philosophische Anthropologie meine ich die Denkergruppe mit Scheler, Plessner, Gehlen, Adolf Portmann, die seit den 20er bis Mitte der 70er Jahren mit einigen Gründen als ein bestimmtes Paradigma identifiziert werden kann. Wichtig gleich zu Beginn für die weitere Argumentation ist die heuristisch scharfe Unterscheidung zwischen der *philosophischen Anthropologie als einer (Sub-)Disziplin* der Philosophie und der *Philosophischen Anthropologie als einem Paradigma*. Mitte/Ende der 1920er Jahre kommt es in Deutschland zu einer doppelten Emergenz: Es taucht einerseits die ‚philosophische Anthropologie‘ als Disziplin auf, die gekennzeichnet ist durch die Fokussierung der Reflexion auf das privilegierte Thema „Mensch“; Bernhard Groethuysen eröffnet 1928 diese Disziplin mit einer hermeneutischen Rekonstruktion der europäischen Reflexionsgeschichte auf den „Menschen“<sup>1</sup>, später kommt es zu einer Durchordnung der Fragen zum Thema des Menschen und der verschiedenen Antwortmöglichkeiten (Michael Landmann<sup>2</sup>). Unter dem gleichen Titel einer ‚Philosophischen Anthropologie‘ taucht gleichzeitig, v.a. mit den Initialschriften von Scheler und Plessner 1928, ein Theorieprogramm auf, das einen bestimmten Ansatz, ein spezifisch originelles Verfahren vorschlägt, um einen adäquaten Begriff des Menschen zu erreichen. Wenn man die Äquivokation im Terminus philosophische Anthropologie/Philosophische Anthropologie auflöst, gewinnt man einen Anschlussvorteil: Es lässt sich die Disziplin einer philosophischen Anthropologie im Verhältnis zu anderen Disziplinen beschreiben (also zu Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik, Metaphysik) und es lässt sich die Philosophische Anthropologie als Paradigma – um das im

- 
- 1 B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, in: Handbuch für Philosophie, hrsg. v. A. Baeumler/M. Schröter, München 1931, unveränd. Nachdruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.
  - 2 M. Landmann, *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart* (1955), 4. überarb. u. erw. Aufl. de Gruyter, Berlin/New York 1976.- Italienische Darstellungen: B. Accarino (Hrsg.), *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, Ponte alle grazie, Firenze 1991; M. T. Pansera, *Antropologia filosofica*, Bruno Mondadori, Milano 2007; V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008.

Folgenden geht – im Vergleich mit anderen Denkansätzen des 20. Jahrhunderts beobachten – also mit Neukantianismus und Neoidealismus, Sprachanalytischer Philosophie, Lebensphilosophie, Naturalismus bzw. Evolutionsbiologie, mit Existenzphilosophie, Phänomenologie, Philosophischer Hermeneutik und Strukturalismus.<sup>3</sup>

„Theoriestrategien der Philosophischen Anthropologie“ – der Terminus „Theoriestrategie“ meint hier tatsächlich eine Strategie, einen begrifflichen Plan, einen konzeptionellen Feldzug innerhalb des Kampfes der Konzeptionen um die Deutung, um die Selbstvergewisserung des Menschen. Die theoriestrategische Zielformel der (nun als Paradigma verstandenen) Philosophischen Anthropologie lautet – so könnte man im Vorgriff sagen –, die Vereinbarkeit von Biologie und Menschenwürde theoretisch zu leisten. Entscheidend ist dabei das Stichwort Biologie, das Ärgernis der Biologie. Die Theoriestrategie, die unter dem Namen der Philosophischen Anthropologie seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts kenntlich wird, antwortet auf eine damals präzente und bis heute bleibende Herausforderung innerhalb der Menschenbegriffe, und zwar auf die der darwinschen Theorie des Lebens einschließlich des Menschen. Auf diese darwinsche Herausforderung gab es mehrere Antwortstrategien, z.B. das Festhalten einer Theologie der Schöpfung des Lebens und insbesondere des Menschen, also den Kreationismus, oder seitens der idealistischen Philosophietradition oder den Kultur- und Sozialwissenschaften den Transzendentalismus in Gestalt des Neukantianismus, des Konstruktivismus im Begriff des historischen Aprioris oder später des sozial-kulturellen Konstruktivismus (z.B. Foucault). Die Philosophische Anthropologie als eine spezifische Theoriestrategie zu erläutern und rekonstruieren, heisst also, sie in Bezug auf die Herausforderung des Darwinismus einerseits und zugleich der möglichen konkurrierenden konzeptionellen Antworten andererseits bezogen auf einen Begriff des Menschen zu konstellieren.

Dementsprechend skizziere ich zunächst die Darwinsche Theorie und ihren naturalistischen Herausforderungscharakter, dann kurz die anderen bis heute möglichen Antwortstrategien und dann den Theorietypus der Philosophischen Anthropologie. Ich erläutere Ihnen abschließend die Modellvarianten dieser Theoriestrategie bei Scheler, Plessner und dem für das Paradigma bedeutenden Adolf Portmann.

### 1. Die Darwinsche Theorie und ihre Herausforderung

Darwins Evolutionstheorie hat sich seit ihrer Erstveröffentlichung erstens als *die* Theorie innerhalb der Biologie durchgesetzt und – in der von ihm selbst schon gezogenen Konsequenz – zweitens als eine biologisch fundierte Theorie innerhalb der Anthropologie angeboten, wissenschaftlich und publizistisch. Seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entfaltet sie wissenschaftlich wie publizistisch ihre Wirkung; das kommende Jahr 2009 ist

---

3 J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg/München 2008. Zur Wirkungsgeschichte des Paradigma in der deutschen Soziologie nach 1945: J. Fischer, *L'antropologia filosofica. Il „ritorno della sociologia tedesca“ nel secondo dopoguerra*, in: Iride. Filosofia e discussione pubblica, ed. A. Borsari, N. 38 (2003) (Themenheft Philosophische Anthropologie), S. 289-303. (Trad. A. Borsari e B. Lubich).

das Darwin-Jahr, insofern sich sein 200. Geburtstag und der 150. Tag des Erscheinungsjahrs seines Hauptwerkes wiederholt. „Kein moderner Denker, kein moderner Mensch“ – so der Evolutionsbiologe Ernst Mayr – kann es vermeiden, in wesentlichen Vermutungen seines Weltbildes „letztendlich Darwinist“ zu sein.<sup>4</sup> Theoriestrategisch ist die Darwinsche Theorie eine Rakete, bei der man zwei Phasen der Zündung unterscheiden muss: die Theorie des Lebens überhaupt, und darin eingefügt, die Theorie des menschlichen Lebens.

In der 1859 veröffentlichten Schrift „The Origins of Species by means of natural Selection“ hat Darwin seine Theorie des Lebens vorgelegt, die alle – jetzt lebenden und bereits wieder verschwundenen – verschiedenen Arten des Lebens der Pflanzen- und Tierwelt als Resultat einer immanenten Evolution rekonstruiert.<sup>5</sup> Demnach sind die jetzt vorhandenen Arten von Organismen nicht Ergebnis einer parallel verfahrenen transzendenten Setzung, einer Setzung kraft einer Transzendenz, einer schöpferischen Kraft, sondern Resultat eines Entwicklungsprozesses, der bestimmten kausalen Mechanismen folgt: Der Abweichungen und Fehler im Reproduktionsprozess, also der Variation erstens, der natürlichen Selektion von Varianten von Organismen, denen die Anpassung gelingt und die durch Misserfolg aus der Reproduktion ausscheiden, zweitens, schließlich die relative Stabilisierung von erfolgreichen Varianten in konstanten Arten von Organismen. Alle differenten Organe und Leistungen, alle Verhaltensweisen der individuellen Organismen (bei höheren Arten) werden als Funktionen eines solchen diversifizierten Anpassungsprozesses aufklärbar. Und: alle Organismen hängen – auch über bereits verschwundene Zwischenglieder – in einer Abstammungsgeschichte zusammen. Insofern kann man die Darwinsche Theorie Evolutionstheorie, aber auch Umwandlungstheorie oder Abstammungstheorie des Lebens nennen.

Und hier greift die zweite Phase des Flugs der Theorierakete, die Darwin selbst noch 1871 in seinem Buch „The Descent of Man“ eröffnet hat.<sup>6</sup> Das überwältigende anschauliche Forschungsmaterial der vergleichenden Anatomie und der vergleichenden individualorganismischen Entwicklungsphasen führen Darwin zu der These, dass Menschen und andere organischen Lebensformen vergleichend zu betrachten sind, zur These der „gemeinsamen Abstammung“ von Pflanze, Tier und Mensch bzw. der Abstammung des menschlichen Lebewesens aus dem Reich der höheren Primaten. Diese systematische Einbeziehung des Menschen in die lebendige Welt – oder der Anthropologie in die Biologie – wird von Darwin selbst hinsichtlich der sogenannten menschlichen Monopole, den klassischen Ausweisen seiner von ihm – dem Menschen – behaupteten Sonderstellung gegen das Reich des Lebendigen, also der Vernunft, der Sprache und der Moral durchgeführt: Der leistungsfähige Verstand entwickelt sich aus niedrigen Vorformen, die

---

4 E. Mayr, *Konzepte der Biologie*, Hirzel, Stuttgart 2005, S. 99.

5 Ch. Darwin, *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (engl. 1859), Kröner, Stuttgart 1983

6 Ch. Darwin, *Die Abstammung des Menschen* (engl. 1875), Kröner, Stuttgart 2002, Eine neuere Darstellung der darwinschen Theorie des Menschen: Th. Junker, *Die Evolution des Menschen*, Beck, München 2006.

Sprache aus der Lautsprache von Vögeln und Säugetieren, die moralischen Empfindungen aus Sozialinstinkten. Anders gesagt: Entgegen der „Anmaßung unserer Vorfahren, dass sie von Halbgöttern abstammten“ (Darwin), ermöglicht die Evolutionsbiologie systematisch die Rückführung, die Reduktion der idealistisch behaupteten Monopole in die Mechanismen des Lebens selbst, die begriffliche Reduktion anthropologischer Begriffe in biologische Begriffe. Darwins Kernsatz dieser Theoriestrategie lautet: „So groß nun auch nichtsdestoweniger die Verschiedenheit an Geist zwischen dem Menschen und den höheren Tieren sein mag, so ist sie doch sicher nur eine Verschiedenheit des Grads und nicht der Art“<sup>7</sup>. Das Theorem der bloß graduellen Verschiedenheit in der Entwicklung des Lebens garantiert nun, dass die Impulse des Lebens – Selbsterhaltung der individuellen Organismen und Arterhaltung durch Reproduktion – sowie die Mechanismen des Lebens Variation, Selektion und Stabilisierung auch auf der Ebene des menschlichen Lebewesens ungebrochen in Kraft sind und in letzter Hinsicht ausschlaggebend sind: sie sind es, die auch das Erklären und Verstehen aller Phänomene der soziokulturellen Lebenswelt des Menschen anleiten, die sich insofern als Epiphänomene der Selbst- und Art- (oder Gen-) erhaltung entlang der Mechanismen Variation, Selektion und Stabilisierung erweisen. Evolutionsbiologie postuliert „Biomacht“ bis hinein in das menschliche Lebewesen, aber in einem ganz anderen Sinn als gebräuchlich: nicht die Diskurse und Praktiken bemächtigen sich je verschieden des Lebens, üben Macht über das Leben aus, sondern das Leben selbst ist eine steuernde Größe, die Macht des Bios bis in alle Konstruktionen und Diskurse des Menschen.

### *2. Antworten auf die Herausforderung des Darwinismus: Naturalismus, Kreationismus und Kulturalismus*

Was gibt es für Möglichkeiten, mit dieser Herausforderung des Naturalismus, der Darwinschen Theorie des Lebens einschließlich des Menschen umzugehen? Was haben sich für Denkmöglichkeiten seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entwickelt?

Zunächst bietet sich einfach die Möglichkeit, den Darwinismus innerhalb der Selbstverständigung des Menschen als bioevolutionäres Theorieprogramm zu übernehmen, an ihn z.B. in der Forschung zur menschlichen Sphäre anzuschließen, der Darwinschen Herausforderung nachzugeben. Aus dem biologisch rekonstruierten Evolutionsgeschehen lassen sich alle Themen der sozio-kulturellen Lebenswelt des Menschen „biologisieren“, d.h. von der evolutionsbiologischen Theorie des Lebens her beobachtet und beschreibt man, wie das „Leben“ selbst bis in die Kapillaren des Psychischen, Sozialen und Kulturellen steuernd vordringt. Mit einer eigenen Psychobiologie, Soziobiologie<sup>8</sup> und Kulturbioogie<sup>9</sup> dringt das bioevolutionäre Theorieprogramm vom Phänomen des Lebens aus zur Erschließung der sozio-kulturellen Lebenswelt vor.

---

7 Ch. Darwin, *Die Abstammung des Menschen*, a.a.O., S. 139.

8 R. Dawkins, *Das egoistische Gen*, Spektrum Wissenschaft, München 2008.

9 K. Eibl, *Animal poeta. Bausteine der biologischen Kultur - und Literaturtheorie*, mentis, Paderborn.

Empfindet man umgekehrt das Darwinsche Erklärungsangebot als eine Herausforderung des Selbstverständnisses des Menschen, insofern hier sein in vielen Traditionen überlieferter Selbstbegriff beeinträchtigt werde, sieht man eine Unvereinbarkeit mit dem Selbstbegriff, der Würde des Menschen als eines göttlich ausgezeichneten Wesens oder als eines Vernunftwesens, sprachmächtigen und moralfähiges Wesens, dann bieten sich andere Denkmöglichkeiten, andere Theoriestrategien an.

Eine davon ist der Kreationismus, die andere der Konstruktivismus bzw. Kulturalismus. Angesichts des „Wunders“ des Lebens und der Unwahrscheinlichkeit des komplexen Phänomens Mensch bleibt die Denkmöglichkeit, an einem kreationistischem Programm festzuhalten: dann ist das Leben, wie die Natur überhaupt, einschließlich des Menschen eine Setzung, eine Kreation von Kreaturen, die Seinsmitteilung einer Gott zu nennenden Transzendenz, die in der Schöpfung sich selbst erkennt und bejaht.

Will man nun sowohl den Naturalismus wie eine theologische Deutung als Antworten vermeiden, bleibt die Denkmöglichkeit des Konstruktivismus mit seinem breiten Spektrum an Varianten. Die zeitgenössisch konstruktivistische Antwort auf die erstmalige Darwinsche Herausforderung war der Neukantianismus, eine andere der Historismus bzw. die hermeneutische Philosophie. Gleich ob die denkende Vernunft im Menschen oder die Sprache, die symbolische Ordnung oder die Schrift, das historische Apriori oder die Episteme einer jeweiligen Welt- und Selbstbegegnung, immer ist im konstruktivistischen Theorieprogramm der Ansatzpunkt der Rekonstruktion die immanente Ordnung des Denkens und Sprechens, die als intellektuelle oder linguistische Ordnung vom Phänomen des Lebens selbst unberührt ist. Aus dieser Perspektive ist dann die Evolutionsbiologie ein diskursives Konstrukt über das „Leben“, nach Maßgabe einer rationalen oder diskursiven Konstruktion. Der theoriestrategische Schachzug des kulturellen Konstruktivismus ist, die Unterscheidung zwischen Natur und Kultur als nur innerhalb der Kultur für möglich zu halten, nach Maßgabe eines rationalen oder historischen Aprioris.<sup>10</sup> Naturalismen wie die Evolutionsbiologie können dann als Diskursstrategien dekonstruiert und damit in ihrer Geltungsbehauptung für die menschliche Sphäre außer Kraft gesetzt werden

Wissenschaftstheoretisch stehen der Naturalismus des Darwinismus einerseits und der Kulturalismus als die Antwort innerhalb der Kultur - und Sozialwissenschaften andererseits in einem Exklusionsverhältnis. Für den Darwinismus ereignet sich die Unterscheidung von Natur und Kultur in der Natur selbst, sie ist eine Naturtatsache, für den Konstruktivismus ist die Unterscheidung von Natur und Kultur eine Apriorileistung der Kultur. Man kann auch erkennen, dass beide Theorieansätze in der Erbschaft des Cartesianismus stehen, des cartesianischen Dualismus: das evolutionsbiologische Paradigma auf der Seite des Körpers, der Kulturalismus auf der Seite des Mentalen. Im 20. Jahrhundert werden mit der Biologie einerseits, der Sprach- und Sozialwissenschaften andererseits charakteristische Neubesetzungen der jeweiligen Flügel des Cartesianismus vorgenommen: Statt der Mechanik des unbelebten Körpers nun die evolutionären Mechanismen des Organismus und

---

10 M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Hanser, München 1974; zu den Ansätzen des Kulturalismus insgesamt: A. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Velbrück, Weilerswist 2006.

statt des denkenden Bewusstseinssubjekts nun die Sprache als inter- oder transsubjektives Medium des Denkens. Der cartesianische Dualismus verwandelt sich angesichts der evolutionsbiologischen Herausforderung in wechselseitige Übernahmeveruche der jeweiligen extremen Perspektiven: der über den Materialismus hinausgehende Evolutionismus des Organischen übernimmt aufklärend die sozio-kulturelle Lebenswelt; umgekehrt kassiert der Kulturalismus das evolutionsbiologische Paradigma als ein bloß kulturelles Deutungsschema.

### 3. Philosophische Anthropologie als Theoriestrategie

Damit ist das Feld präpariert, um die Philosophische Anthropologie als eine bestimmte Theoriestrategie zu erläutern. Oder anders gesagt: Es gibt noch eine Theoriestrategie, um der Herausforderung der Darwinschen Theorie des Leben einschließlich des Menschen zu begegnen, und diese Theoriestrategie hat sich im 20. Jahrhundert Philosophische Anthropologie genannt, ist unter diesem Titel angetreten. Angesichts der darwinistischen Dauerherausforderung bis heute und darüber hinaus ist das auch eine Möglichkeit, die Texte der Philosophischen Anthropologen, also z.B. die von Scheler, Plessner, Portmann (man könnte auch Gehlen<sup>11</sup> oder bestimmte Texte von Hans Jonas<sup>12</sup>, Karl Löwith<sup>13</sup> nennen) noch einmal neu zu lesen und sich ihres argumentativen Modellcharakters zu vergewissern. Um die spezifische Operation dieses Denkansatzes einzukreisen, ist es zunächst wichtig, dass alle Philosophischen Anthropologie an einem Begriff der „Würde des Menschen“<sup>14</sup> festhalten, und zwar nicht im engeren ethischen Sinn oder der praktischen Philosophie, sondern im Sinne der Unhintergebarkeit der Erfahrung von Menschen, der Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung prinzipiell fähige Wesen zu sein. „Philosophie“ im Titel des Theorieprojekts indiziert diesen Anspruch der Autonomie des denkenden Subjekts. Insofern ist für sie, also für die sich als Philosophische Anthropologen identifizierenden Denker die Darwinsche Theorie, die alle Monopole des Menschen in ein Naturgeschehen zurückzuführen beabsichtigt, eine Herausforderung, der sie sich nicht anschließen, der sie aber auch nicht – wie der Kulturalismus – ausweichen wollen. Sie akzeptieren am evolutionsbiologischen Ansatz die Immanenzerklärung aus der Natur, den gleichsam zur

- 
- 11 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940, 2 Teilbände, GA 3.1 u. 3.2, hrsg. v. K. – S. Rehberg, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993
  - 12 H. Jonas, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, New York 1966. – Auf deutsch: Ders., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Vandenhoeck, Göttingen 1973; erneute Auflage unter dem neuen Titel: Ders., *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Insel, Frankfurt a.M./Leipzig 1994
  - 13 K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, in: K. Ziegler (Hrsg.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmuth Plessner, Vandenhoeck, Göttingen 1957, S. 58-87.
  - 14 H. Plessner, *Untersuchungen zu einer Kritik der philosophischen Urteilskraft* (1920, unveröffentlichte Habilitation), *Gesammelte Schriften*, Bd. II, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 7-321. (1981 Erstveröffentlichung); K. Hauke, *Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den ‚Grenzen der Gemeinschaft‘*, Ergon, Würzburg 2003

neuzeitlichen Philosophie passenden Versuch also, ohne theologische Modelle *und* auch ohne Teleologiemodelle einer Zweckmäßigkeit der Natur insgesamt eine immanente Aufklärung des Phänomens Leben in der Natur zu leisten – also von der Biologie aus zu operieren.

Der springende Punkt in der Theorietechnik der Philosophischen Anthropologie ist deshalb der theorieinterne Bezug zur Biologie.<sup>15</sup> Es ist oft vermerkt worden, die Philosophische Anthropologie sei eine Art philosophischer Integration der verschiedensten Einzelwissenschaften wie Psychologie, Biologie, Soziologie, Kulturwissenschaft. Das ist nicht falsch, trifft aber nicht die Pointe der Theorietechnik. Entscheidend oder konstitutiv ist der Bezug zur Biologie, weil nur darüber die Herausforderung des Darwinismus angenommen werden kann. Die Philosophische Anthropologie differenziert deshalb innerhalb ihres Denkansatz bei den Autoren jeweils eine philosophisch konzipierte Biologie aus, über die sie – die Philosophische Anthropologie – sich wiederum als Kultur- und Sozialtheorie entfalten kann. Die Pointe ist, dass diese Philosophische Anthropologie als Anthropologie nicht mit dem Menschen anfängt, sondern, bevor sie vom Menschen spricht, vom Leben handelt. Es geht darum, im Gegenzug zur Evolutionsbiologie eine Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde zu erreichen. Der operative Impuls dabei ist, die basale Selbsterfahrung der Menschen, vernunft- und sprachvermittelte, diskursvermittelte Wesen zu sein, denen Selbstdistanz eignet, im Sprechen über das „Leben“, das Organische – also das Andere der Vernunft und des Diskurses – nicht preiszugeben. Es soll im biologisch informierten Sprechen über das Organische dessen Phänomenalität so angesetzt werden, dass – wenn dann von unter her über eine rekonstruktive Aufstufung des Organischen die Sphäre des menschlichen Lebewesen erreicht wird – sich die Ausgangserfahrung der Selbstdistanz, der Würde *nicht* als Täuschung, als bloßes Epiphänomen erweist. Die Theoriestrategie der Philosophischen Anthropologie angesichts der darwinistischen Herausforderung ist, im Umweg über eine immanent angelegte Theorie des Lebens, über den kontrastiven Pflanze-, Tier-, Menschvergleich einen vollen, nicht-reduktiven Begriff des Menschen auszuweisen. Oder, um den Theorietyp deutlicher zu kennzeichnen: Gesetzt, die Darwinsche Theorie bezogen auf den Menschen ist ein Theorietypus *vertikaler Reduktion* im Sinne einer begrifflich-methodischen Reduktion, in der alle theologischen bzw. philosophischen Aussagen über den Menschen in naturwissenschaftliche Begriffe, biologische Begriffe übersetzt werden, oder der Theorietypus vertikaler Reduktion im Sinne einer ontologischen Reduktion, für die der Mensch als Seiendes letztlich nichts als organischer Körper ist, dann dreht die Philosophische Anthropologie theoriestrategisch

---

15 J. Fischer, J., *Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus*, in: G. Gamm, A. Manzei u. M. Gutmann (Hrsg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, transcript, Bielefeld 2005, S. 159-182. Die italienische Fassung: *La biofilosofica come nucleo del programma teorico dell'antropologia filosofica* (trad. Agostino Cera), in: N. Russo (a cura), *L'uomo e le machine. Per un'antropologia della tecnica*, Guida, Napoli 2007, S. 165-196. Vgl. auch die amerikanische Philosophin Marjorie Grene mit Sinn für die interne philosophische Biologie bei verschiedenen Philosophischen Anthropologen (wie Plessner, Portmann, Buytendijk, Strauss etc.): M. Grene, *Approaches to a Philosophical Biology*, New York/ London 1965.

den Spieß um: Sie ist ein Theorietypus *vertikaler Emergenz*, in der über einen Begriff des Lebens im Wege einer nicht theologisch, nicht teleologisch vorgestellten Stufentheorie („Stufen des Organischen“) die menschliche Lebensform begrifflich so gekennzeichnet werden kann, dass von diesem Begriff des Menschen mit Rückbezug auf das Leben, das Organische seine Sonderstellung exponiert werden kann. Die Sonderstellung des Menschen wird nicht als eine jenseits des Lebens (also als Vernunft-, Sprach-, Moralwesen, der auch zusätzlich einen Körper hat), sondern als eine Verrückung im Leben gekennzeichnet, so dass die Monopole des Menschen nur mit Bezug auf seine Körperlichkeit zu haben sind.

### 3.1 Schelers *philosophisch-anthropologische Theoriestrategie*

Bei Max Scheler wird bereits in seiner ersten proto-philosophisch-anthropologischen Schrift „Die Idee des Menschen“<sup>16</sup> von 1915 das Grundmotiv, die operative Entscheidung deutlich: die Abbaubewegung des Naturalismus, den Menschen auf das Leben zu reduzieren, zu konterkarieren durch eine Aufbauoperation, die die Sonderstellung des Menschen im Leben exponiert. Scheler diagnostiziert, dass die Theorie des Anthropomorphismus der Gottesidee (d.i. der Abbau Gottes auf den Menschen, Religion ist nichts weiter als eine menschliche Projektion) gleitend übergeht in einen Biomorphismus des Menschen (d.i. dem Abbau des Menschen auf die tierische Natur und die Gesetze des Organischen überhaupt). Scheler findet eine hübsche Problemformel für den Begriff des Menschen im biologischen Zeitalter: Musste man früher darauf bedacht sein, „den Menschen von Gott zu unterscheiden und von all den Zwischendingen, die man zwischen ihm und die Götter gestellt hatte, z.B. von dem Engel ..., musste sein Eigendasein noch ‚retten‘ und darauf sehen, dass er nicht automatisch in irgendeinen Himmel hineinfliege“, hat sich das Verhältnis umgekehrt: „Der Mensch scheint in die Tierheit, in die untere Natur zu verfließen, und es gilt gerade noch einen Unterschied zu finden, der ihn ‚rettet‘, ganz in sie zu versinken.“<sup>17</sup> Es gilt also, den Spieß des Reduktionismus umzudrehen, und diese Operation nennt Scheler seit Anfang der 20er Jahre „philosophische Anthropologie“. Man sieht daran auch, dass diese geplante Operation einer modernen Philosophischen Anthropologie kein Anschluss an die Anthropologie Feuerbachs ist, weil diese selbst zur Operation des Reduktionismus gehört. Für dieses Vorhaben einer „Philosophischen Anthropologie im biologischen Zeitalter“<sup>18</sup> (Illies) wird auch verständlich, warum sich Scheler systematisch auch Biologie-Vorlesungen hält, von 1908 bis zu seiner letzten 1927/28. Und es gibt ein Vorbild die Operation, die Herausforderung der Evolutionsbiologie von der Biologie selbst her aufzunehmen – in Paris: das ist Bergson und sein Werk „L'évolution creative“ von 1907, für dessen deutsche Übersetzung „Schöpferische Entwicklung“ sich Scheler frühzeitig einsetzt: Bergson entwickelt eine Immanenztheorie des Lebendigen, die eine

---

16 M. Scheler, *Zur Idee des Menschen* (1915), in: Ders., *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bd. 1, 2. Aufl. Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1919, S. 271-312

17 A.a.O., S. 280.

18 Ch. Illies, *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006.

mechanistische oder finalistische Deutung der Evolution abweist: der den Lebensformen innewohnende „*élan vital*“ bringt eine Verschiedenheit von Arten und Erscheinungsformen des Organischen hervor, verschiedene Problemlösungsmöglichkeiten, innerhalb derer auch die des menschlichen Lebewesens als eine spezifische Form schöpferischer Aktivität auftaucht. Für die deutsche Philosophische Anthropologie insgesamt ist dieser Impuls der Bergsonschen Auseinandersetzung mit der Darwinschen Evolutionsbiologie konstitutiv gewesen, auch bei Plessner und Gehlen.

Um nun Schelers Theoriestrategie in seiner eigenen Durchführung, wie er in der Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“<sup>19</sup> vorliegt, kurz zu skizzieren: Vorausgesetzt für eine Philosophische Anthropologie ist die Philosophie als Selbstexplikation des menschlichen Selbstbewusstseins, seine Vernunft- und Schöpfungspotentials, aber ein diese Monopole ausweisender Begriff des Menschen muss im biologischen Zeitalter bei seiner Körperlichkeit, bei seiner Gestelltheit in die natürliche Entwicklungsgeschichte ansetzen. Deshalb operiert Scheler in seiner Philosophischen Anthropologie zunächst mit einer philosophischen Biologie, die einen vom Anorganischen unterschiedenen Begriff des Lebens expliziert, der den wissenschaftlichen Erfahrungen nicht widerspricht: das lebendige Ding drängt – anders als das Anorganische – über es hinaus, es ist eine immanente Transzendenz, bereits bei der Pflanze. Dann markiert die Theorieoperation anschließend Arten und Stufen der Lebensorganisation in ihrer Korrelation zu je entsprechenden Umwelten, bei Scheler mit den Prinzipien der instinktgebundenen, dann der assoziations- und dissoziationsfähigen Lebensform, schließlich der Lebensform praktischer Intelligenz der Primaten gekennzeichnet. Der Begriff des Menschen wird dann gewonnen, indem eine Diskontinuität im Leben selbst aufgewiesen wird, ein Bruch im Leben, der allerdings im Leben selbst überbrückt werden muss. Diesen Abstand zur Natur in der Natur kennzeichnet Scheler mit dem klassischen Begriff „Geist“, allerdings in einer neuen Verwendung. „Geist“ meint bei ihm die strukturelle Bedingung der faktisch möglichen Distanzierung zu den unausweichlichen Naturzwängen, also den Mechanismen der organischen Selbst- und Art- oder Generhaltung und allen damit verbundenen Naturnotwendigkeiten des Antriebes und der Wahrnehmung. Wichtig ist hier Schelers Konzession an die Evolutionsbiologie, an den Naturalismus: die Macht, die Kraft liegt auf der Seite des Lebens, seines Prinzips des „Dranges“, das Prinzip des „Geistes“ hat von sich aus keine Macht, es ist von sich aus ohnmächtig und vermag seine Distanznahmen, die aktiven Akte der Distanz und Unterbrechung nur durch Umbiegung des Lebenspotentials in ihm durchzuführen. Diese typische philosophisch-anthropologische Argumentationsfigur lässt sich erläutern an Schelers Schlüsselbegriff für den Menschen: er sei ein „Neinsagen-könner“. Der Akt der Negation ist die Eigenschaft des Geistes, aber die Aktion des Neinsagens, der folgenreiche Sprechakt des Neinsagens ist nur möglich, wenn der das Prinzip des Geistes das Potential des Prinzips des Lebens an sich bindet. In diesem philosophisch-anthropologischen Begriff des Menschen, der im Umwegverfahren über das Leben gewonnen wird, werden nun alle bekannten Monopole des Menschen an den Prozess der Naturgeschichte

---

19 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in: Ders., Späte Schriften, Gesammelte Werke, Bd. 9, hrsg. von M. Frings, Bouvier, Bonn 1976, S. 7-71

zurückgebunden: allerdings nicht im Verfahren der Reduktion, sondern in einem Verfahren, das die Gleich- und Gegenüberstellung des Menschen in der Natur in *einer* Beschreibung zusammenführt. Von dieser philosophisch-anthropologischen Konstitutionsbasis aus hat Scheler die Perspektive einer „modernen Metaphysik“ zu entwickeln gedacht; „modern“ ist diese Metaphysik, die dem Menschen in Option einer Mitwirkerschaft am Prozess des Weltprozesses eröffnet, insofern sie nach der transzendentalen Wende Kants auf der anthropologischen Konstitutionsbasis beruht; die Philosophische Anthropologie liegt der Metaphysik systematisch voraus.

### 3.2 Plessners philosophisch-anthropologische Theoriestrategie

Ich möchte Ihnen kurz die Variante dieser philosophisch-anthropologischen Theoriestrategie bei Helmuth Plessner demonstrieren, die interessant ist, weil Plessner selbst ausgebildeter Biologe war, aber auch in ihrer theorietechnischen Ausarbeitung das Denkprojekt der Philosophischen Anthropologie gleichsam auf den begrifflichen Höhepunkt bringt. Wie Scheler geht es ihm im biologischen Zeitalter um eine Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde, also um einen Begriff des Menschen, der unter naturalen Bedingungen der aufgedeckten Abstammungsgeschichte des Menschen zugleich der Selbsterfahrung des Menschen entspricht, eines Begriffes des Menschen „als sinnlich-sittliches Wesen in Einer, d.h. der menschlichen Existenz entsprechenden Erfahrungsstellung steht, welche ‚Natur‘ und ‚Geist‘ umspannt.“<sup>20</sup> Um das zu leisten, baut Plessners Philosophische Anthropologie wie Scheler zunächst eine philosophische Biologie, genauer eine nichtspekulative Naturphilosophie. Der Begriff des Menschen im biologischen Zeitalter ist nur im Umweg über einen Begriff des Lebens zu gewinnen, der aber so konzipiert sein muss, dass er zur Selbsterfahrung des Menschen mit sich passt. Wichtig für Plessner wie für die anderen Philosophischen Anthropologen war bei der Konzeption einer philosophischen Biologie die Arbeit von Hans Driesch, der in seiner „Philosophie des Organischen“ der Eigenlogik des Phänomens des Organischen im Vergleich zum anorganischen Ding auf der Spur war. Drieschs neovitalistisches Interesse war, die Abbaubewegung des Denkens, der erklärende Reduktion von Komplexität auf elementare Mechanismen, letztlich chemo-physikalische Mechanismen zu stoppen, indem er eine Eigenkomplexität der Schicht des Organischen aufwies. Auch wenn Plessner die neovitalistische Annahme eines Entelechiefaktors im Lebendigen nicht teilte, war diese Umkehrung der Reduktionsbewegung durch Driesch, bei dem er studiert hatte, also die Umkehr des bis dahin üblichen Abbaus des Organischen auf die Entwicklungsmechanik des Lebendigen für ihn wichtig. Plessner unterscheidet das Organische vom Anorganischen, indem er sehr nüchtern, aber zugleich äußerst folgenreich oder anschlussfähig das „lebendige Ding“ als ein „grenzrealisierendes Ding“ markiert, es also in seiner Eigenphänomenalität als ein Ding kennzeichnet, das durch eine Grenzleistung, im Grenzverkehr mit der Umwelt Eigenkomplexität aufbaut; der Stein hört am Rand auf, der Organismus geht aus seiner Grenze über sie hinaus. Das gibt Plessner

---

20 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), 2. Aufl. De Gruyter, Berlin 1965.

nicht nur die Möglichkeit, innerhalb seiner philosophischen Biologie die Merkmale des Lebendigen von dieser Bestimmung des Lebens her zu explizieren, sondern auch Stufen der Lebensorganisation zu verfolgen, Organisationsniveau der Grenzregulierung. Indem er grenzrealisierende Dinge als „Positionalitäten“ umdefiniert, also anonyme „Gesetztheiten“ in der Natur, unterscheidet er Stufen des Organischen, offene und geschlossene Formen, azentrische von zentrischer Positionalität mit jeweils zugeordneten Positionsfelder oder Umwelten, wobei letztere – die zentrischen Positionalität – als senso-motorisch-neuronal ausdifferenzierte bereits die Primaten verständlich machen will. Typisch für die philosophisch-anthropologische Denkoporation, aber begriffstechnisch eben erstklassig jetzt Plessners Begriff für den Menschen: „Exzentrische Positionalität“.<sup>21</sup> Mit diesem Begriff drückt Plessner die Unterbrochenheit des Lebens im menschlichen Lebewesen aus, das als Lebewesen zugleich auf neue Formen der Überbrückung dieser Diskontinuität angewiesen ist, um am Leben zu bleiben. Exzentrizität meint: Die Naturgeschichte ist im Menschen eine Abstandnahme von der natürlichen Umwelt und der Körperlichkeit, der Positionalität, aber eine Abstandnahme in der Natur, die in der Natur gelebt werden oder „verkörpert“ – wie Plessner sagt. Die exzentrische Positionalität muss in der Positionalität, im Leben, im Körper gelebt werden – sie muss verkörpert werden. Plessner hat für dieses Phänomen unterbrochener und künstlich vermittelter Lebenskreisläufe auf der Ebene des menschlichen Lebewesens sogenannte anthropologische Gesetze exponiert: das exzentrisch gestellte Lebewesen ist gefordert zu einer „natürlichen Künstlichkeit“, also die Unruhe und Nichtfestgestelltheit seiner lebendigen Position durch künstliche Konstruktionen zu kompensieren, zu stabilisieren, durch Artefakte und „Institutionen“ (wie Gehlen später sagen und ausführen wird). Dieses Lebewesen erreicht seine eigene Innerlichkeit und die Anderen in ihrer Unergründlichkeit nur durch „vermittelte Unmittelbarkeit“, d.h. durch Rituale und Rollen. Die Mechanismen der Lebensevolution werden also im exzentrisch positionierten Lebewesen umgebrochen und transformiert und überlagert durch neue Mechanismen, ohne dass ihre Dynamik zum Verschwinden gebracht werden kann, weil das menschliche Lebewesen über die gemeinsame Stammesgeschichte an das Reich des Lebendigen gebunden bleibt.

### 3.3 Portmanns philosophisch-anthropologische Theoriestrategie

Ich möchte Ihnen abschließend noch die Theoriestrategie bei Adolf Portmann vorführen. Der Schweizer Zoologe Portmann ist Anfang der 40er Jahre, durchaus unter dem Eindruck der Schriften von Scheler und Plessner, zu der philosophisch-anthropologischen Denkergruppe dazugestoßen, v.a. mit seiner Schrift „Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen“ (1944), bekannt geworden unter dem Titel „Zoologie und das neue Bild

---

21 Vgl. J. Fischer, 'Posizionalità eccentrica'. *La categoria fondamentale dell'antropologia filosofica plessneriana*, in: A. Borsari e M. Russo (a cura di), Helmuth Plessner, *Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Salerno 2005, S. 21-32. Zu Plessner: M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Edizioni 'La Citta del Sole', Napoli 2000.

des Menschen“ (1956).<sup>22</sup> Gerade beim Zoologen Portmann lässt sich die philosophisch-anthropologische Theoriestrategie im Kontrast zur Evolutionsbiologie demonstrieren. Das Portmann-Theorem bezogen auf das menschliche Lebewesen, seine Sonderstellung im Reich des Lebendigen, ist das Theorem vom „extra-uterinen Frühjahr“ des Neuankömmlings. Mit diesem Theorem prozessualisiert er die „exzentrische Positionalität“ Plessners im Kontrast zu vergleichbaren Primaten als „extra-uterines Frühjahr“ des menschlichen Lebewesens – in vergleichender Morphologie, v.a. auch hinsichtlich des Hirnwachstums: Der Vergleich der Phylogenie der Ontogenesen zeigt, dass das menschliche Lebewesen – wie alle Lebewesen genetisch in eine bestimmte Gestaltentwicklung hineingestoßen – diese Gestalt – im Kontrast zu anderen Lebewesen – vergleichsweise früh exponiert außerhalb des Uterus ausgestaltet, also unter Zugriff und Resonanz der erwachsenen Lebewesen. Portmann hat damit die exzentrische Positionalität auf die spezifisch menschliche Sozio-Kulturalität des menschlichen Lebewesen ausgelegt, und im Anschluss an ihn hat der Berliner Soziologie Dieter Claessens folgerichtig eine spezifisch sozialen Insulations-Konstellation der menschlichen Lebewesen konstatiert, in der die offen-sensible Mutter-Kind-Beziehung als Resonanzzentrum einer insgesamt nach außen grenzstabilisierten sozialen Binnengruppe erscheint.<sup>23</sup> Peter Sloterdijk hat jüngst in direktem Anschluss an diese philosophisch-anthropologische Denkergruppe, v.a. Portmann und Claessens, das Ineinandergreifen von vier evolutionären Mechanismen rekonstruiert<sup>24</sup>, um das Begreifen der Sonderstellung des menschlichen Lebewesens zu ermöglichen: die Verkindlichung der Körperform (die sog. Neotonie, auch die nackte Empfindlichkeit), also die Beobachtung intrauteriner Formbildung in extrauteriner Situation, zweitens den Mechanismus sozialer Grenzziehung der „Insulation“, drittens die auf Grund der Distanz zur eigenen Körperlichkeit gegebene Möglichkeit der Transformation der eigenen Natur, also der Körperlichkeit, v.a. der Hand, in Instrumente, Werkzeuge, schließlich die prinzipielle Rückbindung aller Abstraktion, die auf Grund der exzentrischen Distanz möglich wird, an das konkret Sinnliche: das Musterbeispiel ist die Metapher als Substrat aller begrifflichen Sprachsemantik, und der überragenden Bildspender aller Rückbezüge, aller Verankerungen des Abstrakten an das Konkrete ist der menschliche Körper.

Ganz zum Schluß möchte ich noch einen Schachzug in Portmanns Theoriestrategie vorführen, der noch einmal auf die philosophisch-anthropologische Operation am Begriff des Lebens im Gegenzug zur Evolutionsbiologie zurückkommt. Portmann hat eine Biologie konzipiert, die das Phänomen des Lebens vom Menschen aus, also in philosophisch-anthropologischer Perspektive so in den Blick und Begriff nimmt, dass das Leben selbst, also bereits das subhumane Leben ohne Reduktion, aber auch ohne Einbettung in eine

---

22 A. Portmann, *Biologische Fragmente einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944; A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Reinbek, Hamburg 1956.

23 D. Claessens, *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980

24 P. Sloterdijk, *Das Menschentreibhaus. Stichworte zur historischen und prophetischen Anthropologie*, Bauhaus-Universität, Weimar 2001, S. 25-58

spekulative teleologische Naturphilosophie verstehbar wird.<sup>25</sup> Er knüpft dabei an Plessners Bestimmung des Organischen als „grenzrealisierendes Ding“ an. Ergänzt durch eigene empirische Beobachtungen der „Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde“<sup>26</sup> hält er fest, dass Positionalitäten bzw. grenzrealisierende Dinge nicht allein durch Selbsterhaltung ihrer jeweiligen Positionsgrenze im Positionsfeld charakterisiert sind, auch nicht allein durch Arterhaltung (oder Generhaltung als reproduktive Weitergabe der körperlichen Kerninformation über ihre Positionalitätsgrenze hinaus im Fortpflanzungsprozess). Lebewesen erschöpfen sich also – sachlich gesehen – nicht allein in den beiden von der Evolutionsbiologie postulierten Lebensprinzipien.

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 grundsätzlichen Grenzcharakters des Organischen. Bei lebendigen Dingen verdeckt – so Portmann – die opake Hülle, also die Erscheinungsoberfläche des lebendigen Dinges, mit ihrer tendenziell symmetrischen Struktur 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.

Der so von der philosophisch-anthropologisch verantworteten Biologie aufgewiesene konstitutionelle Erscheinungscharakter des Lebendigen überhaupt, gleichsam die Emergenz von Phänomenalität in einem genuinen Sinn, auch bereits als eines Erscheinens von Lebewesen voreinander ist dann überhaupt die Basis, dass es nun die evolutionären Mechanismen der Selbsterhaltung, v.a. der reproduktiven Generhaltung dieses Prinzip der Selbstdarstellung modellieren im Hinblick auf „adressierte Erscheinungen“, in denen die Sichtbarkeit, Farbigkeit und der Formcharakter der Erscheinungsgestalt für die reproduktive Rivalität und Koordination hinsichtlich der Reproduktion wichtig wird. Zugleich tritt dieser überschüssige Expressivitätscharakter alles Lebendigen auf der Ebene des Menschen unter die Bedingungen der exzentrischen Positionalität – und wird damit als Prinzip der Darstellbarkeit, der Symbolik Basis aller Kultur und menschlichen Sozialität, Basis der Öffentlichkeit; damit sind auch die Kultur- und Sozialwissenschaften in einer

---

25 A. Portmann, *Neue Wege der Biologie*, Piper, München 1960, 3. Aufl. 1965

26 A. Portmann, *Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde*, in: K. Ziegler (Hrsg.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmuth Plessner, Vandenhoeck, Göttingen 1957, S. 29-41.

philosophisch-anthropologischen Biologie fundiert.

Biotheoretisch den Erscheinungscharakter des Lebendigen herauszuarbeiten, verletzt nicht die evolutionsbiologisch postulierten Mechanismen, entkräftet aber die alleinige Geltung des Prinzips der Generhaltung in der Reproduktion. Gen-Reproduktion als alleiniges Prinzip des Lebens muss alle anderen Phänomene des Lebendigen, v.a. die ausgeprägten Körper, als bloße Epiphänomene reduzieren. Demgegenüber ist es ein möglicher Schachzug einer philosophisch-anthropologisch gesonnenen Biologie, die die Kompatibilität von Biologie und Menschenwürde im Denken erreichen will, den spezifischen Erscheinungscharakter des Organischen als genuinen Grundzug des Lebens herauszuarbeiten.

#### *4. Fazit*

Damit ist an einem Tiefpunkt die Herausforderung der Evolutionsbiologie und ihrer Reduktion des Lebensbegriffes durch die Philosophische Anthropologie theoriestrategisch angenommen, und zwar ohne den alternativen Antwortmöglichkeiten des Kreationismus einerseits, des Kulturalismus andererseits zu folgen. Die Aufgabe bestand in diesem Beitrag nur darin, theoriegeschichtlich Modelle bzw. Theorietechniken vorzuführen, wie Denker der Philosophischen Anthropologie – als Paradigma verstanden – die evolutionsbiologische Herausforderung angenommen haben. Natürlich bleibt die Aufgabe in jeder neuen Generation, eine Philosophische Anthropologie im jeweils avancierten „biologischen Zeitalter“ zu finden und zu formen, also in jeweiliger Auseinandersetzung mit jeweils neuer wissenschaftlicher Empirie, um die Kompatibilität der Würde des Menschen mit der Biologie theoriesystematisch zu gewährleisten.