

DAS TYPUSPROBLEM IN PHILOSOPHISCHER ANTHROPOLOGIE UND BIOLOGIE – NIVELLIERUNGEN IM VERHÄLTNIS VON PHILOSOPHIE UND WISSENSCHAFTEN

Mathias Gutmann, Michael Weingarten

Versteht man Scheler, Plessner und Gehlen als drei Typen Philosophischer Anthropologie, dann ist allen dreien ein Bezug auf zeitgenössisch vorgefundenes biologisches Wissen eigentümlich – wenn auch in je besonderer Form. Rein negativ bei Scheler, indem das »Geist-Haben« des Menschen als Ausweis seiner Humanität gegen die reduktionistischen Erklärungsansprüche der empirischen Wissenschaften – und hier insbesondere der Biologie und der Sozialwissenschaften – in der Neuformulierung eines *theologisch*-philosophischen Projektes¹ begründet werden soll. Rein positiv bei Gehlen in dem Versuch Philosophie als *empirische* Philosophie zu betreiben. Und »gemischt« bei Plessner insofern, als dieser bestimmte biologische Theorien, insbesondere den Darwinismus, zurückweist, aber andere biologische Theorien (vor allem ontogenetische und vitalistische) fundierend in den Begründungsgang seiner Philosophischen Anthropologie einbaut.

Insofern Schelers anthropologische geist-bezogene Überlegungen ausschließlich abhängig sind von der Geltung bestimmter religionsphilosophischer Sätze, kann seine Philosophische Anthropologie seitens empirisch-wissenschaftlichen Wissens nicht außer Kraft gesetzt werden. Grundsätzlich anders steht es mit den Ausarbeitungen Gehlens und Plessners. Gerade weil Gehlen sein Philosophieren als empirisch versteht, muss er zugeben, dass seine Aussagen über den Menschen abhängig sind von der Geltung *bestimmten* empirischen Wissens und verändert werden *müssen*, wird dieses investierte empirische Wissen falsifiziert. Plessners Position muss sich dagegen vertei-

1 | Zum theologischen Kontext der Schelerschen Philosophischen Anthropologie; vgl. ders. »Probleme der Religion (Zur religiösen Erneuerung)« in *Vom Ewigen im Menschen* (1921, S. 279–723); sowie Scheler (1987).

digen lassen können gegenüber zwei möglichen Veränderungen innerhalb der Fachwissenschaften, auf die Plessner sich im Aufbau seiner Philosophischen Anthropologie positiv bezieht:

1. Es muss zum einen gezeigt werden, inwiefern der Rückgriff auf ontogenetische und vitalistische Theorien noch stichhaltig ist, wenn dieser Rückgriff von Plessner selbst in der Kritik an einer *bestimmten* Ausformulierung der Evolutionstheorie, nämlich der typologisch-darwinistischen begründet wurde, und diese Form von Evolutionstheorie heute *kein* geltendes Wissen mehr darstellt. Fraglich ist also, ob eine Philosophische Anthropologie immer noch *nur* in ontogenetischen und vitalistischen Theorien fundiert werden kann.
2. Zum anderen werden die anthropologischen Aussagen fragwürdig genau dann, wenn die von Plessner verwendeten ontogenetischen und vitalistischen Theorien außer Geltung gesetzt werden – was heute sicherlich für vitalistische Theorien sofort zugestanden werden muss.

Bedenkt man weiter, dass nicht nur der von Plessner kritisierte Darwinismus typologisch argumentierte, sondern eben auch die von ihm im Begründungsgang seiner Philosophischen Anthropologie benutzten ontogenetischen Theorien (insbesondere Hans Driesch und Jacob von Uexküll) typologische Theorien waren, typologische Theorien aber *sowohl* in ihrer ontogenetischen *als auch* in ihrer darwinistisch-phylogenetischen Ausprägung mit guten Gründen von der gegenwärtigen Evolutionstheorie *ad acta* gelegt wurden – was bleibt dann noch von einer Philosophischen Anthropologie übrig, die bis in ihren zentralen Formulierungen (*der Mensch, das Tier, die Pflanze*) typologisch argumentiert? *Biologisch* jedenfalls sind Worte wie ›der Mensch‹, ›das Tier‹, ›die Pflanze‹ nicht einfach falsch, sondern – als empirisch sachhaltige – schlichtweg sinnlos.

Im Folgenden wollen wir für diesen Problemzusammenhang erste Thesen und Hinweise formulieren, von denen wir meinen, dass sie vorrangig klärungsbedürftig sind, weil an ihnen sich entscheidet, ob und inwiefern Philosophische Anthropologie in systematischer Absicht betrieben werden kann – oder eben auch, ob nicht und was dann an deren Stelle treten könnte.

1. | Ein heute versuchtes Anknüpfen an Plessners Philosophische Anthropologie kommt – dies unsere erste These – nicht darum herum, das Verhältnis zwischen Philosophie und Biologie zunächst bei Plessner selbst zu rekonstruieren, um dann mit Gründen entscheiden zu können, ob die in Plessners Philosophischer Anthropologie zentralen Termini auch dann noch *als Begriffe* verwendet werden können, wenn ihre Begründung in bzw. ihre Ableitung aus biologischen Theorien angesichts gegenwärtigen fachwissenschaftlichen Wissens nicht mehr

möglich ist; bzw. wie gegebenenfalls dieses Verhältnis neu bestimmt werden muss, um das Plessner'sche Projekt fortsetzen zu können. Die Notwendigkeit der Klärung des Verhältnisses von Biologie und Philosophie zeigt sich umgekehrt darin, dass viele der von Plessner herangezogenen biologischen Referenzautoren sich selbst verstanden als Vertreter einer ›Philosophischen Biologie‹ (bspw. Hans Driesch) oder einer ›Theoretischen Biologie‹ (bspw. Jacob von Uexküll). Hier ist die zu klärende Frage die, ob sich ›Philosophische Biologie‹ und ›Theoretische Biologie‹ zu den anderen biologischen Disziplinen so verhalten wie dies paradigmatisch für die theoretische Physik zu den anderen physikalischen Disziplinen gilt, ob sie also selbst eine *Teildisziplin* der Biologie sind so wie die theoretische Physik eine Teildisziplin der Physik ist; oder ob es sich bei diesen Konzepten um philosophische Aussagen *über* die Biologie handelt, Philosophische bzw. Theoretische Biologie also Teildisziplinen der Philosophie und genau nicht der Biologie sind (oder waren).

*Das Typusproblem
in Philosophischer
Anthropologie und
Biologie –
Nivellierungen im
Verhältnis von
Philosophie und
Wissenschaften*

2. | Diese Unklarheit des Verhältnisses von Philosophie und Biologie zeigt sich dann u.a. darin, dass die Philosophischen Anthropologen von *Tier-Mensch-Vergleichen* ausgehen um zu einem Begriff des Menschen zu kommen, das Tier also als das schon durch die Biologie Bestimmte und den Menschen als das zu Bestimmende unterstellen, während umgekehrt Biologen (zumindest methodisch) von *Mensch-Tier-Vergleichen* ausgehen, den Menschen also als das u.a. durch die Philosophie Bestimmte und das Tier als das zu Bestimmende unterstellen (vgl. Gutmann 2002 a, 2002b). So schreibt bspw. Fredrik J.J. Buytendijk, mit dem Plessner zusammengearbeitet und publiziert hat:

»Die vergleichende Psychologie hat die Aufgabe, die in der unmittelbaren Erfahrung des Alltags zunächst vorgefundene Verwandtschaft, Ähnlichkeit und den Unterschied im Tun des Menschen und der Tiere zu erforschen, d.h. zu beschreiben und zu begreifen« (Buytendijk 1958: 7).

Im Alltag, im »werktätigen Lebensverkehr« haben wir als Menschen uns immer schon unterschieden von Anderem als bestimmtem Anderen, bspw. unterschieden von Tieren. Solche getätigten Unterscheidungen und damit vorgenommene Bestimmungen von dem, was der Mensch sei, greift die vergleichende Psychologie als vorgefundene auf und hat somit eben auch einen zumindest *alltätlich formulierten Begriff vom Menschen zur Voraussetzung ihres wissenschaftlichen Vergleichens*:

»Mit Nachdruck sei darauf hingewiesen, daß die ganze Fragestellung der vergleichenden Psychologie auf einer Erkenntnis des Menschlichen im Menschen beruht. Ändert sich die Auffassung des Menschlichen, so erscheint auch das Tierliche in einem anderen Licht. Die Erforschung der Verwandtschaft zwischen menschlichen und tierlichen Betätigun-

gen beabsichtigt, Einsicht zu bekommen in die gemeinsamen Eigenschaften und in die wesentlichen Unterschiede. Sie stützt sich immer auf eine Wissenschaft des Menschen, die ein Verständnis des menschlichen Tuns aus der menschlichen Eigenart versucht.« (Buytendijk 1958: 8; Hervorhebung von uns)

Eine Bestimmung des Menschen auf der Ebene alltäglichen Redens oder (methodisch später) in einer Wissenschaft vom Menschen, ist Voraussetzung dafür Mensch und Tier vergleichen zu können – die Bestimmung des Tierlichen also, ist die abhängige Größe, abhängig eben von einem Begriff des »Menschlichen im Menschen«. Genau umgekehrt sind die begrifflichen Abhängigkeitsverhältnisse bei Plessner: Um den Menschen als exzentrisch-positional bestimmen zu können, muss der Begriff der Positionalität über das Tier eingeführt worden sein; und ändert sich der Begriff der Positionalität, dann muss logisch notwendig eine Veränderung des Begriffs von Mensch erfolgen.

Obwohl doch solche Einwände² gegen die Möglichkeit eines Mensch-Tier-Vergleiches wenn nicht den, so doch einen zentralen Kernpunkt Philosophischer Anthropologie betreffen, finden sich auf Seiten der Philosophischen Anthropologie keinerlei Bemühungen, diesen Einwand zu entkräften; man führt solche Vergleiche durch und übernimmt deren Ergebnisse als gesichertes Wissen, ohne sich und anderen methodisch über die Möglichkeit solchen Vergleichens Rechenschaft zu geben. Die Problematik eines solchen Vorgehens nicht zu bemerken verweist auf grundsätzliche Defizite im Philosophie-Verständnis der Philosophischen Anthropologie.³

3. | Vor diesem Hintergrund zeigen sich sodann weiter allein schon die Redeweisen von der Pflanze, dem Tier und dem Menschen sowie der behaupteten Stufenfolge (mit oder ohne genealogische Implikationen) von der Pflanze ausgehend zum Tier zum Menschen hin als höchst doppeldeutig. Handelt es sich um biologische Termini aus einer typologischen biologischen Theorie?⁴ Oder handelt es sich um philosophische Termini in der Tradition der Aristotelischen Seelenlehre, in der genau eine solche Aufschichtung von Pflanzenseele, Tierseele und Menschenseele und zugleich das Eingeschlossen- oder Enthalten-sein der Pflanzenseele in der Tierseele sowie der Pflanzen- und Tierseele in der Menschenseele behauptet wurde?

2 | Weiter wären hier selbstverständlich die Überlegungen von Kurt Goldstein und seinen Mitarbeitern zu nennen. Vgl. Goldstein (1934).

3 | Vgl. den Beitrag von Weingarten in diesem Band.

4 | Dabei wäre aber zu beachten, dass Wissenschaftler wie Buytendijk sehr genau unterscheiden bezüglich der Rede von dem »Tierlichen« und dem »Menschlichen« einerseits, »Mensch« und »Tier« andererseits unterscheiden.

Die Beschreibungen, die Plessner von der Pflanze, dem Tier und dem Mensch gibt, zielen darauf ab zu zeigen, inwiefern die jeweils niederen Stufen als in den höheren Stufen enthalten seiend gedacht werden müssen. Philosophisch ist die Klärung dieser Sachlage insofern höchst folgenreich, wenn man bedenkt, dass Hegel diese Aristotelische Tradition als unzureichend kritisiert, weil mit ihr das bloß »Natürliche«, »Tierliche« am Menschen, nicht aber das »Menschliche«, das Mensch-sein des Menschen erfasst werden könne. Die Rede von Seele⁵ läuft nämlich auf ein Thematisieren des »bloß Anthropologischen« als dem »Tierlichen« des Menschen hinaus, wohingegen Hegel beansprucht, er könne mit seinen Überlegungen zu »Geist«⁶ und der Verhältnisbestimmung von Geist zu den Geistern eine begrifflich fundiertere Lösung bezüglich der Rede von Mensch als Mensch vorlegen, also das »Menschliche« des Menschen erfassen.

Ohne hier auf Hegels Überlegungen selbst eingehen zu können, muss doch als verblüffend festgehalten werden, dass Buytendijk in genau dieser Hinsicht den »Geist«-Begriff verwendet. Bisherige Anthropologie habe über den Seelen-Begriff nur einen Dualismus von Körper und Seele behaupten können und damit sowohl eine zureichende Bestimmung des Menschen als auch eine zureichende Bestimmung des Tieres verfehlt. Die Bestimmung des Menschlichen des Menschen sei dagegen möglich über einen »Geist«-Begriff:

5 | Vorausgesetzt hier, es ist richtig, wenn wir vermuten, dass mit der Plessner'schen Redeweise von Pflanze, Tier und Mensch die Aristotelische Redeweise der jeweiligen Seelen gemeint ist; und dass dies zumindest eine mögliche Vermutung ist, zeigen gerade auch die König'schen Einwände gegen Plessners Philosophische Anthropologie.

6 | Wir vermeiden hier bewusst die Rede von dem Geist um den Eindruck zu vermeiden, die Rede von Geist als dem Geist sei formal äquivalent der Rede von dem Menschen (dem Tier, der Pflanze). Vielmehr gilt Hegels Bemühen genau der Dekonstruktion der Vorstellung, es gäbe den Geist, der dann auch noch in ein Verhältnis treten könne zu den Geistern; für ihn ist »Geist« der Begriff des Verhältnisses zwischen Geistern als eines Verhältnisses. Bedenkt man die Überlegungen in Hegels Vorlesungen zur Philosophie der Religion, dann fällt zumindest ein erhellendes Licht auf Schellers theologisch fundierte Philosophische Anthropologie und der dort zu findenden Rede vom dem Geist als der Besonderheit des Menschen. Und könnte es dann nicht auch sein, dass ganz anders verständlich wird, warum Plessner in *Macht und menschliche Natur* ausschließ-lich Carl Schmitt diskutiert und diesem vorschlagen kann, die theologische Begründung seiner politischen Theorie zu ersetzen durch eine anthropologische, weil diese – formal äquivalent der theologischen auf Grund der formalen Äquivalenz der Rede von dem Geist und dem Menschen – das Schmitt'sche Anliegen besser einzulösen verspricht?

»Menschsein ist eine Weise des leiblichen In-der-Welt-Seins, in dem in jedem Verhältnis ein erkennender Geist sich in seiner Leistung verwirklicht. Darum sagt Merleau-Ponty auf Grund einer philosophischen Betrachtung der Wahrnehmung: ›Sehen, wie der Mensch sieht, und Geist-sein sind Synonyme.« Wir fügen hinzu: ›Etwas leisten und Geist-sein sind identisch«. Der Mensch ist nicht ein Tier mit einer Oberschicht geistiger Funktionen. Er ist ein inkarnierter Geist, d.h., daß in jedem Verhalten, das seine Leiblichkeit vermittelt, die ›Dimension des Geistes« erschlossen wird.« (Buytendijk 1958: 45)

4. | Als weiteres zentrales philosophisches Problem (und zugleich als vierte These) das in der Philosophischen Anthropologie keine zureichende Beachtung findet, können wir somit festhalten, dass durch die Weigerung, das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaften, und hier insbesondere der Biologie, zu reflektieren, die Grundbegriffe der Philosophischen Anthropologie merkwürdig in der Luft hängen: Sind es philosophische Begriffe, warum bedarf es dann eines Verweises auf biologische Theorien, in denen diese Worte ebenfalls vorkommen? Oder sind es biologische Begriffe, wie können sie dann in eine philosophische Sprache »übersetzt«⁷ werden? Aber würde es sich um eine ›Übersetzung« des terminologischen Gebrauchs von Worten aus dem einen wissenschaftlichen Kontext in den terminologischen Gebrauchs desselben Wortes in einem anderen Kontext handeln, dann – unterstellt man nicht eine völlige philosophische Naivität auf Seiten der Philosophischen Anthropologen – müssten sich zumindest Ansätze hinsichtlich der Möglichkeit einer solchen Übersetzung in der Philosophischen Anthropologie finden. Dies ist aber nicht der Fall.

Nun findet sich das formal gleiche Reflexionsdefizit auf Seiten derjenigen Biologen, die als Referenzautoren Eingang gefunden haben in die Philosophische Anthropologie. Denn in welcher Hinsicht kann von einer ›Philosophischen Biologie« gesprochen werden? Es kann vermutet werden, dass beide Benennungen, also sowohl die Benennung einer theoretischen Bemühung als Philosophische Anthropologie durch Philosophen als auch die Benennung einer theoretischen Bemühung als Philosophische Biologie durch Biologen, zur gemeinsam geteilten Voraussetzung haben, dass es sich in beiden Fällen um Wissenschaften handle. Nicht nur die Philosophie stand in dieser Hinsicht unter erheblichem Begründungsdruck gegenüber den Erklärungsansprüchen der Naturwissenschaften und hier insbesondere der Physik, wie etwa Husserls programmatische Schrift *Philosophie als strenge Wissenschaft* zeigt; auch die Biologie musste sich gegenüber

7 | Zum ›Übersetzen« als einem philosophischen Problem vgl. Benjamin (1980), Derrida (2003), Hart Nibbrig (2001).

reduktionistischen Ansprüchen als eigenständige, nicht in Physik überführbare Wissenschaft behaupten. Aber – und dies müsste noch eingehend rekonstruiert werden – den Philosophischen Anthropologen und den Philosophischen Biologen ging es nicht nur und ausschließlich um die Begründung ihrer Bemühungen als Wissenschaften, sondern die ihnen ebenfalls gemeinsame Voraussetzung war wesentlich stärker noch: Philosophie und Biologie sind zwar verschiedene Wissenschaften, in ihrem Wissenschaft-sein oder als Wissenschaft aber sind sie gleich. Nur unter dieser starken Prämisse erscheint es nachvollziehbar, dass Terminologien über disziplinäre Grenzen hin einfach ausgetauscht werden können. So könnte behauptet werden, dass sie in ihrem Wissenschaft-sein insofern gleich wären, als sie das selbe Allgemeine (die Pflanze, das Tier, der Mensch) zum Gegenstand haben; unterschieden wären sie darin, wie sie dieses Allgemeine zum Gegenstand haben. Dieser – weder von Seiten der Philosophischen Anthropologie noch von Seiten der Philosophischen Biologie explizit gemachten – Unterstellung kann entgegengehalten werden, dass es sich um eine Nivellierung von Philosophie und Biologie insofern handelt, als dasjenige Allgemeine, das die Philosophie zum Gegenstand hat, ein als Allgemeines anderes Allgemeines ist als dasjenige Allgemeine, das die Biologie zu ihrem Gegenstand hat. Zumindest in einem ersten Schritt kann man sich die Folgen dieser Überlegung vergegenwärtigen dadurch, dass man im Hegel'schen Sinne das Allgemeine der Philosophie terminologisch als »Geist« fasst, das Allgemeine der Biologie dagegen als (Pflanze-, Tier- und Menschen-)»Seele«.

*Das Typusproblem
in Philosophischer
Anthropologie und
Biologie –
Nivellierungen im
Verhältnis von
Philosophie und
Wissenschaften*

5. | Eine Folge dieser Nivellierung des Allgemeinen der Philosophie auf das Allgemeine der Biologie ist nun eben – dies die letzte These –, dass die biologisch-typologische Rede von »Art« und »Art-Exemplar«, *type* und *token* zur Grundlage wird der philosophisch-anthropologischen Rede von der Pflanze, dem Tier, dem Menschen; und zwar zur Grundlage so, dass Philosophische Anthropologie dann nur ausgehend von und basierend auf solchen typologischen Bestimmungen betrieben werden kann. Und insofern dies zutreffend ist, gerät Philosophische Anthropologie in einen nicht aufhebbarer Widerspruch zur gegenwärtigen Biologie und hier insbesondere zur Evolutionstheorie.

Nun kann und muss man für Plessner und die Ausarbeitung der *Stufen des Organischen* festhalten, dass er die biowissenschaftlichen Kontroversen seiner Zeit gut kannte und sowohl bezüglich der Debatte um den (phylogenetischen, in der Tradition von Ernst Haeckel stehenden) Darwinismus als auch in der Auseinandersetzung zwischen einer vitalistisch-ontogenetischen Theorie (Hans Driesch) und einer mechanistisch-ontogenetischen Theorie (Wilhelm Roux) eine mögliche, d.h. in der Fachwissenschaft damals akzeptierte, Position bezog. Die Entscheidung für Driesch und gegen Roux konnte aus guten, also

auch experimentell gestützten Gründen erfolgen, bis durch die entwicklungsbiologischen⁸ Konzepte von Bertalanffy und Hans Spemann Ende der 20er, im Verlauf der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts der Mechanismus-Vitalismus-Streit gegenstandslos wurde. Und man konnte ebenfalls mit guten Gründen auf der Seite von Driesch und Uexküll gegen den Darwinismus streiten, solange bis – ebenfalls Ende der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts – mit der Entwicklung der Populationsgenetik sich die moderne, wieder die Darwinschen Überlegungen aufgreifende und fortentwickelnde moderne Evolutionsbiologie entstand. Dies alles zugestanden, ist doch festzuhalten, dass Plessner bis in seine spätesten Arbeiten zur Philosophischen Anthropologie an den Diskussionsverläufen des ersten Viertels des letzten Jahrhunderts festhielt und nicht bemerkt hat, dass in der Biologie seine Überlegungen nun überhaupt keinen Bezugspunkt mehr hatten – oder dies nicht bemerken wollte, weil ihm dann die Grundstruktur seiner Philosophischen Anthropologie abhanden gekommen wäre.

Zugestanden also: Uexküll war einer der wichtigsten Vertreter der ›organismischen Biologie‹ zu Beginn des 20. Jahrhunderts und hat in dieser Hinsicht der Fachwissenschaft viele Anregungen gegeben. Die Begründung der *Theoretischen Biologie* sollte dabei nicht einfach nur eine theoretische Grundlage der empirischen Teile der Biologie zur Verfügung stellen, sondern beanspruchte zugleich eine Weiterführung und grundlegende Erweiterung der Kantischen Transzendentalphilosophie zu sein:

»Die Aufgabe der Biologie besteht darin, die Ergebnisse der Forschungen Kants nach zwei Richtungen zu erweitern: 1. Die Rolle unseres Körpers, besonders unserer Sinnesorgane und unseres Zentralnervensystems mit zu berücksichtigen und 2. Die Beziehungen anderer Subjekte (der Tiere) zu den Gegenständen zu erforschen.« (Uexküll 1928: 9)

Und ironischer Weise ist es genau diese ›biologische Interpretation‹ Kants, die zu unaufhebbaren methodologischen Problemen in Uexküls Konzept führt.

Der erste Schritt der Uexkülschen biologischen Interpretation Kants zeigt schon die Probleme einer solchen Nivellierung von Philosophie auf Biologie an: denn die Kantische Rede von der ›Gattung‹ Mensch wird jetzt umstandslos reformuliert als gleich der Rede von der biologischen Art *Homo sapiens*; die Kantischen Apriori erscheinen als Eigenschaften der organischen Ausstattung dieser Art, so dass es nun umstandslos möglich ist für alle Lebewesen von der Zecke aufwärts bis zum Menschen hin das Verhältnis von Merk- und Wirkzei-

8 | Ontogenie und Entwicklungsbiologie (*developmental biology*) müssen unterschieden werden, um Verwechslungen mit der Haeckel'schen Tradition zu vermeiden!

chen und die damit gegebenen jeweiligen artspezifischen Welten zu untersuchen; jede Art (*type*) und jedes Exemplar einer Art (*token*) lebt in seiner artspezifischen, von ihr resp. ihm über Wirk- und Merkorgane erzeugten Umwelt als einem Ausschnitt aus der »Umgebung« oder der »Außenwelt«:

»Schon der bloße Augenschein belehrt uns, ob wir es mit einem Luft-, Wasser- oder Landtier zu tun haben. Die Flossen, die Flügel und die Füße tragen unzweideutig den Stempel ihrer Bestimmung. Je mehr der Funktionskreis auf ein eng umschriebenes Medium eingeschränkt ist, um so deutlicher kann man an den Effektoren ihre Fügung erkennen. Wir unterscheiden Saugfüße, Springfüße, Lauffüße und Kletterfüße, die uns einen ganz sicheren Anhalt geben, um das Medium der Landtiere in weitere Unterabteilungen zu zerlegen. Bei den Parasiten entdecken wir Klammerfüße, die ganz genau den Geweben ihrer Wirte, die ihnen das Medium liefern, eingefügt sind.« (Uexküll 1928: 201)

Schon hier gilt es auf eine dann auch für die Philosophische Anthropologie folgenreiche Inkonsistenz aufmerksam zu machen. Denn die Bestimmung der »Umwelt« als einem Ausschnitt aus der »Außenwelt« ist nur dann möglich, wenn der Biologe für sich einen göttlichen Beobachterstandpunkt beansprucht, für den das Eingebundensein in eine auf Grund seiner organischen Ausstattung gegebenen Eigenwelt nicht gilt: Denn würde Uexküls These auch für den beobachtenden Biologen gelten, dann müßte er sagen, dass die Umwelten der Tiere Ausschnitte aus der Umwelt des Menschen darstellen – die Rede von einer Außenwelt, die keine artspezifisch erzeugte Umwelt ist, sondern in irgend einem Sinne »die Welt selbst«, ist nicht möglich. Für die Philosophische Anthropologie impliziert das selbstverständlich sofort die Frage nach dem Standpunkt des Philosophischen Anthropologen, der über den Menschen als so und so seiend spricht.

Allgemein hängt die Relation von Organismus und Umwelt ab von seinem Bauplan, im Besonderen dann von dem spezifischen Typ des Bauplans. Die Unterscheidung der Typen ergibt sich über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der verschiedenen Funktionskreise, die geschlossenen Funktionskreise des Mediums, der Nahrung, der Fortpflanzung usw. Die Relation zwischen Organismus und artspezifischer Umgebung wird dann weiter beschrieben als »Gefüge« und »Gegengefüge«, die lückenlos miteinander verzahnt sind wie Schlüssel und zugehöriges Schloss: »Die Tiere sind nun derart in die Natur hineingebaut, daß auch die Umwelt wie ein planmäßiger Teil des Ganzen arbeitet« (Uexküll 1928: 153).

Das naturgeschichtliche Gewordensein der Organismen wird von Uexküll beschrieben als Transformation des jeweiligen Bauplanes; eine Transformation des Bauplanes, die nur sprunghaft – und damit im Widerspruch zum graduellen und kontinuierlichen Wandel in der Darwinschen und der modernen Evolutionstheorie – gedacht werden

*Das Typusproblem
in Philosophischer
Anthropologie und
Biologie –
Nivellierungen im
Verhältnis von
Philosophie und
Wissenschaften*

kann als das schlagartige (Konrad Lorenz, der nicht nur in dieser Hinsicht Anhänger von Uexküll war, nennt dies dann Fulguration) Auftreten eines neuen Funktionskreises.

Wie schwierig das Einbinden evolutionstheoretischer Überlegungen in dieses Konzept ist, kann folgende Ausführung erhellen:

»Ein jeder Organismus kann nur er selbst sein. Aber in sich selbst ist er vollkommen, weil er, wie wir wissen, im Gegensatz zu unseren Gegenständen, die aus Struktur und Gefüge bestehen, nur aus Gefüge besteht. Daher darf man die grundsätzliche Behauptung aufstellen: ein jedes Lebewesen ist prinzipiell absolut vollkommen.« (Uexküll 1928: 204 f.)

Wenn jedes Lebewesen »prinzipiell absolut vollkommen ist«, dann kann jede Veränderung nur eine negative Abweichung sein; Evolution als Entwicklung ist genau genommen ausgeschlossen. Oder aber die jeweilige Gegenwart wird als Ende der Evolution unterstellt und das Erreichen der Gegenwart als ein teleologisch gerichteter Prozess auf diesen Zustand hin imaginiert. Uexküll glaubt mit dem Organisator-Konzept Spemanns und der Regulator-Hypothese Drieschs einen Mechanismus benennen zu können, der diesen teleologischen Prozess verständlich mache. Die Oocyten und alle Zygoten aller Stämme (Phyla) starten von der selben Struktur; die Organisatoren »höhere« Phyla bewirken dann, dass die Entwicklung eines Lebewesens, das zu diesem höheren Phylum gehört, nicht vorzeitig abbricht. So wird ein Hühnchen in seiner ontogenetischen Entwicklung trotz der Entwicklung der Anlagen zu Kiemenbögen nicht zu einem Fisch, weil Organisatoren, bevor die Kiemen-Anlagen zu wirklichen Kiemen ausgebildet werden, die Umformung hin zu einem Hühnchen »lenken«. Unabhängig von der Frage, woher die Organisatoren stammen und woher sie »wissen« können, wann sie in eine Entwicklung zielgerichtet einzugreifen haben, bleibt festzuhalten, dass die als Phylogenese verstandene Evolution kollabiert in ontogenetische Entwicklung – ein Konzept, das vor Darwin bspw. von Karl Ernst von Baer schon vertreten wurde (vgl. Gutmann/Neumann-Held 2000).

Jede individuelle Entwicklung verläuft so vom Allgemeinen als dem allem Lebendigen gemeinsamen Ausgangspunkt, über die dem jeweiligen Phylum, der jeweiligen Familie, Gattung hin zur Art besonderen Gemeinsamen; mit der Ausbildung der Art-Charakteristika ist die Entwicklung, bspw. des Hühnchens, abgeschlossen. Und zugleich soll diese Modell der Individual-Entwicklung das naturgeschichtliche Gewordensein repräsentieren. Dieses enkaptische Modell liegt eben auch, mit Modifikationen, der Rede von der Pflanze, dem Tier und dem Menschen zu Grunde, weswegen die Bestimmungen des jeweils Allgemeineren zugleich auch immer zu Bestimmungsstücken des Besonderen werden. Wahrscheinlich kann über die genauere Rekonstruktion dieser Vorstellung auch erschlossen werden, warum Plessner gerade

in der Vorlesung *Elemente der Metaphysik* in nicht zufälliger Weise neben seiner Bezugnahme auf Autoren wie Driesch und Uexküll u.a., die in ihrer Zeit durchaus auch heute noch würdigenswerte Leistungen in der Biologie erbracht haben, auch auf Autoren zurückgreift, die in ihren Fachwissenschaften immer umstritten waren, aber genau das Schnittfeld besetzten, das für das Fluktuieren zwischen Biologie, Philosophie und ›bloßer Weltanschauung‹ so wichtig war: Edgar Dacque (Paläontologie) und Hans Andre (Botanik) etwa, aber auch Huston Stuart Chamberlain, für dessen Rezeption in der Weimarer Republik sich Uexküll vehement eingesetzt hatte, und selbstverständlich Ludwig Klages und sein Schüler Melchior Palagy.⁹

Das Typusproblem in Philosophischer Anthropologie und Biologie – Nivellierungen im Verhältnis von Philosophie und Wissenschaften

Literatur

- Benjamin, W. (1980):** »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, Frankfurt a. Main, S. 9–21.
- Buytendijk, F. J. J. (1958):** *Mensch und Tier*, Reinbek.
- Derrida, J. (2003):** *Die Einsprachigkeit des Anderen*, München.
- Goldstein, K. (1934):** *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag.
- Gutmann, M. (2002a):** »Human Cultures' Nature«, in: A. Grunwald et al. (Hrsg.), *On Human Nature. Antropology: Biological And Philosophical Foundations*, Berlin, S. 195–240.
- Gutmann, M. (2002b):** »Die ›Sonderstellung‹ des Menschen. Systematische Überlegungen zum Tier-Mensch-Vergleich«, in: M. Weingarten/M. Gutmann/E.-M. Engels (Hrsg.), *Jahrbuch für Geschichte und Theorie der Biologie* 8/2001, S. 27–78.
- Gutmann, M./Neumann-Held (2000):** »The Theory of Organism and the Culturalist Foundation of Biology«, *Theory in Biosciences*, vol. 119, S. 276–317.
- Hart Nibbrig, C. (Hrsg.) (2001):** *Übersetzen: Walter Benjamin*, Frankfurt a. Main.
- Plessner, H. (1928):** *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1975), Berlin.
- Scheler, M. (1921):** *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig.
- Scheler, M. (1987):** »Philosophische Anthropologie«, in: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. III, hrsg. M. S. Frings, Bonn.
- Uexküll, J. v. (1928):** *Theoretische Biologie* (1973), Frankfurt a. Main.

9 | Vgl. eigenes kleines Literaturverzeichnis mit Hinweisen zu diesen Autoren.

**Literaturhinweise zu den für Philosophische
Anthropologie relevanten biotheoretischen Autoren**

- Andre, H. (1931):** *Urbild und Ursache in der Biologie*, München, Berlin.
- Andre, H./Müller, A./Dacque, E. (1935):** *Deutsche Naturanschauung als Deutung des Lebendigen*, München, Berlin.
- Chamberlain, H.S. (1928):** *Natur und Leben*, hrsg. und Einleitung von J. v. Uexküll, München.
- Dacque, E. (1927):** *Urwelt, Sage und Menschheit*, München, Berlin.
- Dacque, E. (1928):** *Natur und Seele*, München, Berlin.
- Dacque, E. (1929):** *Leben als Symbol*, München, Berlin.
- Dacque, E. (1930):** *Die Erdzeitalter*, München, Berlin.
- Dacque, E. (1933):** *Natur und Erlösung*, München, Berlin.
- Dacque, E. (1940):** *Die Urgestalt*, Leipzig.
- Dennert, E. (Hrsg.) (1938):** *Die Natur – das Wunder Gottes* [enthält Beiträge u.a. von Uexküll, Driesch, Gustav Wolff, Karl Friedrichs], Berlin.
- Klages, L. (1956):** *Mensch und Erde*, Stuttgart.
- Palagyi, M. (1924):** *Naturphilosophische Vorlesungen*, Leipzig.