

17. Geistiges im Lebendigen – Thure von Uexkülls Konzept eines nicht-dualistischen, leibphilosophisch und semiotisch fundierten Menschenbilds

›... genügt es nämlich nicht, den Menschen allein ins Auge zu fassen. Man muss zugleich mit ihm die Welt bedenken, mit der er sich auseinandersetzt, in der er die Bedingungen für die Erhaltung seines Lebens findet, aus der ihm aber auch die mannigfachsten Schäden erwachsen.‹

Thure von Uexküll (1:61)

›Gerichtetheiten unseres Leibes [...], die von sich aus auf Mangelndes und Mögliches aus sind, ob wir ihnen nun folgen oder nicht. [...] ›Unser Lebensvollzug entzieht sich der unmittelbaren Selbstbeobachtung und geht der reflektierten Feststellung immer voraus.‹

Thomas Fuchs (2:96)

›...erscheint die ›wissenschaftliche Methode‹ als eine lokalsituierte, lokal sich entwickelnde Praxisform und nicht als Paradigma einer alle Grenzen transzendierenden Universalität. Sie ist nicht kontextfrei, sondern kontextgeprägt.‹

Karin Knorr Cetina (3:91)

Das letztzitierte Motto gilt auch für den vorliegenden Versuch, eine *summa* zu ziehen, Puzzleteile für ein zusammenfassendes Ganzes zu Thure von Uexkülls (1908–2004) Welt- und Menschenbild zu finden, seien es Eindrücke aus persönlichen Begegnungen mit ihm, Einsichten aus Thure von Uexkülls Schriften, und Anregungen aus zahlreichen Diskussionen mit seinen Wegbegleitern und Schülern in der ›Uexküll-Akademie‹ (AIM – Akademie für Integrierte Medizin) in den vergangenen 30 Jahren. Ich bezeichne mich selbst als einen *späten* (spät im Sinne von spät im Leben von Thure von Uexküll (1908–2004)), *entfernten* (entfernt im örtlichen Sinne von weit weg von der Freiburger ›Kerntruppe‹ seiner Wegbegleiter), *geistesverwandten* (im Sinne von primär naturwissenschaftlich geprägten, die Naturwissenschaft jedoch nicht als das *non plus ultra* ansehenden Internisten (und Gastroenterologen)) und *eigensinnigen* (im Sinne von sowohl die eigenen Sinneserfahrungen berücksichtigenden als auch eigene Akzente

setzenden) Schüler von Thure von Uexküll – ein Schüler, der *lokalsituativ* an der Bonner Universität von naturwissenschaftlichen Lehrern wie Heinz Egge, Direktor des Physiologisch-chemischen Instituts, von ärztlichen Lehrern wie Hans Dengler (Direktor der Medizinischen Klinik I) und Klaus von Bergmann (Medizinische Klinik, Abteilung klinische Pharmakologie) *kontextgeprägt* wurde.

Mein Problem beim Versuch einer zusammenfassenden Darstellung des Welt- und Menschenbilds Thure von Uexkülls ist, dass es in von Uexkülls zentralen Werken, der mit W. Wesiak verfassten *Theorie der Humanmedizin* (4), der 6. Auflage seines Lehrbuchs (5) und der mit W. Geigges und R. Plassmann verfassten *Integrierten Medizin* (6) keine Kapitel zum Welt- und Menschenbild gibt und es hierzu nur Implizites und zwischen den Zeilen Stehendes zu finden gibt. Thure von Uexküll hat sich in den 50er und 80er Jahren andernorts explizit zum Menschenbild geäußert (7,8) und im Ethik-Kapitel der *Theorie der Humanmedizin* die Fundierung der Ethik auf einem Menschenbild betont (4:445). Mein Versuch einer *summa aus losen Blättern* (9) zusammenzustellen, setzt sich daher aus etlichen Uexküll-Blättern (7,8) und etlichen eigenen Blättern (Fragmenten aus früheren (10) und den in diesem Buch vorliegenden Essays) zusammen, was – wie eingangs angedeutet – eine z.T. eigensinnige Fortschreibung beinhaltet, die mitunter über die Sicht von Thure von Uexküll hinausgeht oder diese modifiziert. Methodologisch dominieren in Thure von Uexkülls systemtheoretisch geprägtem Denken induktive und deduktive Schienen und *bottom-up*- und *top down*-Effekte, selbst schätze ich Peirce's (1839–1914) – neben Induktion und Deduktion – dritte Denkart, die Abduktion, sehr (siehe Kapitel 14. zu Peirce's Einteilung der Wissenschaften) und nutze diese im Sinne von Ginzburgs Indizienwissenschaft (11) als detektivisches, *laterales Denken* gerne. Auch wenn ich oft Zitate verwende, klebe ich nicht am geschriebenen Wort und betreibe keine pingelige Exegese, sondern versuche, Gedanken anderer korrekt wiederzugeben, fortzuschreiben und weiter zu denken. Inhaltlich habe ich den von Thure von Uexküll präferierten radikalen Konstruktivismus der 60er bis 80er Jahre um Heinz von Foerster (1911–2002) und Heinz von Glasersfeld (1917–2010) fallen gelassen und präferiere den methodischen Konstruktivismus von Peter Janich (1942–2016) und seinen Schülern, den sie zum Kulturalismus (12–14) fortentwickelt haben. Nach diesen einführenden Klarstellungen gehe ich zunächst auf den prägenden väterlichen Einfluss Jakob von Uexkülls (1864–1944) auf Thure von Uexkülls Denken ein.

Jakob von Uexkülls (1864–1944) prägender Einfluss

Thure von Uexkülls 1953 erschienenes Buch *Der Mensch und die Natur – Grundzüge einer Naturphilosophie* (1) ist meines Erachtens zu wenig beachtet und gewürdigt worden, obwohl es sein Denken, seine Prägungen, das für ihn Wichtige, das, was ihn lebenslang umgetrieben hat und um das er sich zeitlebens sorgte, hervorragend beschreibt (15). Die oben als einleitendes Motto angeführten Zeilen aus diesem Buch sind sowohl als Hinweis auf die väterliche Prägung als auch als Selbstverpflichtung des eigenen Denkens zu verstehen. Jakob von Uexkülls experimentelle Beobachtungen (16), die an Aktualität nichts eingebüßt haben, die in der Jugendzeit Thure von Uexkülls verfasste philosophische Fundierung der Biologie in seinem Buch *Theoretische Biologie* (17), seine Umweltlehre und Be-

deutungslehre (18) sowie sein Leben und der Kontext der philosophischen Anthropologie sind in separaten Beiträgen dieser Essaysammlung dargestellt. Thure von Uexküll zitiert die väterlichen Schriften zwar eher sparsam, hat aber ein unverändert lesenswertes, fast 70-seitiges Vorwort zur Neuausgabe ausgewählter Schriften seines Vaters verfasst (19).

Thure von Uexküls biologische Fundierung und kulturelle Einbettung der Medizin

Thure von Uexküll hat den väterlichen Funktionskreis von Organismus und Umwelt auf die menschliche Situation adaptiert und via Zwischenschaltung eines Phantasiebereichs zwischen Merkwelt und Wirkwelt zum Situationskreis des Menschen erweitert (4:225,5). Die Arzt-Patientenbeziehung hat er schematisch in einem gedoppelten Situationskreis als diagnostisch-therapeutischen Zirkel dargestellt (4:415), um anhand dieses Schemas die bedeutsame Aufgabe der Herstellung einer gemeinsamen Wirklichkeit quasi übersprachlich (meta-phorisch = übertragend) zu illustrieren.

Abb.1: Biologische, psychologische und sozio-kulturelle Aspekte eines ärztlichen Menschenbildes (aus 1:61).

	Mensch	Welt
Geistig-seelische Erscheinungen	Denken, Wollen, Erleben, Triebe, Strebungen etc.	Die sozialen Gemeinschaften, wie Staat, Gesellschaft, Familie, und die Anforderungen, die sie an den Menschen stellen. Sprache, Kultur und die von dort erwachsenden Anforderungen. Sensorische Wahrnehmungen und deren emotionale Bedeutungen
Körperliche Erscheinungen	Organismus, Organe, Gewebe, Zellen, sowie deren verschiedenartige Leistungen	Nützliche und schädliche Reize, die aus der Außenwelt auf den Körper treffen oder innerhalb des Organismus wirksam sind
Physikalisch-chemische Erscheinungen	Physikalische und chemische Stoffe, aus denen der Organismus und dessen Organe bestehen	Physikalische und chemische Stoffe, welche die Fähigkeit haben, als Reize mit dem Organismus und den Organen in Verbindung zu treten

Nach den als Motto eingangs angeführten Zeilen schreibt von Uexküll weiter: ›Mensch und Welt sind uns wiederum in sehr verschiedenen Erscheinungsweisen gegeben, deren Beziehung zueinander allein schon eine Reihe von Problemen aufwirft. Die folgende Tabelle soll nachfolgend davon einen ungefähren Eindruck vermitteln.‹ (1:61)

Er fährt fort: ›Die Medizin hatte sich früher fast ausschließlich mit dem untersten Bereich befasst. Krankheit, Gesundheit, kranker und gesunder Mensch wurden weitgehend als Resultat physikalischer und chemischer Vorgänge verstanden. Bereits die Frage, wodurch sich lebende Zellen, Organe und Organsysteme von ihren chemischen und physikalischen Bestandteilen und Reize von ihren physikalischen und chemischen Bedingungen unterscheiden, wurde gar nicht oder nur am Rande, als ›Grenzgebiete der Medizin‹ zugelassen. Über die weitere Frage, wie Seelisches und Geistiges mit dem Körperlichen zusammenhängen, gibt es nur vage und einander widersprechende Theorien, aber keine konkreten Vorstellungen. [Absatz]. Die Aufgabe, aus diesem unbefriedigenden Zustand herauszukommen, erweist sich aber als noch schwieriger, wenn wir uns klar machen, dass unsere Tabelle nur einen Teil der Punkte enthält, die der Entwurf eines Menschenbildes beachten muss.‹ (1:62)

Auf die Tatsache, dass Thure von Uexkülls Tabelle von 1953 aus *Der Mensch und die Natur* (1:61) weitgehend das beinhaltet, wofür George Engel 1977 in *The need for a new medical model: a challenge for biomedicine* im renommierten *Journal Science* (20) plädiert hat, ist andernorts bereits hingewiesen worden (15); die Tabelle soll hier lediglich als Beleg für die Breite des Uexküllschen Verständnisses von Medizin und als Beleg für die immer mitgedachte Einbeziehung kultureller Aspekte angeführt werden. Auch die Einbeziehung kultureller und philosophischer Aspekte kann als väterliches Erbe angesehen werden, hierzu sei auf Jakob von Uexkülls *Der unsterbliche Geist in der Natur* (21) sowie die gemeinsam von Vater und Sohn publizierten philosophischen Schriften (22,23) verwiesen. Auch Thure von Uexkülls Engagement für eine Neuausrichtung des vorklinischen Studiums der Medizin Ende der 60er Jahre (24,25) unterstreicht seine Einbeziehung sozio-kultureller Aspekte in Ausbildung und Lehre angehender Ärzte.

Schon 1953 hat von Uexküll über das Menschenbild in der Medizin publiziert (7) und 1984 eine vielbeachtete kritische Rede bei den Salzburger Humanismus-Gesprächen zum Thema *Was weiß die Medizin vom Menschen?* (8) gehalten. Nach seinem einleitenden Statement: ›Die Medizin disqualifiziert sich als anthropologische Wissenschaft‹ (8:146) geht er ausführlicher auf die Geschichte des Dualismus der Medizin ein, auf das Paradigma der Maschine und darauf, dass Maschinen keine Gefühle haben (8:148; 10:93-114). Er greift die These seines klinischen Lehrers Gustav von Bergmann (1878-1955) auf, dass Strukturschäden meist Funktionsstörungen vorausgehen und stimmt Viktor von Weizsäcker (1886-1957) zu: ›Wenn am Anfang der Krankheit die Funktionsstörung steht, was steht dann am Anfang dieser Störung? Er gab die Antwort: Die Person des Kranken mit ihren psychischen und sozialen Konflikten. Als Konsequenz dieser These forderte er ›die Einführung des Menschen als Subjekt in die Medizin.‹ (8:150). Die Geschichte des Menschenbilds in der Medizin reflektierend betont von Uexküll, ›dass ein Menschenbild für die Medizin eine Orientierungsfunktion hat. Es gibt Auskunft über die Verfahren, nach denen Ärzte mit Kranken umgehen, und über die Ziele, die sie dabei verfolgen.‹ (8:151)

Uexküll geht vom ›Körper als lebendes System‹ aus und davon, dass die allgemeine Systemtheorie Ludwig von Bertalanffys (1901–1972) (25) ›mit der Vorstellung einer kontinuierlichen Reihe vom Atom bis zum Menschen gebrochen hat.‹ (8:154). Er entwirft ein ›Modell, das letztlich auf die Einführung des Subjektbegriffs in die Biologie hinausläuft.‹ (8:153) Das systemtheoretische Modell gliedert das Ganze der Entwicklung vom Atom bis zum Menschen und seiner Kultur in verschiedene *emergente* Ebenen unterschiedlicher Komplexität, Ebenen, die dem Schichten-Modell seines philosophischen Lehrers Nicolai Hartmann, dessen Vorlesungen er in den Kriegsjahren in Berlin besucht hatte (27:54) und auf den er in *Mensch und Natur* (1) mehrfach verweist, ähnlich sind. Wie im separaten Beitrag in diesem Buch zu von Uexküls biologischem Denken ausgeführt, spricht er von Aufwärts-Effekten und Abwärts-Effekten. ›Wissenschaftlich können wir von ›somatopsychischen‹ oder ›Aufwärts-Effekten‹ in einem hierarchisch geordneten System sprechen.‹ Krankengeschichten von Patienten zeigen ›aber auch, wie sich die individuelle Wirklichkeit eines Menschen verdüstern kann, den man von der Teilnahme an einer für ihn relevanten sozialen Wirklichkeit ausschließt. Hier setzt die spezifische Fragestellung einer Medizin ein, die uns ein Wissen über den Menschen vermittelt, das nicht trivial und dessen Konsequenz von großer Tragweite ist. [Absatz]. Diese Frage lautet: Welche ›psychosomatischen‹ Auswirkungen oder ›Abwärtseffekte‹ haben Veränderungen der individuellen Wirklichkeit eines Menschen auf die Organe, Gewebe und Zellen seines Körpers?‹ (8:165-6) Wie schon das einleitende Statement, so bringt auch der Schlusssatz seiner Salzburger Rede die Sache auf den Punkt: ›Wenn die Medizin jedoch die Frage nach den Auswirkungen der individuellen Wirklichkeit eines Kranken auf seinen Körper ebenso ernstnimmt wie die Frage nach der Auswirkung physischer, chemischer oder bakterieller Prozesse, löst sie ihr Versprechen ein, Humanmedizin, und das heißt eine Wissenschaft von dem kranken Menschen zu sein, der bei ihr Rat und Hilfe sucht.‹ (8:166-7)

Evolutionsgeschichtliche Probleme von *Mind in Life* – Mechanismus versus Vitalismus und Hans Jonas' philosophische Überlegungen zur Evolution

Thure von Uexküls väterliches Erbe beinhaltete nicht nur die Umweltlehre und Bedeutungslehre, sondern auch Jakob von Uexküls naturphilosophische Überlegungen zur Planmäßigkeit der Evolution und zur Bedeutung des Bauplans tierischer Organismen. Jakob von Uexküll (1864–1944) hat mit seinem befreundeten Kollegen Hans Driesch (1867–1941) darüber gestritten, dass Darwins Evolutionstheorie unausgesprochen die Zweckmäßigkeit der Evolution voraussetze, aber nichts zur Entstehung des Lebens sage, sondern lediglich den Mechanismus der Evolution beschreibe. Jakob von Uexküll stand Drieschs These einer dem Lebendigen innewohnenden Kraft, die jener – in Anlehnung an Aristoteles – *Entelechie* nannte, kritisch gegenüber. Driesch kritisierte an Uexküls Konzept des *Bauplans*, dass der Begriff *geordnete Ganzheit* keinen über physikochemische Vorgänge hinausgehenden Faktor (wie z.B. die *Entelechie*) enthalte, der die geordnete Ganzheit des Organismus erzeugen würde. Ein physikochemisches Wirkgefüge, das die Entwicklung im Hinblick auf das Ganze und für das Ganze steuere, setze immer Ganzheit, das Resultat der Entwicklung, schon voraus (28,29). Ein bekanntes Statement

besagt, dass kein Biologe letztlich auf teleologisches Denken verzichten könne, sich allerdings schämt, damit auf der Straße gesehen zu werden. Christine Zunke hat in ihrem fundierten Buch *Dialektik des Lebendigen* (30) an zahlreichen Beispielen aus der Geschichte der Biologie auf die Widersprüche und gleichzeitige Notwendigkeit teleologischen Denkens hingewiesen.

Leider haben weder Thure von Uexküll noch Christine Zunke zu Hans Jonas (1903–1993), dem großen Philosophen des Lebendigen, etwas geschrieben. Hans Jonas hat sich der »spekulative[n] Frage nach dem Ganzen« der Evolution (31:251) auf seine Weise gestellt und ist in seinen Büchern *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* (31), *Prinzip Leben* (32), *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (33) etlichen Problemen, Widersprüchen und ungelösten Fragen der Evolution nachgegangen. »Das Rätsel ist dabei die anti-entropische, physikalisch unwahrscheinliche Richtung von Unordnung zu Ordnung (nur die umkehrte ist wahrscheinlich), vom Niederen zum Höheren, und so weiter. Ist da vielleicht der Begriff der »Information« brauchbar, die Vorstellung also einer uranfänglich dem Weltstoff innewohnenden, mit ihm zugleich im »Urknall« entstandenen Programmierung, die seinen Werdegang zu höherer Ordnung lenkt? Eine solche vorgängige, universale, steuernde Information, könnte man wohl, auf griechische Traditionen zurückgreifend, als »kosmogonischen Logos« bezeichnen.« (31:211) Da Information »nicht nur Ursache, sondern selber schon Ergebnis von Organisation, Niederschlag und Ausdruck des vorher Erreichten [ist (O.L.)], das dadurch perpetuiert, aber nicht überhöht wird« (31:212), »scheidet die Hypothese eines der werdenden Materie schon anfänglich innewohnenden kosmologischen »Logos«, überhaupt jeder prästabilisierten Programmierung und Planmäßigkeit, als Erklärungsmodell der Entwicklung aus. Auf's kürzeste gesagt: Information ist ein Gespeichertes, und zu irgendwelchen Speichern hatte der Urknall noch keine Zeit.« (31:212)

Als Alternative zum kosmogonischen Logos erörtert Jonas die Entstehung von Ordnung aus Unordnung durch Auslese. Naturgesetze und Natur sind »selber schon ein Ausleseergebnis, ein universales, das dann die Regeln für weitere, speziellere und lokale Auslesen setzt.« (31:213) Aber, »warum ist die Welt nicht mit der Gewinnung der Elemente, der Strahlung und der Kausalgesetze erstarrt, einfach bei dieser generellsten Dauerordnung und den daraus direkt erwachsenen Formationen des Makrokosmos und der Chemie geblieben? Darwin hat darauf die Antwort gegeben: Es blieb immer genug an »Unordnung« übrig, um im blinden Zufall und Einzelfall bestehenden Formationen neue Charakterzüge (Strukturfaktoren) zuzuschancen, und die Augenblickswürfe unterlagen dem Ausleseprozess der Evolution mit ihrem baren numerisch-differentiellen Überlebenskriterium. Das ist der benötigte »transzedierende« Faktor, der zu Neuem und dann auch zu Höherem führt – ohne Vorinformationen, ohne Logos, ohne Plan, sogar ohne Streben [...].« (31:214-5)

»Damit ließe sich [...] der Anstieg bis zu den komplexesten und subtilsten Lebensformen (Organisationsstufen) erklären, wenn diese, wie Descartes behauptete, nichts als mechanische Automaten wären. Sie sind es aber nicht, sie sind um ein generisch anderes mehr, wie wir [...] aus erster Hand wissen: Es ist die die Dimension des Subjektiven da, die Innerlichkeit, die kein stofflicher Befund von sich her vermuten lässt, von deren Vorhandensein kein physikalisches Modell das geringste verrät, die es mit seinen Begriffen weder darstellen noch erklären kann [...].« (31:215). Jonas fährt fort: »Hiermit kommen wir

zum Geheimnisvollen, dem Transphysikalischen und Immateriellen. Die Subjektivität oder Innerlichkeit ist ein ontologisch wesentliches Datum im Sein, nicht nur wegen seiner irreduziblen Eigenqualität [...], sondern mehr noch, weil die darin enthaltene Bekundung von Interesse, Zweck, Ziel, Streben, Begehren – kurz: ›Wille‹ und ›Wert‹ – die ganze Frage der Teleologie, die durch den bloß physikalischen Befund schon ausschließlich zugunsten wahlloser Wirkursachen entschieden schien, wieder offenstellt [...]. (31:216) Die Entstehung des Reichs der Organismen ›aus bestimmten chemisch-morphologischen Ordnungen der Materie ist durch die Außeneigenschaften der Materie (ihre ›Geometrie‹ einschließlich der darin verschlüsselten Informatik) erklärbar; nicht jedoch der (im Fühlen etc.) sich dabei eröffnende Innenhorizont. Er war in keinem der Daten, aus denen sich die Genese organischer Systeme konstruieren lässt, enthalten und lässt sich wegen seiner ganz andersartigen Dimensionalität ihnen auch nicht nachträglich-retrospektiv, sozusagen ergänzend, hinzufügen wie etwa der elektromagnetische Aspekt zum Massen aspekt oder die ›schwachen‹ und ›starken‹ Kernkräfte zur Schwerkraft und Strahlungskraft. Man kann schlechterdings keine Summe aus Raumgrößen einerseits und Fühlen andererseits bilden; kein gemeinsamer Nenner gestattet, trotz aufzeigbarer Zuordnungen, ›Ausdehnung‹ und ›Bewusstsein‹ in einer homogenen Feldtheorie zu vereinigen. (31:216-7)

Jonas lässt dualistische und monistische Antworten Revue passieren und zollt ›mächtigen Verkündern [...] von Plato und Zarathustra, über Paulus, Orphiker, Gnostiker und Augustin bis zu Pascal und Kierkegaard Dank, denn ›ohne ihre radikale Polarisierung des Seins in Leib und Seele, Welt und Selbst, Stoff der Sinnwelt und unsichtbarer Geist, die den Blick nach innen lenkte, wäre die Seele flacher geblieben und unwissender um sich selbst. Doch dem theoretischen Urteil hält der Substanzdualismus nicht stand; er scheitert am Kardinalproblem des organischen Lebens, das von intimster Verbundenheit der beiden Seiten zeugt. (31:217) Sowohl die faktische Leib-Seele-Verhaftung als auch der ›Gehalt des Seelenlebens selber – Wahrnehmung, Fühlen, Begehren, Lust und Schmerz und das Hinreichen der Sinnlichkeit [...] bis in die reinsten Regionen des Denkens – widersetzt sich einer Entflechtung, ja macht ein von alledem ›gereinigtes‹ Bewusstsein (›reinen Geist‹) und damit jede körperlose Existenz der Seele *unvorstellbar*. (31:218)

Jonas erkennt zwar die ›ontologische Priorität der Materie [...] und das bloß sekundäre Dasein des Geistes‹ an (33:44), weiß um Descartes' Argument von der ›*Simulierbarkeit* von Verhaltensleistungen durch Mechanismen‹ (33:40) und um ›das Occamsche Sparsamkeitsprinzip, mit dessen Beachtung die Naturwissenschaft groß geworden ist‹ (33:42) (und hat dem Epiphänomen-Argument ein eigenes Kapitel in *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität* (33) gewidmet), schlussfolgert aber ›ebenso unhaltbar [...] ist eine einseitig materialistische Option, die das Seelen- und Geistesleben zur machtlosen Begleiterscheinung [...] rein physisch determinierter Vorgänge‹ (31:218) im Gehirn erklärt und als seltsame *Epiphänomene* einstuft. ›Das Mindeste, was wir der sich aus dem Urknall entwickelnden Materie im Hinblick auf das schließlich und spät Hervortretende zusprechen müssen, ist eine ursprüngliche Begabung mit der *Möglichkeit* eventueller Innerlichkeit [...]. Bloße Potentialität für etwas ist noch nicht ein positives Angelegtsein darauf hin, derart, dass es den Prozess des Werdens lenkt. (31:219) ›Da Finalität – Zielstreben – in gewissen Naturwesen, nämlich lebenden, subjektiv-manifest auftritt und von da an auch objektiv-kausal wirksam wird, kann sie der Natur, die eben solches her-

vorbrachte, nicht gänzlich fremd sei; sie muss ›natürlich‹ sein, und zwar naturgemäß, naturbedingt und autonom naturerzeugt. Es folgt, dass Endursachen – damit aber auch Werte und Wertdifferenzen – in den Begriff der (eben nicht durchaus neutralen) Weltkausalität mit hineingenommen werden müssen: als mitgegebene Disposition dazu und zugleich als Offenheit der Duldung für ihr Intervenieren im Determinationsgefüge der Wirkursachen.‹ (31:221-2)

Jonas weiß, dass die Evolution zwar der *Form* nach teleologisch abgelaufen ist, dass dies aber dem *Verstand* nach nicht auf ein einheitliches Prinzip zurückgeführt werden kann. Irgendeinem Schöpfungsgedanken bis hin zur Theorie des Intelligenten Design hat Darwins Theorie von Mutation und Auslese den Gnadenstoß versetzt, aber die Evolutionsgeschichte hat logisch immer noch mit den Formen von Zweckmäßigkeit zu tun. Eine Teleologie ohne Telos ist ein Selbstwiderspruch, weswegen der Biologe Ernst Mayr (1904–2005) den Begriff der *Telenomie* geprägt hat (34), ›der die tatsächliche, empirisch feststellbare Präsenz einer Zielgerichtetheit fassen soll, welche existiere, ohne dass ihr Ziel zuvor intelligibel gesetzt worden wäre. Mayr knüpft offensichtlich an einen Gedanken Karl Ernst von Baers (1792–1876) an, der 1876 [...] dafür plädierte, eine von anthropomorphistischen Implikationen freie Terminologie in die Biologie einzuführen und anstelle von Zweckmäßigkeit lieber von Zielstrebigkeit zu reden.‹ (30:112) (Jakob von Uexküll sprach von Planmäßigkeit; siehe Beitrag zu Jakob von Uexkülls biologische Schriften in diesem Band).

In seinen philosophischen Reflektionen resümiert Hans Jonas: ›So ist nicht zu leugnen, dass Geist aus Nichtgeistigem hervorgehen kann und es faktisch tut, wie wir es in der menschlichen Ontogenese sozusagen täglich vor Augen haben (und darüber hinaus für die Phylogenese postulieren): Im Embryo bildet sich das Gehirn, der künftige physische Träger eines Geistes, unter der alleinigen physikochemischen Direktion des Genoms, einer puren Stoffanordnung im Keime, die gänzlich unwissend die ›Information‹ für den Werdeprozess enthält und ebenso unwissend ihr Werk tut: Es geht ganz ohne Geist dabei zu.‹ (31:232) In der Fußnote stellt er klar: ›Doch nur der künftige, *potentielle* Träger eines Geistes wird auf diese Weise geschaffen, nicht der Geist selber: Dieser entsteht erst, und nur, aus der – anfangs ganz rezeptiven, dann zusehends reziproken – Kommunikation des Neugeborenen mit schon da seienden geistigen Subjekten, den es umgebenden und sich ihm mitteilenden Erwachsenen. Ohne eine sprachliche und es ansprechende Umgebung würde das junge Menschtier, auch bei leiblichem Überleben und Wachstum, gar nicht zum Menschen werden. Dass Sprache ein von schon Sprechenden Erlerntes ist, besagt, dass auch Geist ein von vorgegebenem Geist zu Erlernendes ist. Nur im Verkehr mit ihm entsteht der neue Geist, der sich der genetisch vorbereiteten Instrumentalität des Gehirns bedient, und erst durch das progressive Sichbedienen vollendet sich auch das Wachstum der physischen Instrumentalität selber, die ohne das verkümmern bzw. gar nicht erst zum Gebrauche reifen würde. So beginnt also mit der Geburt, dem Hinaustreten in die Welt, eine der fötalen [...] physischen Ontogenese überlagerte, neuartige Ontogenese aus nunmehr geistiger Information; und nur vorgängiger Geist von außen kann sie liefern und damit die aus der inneren blinden ›Information‹ des Genoms entstandene Potentialität zur Realisierung bringen.‹ (31:232-3)

Jonas fasst zusammen: ›wir sind nicht plötzlich entstanden. Der Evolutionsbefund belehrt uns, dass der Mensch durch eine lange Vorgeschichte tieriseelischer Annäherun-

gen an den Geist zu sich kam; und der präzise Befund des Geistes selber lehrt uns, dass er vom Sinnlich-Seelischen wie Wahrnehmen, Fühlen, Begehren, Lust und Leid – all dies leibverbunden – gar nicht zu trennen ist. (31:237) Descartes' ›freche Automatenfiktion zerschellt am schlichten Umgang mit Tieren, die Fiktion von der abrupten Geist-Epiphany im Menschen am Tatbestand der sie anbahnenden Evolution. (31:238) ›Eines haben dumpfes Fühlen und hellstes Denken gemein: die Subjektivität, und so ist schon das Auftreten der Innerlichkeit als solcher und ihre ganze tierische Entwicklung als Anbahnung des Geistes anzusehen. (31:246) Hans Jonas philosophischer Erhellung des *Prinzips Leben* (32), der *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (33) und seinen *Philosophischen Untersuchungen und metaphysischen Vermutungen* (31) ist nichts hinzuzufügen, ich kann ihr nur voll und ganz zustimmen.

Zwei Sichtweisen des Theaters: das Geschehen vor der Bühne und das hinter der Bühne

Ich will nicht verschweigen, dass ich lange Bedenken hatte, ob ich nicht mit der Erörterung der Jonas'schen ›Möglichkeit eventueller Innerlichkeit‹ (31:219) und den zahlreichen Zitaten aus seinen Schriften einerseits und der ausführlichen Besprechung von Charles Taylors' *Quellen des Selbst* (35) andererseits (siehe separates Kapitel im vorliegenden Buch) Thure von Uexküll etwas überstülpe, das er so nicht gesehen hat. Dem ist jedoch nicht so. In dem nur noch antiquarisch erhältlichen, von E. Grassi und Thure von Uexküll herausgegebenen Buch *Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften* (36) fand ich einen Beitrag des Biologen A. Portmann *Über die Eigenart des biologischen Forschens* (37), zu dem Thure von Uexküll ein Koreferat hielt (38). Portmann beginnt mit der Feststellung, ›Die biologische Arbeit geschieht heute [1951 (O.L.)] in so vielen Richtungen, mit so verschiedenen Zielen und Methoden, dass es sich aufdrängt, diese Mannigfaltigkeit näher zu prüfen. (37:69) Er lässt die Arbeitsweisen von Genetikern, Hirnforschern, Biochemikern, Entwicklungsphysiologen, Paläontologen und Ethologen Revue passieren und stellt fest: ›Dabei ist doch die Erforschung des Lebendigen eine Aufgabe, die man gewiss als eine Einheit auffassen wird‹ (37:69), weil alle letztlich ›am gleichen Grundproblem der Homologie von Gliedern im gemeinsamen Bauplan‹ (37:70) arbeiten. Portmann hebt vorweg ›ein Faktum besonders eindringlich hervor, das von vielen völlig missachtet, von anderen als unbequem in eine möglichst periphere Stellung gerückt worden ist. Wir meinen die Tatsache, dass die Organismen als relativ selbständige aktive Systeme die Eigenschaft der ›Innerlichkeit‹ besitzen, und dass diese speziell bei Tieren eine mit der Organisationshöhe steigende Intensität erreicht. Wir meinen damit jenen Wesenszug des Lebendigen, den wir von unserem bewussten Erleben am intensivsten kennen, der sich nicht in Dimensionen des Raumes messen lässt, sondern durch solche Dimensionen, die dann eben ›Bedeutungseinrichtungen‹ sind, beim Menschen gleichnishaft von der Sprache dargestellt wird. Die biologische Erforschung der Innerlichkeit ist oft mit dem Argument beiseitegeschoben worden, hier werde der ›Vermenschlichung‹ das Tor geöffnet, da wir natürlich von dieser Innerlichkeit von uns selbst am meisten wissen. (37:70)

Portmann betont, dass der Kampf um Freihaltung der Wissenschaft vor anthropomorphen Begriffen ›die Tatsache der Innerlichkeit, das Faktum, dass Lebewesen selbständige tätige Wesen sind‹ (37:71) an den Rand der Betrachtung gedrängt hat und präzisiert, ›dass in allen Erscheinungsweisen des Organismus die Innerlichkeit sich kundgibt, sich darstellt, dass es Stufen der Intensität dieser Innerlichkeit gibt und dass diese Stufen in den Merkmalen der Erscheinung für uns erkennbar werden.‹ (37:73) Er bringt das Bild der Aufführung eines Theaterstückes und dem Geschehen hinter und vor der Bühne. ›Hinter der Bühne bietet sich dem Beobachter der Blick [...] in einen Betrieb, der zum Gelingen einer Aufführung unumgänglich ist‹ (37:74), die Regelung der Szenenfolge, die Maschinen, die den Donner oder den Blitz erzeugen usw. ›Wenn ich dagegen vor dem Vorhang bleibe, so weiß ich [...], dass ich nur beim völligen Absehen [vom Geschehen hinter der Bühne (O.L.)] das Stück voll erfassen kann, was da gespielt wird.‹ (37:75) Portmann betont, ›mit der Einsicht in den Doppelaspekt würden viele Streitfragen um Rangprobleme und Unterschiede in der ›Wissenschaftlichkeit‹ der einzelnen biologischen Arbeitsweisen hinfällig‹ (37:76) und ›beim Forschen hinter der Bühne werden wir im Wissen um diesen Standort sogleich grundsätzlich auch die Forderung nach einer Forschung vor der Bühne stellen müssen und werden diesen zwei Forschungsweisen den gleichen Rang als wissenschaftliches Werkzeug zubilligen.‹ (37:79) Er zieht den Schluss: ›Mit der Einsicht in die Notwendigkeit mehrerer Standorte zur Erfassung des lebendigen Geschehens führt vor allem zu einer neuen Auffassung der Erscheinungen, der äußeren sinnfälligen Seite der Lebensformen‹ (37:84) und exemplifiziert das an seinen morphologischen Untersuchungen zur Bestimmung des Cerebralisationsgrades, seinen Untersuchungen zum (sozialen) Darstellungswert eines Merkmals und der Bedeutung der äußeren Erscheinung eines Organismus, die weit über die Erhaltungsfunktion hinausgeht. (37:91)

In seinem Koreferat geht Thure von Uexküll darauf ein, ›dass der Kampf um die Alleinberechtigung der physikalischen Erklärungsprinzipien in der Naturwissenschaft [...] der Sorge um die gefährdete Einheit der Naturwissenschaft entspringt.‹ (38:95) In der Naturwissenschaft der vergangenen 100 Jahre ›betrachtet man die biologischen Wissenschaften, Botanik und Zoologie – und auch die Medizin, als nur vorläufige Fächer, in denen die Phänomene geordnet und gesondert werden, um sie dann der physikalischen Analyse zuzuführen.‹ [...] ›Wenn die Physik die Grundlage der Biologie wäre, so würde die Biologie schließlich [...] nur Schilderung unserer subjektiven Phantasien sein, die wir als ›Sinn‹ und ›Bedeutung‹ den Naturvorgängen unterschieben. Wenn aber die Physik diese Grundlage der Biologie nicht ist, dann fällt die Einheit der Naturwissenschaft auseinander. Dann stehen ihr zunächst zwei völlig selbständige Bereiche gegenüber, ohne dass ein kontinuierlicher Übergang aus dem einen in den anderen möglich ist.‹ (38:96) Danach kommt von Uexküll auf den Begriff der Innerlichkeit zu sprechen: ›Ihm wurde eine besondere Bedeutung beigemessen, weil von dort her eine Überschau über das scheinbar chaotische Nebeneinander der biologischen Spezialfächer möglich scheint, in ihm wird die verborgene Wurzel der Einheit innerhalb der Biologie gesehen. Diese Innerlichkeit ist nicht auf physikalische oder chemische Vorgänge reduzierbar, ohne einen entscheidenden Verzicht auf das Wesentliche der Biologie [, nämlich, (O.L.)], ›dass die Lebewesen ›eigenständige Zentren von Aktivität sind.‹ (38:96-7) ›Die Frage ist [...], wie wir zur Kenntnis der Innerlichkeit lebender Subjekte gelangen. Hat die Auffassung recht, dass wir nur unsere eigene Subjektivität herausspiegeln, oder kann diese Innerlichkeit ›objektiv‹ er-

fasst werden, d.h. können wir das Subjekt objektiv erkennen, ohne ihm seinen Subjekt-Charakter zu rauben?« (38:97) Uexküll fragt nach dem Unterschied der Objekte der Physik und der der Biologie und greift auf Portmanns Bild des Theaters zurück: »Dort gibt es nämlich Gegenstände, die als Objekte der Beobachtung zugleich Zentren von Aktivität sind – und zwar die Schauspieler in ihren Rollen. Dieser Vergleich ist mehr als eine bloße Metapher. Als Ausdruck des menschlichen Sozialverhaltens ist das Theater etwas Objektives. [...] eine Nachbildung des menschlichen Lebens, und als solches zeigt es uns *die Handlungen, innerhalb derer die Menschen sich befinden*. Diese Handlungen sind das eigentlich Objektive, innerhalb dessen die (handelnden) Menschen erst als dieses oder jenes Subjekt mit ihren relativen Objekten auftreten.« (38:97-8) »Das physikalische Innen meint das räumliche Eingeschlossenensein des Kleineren in dem Größeren.« (38:98) »Das physikalische Innen ist auf den Raum bezogen, das biologische Innerliche und Äußerliche auf die Handlung, in der man stehen oder als Beobachter gegenüber treten kann. [Absatz]. Also die Innerlichkeit der Subjekte erfassen wir, indem wir sie im Hinblick auf ihr Beteiligtsein an Handlungen betrachten, wobei wir die Einheit der Handlung als sinngebendes Bezugssystem voraussetzen müssen.« (38:99) »Wenn man aber meint, dort hinter der Bühne würde durch Physik und Chemie die ›andere Seite‹, ›das Außen‹ der biologischen Innerlichkeit aufgedeckt, muss ich widersprechen; denn damit würde doch wieder der Versuch gemacht, die Handlungen und ihre Rollen auf einen Mechanismus zurückzuführen, [...]. Man würde damit den Zellen und den Organen gerade das nehmen, was das Wesen lebender Beobachtungsgegenstände ausmacht. Sie würden aufhören, noch Zentren von Aktivität zu sein. [...] Absatz]. Wenn wir das im Auge behalten, bekommt [...] das Bild von dem Doppelaspekt der Bühne eine etwas andere Bedeutung. Als Zuschauer vor der Bühne sind wir in die Gesamthandlung eingeschlossen, um hinter die Bühne zu gelangen, müssen wir aus dieser heraustreten. Dort sehen wir nun ganz andere Handlungen sich abspielen. [...]. Also auch der Zuschauer vor der Bühne sieht nur einen Teilausschnitt des ganzen Stückes.« (38:100) »Die biologische Methode, die von der Einheit der Handlung als sinngebendem Bezugssystem ausgeht, eröffnet also eine ganz bestimmte Objektivität, eine Objektivität aber von ganz anderer Art, als es die der Physik ist.« (38:101) Uexküll betont: »Die Voraussetzungen der Biologie sind also grundsätzlich andere, als die der Physik und der Chemie, deren Gebiet das Sinnfreie ist, aus dem sich Sinnvolles und Sinnwidriges niemals ableiten lässt!« (38:102). Zwar bin ich selbst bezüglich apodiktischer Aussagen (›niemals‹ und Ausrufezeichen) skeptisch (39), aber Uexküll hat recht, wenn er fortfährt: »Der Physiker kann sich auf sein Spezialgebiet zurückziehen und innerhalb seiner Grenzen bleiben. Der Biologe und erst recht der Arzt können es nicht. Denn sie müssen *auch* als Physiker und Chemiker arbeiten.« (38:102) Uexküll konzidiert, »das Bezugssystem der Physik gründet [...] in einer ersten und allgemeinen Orientierungsfunktion des Lebens« wie es im Messen in den tierischen Bewegungen schon unmittelbar enthalten ist. Er kommt zu dem Schluss: »Die Einheit der Naturwissenschaft [...] existiert nicht mehr. Aber die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche stehen nicht chaotisch nebeneinander, sondern offensichtlich in einer gemeinsamen Ordnung, und diese Ordnung müssen wir ergründen, wenn wir die wahre Einheit in der Naturwissenschaft finden wollen.« (38:104)

Zwei Aspekte aus dem Vortrag des Biologen Portmann (37) will ich unterstreichen: 1. Die ›Tatsache der Innerlichkeit, das Faktum, dass Lebewesen selbständige tätige Wesen

sind« (37:71) – eine Einsicht, die schon Jakob von Uexküll betont hat (16–19) und die auch in Hans Jonas' philosophischem Denken (31–33) eine zentrale Rolle spielt – und 2. die ›Einsicht in die Notwendigkeit mehrerer Standorte zur Erfassung des lebendigen Geschehens« (37:84) und das Bild vom Theater und dem Ort vor der Bühne und dem hinter der Bühne. Das Bild des Theaters, von dem der damals 43-jährige Thure von Uexküll sagt, dass es mehr ist als eine bloße Metapher, das Bild vom Theater mit dem Ort vor der Bühne und dem hinter der Bühne greift er Jahre später wieder auf: es entspricht erkenntnistheoretisch den verschiedenen Beobachterstandpunkten eines Arztes, dem eines der Objektivität verpflichteten, *außen* stehenden Beobachters und dem eines im Kreis der Schauspieler *innen* stehenden Beobachters, den George Engel (1913–1999) 25 Jahre später als *teilnehmender Beobachter* bezeichnet hat (40). An diesen beiden lebensweltlich und erkenntnistheoretisch unterschiedlichen Beobachterstandpunkten und daran, dass die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche ›nicht chaotisch nebeneinander, sondern offensichtlich in einer gemeinsamen Ordnung [stehen (O.L.)]« (38:104), und dass wir diese Ordnung ergründen müssen, hat von Uexküll zeitlebens festgehalten. Sein *standing* mit beiden Beinen in beiden Wirklichkeitsbereichen (hinter der Bühne und auf der Bühne, wo das Spiel gespielt wird), die seiner Sicht zufolge offensichtlich in einer gemeinsamen Ordnung stehen, erklärt zum einen seine ablehnende Haltung der Psychoanalyse gegenüber und Weizsäckers Versuch gegenüber, die Psychoanalyse in die Innere Medizin zu integrieren. ›Die psychoanalytische Theorie besitzt weder für ein Zweipersonenverhältnis, die Dyade, als solches noch für irgendein anderes soziales Gebilde, das von mehr als einer Person gleichzeitig erzeugt wird, begriffliche Konstruktionen. Sie kennt deshalb keine Möglichkeit, die einzelne Person in einen sozialen Kontext zu stellen. Sie verfügt [...] über keine Kategorie des Du.« (41:17). In der Überzeugung, ›dass wir eine Einrichtung gründen müssen, in der psychosomatische Medizin auch somatisch ist« (27:135), hat er 1973 zusammen mit anderen das Deutsche Kollegium für Psychosomatische Medizin (DKPM) gegründet. Die in den 80er Jahren dominierende psychoanalytische Ausrichtung des DKPM veranlasste ihn, 1992 (im Alter von 84 Jahren) mit jüngeren Mitstreitern die Akademie für Integrierte Medizin (AIM) zu gründen. Uexkülls *standing*, mit beiden Beinen in beiden Wirklichkeitsbereichen (hinter der Bühne und auf der Bühne) sicher und das Gleichgewicht haltend zu stehen, erklärt zum anderen seine im Alterswerk dominierende Beschäftigung mit der Philosophie Charles S. Peirce, in der er die Option sah, den biologischen Wirklichkeitsbereich mit der humanen Lebenswelt und dem sozio-kulturellen Wirklichkeitsbereich in eine gemeinsame Ordnung stellen zu können.

Systemtheoretische, leibphilosophische und neurobiologische Konzepte zu Organisation und Besonderheit des Lebendigen

Thure von Uexkülls biologisches Denken ist ganz wesentlich von **Ludwig von Bertalanffys (1901–1972) systemtheoretischen Überlegungen** (26) beeinflusst worden; schon in seinem 1953 erschienenem Buch *Der Mensch und die Natur* (1) verweist er mehrfach auf ihn. In den verschiedenen Auflagen seines zusammen mit W. Wesiak verfassten Buchs *Theorie der Humanmedizin* (4) nimmt die Darstellung der Systemtheorie einen breiten Raum ein (4:77–145, 4:147–212). Von Bertalanffy hat sich eingehend mit Austauschprozessen zwi-

schen Organismus und Umwelt beschäftigt, den Begriff des *Fließgleichgewichts* geprägt und versucht, die Austauschprozesse auch mathematisch zu beschreiben (26,42-44). In seinen Arbeiten zur Entwicklungsbiologie hat er – wie Hans Jonas schreibt – die These vertreten, dass Prozesse der Gestaltbildung in Organismen weder ›akausal metaphysisch noch durch bloße lineare Kausalität hinreichend zu erklären seien, sondern allein durch die durchgängige Wechselwirkung aller Teile – in einer Systemtheorie – zu begreifen wären, also nur über die Ganzheit des sich in seiner Entwicklung hervorbringenden Organismus‹ (32:273). Entscheidend ist, ›dass der Begriff der Ganzheit prinzipiell kein physikalischer Begriff sein könne, da er eine ideelle Einheit umfasse. [...] Im biologischen Holismus wird die Ganzheit jedoch nicht als *Begriff der Einheit*, sondern als ein *Kennzeichen*, eine *empirische Eigenschaft* des Organischen behandelt.‹ (32:273) ›Der Sache nach führt das Auf-eine-Ganzheit-hin-geordnet-Sein und ihr zu ›dienen‹ logisch auf dieselben Probleme der unterstellten intelligiblen Intention, wie sie im Zweckbegriff subsumiert sind. Der entscheidende Fortschritt der Ganzheitstheorie gegenüber dem Vitalismus besteht darin, dass er die Einheit oder Ganzheit des Organismus nicht durch eine geistige oder psychische oder psychisch-analoge Kraft hervorgebracht erklärt, sondern sie über eine *Systemtheorie* erklärt, in der die gerichteten Vorgänge nicht als intendiert, sondern als *bloße Systemeigenschaften* erscheinen. [...] Was wir ›Leben‹ nennen, ist ein in hierarchischer Ordnung gegliedertes System. Diese Ordnung der Prozesse ist das klarste, ja das einzige Unterscheidende der Lebensvorgänge von den gewöhnlichen physikochemischen Prozessen.‹ (32:275) Dies alles sind brillant formulierte Zitate von Hans Jonas, dem großen Philosophen des Lebendigen. Sie sind deckungsgleich zu Uexküll und Wesiaks systemtheoretischen Gesichtspunkten in ihrer Theorie der Humanmedizin (4:83-100).

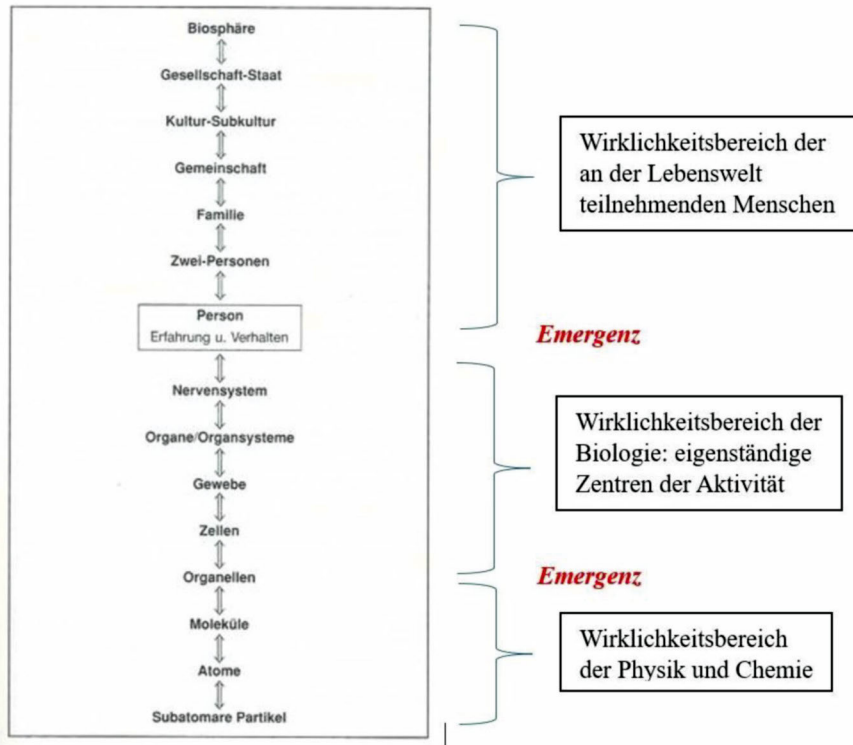
Thure von Uexküll schätzte kybernetische Regelkreise und systemtheoretisches Denken (siehe Kapitel 4 zu Thure von Uexküls biologischem Denken), er hat die nachfolgende Abbildung einer Systemhierarchie von G. Engel (1913–1999) übernommen und an zentraler Stelle seiner *Theorie der Humanmedizin* (4:131) bei den wissenschaftstheoretischen Hintergründen des bio-psycho-sozialen Modells ausführlich dargestellt (4:130ff).

Von Uexküll hat auf die auf unterschiedlichen Systemebenen unterschiedlichen Zeichenprozesse (Semiosen) abgehoben, die Ebenen-spezifischen *Codes* betont und die Emergenz komplexerer Systemebenen mit dem Auftreten neuer Systemeigenschaften mit der Übersetzung des *Codes* der zugrundeliegenden Systemebene in einen neuen *Code* der höheren Systemebene verglichen (4:130ff). Von Bertalanffys Überlegungen zum Austausch von Materie und Energie zwischen Organismus und Umwelt sind bei Uexküll und Wesiak um den mit dem Komplexitätsgrad steigenden Informationsbedarf zur Regelung Ebenen-spezifischer Prozesse erweitert worden.

Hans Jonas sieht kybernetische Modelle kritischer als Thure von Uexküll. Er konstatiert zwar, ›dass die Sensor-Effektor-Kombination bei Tieren in gewissen Hinsichten tatsächlich ein Feedbackmuster darstellt‹ (32:218), schreibt aber wenig später: ›Das kybernetische Modell reduziert die tierische Natur auf die zwei Faktoren der Wahrnehmung und Bewegung, während sie sich in Wirklichkeit aus der Triade Wahrnehmung, Bewegung und Gefühl zusammensetzt. Das Gefühl, grundlegender als die beiden anderen Vermögen, die es miteinander verknüpft, ist die animalische Übersetzung des Grundantriebs, der schon auf der undifferenzierten voranimalischen Stufe in der unausgesetzten Vollziehung des Stoffwechsels am Werk ist. Ein Rückkopplungsmechanismus mag gehen

oder stillstehen: in beiden Zuständen existiert die Maschine. Der Organismus muss in Gang bleiben, weil Im-Gang-Sein eben seine Existenz selbst in ihrer Widerruflichkeit ausmacht; und, mit Vernichtung bedroht, geht es ihm um das Existieren. Für den Instinkt der Selbsterhaltung gibt es keine Analogie in der Maschine, nur für die Antithese der Selbsterhaltung, die schließliche Entropie des Todes.< (32:219)

Abb.2: Modell der Systemhierarchie einer kontinuierlichen Reihe immer komplexer werdender Systeme nach G. Engel (aus 1:131, rechte Hälfte ergänzt).



Rolle der Emotionen in der Gehirnentwicklung und der menschlichen Ontogenese

Weniger fundamental-philosophisch als Hans Jonas und eher konkreter und neurobiologisch untermauert hat **Antonio Damasio** (geb. 1944) die **Rolle von Emotionen bei der Entstehung eines Kern-Selbst aus dem Protoselbst** beschrieben (45). Seinen Überlegungen zufolge könnten die Emotionen eine Art Organismus-internes Bewertungssystem für lebensdienliche versus lebensfeindliche bis -kritische Situationen darstellen und ergänzend zu physikochemischen Mechanismen zur Homöostaseregulation beitragen. Damasio's Verknüpfung von physiologischen Homöostasemechanismen des Protoselbst mit Emotionen, mit – wie er sagt *ursprünglichen Gefühlen* – mit größtenteils automatisch

ablaufenden Programmen für Handlungen und Vorgängen, die überwiegend ›in unserem Körper ablaufen, von Gesichtsausdruck und Körperhaltung bis zu Veränderungen in inneren Organen und innerem Milieu‹ (45:122), d.h. mit bewertenden sowohl nach innen als nach außen gerichteten *Expressionen*, stellt gegenüber Thure von Uexkülls Sicht eines kommunikativ und semiotisch bedingten Auftretens von *Bedeutung* insofern ein weiteres Novum dar, als die mit Emotionen einhergehenden physiologischen Prozesse in Mimik, Gestik und Verhalten einen leiblichen Ausdruck finden, der wiederum von anderen wahrgenommen und zurückgespiegelt werden kann. (Siehe Kapitel 8 zu Damasio Kern-Selbst und Prinz's *Selbst im Spiegel der anderen* (46) in diesem Buch).

Thomas Fuchs (geb. 1958) hat dies in seinem Buch **Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption** (2) in bewundernswerter didaktischer Stringenz und sprachlicher Klarheit detailreich beschrieben, was in einem separaten Kapitel im vorliegenden Buch ausführlicher dargestellt ist. ›Diese Interaktion zwischen Gehirn und Körper wird nach Damasio in höheren Hirnzentren [...] fortlaufend repräsentiert und bildet so die Basis für ein elementares Lebensgefühl, ein *Kernbewusstsein*, auf dem das erweiterte, autobiographische oder personale Bewusstsein beruht‹ (2:137). Was Fuchs als *leibliche Hintergrundempfindungen*, als *Befinden*, bezeichnet, entspricht in etwa dem, was Antonio Damasio Kernbewusstsein genannt hat (45). Fuchs zufolge sind die Affekte als Kern unseres subjektiven Erlebens an die ständige Interaktion von Gehirn und Körper gebunden. Fuchs stimmt William James (1842–1910) zu, der den Körper sei ›eine Art Resonanzboden, in dem jede noch so geringe Veränderung unseres Bewusstseins widerhallt‹ (2:138) bezeichnet hat.

›Gemeint ist damit der im Hintergrund ›gelebte‹ Leib als der Ort des diffusen Befindens, Behagens und Unbehagens, der Vitalität, Frische oder Müdigkeit, des Schmerzes, Hungers und Durstes; weiter der Leib als Resonanzraum aller Stimmungen und Gefühle, die wir empfinden; und schließlich der Leib als Zentrum und zugleich Medium aller Wahrnehmungen, Bewegungen und Handlungen. Ja selbst das vermeintlich ›reine Denken‹ vermag sich nicht vom leiblichen Bewusstsein abzulösen, denn wenn mein Denken sich auch hinsichtlich seiner intentionalen Gehalte in allen Räumen und Zeiten frei bewegen kann, so stellt es als Vollzug doch eine Lebenstätigkeit dar, die an mein leibliches Selbstempfinden und ›Hiersein‹ gebunden bleibt – an mein ›Befinden‹ (2:97).

Wie in einem separaten Kapitel zu Thomas Fuchs' Konzept des Gehirns dargestellt, entwickelt Fuchs auf leibphänomenologischer Grundlage den Begriff der *verkörperten Subjektivität* und den aspektdualistischen Begriff der *lebendigen Person*. Darauf aufbauend stellt er eine ›ökologische Konzeption des lebendigen Organismus‹ vor, ›die einerseits – über den Funktionskreis von Wahrnehmung und Bewegung – die Beziehung des Lebewesens zur Umwelt, andererseits seine Selbstorganisation und Subjektivität ins Zentrum rückt‹ (2:95). Das, was Thure von Uexküll zusammen mit etlichen Mitarbeitern in der *Subjektiven Anatomie* (47) erarbeitet hat, haben andere zu einer umfassenden Leibphilosophie erweitert (, auf die im Kapitel 5 ausführlicher eingegangen wird), und das, was Thure von Uexküll mit der Einführung des Subjekts in die Medizin vorschwebte (4:113ff), hat Thomas Fuchs mit seinem Konzept der *verkörperten Subjektivität* und *lebendigen Person* im Sinne einer sphärischen Anthropologie (48) konkretisiert. Während Fuchs eine aspektdualistische Interpretation der lebendigen Person vertritt, präferiert

Thure von Uexküll eine auf der Semiotik von Charles S. Peirce (1839–1914) beruhende monistische Sicht des unsterblichen Geistes in der Natur und im Menschen.

Die schrumpfende *differentia specifica*

Die Frage nach der *differentia specifica*, dem Besonderen des Menschen gegenüber dem Tier, hat in der Philosophiegeschichte stets eine große Rolle gespielt. Bei Vertretern der Philosophischen Anthropologie wie Max Scheler (1874–1928), Helmuth Plessner (1892–1985), Nicolai Hartmann (1882–1950) u. a. m. stand diese Frage – mit unterschiedlichen Akzenten – im Zentrum ihres philosophischen Denkens. Während bei **Max Scheler** Fragen der Arbeitswelt, der Werte, der Ethik und der *Stellung des Menschen im Kosmos* (49) im Vordergrund standen, hat **Helmuth Plessner** in seinen *Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* (50) die Einheit der Sinne als Basis des Geistigen betont, was Lessing als das wichtigste Werk Plessners gewürdigt hat (51). Plessners in den *Stufen des Organischen und der Mensch* (52) dargestellte Sicht der *exzentrischen Position* des Menschen gilt zweifellos als eine wichtige *differentia specifica* (53). **Nicolai Hartmann**, der geistige Kopf der ›Kölner Konstellation‹ der 1920 bis 1930er Jahre (53), hat in seiner 1950 veröffentlichten *Philosophie der Natur* (54) die durch die Sinne konstituierten Anschauungsräume in eine ›losegehaltene Zweiteilung‹ unterteilt: ›auf der einen Seite den Wahrnehmungs- und Vorstellungsraum, auf der anderen Seite den Erfahrungs- und Denkraum [...]; wobei der Erlebnisraum vorwiegend zur ersten Gruppe geschlagen werden kann.‹ (54:114) Der Einsicht Plessners folgend, betont Hartmann die ›realobjektivierende Welt-orientierung des Subjekts, durch welche der Mensch sich vom Tier scheidet. Das Tier sieht sich im Mittelpunkt und orientiert die Welt auf sich; der Mensch orientiert sich auf die Welt und sieht sich selbst – auch der Raumanschauung nach – in exzentrischer Stellung zu ihr. [...]. Diese Realgebundenheit an den Standort des Leibes ist indessen nur für den unmittelbaren Wahrnehmungs- und Erlebnisraum bestimmend, nicht für den weiter gefassten Erfahrungsraum, und vollends nicht für den Vorstellungs- und Denkraum.‹ (54:119–20)

In dem aus dem Nachlass von **Hans Blumenberg** zusammengestellten Buch *Beschreibung des Menschen* (55) rekonstruiert Blumenberg die evolutionären Veränderungen, die beim Übergang von Menschenaffen zum aufrechten Gang und zum Leben in der Savanne nötig waren. Ein zuvor auf den Greifraum spezialisiertes Sehen musste auf Fernsicht umgestellt werden, Verrechnungen zur relativen Größenkonstanz von unterschiedlichen Objekten in naher und weiter Ferne wurden ebenso erforderlich wie Adaptationen an unterschiedliche Lichtverhältnisse bei Tag und in der Dämmerung – alles Leistungen, ›die nur erklärt werden können, wenn eine bestimmte endogene und autonome Gehirnentwicklung vorausgesetzt wird, in der die alten, für unwillkürlich-instinktives Verhalten zuständigen Hirnregionen sich ins Innere des Gehirns zurückgezogen haben, die archaischen Geruchs- und Geschmackssinne zurückentwickelt wurden und die Entwicklung des Neokortex mit den modernen Fernsinnen an Bedeutung gewonnen haben.‹ (56:118) – Vorgänge die Blumenberg unter den Begriffen ›Introversion und Promination‹ diskutiert (55:54off., 557).

Ähnlich tiefgreifende Veränderungen der neuronaler Verknüpfungen im Gehirn müssen beim Leben in kleinen Gruppen, bei der Kooperation mit anderen bei der Jagd oder bei kriegerischen Auseinandersetzungen mit anderen Gruppen erfolgt sein. Der Volumenzunahme des auf die Welt gerichteten Anschauungsraums korrespondiert eine Volumenzunahme des auf das Leben in einer sozialen Gruppe gerichtete Resonanzraums der Erfahrungen und des Denkens. Mit Einsteins Relativitätstheorie haben sich jahrtausendalte Vorstellungen zu Raum und Zeit hin zu einem expandierendem Universum verändert. Analog haben sich mit der biologischen und kulturellen Evolution Jakob von Uexkülls spezifische Umwelt und die zwischen Merk- und Wirkorganen zwischen-geschaltete Innenwelt niederer Meerestiere zu riesigen Galaxien unseres menschlichen Anschauungsraums der Welt und unseres Resonanzraums im Innern vergrößert.

Der österreichische Humanethologe **Irenäus Eibl-Eibesfeldt** hat über Jahrzehnte kulturvergleichende Untersuchungen zum menschlichen Verhalten durchgeführt und 1984 ein umfassendes Buch zur Biologie des menschlichen Verhaltens vorgelegt (57). Die Primatenforscher **Frans de Waal** (1948–2024) und **Michael Tomasello** (geb. 1959) haben in eindrucksvollen Untersuchungen Hinweise für ein Moralverständnis bei höheren Primaten wie Bonobos und Schimpansen erbracht (58–60). Tomasello hat aufgrund experimenteller Befunde begründete Vorstellungen zu einer *individuellen Intentionalität* bei den nicht menschlichen Menschenaffen vorgelegt und präzisiert, dass die *Zeige-geste* auf ein Objekt die Grundlage für *shared intentionality*, geteilte Aufmerksamkeit, darstellt und dass dies evolutionsgeschichtlich die Grundlage für *gemeinsame Intentionalität* bei den Frühmenschen und *kollektive Intentionalität* beim modernen Menschen darstellen könnte und sowohl zur gemeinsamen Kooperation als auch zur Entstehung der Sprache beigetragen haben könnte (61–64). Tomasello betont, dass Menschenaffen nicht das Motiv einer Handlung durchschauen können, moderne Menschen dagegen Mitmenschen über Dinge informieren oder Informationen mit ihnen zu teilen können. Dieses Kenntnisse mitteilende und Wissen weitergebende Motiv des menschlichen Denken führt zum sogenannten *Wagenheber-Effekt*, d.h. zu einer erfolgreichen kulturellen Anpassung an lokale Bedingungen, die generationenübergreifend erhalten bleiben, während erfolglose Versuche aussterben. Diese Form einer Art Vererbung erworbener Eigenschaften kann in stabiler, kumulativer kultureller Evolution münden.

Aus philosophischer Sicht hat Charles Taylor (geb. 1932) die Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens nachgezeichnet und der Theorie von Hobbes, Locke und Condillac die **Herderschen und Humboltschen Thesen zur Sprachentwicklung** entgegengestellt und betont, dass durch Sprechen, Erzählen und Zuhören, d.h. durch Geschichten, Bedeutung erschaffen wird (65). Der neuseeländisch-kanadische Psychologe Michael Corballis (geb. 1936) argumentiert, dass die Sprache nicht in einem evolutionären Sprung vor 60 000 Jahren einsetzte, sondern in einem langsamen Prozess aus Gesten entstand, als eine Möglichkeit, Gedanken auszutauschen und Vorstellungen oder Erfahrungen über Dinge und Menschen, die nicht unmittelbar im Gesichtsfeld gegeben sind, in einem »*mental time travel*« mit anderen zu teilen (66). Der Literatur- und Medienwissenschaftler S.J. Schmidt (geb. 1940) hat die **konstruktivistische Bedeutung der Sprache für die Gestaltung der sozialen und kulturellen Welt** herausgestellt (67), ähnlich wie dies der amerikanische Philosoph John Searle (geb. 1932) später und ausführlicher in seinem Buch *Wie wir die soziale Welt machen* (68) beschrieben hat. Schmidt

hat seinen früheren radikal konstruktivistischen Ansatz 2003 allein auf Diskurse und Geschichten, auf Lernen und die Weitergabe von Wissen zurückgeführt (69).

Der Leiter des Instituts für vergleichende Kognitionsforschung in Wien, Ludwig Huber (geb. 1964), hat in einer Übersicht zu kognitiven Leistungen bei einer Vielzahl von Tierarten (Affen, Hunden, Krähen, Pfeilgiftfröschen, Schildkröten, Kraken und Bienen) dargestellt, was Tiere alles können: Werkzeuge gebrauchen und herstellen, kommunizieren, Gedanken lesen und anderes mehr (70). In seinem Buch *The Gap – The Science Of What Separate Us From Other Animals* (71) vergleicht der australische Psychologe Thomas Suddendorf die **Entwicklung des Denkens bei Menschenaffen und bei menschlichen Kleinkindern und Kindern** – einen Vergleich, den auch Michael Tomasello in seinem jüngsten Buch *Mensch werden – Eine Theorie der Ontogenese* (72) zusammengefasst hat. Im Vergleich mit Fähigkeiten, die allgemein als einzigartig menschlich angesehen werden wie Sprache, Intelligenz, Moral, Kultur, *theory of mind* (TOM) und *mental time travel* hebt Suddendorf 2 Aspekte als besonders hervor: unsere Fähigkeit, in der Phantasie über vergangene oder künftige Szenarien zu reflektieren und unser unstillbares Verlangen, unsere Gedanken mit anderen zu teilen. Beide Fähigkeiten seien für den Übergang von der auf Lauten und Warnsignalen beruhenden tierischen Kommunikation zu menschlicher Sprache, von Erinnerung und Gedächtnis zu *mental time travel*, d.h. in gedankliche Zeitreisen in Vergangenheit und Zukunft, und für den Übergang vom Leben in Gruppen zum *mind reading* anderer, vom Problemlösen zum abstrakten Denken, von der Tradition zur Kultur und von der Empathie zur Moral mitverantwortlich gewesen (71). Im Vergleich der intellektuellen Entwicklung von Menschenaffen und menschlichen Kleinkindern bis zum Alter von 6 Jahren hat Tomasello die Besonderheiten der Entwicklung des kindlichen Denkens dargestellt (70), die im Detail über die eindrucksvollen Befunde von Jean Piaget (1896–1980) aus dem Jahre 1926 zur Entwicklung von Denken und Weltbild beim Kind hinausgehen (73).

Geistiges im Lebendigen

Unserem Freiheitsbewusstsein liegt die Einsicht zugrunde, dass wir als Akteure Urheber unseres Handelns sind. Dem Sprachanalytiker P. Strawson (1919–2006) und dem Ontologen Nicolai Hartmann (1882–1950) zufolge ist das Freiheitsbewusstsein eng mit moralischen Einstellungen verbunden. ›Wir nehmen [...] immer schon eine moralische Einstellung zu uns selbst und anderen Personen gegenüber ein. Wir rechnen uns unsere Handlungen zu und fühlen uns für sie verantwortlich. Auch die Handlungen anderer Menschen bewerten wir moralisch, wir sind ihnen für bestimmte Handlungen dankbar oder nehmen ihnen ihr Tun übel. Lediglich bei psychisch Kranken, Kindern oder moralisch unterentwickelten Personen schränken wir unsere moralische Einstellung ein oder geben sie in extremen Fällen ganz auf.‹ (74:225)

Zu Nicolai Hartmanns modallogische Einordnung der Moral und der menschlichen Freiheit in seine Philosophie zur Ontologie des Seins sei auf Kapitel 15 im vorliegenden Buch verwiesen. ›War Hartmanns Naturphilosophie durch eine Auseinandersetzung mit Kant bestimmt, so stellt seine Philosophie des Geistes den Versuch dar, Hegels Lehre vom subjektiven, objektiven und absoluten Geist von ihren unhaltbaren metaphysischen

Komponenten zu befreien und ihren phänomenologisch haltbaren Kern herauszuarbeiten.« (74:136). Hartmann unterscheidet innerhalb der *Seinsschicht des Geistigen* den *personalen Geist*, den *objektiven Geist* und den *objektivierten Geist*. Der *personale Geist* ist bei Hartmann die Grundkategorie des geistigen Seins, sie orientiert sich an den anthropologischen Entwürfen Schelers und Plessners und fokussiert auf den Menschen als erkennendes und handelndes Wesen und die Freiheit, das eigene Leben nach eigenen Plänen zu gestalten und sich selbst zu verwirklichen. Der *objektive Geist* ist – anders als bei Hegel (1770–1831) – das in geteilter Mitwelt interpersonell geteilte Geistige, d.h. eine Art *Zeitgeist*, der Denken, Fühlen und Handeln einer großen Zahl von Menschen beherrscht. Der Mensch kann in verschiedenen Entwicklungsstufen seines Lebens auf unterschiedliche Weise und unterschiedlicher Intensität am *personalen* und *objektiven Geist* teilhaben. Der *objektive Geist* hat zwar in Form von Moral, Recht, Kunst, Religion und philosophische Weltanschauung prägende Kraft auf die geistige Entwicklung der Menschen, er ist jedoch ›fehlbar und anfällig für Moden und Verirrungen‹ (74:136). Der Einzelne ›bleibt vielmehr stets aufgefordert, den ›Zeitgeist‹ zu prüfen und, falls nötig, zu revidieren.« (74:136). Der *objektivierte Geist* – wiederum anders als bei Hegel – ist das nicht Person- bzw. Gehirn-gebundene Geistige, sondern das materiell Realisierte, die in Büchern, Bibliotheken und Datenbanken gespeicherten geistigen Ideen, architektonische Bauwerke, Werke bildender Künstler u.a.m. Der *objektivierte Geist* kann in Teilen in Vergessenheit geraten und Jahrhunderte später wieder dechiffriert und verfügbar, d.h. bewusst gemacht werden.

Das Pendant zu Jakobs von Uexkülls Konzept von unterschiedlich komplexen Umwelten bei Tieren und Menschen ist bei Hartmann die in der Sphäre des Geistigen verortete *Mitwelt des personalen und objektiven Geistes*. Das Weltverhältnis des Menschen basiert nicht auf einer Beziehung zu den Objekten der Außenwelt, es ist bei Hartmann als ein Mitweltverhältnis der handelnden und Behandlung erfahrenden Personen gefasst. Das bedeutet, dass gegenüber dem in der philosophischen Tradition betonten ›ich denke‹ der Aspekt des Handelns und damit das ›ich arbeite‹, ›ich will etwas‹, ›ich finde mich zurecht in gegebenen Umständen‹ etc. in den Vordergrund rückt« (76:264). Menschliche Mitwelt ist für Plessner eine Vorbedingung für exzentrische Personalität (76:265). Für Tomasello ist sie im Kontext von Zeigegeste und *shared intentionality* eine Vorbedingung für Kommunikation und Sprachentwicklung (62,63) und für Meyer-Abich steht sie im Zentrum einer ganzheitlichen Naturphilosophie (77,78). Hans Jonas Einsicht ist entscheidend: ›Dass Sprache ein von schon Sprechenden Erlerntes ist, besagt, dass auch Geist ein von vorgegebenem Geist zu Erlernendes ist. Nur im Verkehr mit ihm entsteht der neue Geist, der sich der genetisch vorbereiteten Instrumentalität des Gehirn bedient, und erst durch das progressive Sich-Bedienen vollendet sich auch das Wachstum der physischen Instrumentalität selber, die ohne das verkümmern bzw. gar nicht erst zum Gebrauche reifen würde. So beginnt also mit der Geburt, dem Hinaustreten in die Welt, eine der fötalen [...] physischen Ontogenese überlagerte, neuartige Ontogenese aus nunmehr geistiger Information; und nur vorgängiger Geist von außen kann sie liefern und damit die aus der inneren blinden ›Information‹ des Genoms entstandene Potentialität zur Realisierung bringen.« (31:232-3). Das in der Mitwelt situierte ›progressive Sich-Bedienen‹ vollendet auch das Wachstum der physischen Instrumentalität, das Wachstum des Gehirns,

wie dies im mehrfach von Thure von Uexküll zitierten Werk von Terrence Deacon *The Symbolic Species – Co-Evolution of Language and the Brain* (79) eindrucksvoll beschrieben ist.

Unverzichtbarkeit einer Anthropologie

Die obigen Ausführungen zum Geistigen im Lebendigen stellen ebenso wie die anderen Essays des vorliegenden Buchs eine Hartmannsche Mischung aus meinem *privatem* und dem *objektiven Geist*, soweit ich diesen – siehe Literaturverweise – überblicke, dar. Sie mögen deskriptive Bausteine für eine neue Anthropologie darstellen, erheben aber keine Ansprüche auf eine normative Anthropologie.

›Das Verhältnis zwischen naturwissenschaftlicher Anthropologie und philosophischer Anthropologie ist komplex‹, konstatiert der Münchner Philosoph Julian Nida-Rümelin (geb. 1954) und fährt fort: ›aber der Versuch, die Anthropologie zu verwissenschaftlichen, indem man sie zu einer Quasi-Naturwissenschaft umdeklariert und versucht, durch empirische Studien zu ermittelnde Essentialia menschlicher Natur festzulegen, ist eine hoch dubiose Angelegenheit.‹ (80:5). Er hat drei Kritiken gegen die traditionelle Anthropologie und die ›quasi-naturalistische‹ Erneuerung der Anthropologie‹ im frühen 20. Jahrhundert (80:5) vorgebracht:

1. Die Krypto-Normalität. ›Statt explizit zu sagen, was einem missfällt, was den eigenen Werten nicht entspricht, und anstatt zu versuchen, diese Werte zu rechtfertigen, zieht man sich auf eine Argumentationsform zurück, die in Wirklichkeit normativ ist, sich aber als eine nicht-normative tarnt, nämlich als eine Feststellung der objektiven Menschennatur.‹ (80:6)
2. Ethischer Fundamentalismus oder Maskierung ethisch-normativer Argumente in Gestalt von anthropologischen. Er ›zeichnet sich dadurch aus, dass er bestimmte normative Propositionen der Kritik entzieht. Das kann im Rahmen von Weltanschauungs- oder Religionsgemeinschaften am einfachsten dadurch geschehen, dass ein Identitätskern definiert wird, der selbst nicht mehr Gegenstand der Kritik sein darf, also dogmatisch wird.‹ (80:6-7)
3. Erkenntnistheoretischer Fundamentalismus, der folgendes besagt: ›Jede Theorie, auch eine ethische, muss systematisch aufgebaut sein, und dieser systematische Aufbau äußert sich in Gestalt der axiomatischen Setzung von anthropologischen Annahmen. Anthropologische Annahmen fungieren in der Argumentation als Prämissen, die selbst nicht mehr begründungsbedürftig erscheinen.‹ (80:7)

Anthropologiekritiker wie z.B. ›Jürgen Habermas, dessen Programm eine ganze ›Schule‹ des Linksliberalismus in der politischen Philosophie und in der Ethik prägt, hält es für den entscheidenden Fehler allen anthropologischen Denkens, dass dort Werte (statt Normen) zentral sind.‹ (80:8) Nida-Rümelin vertritt die These, dass *public reasoning*-Prozesse, wie sie Jürgen Habermas (geb. 1929) und John Rawls (1921–2002) vertreten, in der lebensweltlichen Realität nicht funktionieren. ›In aller Regel haben wir Gründe dafür, das eine zu tun und das andere zu lassen. Diese Gründe nehmen auf vieles Bezug, unter anderem auf gegenseitige Rücksichtnahme, Kooperationsbereitschaft, das Einhalten

gegebener Versprechen usw.[...]. Die Entkopplung von Regeln, auf die wir uns verständigen, und Werten, die unsere Präferenzen, unsere Wünsche und unser Handeln steuern, geht nicht auf. Beides ist untrennbar miteinander verbunden.« (80:9, 81: 214–221)

Nida-Rümelin vertritt eine pragmatistische Auffassung – ähnlich wie John Dewey (1859–1952) (siehe Kapitel 16 zur ärztlichen Ethik) – und plädiert für eine Anthropologie in *köhärentistischer* Sicht: »Die Dinge hängen zusammen: Unsere Werte, Urteile und Überzeugungen hängen mit unserer Praxis und den kulturellen Prägungen unserer Lebensform unauflöslich zusammen. Auch anthropologische und ethische Stellungnahmen [...] hängen unauflöslich miteinander zusammen.« (80:10–11). »Die Praxis ist gewissermaßen der Prüfstein der Ernsthaftigkeit von normativen und nicht-normativen Überzeugungen, in der Praxis offenbart sich dies.« (80:10) und »wir nehmen immer schon implizit Stellung.« (80:11)

Nida-Rümelin unterstreicht, dass »das Projekt der deskriptiven Metaphysik a la Strawson (1919–2006), wonach zu klären ist, welche Begrifflichkeiten wir in welcher Weise immer schon voraussetzen, [...] ein wichtiger Beitrag zur Aufklärung dessen [ist (O.L.)], was wir tun und wenn wir Gründe vorbringen [...]« (80:13) Er versteht – anders als Tugendhat (1930 – 2023) (80) – »Anthropologie als *deskriptive Metaphysik*«, »als eine Form der Rekonstruktion oder der Systematisierung normativer Stellungnahmen« (80:13), als Suche nach inhärenten Elementen unserer lebensweltlichen Praxis. Für ihn sind menschliche Vernunft, menschliche Freiheit und menschliche Verantwortung »begrifflich und empirisch eng, ja unauflöslich miteinander verwobene Phänomene«. (80:15) Sie bilden – anders lautenden Thesen namhafter Neurobiologen zum Trotz (83,84) – den Kern eines humanistischen Menschenbildes.

So wie – Hans Jonas zufolge (s.o.) – »Sprache ein von schon Sprechenden Erlerntes ist« und »Geist ein von vorgegebenem Geist zu Erlernendes ist« (31:232–3), so ist ein humanistisches Menschenbild ein in der lebensweltlichen Mitwelt von humanistisch geprägten Personen zu Erlernendes und zu Praktizierendes. John Berger fragt sich im Schlusskapitel seiner *Geschichte eines Landarztes* (85), einen Essay von Gramsci zitierend: »In dem Maße, wie das Problem des menschlichen Seins immer als das der sogenannten »menschlichen Natur« oder des »Menschen an sich« ausgegeben wird, basiert der Versuch, eine Wissenschaft vom Menschen – die Philosophie – zu schaffen, auf einer Abstraktion, die »alles Menschliche« enthalten soll, also auf einer Einheitsidee als Ausgangspunkt. Ist aber Menschlichkeit, als Realität und als Ideal, ein Ausgangspunkt – oder ein Ziel?« (85:161–162). Für mich ist sie beides und sie ist beides in einem zweifachen Sinn: einmal im Sinne von Aristoteles: »Dinge, die wir lernen müssen, bevor wir sie tun können, lernen wir, indem wir sie tun.« (86:71) und zum andern im Peirce'schen Sinne der Semiose: als Perturbation von außen, als Interpretationsprodukt eines Arztes oder eines Patienten, das als modifizierendes Zeichen in semiotische Neuinterpretationen des Patienten oder des Arztes eingeht und dort die Beziehung zu dessen Gegenstand, zu dessen Problem oder Situation, verändert und die Art und Weise seiner Interpretation modifiziert und – im günstigen Falle – eine menschlichere Handlung oder eine menschlichere Sicht auf das Problem ermöglicht.

Literatur

1. von Uexküll T. Der Mensch und die Natur – Grundzüge einer Naturphilosophie. München: Sammlung Dalp 13, Leo Lehnen Verlag; 1953.
2. Fuchs Th. Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer; 2. Aufl. 2009.
3. Knorr Cetina K. Wissenskulturen. Ein Vergleich naturwissenschaftlicher Wissensformen. suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1594, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt, 2002.
4. von Uexküll T, Wesiack W. Theorie der Humanmedizin. Grundlagen ärztlichen Denkens und Handelns. München – Wien: Urban & Schwarzenberg; 1. Auflage 1988, 3. überarbeitete Auflage; 1998.
5. von Uexküll Th, Wesiack W. Integrierte Medizin als Gesamtkonzept der Heilkunde: ein bio-psycho-soziales Modell. In: Adler R, Herrmann JM, Köhle K, Langewitz W, Schonecke OW, von Uexküll Th, Wesiack W (Hg.). Uexküll Psychosomatische Medizin. 6. Aufl., München: Urban & Fischer, 2003: 3–42.
6. von Uexküll T, Geigges W, Plassmann R (Hg.) Integrierte Medizin – Modell und klinische Praxis. Stuttgart: Schattauer; 2002:3-22.
7. von Uexküll T. Über das Menschenbild in der heutigen Medizin. Studium Generale 1953; 6: 471–80.
8. von Uexküll T. Was weiß die Medizin vom Menschen? In: Rössner H (Hg.). Der ganze Mensch. Aspekte einer pragmatischen Anthropologie. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, dtv 4447, 1986: 146–168.
9. Eco U. Vom Coitus interruptus: In: Eco U. Über Gott und die Welt. Essays und Glos sen. München – Wien: Carl Hanser Verlag; 2. Aufl. 1985: 245–265.
10. Leiß O. Konzepte und Modelle Integrierter Medizin – Zur Aktualität Thure von Uexkülls. Bielefeld: transcript, Medical Humanities Band 8; 2020.
11. Ginsburg C. Spurensicherungen. Wagenbach, Berlin, 1983.
12. Janich P. Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Auf dem Weg zum Kulturalismus. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1244; 1996.
13. Hartmann D, Janich P (Hg.). Die Kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1391; 1998.
14. Janich P. Kultur und Methode. Philosophie in einer wissenschaftlich geprägten Welt. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1773; 2006.
15. Leiß O. Thure von Uexküll: ›Der Mensch und die Natur – Grundzüge einer Naturphilosophie‹ – 1953 und heute. In: Leiß O. Konzepte und Modelle Integrierter Medizin – Zur Aktualität Thure von Uexkülls. Bielefeld: transcript, Medical Humanities Band 8; 2020: 38–65.
16. von Uexküll J. Umwelt und Innenwelt der Tiere. Julius Springer, Berlin, 1921. Nachdruck: Forgotten Books, FB & c Ltd, Dalton House, London, 2015.
17. von Uexküll J. Theoretische Biologie. suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 20, Frankfurt, 1973 (Julius Springer Berlin, 1928).

18. von Uexküll J, Kriszat G. Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, Rowohlts Deutsche Enzyklopädie rde 13, 1956.
19. von Uexküll Th. Plädoyer für eine sinndeutende Biologie. Die Bedeutung der Lehre Jakob von Uexkülls für die Wissenschaften vom Menschen. In: von Uexküll Th. (Hg.). Jakob von Uexküll: Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften. Frankfurt a.M.: Propyläen/Ullstein Verlag, 1980: 17–85.
20. Engel GL. The need for a new medical model: a challenge for biomedicine. *Science* 1977;196:129-136.
21. von Uexküll J. Der unsterbliche Geist in der Natur. Gespräche. Hamburg: Christian Wegner Verlag; 1947.
22. von Uexküll J, von Uexküll Th. Die ewige Frage. Biologische Variationen über einen platonischen Dialog. Hamburg; 1944.
23. von Uexküll J. Der Sinn des Lebens. Mit einem Ausblick von Thure von Uexküll. Godesberg; 1947.
24. Von Uexküll, Th. Studienreform und Fakultätsreform. *Deutsches Ärzteblatt* 1961; 46 (38):2127-2131.
25. Report on a Working Group convened by the World Health Organization. The future of medical education in Europe. Copenhagen, 17–19 December 1968.
26. von Bertalanffy L. General System Theory – Foundations, Development, Applications. George Braziller, New York, first published in 1969, revisited edition 1976, 18. paperback printing, 2015.
27. Otte R. Thure von Uexkuell – Von der Psychosomatik zur Integrierten Medizin. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2001.
28. Bayertz K, Gerhard M, Jaeschke W (Hg.). Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert; Band 1: Der Materialismus-Streit. Hamburg: Meiner; 2007.
29. Bayertz K, Gerhard M, Jaeschke W (Hg.). Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert, Band 2: Der Darwinismus-Streit. Hamburg: Meiner; 2007.
30. Zunke C. Dialektik des Lebendigen. Kritik der organischen Teleologie. Bielefeld: transcript Verlag; 2023.
31. Jonas H. Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch 2279; 1994.
32. Jonas H. Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch 2698; 1977. (Erstveröffentlichung unter dem Titel: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 1973).
33. Jonas H. Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch 1513; 1987.
34. Mayr E. Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt. Vielfalt, Evolution und Vererbung. Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag; 1984. Englisch: Mayr E. The Growth

- of Biological Thought. Cambridge/London: The Belknap Press of Harvard University Press; 1982.
35. Taylor C. Quellen des Selbst – Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Berlin: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw1233; 1994, 11. Aufl. 2021.
 36. Grassi E, von Uexküll Th. (Hg.) Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften: Bern: A. Franke Verlag; 1951.
 37. Portmann A. Über die Eigenart des biologischen Forschens. In: Grassi E, von Uexküll Th. (Hg.) Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften: Bern: A. Franke Verlag; 1951: 69–93.
 38. von Uexküll Th. Die Einheit der Naturwissenschaften. In: Grassi E, von Uexküll Th. (Hg.) Die Einheit unseres Wirklichkeitsbildes und die Grenzen der Einzelwissenschaften: Bern: A. Franke Verlag; 1951: 94–104.
 39. Chen EK: The preordained Quantum Universe. *Nature* 2023; 624: 513–515.
 40. Engel GL. Versuch einer Zusammenschau von Gesundheit und Krankheit. In: Rothschild KE (Hg.) Was ist Krankheit? – Erscheinung, Erklärung, Sinngebung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975: 306–342. Originalpublikation: Engel GL. A unified concept of health and disease. In: *Perspectives in Biology and Medicine* III; 1960: 459–485.
 41. Laing RD, Phillipson H, Lee AR. Interpersonelle Wahrnehmung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, edition suhrkamp; 1971.
 42. Pouvreau D, Drack M. On the history of Ludwig von Bertalanffy's ›General Systemology‹, and on its relationship to cybernetics, Part I. *International Journal of General Systems* 2007; 36(3): 281–337.
 43. Pouvreau D. On the history of Ludwig von Bertalanffy's ›General Systemology‹, and on its relationship to cybernetics – Part II: Contexts and developments of the systemological hermeneutics instigated by von Bertalanffy. *International Journal of General Systems* 2014; 43(2): 172–245.
 44. Drack M, Pouvreau D. On the history of Ludwig von Bertalanffy's ›General Systemology‹, and on its relationship to cybernetics – Part III: convergences and divergences. *International Journal of General Systems* 2015; 44(5): 523–571.
 45. Damasio A. Selbst ist der Mensch – Körper, Geist und die Entstehung des menschlichen Bewusstseins. München: Siedler Verlag; 2011. Englische Originalausgabe: Damasio A. *Self comes to Mind – Constructing the Conscious Brain*. London: Wilhelm Heinemann; 2010.
 46. Prinz W. Selbst im Spiegel – Die soziale Konstruktion von Subjektivität. Berlin: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 2169; 2016. Englische Originalausgabe: Prinz W. *Open Minds. The Social Making of Agency and Intensionality*. Cambridge: MIT Press; 2012.
 47. von Uexküll Th., Fuchs M, Müller-Braunschweig H, Johnen R. *Subjektive Anatomie*. 2. Auflage. Stuttgart – New York: Schattauer; 1979.
 48. Fuchs T. Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Stuttgart: Klett-Cotta; 2000.
 49. Scheler M. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek 672; 2015.

50. Plessner H. Die Einheit der Sinne – Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes. In: Plessner H. Anthropologie der Sinne. Gesammelte Schriften III. Herausgegeben von G. Dux, O. Marquard, E. Stöker unter Mitwirkung von R.W. Schmidt, A. Wetterer und M.-J. Zemlin. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1980, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1626, 2003: 7–315.
51. Lessing H-U. Hermeneutik der Sinne – Eine Untersuchung zu Hellmuth Plessners Projekt einer ›Ästhesiologie des Geistes‹ nebst einem Plessner-Ineditum. Freiburg/München: Verlag Karl Alber; 1998.
52. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV. Herausgegeben von G. Dux, O. Marquard, E. Stöker unter Mitwirkung von R.W. Schmidt, A. Wetterer und M.-J. Zemlin. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1981, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1627, 2003, 2. Aufl. 2016.
53. Fischer J. Exzentrische Positionalität – Studien zu Helmuth Plessner. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft; 2016.
54. Hartmann N. Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre. Berlin: de Gruyter; 1950.
55. Blumenberg H. Beschreibung des Menschen. (Aus dem Nachlass herausgegeben von Manfred Sommer). Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2091; 2014.
56. Merker B. Geschichte(n) der Paläontologie. In: Borck C (Hg.). Hans Blumenberg beobachtet – Wissenschaft, Technik und Philosophie. Freiburg: Karl Alber; 2013, 2. Aufl. 2014: 111–125.
57. Eibl-Eibesfeldt I. Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie. München – Zürich: Piper, 1984.
58. de Waal F. Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte. München: Carl Hanser Verlag; 2008.
59. de Waal F. Der Mensch, der Bonobo und die Zehn Gebote. Moral ist älter als Religion. Stuttgart: Klett-Cotta; 2015. Originalpublikation: de Waal F. The Bonobo and the Atheist. In Search of Humanism Among the Primates. New York – London: W.W. Norton & Company; 2013.
60. Tomasello M. Eine Naturgeschichte der menschlichen Moral. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2016. Originalpublikation: Tomasello M. A Natural History of Human Morality. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press, 2016.
61. Tomasello M. Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 1827, 2002. Originalpublikation: Tomasello M. The Cultural Origin of Human Cognition. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 1999.
62. Tomasello M. Warum wir kooperieren. Berlin: Suhrkamp Verlag, edition unseld 36, 2010. Originalpublikation: Tomasello M. Wy We Cooperate. Cambridge (Mass.)/London: MIT Press, 2009.
63. Tomasello M. Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2009, suhrkamp taschenbuch wissenschaft stw 2004, 2011. Originalpublikation: Tomasello M. Origins of Human Communication. Cambridge (Mass.)/London: MIT Press, 2008.

64. Tomasello M. Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014. Originalpublikation: Tomasello M. A Natural History of Human Thinking. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press, 2014.
65. Taylor C. Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2017.
66. Corballis MC. The Truth about Language. What It Is and Where It Come from. Chicago – London: The University of Chicago Press; 2017.
67. Schmidt SJ. Sprache, Kultur und Wirklichkeitskonstruktion(en). In: Fischer HR. (Hg.). Die Wirklichkeit des Konstruktivismus. Zur Auseinandersetzung um ein neues Paradigma. Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag; 1995: 239–251.
68. Searle JR. Wie wir die soziale Welt machen. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2012. Originalausgabe: Searle JR. Making the Social World. The Structure of Human Civilization. Oxford: Oxford University Press; 2010.
69. Schmidt SJ. Geschichten & Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, rowohlts enzyklopädie re 55660; 2003.
70. Huber L. Das rationale Tier. Eine kognitionsbiologische Spurensuche. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2021.
71. Suddendorf T. The Gap. The Science of What Separates us from Other Animals. New York: Basic Books; 2013.
72. Tomasello M. Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese. Berlin: Suhrkamp Verlag; 2020.
73. Piaget J. Das Weltbild des Kindes. Stuttgart: Ernst Klett Verlag; 1978 und Klett-Cotta im Ullstein Taschenbuch; 1980.
74. Morgenstern M. Metaphysik in der Moderne. Von Schopenhauer bis zur Gegenwart. Stuttgart: Franz Steiner Verlag; 2008.
75. Hartmann N. Logische und ontologische Wirklichkeit. In: Hartmann N. Kleinere Schriften. Band 3. Vom Neukantianismus zur Ontologie. Berlin: Walter de Gruyter; 1958. Reproduktion, 2022, herausgegeben von Roland Bär, <https://www.fsc.org:220-242>.
76. Wunsch M. Anthropologie des geistigen Seins und Ontologie des Menschen bei Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann. In: Köchy K, Michelini F (Hg.). Zwischen den Kulturen. Plessners *Stufen des Organischen* im zeithistorischen Kontext. Freiburg/München: Verlag Karl Alber; 2015: 243–271.
77. Meyer-Abich KM (Hrsg.). Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft. München: Verlag C.H. Beck, 1997.
78. Meyer-Abich KM. Praktische Naturphilosophie – Erinnerung an einen vergessenen Traum. München: Verlag C.H. Beck, 1997.
79. Deacon TW. The Symbolic Species – The Co-Evolution of Language and the Brain. New York – London: W.W. Norton & Company, 1997.
80. Nida-Rümelin J. Plädoyer für eine normative Anthropologie. In: Heilinger J-C, Nida-Rümelin J. (Hrsg.). Anthropologie und Ethik. Berlin – Boston: Walter de Gruyter; 2015: 3–17.
81. Nida-Rümelin J. Ethische Begründung. In: Nida-Rümelin J. Philosophie und Lebensform. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag; 2009:194-221.

82. Tugendhat E. *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Verlag C.H. Beck; 2007; Beck'sche reihe 1825; 2010.
83. Singer W. *Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1571; 2002.
84. Roth G. *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1275; 1997.
85. Berger J, Mohr J. *Geschichte eines Landarztes*. München – Wien: Carl Hanser Verlag; 1998. Originalausgabe: Berger J, Mohr J. *A Fortunate Man. The Story of a Country Doctor*. Allan Lane, The Penguin Press; 1967.
86. Quadbeck-Seeger H-J. *Zwischen den Zeichen. Aphorismen über und aus der Natur und Wissenschaft*. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft; 1988: Aristoteles-Zitat S. 71.

