

1. PROPOSITIO I: DIE MUTTER IST WELTBILDEND

2. Problem I: Welthaftigkeit als ontologisches Problem

2.1 Weltlichkeit als dritter Wert zwischen Innenweltlichkeit und Umweltlichkeit

Beim ersten Axiom wurde das Grundmerkmal der Mutter festgestellt, nämlich die Tatsache, dass sie In-der-Welt-ist. Ihre Weltinnerlichkeit bedeutet eine Grundstellung, die nicht zu widerlegen ist, da sie schon als erstes da ist. Infolgedessen entfaltet sich diese in zwei Beobachtungsordnungen. Die erste besagt, dass sie schon in der Welt ist. Sie umfasst die tautologische Aussage, dass es in der Welt Mütter gibt. Die zweite besagt, dass, so wie die Mütter in einem umfangreichen Körper beheimatet sind, sie in der Lage sind, in sich noch jemanden unterzubringen. Die Mutter ist so in der Welt, da sie über einen Körper verfügt, in dem Gäste „beherbergt“ werden können.

Darüber hinaus wurde dargelegt, wie sich die Innerlichkeitsstellung bildet, die auf die wechselwirkende Nutzen-Bedarfs-Rechnung zwischen dem in der Welt seienden Wesen (der Wirtin) und dem in ihrem Körper beherbergten Seienden (dem Gast) zurückgeht. Wirtin und Gast stehen miteinander in einem Verhältnis, so wie innenweltliche und umweltliche Sphäre eines Lebewesens in einem Verhältnis stehen. Im ökonomischen Austausch, sich stützend auf die von den Müttern durchgeführte „Investitionsrechnung“, bilden Gast und Wirtin eine geschlossene wechselwirkende Einheit.

In Anlehnung an die umweltbezogene biologische Theorie des 20. Jahrhunderts wird die Mutter in diesem Axiom als ein *Bei-Sein* bezeichnet, dessen Innenweltlichkeit (Endomilieu) die Umwelt des Gastes bildet, aber nicht vollständig umfasst. Ihre Innenwelt kann jedoch von vielen Gästen besetzt werden, die nicht die Umwelt der Mutter beobachten können. Die Mutter *bedeutet* die Umwelt des Gastes, aber nur unter der Voraussetzung, dass sie auf seine Innenweltlichkeit² so einwirkt, dass es wechselwirkend auch auf ihre innere Weltlichkeit einwirkt. Auch, wenn ihre Stelle als Umwelt des Gastes bezeichnet wird, ist diese Umwelt aufgrund des parasitologischen ökonomischen Verhältnisses auf die

2 Hierbei führt die innenweltliche Stellung zu dem epistemologischen Paradoxon, dass die innerlichen Beziehungen nur ad infinitum postuliert werden können, da eine Menge sich selbst nicht enthalten kann, es sei denn, es wird die Hypothese einer großen Mutter aufgestellt, die sich selbst beinhaltet. Infolgedessen bildet die Mutter die Umwelt des Gastes, der Gast aber kann die Umwelt der Wirtin nicht beobachten.

innere Organisation sowohl des Gastes als auch der Wirtin bezogen. Nicht alle Arten von Müttern sind gleich, da sie nicht einen gleichwertigen Bezug zu ihrer Umwelt haben.³ Der Unterschied zwischen verschiedenen Arten von ihnen besteht, wie schon in Axiom I festgestellt, in der Stellungnahme, die sie zur Aufzucht ihres Nachwuchses beziehen, die abhängig von den Kosten, die mit der Fürsorge für jedes einzelne Kind verbunden sind, stehen. Sollen die Mütter eine ökobiologisch bedingte zentrale Rolle für das Überleben und die Fortsetzung der extrauterinen morphogenetischen Entwicklung der Nachkommenschaft spielen, sind sie unmittelbarer Teil ihrer Umwelt. Sollten sie aber nicht dauerhaft eine Rolle bei der Anpassung des Organismus an die Umwelt einnehmen, sind sie ein mittelbarer Teil ihrer Umwelt. Die Beschaffenheit einzelner Mütter wird durch den Grad der Unmittelbarkeit bestimmt, d. h. danach, wie ihre Innerweltlichkeit die Umweltwirkung bestimmt und wie unmittelbar die Umwelt auf die Innerweltlichkeit des Lebewesens wirkt.

Die ontologische Erklärung zur Begründung der Verschiedenheit von Mütterarten liegt in dem *Innen-Sein*-Modus eines Seienden. Das In-Sein ist ein Merkmal für jedes Seiende, das nicht in demselben Grad gegeben ist. Der Grad des In-der-Welt-Seins eines Organismus hängt davon ab, in welchem Maß sein Bauplan eine Kopplung zwischen Innerweltlichkeit und Umwelt vorsieht. Angenommen, sein Bauplan ist durch eine hohe Determiniertheit gekennzeichnet, dann bestimmt vor allem die Innerweltlichkeit die Form und den Umfang der auf ihn wirkenden umweltlichen Einflüsse und umgekehrt.

Welt ist einer der größten philosophischen Signifikanten bei der Betrachtung der menschlichen Sinnenwelt. Mit dem Ziel, die Besonderheit des Menschen anderen Arten gegenüber (Tiere oder Pflanzen) festzustellen, hat sich die philosophische Anthropologie des 20. Jahrhunderts, insbesondere Max Schelers Gedanken über die Stellung des Menschen im Kosmos, Helmut Plessners These über die exzentrische Stellung des Menschen in der Welt und Arnold Gehlens Bezeichnung des Menschen als „Mängelwesen“⁴, intensiv dem Begriff *Welt* gewidmet, um die besondere Stellung des Menschen gegenüber anderen Arten abzugrenzen. Tiere sind danach so ausgestattet, dass ihre Innerlichkeit unmittelbar

3 Die umfangreiche Forschung Blaffer-Hrdys über die weibliche Seite der Evolution handelt von einer Darlegung der vielfältigen Arten von Müttern innerhalb des Tierreichs. Die Diversität des mütterlichen Verhaltens, je nach Tierart, zu der sie gehört, liegt nach Blaffer-Hrdys in der ökologischen Bedingtheit, in der sie sich befindet.

4 A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, S. 90.

mit der Umwelt gebunden ist⁵, während die innere Organisation des Menschen so ausgestattet ist, dass ihre Wirkung auf die Umwelt und umgekehrt nicht unmittelbar „automatisch“ erfolgt. Nach diesem Kriterium und diesem Ansatz sind die Menschen „weltoffen“⁶ und die Tiere umweltabhängig oder umweltgeschlossen definiert.

Beim Tiere geht jede Handlung, jede Reaktion, die es vollzieht, auch die ‚intelligente‘, von einer physiologischen Zuständigkeit seines Nervensystems aus, der auf der psychischen Seite Instinkte, Triebimpulse und sinnliche Wahrnehmungen zugeordnet sind. [...] Der Ausgang von der physiologisch-psychologischen Zuständigkeit ist also immer der erste Akt des Dramas eins tierischen Verhaltens zu seiner Umwelt. Die Umweltstruktur ist dabei der physiologisch und indirekt der morphologischen Eigenart des Tieres, seiner Trieb- und Sinnesstruktur, die eine strenge funktionelle Einheit bilden, genau und vollständig ‚geschlossen‘ [...] Ein ‚geistiges Wesen ist also nicht mehr trieb- und weltgebunden, sondern ‚umweltfrei‘ und, wie wir es nennen wollen, ‚weltoffen.‘⁷

In ähnlicher Weise ließe sich sagen, dass der Unterschied zwischen Welt und Umwelt zunächst die unmittelbare oder mittelbare Gebundenheit aufgrund der einzelnen biologischen Ausstattung an das Milieu betrifft. Nach Scheler verleiht der Geistbegriff eine „Entbundenheit vom Organischen“, ergo ist das geistige Wesen „umweltfrei.“⁸

Sollen Innen- und Um-Welt unmittelbar die Organisation des Lebewesens steuern, wären sie „für die Welt verschlossen.“ Aus dieser Aussage ergibt sich das Theorem: Je stärker ein Individuum organisch an seine Umwelt gebunden

5 M. Scheler: „Was ein Tier vorstellen und empfinden kann, ist durch den Bezug seiner angeborenen Instinkte zur Umweltstruktur apriori beherrscht“. M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 20.

6 Die Neuzeit bricht mit der metaphysischen Vorstellung der Antike, die Gesamtheit aller Dinge als Kosmos im Sinne einer geschlossenen und metaphysischen Totalität zu denken. Der Unterschied zwischen Weltäußerlichkeit und Weltinnerlichkeit lässt sich auf die cartesianische Metaphysik zurückverfolgen. Diese setzte der Welt die dualistisch-entitative Differenzierung (res), nämlich res extensa vs. das cogito, entgegen. Infolgedessen entsprechen sich das Innen der epistemologischen Anschauung und das Außen der Ausdehnung der Natur. Die Deutung der Innenweltlichkeit als Subjektivismus, –wonach es sich beim Außen um eine geistige Bildung des Innen handelt, blieb dem deutschen Idealismus immanent.

7 M. Scheller: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 34-36ff.

8 Ebd., S. 36.

ist, desto weniger Welt hat es, das bedeutet: Seine „Welt“ steht umgekehrt proportional zum Grad der Bindung an seine Umwelt. Im diesem Zusammenhang besteht die Sonderstellung des Menschen in seinem unfertigen Wesen⁹ im Kosmos, was einen besonderen Bezug zu seiner Umwelt schafft.¹⁰

Dieses Theorem bestimmt auch die Stellung der Mutter, ihre Bedeutung und Relation mit dem Neugeborenen. Wie schon ausgeführt, schließen sich in der Menge einer Matrix verschiedene Arten von Müttern zusammen, deren Unterschied vom Grad der Unmittelbarkeit der inneren Organisation des Neugeborenen und dessen Umwelt bestimmt wird. Die Mutter ist Teil der Umwelt des Neugeborenen, sodass sie die Fortsetzung seiner ontogenetischen Entwicklung im extrauterinen Milieu vorantreibt. Dabei ist es ontologisch bestimmend, einen Innerlichkeitsbezug mit dem Gast zu haben, was eine unmittelbare Verbindung mit dem Grad der Welthaftigkeit¹¹ bedeutet. In diesem Sinne besitzen nicht alle Arten von Müttern denselben Entäußerungsgrad¹², ergo sind auch nicht alle von ihnen gleichwertig an extrauterinen Prozessen beteiligt.

9 Vgl. Gehlen: „der Mensch wäre nicht nur ein notwendig, aus irgendwelchen, aber sehr besonderen menschlichen Gründen stellungsnehmendes Wesen, sondern auch ein in gewisser Weise ‚unfertiges‘“. A. Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, S. 4.

10 Die Sonderstellung des Menschen in ihrer Umwelt entspricht einer anthropologischen Aussage, welche die Bestimmlosigkeit eines festen Ortes für den Menschen im Universum im Vergleich zu anderen Arten feststellt. Diese These wurde sowohl im theologischen als auch im philosophischen Feld angeführt. Die theologische Deutung des Menschen erfolgt aufgrund der durch den Sündenfall entstandenen Erbsünde. Die philosophische Tradition bezieht sich auf die Undeterminiertheit, Unfertigkeit, Unentschlossenheit menschlicher Existenz in der Welt. Diese Idee wird in der Renaissance geprägt, wo das humanistische Denken entsteht, dass davon ausgeht, dass der Mensch dazu geschickt wurde, seine eigene Stellung in der Welt zu schaffen. Die Entstehung humanistischen Denkens ist an den Verfall des kosmologischen Ideals angeschlossen, dass damit zusammenhing, dass die Wissenschaft verkündete, dass der Mensch nicht der Mittelpunkt des Universums sei. Das moderne Denken setzt die Idee der existenziellen Fremdheit des Menschen in die Welt.

11 Unter Welthaftigkeit ist die Qualität von Welt zu verstehen, ohne dass ihr eine ontologische Dimension beigemessen wird. Welthaftigkeit verweist auf die äußere Welt. Vgl. ebd., S. 406.

12 Zur technisch bedingten Menschwerdung vgl. A. Leroi-Gourhan: *Hand und Wort*, 1980.

Die Frage nach der Eigenschaft der Welt oder Welthaftigkeit hängt infolgedessen direkt ab vom mütterlichen Verhalten bei der Anpassung des individualisierten Lebewesens an seine Umwelt. Die Frage der Welthaftigkeit wiederum ist ontologisch eine Frage, die auf phänomenologischer Ebene formuliert ist: Die (phänomenologische) Weise, auf die man sich der Welt nähert, bleibt nicht „verdächtigungsfrei“ (nicht ohne Einfluß), da sich das, worauf sich das Bewusstsein richtet, nur so zeigen lässt, wie es wahrgenommen wird. In dieser Weise stellt die Frage der Welthaftigkeit die ontologische Frage der *Weltlichkeit*. Aus ontologischer Perspektive wurde angedeutet, dass sich die ontische Ebene, das heißt die Ebene, welche durch die Existenz bestimmt ist, phänomenologisch zeigen lässt – nicht aber als solches, sondern als das, was in ihr verborgen bleibt: das Sein.

In Bezug auf diesen Punkt hat man auf Heideggers Existenzialphilosophie warten müssen, um eine Erklärung der Welt als Gesamtheit aller Dinge ohne metaphysische Bedeutung zu gewinnen. „Welt“ wird durch Heidegger eine existenzielle und ontologische Bedeutung zugeschrieben, deren ontologisch-existenzielles Merkmal das In-Sein ist. Der Totalität und Gesamtheit alles Seienden liegt dabei keine geschlossene metaphysische Vorstellung zugrunde; vielmehr wird den Seienden eine existenziale Dimension zugeschrieben: die Tatsache, dass sie In-der-Welt-sind. Diese innenweltliche Dimension wiederum hat bei Heidegger eine ontologische Dimension – die gleichsam solipsistisch-subjektivistische Tradition widerrufend, nach der Innerlichkeit immer schon dem Feld des Bewusstseins, des Ich-Denkens und des Denkenden, zugeschrieben wurde.

Nach Heideggers Daseinsanalytik bedeutet Innerweltlichkeit eine Bedingung existenzieller Verfassung des Daseins. Sein ontologisch-existenziales Modell der Weltlichkeit bezieht sich vor allem auf das philosophische Problem, dass die in-der-Welt vorhandenen Seienden nicht denselben Grad an Welthaftigkeit aufweisen. Heideggers Daseinsanalytik umfasst eine in Stufen gegliederte Taxonomie des wahren Wertes des Seins als Seiendes. Diejenigen Seienden, die mehr Sein besitzen als andere, stehen danach ontologisch vor den Seienden, die weniger Sein in sich haben.

Diese Taxonomie verweist auf die Tatsache, dass es verschiedene Arten von Sein gibt, nämlich Seiende. Man sollte der Frage nachgehen, welches Attribut dem Seienden das Sein verleiht oder aus welchem Grund manche Seiende einen ontologischen Wert haben. Daraus folgt, Gründe zu benennen, warum der ontologische Wert einer Hierarchisierung unterzogen wird. Wie bereits in Axiom I gesehen, liegt nach Heidegger die Verschiedenheit der Seinsarten ihrem Grad der Weltinnerlichkeit zugrunde, was bedeutet, dass die Welt als solche dem Stein

und dem Tier mehr oder weniger entzogen ist.¹³ Infolgedessen lassen sich nach Heidegger die Seinsarten nach ihrer Weltinnerlichkeit klassifizieren, was durch ihre Offenbarkeit und Bezüglichkeit bestimmt wird.¹⁴ Die „Offenbarkeit“ der Seienden bestimmt ihre „Innigkeit zur Welt“ und die Innigkeit zur Welt wiederum geht zurück auf die „Abgrenzung der Umweltgeschlossenheit.“¹⁵

2.1.1 Weltoffenheit als Abgrenzung der Umweltgeschlossenheit

Anhand von Uexküll wurde oben der Bezug bzw. die wechselseitige Bedingtheit zwischen der Innenorganisation eines Lebewesens und seinem Lebensraum dargestellt. *Innen-* und *Um(Welt)* stehen danach miteinander in Rückkopplung, und dieses Merkmal ist sowohl auf Pflanzen als auch auf Tier und Mensch übertragbar. Infolgedessen kann behauptet werden, dass der Innen- und Umweltlichkeitsbezug allen Arten beigemessen wird, doch in verschiedenen Graden. Im Tierreich tritt er keineswegs gleichmäßig auf, und nach dem umwelttheoretischen Theorem ist die Stellung des Menschen gegenüber Tier und Pflanze dadurch gekennzeichnet, dass seine Innenweltlichkeit sich nicht ausschließlich durch seine Umweltlichkeit bestimmen lässt.¹⁶

In diesem Sinne wird dem Menschen anderen Arten gegenüber eine Sondstellung zugeschrieben, und zwar aufgrund der Tatsache, dass seine innere Organisation aus evolutiv-biogenetischen Gründen keinen unmittelbaren Bezug zur Umwelt hat. Während sich andere Lebewesen unmittelbar an ihre Umgebung

13 Siehe „Mütterliches Insein“ in Demonstratio II, Axiom I.

14 Zur Welt gehören Offenbarkeit von Seiendem als solchem und von Seiendem als Seiendem, sodass die Frage nach der Offenbarkeit und Zugänglichkeit der Seienden der Frage nach dem wesentlichen Charakter der Welt entspricht. Vgl. Heidegger: „Wenn wir sagen: Welt ist unter anderem die Zugänglichkeit von Seiendem, dann sprechen wir damit schon gegen den sogenannten natürlichen Weltbegriff.“ Vgl. M. Heidegger: Grundbegriffe der Metaphysik, S. 405

15 Heidegger: „Welt ist nicht das All des Seienden, ist nicht die Zugänglichkeit von Seiendem als solchem, nit die der Zugänglichkeit zugrundliegende Offenbarkeit des Seienden als solchen – sondern Welt ist die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen.“ Ebd., S. 412

16 Heidegger entwirft gleichfalls eine ontische Klassifikation (Zugänglichkeit zum Seienden) auf Grundlage einer ontologischen Frage, nämlich der Bestimmtheit der Weltlichkeit der Welt, bezogen auf das Sein des Menschen, des Tieres und des Steins. Vgl. dazu „Aufklärung des Wesens der Weltarmut des Tieres, auf dem Wege der Frage nach dem Wesen der Tierheit, des Lebens überhaupt, des Organismus.“ M. Heidegger: Grundbegriffe der Metaphysik, S. 295-389.

anpassen, ist die Anpassung beim Menschen nur durch einen „mittelbaren Zeugen“ möglich, das heißt, die Menschen sind mit der Umwelt nicht unmittelbar so verbunden, dass sie nur auf äußere Reize reagieren und sich an ihnen „bilden“. Für diese Besonderheit des menschlichen Daseins wird der Begriff „Welt“ angewendet, um die mittelbare Bedingtheit zwischen seiner inneren Organisation und seiner Umwelt zu betonen.

Damit stellt sich die Anthropologie der Herausforderung, der Frage nach der Wesenheit der Menschen nachzugehen und eine Erklärung seiner Wesensmerkmale zu liefern. Seine Wesenheit lässt sich jedoch erst mit der Emanzipation der neuzeitlichen Wissenschaft von der metaphysischen Gotteslehre näher bestimmen, da nach Kant, dem „Vater der modernen Anthropologie“, sowohl die Frage der Grenzen des Erkenntnis der Vernunft als auch die nach dem Umfang ihres möglichen Gebrauchs und schließlich danach, was der Mensch (noch) hoffen darf, Fragestellungen sind, die dem Menschen zugeschrieben sind.¹⁷

Ein anthropologischer Gedanke zielt darauf, die Wesenheit des Menschlichen in Abgrenzung gegenüber anderen Arten zu definieren. In dieser Weise lenkt die Anthropologie ihre Aufmerksamkeit auf die Sonderstellung des Menschen gegenüber anderen Lebewesen. So wird etwa von Arnold Gehlen die innen- und umweltliche Kopplung bei Tieren als „geschlossen“ bezeichnet, da die tierische innere Organisation mit der Umwelt unmittelbar gekoppelt sei.¹⁸ Die

17 Vgl. Kant: „Das Feld der Philosophie ... lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“ Kant, I.: Logik in AA IX: Logik, Physische, Geographie, Pädagogik, Bd.9, S. 25. Siehe <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/025.html> vom 05-07-2015.

18 Vgl. Gehlen: „In der oben erwähnten Abhandlung, ‚Die Resultate Schopenhauers‘, habe ich gesagt, dass Schopenhauer das allgemeine Schema der modernen Harmoniebetrachtung von tierischer Organisation und Umwelt zuerst entworfen hat. Dies geschieht in dem Kapitel ‚Vergleichende Anatomie‘ der Schrift ‚Über den Willen in der Natur‘. Darin zeigt er die vollkommene Harmonie des Willens, des Charakters -also des Triebs- und Instinktsystems einer jeden Tierart, seiner organischen Spezialisierung und seiner Lebensumstände, indem er von der ‚augenfälligen bis ins Einzelne herab sich erstreckenden Angemessenheit jedes Tieres zu seiner Lebensart, zu den äußeren Mitteln seiner Erhaltung‘ spricht, wie jeder Teil des Tieres sowohl jedem anderen

Tiere sind, wie bereits in Max Schelers Ansicht zur Sonderstellung des Menschen im Kosmos erwähnt, gekennzeichnet durch Umweltgeschlossenheit.¹⁹

Auch der Lebensraum der Tiere wird (und wurde bereits oben) als „geschlossen“ bezeichnet, da die Anpassung an ihre Umgebung bei ihnen unmittelbar ist. Wie bereits dargelegt, besitzt nach Uexküll jedes Tier eine spezifische Organisationsstruktur oder einen Bauplan, die in Wechselwirkungsrelation mit der Umwelt stehen. Aus verschiedenen Graden der Interaktion dieses Bauplans mit der Umwelt ergibt sich nun die entsprechende Umwelt, was nicht zuletzt ihre Beeinflussbarkeit beinhaltet. Infolge dieser Aussage liegt die Sonderstellung des Menschen darin begründet, dass dieser sich aus evolutiv-biologischen Gründen nicht so in der Umwelt *befindet (ist)* wie andere Arten.²⁰

Menschen haben nach der anthropologischen Philosophie des 20. Jahrhunderts keine Umwelt, sondern Welt.²¹ „Als biologische Erscheinung ist der Mensch ein ‚erblich krankes Tier‘“, schreibt Max Scheler. Warum eigentlich? Was fehlt dem Menschen? Arnold Gehlen führt Schelers Ansatz fort, dass die Sonderstellung des Menschen dadurch gekennzeichnet ist, dass er nicht unmittelbar an die Umwelt gebunden ist. Der Mensch ist von der organischen Ausstattung entbunden, von seiner unmittelbaren Umwelt entbunden.

Stellen wir hier an die Spitze des Geistesbegriffes seine besondere Wissensfunktion, eine Art Wissen, die nur er geben kann, dann ist die Grundbestimmung eines geistigen Wesens, wie immer es psychologisch beschaffen sei, seine *existentielle Entbundenheit vom Organischen*, seine Freiheit, Ablösbarkeit – oder doch die seines Daseinszentrums also auch von der eigenen triebhaften ‚Intelligenz‘.²²

als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht.“ A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 79.

19 Siehe FN 268.

20 Vgl. dazu Gehlen: „Der gut definierte, biologisch exakte Umweltbegriff ist also auf den Menschen nicht anwendbar, denn genau an der Stelle wo beim Tiere die ‚Umwelt‘ steht, steht beim Menschen die ‚zweite Natur‘ oder die Kultursphäre mit ihren eigenen, sehr besonderen Problemen und Begriffsbildungen, die von dem Umweltbegriff nicht erfaßt, sondern im Gegenteil nur verdeckt werden.“ Ebd., S. 87.

21 Arnold Gehlen postulierte Weltoffenheit unter Bezugnahme auf Plessners Theorie über der exzentrischen Stellung des Menschen, und Gehlens „Mängelwesen“ bündelte Ansichten der modernen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, die insgesamt die These entwickelte, dass der Mensch nicht umweltgebunden sei.

22 M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 36.

Dass dies eine Besonderheit der menschlichen Gattung bezeichnet, ist zugleich ein Zeichen ihrer biologischen Unvollkommenheit. Dem Menschen fehlt eine spezifische Umwelt, meint Gehlen, und aufgrund dieser biologischen Unangepasstheit ist der Mensch ein „Mängelwesen.“²³

Für den Menschen gilt daher, nach Herder, wenn man vom Tier her sieht, nur eine negative Bezeichnung: ‚Der Charakter seiner Gattung‘ besteht zunächst aus ‚Lücken und Mängeln‘. ‚Seine Sinne und Organisation sind nicht auf Eins geschaff: er hat Sinne für Alles und natürlich also für jedes Einzelne schwächere und stumpfere Sinne. Seine Seelenkräfte sind über die Welt verbreitet; keine Richtung seiner Vorstellung auf ein Eins. Mithin kein Kunsttrieb, keine Kunstfertigkeit‘ (keine Instinkte). Der Mensch hat als auch keine ‚Umwelt‘: ‚Der Mensch hat keine so einförmige und enge Sphäre, wo nur eine Arbeit auf ihn warte: eine Welt von Geschäften und von Bestimmungen liegt um ihn‘. Er hat ‚zerstreute Begierden, geteilte Aufmerksamkeit, stumpfwitternde Sinne.“²⁴

Diese biologische Hilflosigkeit, ausgewiesen bereits von der deutschen Aufklärer Herder²⁵, führt Gehlen dazu, den Weltbegriff im Verhältnis mit dem menschlichen biologischen Mangel zu definieren, wonach der Mensch *umweltfrei*, aber *weltvoll* ist. Die Welt ist danach nur auf den Menschen bezogen, da Gehlens pessimistische Idee des „Mängelwesens“ an keinen konkreten Umweltausschnitt in Bezug auf seine Organbeschaffenheit angepasst wird. Was die Protagonisten der philosophischen Anthropologie unter diesem Weltbegriff verstehen, beruht stets darauf, auf die exzentrische Stellung des Menschen in der Welt zu verweisen, verursacht durch seine biologische Unangepasstheit an die Umwelt. Dadurch jedoch wird dem Menschen auch eine ontologische Offenheit zugeschrieben, eine Geistfreiheit, die unter dem Zwang des Handelns steht.

Aus diesem den Menschen auszeichnenden Merkmal, seinen Mangel an Anpassung an die Umwelt, erfolgt die Welt als solches. Weltlichkeit ist für Scheler in diesem Zusammenhang eine positive Aussage, da sie bedeutet, dass der Mensch seinen Mangel durch sein Denkvermögen kompensiert, durch das er in der Lage ist, „die ursprünglich ihm gegebenen ‚Widerstands‘- und Reaktionszen-

23 Vgl. A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 79-93.

24 Ebd., S. 92.

25 Gehlen: „Es ist bewundernswert, wie Herder hier die biologische Hilflosigkeit des Menschen, seine Weltoffenheit und die ‚Zerstreuung seiner Begierden‘ in ihren inneren Zusammenhang sieht, wie er dann auf die Frage der ‚Schadloshaltung‘ kommt und an dieser Stelle dann die Sprache aus diesem neugefundenen ‚Charakter der Menschheit‘ ableitet, als einen ‚aus der Mitte dieser Mängel entstehenden Ersatz.“ Ebd., S. 92.

tren seiner Umwelt, die das Tier ekstatisch aufgeht, zu ‚Gegenständen‘ zu erheben, und das Sosein in dieser Gegenstände so zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihr Gegebenheit durch das vitale Triebssystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.“²⁶ Scheler wörtlich:

Ein ‚geistiges‘ Wesen ist also nicht mehr trieb- und welt-gebunden, sondern ‚*umweltfrei*‘ und, wie wir es nennen wollen, ‚*weltoffen*‘. Ein solches Wesen hat ‚Welt‘. Ein solches Wesen vermag ferner die auch im ursprünglich gegebenen ‚Widerstands‘- und Reaktionszentren seiner Umwelt, die das Tier allein hat und in die es ekstatisch aufgeht, zu ‚Gegenständen‘ zu erheben, und das Sosein dieser Gegenstände prinzipiell selbst zu erfassen, ohne die Beschränkung, die diese Gegenstandswelt oder ihre Gegebenheit durch das vitale Triebssystem und die ihm vorgelagerten Sinnesfunktionen und Sinnesorgane erfährt.²⁷

Diesen Zusammenhang beschreibt der Begriff „Welt“, der für Gehlen Welttoffenheit und Welthaftigkeit²⁸ zur Beschreibung einer „zweiten Welt“ meint oder die Kultursphäre.

Der gut definierte, biologisch exakte Umweltbegriff ist also auf den Menschen nicht anwendbar, denn genau an der Stelle, wo beim Tiere die ‚Umwelt‘ steht, steht beim Menschen die ‚zweite Natur‘ oder die Kultursphäre mit ihren eigenen, sehr besonderen Problem und Begriffsbildungen, die von dem Umweltbegriff nicht erfaßt, sondern im Gegenteil nur verdeckt werden.²⁹

Der Mensch ist welthaft³⁰, da die Welt eine typisch menschliche Erscheinung ist. Die Welthaftigkeit gehört nur den Menschen, da sie sich auf die kulturelle Welt bezieht, die durch eine den Menschen kennzeichnende Antriebslage gegründet ist: die Welttoffenheit, die als besondere biologische Ausstattung zur höheren

26 M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos, S. 37.

27 Ebd., S. 35-36.

28 Vgl. Gehlen: „Diese hier angedeuteten Merkmale der ‚Welthaftigkeit‘, Welttoffenheit und Bewusstheit des menschlichen Antriebslebens werden also dann verstehbar, wenn man sie unter unseren anthropologischen Grundanschungen ansieht und nicht auf anderem Wege. A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, S. 401.

29 Ebd., S. 87.

30 Vgl. A. Gehlen: „Das menschliche Innenleben sei ‚welthaft.‘“ Ebd, S. 406.

Rezeptionsfähigkeit bestimmt ist und aus der ein Streben erwachsen kann.³¹ Weltoffenheit ist für Gehlen, was Welthaftigkeit ausmacht.³²

2.1.2 Matrixiale Ontologie stellt die Weltlichkeit als ontologische Frage

Eine ontologische Betrachtung des Begriffes Matrix beinhaltet sowohl die Ebene der Weltinnerlichkeit (Mutter) als auch der Weltäußerlichkeit (Gebärmutter). Die Innenweltlichkeit der Mutter ist eine doppelte: Sie ist *in der Welt* und zugleich ist sie eine *Innerlichkeit* zum Empfangen eines Gastes, sodass sie seine Umweltlichkeit umfasst. In diesem Sinne wurde ihre Weltinnerlichkeit in Anlehnung an die parasitologische Ökonomie herausgearbeitet und dargestellt – mit dem Schluss, dass sie eine In-Sein-Bedeutung erhält, die sich in Rückkopplung mit der Umwelt befindet: Die Mutter ist in der Welt, so wie der Embryo im Körper der Mutter ist. Sie zeigt eine Innerweltlichkeit, ist aber auch eine In-Sein.

Darüber hinaus liegt der ontologische Unterschied zwischen Mutter und Gebärmutter im Unterschied zwischen dem, was die Welt ist, und dem, was sie nicht ist. Die Mutter ist der Welt innerlich³³, die Gebärmutter ist der Welt äußerlich, so das matrixiale Theorem. In diesem Sinn kann man der Frage nachgehen, ob Weltäußerlichkeit und Weltinnerlichkeit zueinander in Bezug stehen und wie.

31 Vgl. A. Gehlen: „Das menschliche Innere ist weltoffen; das heißt einmal: beeindruckt durch unbestimmt mannigfaltige Erfahrungen, Eindrücke, Anschauungen, an deren jede ein Streben anwachsen kann“. Ebd., S. 403.

32 Vgl. A. Gehlen: „Aber gerade um sie herbeizuführen, bedarf es einer grundsätzlich anderen Antriebslage, als sie ein Instinktwesen haben kann, nämlich, um es mit einem Worte anzudeuten, einen weltoffenen. Diese hier angedeuteten Merkmale der ‚Welthaftigkeit‘, Weltoffenheit und Bewusstheit der menschlichen Anthropologischen Grundanschauung ansieht und nicht auf anderem Wege.“ Ebd., S. 401.

33 Das Axiom I bestand nur in der Aussage, dass die Mutter in der Welt schon vorhanden sei; außerdem wurde die Innerlichkeit mit dem Außen, als Umwelt, als Effekt geschlossener Rückkopplung, definiert. Nichtsdestotrotz wurde nichts über die Mutter in der Welt gesagt oder ihre Welthaftigkeit in Frage gestellt. Die Mutter ist in der Welt, und diese Relation ist asymmetrisch und einseitig, zeigt eine Relation der Innerlichkeit. Der Mutter ist die Welt innerlich. Die Mutter ist in der Welt, für sich selbst, als Eingeborene. Deshalb umfasst sie eine Ontologie der Innerlichkeit, indem sie zugleich die Innenweltlichkeit jemandes anderen bedeutet und damit eine Beziehung bildet, die in dieser Arbeit als „parasitologische Beziehung“ bezeichnet wird. Darüber hinaus wurde auf Basis von Uexkülls Umwelttheorie behauptet, dass Innenweltlichkeit in engerem Zusammenhang mit der Umweltlichkeit steht.

Die Einführung eines dritten Wahrheitswerts, nämlich der Welt, markiert eine ontologische Translokation von der intrauterinen zur extrauterinen Umwelt. Sie ist eine Voraussetzung zur Erfassung des Zusammenhangs zwischen dem Wert Mutter und dem Wert Gebärmutter, da Weltlichkeit die Voraussetzung zur ontologischen Translokation ist, was der Begriff „Entäußerung“³⁴ meint. Während für Heidegger die Weltlichkeit die Synthese einer Differenz im Absoluten ist (im Sein), scheint für die Ontologie bezüglich des Problems der Matrix die Identitätslehre der klassischen Ontologie nicht gültig zu sein, da die zweiwertige Bedeutung des Begriffes „Matrix“ nicht auf deren Zusammenhang zielt, sondern auf die Ungültigkeit eines Absoluten von Weltlichkeit. Ihr Lehrsatz lautet: Die *Welt* verweist auf einen Übergang von einem Inneren zu einem Äußeren. In dieser Hinsicht könnte gesagt werden, dass eine Ontologie, welche die Sonderstellung der Mutter berücksichtigt, auch eine *mehrwertige Weltlichkeit* zugehen sollte. Das Mutter-Tier entspricht dabei der Welt der Tiere, der Mutter-Mensch der Welt der Menschen, die Mutter-Metalle der Welt der Metalle, die Mutter-Pflanze der Welt der Pflanzen usw. Diese verschiedenen Arten markieren verschiedene Grade an Welthaftigkeit. Die verschiedenen Arten von Müttern entsprechen verschiedenen Arten von Welten. Sie unterscheiden sich in der Hinsicht, dass der Grad der Entäußerung des Einzelwesens (Tier, Pflanze, Mensch etc.) das Verhältnis zwischen Welthaftigkeit und Mutter determiniert. Der Grad der Entäußerung entspricht der Art der allmütterlichen Instanz, die sich zur Fortsetzung der morphogenetischen Entwicklung im extrauterinen Feld um den Einzelnen sorgt.

34 In dieser Arbeit wird nicht der in der römischen Rechtssprache enthaltene Sinn „Übertragung von Eigentum“, die rechtliche und ökonomische Bedeutung des Begriffes Entäußerung, auf Lateinisch, „alienation“ wahrgenommen, sondern vielmehr wird der Begriff auf den von Hegel geprägten philosophischen Sinn verwiesen, der eine Äußerung des Inneren ausdrückt, „worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern dass Innere ganz außer sich kommen lässt, und dasselbe Anderen preisgibt.“ Für die Definition Entäußerung: Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 2, 1971, S. 506. Zur hegelianischen Begriff Entäußerung siehe Hegel, G. W: Phänomenologie des Geistes in GW Bd.3, S. 235.