

Exzentrische Tiere und die Selbstüberwindung des Naturalismus: Dilthey, Plessner, Grene

1 Die Frage nach dem Naturalismus*

Die Frage nach dem Naturalismus, ob alles Seiende auf natürliche Prozesse zurückgeführt werden könne und was solche *Natürlichkeit der Natur* eigentlich bedeute, bleibt innerhalb der gegenwärtigen Philosophie bis heute ein umstrittenes Problem.¹

Der Begriff des Naturalismus wird in der Philosophie unterschiedlich gefasst und kann sehr breit verstanden werden, aber seine moderne Definition weist darauf hin, dass in einer naturalistischen Einstellung keine übernatürlichen und transzendenten Erklärungen verwendet werden dürfen. In diesem Zusammenhang kann man auf die „naturalistischen Religionen“ verweisen, wie beispielsweise den klassischen Daoismus, der die Welt immanent aus der Welt selbst versteht, oder auf das, was Dilthey „natürliche metaphysische Systeme“ genannt hat, wie dasjenige Spinozas, der die Einheit von Natur und Gott zu beweisen versuchte, oder dem auch Konzeptionen wie die spekulative naturorientierte Prozessphilosophie Whiteheads zuzurechnen wären.

In einem anderen, engeren Sinne materialistischen oder physikalistischen Zuganges zur Natur hingegen, der nur naturwissenschaftliche Erklä-

* Mit nachfolgendem Aufsatz weiß ich mich Małgorzata Bogaczyk-Vormayr, Annette Hilt, Claudia Leeb, Jos de Mul, Maja Soboleva und Andrzej Gniazdowski für Anregungen und Korrekturen sowie den Teilnehmern der Warschauer Tagung *Philosophische Anthropologie zwischen Soziologie und Geschichtsphilosophie* (2012) zu großem Dank verpflichtet.

1 Zur Vieldeutigkeit des Naturalismus-Begriffs vgl. Flanagan 2006, 430-452.

rungen in der Weise von atomistisch-mechanistischen, effektiv-kausalen oder auch hypothetisch-deduktiven gestattet und anderes als „dogmatische“ oder „spekulative“ Metaphysik ausklammert, gelten darunter befasst auch Philosophie der Natur und die philosophische Anthropologie als immer noch zu metaphysisch.² Einer der Hauptvertreter des szientistischen Naturalismus, Willard Van Orman Quine, hat dafür eine methodologische anstelle einer inhaltlichen Definition für den Naturalismus vorgeschlagen. Er verstand den Naturalismus als eine Absage an jede philosophische oder geisteswissenschaftliche Methode, die von den Naturwissenschaften unabhängig wäre. Naturalismus bedeutet in Quines naturwissenschaftlich orientierter Reflexion: „the recognition that it is within science itself, and not in some prior philosophy, that reality is to be identified and described“ und „[the] abandonment of the goal of a first philosophy prior to natural science.“ (Quine 2008, 462)

2 Natur und Leben bei Dilthey und Plessner

Die ontologisch-physikalistischen (beispielsweise bei Otto Neurath) und methodologisch-naturwissenschaftlichen (im Sinne von Quine) Arten der szientistischen Naturalisierung wandten sich nicht bloß gegen übernatürliche, religiöse und schließlich selbst metaphysische Welterklärungs-Modelle. In Frage gestellt wurde auch die Unabhängigkeit der Lebens- und Geisteswissenschaften.

Ein wichtiges Beispiel in diesem Zusammenhang ist das Programm Wilhelm Diltheys. Seine Kritik der historischen Vernunft kann als antinaturalistisch begriffen werden: In der strengeren Trennung zwischen den Geisteswissenschaften und den Naturwissenschaften sowie in der strengeren erkenntnismethodologischen Abhebung der jeweiligen Orientierungen – einerseits am zwischenmenschlichen, deutenden oder auslegenden Verstehen bzw., auf der anderen Seite, an der ursächlichen Erklärung. Gegen eine solche Auslegung der Philosophie Diltheys als dualistisch, wie sie von einigen seinen Kritikern stammt – von Otto Neurath (1981, 178-190) bis hin zum Werk *Naturalistische Hermeneutik* von Chrysostomos Mantzavinos (2006) –,

2 Zu solchen positivistischen Deutungen der philosophischen Anthropologie, und ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihren systematischen Leistungen im 20. Jahrhundert, vgl. die Ausführungen in Fischer 2008.

spricht jedoch die Tatsache, dass Dilthey die immanente Ganzheit des menschlichen Lebens hervorhob:

„Hinter das Leben kann das Erkennen nicht zurückgehen, d. h. es kann keinen Zusammenhang machen, der nicht in der eigenen Lebendigkeit gegeben ist.“ (Dilthey GS VIII, 180)

Wie Plessner in seiner Deutung von Diltheys Philosophie – am Anfang von *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) und im Exkurs zu Dilthey in *Macht und menschliche Natur* (1931) – vor Augen bringt, kann Diltheys Denken genau als naturalistisch aufgefasst werden, wenn dies bedeutet, dass Geist und Materie, Geschichte und Natur zusammen und einheitlich aus dem Leben selbst verstanden werden können.³ Diltheys Philosophie war gerade nicht dualistisch, sondern sie erhob Anspruch auf Ganzheit und Einheit von Empirie und Philosophie und eröffnete den Blick auf die konstitutive Ganzheitlichkeit des Lebens in seiner vielfältigen Mannigfaltigkeit. (Plessner 1975, 21, 74) Diltheys Denken – nach Plessners Deutung – zeigt darin einen Weg, „den unfruchtbaren Dualismus zwischen einer Philosophie als bloßer Wissenschaftslehre und einer Philosophie als freier Lebensdeutung zu überwinden.“ (Plessner 1975, 19)

Schon in seiner Frühschrift *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) beschrieb Dilthey, dass er keine dualistische Theorie von zwei verschiedenen Welten, einer Welt der Natur₁ und einer Welt des Geistes₂, entwickeln wollte, sondern es seine Absicht war, darzulegen und zu beschreiben, wie „mechanische Naturerklärung aus diesem Zusammenhang des Lebens, in welchem uns die Natur gegeben ist“, sich abgesondert hat. (Dilthey GS I, 372) Der „Zusammenhang des menschlichen Lebens“ ist ein Bindeglied zwischen der strengen Wissenschaftlichkeit und der freien Lebensdeutung, zwischen dem intersubjektiven Verstehen – das „in der Linie des Geschehens“ selbst geschieht – und der betriebenen nicht-subjektiven oder objektiven, sachlichen Erklärung.

Von der geschichtlichen Positionierung des Menschlichen, welche gleichwohl eine Bildung des Lebens darstellt und seine Einzigartigkeit berücksichtigt – sollte Dilthey die Dualismen austreichen.⁴ Die Bedeutsamkeit Diltheys, so Plessner weiter, liegt darin, dass er einen wahrhaft alternativen Weg eröffnete, einen Weg, der die sogenannte kartesianische Alternative

3 Vgl. Nelson 2012 und Nelson 2013a.

4 Plessner 1975, 19-21. Zur Rezeption Diltheys bei Plessner vgl. Hilt 2011, 35-57; Giammusso 2012, 24-40.

abweist. Und dies gelang ihm, ohne einerseits in einer monistischen Einschmelzung zu Verkürzungen der Naturvorgänge und des menschlichen Lebens zu kommen und indem er andererseits zugleich der methodologischen Sackgasse zu entgehen vermochte, Apriorismus und Aposteriorismus in einen Grundsatzgegensatz bringen zu müssen.⁵

Doch waren Diltseys philosophische Bestrebungen eingeschränkt und begrenzt von der wissenschaftlichen Lage seiner Zeit. Seine so bahnbrechenden Schriften haben die Problematik der Philosophie des Lebens nicht tief genug in der biologischen Natur des Menschen und innerhalb der Anthropologie fundiert. Eine hermeneutische Philosophie des Lebens darf das menschliche Leben nicht einzig in seiner Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit betrachten, sondern sie benötigt eine umfassendere, anthropologische Wendung, die sich aber aus den Geisteswissenschaften selbst heraus gebahnt hatte.

In seinem Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* argumentiert Plessner, dass es die zukünftige Perspektive der Geisteswissenschaften sein müsse, einen Weg zu einer neuartigen Form von materiell-apriorischen Kontexten der Geisteswissenschaften zu eröffnen und zugleich eine hermeneutische Philosophie der Natur (vgl. Plessner 1975, 79; Grene 1968, 57) zu ermöglichen:

„Nicht die naturwissenschaftliche Erfahrung – von ihrer Verabsolutierung überhaupt nicht zu reden –, die geisteswissenschaftliche Erfahrung ist es, der die Initiative zum Aufbau einer konkreten Naturphilosophie zufällt.“
(Plessner, 1975, 77)

Wie bereits Dilthey erkannte, ohne jedoch die angemessenen Mittel zur Durchführung dieses Erkenntnisprogramms zu besitzen, benötigt die philosophische Lebensdeutung eine weiter gefasste Philosophie der Natur – in ihrer biologischen und anthropologischen Deutung. Diese neue Naturphilosophie ist die Antwort auf das reduktive und technische Denken der Natur im szientistischen Naturalismus sowie zugleich auch auf den Antinaturalismus des idealistischen Primats des Geistes oder der ontologisch und existenzialistisch verstandenen Existenz.⁶

5 Giammusso bemerkt hier: „Dazu hat Dilthey den Weg eröffnet: die Polemik gegen die cartesianische Alternative läßt sich auch als Verzicht auf die methodologische Alternative zwischen Apriori und Aposteriori begreifen.“ (Giammusso 1991, 136)

6 Über die Technikphilosophie Plessners vgl. de Mul 2015.

In den folgenden Abschnitten meines Beitrags sei zunächst das Thema des Naturalismus in Plessners Philosophie des organischen Lebens und in seiner philosophischen Anthropologie in einen Zusammenhang mit der amerikanischen Rezeption seines Werkes gebracht, insbesondere mit den philosophisch-biologischen Schriften der amerikanischen Philosophin Marjorie Glicksman Grene (1910-2009).

3 Marjorie Grene und die amerikanische Rezeption Plessners

Marjorie Grene, die erste und bis heute die einzige Philosophin, die in die wichtige Rezeptionsreihe *The Library of Living Philosophers* aufgenommen wurde, hatte große Verdienste für die frühe amerikanische Rezeption von Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Polanyi sowie Plessner in der Nachkriegszeit. Grene hatte 1931 in Freiburg die Vorlesungen und Seminare von Heidegger besucht. Grenes Dissertation (1935) hatte dann *The concept of "Existenz" in contemporary German philosophy* behandelt. Nach 1933 kritisierte sie Heidegger mehrfach wegen seiner politischen und philosophischen Haltung, die sie eher als Verblendung („dazzlement“) und nicht als das Verstehen („understanding“) aufschließend bezeichnete. (Grene, 2002, 4 f.) Zwischen 1950 und 1970 hatte Grene dann auch mit Michael Polanyi gearbeitet und seine antipositivistische Wissenschaftsphilosophie weitergeführt, in welcher er die persönliche und implizite Basis des menschlichen Wissens berücksichtigte. (Grene 2002, 12-14)

Grenes Schriften in den 1950er Jahren stellten eine kritische Deutung der unterschiedlichen Strömungen innerhalb der Existenzphilosophie dar. In den 1960er Jahren hat sie die biologisch-anthropologische Argumentation Plessners in ihre damaligen Schriften zur Philosophie der Biologie aufgenommen und für die Konstruktion ihrer eigenen Thesen herangezogen. So ist der Einfluss von Plessners Philosophie besonders stark in ihrem Buch *Approaches to a Philosophical Biology* (1968) und im Aufsatz *People and Other Animals* (1974) bemerkbar. Jener Aufsatz, so ihre Bemerkung, „owes a great deal to Plessner's philosophical anthropology“. Sie betonte hier, dass es notwendig sei, sich der zwiespältigen Auffassungen in der Tradition der Philosophie bewusst zu werden und sie zu erörtern, wie namentlich die Fassung oder vielmehr Vernachlässigung der Problematik des Kindes und der Tiere. Die Gefangenschaft in der „kartesianischen Alternative“, in welche sich die Philosophie allerdings selbst begeben habe, solle in Frage gestellt werden. (Grene 2002, 12, 18; Grene 1974)

Grenes Beiträge haben eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der englischsprachigen Philosophie der Biologie gehabt. Ihre Schriften können als eine Erweiterung und Erneuerung einer anti-reduktionistischen Naturalisierung verstanden werden. Nach 1974 ging ihre Arbeit in eine andere Richtung, insofern sie sich einer Erneuerung des Darwinismus in den 1970er Jahren anschloss, welche Strömung sich gegen die reduktive Dogmatik und die „szientistische Ideologie“ der älteren neodarwinistischen Synthese richtete. (Grene 2002, 17) Obwohl sich Grene in den späteren Schriften, wie *A Philosophical Testament* (1995) und *Intellectual Autobiography* (2002), gegenüber ihrer frühen Philosophie der Biologie und der Philosophie Plessners kritisch äußerte und in diesem Zusammenhang die Wende ihres Denkens in Richtung einer gewissen Negation der deutschen Philosophie betonte, darf man sie wohl als die Hauptvertreterin der Philosophie Plessners im englischsprachigen Raum im 20. Jahrhundert ansehen.

4 Zwischen Existenzphilosophie und philosophischer Anthropologie

In Grenes Argumentation gesehen, sind die Lebensphilosophie von Dilthey, die Existenzphilosophie Sartres und die Seinsphilosophie Heideggers zu dualistisch in Bezug auf Natur und Geist aufgespalten, d. h. in Bezug auf die menschliche Existenz und deren Kontexte im organischen und umweltlichen Leben. Grene hat Heideggers Ontologie als ein „abominable wonderland“ und „an ugly and almost empty wasteland“ beschrieben. (Grene 1959, VI) Heideggers ontologisches Denken bleibe ein leerer Formalismus.⁷ In ihrem 1948 veröffentlichten Buch *Dreadful Freedom: A Critique of Existentialism* hat sie die Konzeptionen von Sartre und Heidegger in die Vereinigten Staaten eingeführt, und zwar dabei ausgesprochen kritisch. (vgl. Cotkin 2002, 138-140) Diesen zwei damaligen Leitdenkern hatte Grene andere – nämlich Plessner, Polanyi und Merleau-Ponty – in ihren späteren Schriften entgegengesetzt.

Grene kritisierte Heidegger und Sartre darin, dass beide die freischwebende Existenz von der Natur und der Leiblichkeit abgesondert haben sowie dass sie gerade die negativen menschlichen Affekte, wie z. B. die Angst, hervorgehoben hatten. Plessner dagegen, betonte Grene, habe einen entschei-

7 Vgl. dagegen zur Deutung von Form und Inhalt bei Heidegger die Ausführungen in Nelson 2006, 31-48.

dend weiteren Blick, insofern er die gesamte leibhafte – sinnliche wie auch tierische – Entwicklung des menschlichen Lebens betrachtet hat. (Grene 1974, 324) Trotz seines radikalen „Antihumanismus“ konnte Heidegger den anthropozentrischen und dualistischen „Abgrund“ zwischen Tier und Mensch nicht hinwegarbeiten und überwinden, obgleich er in vielen Schriften – schon in *Grundbegriffe der Metaphysik* und bis zum *Brief über den Humanismus* – darauf hinwies, wie unheimlich und rätselhaft nahe den Menschen die Welt der Tiere sei. Dennoch statuierte Heidegger, dass „das Tier durch einen Abgrund vom Menschen getrennt“ sei. (Heidegger 2004, 384) Im Unterschied zu diesem Begriff des Abgrundes, der von der herrschenden „kartesischen Alternative“ beeinflusst bleibt, zeigt Plessner auf, wie sehr die Menschen einzigartige, mit Möglichkeiten der Persönlichkeit ausgestattete Tiere sind.

Im Gegensatz zum Heidegger'schen Primat des Menschlichen, der in seiner ganzen Begrifflichkeit und vor allem in der Kategorie des Seins-zum-Tode spürbar ist, eröffnet Plessners Deutung des Todes in Grene's Auslegung die weiteren Schichten des organischen Lebens.⁸ So spielen die Unterschiede zwischen Heidegger und Plessner eine konstitutive Rolle in Grene's Interpretation:

„[Plessner], like Heidegger, has something to say about such concepts as time, death and destiny, and not, like Heidegger, only in terms of human existence cut off from living nature, but in terms of the significance of those concepts for organic being as a whole. But this is just the corrective that *Sein und Zeit* needs: the analysis of human existence is necessarily distorted unless it is grounded in an adequate philosophy of living nature.“ (Grene 1968, 71)

Grene macht ihre Differenzierung von Plessner und Heidegger an einigen grundlegenden Punkten fest:

„[Plessner] sees these concepts [of death and destiny] as essential over a much broader range than Heidegger does. For Heidegger only the rare authentic human individual has a destiny; for Plessner destiny is coterminous with life itself. And Being-to-Death, though not, as for Heidegger, the

8 Plessner selbst hat eine (im Vergleich zu Heidegger) mehr offene Deutung des Todes für eine Philosophie einer erfüllten Endlichkeit in Beziehung zum Tode in dem Aufsatz „Über die Beziehung der Zeit zum Tode“ (Plessner 1952) in Anschlag gebracht.

only meaning of human life, is one essential theme, in Plessner's view, of organic, not only of human, development. Thanks to this broader basis, Plessner's book [*Die Stufen des Organischen und der Mensch*] lacks the dramatic urgency which made the publication of Heidegger's magnum opus so overwhelming a philosophical event. But it can also lead to more fruitful, and more balanced, philosophical consequences than have emerged, in the later pronouncements of Heidegger's "quest for being", from *Sein und Zeit* [...]. Human being and Being can be harmoniously and truly interpreted only through the mediation of an adequate philosophy of life." (Grene 1968, 87)

Denn Grene unterscheidet Plessners organische Zeitlichkeit von der Zeitlichkeit nach Heidegger:

„It is in their temporal structure, [Plessner] reiterates here, that organisms most centrally display their uniqueness. This reference 'back' to the dynamics of living things arises inevitably from a consideration of organs and potencies. For a potency is essentially in reference to the future. Just as Heidegger did for existential time, so Plessner here shows that organic time is essentially future-directed. Only this forward pull transforms the simply flowing passage of change into process and produces a true present which is not its possibility of becoming other, and anticipates in posse what it is not yet.“ (Grene 1968, 95)

Die menschliche Existenz kann von der Biologie weder abgesondert noch konnte sie bloß negativ verstanden werden, sondern diese muss biologisch-lebensphilosophisch bzw. ökologisch aufgefasst werden.⁹ Grene vermerkt in diesem Sinne:

„To describe our condition positively I have found Helmuth Plessner's philosophical anthropology useful. All living things, he suggested, show what he called "positionality": they set a boundary between themselves and their surroundings.“ (Grene 1995, 67; vgl. Eldredge/Grene 1992, 184)

Grene hat besonders Plessners Herausarbeitung der wesentypischen Gebrochenheit und der – nie ins Gleichgewicht kommenden – Exzentrizität der menschlichen Positionalität hervorgehoben und für ihre eigene Philosophie fruchtbar gemacht. Sie hat Plessners Darstellung der Grenzbeziehungen und Grenzüberschreitungen und ihrer Hingerichtetheit – gleichermaßen zum Selbst wie zur Umwelt – aufgezeigt und rezipiert. Die menschliche Positio-

9 Zur ökologischen Darstellung und Bedeutsamkeit der philosophischen Anthropologie bei Grene vgl. Peterson 2010, 91-113.

nalität ist, wie Grene betont, als ein Apriori unmittelbar in der Erfahrung gegeben, sie löst „die kartesianische Alternative“ auf in nichts und wird zur Grundlage einer neuen philosophischen und wissenschaftlichen Biologie: „Plessner introduced the concept of positionality in order to establish, in everyday, direct perception, a foundation for the whole study of living things: from morphology to anthropology.“ (Grene 1968, 120)

5 Jenseits von Darwinismus und Physikalismus

Grene hat das Buch *Approaches to a Philosophical Biology* (1968) geschrieben, um Plessner und weitere europäische Denker – wie Adolf Portmann, F. J. J. Buytendijk, Erwin Straus und Kurt Goldstein – vorzustellen und deren kritischere biologische Konzepte im englischen Sprachraum bekannt zu machen. Mit Bezug auf diese Konzepte wollte Grene die zwei vorherrschenden Wissenschaftsdogmen in den USA, nämlich Darwinismus und Physikalismus – der letztere wie man ihn aus der analytischen Philosophie von Carnap bis Quine kennt – bekämpfen. Es sollte sich, so Grene, nicht um eine einseitig gerichtete Reform handeln, nicht darum, die Biologie mithilfe der Philosophie oder die Philosophie mithilfe der Biologie zu reformieren, sondern es handelte sich um eine Reform der biologischen Wissenschaften und zugleich um eine Reform der Philosophie selbst mithilfe der philosophischen Biologie. (Grene 1968, VI f.)

Die im Biologischen herauszuarbeitenden normativen Formen, Stufen und Typen zeigten sich in Plessners Zugang als eine bedeutende methodologische Alternative gegenüber den großen biologischen Theorie-Strategien, wie dem Mechanismus oder dem Funktionalismus innerhalb des biologischen Denkens – ohne dass man wieder in Theologie oder Metaphysik verfiel. (Grene 1968, 56 f.) Der Plessner'sche biologische Normativismus stellt die mechanistischen und teleologischen Motive in Frage, zeigt sie als einseitig und legt das Normative der organischen *Modale* zu Grunde, welche nur auf Basis der je einzigartigen Positionalitäten von den Lebewesen in ihrem hermeneutischen Sein ausgelegt werden können (Grene 1968, 61, 84). Die Formulierung des Konzepts der Positionalität erlaubt die Explikation eines Lebensverhaltens, d. h. des eigenen Lebensweges des Tiers, ohne an die Teleologie oder an eine kartesianische Subjektivität zu appellieren (Grene 1968, 120). Grene argumentiert, vielleicht ein wenig zu optimistisch, dass Plessners Theorie der organischen Modale einen elementaren Weg aufzeigt, um

„both the absurdities of reductivism and the emptiness of idealism“ zu überwinden. (Grene 1968, 117)

Als Konsequenz dieser Plessner'schen Neuformulierung der Biologie, so Grene weiter, müsse sogar der Darwinismus als zu teleologisch kritisiert werden – nämlich soweit er die teleologische Morphologie vor der Anpassungsfähigkeit und vor den Lebensbedingungen voraussetzt. (Grene 1968, 59-61, 117) Grene argumentiert, dass der Darwinismus vom Instrumentalismus abhängig ist: jener äußersten Gestalt der Teleologie, mit ihrem typischen Mittel-Zweck-Denken und der Konzeptualisierung des Überlebens innerhalb eines Kampfes um das Dasein und der Auslese der Tüchtigen. Ein solcher Instrumentalismus sei nicht nur politisch gefährlich, sondern im Endeffekt obendrein auch leer und tautologisch. (Grene 1968, 59-61)

Aber das radikale Potenzial von Plessners in sich „gebrochener“ und „freigebender“ Biophilosophie ist nicht nur darin zu sehen, der Biologie neue Wege gewiesen zu haben. In den Abhandlungen Grene wird gezielt auf den interdisziplinären, vermittelnden und öffnenden Charakter des Philosophierens von Plessner hingewiesen – er hat sich mit der Biologie, d. h. mit der Leiblichkeit und Umweltlichkeit der menschlichen Existenz, sowie mit der individuellen Einzigartigkeit und der politischen Potenzialität des Menschen auseinandergesetzt. (Grene 1987, 10)

6 Kulturelle Tiere: Die Selbst-Überwindung des Naturalismus

Grene legte dar, wie die Menschen als Tiere zu verstehen sind, sogar wenn sie als „rather odd animals“, „odd examples of living things“, und „funny kind of animals“ leben. (Grene 1995, 153; Grene 2002, 18, 125) Die Menschen seien „ziemlich“ oder „einigermaßen komische Tiere“, weil sie, wie Grene Plessner folgend erklärt, in und durch „strange unnaturally natural, or naturally unnatural, normative structures“ leben. (Grene 1974, 200) Das bedeutet, wie Grene in ihrer Darwinismuskritik – *Darwin and Philosophy*, während ihrer starken ‚plessnerschen Phase‘ – festhielt, dass es sich hier um die menschlichen Tiere handelt:

„[W]e live more massively than other animals *in* artifacts, *in* culture, *in* language. We live therefore within our own norms for making, needing to accept those we are taught in infancy and youth, yet also needing to re-make them.“ (Grene 1974, 200)

Die Menschen sind nicht einfach biologisch-anthropologisch und zeitlich-geschichtlich bestimmt. Sie leben selbst-fragend, utopisch, und „irreal“ – dank Normen und Werten, und deshalb befinden sie sich an und zwischen den Grenzen des Lebens und der Natur.¹⁰ Grene schilderte diese Ambivalenz, Doppelseitigkeit, Offenheit und Virtualität des menschlichen Lebens auf eine plessnersche Art und Weise wie folgt:

„[O]ur nature demands for its completion the unnatural, the indirect, and also the unreal. We have to make ourselves, and our making is also an un-making. We are, like other things, physico-chemical systems; we live, like other animals, bodily lives dependent on bodily needs and functions, but we exist as human beings on the edge between nature and art, reality and its denial.“ (Grene 1974, 359 f.)

Plessner und Grene setzen sich mit dem Reduktionismus des modernen szientifisch-naturalistischen Weltbilds auseinander und beide zeigen auf, wie das Natürliche nur mit einem indirekten Blick gesehen werden kann und mit anderen Augen weiter und ergänzend betrachtet werden muss, weil der Naturalismus als solcher über keine ausreichenden Begriffe für die Auslegung der Erscheinungen sowie strukturierter Ausdrucksformen und Ausdruckstypen des organischen Lebens verfügt.

Die entscheidende Differenzierung zwischen der „zentrischen Positionalität“ von Pflanzen und Tieren und der „exzentrischen Positionalität“ des menschlichen Tieres ermöglicht eine ganzheitliche, aber genetische und herausbildende Beschreibung von Natur und Kultur, insbesondere von der sog. natürlichen Künstlichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit, welche die Kultur und das gesellschaftliche Leben betreffen. Um die menschlichen Tiere in ihren offenen und komplexen umwelt- und selbst-bezogenen Verhaltensweisen und Ausdrucksformen zu deuten und zu verstehen, sind die gewohnten Muster der Naturalisierung des Seienden letztendlich nicht ausreichend.

Die konstitutiven und gestaltenden sozialen und kulturellen Lebensbedingungen bedeuten dabei keine Unterdrückung der menschlichen Natur, sondern drücken ihre Künstlichkeit und Virtualität aus. Diese komplexen Lebenszusammenhänge bilden eine Grundlage für Aufbau und Strukturgebung der natürlichen Spontaneität und Expressivität des Lebens. Sie ermög-

10 An diesen Grenzen des Lebens kommt es auch zu den – genuin menschlichen – Ausdrucksformen von Lachen und Weinen, woran Grene in ihrer Einleitung der englischen Übersetzung von Plessners *Lachen und Weinen* (Plessner 1970) erinnert.

lichen eine dezentrierte, persönliche und sogar utopische Individuation der einzelnen Menschen in seinen Lebenszusammenhängen.

Diese Fassung des biologischen Lebens als die „Freiheit gegen die Form unter der Form“ (Plessner 1975, 126; Grene 1968, 74: „a certain plasticity of form, ‘freedom of form within form’ that constitutes the immediate criterion of life“) und ihre weitere Entwicklung in neuen Arten der Freiheit im menschlichen Individuum hat für Grene wie Plessner bedeutende ethische und politische Konsequenzen. Nach Grene sind, obgleich sie sich nicht eigens mit Plessners politischen und soziologischen Schriften auseinandergesetzt hat, die starken ethischen Konsequenzen der philosophischen Biologie offenkundig: Der Mensch ist ein natürliches biologisches Individuum, das durchaus fähig ist, verantwortliche Person zu werden, und zwar indem er umfassend Teil hat an einer Kultur, in der je einzigartigen Ausformung davon.¹¹

7 Kritische Bemerkungen zum Verhältnis von Grene, Plessner und Dilthey

Diese Wende zum Menschen, zur Persönlichkeit und ethischen Verantwortung bedeutet in Grene's Interpretation gleichwohl keine Rückkehr zum Primat der historischen, gesellschaftlichen oder geistigen Deutung der exzentrischen Lebensform der Menschen. Dies, was die Grundtendenz der deutschen Philosophie gewesen war, ist bei Plessner in seinen biologisch-anthropologischen Schriften elementar in Frage gestellt.

Obwohl Plessner in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* seine nahen Verbindungen mit Dilthey stark betonte, unterscheidet Grene sehr wohl stark zwischen Diltheys und Plessners Ansätzen. Grene argumentiert hier, dass es Dilthey und desgleichen seiner Nachfolge bei Heidegger nicht gelungen sei, den kartesischen und dualistischen Unterschied zwischen Natur und Geist, ebenso zwischen Leben und Begrifflichkeit, zu überwinden:

„Dilthey did indeed call his philosophy *Lebensphilosophie*; yet he treated the whole of nature, including organic nature, as mere backdrop. Given the predominance of the exact sciences and the philosophically backward state

11 „[A] human being is a biological individual capable of becoming a responsible person through participation in (or as one unique expression of) a culture.“ (Grene 1995, 107)

of biology, this was perhaps excusable. But it is just this impasse that we need to transcend if we are to understand ourselves and our history – and our scientific ventures too as part of what it is to be human. To overcome the conflict of *Naturwissenschaft* and *Geisteswissenschaft*, I have already emphasized, it is necessary to interpret both scientific explanation and historical interpretation as modes of understanding. But understanding can be understood, not as the work of a pure mind, but as the achievement of human beings, that is, of the peculiar kind of living beings that we are.“ (Grene 1968, 66)

Nach Diltheys Konzeption der „modernen Lebensphilosophie“ soll das Leben „aus ihm selbst gedeutet werden“ (Dilthey GS V, 370). Obwohl schon bei Dilthey nur das Leben selbst als dies verstanden ist, was sich immanent erfassen und deuten kann, findet Grene in ihrem Buch *Approaches to a Philosophical Biology* die entscheidenden Möglichkeiten für eine neue Biophilosophie gerade nicht bei Dilthey oder Heidegger usw., sondern bei den Denkern wie Plessner oder Merleau-Ponty.¹² Die Ganzheit und Mannigfaltigkeit, Prägnanz und Komplexität des menschlichen Lebens, einschließlich seiner grundlegenden Geschichtlichkeit, wie dies von Dilthey und Heidegger betont wurde, kann nach Grene's Überzeugung nur auf der Basis einer naturalistischen, aber gleichwohl nicht-reduktiven philosophischen Biologie und philosophischen Anthropologie verstanden werden. Gleichzeitig muss das menschliche Leben im selben Maße als körperlich materiell und als sinnhaft verstanden werden.

Soweit damit die bedeutenden Verdienste Grene's um die Sache Plessner's: ihr Beitrag zum besseren Verständnis des biologisch-anthropologischen Denkens von Plessner, seiner philosophischen Konsequenzen und seiner Rezeption in Amerika. Allerdings muss man an dieser Stelle auch die Grenzen Grene's Rezeption deutlich aufzeigen. Außer Acht hat Grene die geschichtlichen und hermeneutischen Aspekte von Plessner's Philosophie gelassen – darunter insbesondere seine Philosophie der Geschichte, die Plessner mit Dilthey und Georg Misch verbindet (vgl. Plessner 1931, 143, 162, 215), sowie seine Soziologie.

In Grene's Rezeption sind Plessner's Geschichtsphilosophie und seine politische Schriften nicht mit hineingenommen, und in der Folge davon sind

12 Vgl. Grene 1976. Diltheys Hermeneutik des geschichtlichen Lebens und Heideggers Philosophie der Geschichte des Seins sollten sicher stärker differenziert werden. Vgl. dazu de Mul 2004 und Nelson 2013b, Nelson 2014, Nelson 2015.

die kritische Dimensionen von Plessners Begriff der Geschichtlichkeit – kritisch im Unterschied zu demjenigen von Yorck und Heidegger, die das Ontische und das Empirische ontologisch ausschließen – nicht zum Tragen gekommen. Entsprechend hat Grene auch das Problem der Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens bei Plessner nicht ausreichend radikal aufgenommen.

Die Geschichte folgt für Grene in einer Abhängigkeit vom biologisch Naturhaften, das die Geschichtlichkeit immer voraussetzt. So kann es prinzipiell keine durchgehende Vermitteltheit von Naturgeschichte und geschichtlicher Natur des Menschen- bzw. Sozial- wie Kulturwelt geben, wie dies bei Dilthey und Plessner – oder auf anderen Weisen bei Marx, Benjamin und Adorno – formuliert ist. Grene meinte:

„Human being, as Being-in-a-world, in other words, is possible only as an achievement of a certain kind of living being, with certain organic endowments and a certain kind of biological as well as social environment. Animalia are a necessary presupposition of existentialia. Note, however, I am not now proposing to replace the principle of the primacy of historicity by a principle of the primacy of life. What we have to recognize is the place cleared within nature for the possibility of the human, that is, historical, or historicizing-historicized, nature.“ (Grene 1986, 185; vgl. Peterson 2010, 103)

Grenes Bemerkung ist kritisch gemeint – gegen die offenkundig einseitige Auffassung der Geschichtlichkeit, der Existenzialität und der Entscheidung in Heideggers Ontologie. Was dabei wegfällt in dieser Kritik, ist jedoch, nicht wie bei Plessners historischer politischer Philosophie die konstitutive Andersheit und Hermeneutik des *menschlichen* Tieres innerhalb der Natur herauszuheben und die kritische Funktion der Geschichtlichkeit – die gesellschaftliche Kritik ermöglicht – gegenüber der fessellosen Radikalität von Macht und der hemmungslosen Entscheidung. (Plessner 1931)

Der Plessner'sche Mensch ist eine verkörperte Existenz mit der Voraussetzung der Tierheit sowie ein Tier mit der Voraussetzung der Existenz. Der Mensch ist eine gebrochene Immanenz, eine ungesicherte „offene Frage“. Der Mensch ist *von Natur* als *das Andere seines Selbst* gegeben und stetig durch die Andersheit vermittelt. (Ebd., 230-232) Plessner hält deswegen fest: „Mensch-Sein ist das Andere seiner selbst Sein [...]; selbst Sein ist erst Selbst-Sein auf dem Grunde eines Nichtselbstseins.“ (Ebd., 225)

Als eine Ohnmacht im Natürlichen, als eine andere gegennatürliche und gegengeschichtliche Macht, und als die schöpferische gestaltende Kraft der

sog. natürlichen Künstlichkeit in der positionalen Mitte der Immanenz des Lebens, kann die Person nicht durch allein ihre biologische Natur verstanden werden, sondern ist „nur durch die Geschichte“ und die geschichtlich eröffneten Lebenskategorien zu erfahren. (Ebd., 191, 200) Diese immanent-konstitutiven wesentypischen Kategorien, die eine neue Stellung zum Apriori zeigen, verdeutlichen, wie das Leben als ein menschliches Leben zugleich faktisch angesprochen ist und kategorial ansprechbar ist.¹³

Die Ansprechbarkeit, die Beantwortbarkeit und die Verantwortung sind in der Haltlosigkeit und Heimatlosigkeit des exzentrischen Lebens gewurzelt. Menschliches Leben als *ein* einzelnes Leben gibt es zwischen dem Selbst und dem Anderen, in der Selbst-Distanz und in der Selbst-Fremdheit der Selbststellung, und in der innerwerdenden Reflexivität und Besinnung: „Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt.“¹⁴ Ein menschliches Leben wird zugleich naturalistisch-hermeneutisch gelebt und *erlebt*. Ein Leben geschieht in seinem hermeneutischen Vollzug, in der Kündigung und Deutung des Lebens. (Ebd., 231) Plessner bezeichnete die Philosophie Diltheys als eine „neue Anthropologie“ – in Beziehung zu einer ethisch-politisch orientierten geschichtlichen Besinnung eines Lebens – und überdies betonte er die Wichtigkeit der politischen Anthropologie: Die Politik, wenn sie nicht nur blinde Entscheidung und Macht sei, ist der „geschichtsaufschließende Horizont eines Lebens [...]“. (Ebd., 165, 220)

8 Grenzen und Perspektive

Was Grene in ihrer Analyse nicht untersuchte, war die für Plessner bedeutsame Differenzierung: Er geht von der biologischen Seite des Menschen aus, um dann genau die Unerklärlichkeit und Unergründlichkeit des existierenden Menschen in seinen biologischen Formen deutlich zu machen – diese Unerklärlichkeit und Unergründlichkeit, die Dilthey mit dem Individuum identifizierte und die eine ethische, keine irrationale Bedeutung haben sollen.¹⁵ Die Unergründlichkeit des Lebens und die „Lehre vom Hervorgang

13 Plessner 1931, 152 f. Über die Frage von „Ansprechen“ und „Angesprochensein“ bei Heidegger vgl. Nelson 2000, 113-122.

14 Plessner 1975, 310, 345. Über „ein Leben“ und seine die hermeneutische Bedeutsamkeit bei Dilthey s. Nelson 2011, 105-134.

15 Vgl. Nelson 2002, 1-10 und Giannusso 2012, 12-23.

des Ewigen aus dem Zeitlichen“ (Plessner 1931, 150) bringen erst dazu – was Relativismus oder Nihilismus nicht schaffen –, dass die kritische Geschichtsphilosophie und die Übernahme einer besonderen menschlichen Verantwortung vor der Geschichte ins Lichte kommen, wie es Plessner in *Macht und menschliche Natur* (1931) darlegt:

„Es muss offen bleiben, um der Universalität des Blickes willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen, wessen der Mensch fähig ist. Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen [...]. Nur wenn und weil wir nicht wissen, wessen der Mensch noch fähig ist, hat es einen Sinn, das leidvolle Leben auf dieser Erde zu bestehen. Die Unergründlichkeit seiner selbst ist das um des Ernstes seiner Aufgabe willen verbindliche Prinzip seines Lebens und seines Lebensverständnisses.“ (Plessner 1931, 161)¹⁶

Marjorie Grene mochte aber nicht bei Plessner stehen bleiben und bei der früheren Phase ihrer eigenen Versuche in der philosophischen Anthropologie. Ihre Philosophie wird später weit mehr biologisch orientiert und naturalistisch konstruiert. Obwohl sie Plessners leiblich-orientiertes anthropologisches Denken noch in *A Philosophical Testament* (1995) affirmativ deutete, hat sie ihr eigenes „philosophisch-anthropologisches“ Projekt in den 1970er Jahren aufgegeben und ihr biologisches Denken umgewandelt. In ihrer *Intellectual Biography* betont sie selbst diese Veränderung, ebenso in ihren distanzierenden Antworten auf die Deutungen ihrer Philosophie bei Jacquelyn A. K. Kegley und Richard Schacht in *The Philosophy of Marjorie Grene* (2002), die ihre Philosophie überhaupt als eine aus den Motiven der Plessner'schen philosophischen Anthropologie stammende Reflexion verstehen wollten.¹⁷

Nach ihren ‚plessnerschen‘ Schriften *Approaches to a Philosophical Biology* (1968) und *People and Other Animals* (1974) hat Grene eine bestimmte Darwinistische und biosoziale Wende vollzogen, z.B. in dem mit Niles Eldredge geschriebenen Buch *Interactions: The Biological Context of Social Systems*. Die Fragestellungen dieses Werkes hat sie nicht mehr in einem Zusammenhang mit Plessner und der Selbstüberwindung des Naturalismus gefasst, sondern sie hat Grene enger und stärker mit jüngeren Entwicklun-

16 Zur Unergründlichkeit und zu deren politischen Konsequenzen vgl. Schürmann 1997, Schürmann 2011.

17 Grene's Behauptungen dort 2002 sind teilweise das Gegenteil von 1968 und 1995: s. Grene 2002, 17, 79-82, 125-127; vgl. aber Peterson 2010, 95 f.

gen in der post-Quine'schen angloamerikanischen analytischen Philosophie der Biologie in Verbindung gesetzt.¹⁸

Aus Grenes Art des philosophischen Naturalismus ist gleichwohl kein strenger Physikalismus geworden. Antireduktiv und pluralistisch ist ihre biologische Philosophie, sie ist eine bedeutsame kritische Alternative innerhalb des Naturalismus. Aber diese Denkrichtung ist schlussendlich, so musste Grene selbst in ihrer *Intellectual Autobiography*, in Abgrenzung gegen die geschichtlichen und soziologischen Tendenzen von Plessners philosophischer Anthropologie, einräumen, ein – mal mehr oder mal weniger pluralistischer – Biologismus geblieben.

Literatur

Cotkin, George (2002). *Existential America*, Baltimore.

Dilthey, Wilhelm (1957 ff.): *Gesammelte Schriften*, Göttingen / Stuttgart. – Darin enthalten unter der Signle:

- GS I: Bd. 1 [*Einleitung in die Geisteswissenschaften*].
- GS V: Bd. 5 [*Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte*].
- GS VIII: Bd. 8 [*Weltanschauungslehre*].

de Mul, Jos (2004): *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*, New Haven.

- (2015): „Philosophical Anthropology 2.0. Reading Plessner in the Age of Converging Technologies“, in: Ders. (Hg.): *Plessner's Philosophical Anthropology*, Amsterdam, S. 457-475.

Eldredge, Niles / Grene, Marjorie (1992): *Interactions. The Biological Context of Social Systems*, New York.

Flanagan, Owen (2006): „Varieties of Naturalism,“ in: Clayton, Philip / Simpson, Zachary (Hg.): *Oxford Handbook of Religion and Science*, Oxford, S. 430-452.

18 Die zwei Autoren setzen allerdings, um soziale Beziehungen und Systeme zu verstehen, eine „mildere“ Form des Darwinismus gegen dessen vulgäre Varianten: „If we dissociate our project from the most notorious Darwinian, or ultra-Darwinian, attempt to explain social life in evolutionary terms, we wish just as emphatically to put aside any affiliation with the numerous anti-Darwinian scenarios that are again proliferating.“ (Eldredge/Grene 1992, 22)

- Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg / München.
- Giammusso, Salvatore (1991): „Der ganze Mensch.“ Das Problem einer philosophischen Lehre vom Menschen bei Dilthey und Plessner“, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 7, S. 112-138.
- (2012): *Hermeneutik und Anthropologie*, Berlin.
- Grene, Marjorie (1948): *Dreadful Freedom A Critique of Existentialism*, Chicago.
- (1957): *Martin Heidegger*, New York.
 - (1959): *Introduction to Existentialism*, Chicago.
 - (1968): *Approaches to a Philosophical Biology*, New York.
 - (1974): „People and Other Animals“, in: Dies.: *The Understanding of Nature. Essays in the Philosophy of Biology*, Dordrecht, S. 346-360.
 - (1976) „Merleau-Ponty and the Renewal of Ontology“, in: *Review of Metaphysics*, 29.4, S. 605–625.
 - (1986): „The Paradoxes of Historicity“, in: Wachterhauser, Brice (Hg.): *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany, S. 168-189.
 - (1987): *Philosophy in and out of Europe*, Washington.
 - (1995): *A Philosophical Testament*, Chicago.
 - (2002): „Intellectual Autobiography“, in: Dies. / Auxier, Randall E. / Hahn, Lewis E. (Hg.): *The Philosophy of Marjorie Grene*, Chicago, S. 3-28.
- Heidegger, Martin (2004): *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [GA 29/30], Frankfurt am Main.
- Hilt, Annette (2005): „Die Frage nach dem Menschen. Anthropologische Philosophie bei Helmuth Plessner und Martin Heidegger“, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Bd. 4, S. 275-321.
- (2011): „An Ethos of Human Inscrutability and Eccentricity. From Dilthey’s Critique of Historical Reason to Plessner’s Philosophical Anthropology“, in: Lessing, Hans-Ulrich / Makkreel, Rudolf A. / Pozzo, Riccardo (Hg.): *Recent Contributions to Dilthey’s Philosophy of the Human Sciences*, Stuttgart, S. 35-57.
- Mantzabinos, Chrysostomos (2006): *Naturalistische Hermeneutik*, Tübingen.
- Nelson, Eric S. (2000): „Ansprechen und Auseinandersetzung. Heidegger und die Frage nach der Vereinzelung von Dasein“, in: *Existenzia* 10, S. 113-122.
- (2002): „Begründbarkeit und Unergründlichkeit bei Wilhelm Dilthey“, in: *Existenzia* 12/1-2, S. 1-10.
 - (2006) „Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik“, in: Denker, Alfred / Zaborowski, Holger (Hg.): *Heidegger und die Logik*, Amsterdam, S. 31-48.
 - (2011): „Self-Reflection, Interpretation, and Historical Life in Dilthey“, in: Lessing, Hans-Ulrich / Makkreel, Rudolf A. / Pozzo, Riccardo (Hg.): *Recent*

- Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*, Stuttgart, S. 105-134.
- (2012): „Dilthey and Carnap. Empiricism, Life-Philosophy, and Overcoming Metaphysics“, in: *Pli. Warwick Journal of Philosophy* 23, S. 20-49.
 - (2013a): „Between Nature and Spirit: Naturalism and Anti-Naturalism in Dilthey“, in: D'Anna, Guiseppa / Johach, Helmut / Nelson, Eric S. (Hg.): *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages*, Würzburg, S. 141-160.
 - (2013b): „Dilthey, Heidegger und die Hermeneutik des faktischen Lebens“, in: Scholtz, Gunter (Hg.): *Dilthey's Werk und seine Wirkung*, Göttingen, S. 97-109.
 - (2014): „Language, Psychology, and the Feeling of Life in Kant and Dilthey“, in: Schalow, Frank / Velkley, Richard (Hg.): *The Linguistic Dimension of Kant's Thought. Historical and Critical Essays*, Evanston, S. 263-287.
 - (2015): „Heidegger and Dilthey. Language, History, and Hermeneutics“, in: Altman, Megan / Pedersen, Hans (Hg.): *The Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology*, Dordrecht, S. 109-128.
- Neurath, Otto (1981): *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Bd. 2, Wien.
- Peterson, Keith R. (2010): „All That We Are. Philosophical Anthropology and Eco-philosophy“, in: *Cosmos and History. The Journal of Natural and Social Philosophy* 6/1, S. 91-113.
- Plessner, Helmuth (1970): *Laughing and Crying. A Study of the Limits of Human Behavior*. Transl. by Churchill, James S. / Grene, Marjorie, Evanston.
- (1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin.
 - (1931): *Macht und menschliche Natur*, in: Ders.: (1981): *Gesammelte Schriften*. Hg. von Dux, Günter / Marquard, Odo / Ströker, Elisabeth, Bd. 5, Frankfurt am Main, S. 135-234.
 - (1952): „Über die Beziehung der Zeit zum Tode“, in: Ders. (1985): *Gesammelte Schriften*. Hg. von Dux, Günter / Marquard, Odo / Ströker, Elisabeth, Bd. 9, Frankfurt am Main, S. 224-262.
- Schürmann, Volker (1997): „Unergründlichkeit und Kritik-Begriff. Plessners Politische Anthropologie als Absage an die Schulphilosophie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 45, S. 345-361.
- (2011): *Die Unergründlichkeit des Lebens. Lebens-Politik zwischen Biomacht und Kulturkritik*, Berlin.
- Quine, Willard Van Orman (2008): *Confessions of a Confirmed Extensionalist. And Other Essays*, Cambridge.