

DRANG ALS KONSTITUTIVUM DER FAKTIZITÄT DES LEBENDIGEN

STEFAN SCHMIDT

Abstract

My article focuses on an essential trait of all living beings: their embeddedness in the world. Based on Heidegger's lecture courses, *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, in which Heidegger advances his own philosophy of biology, and *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* I develop a notion of *Drang* (drive) as a metaphysical principle of life.

Einleitung

Ich möchte in diesem Aufsatz einem grundlegenden, wenn nicht sogar konstitutiven Merkmal des Lebendigen nachgehen: der „Welthaftigkeit“. Diese bezeichnet die „Über sich hinaus Vermitteltheit“ des Lebendigen. Alles Lebendige hat Zugang zu etwas, das es nicht ist. Dieser Zugang aber verweist zugleich wieder zurück auf das lebendige Individuum.

Im ersten Teil des Aufsatzes steht die Gegenüberstellung der Welt der Menschen und der Umwelt der Tiere und Pflanzen im Mittelpunkt. Als Ausgangsbasis für meine Überlegungen ziehe ich Heideggers Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* heran. Heidegger setzt sich hier mit dem Biologen Jakob von Uexküll und dessen Umweltlehre auseinander, die er für seine eigenen Analysen positiv aufgreift.

Im zweiten Teil werde ich diese Gegenüberstellung nutzen um aufzeigen, dass beide Formen der Welthaftigkeit auf einem basaleren Geschehen, nämlich dem *Drang*, beruhen. Es ist gerade das kontingente Grundgeschehen des Dranges, welches die Faktizität des Lebens bestimmt. Hierfür stütze ich mich auf Heideggers In-

terpretation der Drangstruktur der Leibniz'schen Monaden, wie er sie in der Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* ausführt.

Die Zusammenführung der Ergebnisse aus den beiden genannten Vorlesungen hat Heidegger selbst nicht vorgenommen. Die Verbindung liegt aber implizit bereits vor, da in beiden Vorlesungen der Weltbegriff von zentraler Bedeutung ist. Dabei ist es insbesondere der Zusammenhang zwischen dem Begriff des Dranges und der Welt, der es ermöglicht, Berührungspunkte zwischen Ontologie bzw. Metaphysik und der Biologie aufzuzeigen, und damit eine Ontologie des Lebendigen zu entwerfen – etwas, das mit *Sein und Zeit* so nicht möglich war.

1. Phänomenologie des Lebens

Im Laufe seiner philosophischen Arbeit setzte sich Heidegger immer wieder mit dem Begriff des Lebens auseinander.¹ Es ist aber in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit*, in dem die Frage nach der spezifischen Seinsweise des Lebendigen aufgeworfen wird. „Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein.“² Vor diesem Hintergrund grenzt Heidegger die drei Seinsweisen Vorhandenheit, Leben und Existenz voneinander ab. Die Exklusivität der drei Bereiche verhindert jedoch, dass die Frage nach dem „Leben des Daseins“ gestellt werden kann.³ Vielmehr lässt sich „Leben“ nur vor dem Hintergrund der Daseinsontologie bestimmen. „Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann.“⁴ Zu einer eigentlichen Bestimmung des Lebens mittels der privativen Methode kommt es in SuZ jedoch nicht.

In der Vorlesung *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, die Heideggers intensivste Beschäftigung mit dem Begriff des Lebendigen enthält⁵,

¹ Vgl. Tangi, Hirokazu, „Heideggers Phänomenologie des Lebens“, in Sepp, H. R. und Yamaguchi, I. (Hrsg.), *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*, Würzburg, Königshausen & Neumann, Orbis Phaenomenologicus, 2006, S. 107–120.

² Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 2001 [im Folgenden SuZ], S. 50.

³ Vgl. Wunsch, Matthias, „Das Lebendige bei Heidegger. Probleme seiner privativen Bestimmung“, in Schaede, S., Hartung, G. und Kleffmann, T. (Hrsg.), *Das Leben II. Historisch-Systematische Studien zur Geschichte eines Begriffs*, Tübingen, Mohr Siebeck, Religion und Aufklärung, 2012, S. 387–405, hier: S. 390 f.

⁴ SuZ 50.

⁵ Vgl. Heidegger, Martin, *Grundbegriffe der Metaphysik – Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 29/30, 2010 [im Folgenden GdM], zweiter Teil.

wählt er eine andere Vorgehensweise. Die Bestimmung des Lebendigen erfolgt durch eine „vergleichende Betrachtung“ von bloß materiellen Dingen, Tieren und Menschen in ihrem jeweiligen Verhältnis zur Welt“⁶. Ausgangspunkt des Vergleichs sind die drei Thesen: *Der Mensch ist weltbildend, das Tier ist weltarm und der Stein ist weltlos*.⁷ Damit ein Vergleich der Thesen überhaupt möglich wird, geht Heidegger zunächst von der vorläufigen Arbeitshypothese aus, nach der „Welt“ die „Zugänglichkeit von Seiendem“ bezeichnet.⁸ Diese Arbeitshypothese ermöglicht es uns zunächst zwischen dem Organischen und Anorganischen zu unterscheiden. Der Stein stellvertretend für das Anorganische hat keinerlei Zugang zu Seiendem und wird deshalb als weltlos betrachtet. Wie sieht aber der Zugang aus, den das Organische zu Seiendem hat?

Um die Welthaftigkeit des Organischen näher zu bestimmen, werde ich im Folgenden zwischen Mensch, Tier und Pflanze unterscheiden, die alle in unterschiedlicher Weise Bezug auf Seiendes nehmen können.

1.1 Die Welt der Menschen

Der Mensch zeichnet sich nach Heidegger dadurch aus, dass er weltbildend ist. Dem Geschehen der Weltbildung selbst liegt die Struktur des *Entwurfs* zugrunde.

Der Entwurf als Urstruktur des genannten Geschehens ist die Grundstruktur der Weltbildung. Demgemäß sagen wir jetzt nicht nur te[r]minologisch strenger, sondern auch in klarer und radikaler Problematik: Entwurf ist Weltentwurf. Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens.⁹

Der Begriff des Weltentwurfes führt zurück auf Heideggers Vorlesung *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*¹⁰ und den Vortrag *Vom*

⁶ Wunsch, M., „Das Lebendige bei Heidegger“, *Art. cit.*, S. 394.

⁷ Vgl. GdM 262 f., 273 f. 265 f. Das methodische Vorgehen Heideggers muss trotz seiner der Sache angemessenen phänomenologischen Analysen des Lebendigen als problematisch angesehen werden. Ich kann auf die volle Problemlage hier nicht eingehen. Vgl. zu dieser methodischen Diskrepanz Wunsch, M., „Das Lebendige bei Heidegger“, *Art. cit.*, S. 397–404. Meine eigenen Überlegungen sind jedoch von Heideggers methodischem Problem nicht betroffen, da ich mich hier vorrangig auf seine phänomenologischen Einzelanalysen stütze.

⁸ vgl. GdM 292.

⁹ GdM 526 f.

¹⁰ Heidegger, Martin, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. von Klaus Held, Frankfurt a.M., Klostermann, Gesamtausgabe, Bd. 26, 1978 [im Folgenden MAL].

*Wesen des Grundes*¹¹, in denen dieser Begriff eine zentrale Rolle spielt. „Weltentwurf“ bezeichnet dort die Transzendenz des Daseins. Transzendenz meint dabei Überstieg über das einzelne Seiende hin zum Seienden *im Ganzen*, d. h. der Welt. Dasein als In-der-Welt-sein transzendiert zur Welt.

Um den Zusammenhang zwischen Dasein, Transzendenz und Welt genauer zu fassen, geht Heidegger zurück auf die seiner Meinung nach philosophiegeschichtlichen Wurzeln des Transzendenzbegriffs. Den Charakter der Transzendenz als Überstieg sieht er bereits sowohl im platonischen Ausdruck ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (*epekeina tes ousias*) mit dem Platon die Idee des Guten als „noch über das Sein hinausragend“ beschreibt, als auch in Aristoteles’ Ausdruck οὐ ἕνεκα (*hou heneka*), die Heidegger beide als „Umwillen“ übersetzt. So wie das Umwille (in Form der Idee des Guten) die Gesamtheit der Ideen transzendiert und sie so zugleich in ihrer Ganzheit und Zusammengehörigkeit organisiert, so liegt das Umwille auch der organisierten Totalität der Welt zugrunde. „Der Grundcharakter von Welt, wodurch die Ganzheit ihre spezifisch transzendente Organisationsform erhält, ist das Umwille. Welt als das, woraufhin Dasein transzendiert, ist primär bestimmt durch das Umwille.“¹²

Dieses nimmt eine Schlüsselrolle in der Identifizierung der Transzendenz mit der Freiheit ein, denn die Bedingung der Möglichkeit für das Umwille sieht Heidegger in der Freiheit.

Sofern nun die Transzendenz, das In-der-Welt-sein die Grundverfassung des Daseins ausmacht, muß das In-der-Welt-sein auch mit der Grundbestimmung der Existenz des Daseins ursprünglich verwachsen bzw. dieser entwachsen sein: nämlich der *Freiheit*. Nur wo Freiheit, da ein Umwille, und nur da Welt. Kurz gesagt: Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch!¹³

Heidegger geht sogar soweit und sagt, dass „Freiheit selbst transzendiert, in ihr vollzieht sich und hat sich immer schon vollzogen der Überschritt über das Seiende [...]“¹⁴.

Als transzendierende ist Freiheit „Urentwurf“ oder auch „Urverstehen“. Die Welt, primär gekennzeichnet durch das Umwille, ist jene Ganzheit, die sich das Dasein als freies zu verstehen gibt.

¹¹ Heidegger, Martin, „Vom Wesen des Grundes“, in Ders., *Wegmarken*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 9, 2004, S. 123–175 [im Folgenden WdG].

¹² MAL 238.

¹³ MAL 238. Vgl. außerdem MAL 246.

¹⁴ *Idem.*

Im Entwurf des Worumwillen als solchem gibt sich das Dasein die ursprüngliche *Bindung*. Die Freiheit macht das Dasein im Grunde seines Wesens ihm selbst verbindlich, genauer: gibt ihm selbst die Möglichkeit der Bindung. Das Ganze der im Umwillen liegenden Bindung ist die Welt.¹⁵

Diese Bindung bezieht sich durch die Seinsweisen des Daseins auf die Anderen wie auch auf Vorhandenes (bzw. Zuhandenes), d. h. diese ursprüngliche Bindung ist die Bedingung der Möglichkeit für Verantwortlichkeit. Diese Bindung hat aber auch gleichzeitig den Charakter des Halts. Dasein ist eben kein freischwebendes Seinkönnen, sondern seine Freiheit ist stets gebunden. „Diese Bindung hält sich die Freiheit selbst entgegen. Die Welt ist in der Freiheit wider diese selbst gehalten. Die Welt ist *freier Widerhalt* des Worumwillen des Daseins.“¹⁶ Welt wird somit nicht mehr primär, wie noch in *Sein und Zeit*, als Bewandtnisganzheit verstanden, sondern als „Widerhalt“ der Freiheit. Die „transzendente Freiheit“ versteht Heidegger als ein Geschehen, welches das Dasein dem Seienden aussetzt. Dasein ist vom Seienden umschlungen, von ihm eingenommen. Seiendes wird nicht länger bloß nur als Zuhandenes oder Vorhandenes verstanden, sondern in seiner Eigenständigkeit. Es kommt zu einer „Emanzipation“ des Seienden, welches nicht länger von der teleologischen Struktur des Daseins dominiert wird. Aus der Welt heraus erfährt das Dasein die Widerständigkeit der Dinge, der gegenüber es ohnmächtig ist.

„Das Dasein als freies ist Weltentwurf.“¹⁷ Der Begriff des Weltentwurfes zeichnet sich durch drei konstitutive Momente aus¹⁸, wobei zwischen den ersten beiden Momenten ein Antagonismus besteht¹⁹, aus dem das dritte Moment entspringt: Zunächst gibt es das Moment des *Entwurfes*. Freiheit findet sich nur dort, wo eine teleologische Perspektive eröffnet wird, wo ein Umwillen leitend ist, d. h. wo ein Begegnungsspielraum in Form der übertrifftigen Welt eröffnet wird. So erst wird überhaupt der Welteingang, d. h. die Erfahrung von Seiendem, ermöglicht. So dann aber zeigt sich das Moment des *Entzugs*, denn hat erst das Seiende Eingang gefunden, so begegnet es uns in seiner Eigentümlichkeit. In seiner Widerständigkeit entzieht es sich dem Umwillen. Das Dasein findet sich eingenommen und ohnmächtig gegenüber dem Seiendem vor.²⁰ Zwischen diesen beiden Momenten

¹⁵ MAL 247.

¹⁶ MAL 248.

¹⁷ MAL 247. Der Begriff des Weltentwurfes spielt eine prominente Rolle im dritten Abschnitt von Heideggers Vortrag *Vom Wesen des Grundes*. Vgl. WdG 123–175.

¹⁸ Vgl. hierzu WdG 165–168.

¹⁹ Zur inhärenten Spannung des Weltentwurfes vgl. MAL 278 f.

²⁰ Vgl. MAL 279: „Aufgrund dieses Überschwunges ist das Dasein jeweils dem Seienden über, wie wir sagen, aber freilich gerade so, daß es das Seiende in dem Widerstand allererst erfährt als das, wogegen das transzendierende Dasein ohnmächtig ist.“

vermittelt der Begriff des Grundes. Welt ist nicht bloß Allheit des Seienden, sondern impliziert immer schon ein Verhältnis zwischen den Seienden. Die Welt hat immer auch ordnungsstiftende Funktion. Die Suche nach Gründen ist der Versuch des Daseins, das widerständige Seiende wieder in den Gesamtzusammenhang zu integrieren. Das dritte Moment bezeichnet also die *Auseinandersetzung* des Daseins mit Seiendem, die durch unsere Praxis des Begründens angezeigt wird. Echte Auseinandersetzung beinhaltet, dass unsere Erwartungen, die wir an die Dinge herantragen, enttäuscht werden können.

Im Begriff des Weltentwurfes liegt aber noch mehr, das mit einer gewissen Zweideutigkeit dieses Begriffs zusammenhängt. Zum einen meint Weltentwurf das erste Moment der transzendentalen Freiheit, den Überstieg durch das Umwillen, zum anderen bezeichnet er aber auch den Entwurf des Seienden im Ganzen, eine „Skizze“ der Welt, damit aber auch Entwurf eines Unendlichen. „Weltentwurf“ bezeichnet also sowohl das Entwerfen als auch das Entworfenen. Diese beiden Bedeutungen hebt Heidegger in Bezug auf den Begriff der Weltbildung hervor.

„Das Dasein transzendiert“ heißt: es ist im Wesen seines Seins weltbildend, und zwar „bildend“ in dem mehrfachen Sinne, [1] daß es Welt geschehen läßt, [2] mit der Welt sich einen ursprünglichen Anblick (Bild) gibt, der nicht eigens erfaßt, gleichwohl gerade als Vor-bild für alles offenbare Seiende fungiert, darunter das jeweilige Dasein selbst gehört.²¹

Es ist gerade die Transzendenz des Daseins, d. h. die dreifache Struktur des Weltentwurfes, die das Offenbarmachen von Seiendem an ihm selbst ermöglicht. Welt ist für Heidegger somit nicht bloß ein Totalitätsbegriff, sie ist im Grunde sogar mehr als das Seiende im Ganzen, denn sie schließt die Zugänglichkeit zu den Dingen mit ein. Sie ist die Unverborgenheit des Seienden im Ganzen. Deswegen bezeichnet Heidegger in GdM Welt als „*Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*“.²²

1.2 Die Umwelt der Tiere und Pflanzen

Die Ausführungen Heideggers zur Seinsweise des Tieres bzw. des Organismus i. Allg. stützen sich auf zwei wesentliche Schritte, die sich in der Geschichte der Biologie vollzogen haben:²³

²¹ WdG 158.

²² GdM 412.

²³ vgl. GdM 379 ff.

Der erste Schritt besteht in der Erkenntnis des Ganzheitscharakters des Organismus. Ganzheit meint, dass der Organismus nicht zusammengesetzt ist aus Elementen und Teilen, sondern „das Werden und der Aufbau des Organismus [ist] in jedem seiner Stadien [...] von seiner Ganzheit selbst geleitet“²⁴. Diese Erkenntnis erwuchs Heidegger zufolge aus den Arbeiten von Hans Driesch. Seine Forschungen zeigen auf, dass die Idee des Ganzen sich als wirksam in der Entwicklung des Organismus erweist. Die einzelnen Zellen werden nicht einfach zusammengesetzt, sondern entwickeln sich hin zu einem Organismus als Ganzen, in welchem ihnen ihre jeweilige Aufgabe zufällt. Da es nun so scheint, als ob der Organismus sich auf ein „Ziel“ hin entwickelt, „schien die alte Auffassung des Lebens bestätigt, daß der Organismus sich zweckmäßig benimmt“²⁵. Dies führte allerdings zur biologischen Theorie des Neovitalismus, der von einem Rückgang auf eine verdeckt wirksame Kraft, von einer Entelechie, ausgeht. Sowohl Vitalismus als auch Mechanismus sind allerdings abzulehnen, denn „[w]ährend dieser eine Frage nach der Zielstrebigkeit nicht aufkommen läßt, unterbindet der Vitalismus dieses Problem zu früh“²⁶. Heidegger aber kommt es gerade darauf an, das Streben oder, wie er es nennt, die „Strebigkeit“ des Tieres angemessen zu fassen.

Damit zusammen hängt der zweite entscheidende Schritt, der sich in der Biologie vollzogen hat. Dieser besteht in der Einsicht in die Verbundenheit des Tieres mit seiner Umgebung. Das Tier hat eine „Umwelt“. Diesen Schritt sieht Heidegger vor allem in den Arbeiten Jakob Johann von Uexkülls verwirklicht. Freilich kannte zwar auch die Biologie zu Zeiten Heideggers die Disziplin der Ökologie, die sich ja gerade mit den Lebensweisen des Tieres in seiner entsprechenden Umgebung beschäftigt. Was Heidegger allerdings kritisiert, ist die Auffassung – wie sie vor allem im Darwinismus bestärkt wird –, „daß das Tier vorhanden sei und daß es sich dann an eine vorhandene Welt anpasse und sich danach entsprechend verhalte und daß von ihm das Beste [d. h. hier insbes. das Bestangepasste; S.W.S.] ausgelesen werde.“²⁷ Es kann nicht bloß darum gehen, die Lebensbedingungen festzustellen, sondern darum, eine Einsicht in das *Beziehungsgefüge des Tieres zu seiner Umgebung* zu gewinnen²⁸.

Beide Schritte führen zu einer radikaleren Interpretation des Organismus. „Dessen Ganzheit nicht durch die Leibeszanzheit des Tieres erschöpft ist, son-

²⁴ GdM 380.

²⁵ GdM 381.

²⁶ *Idem*.

²⁷ GdM 382. Vgl. zur Kritik an der Anpassung an Vorhandenes außerdem Uexküll, Jakob von, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin, Springer, 1909, S. 4 f. Uexküll unterscheidet hier zwischen den Arbeiten Darwins selbst und dem Darwinismus als Interpretation dieser Arbeiten.

²⁸ vgl. GdM 382.

dern die Leibesganzheit erst selbst auf dem Grunde *der* ursprünglichen Ganzheit verstanden wird.“²⁹ Diese ursprüngliche Ganzheit ist im Falle des Menschen die Welt, aber um was für eine Ganzheit handelt es sich im Falle des Tieres?

Der Organismus zeichnet sich durch zwei Aspekte aus, die ihn von der Maschine als einem komplexen Werkzeug unterscheiden. Zum einen besitzt ein Organismus Fähigkeiten, die ihren Ausdruck in den Organen finden. Werkzeug, oder allgemeiner Zeug, ist bei seiner Erzeugung bestimmt durch das, wozu es dienen soll, durch seine Aufgabe. Gleichzeitig bedeutet das Herstellen eines Zeugs *Verfertigung*. Das Zeug ist nach seiner Herstellung *fertig für* seine Aufgabe, zugleich fertig im Sinne von *vollendet*³⁰. Damit zusammen hängt der zweite Aspekt. Die Maschine braucht nicht nur einen Erbauer, sondern auch jemanden, der den Betrieb aufrecht erhält und sie repariert, wenn sie beschädigt wird oder Verschleiß eintritt. Gegenüber der Maschine zeichnet sich der Organismus durch *Selbsterstellung*, *Selbstleitung* und *Selbsterneuerung* aus. Diese Art der Selbstregelung steht im Zusammenhang mit der Fähigkeit des Organismus.

Beide, Zeug und Organ, dienen zu etwas, aber nicht in gleicher Weise. Das fertige Zeug untersteht in Bezug auf seinen möglichen Gebrauch einer ausgesprochenen oder unausgesprochenen Vorschrift.

Das *Fähige* dagegen untersteht nicht einer Vorschrift, sondern es ist selbst *regelmittbringend* und *regelnd*. Es *treibt sich selbst* in bestimmter Weise *in sein Fähigsein zu ... vor*. Dieses Sichvortreiben und Vorgetrieben sein in sein Wozu ist im Fähigen nur möglich, wenn das Fähigsein überhaupt *triebhaft* ist. Fähigkeit ist immer nur da, wo Trieb ist.³¹

Im Triebcharakter der Fähigkeit liegen zwei Aspekte. Zunächst ist ein Trieb als solcher stets auf etwas gerichtet, unterwegs zu ...³² Zugleich liegt im Hintreiben zu ... eine „reflexive“ Bewegung. „Das Fähigsein zu ... ist ein in gewisser Weise durchmessendes, triebhaftes *Sichvorlegen* und vorlegend *Sich-vor-legen* in das eigene Wozu, in sich selbst. Fähigsein – darin liegt dieses ‚sich in sich selbst‘.“³³ Die Selbsttheit des Organismus zeichnet sich bereits in Begriffen wie Selbsterzeugung, Selbsterhaltung usw. ab. Die Fähigkeit bleibt stets „sich zu eigen“ in der triebhaften Bezogenheit³⁴. Dabei findet der Rückbezug auf sich selbst ohne Selbstbewusstsein oder Reflexion im engeren Sinne statt. Es ist daher zwischen dem Selbst des

²⁹ GdM 383.

³⁰ vgl. GdM 324.

³¹ GdM 333 f.

³² vgl. GdM 335.

³³ GdM 339.

³⁴ vgl. GdM 340.

Menschen und der Selbstheit des Tieres, die Heidegger das „Eigentum“ des Tieres nennt³⁵, zu unterscheiden.

Wichtig bleibt hier festzuhalten, dass das Tier in seiner Triebhaftigkeit zum einen auf Anderes als sich selbst bezogen ist und dabei zugleich auf sich selbst, weil seine triebhaften Fähigkeiten zur *Selbstregelung* dienen. Die Fähigkeiten eines Organismus zeichnen ihn als solchen aus. Gerade im triebhaft verfassten Fähigsein sieht Heidegger das Wesen des Lebens³⁶. Diese „eigentümliche“ rückbezügliche Bewegung kennzeichnet die Bewegtheit des Lebens.

Obwohl nun das Tier auf anderes gerichtet ist und insofern offen für es ist, ist ihm Seiendes als solches gerade durch die triebhafte Bezogenheit verschlossen, es ist von dem Seienden, auf das es gerichtet ist, *benommen*. Benommenheit ist, so könnte man in einem gewissen Sinne sagen, das tierische Pendant zum menschlichen Seinsverständnis. „Die Benommenheit ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das Tier seinem Wesen nach *in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt*.“³⁷ Der grundlegende Unterschied zum Menschen besteht darin, dass das Tier dem Gegenstand seines Benehmens überlassen ist, ohne dergleichen als solches zu erfassen³⁸. Gerade aufgrund seiner Getriebenheit ist das Tier benommen von dem, woran es überlassen ist, ihm ist ein Vernehmen von etwas als etwas wesenhaft genommen. „*Das Tier steht als solches nicht in einer Offenbarkeit von Seiendem. Weder seine sogenannte Umgebung noch es selbst sind als Seiendes offenbar*.“³⁹ Gleichzeitig ist die Benommenheit des Tieres charakterisiert durch eine „Hingenommenheit durch ...“. Das Tier ist innerhalb einer Triebmannigfaltigkeit umgetrieben, wodurch eine für das Tier eigentümliche Offenheit entsteht. Diese Offenheit beschreibt Heidegger mittels des Begriffs des *Enthemmungsringes*.⁴⁰

Wir sahen, dass zum Fähigsein des Organismus seine Triebhaftigkeit gehört. „[J]eder Trieb ist in sich bestimmt durch eine *Zugetriebenheit* zu den anderen. Die Getriebenheit als Zu-getriebenheit von Trieb zu Trieb hält und treibt das Tier in einem *Ring*, über den es nicht hinausspringt, innerhalb dessen etwas für das Tier offen ist.“⁴¹ Aber wie kann es für das Tier dadurch etwas Offenes geben? Wie kann es sich auf Anderes beziehen? Die Offenheit des Tieres, so Heideggers Antwort, liegt in der *Enthemmung*. „Das Fähigsein zu ... und somit das Benehmen ist of-

³⁵ vgl. GdM 340.

³⁶ vgl. GdM 343.

³⁷ GdM 347 f.

³⁸ vgl. GdM 359.

³⁹ GdM 361.

⁴⁰ Hinter dem Begriff „Enthemmungsring“ steht Heideggers Interpretation der Umweltlehre Uexkülls. Sein Begriff der Enthemmung entspricht dem Uexküll'schen Funktionskreis. Vgl. GdM 383.

⁴¹ GdM 363.

fen für Veranlassungen, für Anlässe, für solches, was das Fähigsein zu ... je so und so anläßt, d. h. enthemmt.“⁴² Die Triebstruktur spielt sich nicht einfach ab, sondern sie ist als solche auf Anderes angewiesen, das den, wie Uexküll es nennt, Funktionskreis in Gang bringt. Wesentlich für diese Konzeption ist, dass der Trieb bzw. Funktionskreis als eine gespannte Verhaltensdisposition aufgefasst wird. Der Trieb hat eine „innere Gespanntheit und Geladenheit [...], eine Gestautheit und Gehemtheit, die wesensmäßig der Enthemmung bedarf, um ein Treiben zu werden“⁴³. Die Offenheit des Tieres besteht im Enthemmungsring, innerhalb dessen das Tier offen für Enthemmendes ist. In seiner Hingenommenheit ist es offen für die Enthemmungsmannigfaltigkeit. Insofern nun das Enthemmende das Fähigsein des Tieres „an-läßt“⁴⁴, entzieht es sich dem Tier. „[D]ieses Enthemmende muß sich dabei ständig seinem Wesen nach zurückziehen, es ist *kein Bleibendes*, das dem Tier *als ein möglicher Gegenstand gegenübersteht* [...]“. GdM 372 Wenn die Enthemmung erfolgt ist, „verschwindet“ das Objekt.

Die Objekte, die eine Bedeutung für die Organismen haben, habe diese nur, weil sie einen Funktionskreis (die Enthemmung) erfüllen, d. h. die Objekte erfüllen eine Funktion für die Selbstregelung des Organismus.⁴⁵ „Indem wir Subjekt und Objekt als Ganzes eines Triebvollzuges sehen, erschließt sich uns die Bedeutung des Objektes für das betreffende lebende Subjekt und das ganze ihrer Subjekt-Objekt-Beziehung als lebendiger Sinn.“⁴⁶ Die Umwelt ist somit der biosemantische Raum des Organismus.

Bei den vorangegangenen Ausführungen fällt auf, dass sie sich auf den zoologischen Aspekt der Biologie konzentrieren und den botanischen Aspekt weitgehend außen vor lassen. Dies hatte bereits Hermann Weber an Uexkülls Umwelttheorie, auf die sich Heidegger ja in seinen eigenen Ausführungen wesentlich stützt, moniert.⁴⁷ Um die Bezugnahme des Lebendigen zu präzisieren, sollten wir daher mit Weber zwischen „Umgebung“ und „Umwelt“ unterscheiden.⁴⁸ Die *Umgebung* schließt alle Faktoren, also sowohl die biotischen (andere Organismen) als auch abiotische (etwa geologische Gegebenheiten, Klima, Nährstoffgehalt des Bodens),

⁴² GdM 369.

⁴³ GdM 370.

⁴⁴ vgl. GdM 369.

⁴⁵ Zum Begriff des Funktionskreises vgl. Uexküll, Jakob von (1973), *Theoretische Biologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, Kapitel 5, S. 150 ff.

⁴⁶ Uexküll, Jakob von (1947), *Der Sinn des Lebens*, Godesberg, Verlag Helmut Küpper, 1947, S. 106.

⁴⁷ Vgl. Weber, Hermann, „Zur Fassung und Gliederung eines allgemeinen biologischen Umweltbegriffes“, in *Die Naturwissenschaften* 27 (1939), S. 633–644, hier: S. 636.

⁴⁸ Vgl. *Idem*. Vgl. außerdem Weber, Hermann, „Der Umweltbegriff der Biologie und seine Anwendung“, in *Der Biologe* 8 (1939), S. 245–261, hier: S. 252 ff.

mit ein; sie beschreibt den Lebensraum, in dem wir den Organismus versetzt vorfinden. Die *Umwelt* hingegen gehört zum Begriff des Organismus. Sie umschließt jene Faktoren die zur funktionalen Selbstregulierung des Organismus dienen. Dabei ist es der Bauplan des Organismus, der vorgibt, welcher Ausschnitt der Umgebung zur Umwelt des Organismus wird. An diesen Ausschnitt ist er durch seine Funktionskreise gebunden.

Mit dieser Unterscheidung wird nun verständlicher, dass auch Pflanzen, „Bezug nehmen“ zu Anderem; auch hier finden wir die Funktion der Enthemmung. Als autotrophe Organismen sind Pflanzen in der Lage aus anorganischen Elementen Energie zu gewinnen, wie der Prozess der Photosynthese zeigt. Darüber hinaus aber sind einige Pflanzen in der Lage auf andere Organismen (Pflanzen und Tiere) zu reagieren. Etwa indem sie chemische Botenstoffe in den Boden entlassen, und so das Wachstum anderer Pflanzen hemmen. Manche Bäume senden sogar Botenstoffe in die Luft, um andere Individuen der eigenen Art vor Fressfeinden zu „warnen“. Die gewarnten Bäume reagieren darauf dann z.B. mit der Anlagerung von Bitterstoffen in der Rinde. Dieses Phänomen ist in der Biologie bekannt als Allelopathie.

Der wesentliche Unterschied nun zwischen dem Menschen und den Tieren und Pflanzen liegt in der Welthabe des Menschen. Nicht-menschliche Organismen sind beschränkt auf ihren jeweiligen Umring. Diese Umringe liegen aber nicht einfach nebeneinander, sondern greifen ineinander über.⁴⁹ Gerade dieses Ineinandergreifen der Umringe zeichnet nach Heidegger die lebendige Natur aus. Ja mehr noch: „Es offenbart sich uns in diesem Ringen der Umringe ein innerer Herrschaftscharakter des Lebendigen innerhalb des Seienden überhaupt, eine innere, im Leben selbst gelebte Erhabenheit der Natur über sich selbst.“⁵⁰ Der Mensch zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er an dieser Erhabenheit teilhat, denn wir sind in der Lage das Ineinandergreifen der Umringe zu bemerken. Dies gelingt uns aber nur, weil wir in einer eigentümlichen Weise in den „Umringzusammenhang des Lebendigen“⁵¹ versetzt sind.

Neben dem Menschen sind alle Organismen so verfasst, dass sie erst gar keine Welt haben können. Der privative Ausdruck Weltarmut ist hier irreführend, denn

⁴⁹ Vgl. GdM 401. Die Umringe der Tiere können parallel liegen (z.B. der einer Maus und der einer Kuh) oder sich überkreuzen. So kann sich z.B. der Umring der Maus mit dem des Falken überschneiden, insofern die Maus als Beute im Nahrungs-Funktionskreis des Falken auftritt. Ein und dasselbe Objekt kann als unterschiedlicher Bedeutungsträger in verschiedenen Funktionskreisen auftreten. Vgl. Langthaler, Rudolf, *Organismus und Umwelt. Die biologische Umweltlehre im Spiegel traditioneller Naturphilosophie*, Hildesheim [u.a.], Olms, 1992, S. 122.

⁵⁰ GdM 403.

⁵¹ *Idem.*

er impliziert, Tiere und Pflanzen könnten eine Welt haben, aber seien dessen beraubt. Der Grund, warum Heidegger den Begriff Weltarmut dennoch verwendet, liegt darin, dass er im Vergleich des Tieres zum Menschen gebraucht wird.⁵² Die Umwelt des Tieres und der Pflanze ist in einem gewissen Sinne eine rudimentäre „Welt“.

Uexküll verfällt in einem gewissen Sinne dem umgekehrten Problem. Obwohl er zugesteht, dass das Tier keinen Gegenstand *als* Gegenstand aufzufassen vermag, betrachtet er die Welt des Menschen letztlich als eine bloß komplexere Umwelt.⁵³

Damit ebnet Uexküll den prinzipiellen Unterschied zwischen der Umwelt (Enthemmungsring) und Welt ein.⁵⁴ Dieser wird deutlich, wenn man sich betrachtet, *wie* Menschen und nicht-menschliche Organismen an Seiendes gebunden sind.

Das, was Heidegger als „Ring der Umringe“ bezeichnet, ist nichts anderes als das Hervortreten der Umwelt aus der Umgebung. Der Bauplan des nicht-menschlichen Organismus bestimmt, wofür er offen und zugleich woran er gebunden ist.⁵⁵ Die Bindung des Tieres an Seiendes erfolgt durch die Enthemmung bzw. durch den Funktionskreis. Tiere und Pflanzen sind „zu innig“ von der Natur umschlungen, bei ihnen liegt eine unmittelbare Orientiertheit vor.

Die Bindung des Menschen an Seiendes hingegen geschieht mittels des Weltentwurfs, durch den wir die Widerständigkeit des Seienden erfahren und in Auseinandersetzung mit ihm treten. Wir sind an es gebunden, insofern wir „eine Erfahrung mit ihm machen“. Dazu gehört, dass uns Seiendes je *als etwas offenbar* ist. Anstatt benommen ist der Mensch dem Seienden ausgeliefert, allerdings in der Weise, dass er die Möglichkeit unterschiedlicher Bezugnahme hat.⁵⁶

⁵² Vgl. GdM 393. Gerade der Begriff der Weltarmut verweist auf das methodische Problem in GdM. Vgl. Wunsch, M., „Das Lebendige bei Heidegger“, *Art. cit.*, S. 394–398.

⁵³ Vgl. Uexküll, Jakob von / Kriszat, Georg, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Frankfurt a.M., S. Fischer, 1970, Kapitel „Bedeutungslehre“, S. 107–177. Vgl. hierzu Langthaler, R., *Organismus und Umwelt, Op. cit.*, S. 126, Anm. 38.

⁵⁴ Dies hat bei einer Reihe von Autoren Kritik hervorgerufen. Vgl. Langthaler R., *Organismus und Umwelt, Op. cit.*, S. 226–232 und 235–247.

⁵⁵ Vgl. Uexküll, J., *Umwelt und Innenwelt der Tiere, Op. cit.*, S. 5.

⁵⁶ Vgl. GdM 262: „Der Mensch aber gilt nicht nur als ein Stück der Welt, innerhalb ihrer vorkommend, sie mitausmachend, sondern der Mensch steht der Welt gegenüber. Dieses Gegenüberstehen ist ein *Haben* der Welt als das, worin sich der Mensch bewegt, womit er sich auseinandersetzt, was er beherrscht und was er zugleich bedient und dem er ausgeliefert ist.“

2. Drang des Lebens

Wie Weber zu Recht hervorhebt, ist der Umweltbegriff ein Beziehungsbe-
griff.⁵⁷ Zur Faktizität des Lebendigen gehört seine „Welthaftigkeit“. Alles Lebendi-
ge hat notwendig Zugang zu etwas, das es nicht ist. Die Mannigfaltigkeit der
Beziehungen des Organismus zu seiner Umwelt markiert dessen „Über sich hinaus
vermittelt sein“. Im zweiten Teil meiner Überlegungen möchte ich auf jenes Ge-
schehen eingehen, das zu diesem „Über sich hinaus vermittelt sein“ treibt. Dieses
Geschehen wird von Heidegger in seiner Leibniz-Interpretation in MAL analysiert.

Die Ausführungen im ersten Teil haben gezeigt, dass das Lebendige durch
zwei Grundprinzipien bestimmt ist: *Drang* und *Selbstbezüglichkeit*.⁵⁸ Die Selbst-
bezüglichkeit steckt implizit in der Nahrungsbeschaffung, der Verdauung, der
Verteidigung und in der Fortpflanzung von Lebewesen. Gerade die Fortpflanzung
zeigt, dass die Selbstbezüglichkeit über das einzelne Individuum hinaus geht. All
dies geschieht *um* des Lebewesens selbst *willen* – wobei sowohl das Individuum
als auch die zugehörige Art gemeint sind. Diese Art der Selbstbezüglichkeit wird
im Begriff der „Selbstregelung“ deutlich. Freilich wird dabei kein Selbst ausgebil-
det, geschweige denn ein Ich. Aber die „Tätigkeiten“, selbst einer Pflanze, sind auf
sich selbst bezogen. All dies ist aber auch Ausdruck eines Antriebs. Drang und
Selbstbezüglichkeit sind notwendig aufeinander bezogen, bedingen sich gegen-
seitig. Ohne den Drang, ohne einen Antrieb könnte die Selbstbezüglichkeit sich
überhaupt nicht entfalten, sie wäre nie zur Ausprägung gelangt. Auf der anderen
Seite gibt die Selbstbezüglichkeit dem Drang eine Richtung vor, wodurch er über-
haupt zur Entfaltung treiben kann, denn blinder Drang ohne Richtung verglüht
und bleibt wirkungslos.

Die Welthaftigkeit allen Lebens liegt in diesen beiden Grundprinzipien. Im
Falle des Menschen führen sie zur Ausbildung einer Welt, im Falle der Tiere und
Pflanzen bildet sich eine Umwelt bzw. ein Enthemmungsring.

In seinen Analysen des Dranges hebt Heidegger hervor, dass das Moment der
Selbstbezüglichkeit bereits Teil des Dranges selbst ist. „Drang“ bezeichnet „weder
eine Anlage noch ein[en] Ablauf, sondern das Sich-angelegen- sein-lassen, sich
selbst nämlich; gemeint ist das Sich-auf-sich-selbst-anlegen (wie in der Wendung
„er legt es darauf an“), das Sich-selbst-anliegen“⁵⁹. Was Heidegger hier zu beschrei-

⁵⁷ Vgl. Weber, H., „Zur Fassung und Gliederung eines allgemeinen biologischen Umweltbegriffes“, *Art. cit.*, S. 636.

⁵⁸ Die Aufgabe einer möglichen Ontologie des Lebendigen, die hier freilich nur skizziert werden kann, bestünde in der Auslotung und der weiteren Ausführung dieser beiden Prinzipien, welche Heidegger so zwar nicht erwähnt, zu deren Formulierung aber seine Analysen wesentlich beitragen.

⁵⁹ MAL 102.

ben versucht, ist eine Art Spannung. Der Drang ist mehr als nur eine ruhende Fähigkeit, er ist ein Wirken, aber keine „Wirkung im eigentlichen Vollzug“⁶⁰. Als diese Spannung nimmt der Drang seinen Antrieb aus sich selbst.

Das Auszeichnende des Dranges aber ist Heidegger zufolge, dass er Einheit stiftet. Dies setzt zwei Dinge voraus. Zum einen, dass der Drang selbst einfach ist, er darf kein Aggregat, keine Ansammlung von Teilen sein. Zum anderen muss es auch schon eine Mannigfaltigkeit geben, die es zu einigen gilt. Der Drang zeichnet die Mannigfaltigkeit in ihrer Einheit vor.

Sofern nun aber das einfach Einigende *Drang* ist und allein als solches Drängen zugleich Mannigfaltiges in sich tragen, Mannigfaltiges sein soll, muß das Mannigfaltige den Charakter des Drängens, d. h. der Bewegtheit überhaupt haben. Mannigfaltiges in Bewegung aber ist das Veränderliche und sich Ändernde. Das Mannigfaltige innerhalb des Dranges muß den Charakter des Gedrängten haben. Ein Gedrängtes ist ein Be-drängtes. Das Be-drängte im Drang aber ist er selbst. Darum liegt im Drang selbst das Sichüberholen, liegt in ihm Umschlag, Änderung, Bewegtheit. Das heißt: der Drang ist das im Drängen selbst sich Ändernde, er ist das *Ge-drängte*.⁶¹

Festzuhalten ist hier zunächst, dass zum Drang stets Mannigfaltigkeit gehört und zur Mannigfaltigkeit ebenso Drang, weil er ihr Einheit verleiht. Wenn Heidegger davon spricht, dass der Drang Mannigfaltiges in sich trägt, so meint dies nicht, dass der Drang einen Art von Behälter ist, der allerlei Seiendes enthielte. Vielmehr ist damit gemeint, dass das Drängen stets ein „Bild“, eine „Skizze“ der Mannigfaltigkeit bereits in sich schließt. Die durch den Drang gestiftete Einheit ist gerade kein bloß nachträgliches Zusammenfügen, keine Art Ansammlung, „sondern ursprüngliche organisierende Einigung“⁶². Als solche muss das konstitutive Prinzip der Einigung der Mannigfaltigkeit vorausgehen.

Das Einigende muß voraus sein – das besagt: vorweg auslangend nach etwas, von wo aus jedes Mannigfaltige schon seine Einheit empfangen hat. Das einfach Einigende muß ursprünglich *ausgreifend* sein und als ausgreifend eben im vorhinein *umgreifend*, so zwar, daß alles Mannigfaltige je schon in der Umgriffenheit sich vermannigfaltigt.⁶³

Das ist es, was Heidegger meint, wenn er sagt, dass der Drang die Mannigfaltigkeit bereits in sich trägt. Die Struktur des Dranges ist in sich bereits ausgreifend,

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ MAL 111 f.

⁶² MAL 112.

⁶³ *Idem.*

d. h. *ekstatisch*. Das, was der Drang vorausgreifend in sich trägt, ist die Einheit der Mannigfaltigkeit, und genau darin liegt sein „Welt-Charakter“⁶⁴. Das „Bild“, das der Drang also gerade vorzeichnet, ist ein „Weltbild“ und zwar i. S. der Weltbildung.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des Dranges neben der Einheitsstiftung ist seine Endlichkeit. Die Endlichkeit des Dranges ist formal betrachtet seine Einschränkung. Diese muss, so Heidegger, in dem metaphysischen Grundzug des Dranges selbst, in seinem vorausgreifenden Vorstellen von Einheit liegen.

In diesem vorstellenden Einigen liegt ein *Vorweghaben von Einheit*, auf die der Drang als vorstellender und zu Übergang tendierender *hinschaut*. Im Drang als vorstellendem appetitus liegt gleichsam ein ‚Punkt‘, darauf im Vorhinein das Augenmerk gerichtet ist: die Einheit selbst, von der aus er einigt. Dieser Augenpunkt oder *point de vue*, Gesichtspunkt, ist konstitutiv für den Drang. Dieser Augenpunkt, d. h. das in ihm vorweg Vorgestellte ist auch das, was vorweg alles Drängen selbst regelt.⁶⁵

Aufgrund dieser Konstruktion gelingt es Heidegger weiterhin in der Immanenz zu verbleiben, da der Drang nicht „von Außen“ auf etwas stößt, das ihn begrenzt, sondern eine Selbstregelung im Drang liegt. In dieser liegt zugleich auch das *principium individuationis*.

Etwas, was wie Drang in sich selbst ausgreifend ist, und zwar so, daß es gerade in diesem Ausgreifen sich hält und ist, hat in sich die Möglichkeit, sich selbst zu erfassen. In einem Drängen nach ... durchmißt das Drängende immer eine Dimension, d. h. es durchmißt sich selbst und ist dergestalt sich selbst offen, und zwar der Wesensmöglichkeit nach. Aufgrund dieser dimensional *Selbstoffenheit* kann ein Drängendes nun auch sich selbst eigens erfassen, also über das Perzipieren hinaus zugleich sich selbst mit präsentieren, sich mit dazu perzipieren: *apperzipieren*.⁶⁶

Der Drang zeichnet die Einheit der Mannigfaltigkeit vor, indem er sie von einem Augenpunkt aus vorstellt. Die gesamte Welt ist so in einer bestimmten Perspektive vorweggenommen. Dies geschieht so, dass die Welt „sich darin in bestimmter Weise bricht“⁶⁷. Diese „perspektivische Brechung“ nun ermöglicht Individuation, ermöglicht Selbstoffenheit. „Dieses Sichselbstenthülltsein kann nun verschiedene Stufen haben, von der vollkommenen Durchsichtigkeit bis zur

⁶⁴ MAL 114.

⁶⁵ MAL 117.

⁶⁶ MAL 117 f.

⁶⁷ MAL 118.

Betäubung und Benommenheit.“⁶⁸ Im Hinblick auf das, was ich eingangs über die Grundprinzipien des Lebens gesagt habe, bedeutet dies, dass jedem Lebewesen diese Selbstoffenheit eignet. Selbstoffenheit steht hier für das, was ich Selbstbezüglichkeit genannt habe. Jedes Lebewesen und seine notwendig zu ihm gehörige Umwelt ist die Verwirklichung des Dranges, aber nur im Falle des Menschen kommt es zu einem konkreten Sich-selbst-mit-vor-stellen.

Je nach Komplexität des Organismus ist demnach nicht nur der Bezug zur Umwelt, sondern auch zu sich selbst bestimmt. Jedes Tier ist hinsichtlich des Grades von Offenheit durch die Weite bestimmt, die der ihm eigentümliche Drang in der Lage ist zu erdrängen, der letztlich in der jeweiligen Organisation liegt, die wir im Gegensatz zum Dasein des Menschen Organismus nennen.⁶⁹

Welche Schlüsse lassen sich nun aus Heideggers Analysen ziehen? Zunächst können wir sagen, dass der Drang jenes ontologische Prinzip ist, das die Welt vorzeichnet. Zugleich jedoch kennzeichnet diese Drangstruktur auch das Geschehen der Lebensbewegtheit. Der Drang des Lebens ist kontingent, zufällig, aber nicht bloß im Sinne der Modalität, d. h. als kategoriales Gegenstück zur Notwendigkeit, sondern in dem ursprünglicheren Sinne des lateinischen Wortes *contingo*, als dasjenige „was mich betrifft“, „was mir widerfährt“. Der Lebensbewegtheit kommt ein Widerfahrnischarakter zu. Zugleich bestimmt dieses Widerfahrnis die Faktizität alles Lebendigen. Jedes natürliche Individuum – und damit sind alle Lebewesen gemeint, Menschen, Tiere und Pflanzen – ist bestimmt durch die Drangstruktur des Lebens.

Die Faktizität, d. h. die Wirklichkeit organismischen Daseins, so Uexküll, ist ohne den Umweltbezug nicht denkbar. Die Umwelt des Organismus ist seine Wirklichkeit. Zu dieser Wirklichkeit gehören immer auch Widerstände. „In allem endlichen Drang, der sich je in einer Perspektive vollzieht, liegt immer und notwendig Widerständiges, was dem Drang als solchem entgegensteht.“⁷⁰ Die Lebewesen sind gerade Lebewesen, weil sie sich in diesem Geschehen vorfinden. Während die Lebensbewegtheit sich bei Tieren und Pflanzen als ein „Ringens des Umrings“, d. h. als ein Herausheben aus der Umgebung in eine Umwelt manifestiert, zeigt sie sich bei Menschen in dem Versetztsein in den Umringszusammenhang, d. h. in der Weltbildung. Der Drang hebt das natürliche Individuum heraus und lässt es so Zugang gewinnen zu dem, was es nicht ist und zu sich selbst.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ Kessel, Thomas, *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*, Freiburg/München, Alber, Alber Thesen, 2011, S. 177.

⁷⁰ MAL 121.