

ALFRED ROHLOFF

ASPEKTE EINER LEBENSTHEORIE

Zum Verhältnis von Geist und Leben

Alfred Rohloff, Prof. Dr. phil., studierte zunächst naturwissenschaftliche Fächer, danach Philosophie und Pädagogik und promovierte 1964 in Frankfurt a.M. bei B. Liebrucks und Th. W. Adorno mit einer Dissertation über die ästhetischen Ansätze von Kant und Schiller. Nach einem zweijährigen Aufenthalt auf Island war er in Deutschland bei verschiedenen Trägern in der Erwachsenenbildung tätig, dann ab 1974 bis zu seiner Pensionierung (1994) an der Evangelischen Fachhochschule Hannover.

Seine Publikationen beziehen sich auf Themen der Pädagogik und der Philosophie. Zuletzt erschienen: *Das Leben denken – eine philosophische Studie zur Natur* (2010); *Untergang oder zivile Weltgesellschaft – zum Verhältnis von Geist und Leben* (2013).

1. Einleitung: Zur aktuellen Problemlage

Zunehmend stellt sich in der heutigen Situation die Frage, ob wir innerhalb unseres Lebens die *geistigen Mittel* besitzen, unseren Planeten weiterhin für Menschen bewohnbar zu halten und einen Zusammenbruch der menschlichen Gesellschaft zu vermeiden. Indem ich so formuliere, habe ich allerdings schon unterstellt, dass das *Geistige* – ganz gleich, ob wir es als unsere „Vernunft“, als unser „Denken“ oder unseren „Geist“ qualifizieren – in der Lage ist, unser *Leben* zu bestimmen. Wie aber ist grundsätzlich das Verhältnis von Geist und Leben zu denken? Haben wir etwa mit KLAGES den Geist als Widersacher des Lebens anzusehen, der gar nicht in der Lage ist, etwas vom Leben zu wissen, weil sein Gegenstand das Sein, aber nicht das veränderliche Leben ist? Haben wir, wie er es meint, den Geist zu verstehen als „das heimatlose Darüberstehen einer weltabscheidenden Geistigkeit“ (MuE,31), die nichts bewirken kann. Müssen wir etwa mit SPENGLER das Leben als so dominant auffassen, dass das Moment des Geistes, das er zudem nicht in der Kultur, sondern erst in der Zivilisation hervortreten sieht, demgegenüber zu schwach ist, weil „alles Lebendige und Natürliche dem Theoretischen gegenüber (sich) als stärker“ (PuS,78) erweise. Ist da alle Einflussnahme des Geistes auf das Leben, das sich eben

nach SPENGLER auch im Erblühen und Vergehen von Kulturen zeigt, vergeblich? Ist deshalb auch die abendländische Kultur bereits an ihr Ende gelangt?¹

2. Das Lebewesen in seinem Widerspruch (I)

Um nicht weltabgewandt vom Leben zu reden, wollen wir mit der Betrachtung eines *einzelnen Lebewesens* beginnen. Leben, wie es sich als Handeln und Verändern vollzieht, geht immer – sowohl im menschlichen als auch im außermenschlichen Bereich – vom individuellen Lebewesen aus. Fragen wir darum, wie wir das einzelne Lebewesen zu denken haben, und ob wir denn überhaupt in der Lage sind, es zu denken.

Schon bei einer solchen ersten Betrachtung haben wir zur Kenntnis zu nehmen, dass es sich bei einem Lebewesen – auch gemessen an einer Reihe philosophischer Ansätze – um den Begriff eines „Compositum mixtum“ handelt, denn es gibt kein Lebewesen ohne *Materie*, wie sehr auch *Geistiges* eine Rolle spielen mag.

Trennt man aber die im *menschlichen Lebewesen* angenommenen Bestandteile des Begriffs, so hat man als Folge die Schwierigkeit, zur Ganzheit eines Begriffs wiederum zurückzukehren. Wenn DESCARTES etwa die Trennung der erfahrbaren Gegenstände in *res extensae* (ausgedehnte Gegenständen) (Med I,7) und *res cogitantes* (solche, die denken) (Med II, 6) vornimmt, so fällt das *einzelne Lebewesen* durch das auf diese Weise angenommene Raster hindurch bzw. wird durch solch eine Unterteilung von einer angemessenen eigenen Begriffsbestimmung ausgeschlossen. Außerdem wird dem Denken dabei ein Primat eingeräumt, wenn es bei DESCARTES etwa heißt, „dass ich von meinem Körper wahrhaft verschieden bin und ohne ihn existieren kann“ (Med VI,9). Aus solch einer ungleichgewichtigen Trennung lässt sich dann leicht auch Unsterblichkeit herleiten.

Die Schwierigkeit für DESCARTES besteht aber darin, diesem aufgerichteten Dualismus zu entgehen und eine Verbindung der so Getrennten herzustellen, denn es bleibt doch gefordert, dass „die Natur des Menschen als *ein Ganzes aus Geist und Körper*“ (Med VI, 23, Hervorhebung A.R.) bestehen soll.

Aufgrund dieser Trennung bereitet allein schon der Versuch, die willkürliche Bewegung von Körpergliedern zu erklären, die größten Schwierigkeiten, weil dasjenige, das da steuern soll, und dasjenige, das gesteuert werden soll,

¹ Ausführlicher werden die hier vorgetragenen Gedanken behandelt in: A. ROHLOFF: Das Leben denken? (2012); ders.: Untergang oder zivile Weltgesellschaft (2013).

von ihren gegensätzlichen Charakteren her nicht zu vermitteln sind. So muss dann zur Erklärung „die Erzeugung der Lebensgeister“ (DiscV, 8) angenommen werden. Diese, noch aus feiner Materie bestehend, sollen dann „die Glieder zu Bewegungen veranlassen“ (Disc.V,9). Der Ansatz aber, die Seele als das denkende Etwas sich vorzustellen, den Körper als das ganz Andere, macht diesen Vermittlungsversuch zunichte.

In diese Wunde hat dann auch SPINOZA den Finger gelegt. In einer ausführlichen Polemik beschäftigt er sich in seiner Ethik mit diesem Problem, seine Kritik an den Vermittlungskrücken von „Lebensgeistern“ und „Zirbeldrüse“ nicht unterdrückend, und kommt zu dem Schluss: „Er (Descartes – Anm. A.R.) hat aber den Geist so von dem Körper getrennt aufgefasst, dass er weder eine besondere Ursache dieser Vereinigung, noch des Geistes selbst angeben konnte; er musste daher notwendig bis auf die Ursache des ganzen Alls, d.h. bis auf Gott zurückgehen“ (Ethik, Teil V, Vorrede). Das, was aufgrund der vorgenommenen Trennungen im Denken nicht vereinbar erscheint, kann darum nur Gott überantwortet werden.

Demgegenüber konnte sich LEIBNIZ mit seiner Annahme „einer *individuellen Substanz*“ (MA 8), die er auch eine „*Monade*“ (M §1) nannte, solchen Problemen – die in einem Trennen zuerst und einem Zusammenführen danach liegen – gänzlich entziehen. Gemessen an unserem ersten Ansatz von DESCARTES schlägt sich LEIBNIZ ganz auf die Seite des Geistes, weshalb man auch zu Recht von einem idealistischen Ansatz sprechen kann.

Über die angenommene individuelle Substanz heißt es bei ihm: „Die Natur einer individuellen Substanz oder eines vollständigen Wesens“ bestehe darin, „einen so erfüllten Begriff zu haben, dass er zureichend ist, um *alle Prädikate des Subjekts*, dem dieser Begriff zugeschrieben wird, zu verstehen und daraus abzuleiten“ (MA 8 – Hervorhebung A.R.). Diese Definition macht zweierlei deutlich: Einmal müssen wir die Prädikate, die das Individuelle ausmachen, als *innere Bestimmungen* verstehen, denn äußerlich werden ja *nie-mals alle sichtbar*. Und wir haben zweitens diese Monaden oder individuellen Substanzen als *ahistorische* Wesenheiten zu begreifen, die sich nicht durch äußere Umstände verändern, weil all ihre Merkmale schon in ihnen sind und nur zu verschiedenen Zeiten herausgerufen werden, denn all „das, was jeder zustößt“, soll „ganz allein die Folge ihrer Idee oder ihres vollständigen Begriffs“ sein, „weil diese Idee schon alle Prädikate oder Ereignisse einschließt und das ganze Universum ausdrückt“ (MA 14).

Die Monaden sind darum als individuelle, geistige Wesenheiten zu verstehen, denen auch „eine gewisse Vollkommenheit“ (M §18) zugesprochen

werden muss, denn nichts kann sie von außen beeinträchtigen: „Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas in sie hinein- oder aus ihnen hinaustreten könnte“ (M §7). Die Monade stellt darum eine *unveränderbare Ganzheit* dar, eine Ganzheit auch deshalb, weil sie „das ganze Universum ausdrückt“. Der diesem Ansatz inwohnende Ahistorismus hat dann viel Kritik auf sich gezogen.

Für LEIBNIZ aber ist die „ganze Natur voller Leben“ (PNG 1), denn auch das, was uns als *Materie* erscheine, sei in Wirklichkeit Leben, eine *Ansammlung von Geistern oder Monaden*: „Jeder *Materieabschnitt* kann als ein Garten voll von Pflanzen verstanden werden; und als ein Teich voll von Fischen. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Tieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist ein solcher Garten oder ein solcher Teich“ (M §67 – Hervorhebung A.R.). Weiter heißt es in dieser Gartenanalogie: „Und obwohl die Erde und die Luft, die zwischen den Pflanzen des Gartens sind, oder das Wasser, das zwischen den Fischen des Teiches ist, weder Pflanze noch Fisch sind, enthalten sie doch auch noch wieder Pflanzen und Fische, aber sehr oft von einer für uns nicht mehr wahrnehmbaren Feinheit“ (M §68).

Was sich hierin ausspricht, ist einmal die Annahme einer bis ins Kleinste vorhandenen *Verschachtelung* wie auch die Annahme einer *Unendlichkeit im Kleinsten*. Diese letztere Annahme darf man wohl verstehen als eine solche des Erfinders der Infinitesimalrechnung.

Direkt bezogen auf die Monaden drückt sich diese *Verschachtelung* so aus: „Und jede einfache Substanz oder unterschiedene Monade, die das Zentrum einer zusammengesetzten Substanz (wie zum Beispiel eines Tieres) und das Prinzip seiner Einzigkeit bildet, wird von einer Masse umgeben, die aus einer unendlichen Zahl anderer Monaden zusammengesetzt ist, welche den eigentlichen Körper dieser Zentralmonade bilden, gemäß dessen Erregungen sie gleichsam als eine Art Mittelpunkt die Dinge, die außer ihr sind, darstellt“ (PNG 3 – Hervorhebung A.R.). Für den Mathematiker LEIBNIZ gibt es eben „eine unendliche Zahl von Abstufungen in den Monden“ (PNG 4).

Der Vorteil eines solchen philosophischen Ansatzes ist der, dass kein Erklärungsnotstand besteht, Geistiges und Materielles in eins setzen zu müssen, wie noch bei DESCARTES. *Vielmehr besteht der ganze Kosmos aus einer unendlichen Zahl von lebendigen geistigen Ganzheiten, den Monaden, die zudem ineinander hierarchisch verschachtelt sind*. Es kommt auch zu dem Vorteil, dass sowohl das *Materielle*, das *lebendige außermenschliche Wesen*, als auch der *Mensch* – und das macht die Genialität des Ansatzes aus – *aus ein und demselben Prinzip* erklärt werden können.

Um aber sicherzustellen, dass gerade das, was durch die Tätigkeit einer Monade einer anderen zugefügt wird, auch deren Natur oder Idee entspricht – denn unmittelbar kann solches ja nicht in die Monade eindringen – , muss LEIBNIZ ein göttliches Metaprinzip annehmen, das Prinzip der „prästabilierten Harmonie“ (M §78). Weil „der *Verkehr zwischen den Substanzen oder Monaden nicht durch Einwirkung*“ entstehe, muss angenommen werden, dass dieser Verkehr „durch ein *Zusammenwirken, das einer göttlichen Präformation entstammt*, durch welche ein jedes Ding, indem es der innewohnenden Kraft und den Gesetzen seiner Natur folgt, *den anderen angepaßt* worden ist“ (ÜN 10 – Hervorhebung A.R.). Die prästabilierte Harmonie² trägt damit das Moment der Anpassung an sich und muss als ein Prinzip der *Zweckmäßigkeit* verstanden werden.

In seiner „Monadologie“ heißt es ganz ähnlich: „Diese Verknüpfung nun oder diese Anpassung aller erschaffenen Dinge an jedes einzelne von ihnen und jedes einzelnen an alle anderen bewirkt, dass jede einfache Substanz in Beziehungen eingeht, die alle anderen ausdrücken und dass sie folglich ein dauernder lebendiger Spiegel des Universums ist“ (M §56). Eine solche Verschachtelung, die zugleich jedes Lebewesen an alle anderen und den Kosmos im Ganzen anpasst, ist nach LEIBNIZ nur zu verstehen als „ein Kunstwerk Gottes“ (ÜN 2). Was er aber auf einer Ebene der Vorstellungen und nicht der Erfahrungen entwickelt hat, ist eine Form von Zweckmäßigkeit, die KANT dann auch als die „äußere Zweckmäßigkeit“ bezeichnet hat – hier bei LEIBNIZ allerdings eine solche, die als prästabilierte Harmonie göttlichen Ursprungs ist. Für HEGEL als dem Philosophen nicht nur des *Lebens* sondern auch des *Prozesses* ist eine solche Präformation der Welt nicht zu akzeptieren, weil sie den offenen Veränderungsprozess in der Natur übergeht. Wenn er das „Prinzip der Individualität“ (GdPh,20,255) bei LEIBNIZ auch lobt und die „Intellektualität“ (ebd., 253) des Autors herausstellt, so kritisiert er ihn doch im Ganzen: „Seine Behauptungen erscheinen als willkürliche Vorstellungen, ein metaphysischer Roman; man lernt sie erst schätzen, wenn man sieht, was er dadurch hat vermeiden wollen“ (ebd., 238).

² Das Prinzip der prästabilierten Harmonie erhält bei Leibniz eine recht komplexe Bedeutung, indem es nicht nur die Natur zu einem Ganzen fügt, sondern „auch das Reich der Gnade in gewisser Weise dem Reich der Natur“ (Theodizee, Phil. Schriften II/1, S. 383) anpasst.

3. Naturwissenschaftlicher Exkurs

Als das Erstaunliche aber haben wir heute anzusehen, dass wir einige der von LEIBNIZ direkt ausgesprochenen oder dem Sinne nach vorgestellten Kategorien in der Biologie wiederfinden – dort natürlich jeden metaphysischen Sinnes entkleidet.

So wird die *Individualität* aller Monaden gespiegelt in dem naturwissenschaftlichen Begriff der *Diversität*, der sich nicht nur auf eine Vielfalt der Arten, sondern auch auf eine solche der Individuen bezieht. Durch die in der Natur vorhandene *Diversität* und durch die ebenso vorhandene *Überproduktion* stellt aber die lebendige Natur sicher, dass alle Verbreitungsmöglichkeiten von Leben auf dem Planeten ausgeschöpft werden.

Nun hat die Naturwissenschaft es an sich, dass sie von etwas *Gegebenem* ausgeht. Nach HEGEL ist dies als eine Arbeit des Verstandes zu verstehen, der „die Assimilation des Stoffes als eines *Gegebenen*“ (Enz §226 – Hervorhebung A.R.) betreibt. Indem die Biologie vom *lebendigen Organismus* als einem Gegebenen ausgeht, kommt sie zu dem Ergebnis, ihn als ein „lebende(s) *System*“ (Strasburger, 2 – Hervorhebung A.R.) zu qualifizieren. Oder noch deutlicher heißt es im „STRASBURGER“: „Leben ist immer an eine zelluläre Organisationsform gebunden. Auch die einfachsten Lebewesen sind durch komplexe Strukturen ausgezeichnet, die *Systemcharakter* besitzen. Das bedeutet: Die molekularen und übermolekularen Komponenten sind funktionell miteinander vernetzt und aufeinander abgestimmt“ (ebd. – Hervorhebung A.R.). Das Prinzip einer *Ganzheit*, das LEIBNIZ dem Begriff seiner Monade beilegte, wird hier in der Biologie für den lebendigen Organismus durch den Begriff des „*Systems*“ in Anspruch genommen. ADOLF PORTMANN benutzt gar direkt den Begriff des *Ganzen* (Portmann, 16) wenn er von Reaktionen berichtet, die Tiere und Pflanzen zeigten, wenn sie einer künstlichen Veränderung von Hell und Dunkel ausgesetzt wurden.

Aber auch in der *einzelnen Zelle* vermag die Biologie ein solches *System* zu erkennen, wenn von ihr gesagt wird, sie sei ein „hochkomplexes System räumlich und zeitlich wechselwirkender Zellbestandteile, in denen die vernetzten biochemischen und biophysikalischen Reaktionen ablaufen“ (Hörz 2, 1005). Insofern wir bei den höheren Lebewesen anzunehmen haben, dass sie aus Zellen bestehen, stellt sich auch hier der dem Sinne nach von LEIBNIZ benutzte Begriff der *Verschachtelung* ein.

Heute haben wir durch die Erkenntnisse der Sozialbiologie, aber vor allem auch der Ökologie, davon auszugehen, dass es vielfältige *überindividuelle*

elle Entitäten gibt, *Ganzheiten*, in denen die Individuen nur als Teile oder Komponenten eingebettet sind. Die zunehmende *Verschachtelung* setzt sich sozusagen „nach oben hin“, d.h. über die Individuen hinweg, fort. AUGUST THIENEMANN stellt darum fest: „Das Leben verwirklicht sich nur in *Gemeinschaften verschiedenartiger Organismen*, die durch die mannigfachsten Beziehungen aneinander gebunden sind. Jeder Organismus ist stets Glied einer Lebensgemeinschaft, einer Biozönose, in der er fest verankert und mit der er auf Gedeih und Verderb verbunden ist“ (Thienemann, 102 – Hervorhebung A.R.). Als letzte und größte lebendige Entität haben wir die Biosphäre anzunehmen, die wiederum zu anderen, nicht lebendigen Sphären (Lithosphäre, Atmosphäre, Hydrosphäre) in Beziehung steht.

THIENEMANN spricht direkt von einem Eingeschachteltsein allen Lebens: „Die ganze Erde ist so aufgegliedert in einzelne Lebensstätten verschiedener Größen, die einander umschließen, gleichsam ineinander *eingeschachtelt* und miteinander nicht nur räumlich verbunden sind“ (Thienemann, 105 – Hervorhebung A.R.). Im Unterschied zu LEIBNIZ aber haben wir alle diese ineinander verschachtelten Ganzheiten oder Systeme *doch als offene, sich beeinflussende und damit verändernde* anzusehen, was jener wegen seiner prästabilierten Harmonie nicht annehmen konnte.

Wenn man mit THIENEMANN die einzelnen „Lebensstätten“ auf der Erde als „Lebensgemeinschaften“ charakterisiert, dann ist dies insofern auch ein Euphemismus, als innerhalb dieser Lebensgemeinschaften die eine Art der anderen den Raum streitig machen kann oder ihr als Nahrungsquelle dient. Es zeigt sich hier ein Grundsatz, der das Leben allgemein charakterisiert: *dass ein Lebewesen auch für ein anderes da zu sein hat.*

Hinzu kommt aber noch, dass die *abiotischen Faktoren* ebenfalls in einer solchen Lebensstätte eine Rolle spielen, weshalb man heute lieber – auch hier wieder den Begriff des *Systems* benutzend – von einem *Ökosystem* spricht. Eine *einfache ursächliche Verknüpfung* zwischen den abiotischen Faktoren auf der einen Seite und ihren Organismen auf der anderen Seite innerhalb eines Ökosystems ist deshalb nicht zu leisten, weil man nicht einfach sagen kann, die abiotischen Faktoren hätten die Lebensgemeinschaft hervorgebracht, wenn sie denn auch niemals ohne Einfluss darauf gewesen sind. Umgekehrt verändern eben auch die Lebewesen die abiotischen Faktoren.

Wenn wir hier vom Einwirken der Lebewesen auf die abiotischen Faktoren sprechen, so fällt uns heute als ein größtes und warnendes Beispiel wohl als Erstes die Einflussnahme des Menschen auf die Atmosphäre und damit auf das Klima der Erde ein. Da hatte man viele Jahrhunderte diese Einflussnahme

vernachlässigen können. Aber heute wissen wir, dass die durch uns hervorgerufenen Klimaveränderungen auf uns zurückschlagen werden.

Beenden wir diesen viel zu kleinen naturwissenschaftlichen Exkurs³ mit einem Zitat von NICOLAI HARTMANN, der seine Naturphilosophie doch recht dicht an den Ergebnissen der Naturwissenschaften entwickelt hat und der in seiner Ontologie von einer *Schichtung* ausgegangen ist, in der sich *materielles Sein*, *organische Natur*, *seelisches Sein* und *Geistesleben* zueinander befinden sollen, wobei die jeweils höhere Schicht von der niederen Schicht getragen wird: „So erhebt sich die organische Natur über der anorganischen. Sie schwebt nicht frei für sich, sondern setzt die Verhältnisse und Gesetzlichkeiten des *physisch Materiellen* voraus; sie ruht auf ihnen auf, wenn schon diese keineswegs ausreichen, das *Lebendige* auszumachen. Ebenso bedingt ist *seelisches Sein und Bewusstsein* durch den tragenden Organismus, an und mit dem es in der Welt auftritt. Und nicht anders bleiben die großen geschichtlichen Erscheinungen des *Geisteslebens* an das Seelenleben der Individuen gebunden, die seine jeweiligen Träger sind“ (Hartmann, 182 – Hervorhebung A.R.).

Das uns interessierende *Geistige* wird auch hier *nicht als etwas gänzlich Freies verstanden*, sondern als etwas, das selbst noch vom Materiellen abhängig ist. Auf der anderen Seite müssen wir aber festhalten, dass das menschliche Leben als geistiges Leben breiten Einfluss auf die materielle Schicht (Abbau der Bodenschätze, Vernichtung der Wälder, Anreicherung der Atmosphäre mit Treibhausgasen) genommen hat, einen so großen, dass wir heute die Rückwirkungen der materiellen Schicht auf unser menschliches Leben wohl zu fürchten haben.

4. Das Lebewesen in seinem Widerspruch (II)

Den von den Naturwissenschaften häufig verwendeten Begriff des *Systems* haben wir wohl als einen Hilfsbegriff für das *Ganze* eines lebendigen Wesens zu verstehen, mit dem die Naturwissenschaftler auf das nicht einfach zu bestimmende Zueinander der Komponenten hinweisen wollen. Dieses Zueinander wird dann häufig auch mit den Begriffen *Wechselwirkung* oder *Vernetzung* umschrieben.

KANT, der selbst auch den Begriff des *Systems* benutzt und, bezogen auf das einzelne Lebewesen, von einem „*System von Endursachen*“ (GtP, 163) gespro-

³ Eine etwas ausführlichere Darstellung der naturwissenschaftlich orientierten Gedanken findet sich in: A. ROHLOFF: Das Leben denken?, S. 13–31.

chen, das Lebewesen auch als „*ein organisiertes Produkt der Natur*“ (KUK B 295) gefasst hat, förderte auch den *Widerspruch* deutlich zutage, der in einem solchen Begriff von Lebewesen enthalten ist: „In einem solchen Produkt der Natur wird ein jeder Teil so, wie er nur durch alle übrige da ist, auch als ein um der andern und des Ganzen willen existierend, d.i. als Werkzeug (Organ) gedacht: welches aber nicht genug ist, ... sondern als ein die andern Teile (folglich jedes den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ...“ (KUK B 291/292). Dies übersteigt die Mittel des kausalen, an der Vermeidung des Widerspruchs orientierten Denkens. Wie kann etwas gleichzeitig als Mittel und als Zweck gedacht werden?

Wenn ich, um den Widerspruch zu beseitigen, verschiedene Zeiten annehme, zu denen einmal die eine Komponente von der andern hervorgebracht wurde, dann aber, zu einer anderen Zeit, die andere von der einen, so habe ich *Zweckmäßigkeit*, die hinter solchen Erscheinungen steht, noch gar nicht gedacht. KANT macht gar nicht erst einen solchen untauglichen Versuch, sondern behauptet vielmehr: „Ein Ding existiert als *Naturzweck*, wenn es *von sich selbst* (obgleich in zwiefachem Sinne) *Ursache und Wirkung* ist“ (KUK B286 – Hervorhebung A.R.).⁴ Er kann aber wegen des Widerspruchs nicht anders verfahren, als das *Lebewesen* der teleologischen Urteilskraft als Objekt zu überantworten und es *damit dem erkennenden Denken zu entziehen*.

Das organisierte Lebewesen ist wegen des ihm innewohnenden Zwecks, der es zu einem *Ganzen* macht, nicht zu erkennen. Das Gleiche stellt KANT auch für die *Natur als ein Ganzes* fest. Zwar könne der Mensch mithilfe der angenommenen subjektiven Erkenntnisprinzipien (Verstandesbegriffe, Anschauungsformen von Raum und Zeit) die *Erscheinungen* in der Natur erkennen, *die Natur als Ganze* aber entziehe sich wiederum seiner Erkenntnis. Es ist dies der in seiner Widersprüchlichkeit anzunehmende *Begriff des Ganzen*, der beiden Objekten – Lebewesen wie Natur – zukommt und sie damit von einer Erkenntnis, wie KANT sie versteht, ausschließt. Das Lebewesen kann daher nur von der reflektierenden Urteilskraft bearbeitet werden, die sich darum aber nicht als Organ objektiver Erkenntnis gerieren darf.

Da der *Geist, der im Leben Zweckmäßigkeit realisiert*, nicht in den lebendigen Organismen liegen kann, „weil der Begriff eines Naturzwecks seiner objektiven Realität nach durch die Vernunft gar nicht erweislich ist“ (KUK B331), noch von einem, wie auch immer angenommen, göttlichen Bewusst-

⁴ Zur Kritik an Kants Bemerkung „in zwiefachem Sinne“, was dem Widerspruch wohl den Stachel nehmen sollte, siehe: A. ROHLOFF: Das Leben denken?, S. 61/62.

sein herzuleiten ist, bleibt für KANT nur der Ausweg, *Zweckmäßigkeit der subjektiven Betrachtungsweise unserer Urteilskraft zuzuschreiben*. Der aber mit dem Begriff der Zweckmäßigkeit verbundene Geist führt KANT immerhin zu seiner „als ob“-Aussage: „Natur wird durch diesen Begriff (der Zweckmäßigkeit – Anm. A.R.) so vorgestellt, *als ob ein Verstand* den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“ (KUK BXXVIII – Hervorhebung A.R.). Es zeigt sich hier der Widersinn bei KANT, dass dasjenige, das uns zwingt, Zweckmäßigkeit anzunehmen – das Lebewesen nämlich – nicht selbst Zweckmäßigkeit besitzen soll, sondern dass diese als ein Produkt der Subjektivität unserer Einbildungskraft entspringt. Es bleibt aber eben auch festzuhalten, dass das organisierte Lebewesen gleichsam *wie durch einen geistigen Urheber* hervorgebracht zu betrachten sei.

Viel näher gekommen ist HEGEL in seiner Logik dem Begriff des *Systems* oder des *Ganzen*, wie wir ihn auf Lebewesen beziehen. Dort tritt die *Dialektik des Begriffs* deutlich hervor. Über „Das Verhältnis des Ganzen und der Teile“ (WdL II,138) heißt es dort: „*Das Ganze ist das Selbständige*, die *Teile* sind nur Momente dieser Einheit; aber ebenso sehr sind sie *auch das Selbständige* und ihre reflektierte Einheit nur ein Moment; und jedes ist in seiner *Selbständigkeit schlechthin das Relative eines Andern*. Dies Verhältnis ist daher der *unmittelbare Widerspruch* an ihm selbst und hebt sich auf“ (WdL II,139). Der Widerspruch besteht darin, dass wir das Ganze wie auch die Teile als *Selbständige* wie auch zugleich als *Unselbständige* – „Relative eines Andern“ – zu qualifizieren haben.

Ohne die Akzeptanz solcher Widersprüche aber sind nach HEGEL keine Aussagen über das Leben zu machen: „Wer aber verlangt, dass nichts existiere, was in sich einen Widerspruch als Identität Entgegengesetzter trägt, der fordert zugleich, dass nichts Lebendiges existiere“, heißt es in seiner Ästhetik (Ästh,153).

5. Das Lebewesen und der Prozess

Nun mag es erstaunen, dass HEGEL in der hier vorgetragenen Bestimmung eines *Ganzen*, die uns doch, wie ich denke, dem Begriff eines Lebendigen etwas näherbringt, noch lange nicht die Auflösung unserer Frage nach dem Lebendigen sehen kann: „Wenn das Lebendige als ein Ganzes, das aus Teilen besteht, ... genommen wird, so wird der Begriff ihm als äußerlich, es wird als ein Totes genommen“ (WdL II,419). Aber es ist ja in der Tat so, dass wir uns Ganzheiten im Sinne der obigen Bestimmung denken können, die noch nichts

Lebendiges bedeuten müssen. Dieser eigentümlichen, am Widerspruch orientierten, Erklärung des Ganzen mit seinen Teilen kann auch ein Kunstwerk gerecht werden, das wir noch nicht als ein Lebendiges bezeichnen würden, wenn es denn auch dem Leben entstammt und durch den Aufnehmenden auch wieder belebt werden kann.

Was das Lebendige erst zu einem solchen macht, ist die *Interaktion mit Anderen* oder der *Prozess*, aber der *freie Prozess*. HEGEL hat dies auch als ein Defizit des metaphysischen Ansatzes bei LEIBNIZ beschrieben. Insofern die prästabilisierte Harmonie das Zueinander der Monaden ein für alle Mal regelte, gab es keinen freien Prozess. HEGEL aber sagt über ein „organisches Ganzes“, dass es zu seinem Begriff gehöre, „auf ein Anderes gerichtet zu sein“ (GdPh,20,253 – Hervorhebung A.R.). Nur so ist auch der Prozess als ein freier gesichert. Was KANT noch mit seinem Begriff der „äußere(n) Zweckmäßigkeit“, verstanden als eine „Zuträglichkeit eines Dinges für andere“ (KUK B 282), nur erst andeutete, wird bei HEGEL zu einem dialektischen Begriff der Zweckmäßigkeit ausgeformt, in welchem das organisierte, *individuelle Lebewesen* ebenso einbezogen ist wie der *Prozess*. So heißt es in seiner Logik: „Der Zweck führt sich in dieser seiner Äußerlichkeit dadurch aus, dass er die *subjektive Macht* und der *Prozess* ist, worin sie ihre Selbstauflösung und Rückkehr in diese seine negative Einheit aufzeigt“ (WdL II,420 – Hervorhebung A.R.).

Zwar habe das *individuelle* Leben die „Gewissheit von der an sich seienden *Nichtigkeit* des ihm gegenüberstehenden *Andersseins*“ (ebd.,423), und sei darum darauf aus, „die andern ihm äußerlichen aufzuheben, sich auf ihre Kosten hervorzubringen, aber ebensosehr sich selbst aufzuheben und sich zum Mittel für die andern zu machen“ (ebd.,420). Wir erinnern uns, in unserem biologischen Exkurs davon gesprochen zu haben, *dass ein Lebewesen auch für ein anderes da zu sein habe*. Selbst der Mensch ist nicht nur *Geist*, sondern auch *Leib* und muss darum, indem er „die andern ihm äußerlichen“ zu seinem Mittel machen will, sich selbst zu einem Mittel für andere herabsetzen. Dieser Dialektik kann kein organisiertes Lebewesen entfliehen. Ganz allgemein haben wir darum diese Verkehrung festzuhalten: *Indem das Lebewesen sich will durch ein Anderes, wird es für ein Anderes*.

Wie eng dieser Ansatz HEGELS auch mit unserer *Sprachlichkeit* verbunden ist – ohne dass er selbst diesem Phänomen sonderlich nachgegangen wäre –, zeigt sich auch in seiner Bestimmung des „Urteils“ (WdL II,264 ff.). Indem wir urteilen, setzen wir die vorgestellten Bestimmtheiten (Subjekt, Prädikat) in einen Zusammenhang, der sie zu Anderem herübertreibt: „Was da ist, tritt

aus seinem In-sich-sein in das allgemeine Element des Zusammenhanges und der Verhältnisse, in die negativen Beziehungen und das *Wechselspiel der Wirklichkeit, was eine Kontinuation des Einzelnen in Andere, und daher Allgemeinheit ist*“ (WdL II,270 – Hervorhebung A.R.).

Aber kommen wir zum *dialektischen Zweckbegriff* zurück. Wenn wir annehmen müssten, der *Prozess* fände jenseits der *Individuen* als das Andere statt, so würde dies das Selbst der lebendigen Wesen vernichten. Nähmen wir aber das Tun der Einzelnen in der Natur als ein nichtgeistiges, von keinem Prozess bestimmtes Handeln aller an, so würde dies nicht die Natur als ein organisiertes Ganzes hervorbringen, sondern vielmehr ein Chaos. Und in der Tat sind die *Individuen nicht nur das Andere des Prozesses, sondern sie sind auch der Prozess*. Wir neigen nur aufgrund unserer philosophisch-aristotelischen Herkunft dazu, dieses *Allgemeine*, das wir *Prozess* nennen, als ein jenseitig Allgemeines aufzufassen, es aber nicht wie HEGEL dialektisch zu verstehen. Für ihn aber ist das Allgemeine ein „Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein *Nichtdieses*, und *ebenso gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu sein*“ (PhädG,82 – Hervorhebung A.R.). Der Prozess existiert als solcher nur durch die Handlungen der einzelnen Lebewesen, wie auch das einzelne Lebewesen nur durch den Prozess existiert, denn ohne die Hineinnahme in die Wirklichkeit gegenseitiger Interaktion gäbe es kein Lebendiges.

Als eine Kehrseite dieser Einsicht kann man auch die Folgerung ansehen, dass das *Leben als solches etwas Geistiges ist*, wäre doch sonst durch die Veränderungen und Handlungen einer unendlichen Zahl von Individuen nur ein Konglomerat von Unverträglichem denkbar. Erst ein *Ganzes*, das den einzelnen Lebewesen – in welcher Weise auch immer – inkorporiert ist, verhindert die Entstehung eines Chaos. HEGEL versteht deshalb schon die „lebendige(n) Naturen“ als den „existierende(n) Begriff“ (WdL II,424). Und ganz ähnlich heißt es auch über das individuelle Leben: „Dieses *Subjekt* ist die *Idee* in der Form der *Einzelheit* als einfache, aber negative Identität mit sich, das *lebendige Individuum*“ (WdL II,419 – Hervorhebung A.R.).

Geht man umgekehrt vom Prozess als dem Allgemeinen aus, so kann man das Leben auch als eine „Diremption“ (ebd., 424), eine Entzweiung, verstehen, in der gleichsam das allgemeine Medium und die Gestalten auseinandergetreten sind. In HEGELS „Phänomenologie“ heißt es darum: „Die einfache Substanz des Lebens also ist die *Entzweiung ihrer selbst in Gestalten* und zugleich die *Auflösung dieser bestehenden Unterschiede*; und die *Auflösung der Entzweiung ist ebenso Entzweien oder ein Gliedern*“ (PhädG,137/138 – Hervor-

hebung A.R.). Auch hier haben wir den Gedanken in seinem Widerspruch aufzunehmen: Die Auflösung der Entzweiung ist selbst wiederum Entzweiung.

HEGEL versteht darum das Leben als „die unmittelbare Idee“ (WdL II,414), weil die Bestimmungen seiner Gestalten nur an sich vorhanden, aber noch nicht zu einer Einheit gelangt sind. An anderer Stelle heißt es über die Natur: „Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben“ (Enz §247). Das Leben als Idee zu denken, fällt uns deshalb schwer, weil wir gewöhnlich Idee verdinglicht als etwas Endlich-Gegenständliches verstehen, das man wie ein Ding haben kann. Er aber versteht Idee als die Wirklichkeit der Wahrheit, „indem die Idee die Einheit des Begriffs mit der Realität ist“ (WdL II,409), und ganz summarisch fährt er fort: „*Es ist also nunmehr nur das, was Idee ist*“ (ebd.). Das kann man nur aufnehmen, wenn man die Idee selbst als einen offenen Prozess verstehen darf. So qualifiziert HEGEL in der Tat die Idee, indem sie für ihn „*die sich selbst denkende Idee*“ (Enz §236 – Hervorhebung A.R.) ist. In der Natur aber sind, weil sie dort als die Idee in ihrer Unmittelbarkeit erscheint, alle Momente der Wahrheit auseinandergetreten. In seiner „Enzyklopädie“ heißt es darum über die Natur: „Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen“ (Enz §249).

Halten wir für uns nur fest, dass sich bei der Einordnung des individuellen Lebewesens in die größere Ganzheit – verstanden als ein offener Prozess – wiederum dieselbe Dialektik zeigt, wie wir sie schon bei der Ganzheit des Lebewesens und seiner „Teile“ fanden: Das einzelne Lebewesen ist so auf ein Anderes verwiesen, dass sich die Selbständigkeit – wie wir sie ihm, auf unsere Wahrnehmung gestützt, zuordnen möchten – als trügerisch erweist. *Es gibt im Leben nicht die einfache Selbständigkeit, wie es auch in der Logik des Lebendigen nicht die reine Identität gibt.* Das einzelne Lebewesen ist nur das, was es ist, durch Anderes und durch die Äußerlichkeit des Prozesses.

Als ein weiteres Mitbringsel aus der Natürlichkeit unseres Lebens haben wir auch zu akzeptieren, dass *Wahrheit für uns nur als ein Prozess* existiert, als ein Prozess, in dem die *Andersartigkeit des Anderen* zudem eine herausragende Rolle spielt. Es gibt keinen neuen Ansatz von Wahrheit, kein neues Paradigma, das ohne den Anderen zustande gekommen wäre; und was immer ich in meinem Denken als Eigenes hervorgebracht habe – es ist durch Andere herausgerufen worden.

Zusammenfassend kann man daher sagen, dass für HEGEL „auch die äußere Natur, wie der Geist, (...) vernünftig“ (Enz §381, Zusatz) ist, wenn auch nur in einem Ansichsein, indem diese Vernunft nicht für die Akteure, sondern nur

für uns ist, die wir das Leben zu denken versuchen. War das Geistige der Natur für LEIBNIZ noch die Vernunft Gottes, so ist es für HEGEL „die Idee in der Form des Andersseins“ (Enz §247).

6. Das geistige Sein als menschliches Leben

Bisher sind wir überwiegend der Frage nachgegangen, wie weit wir in der Lage sind, das Leben zu denken. Die innegewordenen *Ergebnisse mit ihrer Dialektik* aber haben wir *auch auf uns* als das *geistig Lebendige* zu beziehen. Leben als Lebendiges trachtet immer nach Leben als dem Anderen. Wir können als Leben, das wir sind, nicht das Leben als Anderes sein lassen. Diese *Zuordnung zu Anderem, auch in unseren sozialen Entitäten*, haben wir als ein Mitbringsel unserer Natur zu verstehen, eine *Zuordnung, die zugleich synergetisch wie antagonistisch ist*. Ich wende mich anderem Leben als Nahrung zu, als Kumpan, als Geschlechtspartner, als Mitarbeiter, mit dem ich die soziale Entität gestalten möchte, in der ich lebe. Darin bin ich allen anderen außermenschlichen Lebewesen vergleichbar. Der Unterschied besteht nur eben darin, dass diese *Zuordnung zu Anderem, dies Eingebundensein in einer größeren sozialen Entität, auch für mich, für mein Bewusstsein*, ist.

Im *wirklichen* Bewusstsein eines lebendigen Menschen haben wir es immer mit einer *unmittelbaren Einheit von Geist und Leben* zu tun, die wiederum nur als eine dialektische Einheit zu bestimmen ist. So heißt es in der „Enzyklopädie“: „Der Geist *hat für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolut Erstes* er ist“ (Enz §381). Insofern wir die Natur hier auch als lebendige begreifen können, ist hier die wechselseitige Fundierung beider, der Natur wie des Geistes, deutlich abzulesen. In seiner Logik heißt es noch deutlicher: „*Im Geiste aber erscheint das Leben teils ihm gegenüber, teils mit ihm in eins gesetzt, und diese Einheit wieder durch ihn rein herausgeboren*“ (WdL II,415 – Hervorhebung A.R.). Und ebendort heißt es auch: „Das Leben als solches also ist für den Geist teils *Mittel*, so stellt er es sich gegenüber; teils ist er lebendiges Individuum, und das Leben sein *Körper*“ (ebd.).

Der Geist kann sich dem Leben auch gegenüberstellen und es als sein Mittel verstehen, aber andererseits ist der Geist so mit dem Leben verflochten, dass er ihm nicht entrinnen kann. Die geistigen Fähigkeiten – auch die erworbenen – eines lebendigen Menschen können so mit seiner Natur verflochten sein, dass wir sie mitunter geradezu als „seine Natur“ bezeichnen. In jedem

Falle aber haben wir aufzunehmen, dass es *eine einfache kausale Beziehung, die das Leben als reines Mittel des Geistes versteht, nicht gibt*.

Weil HEGEL in seiner „Phänomenologie“ sich enger an das Leben bindet, indem er dort „den Weg des *natürlichen Bewusstseins*, das zum wahren Wissen dringt“ (PhädG,67 – Herorhebung A.R.), verfolgt, soll zumindest auf zwei Stufen dieses Bewusstseins ein kurzer Blick geworfen werden. Um diese Einheit von Geist und Leben ein wenig zu erhellen, beginnen wir mit dem *Selbstbewusstsein*. Dem ist über Erfahrungen seine Wahrheit geworden, – die Wahrheit, dass es selbst die Wahrheit überhaupt sei, womit zugleich alles andere der Nichtigkeit preisgegeben ist. Wir erinnern uns, dass in der Logik davon gesprochen wurde, dass das Individuum in der „*Gewissheit* von der an sich seienden *Nichtigkeit* des ihm gegenüberstehenden *Andersseins*“ (WdL II,423) auf anderes Leben zugeht. Hier tritt dieses Moment in weit größerer Radikalität auf, indem es, an wirkliches Leben gebunden, *das Andere gar vernichten will*.

Denn das einzelne Selbstbewusstsein (PhädG,141ff.) sagt: *Ich will sein*, aber nichts Anderes. Da es aber eben einem solchen Selbstbewusstsein begegnet, indem dann der *Herr* gegen den *Herrn* steht, kommt es zum Kampf, in welchem nicht der Sieger als derjenige erscheint, der das Bewusstsein weiterbringt, sondern derjenige, der sich dem *Anderen* gegenüber gebeugt hat, der *Knecht*, und schon durch diese Geste gesagt hat: *Du sollst sein*. Dies hat die mehrfache Bedeutung, dass zum einen *Sprache* in die Beziehung eingetreten ist – weil ein Arrangement immer auch Sprechen bedeutet – dass zum anderen die *Gemeinsamkeit des Lebens* – wenn auch nicht sogleich explizit für das Bewusstsein – hervorgetreten ist und dass schließlich *Anerkennung* ausgesprochen wird, denn „das Selbstbewusstsein ... ist nur als ein Anerkanntes“ (PhädG,141). Auch hier die *Verkehrung*: Aus der Intention des Selbstbewusstseins, sich als ein abstraktes Selbst zu verwirklichen, geht das *Selbstbewusstsein als anerkanntes, als eine Form von Wir*, hervor. All dies kann man verstehen als das *postmilitante Resultat* von Vernunft, auch als eine sozialpsychologische Konfiguration, der wir auch heute nicht entraten sollten. Leider nimmt man aber viel zu oft in heutigen Konfliktfällen wahr, dass man in der Welt weniger auf Gespräche setzt, die immer schon als solche anerkennenden Charakter haben, sondern vielmehr auf „Sanktionen“, die sozialpsychologisch immer noch das Gewaltbewusstsein des *Herrn* herausstellen.

Im zweiten Beispiel, das wir auf einer schon höheren Stufe antreffen, tritt das Ich nicht mehr mit der Intention der Vernichtung auf, wie der Herr, wohl aber als ein solches, das sich das Andere aneignen will. Es ist dies das Kapi-

tel, das HEGEL in der „Phänomenologie“ überschrieben hat mit dem für uns zunächst etwas eigenartig klingenden Titel „Die Lust und die Notwendigkeit“ (PhädG, 262 ff.). Hier geht das *Bewusstsein der Lust* „nicht auf die Vertilgung des ganzen gegenständlichen Wesens, sondern nur auf die Form seines Andersseins oder seiner Selbständigkeit“ (ebd., 263). Es gelangt dabei zwar „zum Genusse der *Lust*, zum Bewusstsein seiner Verwirklichung in einem als selbständig erscheinenden Bewusstsein“ (ebd.). Indem es so dem Anderen gegenübertritt, „nimmt (es) sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird“ (ebd.), womit der Zweck erreicht ist. Aber das Bewusstsein der Lust erfährt sogleich auch die Wahrheit dieses Zwecks. Hatte es sich als dieses *einzelne, für sich seiende Wesen* verstanden, das dem Anderen seine Andersartigkeit nehmen wollte, so erfährt es am Ende sich nicht „als *dieses einzelne*, sondern vielmehr als *Einheit* seiner selbst und des andern Selbstbewusstseins, hiemit als aufgehobenes Einzelnes oder als *Allgemeines*“ (ebd.).

Die Verkehrung besteht darin, dass dieses individuelle Bewusstsein, das sich *im Anderen als Einzelnes wollte*, nun als *Allgemeines* erfährt. Es gelangt nicht zu einem erhöhten Reichtum seiner selbst, sondern zur Leere der Allgemeinheit. HEGEL sagt von dieser Stufe auch, sie sei „die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes“ (ebd., 264). Was aber macht diesen Akt der Verkehrung zu einem solchen der Notwendigkeit? Notwendigkeit sei „eben dieses, von dem man nicht zu sagen weiß, was es tue, welches seine bestimmten Gesetze und positiver Inhalt sei“ (ebd.). Nun ist es zwar für uns, dass das Selbstbewusstsein immer auch ein Allgemeines ist, dies war es aber nicht für das Bewusstsein der Lust. Für es ist daher diese Verkehrung auch etwas Fremdes, „ein reiner Sprung in das Entgegengesetzte“ (ebd., 265).

An diesen Beispielen mag deutlich werden, dass die Hinwendung zu Anderen, die das Leben uns auferlegt, niemals den beabsichtigten Effekt hat, *wenn das Andere in seiner Andersartigkeit nicht respektiert oder anerkannt wird*. Zudem ist jede solche Hinwendung zum Anderen zugleich auch eine solche zum Allgemeinen.

Eine Betrachtung des Lebens mit dem immer wiederkehrenden Verweis auf das Andere in unserer Sozialität, sollte uns lehren, dieses Andere durch unser sittliches Verhalten einzuholen. Wir haben das Andere – für das wir ebenso das Andere sind – auch in seiner Andersartigkeit anzuerkennen und durch eine Empathie zu sanktionieren, weil nur so aus einer Zuordnung des Seins auch eine solche des Sollens werden kann.

7. Der Eine und der Andere in ihrem Antagonismus

Was wir aber noch aus der Betrachtung des außermenschlichen Lebens aufzunehmen haben, ist auch das, was die Biologen *Diversität* nennen. Zwar ist der allgemeine Begriff von Diversität vorrangig auf die Verschiedenheit einzelner Arten zu beziehen, aber die Natur hat für den Menschen eine solche Diversität noch einmal innerhalb der Art des homo sapiens bereitgestellt, indem Menschen in verschiedenen Zonen des Planeten ihr auch nach *Sprache* und *Religion* verschiedenartiges Leben eingerichtet haben.

SPENGLER geht so weit, dieses Moment der *Naturwüchsigkeit* auch zur Ursache für die Entstehung verschiedener Kulturen zu nehmen: „Ich sehe statt jenes öden Bildes einer linienförmigen Weltgeschichte ... das Schauspiel einer Vielzahl mächtiger Kulturen, die mit urweltlicher Kraft aus dem *Schoße einer mütterlichen Landschaft*, an die jede von ihnen im ganzen Verlauf ihres Daseins gebunden ist, aufblühen, von denen jede *ihre eigne Idee, ihre eigenen Leidenschaften, ihr eignes Leben, Wollen, Fühlen ihren eignen Tod hat*“ (UdA, 29 – Hervorhebung A.R.). So richtig von ihm auch gesehen wird, dass Kulturen als etwas Lebendiges auch dieses Moment der Naturwüchsigkeit an sich haben – wenn sie denn immer auch zugleich etwas Geistiges sind –, so falsch ist es von ihm, dieses Moment des natürlichen Lebens zu verabsolutieren, es ganz zum Grundzug der Betrachtung von Kulturen zu machen und dabei zuletzt den Untergang der abendländischen Kultur zu prophezeien. Der *Geist* aber, immer auch in jeder Kultur eingebunden, gerät bei ihm zu etwas, das im Ganzen erst der Zivilisation, als der bereits im Untergang befindlichen Kultur, zuzurechnen ist (UdA, 664).⁵

Im Gegensatz zu SPENGLER haben wir wohl die These zu vertreten, dass jegliche *Diversität*, indem sie auch *für uns* ist, als bearbeitbar angesehen werden kann und auch bearbeitet werden muss, wenn sie dem Zusammenleben abträglich erscheint. Wir haben heute wohl davon auszugehen, dass entweder durch die *Kraft des menschlichen Geistes* so etwas wie eine Weltgesellschaft etabliert wird, oder die menschliche Kultur sich durch ihre Antagonismen wie auch durch die Schädigung der Natur selbst zugrunde richtet.

Schon KANT und HEGEL hatten dem Sinne nach so etwas wie eine Weltgesellschaft im Auge gehabt. So glaubte KANT, dass „die Natur“ selbst „die Unvertragsamkeit der Menschen“ zu „einem Mittel gebraucht, um in dem un-

⁵ Eine ausführlichere Kritik an Spenglers Ansatz wie auch Gedanken zur Errichtung einer Weltgesellschaft finden sich in: A. ROHLOFF: Untergang oder zivile Weltgesellschaft (2013).

vermeidlichen Antagonismus derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden“, wodurch die Völker „in einen Völkerbund“ (GiwA, 42) treten könnten. Auch hier kann man davon ausgehen, dass KANT – wohl ohne es zu wollen – der Natur ein Moment der Geistigkeit zugestanden hat. Allerdings fügt er hinzu, dass der Mensch auch durch die *Vernunft* – unter Vermeidung der Not, die Kriege bedeuten – in diesen erstrebenswerten Zustand gelangen könnte (ebd.).

Für HEGEL aber hat Geschichte ohnehin ein telos: Es ist dies die *Verwirklichung menschlicher Freiheit*: Es sei eben „der Endzweck der Welt das Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit und ebendamit die Wirklichkeit seiner Freiheit“ (PhdGesch, 32). Dies habe den Grund in der Anlage, oder *dem Ansichsein des Geistes* überhaupt, denn „wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so müssen wir sagen, ist die Substanz, *das Wesen des Geistes die Freiheit*“ (ebd., 30 – Hervorhebung A.R.). Dieser Satz, wie auch die weltweit vorhandenen Bewegungen strafen all jene Lügen, die Freiheit und Demokratie als eine Errungenschaft nur der westlichen Welt ansehen wollten oder wollen. Bedenken muss man aber hierbei, dass Freiheit eben nur dialektisch zu verstehen ist, indem das eine Moment – von allem abstrahieren zu können – und das andere – sich Bestimmtheit zu geben – miteinander verbunden sind: Das Ich geht „aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, zum Setzen seiner Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstandes über“ (GPhdR, 54). Damit zeigt sich dieses freie, wirkliche Ich wiederum in seinem Verweis auf das Andere. So wie in unserem Denken Etwas nur durch ein Anderes ist, so ist auch der menschliche Wille erst dann frei, wenn er seine Abstraktheit hinter sich gelassen und sich bestimmt hat. Damit erscheint der wirkliche Mensch aber zugleich auch in seinem Sein für Andere.

Orientieren wir uns an der Hegelischen These, dass die Weltgeschichte als ein Ziel die Verwirklichung der menschlichen Freiheit verfolgt, so werden wir uns, insofern Vernunft „sich selbst der *unendliche Stoff* alles natürlichen und geistigen Lebens“ (PhdGesch, 21) ist, darauf einzustellen haben, dass dieser Prozess der Verwirklichung von Freiheit – dazu mögen wir die Befreiung von spezifischen Personengruppen, von Frauen, ethnischen Minderheiten und Glaubensminderheiten zählen – lange andauern wird, in seinen aktuellen Ausformungen nicht ohne Verwerfungen wird ablaufen können.

Auch HEGEL sieht die Kriege als ein Vorstadium an, das die Selbständigkeit der Staaten aufs Spiel setzt, bis „*die gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen*“ erfolgt „und durch Friedensvergleiche, die ewig dauern sollen, sowohl *diese allgemeine Anerkennung als die besonderen Befugnisse der*

Völker gegeneinander festgesetzt“ (Enz §547 – Hervorhebung A.R.) werden. Die *Anerkennung*, die wir auf der Ebene des Selbstbewusstseins erfahren, kehrt hier wieder als eine solche der Völker. Fast könnte man die Philosophie HEGELS, die eine solche des *Prozesses* wie auch des *Lebens* ist, auch als eine solche der *Anerkennung des Anderen* charakterisieren. In jedem Falle aber haben wir, im Unterschied zu SPENGLER, gerade auch wegen der inzwischen erreichten Kommunikationsdichte, von einer eher einlinigen Entwicklung in der Zukunft auszugehen.

8. Zur Entwicklung einer bürgerlichen Weltgesellschaft

Indem wir uns wieder den eingangs gestellten Fragen zuwenden, müssen wir als Erstes feststellen, dass neben dem Moment der *Diversität*, das wir als ein Mitbringsel unserer Natur zu beachten haben, auch das Moment der *Verschachtelung*, das schon LEIBNIZ herausgestellt hat, als ein Phänomen auch der menschlichen Existenz anzusehen ist. Hier im menschlichen Leben sind es die *sozialen Entitäten, die jeweils ineinander verschachtelt sind*. In meiner Kindheit, in den 40er Jahren, erzählte mir ein alter Bauer noch, dass er in seinem Leben nur eine Reise gemacht hätte, nämlich nach Hamburg, das nur ungefähr 60–70 km entfernt war. *Familie* und das *Dorf* waren da für ihn noch die bedeutsamsten sozialen Entitäten. Heute sind wir – auch durch den sich abzeichnenden Prozess einer Vergesellschaftung der Welt – *auf eine Vielzahl von offenen, in sich verschachtelten Entitäten verwiesen*: Da gibt es neben den *Kommunen* heute schon die *Großräume* um die Großstädte herum, die zum Teil für bestimmte Aufgaben eigene Parlamente entwickelt haben, da gibt es hier in Deutschland die *Bundesländer* und die *Bundesrepublik*, aber auch *Europa* und schon eine Reihe von Organen im Rahmen der UNO.

Die Entwicklung einer *bürgerlichen Weltgesellschaft* wird nun sehr davon abhängen, wie weit die Menschen in der Lage sind, sich mit einem „Wir“ auch auf eine Weltgesellschaft zu beziehen, sich als *Weltbürger* wahrzunehmen. Wenn man erlebt, dass gegenwärtig in Deutschland die „Geberländer“ gegen den in der Bundesrepublik vorgesehenen Finanzausgleich der Länder Klage erheben, dann erkennt man, wie schwer es fällt, von der einen Ebene, die man akzeptiert hat, auf die nächsthöhere zu blicken und ihr gerecht zu werden. Da bleibt dann oft das „Wir“ auf halbem Wege stecken.

Die inzwischen entwickelten *übernationalen Organisationsformen* erweisen sich zum Teil gar als hinderlich für die Entwicklung einer solchen zivilen Weltgesellschaft, indem sie in ihrer Zusammensetzung noch auf das Ergebnis

des Zweiten Weltkrieges verweisen, wie der Weltsicherheitsrat der UNO, oder auf die Zeit des kalten Krieges, wie die NATO. Letztere wird denn auch von HUNTINGTON verstanden als ein Mittel, „*die Macht des Westens (zu) erneuern*“ (Huntington, 507 – Hervorhebung A.R.). Der Entwicklung einer künftigen Weltgesellschaft aber steht solches *Machtdenken* im Wege. Der Fortbestand der NATO aber hat, neben anderem, das Verhältnis der Europäer zu Russland bis heute sehr belastet, indem sie immer auch im Sinne HUNTINGTONS als ein Machtinstrument verstanden werden kann.

Ebenso hinderlich ist das in vielen Aussagen von Politikern zur Schau gestellte *Sendungsbewusstsein des Westens*. Da haben die Europäer inzwischen jenes der Vereinigten Staaten leider übernommen. In seinen negativen Auswirkungen zeigte sich dieses *Sendungsbewusstsein* gerade gegenwärtig in der fragwürdigen Rolle, welche die Europäer im Ukraine Konflikt an den Tag legten, indem sie einerseits Partei ergriffen für die Revolutionäre und andererseits sich zuletzt als Vermittler aufspielten. Ich kann aus meiner Distanz das Verhalten der Russen nicht qualifiziert beurteilen; eine Politik des Westens aber, die auch das *Interesse des Anderen* – hier: das Interesse Russlands – mit einbezieht, habe ich nicht erkennen können. Die Politiker des Westens werden sich zuletzt die Frage gefallen lassen müssen, ob sie nicht selbst, in indirekter Weise, zur Eskalation des Konflikts beigetragen haben.

Da hätte man eher auf KANT hören sollen, der gesagt hat: „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen“ (Frieden, 199). Nun haben die Europäer sich zwar nicht gewalttätig eingemischt. Aber jede Einmischung – auch eine solche unterhalb der Grenze von äußerer Gewaltanwendung – hat negative Folgen für den betroffenen Staat und macht nach KANT auch „die Autonomie aller Staaten unsicher“ (ebd.). Eine Einmischung mit Gewalt aber sollte nur in Ausnahmefällen erfolgen dürfen und von einem neutralen Weltgremium legitimiert werden müssen. Es erscheint fraglich, ob das heute noch der Weltsicherheitsrat sein kann.

Natürlich kann man fragen, ob wir überhaupt eine solche bürgerliche Weltgesellschaft brauchen. Ich verstehe sie aber als ein *aktuelles Friedensprojekt*, das die kulturellen Eigenheiten, soweit es sie gibt, unberührt lässt, aber eine Zuständigkeit erhält für die Lösung der Probleme in zumindest drei Bereichen: Da ist einmal das *Umweltproblem* zu nennen, das in keiner Weise auch nur im Ansatz einer Lösung nähergerückt ist. Da ist auf die *ungleiche Verteilung von Gütern in der Welt* hinzuweisen, die noch zu weiteren Migrationen der Weltbevölkerung führen wird, wie auch auf die *antagonistische Einstellung von Menschen verschiedenen Glaubens oder kultureller Diversität*, insbeson-

dere dann, wenn diese von ideologischen Wortführern und religiösen Eiferern machtpolitisch genutzt wird. Zur Befriedung in diesem letzten Problemereich habe ich – um gewalttätigen Auseinandersetzungen und Terrorismus jede religiöse Begründung zu entziehen - ein Konkordat der Weltreligionen vorgeschlagen (Rohloff, UzW, 105).

Die *ökologische Situation* aber ist so bedrohlich, dass man eine Natur ohne den Menschen in ferner Zukunft nicht wird ausschließen können. Nachdem die MEADOWS-Studie schon 1972 mit großer öffentlicher Wirksamkeit auf die Probleme hingewiesen hat, muss man heute – nach fast einem halben Jahrhundert – feststellen, dass sich fast nichts geändert hat. So stellt J. RANDERS, der auch an der ersten Studie mitgearbeitet hatte, heute fest: „40 Jahre später haben wir aber immer noch keine Reduktion der jährlichen Treibhausgasemissionen erreicht. Die Menschheit verbleibt dauerhaft in einem Zustand der Grenzüberziehung (indem sie *etwa doppelt so viel CO₂ im Jahr ausstößt, wie die Wälder und Meere der Erde aufnehmen können*)“ (Randers, 15 – Hervorhebung A.R.). Wenn man an die wachsende Zahl der Autos denkt, an das ungelöste Problem der Verminderung ihres Schadstoffausstoßes, dann muss man wohl davon ausgehen, dass die weitere Entwicklung nicht ohne schmerzhaftes Einschnitte erfolgen wird. Die Elektroautos – abgesehen davon, dass sie gegenwärtig noch zu teuer sind – würden erst dann eine Entlastung bringen, wenn ihre Elektrizität ganz und gar umweltfreundlich hergestellt würde. Das tragisch Verkehrte sehe ich heute darin, dass die Chinesen – verständlicherweise – den „westlichen“ Menschen in den wichtigsten, aber schädlichsten Dingen nacheifern. Das betrifft den Energieverbrauch, die Luftverschmutzung, das Konsumverhalten. Zuträglicher für unseren Globus wäre es, wenn umgekehrt der „westliche“ Mensch sich an den geringen Bedürfnissen der Chinesen vor einigen Jahrzehnten orientieren würde. Aber dieser gegenwärtig ablaufende „falsche“ Prozess ist wohl nicht umzukehren. Es kann niemand einen fahrenden Zug auf ein anders Gleis setzen.

Angesichts der fortschreitenden Schädigung unserer Umwelt fordern die Ökologen zudem einen *stärkeren Staat*: „Meiner Ansicht nach wird es deshalb grundlegend darauf ankommen, ob man sich in der Demokratie auf einen stärkeren Staat einigen kann“ (Randers, 53), damit er die Kapitalströme beeinflussen kann. Der kapitalistischen Wirtschaft mit ihrem Markt alleine trauen sie die Lösung der gegenwärtigen Aufgaben nicht mehr zu. Sie sind der Meinung, dass die Finanzkrisen sich entwickelt hätten „aus dem *geradezu religiösen Glauben des Westens an den freien Markt*, einem Glauben, der die globalen Finanzmärkte seit 30 Jahren beherrscht“ (Nair, in: Randers, 45 – Hervorhe-

bung A.R.) Dazu die Feststellung: „Ich glaube nicht, dass der Kapitalismus in den kommenden 40 Jahren unverändert weiterexistieren wird“ (Randers, 250).

In diesen Kontext passt wiederum gar nicht, wenn der Westen eine Kapitalismustheorie mit Sendungsbewusstsein vertritt, die aufgrund ihrer Hypertrophierung der individuellen Freiheit durchaus fragwürdig geworden ist. Muss zu jeder Zeit in einem sozialen System das dialektische Verhältnis von *individueller Freiheit* (individuellem Handeln) und *Handeln des Ganzen (des Staates)* tariert werden, so ist bei uns dieses Verhältnis seit längerem aus dem Lot geraten. Das Moment des Individualismus haben wir lange Zeit – und tun es zum Teil noch heute – mit einer Ideologie der „Privatisierung“ vor uns hergetragen. Wenn aber so wichtige *Elemente für das Leben* wie Energie, Wasser, Wohnung dem privaten Kapital ausgeliefert werden, kommt es zwar zur Ansammlung von Kapital in privater Hand, aber der einfache Bürger ist dem privaten Kapital auch ausgeliefert, indem seine politischen Organe jede Einwirkungsmöglichkeit auf die Preise verlieren.

Im Ganzen geht RANDERS davon aus, dass „Klima- und Armutproblematik ...*durch den freien Markt nicht gelöst werden können*“ (Randers, 203 – Hervorhebung A.R.). Und warum nicht? Er ist der Meinung, dass das private Kapital sich jenem Einsatz entzieht, der einen Profit erst in ferner Zukunft verheißt. Hier stoßen wir wiederum auf eine Mitgift unserer lebendigen Natur, indem wir schon feststellten, dass das *individuelle Leben* – so auch hier das private Kapital – *sich hier und jetzt will*. Alle Projekte einer fernerer Zukunft geraten dabei schnell außer Betracht. Wenn es uns aber nicht gelingen sollte, unsere von KLAGES und SPENGLER geschmähten *geistigen Kräfte* – auch entgegen den Intentionen unmittelbaren Lebens – *auf die Probleme der Zukunft zu konzentrieren*, so wird die Alternative jene sein, nur auf bereits eingetretenes Unheil reagieren zu müssen.

Zusammenfassung

ROHLOFF, ALFRED: **Aspekte einer Lebenstheorie. Zum Verhältnis von Geist und Leben.** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 63 (2014) 4, 291–314

In einem kurzen Durchgang durch einige philosophische Ansätze (Descartes, Leibniz, Kant und Hegel), aber auch in einem naturwissenschaftlichen Exkurs, werden einige für die Erörterung des Themas Leben,

Summary

ROHLOFF, ALFRED: **Aspects of a theory of life. On the relationship between spirit and life.** Grenzgebiete der Wissenschaft (GW) 63 (2014) 4, 291–314

Taking a brief look at a few philosophical approaches (Descartes, Leibniz, Kant and Hegel), in this also making an excursion into natural science, some categories take shape that are relevant to the discussion of

insbesondere des Verhältnisses von Geist und Leben, relevante Kategorien gewonnen. Es sind dies vor allem die Kategorien Diversität der Lebewesen, Verschachtelung in überindividuellen Entitäten sowie die große Bedeutung des Anderen für das einzelne Lebewesen. Eingebettet sind die philosophischen Betrachtungen in die aktuelle Fragestellung nach der Möglichkeit einer zivilen Weltgesellschaft, ohne die, nach Meinung des Verfassers, die anstehenden Probleme in der Welt nicht gelöst werden können.

Descartes, R.
Hegel, G.W.F.
Kant, I.
Leben
Lebewesen
Leibniz, G.W.
Monade
Naturwissenschaft
Weltgesellschaft

life as such, especially the relationship between spirit and life. These categories are, above all, the following: the diversity of beings, the nesting in supra-individual entities as well as the great importance of the other for each individual. The philosophical considerations are embedded in the actual question as to the possibility of a civil global society without which – in the author's view – the problems facing us cannot be solved.

Descartes, R.
global society
Hegel, G.W.F.
Kant, I.
Leibniz, G.W.
life
living being
monad
natural science

L i t e r a t u r

- DESCARTES, RENÉ: *Discours de la methode*, in: Ders.: *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg: Meiner, 1996, zit. nach den Teilen und Abschnitten (= Disc).
— *Meditationes de prima philosophia*, in: Ders.: *Philosophische Schriften in einem Band*. Hamburg: Meiner, 1996, zit. nach den *Meditationes* und Absätzen (= Med).
HARTMANN, NICOLAI: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlin: de Gruyter, ³1964.
HEGEL, G. W. F.: *Ästhetik*, hgg. von Friedrich Bassenge. Berlin: Aufbau-Verl., 1955 (= Ästh).
— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: Ders.: *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 1–20. Frankfurt a.M., 1969–1971, Bd. 8–10 (= Enz).
— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: Ders.: *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 1–20. Frankfurt a. M., 1969–1971, Bd. 18–20 (= GdPh).
— *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Ders.: *Theorie-Werkausgabe*, 1969–1971, Bd. 7 (= GPhdR).
— *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, 1952 (= PhädG).
— *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a.M., 1969–1972, Bd. 12 (= PhdGesch).
— *Wissenschaft der Logik*, Bd. I u. II. Leipzig, 1951 (= WdL).
HÖRZ, HERBERT u.a.: *Philosophie und Naturwissenschaften, Wörterbuch*, Bd. 1–2. Berlin: Dietz-Verl., 1991.

- HUNTINGTON, SAMUEL P.: Der Kampf der Kulturen (The Clash of Civilizations) – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien: Europa-Verl., 1996.
- KANT, IMMANUEL: Werke in sechs Bänden, hgg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt, 1956–1964.
- Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf, in: Ders.: Werke, Bd. VI, S. 191–251 (= Frieden).
- Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Ders.: Werke, Bd. VI, S. 31–50 (= GiwA).
- Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, in: Ders.: Werke, Bd. V, S. 137–170 (= GtP).
- Kritik der Urteilskraft, zit. nach der Ausgabe von 1793 (B) (= KUK).
- KLAGES, LUDWIG: Mensch und Erde, in: Ders.: Der Mensch und das Leben. Bonn: Bouvier, ³1986, S. 7–36 (= MuE).
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie, in: Philosophische Schriften Bd. I. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1985, S. 439–483 (= M).
- Metaphysische Abhandlung, in: Philosophische Schriften Bd. I. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1985, S. 49–172, zit. nach den Abschnitten (= MA).
- In der Vernunft begründete Prinzipien der Natur und Gnade, in: Philosophische Schriften, Bd. I. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1985, S. 414–439, zit. nach den Abschnitten (= PNG).
- Über die Natur an sich oder über die den erschaffenen Dingen innewohnende Kraft und Tätigkeit, in: Philosophische Schriften, Bd. IV. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1992. S. 269–309, zit. nach den Abschnitten (= ÜN).
- MEADOWS, DENNIS: Grenzen des Wachstums – Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit. Stuttgart: Dt. Verlags-Anst., 1972.
- PORTMANN, ADOLF: Entlässt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie. München: Piper, 1970.
- RANDERS, JORGEN: 2052 – Der neue Bericht an den Club of Rome. Eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre. München: oekom verlag, 2012.
- ROHLOFF, ALFRED: Das Leben denken? Eine philosophische Studie zur Natur. Oberhausen: Athena, 2012.
- Untergang oder zivile Weltgesellschaft – Zum Verhältnis von Geist und Leben (= UzW). Oberhausen: Athena, 2013.
- SPENGLER, OSWALD: Preußentum und Sozialismus. Hamburg, o.J.: tredition (= PuS).
- Der Untergang des Abendlandes. Mannheim: Bibliograph. Institut, 2011 (= UdA).
- SPINOZA, BENEDICT DE: Die Ethik mit geometrischer Methode begründet, in: Ders.: Opera, Werke in zwei Bänden. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1989, Bd. II, S. 84–557 (= Ethik).
- STRASBURGER, E. u.a.: Lehrbuch der Botanik. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag, 2008.
- THIENEMANN, AUGUST FRIEDRICH: Leben und Umwelt – vom Gesamthaushalt der Natur. Hamburg: Rowohlt, 1956.

Prof. Dr.phil. Alfred Rohloff, Elsa Brandström-Str. 9, D-31311 Uetze-Hänigsen

dr.alfred.rohloff@t-online.de