



Edition Ethik

Herausgegeben von Reiner Anselm
und Ulrich H. J. Körtner

Band 5

Matthias Neugebauer

Konzepte des »Bios«

Leben im Spannungsfeld von
Organismus, Metaphysik,
Molekularbiologie und Theologie

Edition  Ruprecht

Inh. Dr. Reinhilde Ruprecht e.K.

Die Umschlagabbildung zeigt das Gemälde «Die Schule von Athen» (La scuola di Atene), Raffael, 1510–11, Stanza della Segnatura, © Vatikanische Museen.



„Dieses Hardcover wurde auf FSC-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council) ist eine nichtstaatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozialverantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.“

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Edition Ruprecht Inh. Dr. R. Ruprecht e.K., Postfach 17 16, 37007 Göttingen – 2010
www.edition-ruprecht.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlags. Diese ist auch erforderlich bei einer Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke nach § 52a UrhG. Das Werk ist zugleich als eBook erhältlich, DOI 10.2364/7263749558.

Satz: Matthias Neugebauer
Layout: mm interaktiv, Dortmund
Umschlaggestaltung: klartext GmbH, Göttingen
Druck: buch bücher dd-ag, Birkach

ISBN: 978-3-7675-7131-0

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Herbstsemester 2008 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich als Habilitationsschrift angenommen. Prof. Dr. Johannes Fischer (Zürich) und Prof. Dr. Reiner Anselm (Göttingen) haben das Erst- und Zweitgutachten erstellt. Für den Druck wurde der Text auf ihren wertvollen Rat hin noch einmal überarbeitet.

Diese Untersuchung stellt den Versuch dar, den *prima vista* notorisch opaken und hyperkomplexen, aber auch faszinierenden und in seiner endlichen Unendlichkeit und unendlichen Endlichkeit herausfordernden Untersuchungsgegenstand *Leben* aus verschiedenen für zentral erachteten Perspektiven zu beleuchten, um im interdisziplinären Gespräch von Organismik, Metaphysik, Molekularbiologie und Theologie diejenigen Momente herauszuarbeiten, die einer theologischen Thematisierung des Lebens am meisten konvergieren. Im Hintergrund steht dabei die Grundüberzeugung, dass im weitesten Sinne ideale Dimensionen des Lebendigen empirisch erhebbaren Eigenschaften des Lebens nicht nur nicht absolut entgegenstehen, sondern immer auch mit diesen zusammen bestehen und in ein Gespräch und Verhältnis miteinander gebracht werden können und müssen.

Den Entstehungsprozess dieses Buches haben viele Menschen mitbegleitet. Zu Danken ist an dieser Stelle Prof. Dr. Ulrich Barth (Halle/Saale), der entscheidende Impulse für die Arbeit an dieser Untersuchung gegeben hat und in der Endphase die Gelegenheit eröffnete, vor dem Forum seines Doktoranden- und Habilitandenkolloquiums in Halle (Saale) Methoden und Thesen zu diskutieren. Ihm weiß ich mich in tiefer Dankbarkeit verbunden.

Prof. Dr. Johannes Fischer (Zürich) gebührt ebenso mein tiefempfundener Dank. Nicht nur als Direktor des Instituts für Sozialethik und Leiter des Ethik-Zentrums der Universität Zürich hat er das Projekt mit großem Wohlwollen wie kritischem Nachfragen begleitet, sondern darüberhinaus mit seinem Doktoranden- und Habilitandenkolloquium ein dauerhaftes Gefäß verantwortet, das mit konstruktiven und kritischen Beiträgen in das Entstehen des Textes miteingegriffen hat. Seiner undogmatischen und kreativen Verarbeitung verschiedenster Denksätze verdanke ich wertvollste Anstöße.

Zu Danken für ihre wertvollen Hinweise und ihr kritisches Lesen im Zürcher Kolloquium ist dabei weiter v.a. Dr. Christoph Ammann (Zürich), PD Dr. Stefan Grotefeld (Zürich), Pfr. Stefan Gruden (Elgg/ZH), lic. theol. Esther Imhoff (Zürich), Pfr. Joachim Koenig (Zürich), lic. theol. Christoph Reutlinger (Zürich) und Dr. Jean-Daniel Strub (Zürich). Den Mitarbeiterinnen im Sekretariat am Institut für Sozialethik Barbara Cugini (i.R.), Alexandra Koch und Jana Holeckova möchte ich ebenfalls meinen Dank für so manche Entlastung aussprechen.

Ein herzliches *merci vielmals* gebührt auch allen denen, die in Form von Gespräch und verbessernder Lektüre das Werden des Buches unterstützt haben. Es seien hier genannt Lektor Thomas Hübner (Halle/Saale), Prof. Dr. Markus

Huppenbauer (Zürich), Dr. Ludwig Junker (Leipzig), Dr. Rebekka Klein (Heidelberg), Pastor Enrico Leicht (Charlotte, NC, USA), meine Eltern Sup. Pfr. i.R. Ernst und Birgit Neugebauer (Barby/Elbe), meine Brüder Dr. Georg Neugebauer (Halle/Saale) und Pfr. Dr. Johannes Neugebauer (Horsmar/Thür.), meine Schwester stud. med. dent. Anna Neugebauer (Berlin), mein Cousin dipl. inf. Markus Neugebauer, mein Freund Pfr. Detlef Noffke (Ormalingen/BL), Prof. Dr. Dr. Nils Ole Oermann (Lüneburg), Dr. Hartmut v. Sass (Zürich), Eva Scherz (dipl. Übersetzerin DOZ, Zürich), Dr. Stephan Schleissing (München), Dr. Brigitte Stump (Zürich) und lic. theol. Christian Walti (Zürich).

Zu Danken ist auch Prof. Dr. Reiner Anselm und Prof. Dr. Ulrich H.J. Körtner (Wien) für die Aufnahme des Bandes in die Reihe Edition Ethik.

Herzlich Danken möchte ich auch der evangelisch-reformierten Kirchgemeinde Sursee, die meine wissenschaftlichen Ambitionen befürwortet und unterstützt; stellvertretend sei hier genannt Herr Präsident Dr. Hanspeter Marder (Sempach). Gedankt sei schließlich für einen namhaften Beitrag der Emil Brunner-Stiftung in Verbindung mit der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich sowie der evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Luzern, die das Buch mit einem großzügigen Druckkostenzuschuss unterstützt hat.

Beromünster/Gunzwil, d. 22.04.2010

Matthias Neugebauer

*»Das Leben war ihnen ein Rätsel,
dessen Auflösung sie nur miteinander fanden«*

Goethe

Meiner Frau
Damaris Jaggi Neugebauer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Einleitung	15
A. Der organismische Lebensbegriff	21
I. Einführung	21
II. Die teleologische Organismuskonzeption Kants	24
II.1 Einführung	24
II.2 Der Begriff des Naturzwecks	26
II.3 Das Zentrum der Organismuskonzeption	29
II.4 Praktische Autonomie als Realisationsform endlich vernünftigen Lebens.....	35
II.5 Schlussfolgerungen	39
III. Hegels geistphilosophische Verankerung des Organismusedankens ..	42
III.1 Einführung	42
III.2 Der reflexionslogische Lebensbegriff	44
III.3 Leben als Reflexion im Kontext des Organismuskonzepts.....	46
III.4 Organismus und Sittlichkeit	60
III.5 Resümee	64
IV. Lotze und der Wert des Lebens	67
IV.1 Einleitung	67
IV.2 Die Kritik an Hegel, am Vitalismus und an der älteren Naturphilosophie.....	69
IV.3 Lotzes positive Theorie des Lebens	78
IV.4 Ethische Implikationen: Der Wert des Lebens	89
IV.5 Ausblick	91
V. Überleitung zum Metaphysischen Lebensbegriff	92
B. Der Metaphysische Lebensbegriff	95
I. Zugangsfragen.....	95
II. Der metaphysische Lebensbegriff des frühen Nietzsche.....	103
II.1. Die ›Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik‹	103
II.2 Die ›Unzeitgemässen Betrachtungen‹	115
II.3 Der Lebensbegriff des frühen Nietzsche – Resümee	129
III. Leben im Œuvre des mittleren Nietzsche	135
III.1 Zur Frage nach einem mittleren Nietzsche.....	135
III.2 ›Menschliches, Allzumenschliches‹	138

III.3	Der Lebensbegriff in der ›Morgenröthe‹ und in der ›Fröhlichen Wissenschaft‹.....	152
III.4	Zusammenfassung: Der Lebensbegriff des mittleren Nietzsche	164
IV.	Der Lebensbegriff im Spätwerk Nietzsches.....	165
IV.1	›Also sprach Zarathustra‹	167
IV.2	›Jenseits von Gut und Böse‹, ›Genealogie der Moral‹ und ›Götzen-Dämmerung‹	176
IV.3	Der Nachlass	191
V.	Resümee: Nietzsches Lebensbegriff und die Ethik des Lebens	195
VI.	Überleitung zum Molekularbiologischen Lebensbegriff	198
C.	Der Molekularbiologische Lebensbegriff	201
I.	Einleitung	201
II.	›Was ist Leben?‹ – Der Lebensbegriff Erwin Schrödingers	206
II.1	Leben als Quantensprung	206
II.2	Wirkung und ethische Implikationen: Ethik des Quantensprungs	214
III.	Zufall und Notwendigkeit: Jacques Monods Theorie des Lebens	220
III.1	Invarianz und Teleonomie	220
III.2	Würdigung und ethische Implikationen: Ethik der Erkenntnis.....	228
IV.	Der molekulardarwinistische Ansatz – Manfred Eigen	233
IV.1	Leben als Information und Hyperzyklus	233
IV.2	Würdigung und ethische Implikationen: Ethik des geno-morphen Vernunft-Humanismus	241
V.	Resümee zum molekularbiologischen Lebensbegriff – Überleitung zum theologischen Lebensbegriff.....	245
D.	Der Theologische Lebensbegriff	253
I.	Einführung.....	253
II.	Leben und Ehrfurcht: Albert Schweitzer	258
II.1	Albert Schweitzer – Exponent eines theologischen Lebensbegriffs? ..	258
II.2	Kulturkritik, Weltanschauung und Mystik	261
II.3	Der Lebensbegriff, die Ehrfurcht vor dem Leben, Ethik und theologische Mystik	269
II.4	Resümee	277
III.	Dietrich Bonhoeffers theologischer Lebensbegriff.....	283
III.1	Der Lebensbegriff in Bonhoeffers ›Ethik‹	285
III.2	Ethische Implikationen.....	292
III.3	Würdigung	299
IV.	Der Lebensbegriff Paul Tillichs	301

IV.1	Philosophie und Theologie.....	304
IV.2	Leben in der frühen ›Systematischen Theologie‹ (1913)	306
IV.3	Der Lebensbegriff in der späten ›Systematischen Theologie‹	316
IV.4	Moralische Implikationen und Einschätzung	329
V.	Grundlinien eines theologischen Lebensbegriffs	335
V.1	Zur Diskussion um einen theologischen Lebensbegriff	335
V.2	Motivationen eines theologischen Lebensbegriff	349
V.3	Grundlinien eines theologischen Lebensbegriff.....	356
Anhang	381
Abkürzungsverzeichnis		381
Literaturverzeichnis		383
Namensregister		407
Sachregister		413

Einleitung

Konzepte des Bios sind Herangehensweisen, die sich dem Gegenstand Leben aus unterschiedlichen Perspektiven und mit unterschiedlichen Erkenntnisinteressen stellen. Von *Konzepten des Bios* ist zu sprechen, weil mit Blick auf das Leben gilt: Leben ist unendlich in seiner Endlichkeit und endlich in seiner Unendlichkeit. Das Leben als Thema des Denkens repräsentiert in seinen verschiedenen *Konzepten des Bios* einen hochgradig kontroversen und problematischen Gegenstand. Phänomenologische Vielgestaltigkeit, logische und semantische Uneindeutigkeit, die damit verbundene Unmöglichkeit einer erschöpfenden Definition, Ubiquität und Inflation seines Gebrauchs, eine erkenntnistheoretische Unschärfe, seine ausufernde positive wie negative Illustrationsfunktion und die Disparatheit der Theorieentwicklungen sind allesamt nur Problemandeutungen, die im Versuch einer Aufarbeitung des Lebensbegriffes als Konzept hervortreten. V.a. mit einem einheitlichen Lebensbegriff kann keinesfalls gerechnet werden, wohl aber mit unterschiedlichen Perspektiven, die den Problemhorizont jeweils mit unterschiedlichem Interesse abzuschreiten versuchen.

Bei der Bearbeitung dieses *per se* unendlichen Problemhorizonts *Leben* ist ein theorie- und problemgeschichtlicher Weg eingeschlagen worden. Leitend ist das Interesse, *Konzepte des Bios* in den Blick zu nehmen, die sich ob ihrer Kreativität, Durchdachtheit, Paradigmatizität und Wirkmächtigkeit als Meilensteine des Ringens um das Verstehen des Lebens sedimentiert haben. Nur gilt dabei, dass es im Leben wie im denkenden Bemühen um dasselbe nie wirklich Sediment gibt, sondern dass auch das Sedimentierte immer neuen Boden hervorbringt, Leben und anderes wie neues Verständnis des Lebens gedeihen zu lassen. Desweiteren werden nicht nur paradigmatische Konzeptualisierungsanstrengungen des Lebendigen in theoretischer Hinsicht aufgearbeitet, sondern es werden auch jeweils deren ethische Implikationen mitberücksichtigt. Leben ist eben immer beides: *θεορία* und *πράξις*, Theorie und Praxis.

Herangezogen wurden im Kontext dieser Untersuchung ganz verschiedene *Konzepte des Bios*: Konzepte, die sich unter den Titularen eines organismischen, metaphysischen, molekularbiologischen und theologischen Lebensbegriffes zusammenfassen lassen.¹ Über diese Auswahl und die jeweils unter ihr versammelten Prota-

1 Es mag auf den ersten Blick überraschen, dass das Stichwort theologischer Lebensbegriff unter *Konzepten des Bios* subsummiert wird, ist doch im Neuen Testament das Grundwort für Leben nicht *βίος*, sondern *ζωή*: »Im Neuen Testament wird Leben vor allem mit *ζωή* [...] wiedergegeben, auffälligerweise aber kaum mit *βίος*, dem in der klassischen Gräzität üblichen Begriff für Leben als geschichtliches Dasein« (Hübner, Lebensbegriff der Bibel, 57). Allerdings kann *ζωή* im Neuen Testament durchaus auch als *βίος* ausgesagt werden, so z.B. Lk 8₁₄, 1 Tim 2₃, 2 Tim 2₁ oder 1 Joh 2₁₆ (vgl. Bultmann, Lebensbegriff des Neuen Testaments, 864). Etymologisch gehören *βίος* und *ζωή* ohnehin zusammen (vgl. Walde/Pokorny, I, 668ff., vgl. auch Bultmann, *ζωή* im griechischen Sprachgebrauch, 836). Eine Differenz in der Trennunschärfe zwischen *βίος* und *ζωή* kann folgendermassen ausgemacht werden: »*ζωή* (*ζῆν*) bezeichnet im Griechischen die physikalische Leben-

gonisten lässt sich sicher streiten. Sie wird jeweils einzeln gerechtfertigt und erhebt in keinsten Weise Anspruch auf Vollständigkeit, die, wie der oben in Ansatz gebrachte Satz – Leben ist unendlich in seiner Endlichkeit und endlich in seiner Unendlichkeit – impliziert, unmöglich ist. Nur soviel sei an dieser Stelle voraus geschickt:

Die am Organismusgedanken orientierten Theorien des Lebendigen werden anhand der Konzeptionen Kants, Hegels und Lotzes erarbeitet, die durchaus als Paradigmata der großen Erschließungskraft, aber auch der sich eröffnenden Probleme eines organismischen Lebensbegriffs rekonstruiert und interpretiert werden. Als das gedankliche Zentrum der diskutierten Theorien figuriert der Begriff des Zwecks (und zwar durchgängig in einer betont nicht vitalistischen Interpretation), der in die Grundbestimmung des Organismus einfließt, nämlich etwas zu sein, was in sich gleichzeitig Zweck und Mittel ist. So fungiert der Zweck im Kontext der Theorie Kants als regulatives Schema der Erklärung organisierter Lebewesen,² für Hegel ist er Ausdruck der Selbsterhaltung der reflexionslogischen Struktur Leben, die zwar am Orte des Organismus erkannt, aber nicht vollständig begrifflich eingeholt werden kann,³ und für Lotze ist der Zweck schließlich Ausdruck einer spezifischen Agglomeration zweckhaft verfassten Resultanten mechanischer Prozesse, die sich in prinzipiell offenen Systemen realisiert und einer werttheoretischen Interpretation zugänglich ist.⁴ Die jeweiligen ethischen Implikationen konvergieren in der Einsicht, dass im strengen Sinne ethisch valables Leben nicht in der einfachen Performierung von Zweckstrukturen besteht, sondern immer mit einer Gestalt praktischer Autonomie resp. Freiheit zusammen zu denken ist.⁵

Der metaphysische Lebensbegriff wird hauptsächlich anhand der Philosophie Nietzsches erarbeitet. Die Formulierung *metaphysischer Lebensbegriff* zeigt dabei an, dass es um eine Konzeptualisierungskultur des Lebendigen zu tun ist, die markant andere Akzente setzt als die organismischen Ansätze. Gemeinsam ist ihnen, dass sie ihre Einsichten in Bezug auf das Leben eben nicht in der bewusstenphilosophischen Reflexion auf das Gebiet des Organischen generieren, sondern dass sie im spekulativen oder induktivem Zugehen auf die psychologischen Zuständlichkeiten oder den Erlebnisgehalt des Lebens weit reichende Parameter entwickeln, was dann insbesondere auch für das Verständnis der Lebenserschei-

digkeit der organischen Wesen, der Tiere und Menschen, aber auch der Tiere und Pflanzen. Leben ist nicht als ein Ding, sondern als die Lebendigkeit verstanden, als das Wie, das alle Lebewesen als solche charakterisiert. [...] βίος bezeichnet die Lebensweise, den Charakter, und ist mit ἦθος nahe verwandt« (Bultmann, ζῶν im griechischen Sprachgebrauch, 833 u. 836 [i. Orig. z.T. gesperrt]). Im Sprachgebrauch des Neuen Testaments meint ζῶν zunächst auch das natürliche und endliche menschliche Leben. Darüber hinaus kennt das Neue Testament auch ein wahres und ewiges Leben, das begründet ist in der Auferstehung Jesu von den Toten und an dem Menschen im Glauben partizipieren können (vgl. Hübner, Lebensbegriff der Bibel, 57; Bultmann, Lebensbegriff des Neuen Testaments, 864ff.).

2 Vgl. dazu unter A.II.3.

3 Vgl. dazu unter A.III.3.

4 Vgl. dazu unter A.IV.3. und A.IV.4.

5 Vgl. dazu unter A.II.4., A.III.4. und A.IV.4.

nungen fruchtbar gemacht wird. Nietzsche bietet sich an dieser Stelle an, weil er eben noch nicht für eine bestimmte Kanalisierung im Verständnis des Lebens steht, wie sie dann für die unterschiedlichen Anläufe der Lebensphilosophie im engeren Sinne typisch ist, sondern wie Max Scheler hervorgehoben hat zwar »die Philosophie des Lebens noch nicht [besaß] [u]nd [...] doch über den modernen Versuchen wie ein verborgener Schutzgeist«⁶ schwebt. Nietzsches Lebensbegriff, wie er durch seine Schaffensperioden hindurch rekonstruiert wird, erweist sich als äußerst schillernd und facettenreich. In der Zusammenschau wird deutlich, dass Nietzsche v.a. Interesse an einem hat: Dies ist die essentielle Energie des Vitalen, die er einerseits im Gefolge falsch verstandener metaphysischer, theologischer und moralischer Überbauungen ins Abseits manövriert und andererseits in artifiziellen Verzerrungen interniert sieht. Im Gegenüber des ihm gegenwärtigen geistigen Klimas erscheinen ihm die Quellen des Lebens zugeschüttet. Kraftvoll versucht Nietzsche deshalb in unterschiedlichen Frontstellungen die essentiellen Wurzeln des Lebens wieder freizulegen. Diese findet er schließlich in einem Willen zur Macht, der im Verständnis und Nachvollzug am intuitionskonformen Erlebnis eines urwüchsigen Lebenswillens anknüpfen kann.⁷

Die komplementär entwickelte Ethik des Lebens kann in einem Dreischritt thematisiert werden. In der ersten Phase kommt sie im vergleichsweise undurchdachten Imperativ des Lebens zum Stehen, der lautet: *Sei Leben!* und sich in geschichtlicher Hinsicht konkretisiert zu einem selbstmächtigen und stolzen *So soll es sein!* Flankiert wird er durch eine Tugendlehre, die v.a. *Ehrlichkeit*, *Tüchtigkeit* und *Wahrhaftigkeit* umgreift.⁸ Die kritische Periode steht im Zeichen einer Ausarbeitung genau dieser Tugendlehre. Der Zentralimperativ *Sei Leben!* erscheint mutiert zum Aufruf zu selbstmächtiger Gestaltung der ewigen Lebendigkeit. Der Imperativ lautet nun: *Du solltest Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden!* Und dieser Imperativ ist korreliert mit einer Tugend-Lehre des Lebens, die nun modifiziert *Redlichkeit*, *Tapferkeit*, *Großmut* und *Höflichkeit* umfasst. Diese Tugenden sollen dazu dienen, dass sich das Individuum zum adäquaten Gestalter jenes ewig drängenden Lebenstriebes macht und ihnen ist nachgeschaltet der Gedanke einer ewigen Wiederkunft des Lebens, der als letzte Kontrolle der Realisierung des ewigen Lebens fungiert.⁹ Das Spätwerk steht ganz im Schatten monistischer Tendenzen und die entsprechende Ethik des Lebens zeigt sich als Handlungskomplementarität von Nietzsches basalem Lebensparameter *Willen zur Macht*. Dies führt zur ethischen Integralbildung, die nicht nur Tugenden, sondern auch Asketik und Wertsetzung als Themata verhandelt.¹⁰

6 Scheler, *Philosophie des Lebens*, 314. Zur Frage, inwieweit Nietzsche der Lebensphilosophie resp. der Existenzphilosophie zuzurechnen sei, vgl. Meyer, *Ästhetik der Historie*, 110–115.

7 Vgl. dazu unter B.II.-BIV.

8 Vgl. dazu unter B.II.3.

9 Vgl. dazu unter B.III.4.

10 Vgl. dazu unter B.IV. und B.V.

In Bezug auf den Lebensbegriff der Molekularbiologie ist es primär das Anliegen, basale Formatierungen des molekularbiologischen Lebensbegriffes zu untersuchen und zum organismischen und metaphysischen Lebensbegriff konstruktiv in Beziehung zu setzen. Vor allem wird darauf gesehen, wie die Wahrnehmung des Lebendigen in der Molekularbiologie konzeptionell mutiert ist und wie die aus der Perspektive der Molekularbiologie abgeleiteten ethischen Folgerungen in einer ersten Einschätzung zu bewerten sind. Klar ist dabei, dass sich einerseits der jeweilige Transfer vom entwickelten molekularbiologischen Lebensbegriff zu ethischen Einsichten nicht immer als unproblematisch erweist und andererseits die generierten Imperative und ethischen Theorieansätze bei weitem nicht an die theoretische Weite, Komplexion und Formatierung heranreichen, wie sie im Horizont des organismischen und metaphysischen Lebensbegriffes diskutiert werden. Als einschlägig werden hier die Ansätze Erwin Schrödingers, Jacques Monods und Manfred Eigens erachtet. Die Auswahl begründet sich v.a. darin, dass die hier behandelten Ansätze erstens auf ihre Weise wichtige Wegmarken bei der zunehmenden molekularbiologischen Erschließung des Lebens darstellen,¹¹ zweitens die interdisziplinäre Schnittmenge der Molekularbiologie repräsentiert wird, drittens in unterschiedlichem Maße auch die Grenzen ihrer Erschließungskompetenz hinsichtlich des Lebendigen mitreflektiert sind und viertens bereits – auch jeweils mit verschiedener Gewichtung – weltanschauliche und ethische Implikationen resp. Probleme mit im Blick sind.

Analysiert und diskutiert werden dabei die vor dem Hintergrund der Quantentheorie wahrscheinlich gemachte Einsicht, dass Leben thermodynamisch betrachtet einen höchst unwahrscheinlichen Zustand repräsentiert (Schrödinger)¹² und das Leben im Ineinander von Zufall und Notwendigkeit (Monod)¹³ resp. Notwendigkeit und Zufall (Eigen)¹⁴. In ethischer Hinsicht rücken dabei den Kerntheorien korrespondierende Implikationen in Gestalt einer Ethik des Quantensprungs (Erwin Schrödinger)¹⁵, einer materialistischen Ethik der Erkenntnis (Jaques Monod)¹⁶ und eines geno-morphen Vernunft-Humanismus (Manfred Eigen)¹⁷ in den Blick.

Der theologische Lebensbegriff bildet den längsten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung. Natürlich steht ein theologischer Lebensbegriff keinesfalls für eine Lösung der im Zuge von Analyse und Diskussion angetroffenen Problemhorizonte. Wenn der theologische Lebensbegriff als letzte Konzeptualisierungsgestalt in der bearbeiteten Kompilation erscheint, dann nicht deshalb, weil er das letzte Wort in dieser Sache sprechen würde. Ein letztes Wort im gedanklichen Ringen mit und

11 Alle drei Genannten sind Nobelpreisträger: Erwin Schrödinger 1933 für Physik, Jacques Monod 1965 für Physiologie oder Medizin und Manfred Eigen 1967 für Chemie.

12 Vgl. dazu unter C.II.1.

13 Vgl. dazu unter C.III.1.

14 Vgl. dazu unter C.IV.1.

15 Vgl. dazu unter C II.2.

16 Vgl. dazu unter C III.2.

17 Vgl. dazu unter C IV.2.

um das Leben gibt es nicht. Eine Folgerung ist an dieser Stelle, dass Lebenswissenschaft immer nur interdisziplinär sein kann und die analogen Lebensbegriffe Balancebegriffe repräsentieren.¹⁸ Kants Überschwinglichkeit des Lebens,¹⁹ Hegels negatives wie treibendes Ergebnis,²⁰ Lotzes offenes System,²¹ Nietzsches dionysisch-treibender Urgrund,²² Schrödingers *qua via summa patet*,²³ Monods Zufall und Offenbarung²⁴ und Eigens Vision der Vollendung²⁵ müssen hier noch als Stichworte ausreichen. Dass der theologische Lebensbegriff als letzte theoretische Formatierung des Lebendigen hier thematisch wird, steht allein für die primäre Perspektive des Theologen und der im Hintergrund stehenden Theologie, aus der die Studie entworfen ist und nicht für allfällige und auch von anderwärts her bekannte Abschließbarkeits- und Überwissenschaftsphantasien.²⁶

Das hat Konsequenzen: Zunächst ist es – wie angedeutet – nicht so, dass der theologische Lebensbegriff in strenger Konkurrenz und als problemmentzerrende Überbietung zu den aufgearbeiteten Vorstellungskreisen des organismischen, metaphysischen und molekularbiologischen Lebensbegriffs etabliert werden kann und soll. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass es einerseits auch den *einen* theologischen Lebensbegriff nicht gibt, dass dies andererseits jedoch nicht bedeutet, theologische Fokussierungen des Lebendigen würden keine alternierenden Akzente setzen. Vielmehr steht der am Ende dieser Untersuchung vorgeschlagene Versuch der Entwicklung von Grundlinien eines theologischen Lebensbegriffes für die Einsicht, dass eine theologische Perspektive auf das Leben einen Zugang nicht *über* oder *anstatt*, sondern *neben* den in den ersten drei Kapiteln diskutierten Modellen repräsentiert. Um dies zu erarbeiten werden zunächst die Ansätze Albert Schweitzers²⁷, Dietrich Bonhoeffers²⁸ und Paul Tillichs²⁹ rekonstruiert und analysiert. Im Anschluss daran wird ein Blick auf zeitgenössische Zugänge und Anläufe³⁰ geworfen, um schließlich Grundlinien eines theologischen Lebensbegriffes³¹ zu entwerfen, die sich als Vorschlag innerhalb einer pluralen Diskussion verstehen und keinesfalls ein Schlusswort in Bezug auf die Aufarbeitung des Lebens sein wollen.

18 Vgl. dazu unter D.V.2.

19 Vgl. unter A. II.3.

20 Vgl. unter A. III.5.

21 Vgl. unter A. IV.2.3.

22 Vgl. v.a. unter B IV.1.1.

23 Vgl. unter C. II.2.

24 Vgl. unter C. III.1.

25 Vgl. unter C. IV.2.

26 Vgl. dazu Markschieß, Ist Theologie eine Lebenswissenschaft?, 34. Demnach ist es »bislang weder der Theologie noch der Medizin oder einer anderen Naturwissenschaft gelungen [...], diese Zugänge als eine Art ›Überwissenschaft‹ wirklich zu synthetisieren; die Synthese blieb These«.

27 Vgl. unter D.II.

28 Vgl. unter D.III.

29 Vgl. unter D.IV.

30 Vgl. dazu unter D.V.1.

31 Vgl. unter D.V.3.

Damit ist der Aufbau der Arbeit bereits erkennbar. Ein erstes Kapitel (A) wird den organismischen Lebensbegriff aufarbeiten, das zweite Kapitel (B) sich dem metaphysischen Lebenskonzept zuwenden, eine drittes (C) Theorieanläufe der Molekularbiologie analysieren und auswerten und ein viertes und letztes (D) theologischen Ansätze thematisieren und Grundlinien eines theologischen Lebensbegriffes vorschlagen.

Methodisch wird dabei so vorgegangen, dass die exponierten Vertreter des organismischen Lebensbegriffs (Kant, Hegel, Lotze), des metaphysischen Lebensbegriffs (v.a. Nietzsche), des molekularbiologischen Lebensbegriffs (Schrödinger, Monod, Eigen) und des theologischen Lebensbegriffs (Schweitzer, Bonhoeffer, Tillich) zunächst in einer gerichteten Rekonstruktion auf das Thema Leben hin konzentriert werden, um in einem zweiten Schritt auf die jeweiligen ethischen Implikationen aufmerksam zu machen. D.h. jede Aufarbeitungs- und Interpretationseinheit performiert sich im Zweischritt von $\vartheta\epsilon\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$ und $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$.

Der Schluss, der Grundlinien eines theologischen Lebensbegriffs entwirft, die in einer Matrix von Kontingenz-, Transzendenz-, Endlichkeits-, Aktions- und Wertaspekt zum Stehen kommt, verdankt sich dem Ineinander von Induktion und systematischer Zusammenschau, die dem Lebensbegriff in theologischer Hinsicht gerecht werden soll als das, was er im hier vorgestellten Sinne ist: ein Balancebegriff, was sich wieder aus der bereits benannten Einsicht speist: Leben ist unendlich in seiner Endlichkeit und endlich in seiner Unendlichkeit.

A. Der organismische Lebensbegriff

I. Einführung

Organismen haben Menschen von jeher fasziniert. Die fundamentale Differenz zwischen dem nachmalig Organischen und dem Nicht- oder Unorganischen, die sachlich komplementär verläuft zu Unterscheidungsversuchen zwischen dem Lebendigen und dem Nicht- resp. Unlebendigen, ist bereits im antiken Denken Gegenstand der v.a. philosophischen Reflexion gewesen.¹ Allerdings gilt es dabei zu beachten, dass es ein klassisches griechisches Wort ὀργανισμός zunächst nicht gibt, wohl aber den adjektivischen Ausdruck ὀργανικός, was etwa bedeutet »durch Instrumente ausgeübt« resp. »maschinenmäßig«², oder den Begriff des »ὄργανον«³, der für Werkzeug, Instrument oder Gerät steht, in biologischen Kontexten aber auch biologisches Organ meinen kann. Beides leitet sich ab vom griechischen Substantiv ἔργον, das primär das *Werk* im Sinne von Tat, Handlung oder Unternehmung bedeutet.⁴ Aristoteles, der als »der erste biologische Systematiker«⁵ angesprochen werden kann, kennt zwar den Begriff des »σῶμα ὀργανικό[v]«⁶ – und das sind für ihn beseelte Wesenheiten (Pflanzen, Tiere, Menschen) –, die neben einer immanenten Teleologie (ἐντελέχεια)⁷ qua Seele dadurch ausgezeichnet sind, dass sie eben über Organe im oben angesprochenen biologischen Sinne verfügen. Allerdings ist für ihn das Typische derartiger Entitäten nicht allein das Vorliegen von Organen im biologischen Verständnis, sondern vielmehr die mit der Seele in Verbindung gebrachte Entelechie, die als eine Art Ganzheitskausalität aufzufassen ist.⁸ Damit ist bereits für das aristotelische Verständnis des Lebendigen der Zweckge-

1 Vgl. dazu Ewers, Philosophie des Organismus, passim.

2 Menge-Güthling, 496.

3 Zum Begriff und zur Begriffsgeschichte des Terminus Organ vgl. Ballauff, Organ, 1317ff.

4 Vgl. Ballauff, Organ, 1317. Das griechische Substantiv ἔργον (ursprünglich mit Digamma (*f*) geschrieben) ist dabei urverwandt mit dem deutschen Wort Werk. Goethe war der Überzeugung, dass sich das Wort vom griechischen Ausdruck ὀργή (Trieb, Zorn oder Erregung) herleitet (vgl. Ryan/Seifert, Organisch, 1329).

5 Ewers, Philosophie des Organismus, 13.

6 Aristoteles, De anima, 412b5f.: »εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν εἶη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ οργανικοῦ«.

Mit dieser Diktion folgt Aristoteles seinem Lehrer Platon. Vgl. dazu Ballauff, Organ, 1318.

7 Dieser Ausdruck stammt von der Wortverbindung ἐν τέλει ἔχειν, was soviel heißt, wie *ein Ziel haben*.

8 Zum Entelechiegedanken bei Aristoteles vgl. Ewers, Philosophie des Lebendigen, 11f. und Fäh, Biologie und Philosophie, 7f. Der Entelechiegedanke ist dann v.a. bei Leibniz wieder in der Vordergrund gerückt: Vgl. Leibniz, Monadologie, §70, 56: »On voit par là, que chaque corps vivant a une *Entélechie* dominante qui est l'Âme dans l'animal; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son *Entélechie*, ou son âme dominante« (Hervorhebung v. Vf.).

danke impliziert.⁹ Für Aristoteles repräsentiert die Seele die zwecktätige Ursache körperlicher Formgebung und Bewegung, sie ist die den Leib (σῶμα) eigentlich bewegende und steuernde Kraft. Die Seele ist, wie Aristoteles sagt, die »Entelechie des Leibes«, d.h. die »erste vollendete Wirklichkeit (πρῶτη ἐντελέχεια) eines dem Vermögen nach (δυνάμει) lebendigen Naturkörpers und zwar eines solchen, der Organe«¹⁰ hat.¹¹

Der neuzeitliche Ausdruck Organismus kommt in Vermittlung des französischen *organisme* im 18. Jahrhundert auf und erfährt seit dem eine kaum überblickbare Fülle von Interpretationen, die hier keinesfalls im Einzelnen nachvollzogen werden können.¹² Wenn im Folgenden die drei ausgewählten am Organismusbegriff geleiteten Konzeptualisierungen des Lebendigen Kants, Hegels und Lotzes ins Zentrum des Interesses geschoben werden, dann hat dies eine Reihe von methodischen und systematischen Gründen.

Zunächst dürfte es evident sein, dass im Rahmen einer solchen Untersuchung auch nur der Versuch, annähernd einen vollständigen Überblick über die organismischen Konzeptualisierungen des Lebens anzustreben, ein Ding der Unmöglichkeit ist. Insofern kann nur auf die prominentesten und einschlägigsten Konzepte eingegangen werden. Das meint, dass primär *Großtheorien* interessant sind, in denen die Fäden der vorhergehenden Entwicklungen zusammenlaufen und konzentriert werden und die in diesem Sinne *Paradigmen* setzen. Hinzu kommt, dass diese Studie eine erklärt neuzeitliche Perspektive einnehmen möchte. D.h., dass vorneuzeitliche Vorstellungskreise in der Regel allein indirekt und unausdrücklich im Hintergrund stehen. Und endlich ist es so, dass im Rahmen dieser Untersuchung v.a. Ansätze interessant sind, die eine prägende Wirkung v.a. auch auf die theologische Gedankenentwicklung entfaltet haben. Das bedeutet, dass Theorien, wie z.B. der Vitalismus oder Neo-Vitalismus nur von begrenztem Interesse sind und insofern aus dem engeren Blickwinkel auszuklammern sind.¹³

Wird dies zusammen genommen, so bietet sich wie von selbst zunächst ein Blick auf den organismischen Lebensbegriff Kants an. Bei Kant laufen in partiellem wie kritischem Rückgriff auf die Aristotelische und ihm unmittelbar vorgängige Tradition Gedankenlinien zusammen.¹⁴ Und vor dem Hintergrund des transzendental-

9 Vgl. Ballauff, *Organ*, 1317f..

10 Zit. nach Driesch, *Geschichte des Vitalismus*, 17.

11 Vgl. dazu auch Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 127.

12 Vgl. dazu Meyer, *Organismus*, 1330ff.

13 So gilt die Tragkraft des Neovitalismus, als dessen herausragender Exponent Hans Driesch anzusprechen ist, als wenigstens umstritten. Vgl. dazu Ewers, *Philosophie des Organismus*, 57.

14 In Bezug auf die unmittelbar vorgängigen Positionen ist v.a. an Leibniz zu denken. Leibniz hatte den Sachverhalt der Organisation anhand der perzeptiven Tätigkeit der Monaden aufgezeigt. Indem im Vollzug der Perzeption der Monade Differenz in der Einheit und Einheit in der Differenz vermittelt wird, erweist sie sich als Schnittstelle zwischen Vollzug ihres spezifischen Prinzips und den Bezugspunkten der in ihr dargestellten Körper. Dies bezeichnet Leibniz auch als Organisation. Vgl. Cheung, *Organisation des Lebendigen*, 52.

philosophischen Ansatzes repräsentiert sein Organismuskonzept ein Paradigma, das sich in den modernen Organismusbegriffen in wesentlichen Aspekten durchhält, resp. in der Moderne eine Apotheose erfahren hat.¹⁵ Und endlich ist es für Kant signifikant, dass sein vom Organismusgedanken geleitetes Lebensmodell in ein Konzept praktischer Autonomie mündet, das insbesondere auch auf die theologische Diskussion eingewirkt hat.¹⁶

Letzteres gilt – freilich mit veränderter Akzentsetzung – auch für Hegel. Darüber hinaus ist seine Fassung des Organischen im Kontext dieser Arbeit einschlägig nicht nur, weil sein Einspruch gegen die Philosophie Kants der wohl umfassendste und grundsätzlichsste gewesen ist.¹⁷ Hegel ist darüber hinaus von nicht zu unterschätzendem Interesse, weil er viel schärfer noch als Kant vor dem Hintergrund seiner reflexionslogischen Fassung des lebendigen Organismus auf Grenzen einer begrifflichen Konzeptualisierung organismischen Lebens aufmerksam macht.

-
- Zum Verhältnis Kant und Aristoteles in Bezug auf die gedankliche Erfassung des Organismus vgl. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, 195: »Kant ist sich mit Aristoteles ganz einig: In Organismen geht die Idee des Ganzen seinen Teilen vorher. [...] Wenn wir Kants Fassung vom Organismus und dessen Seinsweise, dem Leben, einmal gegen die von Aristoteles halten, so überrascht die Übereinstimmung. Die Differenz aber ist auch unübersehbar: die Legitimation der teleologischen Beurteilung. Für Aristoteles ist sie zwar im Einzelnen problematisch, generaliter aber konstitutiv für Lebewesen: Organismen sind zweckmäßig gebaut, sie verfolgen diese Zwecke, sie sind in zweckmäßige Lebenszusammenhänge eingebaut; schließlich ist die ganze Natur ein zweckmäßiges Ganzes. Ein solches Urteil ohne voraufgehende Kritik der Urteilskraft wäre für Kant ein Dogmatismus« (Hervorhebungen i. Orig.). Löw versucht im Folgenden im Rückgriff v.a. auf das ›opus postumum‹ plausibel zu machen, dass Kant in seiner Spätphase dann ganz zur Position des Aristoteles zurückgekehrt sei. Dagegen wendet sich Michael Ewers, der festhält: »Kant kann nicht als Aristoteliker gedeutet werden, wie sehr er sich auch letzten Endes dem aristotelischen Denken angenähert haben mag. Entscheidend bleibt vielmehr, daß Kants Ansatz sich von dem des Aristoteles grundlegend unterscheidet, wie auch Löw bemerkt, nämlich dadurch, daß ›die Teleologie, als Wissenschaft, [...] zu gar keiner Doktrin, sondern nur zur Kritik, und zwar eines besonderen Erkenntnisvermögens, nämlich der Urteilskraft, [gehört]‹« (Ewers, *Philosophie des Organismus*, 16f.)
- 15 Vgl. Barth, U., *Gehirn und Geist*, 442. Zur modernen Biologie vgl. etwa Mayr, *Entwicklung der biologischen Gedankenwelt*, 43; vgl. dazu Weil, *Möglichkeiten und Grenzen*, 14. Vgl. auch Düsing, *Naturteleologie*, 156: »Die Lehre Kants, daß die Naturteleologie lediglich eine Maxime der reflektierenden Urteilskraft zur Betrachtung von Organismen ist, steht der heutigen Auffassung der ›Teleonomie‹ eines Lebewesens, die offenbar auch die Molekularbiologie als einen ihrer grundlegenden wissenschaftstheoretischen Begriffe nicht aufgeben kann, n[a]he«.
- 16 Vgl. dazu nur die Etikettierung Kants als »Philosoph des Protestantismus« durch Friedrich Paulsen und Julius Kaftan (Paulsen, *Philosoph des Protestantismus*, 1; Kaftan, *Philosoph des Protestantismus*, 1).
- 17 Vgl. Horstmann, *Kant und der Standpunkt des Sittlichen*, 557ff., bes. 557: »Umfassend ist dies [sc. Hegels] Kritik in dem Sinne, daß es keinen Bereich der Kantischen Philosophie gibt, der von Hegel nicht kritisiert worden wäre. [...] Grundsätzlich ist Hegels Kritik, [weil] sie darauf [zielt], den gesamten Kantischen Ansatz in Frage zu stellen. [...] Kant-Kritik ist für Hegel daher Prinzipienkritik, und Prinzipienkritik ist für ihn Kritik an grundsätzlich irreführenden Weisen der philosophischen Weltbetrachtung«.

Auch die Philosophie Lotzes hat große Wirkungen auf die theologische Theoriebildung ausgeübt.¹⁸ Dabei kann Lotzes spezifische Herangehensweise an das organisierte Leben nicht nur als eine paradigmatische Auseinandersetzung und Absage mit und an vitalistische Theorien des Lebendigen gelesen werden. Vielmehr übt sich (wie Hegel gegenüber Kant) Lotze in Kritik v.a. an der Naturphilosophie Hegels, so dass seine Theorie als direkte Reaktion auf die Hegelsche Position erscheint, die teilweise wieder Kantische Einsichten fruchtbar machen möchte. Und auch noch in einer weiteren Beziehung bzgl. der Ansätze von Kant und Hegel erweist sich Lotze als einschlägig. Verwahren sich nämlich Kant und Hegel gegen den Eintrag ethischer Qualitäten in die elementare Fassung des Organismusgedankens, so steht Lotze schließlich für den expliziten Eintrag einer Wertdimension am Orte der basalen Fassung des Lebensbegriffes, die insbesondere für eine ethische Bewertung und Diskussion des Lebensbegriffes von Relevanz ist. Die drei genannten Konfigurationen einer am Organismusgedanken orientierten Erfassung des Lebens sollen im Folgenden in der angedeuteten Klimax erarbeitet werden. Dabei wird nicht allein auf die spezifische systematische Konfiguration, sondern auch jeweils auch auf die entsprechenden ethischen Implikationen zu achten sein. Abschließend ist mit einer Zwischenreflexion zum metaphysischen Lebensbegriff überzuleiten.

II. Die teleologische Organismuskonzeption Kants

II.1 Einführung

Auf den ersten Blick scheint der Begriff des Lebens innerhalb der Philosophie Kants eine eher untergeordnete Rolle zu spielen. Und tatsächlich: Verglichen mit anderen prominenten wie zentralen *termini* seiner Philosophie gehört der des Lebens nicht unbedingt zu denjenigen, bei denen man unwillkürlich an Kant erinnert würde. Dies hat einen sachlichen Grund, der aus Kants Wissenschaftsverständnis resultiert und von dem auch die Wissenschaft vom Leben unmittelbar mitbetroffen ist. Für Kant sind das Leben und seine Erscheinungen primär Gegenstand der Naturwissenschaften. Und in Bezug auf diese verfolgt Kant nicht das Interesse, sich an der Erarbeitung materialer Gehalte zu beteiligen, sondern im Hinblick auf die Naturwissenschaften sieht er sein kritisches Geschäft allein in der prinzipiellen Rechtfertigung regulativer Forschungsmaximen.

Dies trifft auch für die Wissenschaft vom Lebendigen zu. Allerdings repräsentiert der Bereich des Lebendigen insofern einen exponierten Ort, als sich nach Kant hier differente Erkenntnisweisen überschneiden. Das Gebiet des Lebendigen

18 Vgl. dazu Neugebauer, M., Lotze und Ritschl, bes. 26ff., 85ff.; 146ff.; 172ff.; 210ff.; 239ff. und 281ff.

ist für Kant exemplarisch, um die Möglichkeiten und Grenzen eines theoretisch erkennenden Zugriffs auf die Wirklichkeit aufzuzeigen und um gleichzeitig auf bestimmte Spezifika des menschlichen Verstandes und seiner Erkenntnismöglichkeiten aufmerksam zu machen.

In diesem Sinne begegnet eine Auseinandersetzung mit dem Lebendigen als Thema des Denkens. Am ausführlichsten findet sie sich in der ›Kritik der Urteilskraft‹, und die exponierte Stellung der Beschäftigung mit dem Leben verdankt sich nicht unwesentlich der spezifischen Aufgabe der dritten Kritik.

In seiner dritten Kritik hatte es Kant unternommen, systematische Lücken zu schließen, wie sie sich aus der bisherigen Exposition eines Gesamtprogramms einer Vernunftkritik ergeben hatten. In der Kritik der reinen Vernunft hatte Kant das theoretische Erkenntnisvermögen einer grundlegenden Kritik unterworfen und in Opposition zur spekulativen Theologie und Metaphysik Grenzen und Möglichkeitsbedingungen eines theoretisch erkennenden Zugriffs auf die phänomenale Wirklichkeit ausgelotet. Die durch Kategorien und Anschauungsformen strukturierte Wahrnehmung erwies sich in sachlicher Nähe zu Newtons *axiomata sive leges motus*¹⁹ als tauglich, ein funktional wesentlich durch Ursache und Wirkung geprägtes Bild der phänomenalen Wirklichkeit zu generieren. In einem *quasi* analogen Verfahren hat Kant dann in seiner zweiten Kritik das praktische Erkenntnisvermögen behandelt und mit der Exposition der intelligiblen Sphäre der Freiheit, wie sie sich vor dem Hintergrund des Sittengesetzes eröffnet, einen weiteren eigenständigen Bereich des Erkennens abgesteckt. Beide Systemteile sind so konzipiert, dass der theoretisch erkennende Zugriff auf die phänomenale Wirklichkeit nicht in Kollision mit der praktischen Vernunftkenntnis gerät. Doch haben die beiden ersten Kritiken ein Problem offen gelassen, das die aktuelle Verwirklichung der praktischen Vernunft in ihrer Relation zur kausal aufgefassten Sinnenwelt betrifft.

Die praktische Vernunft findet ihre Realisationssphäre in der durch die theoretische Vernunft weitgehend kausal strukturierten Sinnenwelt. Also muss sich letztere zumindest ihrer Möglichkeit nach als kompatibel gegenüber der spontanen Aktualisierung der praktischen Vernunft erweisen. Den Nachweis dafür zu erbringen, liegt aber weder in der Kompetenz des theoretischen Verstandes, der ja gerade die apriorischen Prinzipien für eine überwiegend kausale Auffassung des sinneweltlichen Naturzusammenhangs bereitstellt, noch im Vermögen der praktischen Vernunft, die die apriorischen Grundsätze der Denkbarkeit der intelligiblen Sphäre der Freiheit liefert. Kant weist diese Aufgabe vielmehr der Urteilskraft zu, mit der er sich in seiner dritten Kritik – wiederum analog zum Vorgehen in den vorhergehenden Kritiken – ausführlich auseinandersetzt.

Das Gebiet des Lebendigen rückt nun deshalb in den Vordergrund, weil eine spezifische Leistung der Urteilskraft, nämlich die Fähigkeit zur Reflexion der Wirk-

19 Vgl. Hermann, Kants Teleologie, 61.

lichkeit vor dem Hintergrund von Zweckbegriffen, nicht nur am Orte des Lebendigen demonstriert werden kann, sondern auch und gerade weil diese bestimmte Leistung menschlicher Verstandestätigkeit den einzigen Weg für die wissenschaftliche Erschließung des Lebendigen darstellt, deren systematische Explikation freilich auch wesentliche und wichtige Einsichten für das Verständnis des Lebendigen selbst abwirft. In dieser Beziehung erweist sich Kants Beschäftigung mit dem Bereich der organisch-lebendigen Natur nicht nur als eines der interessanteren, sondern auch als eines der »schwierigsten und auch verrücktesten Problem[e] der Philosophie Kants«²⁰.

II.2 Der Begriff des Naturzwecks

Die Leitkategorie, mittels derer Kant sich der Problematik des Lebens nähert, ist die des Naturzwecks.²¹ Um diesen für die Kantische Behandlung der Lebensproblematik eminenten Begriff in seiner konstruktiven Stärke, aber auch in seiner inneren Problematizität so präzise wie möglich fassen zu können, erscheint es ratsam, sich diesem Schlüsselbegriff von den in sachlicher Verwandtschaft stehenden Termini des Zweckes und der Zweckmäßigkeit her zu nähern. Sowohl der Zweckbegriff als auch der Begriff der Zweckmäßigkeit bilden das engere semantische Umfeld des Naturzweck-Begriffs, und ohne deren Kenntnisnahme dürfte sein Verständnis nur schwer möglich sein.

Ein Zweck wird von Kant gedacht als »der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält«²². Die entscheidende Pointe dieser Definition des Zweckbegriffs erschließt sich am besten durch eine Gegenüberstellung von Zweck- und Allgemeinbegriff. Während Allgemeinbegriffe – indem sie in der Wahrnehmung Gegebenes bestimmen – eine erkenntnisbegründende Funktion einnehmen, ist es die Eigenheit eines Zweckbegriffs, dass er nicht erkenntnis- sondern primär seinsbegründend auftritt. Ein Zweckbegriff stellt den Grund der Möglichkeit seines Gegenstands insofern dar, als im Zweckbegriff die Wirklichkeit des vorgestellten Gegenstands gewissermaßen antizipiert wird.

Zweckmäßigkeit hingegen bezeichnet eine formale Indikation der Dinge, die in der »Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist«²³, besteht. In Abgrenzung zur Sphäre des theoretischen Erkennens versteht Kant unter Zweckmäßigkeit demnach eine Formalcharakteristik der Dinge, die nicht aus einer kausal strukturierenden Perspektive er-

20 Schulte, Immanuel Kant, 108.

21 Vgl. dazu Düsing, Naturteleologie, 142ff., Ewers, Philosophie des Organismus, 16ff. und Neugebauer, M., Lebensbegriff bei Kant, 95ff.

22 KdU, B XXVIII; Vgl. auch a.a.O., B 32: »Zweck [ist] der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser [sc. der Begriff] als die Ursache von jenem [sc. dem Gegenstand] (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird«.

23 KdU, B XXVIII.

geschlossen werden kann. Methodisch betrachtet bezeichnet Zweckmäßigkeit genau diejenigen Eigenschaften von Dingen, die allein aus der Perspektive eines Zwecks erklärbar sind.

Zweckmäßigkeit kann von rein subjektiver Tragweite sein, und als solche behandelt sie Kant in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Die Relevanz eines Zweckbegriffs für ein individuelles Subjekt wird entweder durch das Geschmacksurteil eingeschätzt (formale subjektive Zweckmäßigkeit) oder im Sinnenreiz empfunden (materiale subjektive Zweckmäßigkeit).²⁴

Den Begriff objektiver Zweckmäßigkeit hingegen exponiert Kant in der Analytik der ›Kritik der teleologischen Urteilskraft‹ (§§61–68). Dabei wird – analog zum Vorgehen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft – zwischen einer formalen und einer materialen objektiven Zweckmäßigkeit unterschieden. Den Sachverhalt formal-objektiver Zweckmäßigkeit erläutert Kant anhand der Geometrie. Formal-objektive Zweckmäßigkeit eignet geometrischen Figuren, da diese sich im Reich von Geometrie und Mathematik als zweckmäßig für die Auflösung verschiedenster Probleme erweisen, da sie Gebilde darstellen, auf die ein großer Teil geometrischer Figuren und mathematischer Terme reduziert werden kann.²⁵ Diese Art der Zweckmäßigkeit ist jedoch lediglich formal, da sie jeglichen materialen Bezugs zur Existenz der in Frage kommenden Objekte entbehrt. Sie beruht allein auf mathematischer »Proportion«²⁶ und ist folglich nicht imstande, sich in konkreten Zwecken zu gründen. »Diese intellektuelle Zweckmäßigkeit aber, ob sie gleich objektiv ist (nicht wie die ästhetische subjektiv), lässt sich gleichwohl ihrer Möglichkeit nach als bloß formale (nicht reale), d. i. als Zweckmäßigkeit, ohne daß doch ein Zweck ihr zum Grunde liege [...] begreifen«²⁷.

Objektiv-materiale Zweckmäßigkeit liegt Kant zufolge erst dann vor, wenn die Zweckmäßigkeit in direkter Beziehung zur materialen Existenz des von ihr intendierten Objekts steht, d.h. wenn der Begriff der Zweckmäßigkeit einem realen Ob-

24 Zur Analyse der Kritik der ästhetischen Urteilskraft und zur Systematizität der benannten Begriffe vgl. Bauch, Kant, 378–412; Bartuschat, Zum systematischen Ort, 92–168; Teichert, Immanuel Kant Kritik der Urteilskraft, 17–101.

25 Vgl. KdU, B 271: »Alle geometrischen Figuren, die nach einem Prinzip gezeichnet werden, zeigen eine mannigfaltige, oft bewunderte, objektive Zweckmäßigkeit, nämlich die Tauglichkeit zur Auflösung vieler Probleme nach einem einzigen Prinzip, und auch wohl eines jeden derselben auf unendlich verschiedenen Art an sich«. Paradigma ist der Kreis als gewissermaßen zweckmäßigste geometrische Figur: »In einer so einfachen Figur, als der Zirkel ist, liegt der Grund zu einer Auflösung einer Menge von Problemen, deren jedes für sich mancherlei Zurüstung erfordern würde, und die als eine von den unendlich vielen vortrefflichen Eigenschaften dieser Figur sich gleichsam von selbst ergibt« (ebd.).

26 KdU, B 272.

27 KdU, B 274. Vgl. auch a.a.O., B 279 (Anm. *): »Weil in der reinen Mathematik nicht von der Existenz, sondern nur der Möglichkeit der Dinge, nämlich einer ihrem Begriffe korrespondierenden Anschauung, mithin gar nicht von Ursache und Wirkung die Rede sein kann: so muß folglich alle daselbst angemerkte Zweckmäßigkeit bloß als formal, niemals als Naturzweck, betrachtet werden« (Hervorhebung i. Orig.).

jekt zuerkannt werden kann, das den Grund seiner Wirklichkeit allein im Begriff eines konkreten Zweckes hat. Hierbei unterscheidet Kant zwischen einer äußeren und einer inneren objektiv-materialen Zweckmäßigkeit.²⁸ Äußere oder relative Zweckmäßigkeit ist verstanden als »Nutzbarkeit (für Menschen) oder Zuträglichkeit (für jedes andere Geschöpf)«²⁹. Das heißt, existente Sachverhalte der Sinnenwelt werden im Horizont der teleologischen Urteilkraft auf ihre Zweckmäßigkeit für die Handlungsziele endlich vernünftigen Lebens hin reflektiert (Nutzbarkeit) oder auf ihre zweckhafte Bedeutung im Bereich des unvernünftigen Lebens (Zuträglichkeit) hin überprüft.³⁰ In beiden Fällen ist dennoch nur von einer äußeren resp. relativen objektiv-materialen Zweckmäßigkeit die Rede, da es sich jeweils nicht um eine »objektive Zweckmäßigkeit der Dinge an sich selbst«³¹ handelt, die den Dingen im Sinne eines analytischen Urteils eignet, sondern jenen Dingen äußerlich aufgrund eines entsprechenden Vorverständnisses zugesprochen wird.³²

Das Vorliegen objektiv-materialer Zweckmäßigkeit ist nun für diejenigen Gebilde der Sinnenwelt typisch, die Kant als Naturzwecke bezeichnet. Ein Naturzweck ist exakt gefasst als ein Gebilde, das gleichermaßen Ursache und Wirkung seiner selbst ist: »[E]in Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst (*obgleich in zweifachem Sinne*) Ursache und Wirkung ist, denn hierin liegt eine Kausalität, dergleichen mit dem bloßen Begriffe einer Natur, ohne ihr einen Zweck unterzulegen, nicht verbunden, aber auch alsdann, zwar ohne Widerspruch, gedacht, aber nicht begriffen werden kann«³³. Ein Naturzweck ist also eine natürliche Entität, die eine Beziehung auf einen Zweck enthält, aber nicht in dem Sinne, dass eine externe Instanz diesen Zweck von außen implementiert hätte – in diesem Falle handelte es sich um ein Kunstprodukt –, sondern dergestalt, dass der den Naturzweck konstituierende Zweck gleichermaßen die Ursache des Naturzwecks repräsentiert. Kant bezeichnet diese spezifische Verfasstheit auch als den »eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke«³⁴.

28 Zu Differenz und Konnex von äußerer und innerer Zweckmäßigkeit sowie zur Problematik der beiden Theoreme im Kontext der Vermittlungsintention der KdU vgl. Hansmann, Unterscheidung und Zusammenhang, 85–105.

29 KdU, B 279f.

30 Mit Recht weist Hansmann in diesem Zusammenhang darauf hin, dass dieser Gedanke seine Präfiguration im dritten Abschnitt der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe der Kritik der reinen Vernunft hat, insofern dort die Strukturierung der Sinnenwelt durch Naturgesetze ebenfalls als eine autarke Leistung der kognitiven Funktionen des Vorstellungsvermögens aufgefasst sind. Vgl. Hansmann, Unterscheidung und Zusammenhang, 87 (Anm. 7).

31 KdU, B 281.

32 Vgl. Bartuschat, Zum systematischen Ort, 177f.; Hansmann, Unterscheidung und Zusammenhang, 87.

33 KdU, B 286 (Hervorhebung im Orig. und Zusatz von B).

34 Kant, KdU, B 284 (Damit ist die Überschrift des i. Orig. gesperrt gedruckten § 64 teilweise wiedergegeben). Kant erläutert diese zentrale These am Beispiel eines Baumes, vgl. Kant, KdU, B 286ff.: Und zwar lässt sich das Ineinander von Ursache und Wirkung am Orte des Naturzwecks in drei Hinsichten erläutern, die die Gattung, das Individuum und die einzelnen Teile eines Individuums betreffen.

Diese Fassung des Begriffs des Naturzwecks als wechselseitige Kausalität von Ursache und Wirkung bezeichnet Kant in ihrer tatsächlichen Aktualisierung, z.B. als Baum, als Naturprodukt, und Naturprodukte sind endlich nichts anderes als lebendige Organismen: »Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist«³⁵. Mit dieser spezifischen Fassung des Begriffs eines organisierten Naturprodukts, nach der eine wechselseitige Kausalstruktur die entscheidende Signatur des Lebendigen repräsentiert, ist die Kantische Erklärung des Lebendigen noch lange nicht erschöpft. Im Gegenteil: Die spezifische Fassung des Organismusgedankens wirft erst ein entscheidendes Problem auf. Denn die Vorstellung einer immanenten wechselseitigen Kausalität impliziert ein Vermögen, dass für Kant die eigentliche Problematizität organisierter Naturprodukte ausmacht, nämlich die Fähigkeit zur Selbstorganisation.

II.3 Das Zentrum der Organismuskonzeption

Die Explikation von Selbstorganisation am Orte lebendiger Naturprodukte stellt für Kant eine gewaltige, wenn nicht die größte Schwierigkeit einer theoretisch befriedigenden Einsichtnahme in die Sphäre des Lebendigen dar. Kant spricht denn auch zunächst von der »Unerklärlichkeit eines Naturzwecks«³⁶ resp. dezidiert in Bezug auf das Phänomen der Selbstorganisation von Naturprodukten von einer »unerforschlichen Eigenschaft«³⁷. Diese These wird durch ein Ausschlussverfahren präzisiert, indem zwei verschiedene analogisierende Erklärungsmodelle kritisch

Zuerst macht Kant darauf aufmerksam, dass die gattungsspezifische Reproduktion von Bäumen auf das Hervorbringen von Bäumen derselben Art gerichtet ist. Ein Baum ist immer auch Wirkung der reproduktiven Fähigkeit von Bäumen, deren Ursache auch wiederum nur ein Baum sein kann. Insofern also Bäume auch wieder Bäume hervorbringen, sind sie zugleich Ursache und Wirkung der Gattung Baum.

Auch auf ein Individuum der Gattung Bäume gesehen, lässt sich die wechselseitige Kausalität von Ursache und Wirkung erheben. Kant rekurriert an dieser Stelle auf das Wachstum pflanzlicher Organismen. Da nämlich ein Baum aus sich heraus wächst, bildet er sich *quasi* von sich aus und erscheint als Ursache seiner selbst. Kant übersieht freilich nicht, dass der Baum dabei auf externe Substanzen und Umweltbedingungen angewiesen ist. Aber die Art und Weise, in der diese im Wachstumsprozess geschieden und zusammengesetzt werden, setzen ein spezifisches Bildungsvermögen der Bäume voraus, so dass der Baum *qua* Wachstum sein eigenes Erzeugnis darstellt.

Drittens lässt sich die wechselseitige Relation von Wirkung und Ursache auch am Verhältnis von Teil und Ganzem demonstrieren. Einerseits bilden sich, zwar durch den Baum ernährt, die einzelnen Teile des Baumes auch aus sich selbst heraus. Die einzelnen Teile eines Baumes verfügen demnach, wie der Baum als Ganzes über ein spezifisches Bildungsvermögen, so dass sie ebenso als Erzeugnis ihrer selbst erscheinen. Kant illustriert dies mithilfe des Bildes eines Pfropfreises. Andererseits – wieder auf den Baum als Ganzes gesehen – sind diese Bildungen dann als Wirkungen des Baumes betrachtet Ursache für diesen, da sie unverzichtbar für dessen Existenz sind und ihr Fehlen oder Entfernen den Baum abtöten würde.

35 Kant, KdU, B 295f.

36 Kant, KdU, B 329 (Damit ist die Überschrift des i. Orig. gesperrt gedruckten § 74 teilweise wiedergegeben).

37 Kant, KdU, B 293.

auf ihre Erschließungskraft hin abgeklopft werden. Dabei handelt es sich um ein »Analogon der Kunst«³⁸ sowie um ein »Analogon des Lebens«³⁹.

Um genau zu verstehen, was gemeint ist, erscheint es sinnvoll, sich die von Kant nur äußerst knapp angedeuteten Analogien etwas genauer vor Augen zu halten. Zuerst diskutiert Kant die Möglichkeit, das Phänomen der Selbstorganisation des Lebendigen durch eine Analogie mit der Kunst zu erklären. Die von Kant nicht explizit genannte Analogie dürfte dabei lauten: So, wie sich Kunstwerke zu den sie schaffenden Künstlern verhalten, so verhalten sich organisierte Strukturen zu ihren Hervorbringern. Diese, von Kant gleich vorderhand abgewiesene Analogie, scheidet jedoch daran, dass Kunstprodukte auf eine vernünftige ihnen externe Instanz (den Künstler) verweisen. Da im Gegenteil jedoch bei organisierten Strukturen von einer Selbstorganisation ausgegangen werden muss, ist diese Analogie unzulässig.

Der zweite vorgeschlagene Erklärungsversuch schlägt eine Explikation der Selbstorganisiertheit von Organismen in Analogie mit dem Leben vor. Der hierbei im Hintergrund stehende Begriff des Lebens ist nicht ganz einfach zu fassen. Es liegt jedoch nahe, dass Kant an dieser Stelle noch ganz unspezifisch an eine im Grunde allen Lebensformen eignende allgemeine Belebtheit denkt.⁴⁰ Die auf den ersten Blick weiter reichende Erschließungskraft dieser Analogie besteht darin – und deshalb bezeichnet Kant sie auch als näherführend –, dass nicht mehr ein externer Grund für das Vorliegen von natürlicher Selbstorganisation genannt wird, sondern dieser in den engeren Bereich der Natur hineinverlagert ist. Der Fehler der Analogie der Kunst scheint *prima facie* vermieden.⁴¹

Kant erörtert in Bezug auf das Analogon des Lebens zwei Varianten: den Hylozoismus und den Theismus. Der Hylozoismus verortet die vorauszusetzende allgemeine Belebtheit in der Materie. Die wiederum nicht eigens ausgewiesene hylozoistische Analogie würde also folgende sein: Das Vorliegen der Selbstorganisation kann analog zum Vorhandensein einer durchgängigen Belebtheit der Materie ausgewiesen werden. Jedoch ist auch diese Analogie problematisch. Denn sie implementiert dem Begriff der Materie unzulässig die Selbstorganisation von Naturprodukten erklärende Belebtheit, was laut Kants auf nichts anderes als einen Widerspruch hinausläuft. Den vitalistischen Gedanken einer in und aus sich belebten Materie hält Kant grundsätzlich für in sich widersprüchlich und nicht haltbar.

38 Kant, KdU, B 293.

39 Kant, KdU, B 293.

40 Volkmann-Schluck versucht es, wahrscheinlich zu machen, dass Kant an dieser Stelle bereits einen eingeschränkten Lebensbegriff in Anklang bringt, der nur tierisches und humanes Leben umgreift und pflanzliches Leben schon explizit ausschließt. Dies geht jedoch aus dem Text nicht hervor. Vielmehr legt es die von Kant im § 64 anhand des Beispiels eines Baumes vorgetragene Explikation eines Naturzwecks nahe, dass Kant auch das pflanzliche Leben mit im Blick hat, und somit noch ein äußerst allgemeiner und unspezifischer Lebensbegriff im Hintergrund steht.

41 Kant, KdU, B 293: »Näher tritt man vielleicht dieser unerforschlichen Eigenschaft, wenn man sie ein Analogon des Lebens nennt« (Hervorhebung v. Vf.).