

Georg Oswald | Konrad Ott [Hrsg.]

Leben im Fokus

Der philosophische Lebensbegriff
um 1800 und die
umweltethische Biozentrik

PHYSIS

VERLAG KARL ALBER

A

PHYSIS

Herausgegeben von

Gerald Hartung

Nicole C. Karafyllis

Kristian Köchy

Konrad Ott

Gregor Schiemann

Band 6

Georg Oswald | Konrad Ott [Hrsg.]

Leben im Fokus

Der philosophische Lebensbegriff
um 1800 und die
umweltethische Biozentrik

VERLAG KARL ALBER



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-495-99113-8 (Print)

ISBN 978-3-495-99114-5 (ePDF)



Onlineversion
Nomos eLibrary

1. Auflage 2025

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2025. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet
verlag-alber.de

Vorwort

Die in diesem Sammelband zusammengetragenen Beiträge sind Ergebnis einer im April 2023 am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel stattgefundenen Tagung. Fokus der Tagung war der Begriff des Lebens und seine Theoretisierung im Kontext der Debatten des Lebensbegriffs um 1800 und der Biozentrik in der Gegenwart. Dem *Gustav-Radbruch-Netzwerk* und der *Fritz Thyssen Stiftung* gilt besonderer Dank für ihre finanzielle Unterstützung. Für die kritische Begutachtung und die Möglichkeit, das entwickelte Tagungskonzept in Form einzelner, sich produktiv ergänzender Beiträge in der Reihe ›PHYSIS‹ veröffentlichen zu dürfen, danken wir dem Herausbergremium und dem Nomos Verlag. Großer Dank gebührt nicht zuletzt Karin Kunde, Nils Louen und Julie Pache für die praktische Unterstützung bei der Tagungsorganisation. Julie Pache und Leon Reich halfen zudem beim Lektorieren und Formatieren der Bandbeiträge. Auch hierfür ist zu danken.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
<i>Christian Georg Martin</i>	
Die Erdbundenheit des Lebens als philosophisches Problem	19
<i>Stefania Achella</i>	
Der Lebensbegriff nach der Schule von Montpellier . . .	45
<i>Charlotte Coch</i>	
Leben & Romanlektüre. Friedrich Schlegels <i>Philosophie des Lebens</i> als Konfrontationstheorie	71
<i>Guido Frilli</i>	
Between Nature and Freedom. F.H. Jacobi on Living Beings	97
<i>Gregorio Tenti</i>	
Schleiermachers Never-written <i>Naturphilosophie</i> . . .	123
<i>Jan Kerkmann</i>	
»Alles, was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr.« Zu Goethes und Schellings Verortung der Subjektivität in der Natur	145
<i>Manja Kisner</i>	
Zweck und Zweckmäßigkeit in Schellings Naturphilosophie	171

Emmanuel Chaput

Self, Will and Habit. Early-Nineteenth Century Philosophical Interpretations of Bichat (Hegel, Maine de Biran, Schopenhauer)	197
---	-----

Ana Vieyra

Is <i>life</i> sufficient to ground moral consideration, according to Hegel?	223
---	-----

Georg Oswald

Leben zwischen Natur und Geist. Zur Möglichkeit einer Biozentrik in spekulativer und identitätsphilosophischer Absicht	247
---	-----

Konrad Ott

Begründungen und Transformation der Biozentrik	271
---	-----

Kira Meyer

Leib und Leben. Der Biozentrismus aus der Perspektive der Ökophänomenologie	311
--	-----

Einleitung

Speziell in der Umweltethik steht die Frage nach dem Leben respektive dem organismischen ›Lebendig-Sein‹ und seiner möglichen moralischen Bedeutung im Zentrum zahlreicher Auseinandersetzungen. Prominent zu erwähnen sind an dieser Stelle die seit Beginn des 20. Jahrhunderts kontrovers geführten Diskussionen um den Begriff der Biozentrik. Diskutiert wird in diesem Kontext (etwa bei Albert Schweitzer, Hans Jonas, Paul W. Taylor, Robin Attfield, Jon Wetlesen oder Nicholas Agar) u.a. die Frage, aus welchen Gründen Lebewesen ein intrinsischer Wert (synonym: moralischer Selbstwert) zugesprochen werden kann. In der Beantwortung dieser Frage lassen sich dabei erkenntnistheoretische und ontologische Begründungsprobleme von ethischen Begründungsproblemen des Lebensbegriffs differenzieren: So kann zunächst danach gefragt werden, über welche Merkmale eine Entität verfügen muss, um als Lebewesen klassifiziert werden zu können. Stoffwechsel, Proliferation, teleomorphe Verfasstheit und negentropische Strukturbildung wären Beispiele für solche prädikativen Zuschreibungen, die bei der Identifikation des Lebendigen für gewöhnlich zum Einsatz kommen. Antworten auf die Frage, ob und, wenn ja, wie viele dieser Eigenschaften auch moralisch relevant sind, sind jedoch von anderer Erkenntnisart. Für sie müssen Kriterien in Anschlag gebracht werden, die über die ›blo-
ße‹ Erkenntnis von definitorisch relevanten Eigenschaften lebender Entitäten hinausragen.

Die Beiträge des Sammelbandes kontextualisieren sich inmitten der biozentrischen Problemstellung des moralischen Selbstwerts, erweitern diese aber zugleich um eine historische Perspektive auf Theorien aus dem Zeitraum um 1800, die in der gegenwärtigen Rezeption bislang (zu) wenig Beachtung gefunden haben. Dieses Desiderat überrascht, weil sich die entsprechenden Theoretisierungen des Lebendigen als die historischen Entstehungsbedingungen der modernen Biozentrik verstehen lassen, von denen nicht nur zu prüfen gilt, ob und, wenn ja, in welcher Form sie die heutige Forschung

noch (latent) bestimmen, sondern ob sie aktuelle Debatten womöglich auch in systematischer Hinsicht sinnvoll bereichern können.¹ Konkret gemeint sind hier Theoretisierungen des Lebens, wie sie um 1800 in der Philosophie, aber auch in den Künsten anzutreffen sind. In der Philosophie zählen hierzu etwa naturphilosophische Konzeptualisierungen des Lebendigen im engen Wirkungskreis der klassischen deutschen Philosophie (I. Kant, F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel) sowie bei F.H. Jacobi oder F. Schleiermacher. Aber auch Theoretisierungen des Lebendigen, wie sie sich etwa bei J.W. von Goethe und F. Schlegel finden, stehen beispielhaft für vertiefende Reflexionen über das Leben. Ebenso lässt sich eine auffällige Konjunktur vitalistischer und organologischer Begriffe, Metaphern und Formen feststellen, die vor dem Hintergrund der Fragestellung des Bandes exemplarisch in den Blick genommen werden. Alle diese Theorien und Begriffe bieten einen reichen, in den biozentrischen Debatten bemerkenswerterweise noch nicht eingehender zur Kenntnis genommenen, produktiven Quellenbestand für gegenwärtige Diskussionen um die intrinsische Wertigkeit von Naturwesen.

Um vergangene Denkweisen über das Lebendige in ihrer systematischen Komplexität hinreichend zu durchdringen und in der gegenwärtigen Biozentrik wirkmächtig werden zu lassen, hilft ihre Integration in den umweltethischen Argumentationsraum und seine Wertedimensionen, die unterschiedliche Fokussierungen und Bewertungsmöglichkeiten in der Interaktion zwischen menschlichen und nicht-menschlichen (respektive rationalen und nicht-rationalen) Lebensformen gestatten. Hervorzuheben sind primär drei Wertekategorien: instrumentelle, eudaimonistische und intrinsische Werte.

Intrinsische Werte spielen in der Umweltethik eine zentrale Rolle, da sie direkte moralische Pflichten gegenüber Naturwesen implizieren und somit unabhängig von ihrem Nutzen für andere und der

-
- 1 Ein Beispiel für eine kontrovers geführte Debatte aus der Biozentrik der letzten Jahrzehnte ist der Streit um die Möglichkeit einer egalitären Biozentrik in konzeptioneller und praktischer Rücksicht. Ausgangspunkt ist hierbei Paul W. Taylors Begriff des »biocentric outlooks on nature« (Taylor 1986, 134), wie er in *Respect for Nature* entwickelt wird und Gegenstand zahlreicher Kontroversen ist. Vgl. hierzu auch: Taylor, Paul (1986): *Respect for Nature*. Princeton; ders. (1983): »In Defense of Biocentrism«. *Environmental Ethics* 5/3, 237–243; Brennan, Andrew/Lo, Y.S. (2010): *Understanding Environmental Philosophy*. London, 67–86; Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«. *Environmental Values* 8, 287–323.

Vorteile, die sie möglicherweise für uns Menschen offerieren, moralische Berücksichtigungswürdigkeit beanspruchen. *Eudaimonistische Werte* bilden einen wichtigen Ankerpunkt in den umweltethischen Debatten, da sie Handlungen adressieren, die das ›gute Leben‹ qualifizieren und dabei das physische und psychische Glück und Wohlbefinden menschlicher und nicht-menschlicher Lebewesen priorisieren. Schließlich beleuchten *instrumentelle Werte* die wechselseitige Angewiesenheit von Lebewesen, indem sie von Zwecken einiger Lebewesen abstrahieren und sie als Mittel zur Beförderung der jeweiligen objektiven und/oder subjektiven Interessen begreifen.

Die soeben genannten umweltethischen Wertedimensionen lassen sich durch ihre Beziehung an sich (intrinsisch), für sich (instrumentell) und an und für sich (eudaimonistisch) zwar unterscheiden, treten aber als besondere Determinanten eines allgemeinen Argumentationsraums nie isoliert voneinander auf, sondern überschneiden sich in ihren Anwendungen auf Naturphänomene. So kann ein Regenwald sowohl wegen seiner Artenvielfalt an sich (intrinsischer Wert) als auch wegen seiner Rolle als Kohlenstoffsенke und Klimaregulator (instrumenteller Wert) als schützenswert erachtet werden. Ein Stadtpark bietet Lebensräume für verschiedene Pflanzen- und Tierarten (intrinsischer Wert), ermöglicht aber gleichsam Bewohner:innen einer Stadt, sich inspirieren zu lassen, zu erholen oder zu entspannen (eudaimonistischer Wert), dient aber schließlich auch dazu, die Luftqualität zu verbessern, städtische Hitzeinseln zu minimieren und soziale Interaktionen zu fördern, um schließlich einen Beitrag zur öffentlichen Gesundheit und dem sozialen Zusammenhalt zu leisten (instrumenteller Wert).

Beide Beispiele zeigen bereits an, dass die Grenzziehung jeder Wertedimension im Hinblick auf ihre Anwendung auf die Vielfalt und Vielzahl der natürlichen Erscheinungsformen durchaus fließend verlaufen kann, keineswegs aber als umstandslos arbiträr zu verstehen ist. In der Biozentrik hängt die Konkretion des umweltethischen Argumentationsraums und seiner Einstufung in unterschiedliche Typen maßgeblich von der Auflösung des Inklusionsproblems ab, die wiederum eine Bejahung (oder Verneinung) intrinsischer Werte nicht-menschlicher Lebewesen voraussetzt und nicht isoliert von den beiden anderen Wertedimensionen – den instrumentellen und den eudaimonistischen Werten – betrachtet werden kann. Für die Biozentrik ergibt sich hieraus folgende Einteilungsmöglichkeit: Sehr

stark oder stark ist eine Biozentrik, wenn sie die intrinsischen Werte nicht-menschlicher Lebewesen vollständig anerkennt *und* dabei jeglichen instrumentellen Umgang mit ihnen untersagt, eudaimonistischen Mensch-Lebewesen-Interaktionen aber Spielraum lässt. Moderat oder moderat-schwach ist eine Biozentrik, wenn sie intrinsische Werte von nicht-menschlichen Lebewesen anerkennt, je nach Lebensform aber einen instrumentellen Umgang mit Lebewesen erlaubt und sich gegenüber eudaimonistischen Mensch-Lebewesen-Interaktionen prinzipiell offen zeigt.

Wollte man die Denomination ›Biozentrik‹ aber auch für solche Theorietypen übernehmen, die vermittelt durch die instrumentelle oder die eudaimonistische Wertedimension ausschließlich für eine *indirekte* moralische Berücksichtigung nicht-menschlicher Lebewesen streiten, ließe sich die Einteilung der Biozentrik um abgeschwächte Varianten (schwach, schwächer oder am schwächsten) erweitern. Mit ihr sind gleichsam Verbindungen zur anthropozentrischen Sichtweise auf das Inklusionsproblem geschaffen, die mit biozentrischen Forderungen des Umwelt-, Natur- und Tierschutzes zumindest auf resultativer Ebene zur Übereinstimmung gelangen können.²

Die Reihenfolge der Sammelbandbeiträge folgt *grosso modo* der soeben dargelegten Systematisierung der Biozentrik und deren Erweiterung um eine historische Perspektivierung auf den Beginn der Moderne in der Philosophie und benachbarten Disziplinen: Im Ausgang von Hegels Unterscheidung zwischen biologischen und geologischen Organismen reflektiert der Sammelband (durch den Beitrag von CHRISTIAN GEORG MARTIN) auf die Möglichkeitsbedingungen von Leben überhaupt und konkretisiert anschließend den Lebensbegriff im Kontext spezifischer Ausführungen im Vitalismus der Schule von Montpellier und der Iatrophysik (STEFANIA ACHELLA), in der Romantheorie bei F. Schlegel (CHARLOTTE COCH) sowie in der Naturphilosophie – und ihren teils ausgearbeiteten, teils angedeuteten Bezügen zu Kant – bei Jacobi, Schleiermacher, Goethe und Schel-

2 Repräsentativ für diese Position steht Bryan Norton, der als Vertreter des schwachen Anthropozentrismus den instrumentellen und eudaimonistischen Werten eine hohe argumentative Relevanz bis zu dem Grad einräumt, dass die Diskussion um intrinsische Werte in den Hintergrund gerät. Vgl. Norton, Bryan G. (1984): »Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism«, *Environmental Ethics* 6/2, 131–148.

ling (GUIDO FRILLI, GREGORIO TENTI, JAN KERKMANN, MANJA KISNER). Die nachfolgenden Ausführungen diskutieren Hegels natur- und geistphilosophischen Lebensbegriff, wie er in den Abschnitten über die *organische Physik* und die *Anthropologie* thematisch wird, teils vor dem Hintergrund Hegels, de Birans und Schopenhauers methodischem Aus-/Einschluss der empirisch-physiologischen Unterscheidung zwischen dem organischen und tierischen Leben bei Biachat (EMMANUEL CHAPUT), teils unter Rückgriff auf eine durch Hegel, aber auch Schelling gestützte Argumentation gegen die biozentrische Auflösung des Inklusionsproblems (ANA VIEYRA, GEORG OSWALD). Schließlich argumentieren die letzten beiden Beiträge mit eigener Akzentuierung für die Möglichkeit einer umweltethischen Positionierung innerhalb des physiozentrischen Spektrums: Während eine egalitär oder hierarchisch konzipierte Biozentrik noch an der Beweislast und der Kohärenz und Konsistenz ihrer eigenen Argumentation scheitert, sich so aber für einige ihrer Grundbegriffe Spielräume eröffnen, bis zur Zoozentrik fortzuschreiten (KONRAD OTT), rückt der ökophänomenologisch, leib-zentrierte Ansatz mit der Möglichkeit, selbst Pflanzen und Pilzen (eudaimonistisch-)in-trinsische Werte zuzuschreiben, bis an die Grenze der Biozentrik vor (KIRA MEYER).

Wie die soeben skizzierte Abfolge der Bandbeiträge bereits deutlich macht, stehen diese nicht lose aneinandergereiht, können und wollen aber auch nicht einen homogenen Theoriestandpunkt offerieren. Vielmehr stehen die Spannungen, die jeder Beitrag einerseits im Kontext der spezifischen Debatten im eigenen Forschungsbe-reich, andererseits in Wechselwirkung mit alternativen Theoretisierungen der moralischen Berücksichtigungswürdigkeit von Lebewesen austrägt, symptomatisch für den Streit um eine überzeugende Auflösung des Inklusionsproblems und die Einbindung weiterer Wertedimensionen. Wie bereits erwähnt, liegt das Spezifikum des Sammelbandes in der historischen Fokussierung auf den Lebensbegriff am Beginn der Moderne und der damit eröffneten Möglichkeit, die Biozentrik und ihre Verankerung im umweltethischen Argumentationsraum qualitativ und produktiv weiterzudenken: direkt durch Verknüpfungen des Lebensbegriffs um 1800 mit der Biozentrik des 20. und 21. Jahrhunderts, wie sie vornehmlich in den mittleren Bandbeiträgen zum Ausdruck kommen, und indirekt durch Bezug-

nahmen zwischen den Beiträgen an den beiden Enden des Sammelbandes. Konkret vereinigt der Sammelband folgende Positionen.

CHRISTIAN GEORG MARTIN untersucht in seinem Beitrag den Zusammenhang zwischen Leben und Erde. Er argumentiert zunächst, dass der Begriff ›Erde‹ nicht nur als Bezeichnung für unseren Planeten verstanden werden sollte, sondern im philosophischen Sinne als lebensermöglichender Planet. Aufbauend auf Hegels paradoxer Feststellung, dass die Erde ein Organismus sei, jedoch einer, der nicht lebt, entwickelt er einen allgemeinen Begriff des Organismus. Dabei unterscheidet er zwischen lebendigen oder biologischen Organismen und unlebendigen oder geologischen Organismen und zeigt auf, dass biologische Organismen wesentlich auf einen geologischen Organismus angewiesen sind und dass Leben nur in Rückbindung an eine Erde möglich ist.

STEFANIA ACHELLA zeigt mit einem stenografischen Blick auf die Iatrophysik, wie sehr philosophische Überlegungen die Biologie in methodologischer Hinsicht inspiriert und beeinflusst haben. Um ihre Thesen zu rechtfertigen, arbeiten die Iatrophysiker mit Hypothesen und Analogien aus dem Bereich der Mechanik, indem sie das Leben und seine besonderen Lebensformen auf Bewegungsgesetze zurückführen und als komplexe Maschinen begreifen. Die Vitalisten der Schule von Montpellier wehren sich gegen diese Formen der Reduktion, indem sie gegen die Thesen argumentieren: a) dass das Leben als eine Bewegung fester und flüssiger Teile begriffen werden kann, b) dass organische und träge Materie identisch sind und c) dass der Organismus eine Maschine ist, die nach ausschließlich physikalisch-mechanischen Prozessen und Gesetzen funktioniert. Sie nehmen die Herausforderung an, die mannigfaltigen Phänomene des Lebendigen als Ausdruck einer Kraft zu begreifen, ohne in ihren Begründungen auf einen Schöpfergott zu rekurrieren oder anderweitige metaphysische Entitäten zu postulieren. Mit diesen methodologischen Festlegungen geben sie sich den Status der Wissenschaftlichkeit.

CHARLOTTE COCH erforscht Friedrich Schlegels umfassende Theoretisierung der Philosophie des Lebens, wie sie vor dem Aufkommen der Lebensphilosophie um 1900 Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung wird. Die zentrale Bedeutung von Schlegels Ansatz liegt in der Analogie zwischen den Lebensformen und dem Roman, wobei er den Lebensbegriff aus der Romantheorie

des 18. Jahrhunderts übernimmt. Besonders signifikant ist Schlegels Verknüpfung von Organisation und dem Organischen, die es ihm ermöglicht, um 1800 Analogien zwischen textuellen und körperlichen Funktionen und Strukturen herzustellen. Er betrachtet Organisation als eine kontrollierte Art und Weise der Auseinandersetzung zwischen dem Geformten und seiner Umgebung und bildet die Konzepte von Leben, Lebensphilosophie und Roman zu eigenständigen Formen und Konfrontationsprogrammen heraus. Das Leben und seine Phänomenalität werden damit als Thema nicht nur in der Philosophie verhandelt, sondern als Umwelt begriffen, mit der die Philosophie in eine Konfrontation gerät, die produktiv nur dann sein kann, wenn sie mittels einer Spezifizierung des Begriffs der Selbstorganisation erfolgt.

GUIDO FRILLI führt aus, dass und wie Friedrich Heinrich Jacobi entgegen gängiger Auffassung als Theoretiker der lebendigen Natur anerkannt werden kann. Der Artikel argumentiert, dass Jacobis Denken, zumindest in keimhaften Formen, eine Lebenskonzeption beinhaltet, die teilweise der von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* präsentierten Vorstellung ähnelt. Jacobi betrachtet das Leben als ein Prinzip, das Natur und Freiheit vereint, auf eine Weise, die durch Begriffe nicht erkennbar, aber dennoch durch das Gefühl erfahrbar ist. Das Phänomen der lebendigen Natur, das Jacobi unter Verwendung der konzeptuellen Begrifflichkeiten von sowohl Spinoza als auch Kant anspricht, verdeutlicht die Koexistenz von Dualismus und Monismus, die seine philosophische Position prägt.

GREGORIO TENTI widerlegt die Auffassung, die Schleiermacher als Autoren einer idealistischen Philosophie ohne Natur erklärt. Mit Rekurs auf Passagen, insbesondere aus der Rede *Über den Unterschied zwischen Naturrecht und Sittengesetz*, legt Tenti Schleiermachers Systematik dar, die besagt, dass das Studium der Natur mit dem Studium der Moral koordiniert werden sollte und dass Natur und Vernunft zwei konvergente und ineinandergreifende Denkrichtungen des Seins sind. Er zeigt außerdem auf, wie Schleiermachers Parallelismus auf eine basale Unterscheidung seines Denkens, die zwischen ›Organen‹ und ›Symbolen‹ differenziert, angewendet werden kann, um seine Studie mit der Erläuterung eines zentralen Begriffs der Naturphilosophie Schleiermachers, dem Begriff des Impulses, abzuschließen. Gemein ist Schleiermachers Reflexionen über die Natur, so Tenti, dass die Anthropologie als Konsequenz der Physik

hervortritt und Vernunft und Natur im Verlauf der Theoretisierung des Seins im menschlichen Sein zu einer höchsten Einheit gelangen.

JAN KERKMANN diskutiert, inwiefern die naturphilosophischen Gedanken von Goethe und Schelling als eine tiefgehende Kritik der Subjektivität interpretiert werden können. Die leitende These ist, dass nur ein tieferes Verständnis der Phänomene (Goethe) oder eine Selbstrekonstruktion der Vernunft, die aus ihrer vorbewussten Produktivität hervorgeht (Schelling), dem Individuum helfen kann, ein angemessenes Verhältnis zur Natur zu erreichen, das nicht auf subjektive Selbstbehauptung reduziert ist. Wenn der Mensch seine eigene Zugehörigkeit zur Welt in den Phänomenen der Natur widerspiegelt sieht, befreit er sich selbst und die Natur gleichermaßen. Aufbauend darauf wird gezeigt, dass Goethe und Schelling bestrebt sind, den Menschen in die Natur zu integrieren, ohne die Subjektivität in diesem übergreifenden Ganzen zu nivellieren.

MANJA KISNER untersucht die Relevanz von Schellings Naturphilosophie für die moderne Naturethik. Es wird gezeigt, dass Schellings frühes naturphilosophisches Werk *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) eine wichtige Rolle für die Reflexion über den Eigenwert der Natur spielen kann. Dies wird anhand der Analyse des Zweckbegriffs und der Zweckmäßigkeit verdeutlicht. Die Hauptthese des Aufsatzes ist, dass Schelling sein Verständnis der Zweckmäßigkeit der Natur zwar im Anschluss an Kant entwickelt, zugleich aber über Kant hinausgeht, indem er der Natur einen internalisierten Zweckbegriff zuschreibt und sie als sichtbaren Geist auffasst. Damit entwirft Schelling einen neuen Naturbegriff, der auch für moderne bio- und ökozentrische Theorien aufschlussreich sein kann.

EMMANUEL CHAPUT analysiert, wie Hegel, Maine de Biran und Schopenhauer Bichats physiologische Unterscheidung zwischen organischem und tierischem Leben aufgreifen, um ihre jeweiligen philosophischen Systeme auf Grundlage empirischer Wissenschaften zu begründen. Während Hegel und Maine de Biran Bichats Unterscheidung nutzen, um die Beziehung zwischen natürlichem Leben und der Entwicklung des Geistes als selbstbewusste und willentliche Entität zu beleuchten, dient sie Schopenhauer dazu, seine These zu untermauern, dass der freie Wille eine Illusion und lediglich ein Ausdruck eines metaphysischen Willens ist. Diese differenzierten Ansätze zeigen, wie Bichats Konzepte als gemeinsamer methodologischer Ausgangspunkt fungieren, der jedoch zu divergierenden metaphysi-

schen und erkenntnistheoretischen Schlüssen führt. In Anwendung auf die ökologischen Implikationen einer solchen Neuinterpretation im Kontext eines Biozentrismus argumentiert Chaput schlussendlich für die These, dass die Rezeption Bichats durch Hegel, Maine de Biran und Schopenhauer als eine Spielart des moderaten Biozentrismus verstanden werden kann.

ANA VIEYRA nimmt in ihrem Aufsatz Stellung zur moralischen Relevanz des Lebens innerhalb von Hegels systematischer Philosophie. Ihren Ausführungen liegen zwei zentrale Motivationen zugrunde: erstens, die Auseinandersetzung mit Argumenten für den Biozentrismus in der Umweltethik, und zweitens, die Klärung der Annahme, wonach die Betonung des Lebens in Hegels theoretischer Philosophie dazu beitragen könnte, das Verhältnis zwischen Natur und Geist weniger anthropozentrisch zu artikulieren. Vieyra zeigt auf, dass die Kategorie des Lebens zwar eine irreduzible Einzigartigkeit umfasst, diese jedoch nicht im Sinne eines naturalistischen Ansatzes verstanden werden kann und keine unmittelbare ethische Bedeutung für lebende Organismen begründet. Dennoch zieht sie aus ihren Argumenten optimistische Schlussfolgerungen, indem sie Raum für die objektive Anerkennung der Einzigartigkeit und des Werts des natürlichen Lebens schafft, ohne sich auf spezifische empirische Merkmale festlegen und (methodisch) die mathematisierenden und experimentell arbeitenden Naturwissenschaften priorisieren zu müssen.

GEORG OSWALD bewertet biozentrische Konzeptualisierungen im 20. und 21. Jahrhundert durch zwei in der aktuellen umweltethischen Forschung zum Lebensbegriff deutlich unterrepräsentiert gebliebenen Theoretisierungen des Lebens: Schellings Identitätsphilosophie und Hegels spekulative Philosophie. Im Fokus seiner Überlegungen steht dabei die Frage, wo sich der Lebensbegriff identitäts- und spekulativ-philosophischer Prägung im umweltethischen Argumentationsraum verortet und welche Konsequenzen und produktive Irritationen sich daraus für den Begriff der Biozentrik im Allgemeinen und den des Artenschutzes im Besonderen ergeben. In kritischer Auseinandersetzung mit der Biozentrik von Paul W. Taylor, Nicholas Agar und Jon Wetlesen entwickelt er seine These, die lautet, dass die Identitätsphilosophie und die spekulative Philosophie nicht-geistigen Lebewesen (Mikroorganismen, Pilzen, Pflanzen, Tieren) einen intrinsischen Wert absprechen, dass sie aber trotz der anthropozen-

trischen Auflösung des Inklusionsproblems einen ambitionierten und nachhaltigen Artenschutz auf Basis von Argumenten der Angewiesenheit und des guten Lebens einzufordern in der Lage sind.

KONRAD OTT untersucht maßgebliche Begründungen einer biozentrischen Lösung des Inklusionsproblems bei Albert Schweitzer, Hans Jonas, Paul Taylor und Nicholas Agar auf ihre Tragfähigkeit hin. Im Ergebnis überzeugt ihn keine der untersuchten Begründungen vollauf. Anschließend wird der Versuch von Jon Wetlesen behandelt, eine abgeschwächte Variante der Biozentrik in einer Ethik der existentiellen Selbstachtung zu fundieren. Im abschließenden Abschnitt unternimmt Ott unter Rekurs auf Kants »Kritik der Urteilskraft« eine Transformation der Biozentrik, die nicht allen Lebewesen einen moralischen Selbstwert zuerkennt, sondern die Ehrfurcht vor dem Lebendigen anders bezeugen möchte.

KIRA MEYER analysiert die ökophänomenologischen Ansätze und entwickelt dabei eine ausgearbeitete Argumentation zugunsten der möglichen umweltethischen Positionierungen innerhalb des physiozentrischen Spektrums. Konkret untersucht sie das Verhältnis der Ökophänomenologie zum Biozentrismus, insbesondere den Nexus von Lebendigkeit und Leiblichkeit, und erörtert dabei, ob Lebendigkeit, vermittelt über Leiblichkeit, normative Implikationen besitzt. Durch die Berücksichtigung der Leiblichkeit wird ein Argument für den intrinsischen Wert sentienter Lebewesen entwickelt. Weiterhin wird der Versuch unternommen, den eudaimonistisch-intrinsischen Wert der Natur durch leibliche Zugangsweisen zu rechtfertigen. Meyer kommt zu dem Schluss, dass ein vollumfänglicher Biozentrismus durch die Ökophänomenologie zwar nicht verteidigt werden kann, dass diese jedoch bis an den Rand eines solchen führt, was sie als moderaten Biozentrismus bezeichnet.

Die Erdgebundenheit des Lebens als philosophisches Problem

Abstract

My article deals with the connection between life and earth. It is first argued that the term ›earth‹ should not be understood merely as the name of the particular planet on which we actually find living beings. Rather, a philosophical *concept of an earth* in the sense of a life-enabling planet can be formed. This concept is subsequently explicated, proceeding from Hegel's paradoxical claim that the earth is an organism, albeit one that isn't alive. This observation motivates the introduction of a general concept of organism, the particular species of which are living or biological organisms on the one hand, and inanimate or geological organisms on the other. It is then argued that biological organisms are essentially dependent on a geological organism. In other words, life is only possible in connection with an earth.

1. Eine Tendenz zur Vernachlässigung der Erde beim Nachdenken über Leben und Geist

In den letzten Jahren haben Lebenskonzepte aus dem Umkreis der klassischen deutschen Philosophie verstärkt Interesse auf sich gezogen.¹ Ein Motiv hierfür besteht in der in jener Epoche viru-

1 Vgl. etwa Sell, Annette (2013): *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*. Freiburg/München: Karl Albert; Ng, Karen (2020): *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*. New York: Oxford University Press; Schülein, Johannes-George/Corti, Luca (Hg.) (2023a): *Life, Organisms, and Hu-*

lenten Einsicht, dass Geist Leben voraussetzt.² Aus der Besinnung darauf, dass geistige Wesen nicht zufällig zugleich Lebewesen sind, verspricht man sich gegenwärtig Bausteine für eine Konzeption des Geistes, die diesen weder auf Natürliches reduziert noch dualistisch jenseits der Natur verortet, sondern als zweite Natur an die erste zurückbindet.³

Im Unterschied zum Lebensbegriff hat die für die Epoche um 1800 ebenfalls prägende philosophische Besinnung auf das Thema Erde bislang wenig Widerhall gefunden.⁴ Die Erde wird als Hintergrundbedingung des Lebens zwar häufig gestreift, ohne diese jedoch eigens philosophisch zu reflektieren und danach zu fragen, ob der Zusammenhang zwischen Leben und Erde bloß ein faktischer oder ein notwendiger ist. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass eine *philosophische* Betrachtung des Themas Erde möglich und nötig ist, und dass philosophische Lebensbegriffe, die die Angewiesenheit des Lebens auf eine Erde allenfalls im Vorbeigehen behandeln und das Leben daher gleichsam in einem ›Nirgendwo‹ ansiedeln, unzulänglich bleiben.

Dass die Erde selten zum Gegenstand philosophischer Besinnung gemacht wird und allenfalls halbherzig als faktische Voraussetzung des Lebens, *wie wir es kennen*, berührt wird, hat freilich Gründe. Erstens fungiert der Ausdruck ›Erde‹ zumeist als *Name* eines *einzelnen* Planeten, nämlich für den, auf dem *wir uns* befinden, was einer philosophischen Betrachtung des Thema Erde vorzubeugen scheint, insofern diese einen *allgemeinen Begriff* der Erde erfordern würde. Zweitens scheint der Sachverhalt, dass Leben zwar bislang nur auf der Erde vorgefunden wurde, grundsätzlich aber auch anderswo im Universum vorkommen könnte, dagegen zu sprechen, einen inneren Zusammenhang zwischen Leben und Erde anzunehmen. Drittens

man Nature: New Perspectives on Classical German Philosophy. Cham, Schweiz: Springer.

- 2 Vgl. McDowell, John (1996): *Mind and World*. Cambridge/MA: Harvard University Press; ders. (2022): »Second Nature and Geist«. In: Honneth, Axel/Christ, Julia (Hg.): *Zweite Natur*. Frankfurt am Main: Klostermann, 397–408.
- 3 Vgl. Schülein, Johannes-Georg/Corti, Luca (Hg.) (2023b): *Nature and Naturalism in Classical German Philosophy*. New York: Routledge.
- 4 Vgl. Ng, Karen (2024): »The Idea of the Earth in Günderröde, Schelling, and Hegel«. In: Gjesdal, K./Nassar, D. (Hg.): *The Oxford Handbook of Women Philosophers in the Nineteenth Century: Women Philosophers in the German tradition*. New York: Oxford University Press, 527–548.

hat die relative Konstanz globaler Eigenschaften der Erde, etwa der Zusammensetzung der Erdatmosphäre, über ausgedehnte geschichtliche Zeiträume hinweg lange übersehen lassen, dass es sich bei der Erde um ein *dynamisches* System im Gleichgewicht handelt. Die Erde konnte so schlicht als unveränderliche Hintergrundbedingung des Lebens erscheinen. Erst die menschlich verursachte Störung irdischer Gleichgewichte hat in den letzten Jahren die Abhängigkeit des Lebens vom Erdsystem und die innige Verzahnung zwischen belebten und unbelebten Elementen desselben deutlich werden lassen.

Vor diesem Hintergrund ist in den letzten Jahrzehnten jenseits der klassischen Geowissenschaften, deren Augenmerk auf besonderen *Bereichen* des Erdsystems liegt, eine naturwissenschaftliche Disziplin von der Erde *als System* entstanden, – die Erdsystemwissenschaft.⁵ Wie zu zeigen sein wird, verlangen begriffliche und methodische Schwierigkeiten, die deren Grundlagen betreffen, jedoch nach einer philosophischen Besinnung auf das Thema Erde, für die sich begriffliche Ressourcen der klassischen deutschen Philosophie fruchtbar machen lassen.

2. Die Aufgabe, die Erde nicht bloß vorzustellen, sondern sie zu denken

In ontologischer Hinsicht hat die Erdsystemwissenschaft mit demselben Sachverhalt zu kämpfen, der eine philosophische Besinnung auf das Thema Erde erschwert, nämlich dem Sachverhalt, dass es sich bei dem Planeten Erde um ein Einzelding handelt. Daraus ergibt sich, dass sich ein Begriff einer Erde jedenfalls nicht empirisch *durch Vergleich* verschiedener Erden gewinnen lässt.⁶ In methodi-

5 Vgl. Lenton, Tim (2016): *Earth System Science: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

6 Zwar sind in den letzten Jahrzehnten zahlreiche erdähnliche (terrestrische) Planeten außerhalb unseres Sonnensystems entdeckt worden. Diese sind für die Belange der Erdsystemwissenschaft jedoch aus zwei Gründen allenfalls eingeschränkt von Bedeutung: Zum einen kommen terrestrische Planeten nur in ganz abstrakten Eigenschaften (etwa darin, dass es sich um planetarische Festkörper mit metallischem Kern handelt) überein, während sich ihre weiteren Eigenschaften tiefgreifend von denen des Erdsystems unterscheiden können. Zum anderen sind die meisten erdähnlichen Planeten derart weit von uns entfernt,

scher Hinsicht schließt sich daran die Schwierigkeit an, dass die Einzigkeit der Erde zusammen mit ihrer nach menschlichem Ermessen gigantischen räumlichen und zeitlichen Erstreckung es ausschließen, sie *als ganze* zum Gegenstand *wiederholbarer Experimente* zu machen.⁷ Die Einzigkeit der Erde bringt so eine empirische Unterbestimmtheit erdsystemwissenschaftlicher Grundbegriffe mit sich und hat die methodische Konsequenz, dass die Erdsystemwissenschaften statt auf Experimente besonders stark auf Modellbildung und Simulationen angewiesen sind.

Solange begrifflich unklar bleibt, was für eine Art von Seiendem die Erde ist, bleibt auch der Zusammenhang von Leben und Erde im Dunkeln. Dies zeigt sich daran, dass in der Astrobiologie als Disziplin, die nach Leben jenseits des Planeten Erde fahndet, notorisch umstritten ist, wie weit in den Lebensbegriff gewisse Merkmale irdischen Lebens (z.B. die Angewiesenheit auf Wasser) eingehen dürfen.⁸ Während den einen deren Einbezug als anthropo- und geozentrische Verengung des Lebensbegriffs erscheint, dünnt ihre Vernachlässigung den Lebensbegriff den anderen zufolge unzulässig aus.

Insofern es vom Einzelnen als solchen keine diskursive Erkenntnis gibt, muss in alle denkende Beschäftigung mit der Erde, ungeachtet dessen, dass die Erde ein Einzelnes ist, ein *Vorbegriff* der Art von Seiendem, das die Erde ist, mit eingehen, d.h. der *Vorbegriff einer Erde*.⁹ Sich denkend mit der Erde *als solcher* zu befassen, heißt also, sich nicht einfach mit *diesem* Planeten zu befassen, auf dem *wir*

dass wir nicht empirisch herausfinden können, ob unter ihnen solche sind, deren Verfasstheit unserer Erde spezifisch ähnelt, und zwar insbesondere darin, Leben zu ermöglichen. Zu empirischen Anhaltspunkten dafür, dass die Erde als lebensermöglichender Planet kosmisch eine Ausnahmeerscheinung darstellt, vgl. Brownlee, Donald/Ward, Peter (2000): *Rare Earth: Why Complex Life is Uncommon in the Universe*. New York: Copernicus.; Waltham, David (2014): *Lucky Planet: Why Earth is Exceptional – and What that Means for Life in the Universe*. London: Icon Books.

- 7 Kastens spricht von »the complex, heterogeneous, unique, long-lived, and non-manipulable nature of the Earth system« (Kastens, Kim (2015): »Philosophy of Earth Science«. In: Gunstone, R. (Hg.): *Encyclopedia of Science Education*. Dordrecht: Springer, 354–357, 354).
- 8 Vgl. Schulze-Makuch, Dirk/Irwin, Louis (2004): *Life in the Universe: Expectations and Constraints*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- 9 Scheinbar lässt sich gegen die Forderung nach *begrifflicher* Bestimmung einwenden, dass die Erdsystemwissenschaft einfach im Studium von Vorgängen

uns nun einmal befinden, sondern mit einem Planeten *gewisser Art*. Der Vorbegriff einer Erde, von dem ich hier naheliegend ausgehe, ist der eines Planeten, auf dem pflanzliches, tierisches und vernünftiges Leben möglich ist. Um einen bloßen *Vorbegriff* handelt es sich dabei, insofern ein adäquater Begriff eine Erde sich nicht im Verweis darauf erschöpfen dürfte, dass sie etwas *ermöglicht*, sondern entwickeln müsste, was sie selbst wirklich und wesentlich ist.

Dass es sich bei dem Begriff einer Erde angesichts dessen, dass wir faktisch nur eine Erde kennen, nicht um einen empirisch durch Vergleiche gewonnenen Begriff handeln kann, deutet darauf hin, dass der *Begriff* der Erde in den Zuständigkeitsbereich der Philosophie fällt. Dies wird dadurch erhärtet, dass sich der Vorbegriff einer Erde unter Rückgriff auf den Begriff des Lebens fassen lässt, und der Lebensbegriff anerkanntermaßen Gegenstand philosophischer Besinnung ist.¹⁰

Die erste philosophische Aufgabe angesichts des Themas ›Erde‹ besteht somit darin, den *Begriff* einer Erde zu entwickeln. Im Zusammenhang damit stellt sich das Problem der ontologischen Einordnung, also die Frage, um was für eine Art von Seiendem es sich bei einer Erde handelt. Die Fragen, um was für eine Art von Seiendem es sich bei einer Erde handelt, und welche Form der Erkenntnis diesem Seienden angemessen ist, lassen sich nur zusammen behandeln. Eine philosophische Beantwortung dieser Fragen kann zur Klärung von Grundbegriffen der Erdsystemwissenschaft und ihrer Erkenntnisform beitragen. Eine solche Klärung scheint umso mehr angezeigt, als wissenschaftstheoretisch Uneinigkeit über Status und Methoden der Geowissenschaften herrscht: Diese werden einerseits häufig am Maßstab von Physik und Chemie gemessen und dabei für wenig wissenschaftlich befunden oder als ›angewandt‹ eingeord-

allgemeiner Art besteht, die auf *dieser* Erde ablaufen. Als Wissenschaft zielt sie jedoch auf Erklärungen. Ihrem Erklärungsanspruch wird sie nur insoweit gerecht, als sie aus Umständen von *gewisser Art* andere Umstände *gewisser Art* erschließt. Der Charakterisierung *erklärungskräftiger* Umstände *gewisser Art* ist nun aber deren Rückbindung an ein Einzelnes äußerlich. Darum muss die Erde *als* Gegenstand der Erdsystemwissenschaft auf allgemeine Weise charakterisiert sein, statt bloß ein Einzelnes darzustellen.

10 Vgl. Martin, Christian (2011): »Zur Logik des Lebensbegriffs«. In: Dabrock, P. et al. (Hg.): *Was ist Leben im Zeitalter seiner technischen Machbarkeit?*. Freiburg: Alber, 117–146.

net.¹¹ Andererseits wird gelegentlich die methodische Eigenständigkeit der Geologie betont, aus der sich eine eigene Strenge ergeben soll, wobei sie tendenziell den historisch-hermeneutischen Disziplinen assimiliert wird.¹² Hinsichtlich der Erdsystemwissenschaft besteht die Tendenz, sie als eine gemischte Disziplin darzustellen, die bottom-up und top-down Erklärungen kombiniert und sich dabei einerseits auf physikalische, chemische und biologische Verfahren und Erkenntnisse stützt, andererseits aber eine eigene Systemwissenschaft darstellt.¹³ Derartige Charakterisierungen werfen die Frage auf, inwiefern es sich bei der Erdsystemwissenschaft dann überhaupt um *eine* Wissenschaft mit einem *einheitlichen* Gegenstand handelt.

3. Die Erde zwischen Maschine und Organismus

Ein Schwanken, das Bedarf an philosophischer Klärung des Begriffs einer Erde und einer ontologischen Einordnung derselben anzeigt, ist auch mit Blick auf verbreitete Bilder oder anschauliche Modelle des Erdsystems zu verzeichnen. Der Bedarf anschaulicher Modelle erklärt sich daraus, dass sich die Erde *als System*, d.h. als Ganzes, dessen Teile vom Ganzen abhängen, nicht wahrnehmen lässt, und zwar auch nicht aus dem All. Ein Schwanken in der Wahl anschaulicher Modelle des Erdsystems zeigt sich daran, dass die Erde mal nach dem Modell einer Maschine,¹⁴ mal nach dem des lebendigen Organismus betrachtet wird.¹⁵

Dass die Erde mal als Maschine, mal als lebendiger Organismus veranschaulicht wird, deutet erstens auf eine Unklarheit bezüglich der Maschine und Organismus zugeordneten Erklärungsformen

11 Vgl. etwa Goodman, Nelson (1967): »Uniformity and Simplicity«. GSA Special Paper, Band 89, 93–99.

12 Vgl. Frodeman, Robert (1995): »Geological reasoning: Geology as an interpretive and historical science«. *GSA Bulletin* 107, 960–968.

13 Vgl. Jacobson, Michael/Charlson, Robert/Rodhe, Henning et al. (2000): *Earth System Science. From Biogeochemical Cycles to Global Changes*. Californien: Academic Press.

14 Vgl. etwa Kleidon, Axel (2016): *Thermodynamics of the Earth System*. New York: Cambridge University Press. im Anschluss an Sadi Carnot.

15 »The evidence that the Earth behaves like a living system is now strong.« (Love-lock, James (2009): *The vanishing face of gaia*. New York: Basic Books, 8).

hin:¹⁶ Inwieweit ist das Erdsystem mechanistisch durch Rückgang auf selbständige Teile zu erklären und inwieweit lässt es sich nur holistisch durch Gliederung in Teile fassen, die ihre Bestimmtheit nur innerhalb dieses Ganzen haben – so wie die Glieder eines Lebewesens sich nur über ihren funktionalen Beitrag zu dessen Leben fassen lassen? Zweitens zeigt der Rückgriff auf das anschauliche Modell der Maschine einerseits und des lebendigen Organismus andererseits an, dass die ontologische Eigenart der Erde selbst problematisch ist. Denn die Erde *ist* weder eine Maschine noch ein lebendiger Organismus, weswegen sich ihre Verfasstheit anhand dieser Modelle nur sehr bedingt veranschaulichen lässt, während ein anschauliches Bild vonnöten wäre, das ihrer *Eigenart* gerecht wird.

Hegel unterläuft die gleichermaßen unangemessene Vorstellung der Erde nach dem Modell der Maschine oder des lebendigen Organismus dadurch auf denkwürdige Weise, dass er die Erde als bloßes »Bild des Lebens«¹⁷ bzw. als »totliegenden Organismus«¹⁸ bezeichnet. Diese Wendung kann jedoch zunächst *metaphorisch* wirken und scheint angesichts der Aufgabe, die ontologische Eigenart der Erde zu denken, nichts herzugeben. Entscheidend ist jedoch, dass Hegel die Erde durchaus wörtlich als *Organismus* verstanden wissen will, wenngleich als einen, der nicht lebt:

Die Erde ist ein Ganzes, das System des Lebens, aber als Kristall wie ein Knochengerüst, das als tot angesehen werden kann, weil seine Glieder noch formal für sich zu stehen scheinen und sein Prozeß außer ihm fällt. [...] Der erste Organismus, schon insofern er zunächst als unmittelbarer oder an sich seiender bestimmt ist, existiert nicht als Lebendiges [...] Die Glieder dieses nur an sich seienden Organismus enthalten nicht den Lebensprozeß in sich selbst und machen ein äußerliches System aus.¹⁹

16 Zur begrifflichen Verworrenheit verbreiteter Erklärungsversuche des Organismus nach dem Modell der Maschine und dem logischen Verhältnis der Begriffe von Organismus und Maschine vgl. grundlegend Canguilhem, Georges (2007): »Maschine und Organismus«. In: Gugerli, D./Hagner, M./Hampe, M. et al. (Hg.): *Nach Feierabend*. Zürich: diaphanes, 185–211.

17 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830): *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft, Band 2 – Naturphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, §327.

18 Ebd., §342.

19 Ebd., §337–§338.

Die Annahme eines Organismus, der nicht lebt, mag uns zwar paradox erscheinen, da es eine begriffliche Wahrheit zu sein scheint, dass Organismen leben. Die Geschichte des Organismusbegriffs zeigt jedoch, dass unter Organismen um 1800 keineswegs nur Lebendiges verstanden wurde.²⁰ Als Organismus wurde vielmehr häufig alles verstanden, was eine gewisse Organisation aufweist, d.h. ein Ganzes darstellt, dessen Teile von diesem Ganzen und voneinander abhängen, statt diesem Ganzen vorgängig und zu ihm nur äußerlich verbunden zu sein, wie es bei einem Aggregat der Fall ist. Einen Organismus in diesem allgemeinen Sinn würden wir heute eher als ein ›System‹ bezeichnen. Insofern der Ausdruck ›System‹ sowohl auf natürliche als auch auf geistige Gebilde bezogen wird, ist sein Gebrauch derart weit, dass fraglich scheint, ob er überhaupt eine gemeinsame Gattung markiert.²¹

-
- 20 Toepfer stellt fest: »Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wird der Ausdruck ›Organismus‹ meist für ein allgemeines Ordnungsprinzip und gleichbedeutend mit ›Organisation‹ verwendet. [...] Abgesehen von einzelnen Vorläufern, die den Organismusbegriff zumindest teilweise auch auf einen individuellen Körper beziehen, dabei aber fast immer auch makroskopische Ordnungen mitdiskutieren, setzt sich das Verständnis des Organismus als Individuum erst allmählich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts durch. Von einer fixierten terminologischen Bedeutung des Organismusbegriffs kann erst ab den 1830er Jahren die Rede sein. [...] Die Beschränkung des Organismusbegriffs auf Gegenstände, die im engeren Sinne als lebendig gelten, d.h. auf Pflanzen und Tiere, verfestigt sich [erst] zu Beginn des 19. Jahrhunderts zunehmend.« (Toepfer, Georg (2011): »Organismus«. In: ders.: *Historisches Wörterbuch der Biologie, Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*. Band 2. Berlin/Heidelberg: Springer, 777–842, 795–796.).
- 21 Gelegentlich werden biologische Organismen und Erde gleichermaßen als ›autopoietische Systeme‹ aufgefasst, vgl. etwa Rubin, Sergio/Veloz, Tomas/Maldonado, Petro (2021): »Beyond planetary-scale feedback self-regulation: Gaia as an autopoietic system«. *Biosystems* 199, 104314. Unter einem autopoietischen System wird dabei ein Netzwerk von metabolischen Prozessen verstanden, die eine stabile Grenze zwischen sich und ihrer Umgebung erzeugen und sich selbst aufrechterhalten. Erstens lässt sich die Auffassung der Erde als autopoietisches System aber sinnvoll allenfalls auf die *von biologischen Organismen bevölkerte Erde* beziehen, insofern diese globale Systemzustände wie die Zusammensetzung ihrer Atmosphäre im Zusammenspiel mit der Biosphäre selbst reguliert. Die Erde, lediglich als *lebensermöglichender Planet* betrachtet, lässt sich dagegen nicht sinnvoll als autopoietisches System fassen, da sie als Planet kein Gebilde ist, das seine eigene Einheit vermöge eines Netzwerks chemischer Prozesse konstituiert, sondern eine *gravitative Einheit* bildet. Der Begriff des autopoie-

Sowohl Lebewesen wie auch die Erde als ›Organismus‹ zu bezeichnen, hat den Vorzug, auf eine spezifische Nähe zwischen Erde und Lebewesen – als *von Haus aus natürlichen* Systemen – hinzuweisen, die es auf den Begriff zu bringen gilt. Die am kybernetischen Systembegriff gewonnene Rede vom ›Erdsystem‹ betrachtet die Erde dagegen, wie wir sehen werden, anhand des Modells einer Maschine.

Die Erde mit Hegel als eine Art von ›Organismus‹ zu fassen kann allerdings allenfalls dann zur Erkenntnis ihrer ontologischen Eigenart beitragen, wenn sie dabei nicht zu einem lebendigen Wesen stilisiert wird. Das wäre schlechte Esoterik. Vielmehr soll im Folgenden erstens ein *allgemeiner* Begriff des Organismus entwickelt werden (4.), der zweitens in die Arten des lebendigen oder biologischen (5.) und des geologischen Organismus (6.) eingeteilt wird. Dabei ist vergleichend deutlich zu machen, was die Erde als einen nicht-lebendigen Organismus positiv und spezifisch von der Verfasstheit lebendiger Organismen unterscheidet. Für diese Aufgabe bietet Hegels Behandlung des geologischen Organismus nur rudimentäre Ansätze, weswegen ich mich ihr systematisch in eigenständiger Argumentation zuwende, wobei ich ein Stück weit an Kants pointierteren Organismusbegriff anknüpfe.

An die begriffliche Unterscheidung zwischen geologischem und biologischem Organismus hätte sich die Frage nach der ontologischen Verfasstheit des geologischen Organismus, insofern er von Lebewesen, und zwar näher von pflanzlichen, tierischen und vernünftigen Lebewesen bewohnt wird, anzuschließen. Dieser verwickelten Frage kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Vielmehr beschränkt sich das Argumentationsziel dieses Beitrags darauf nachzuweisen, dass es Sinn ergibt, die unbelebte Erde als Art einer Gattung zu verstehen, die sie mit dem Lebendigen teilt. Darauf, die gattungsmäßige Gemeinsamkeit und die artspezifischen Unterschiede von Erde und lebendigen Organismen *begrifflich* zu fassen, kommt es an, während die *terminologische* Frage, ob es glücklich ist, beide Arten als ›Organismen‹ zu bezeichnen, zweitrangig ist.

tischen Systems ist somit nicht geeignet, die *grundlegende Eigenart* von Erde und biologischem Organismus auf den Begriff zu bringen. Zweitens dispensiert die Auffassung der *belebten* Erde als autopoietisches System trotz des realen Zusammenhangs von Erdsystem und biologischem Organismus nicht davon, ihren spezifischen Unterschied begrifflich scharf zu fassen.

4. Der Begriff des Organismus überhaupt

In losem Anschluss an Kant lässt sich ein Organismus im Allgemeinen als ein Ganzes bestimmen, das nicht aus unabhängig vom Ganzen bestimmten Teilen zusammengesetzt ist, sondern dessen Teile ihrer Form und ihrem Dasein nach real vom Ganzen abhängen.²² Dass sie ihrer *Form* nach vom Ganzen abhängen, bedeutet, dass sie ihrer spezifischen Seinsweise beziehungsweise einer wesentlichen Beschaffenheit nach abhängig sind vom Ganzen. Abhängigkeit der Form nach ist damit vereinbar, dass die Teile allerlei akzidentelle Eigenschaften haben, die nicht vom Ganzen abhängen.

Daraus, dass die Teile ihrer *Form* oder Seinsweise nach vom Ganzen abhängen, folgt, dass sie insofern dem *Dasein* nach oder *real* vom Ganzen abhängen, als es *derartige* Teile nicht außerhalb des Organismus entsprechender Art geben kann. Daraus, dass die Abhängigkeit der Teile vom Ganzen eine Abhängigkeit der Form nach ist, folgt, dass es das, woraus die Teile bestehen, ihren *Stoff* oder ihre *Materie*, durchaus auch unabhängig vom Ganzen geben kann. Nur weist dann dieser Stoff nicht mehr die entsprechende Seinsweise auf.

Wichtig ist, dass es sich bei den *Teilen* eines Organismus *im Allgemeinen* nicht um räumlich zusammenhängende *Körperteile* han-

22 Vgl. Kants Kennzeichnung organisierter Wesen als Naturzwecke: »Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun erstlich gefordert, daß die Theile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind [...] zweitens [...] daß die Theile desselben sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Teile bestimme: nicht als Ursache – denn da wäre es ein Kunstprodukt –, sondern als Erkenntnisgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannigfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurteilt« (Kant, Immanuel (1790): *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg: Meiner, §65). Kant entwickelt den Begriff des Organismus von Vorhinein mit der Absicht der Anwendung auf biologische Organismen. Infolgedessen lassen sich der KU zwar isolativ Bausteine zu einem *allgemeinen* Organismusbegriff entnehmen, doch muss man dazu Kants rudimentäre Bestimmung eines Naturzwecks überhaupt isolieren von konkreten Ausführungen zum Begriff biologischer Organismen, mit denen er verwoben ist. Dies ist der Grund, warum der vorliegende Aufsatz zwar Kants Organismusbegriff aufnimmt, ihn aber unabhängig von ihm entwickelt.

deln muss, sondern um *beliebige* Untereinheiten eines *materiellen* Ganzen handeln kann, die zu diesem in einem *nicht bloß zufälligen* Verhältnis stehen, etwa um *konstante Anteile* an einem Stoffgemisch (z.B. den Anteil von Sauerstoff in der Atmosphäre), oder Stoffe, die sich innerhalb eines Ganzen *auf spezifische Weise verteilen* (vgl. die typische Verteilung und Zirkulation von Wasser innerhalb des Erdsystems). Dass derartige Untereinheiten ihrer Form nach vom Ganzen abhängig sind, nicht jedoch ihren *materialen* Eigenschaften nach, bedeutet, dass sich ihnen ein gewisser allgemeiner, *typischer, invarianter* Parameter zuordnen lässt, hinsichtlich dessen eine Abhängigkeit vom Ganzen besteht (z.B. hinsichtlich der typischen Konzentration eines Gases in der Atmosphäre), während die Untereinheiten zugleich auch andere, vom Ganzen unabhängige (materiale) Eigenschaften haben können (z.B. die Isotopenzusammensetzung dieses Gases).

Ihrer realen Abhängigkeit vom Ganzen ungeachtet müssen die Teile des Organismus zugleich vom Ganzen unterscheidbar sein und können nicht mit diesem zusammenfallen. Daraus ergibt sich die Aufgabe, die innere Abhängigkeit der Teile eines Organismus vom Ganzen so zu bestimmen, dass zugleich ihrer Unterscheidbarkeit von diesem Rechnung getragen wird. Da es sich um eine Abhängigkeit der Form der Teile *von der Form* des Ganzen handelt, muss sich die Art der Abhängigkeit der Teile eines Organismus vom Ganzen begrifflich fassen lassen, denn Form ist allgemein. Die Abhängigkeit der Teile vom Ganzen ist also keine *bloß reale*, aber gegebenenfalls *unbegreifliche*, sondern wir haben nur dann einen Organismus vor uns, wenn wir an etwas Teile unterschieden haben, von deren Abhängigkeit vom Ganzen wir uns einen Begriff machen können.

Die begriffliche Abhängigkeit der Teile eines Organismus vom Ganzen kann nicht darin bestehen, dass die Teile ihrem Dasein nach vom Begriff des Ganzen abhängen, d.h. dass sie durch den Begriff des Ganzen hervorgebracht sind. In diesem Fall würde es sich nicht um einen Organismus, sondern um ein Artefakt handeln, insofern ein Artefakt so geartet ist, dass der Begriff des Ganzen (z.B. eines Stuhls) Ursache der Existenz gewisser Teile ist, die zu einem entsprechenden Ganzen zusammengefügt sind.

Die *begriffliche* Abhängigkeit der Teile des Organismus vom Ganzen kann daher nur darin bestehen, dass unser Begriff der Teile, d.h. die erkennende Identifikation der Teile, vom Begriff des Gan-

zen abhängt. Für die Teile eines Organismus ist es entsprechend konstitutiv, dass sie begrifflich durch ihren Bezug zum Ganzen oder ihre Rolle innerhalb desselben identifiziert sind. Wir beziehen uns entsprechend nur dann auf etwas als Organismus, wenn wir an diesem Etwas Teile unterschieden haben, in deren Begriff ihr Bezug auf das Ganze oder ihre Rolle innerhalb desselben mitgedacht ist, (was nicht bedeutet, dass diese Rolle klar und deutlich vor Augen stehen muss), also wenn wir beispielsweise an etwas *Glieder* oder *Organe* unterscheiden.

Dass im Begriff des Teils eines Organismus ein Bezug auf das Ganze liegt, muss damit vereinbar sein, dass Teil und Ganzes material verschieden und begrifflich unterscheidbar sind. Der formale Bezug eines Teils auf das Ganze kann entsprechend nicht darin bestehen, dass das Ganze material irgendwie im Teil enthalten ist (so als ob in einem Möwenflügel eine Möwe en miniature enthalten wäre), sondern nur darin, dass es zum Begriff des Teils gehört, dass dieser einen Beitrag zur Form (Seinsweise) des Ganzen leistet. Die Teile eines Organismus sind also durch ihre Rolle oder Funktion innerhalb des Ganzen, d.h. durch ihren Beitrag zu dessen Sein oder Bestand bestimmt.²³

Das Sein des Ganzen, zu dem ein Teil des Organismus einen Beitrag (etwa in Gestalt der Verdauung) leistet, muss nicht notwendig ein dem Ganzen *als solchem* zuschreibbarer Akt (etwa der Lebensvollzug) sein, sondern es kann auch bloß in der *inneren Gliederung* oder *Ordnung* eines Ganzen bestehen (etwa in einer dynamisch-sta-

23 Dass sich die Teile nur über ihren Beitrag zum Sein und Bestehen des Ganzen identifizieren lassen, obwohl in den Teilen selbst kein Bezug auf das Ganze als solches enthalten ist – denn die Teile haben keinen Begriff vom Ganzen oder repräsentieren dieses nicht –, bedeutet, dass die Rede von einem Beitrag der Teile zum Bestehen des Ganzen metaphorisch ist. Dies meint Kants Rede von objektiver ›Zweckmäßigkeit ohne Zweck‹. Damit ist gemeint: Wenn wir Teile eines Organismus identifizieren, kommen wir nicht umhin, uns so auszudrücken, als ob wir es mit etwas zu tun hätten, was um des Ganzen willen da ist (als ob es Mittel zu einem Zweck wäre), ohne dass wir diesem Etwas die Bezugnahme auf das Ganze zuschreiben könnten. Derartiges metaphorisches Sprechen ist aber weder beliebig noch verzichtbar: Ein Organismus ist etwas, angesichts dessen wir gar nicht umhinkönnen, uns so auszudrücken, als ob die Teile um des Ganzen willen da wären. Wenn wir auf die entsprechende teleologische Ausdrucksweise verzichten, hätten wir schlicht keinen Organismus im Blick. Insofern ist diese Ausdrucksweise sachangemessen und nicht subjektive Willkür.

bilen räumlichen Verteilung von Stoffen in einem Raum, etwa der Atmosphäre).

Dass der Teil eines Organismus, obwohl er durch seine Rolle zum Bestehen des Ganzen identifiziert ist, material zugleich vom Ganzen verschieden ist, bedeutet, dass er nicht allein durch seine Rolle im Ganzen bestimmt ist und diesem gegenüber einen gewissen Spielraum für sich hat, der es ihm erlaubt, ein ›Eigenleben‹ zu entfalten. Dieses kann entweder bloß darin bestehen, dass der Beitrag des Teils zum Bestehen des Ganzen kein permanenter ist (so müssen Möwenflügel, auch wenn sie zum Fliegen da sind, das wesentlich zu einem Möwenleben gehört, nicht immer schlagen, sondern können auch gelegentlich ruhen). Oder das Glied kann aufgrund seines Eigenlebens hinter der für derartige Glieder konstitutiven Rolle zurückbleiben (z.B. bei Verletzung der Flügel), was bis zum Zerfall des Organismus führen kann. Entscheidend ist, dass der funktionale Beitrag des Teils zum Bestehen des Ganzen innerhalb eines Organismus somit so geartet ist, dass ein Teil seiner *allgemeinen, konstitutiven Rolle* vermöge seiner *jeweiligen besonderen Beschaffenheit mehr oder weniger* gerecht werden kann.

Bislang haben wir das charakteristische Verhältnis der Teile zum Organismus im Ganzen betrachtet. Aus diesem Verhältnis folgt, dass auch die Teile eines Organismus untereinander in charakteristischen Verhältnissen stehen müssen. Wenn die Teile nämlich über ihren spezifischen funktionalen Beitrag zum Sein oder Bestehen des Ganzen bestimmt sind, bedeutet dies, dass sie, *indem* sie *ihre* Rolle oder Funktion ausüben, nicht auf sich selbst beschränkt sind (etwa die Wurzel auf das Aufsaugen von Wasser und Nährstoffen), sondern etwas tun, wovon das *Bestehen anderer* Teile (z.B. von Zweigen und Blättern) *formal* abhängig ist. In Ausübung ihrer Funktion leisten *so und so geartete* Teile eines Organismus somit *wechselseitig* einen *realen* Beitrag zum *Bestehen* von Teilen *anderer* Art. Die Teile sind somit *ihrer Form nach* wechselseitig Ursache und Wirkung voneinander. Dass sie dies *bloß der Form nach* sind, ist wesentlich, sollen in den Begriff des Organismus keine absurden Anforderungen eingebaut werden. Darin liegt nämlich:

1. Die Abhängigkeit besteht auf einer *allgemeinen* Ebene: Teile *von gewisser Art* – beispielsweise Zweige oder eine Sauerstoffatmosphäre – sind Ursache und Wirkung von Teilen *anderer Art* – beispielsweise von Wurzeln oder von einer Biosphäre.

2. Dies bedeutet aber nicht, dass die *Existenz einzelner* Teile (beispielsweise die Existenz *dieses* Blattes, oder *dieser Stechmücke*) konstitutiv ist für die Existenz eines andersartigen *einzelnen* Teils (etwa *dieser* Wurzel oder dieser *momentanen* Sauerstoffkonzentration). Es bedeutet nur, dass zwischen der Existenz *irgendwelcher* Einzelner jener Art (etwa irgendwelcher Blätter oder irgendwelcher aerobischer Lebewesen) und der Existenz *irgendwelcher* Einzelner dieser Art (etwa irgendwelcher Wurzeln oder einer Sauerstoffatmosphäre überhaupt) ein konstitutiver Zusammenhang besteht.
3. Die wechselseitigen kausalen Abhängigkeiten müssen nicht sämtlich *direkt* sein (wie die Abhängigkeit der Pflanzenfresser von Pflanzen), sondern können *zum Teil* auch *indirekt* sein (wie die Abhängigkeit der Fleischfresser von Pflanzen), wenngleich das Bestehen jedes Teils des Ganzen formal *zumindest indirekt* von dem *aller* anderen abhängen muss. Denn ihrem Bestehen nach *nicht wenigstens indirekt* ursächlich miteinander verknüpfte Teile wären eben nicht Teile, die ihr Bestehen nur innerhalb *eines* Ganzen haben, und daher nicht Teile *desselben* Organismus.
4. Entsprechend der *unterschiedlichen* Rollen der Teile eines Organismus und der *spezifischen, direkten oder indirekten*, Wechselwirkungsverhältnisse zwischen ihnen, handelt es sich bei einem Organismus um ein *inhomogen gegliedertes, geordnetes* Ganzes.
5. Da die Teile eines Organismus durch ihre Rolle im Ganzen nicht vollständig bestimmt sind, sondern ihnen ein gewisses Eigenleben zukommt, weshalb sie ihrer konstitutiven Rolle *mehr oder weniger entsprechen* können, gehört zu einem Organismus die Möglichkeit, die dysfunktionale Abweichung eines Teils von seiner konstitutiven Rolle durch funktionale Abweichung eines anderen Teils von seiner üblichen Rolle zu kompensieren. Im Begriff des Organismus liegt daher die Möglichkeit einer kompensatorischen Anpassung und Selbsterhaltung angesichts innerer und äußerer Störungen.

Wie besprochen ist ein Organismus ein Ganzes, dessen Teile durch ihre typische Rolle oder ihren Beitrag zum Bestehen des Ganzen identifiziert sind. Die *Identifikation* eines Teils und damit einer Rolle (etwa eines Körperteils *als* Magen oder Flügel) bedeutet nicht, dass man damit schon begreift, welche materielle Verfassung (etwa welche chemische Zusammensetzung) den Teil in den Stand setzt, diese

Rolle auszuüben. Die *formale, funktionale* Identifikation eines Teils gibt somit Anlass zur Suche nach Erklärungen, die im Rückgang auf äußere Verhältnisse materialer, unabhängig voneinander bestimmter und fassbarer Bestandteile (etwa die chemische Zusammensetzung) spezifizieren, wodurch das jeweilige Glied seine Funktion (etwa das Spinnen eines Netzes) erfüllen kann. Mit anderen Worten: die teleologische Identifikation von Gliedern eines Organismus lädt zur Suche nach mechanistischen Erklärungen von materialen Bedingungen ihrer Funktion ein.

Mechanistische Erklärungen können die funktional-teleologische Betrachtungsweise eines Organismus aber grundsätzlich nicht ersetzen, da ohne die funktionale Identifikation von Teilen über ihren typischen Beitrag zum Bestehen des Ganzen gar kein *gegliedertes Ganzes* im Blick stünde, hinsichtlich dessen Gliedern sich fragen ließe, aufgrund welcher materialer Verfasstheit diese ihre Rolle erfüllen können.²⁴ Die teleologische Beschreibung und die mechanistische Erklärung des Organismus sind somit in ihrer Andersartigkeit wesentlich aneinander gekoppelt und gleichermaßen unverzichtbarer, ohne einander zu widersprechen.²⁵ Ohne die teleologisch-funktionale Betrachtung stünde kein Organismus, kein Ganzes, dessen Teile wesentlich auf das Ganze bezogen sind, im Blick, sondern bloß die einheitslose Mannigfaltigkeit materieller Teilchen in der Gegend des Organismus, und es gäbe nichts zu erklären. Ohne mechanistische Erklärungen ließe sich nicht einsehen, was den Organismus und

24 Die autopoietische Konzeption des Organismus geht dagegen als mechanistische, reduktionistische Theorie davon aus, dass sich die Bildung der gegliederten Einheit des Organismus aus einem Netzwerk chemischer Reaktionen erklären lässt und entsprechend für die Identifikation eines Organismus als einer solchen Einheit kein Bezug auf teleologische Begriffe vonnöten ist, vgl. Maturana, Humberto/Varela, Francisco (1980): *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. England/London: D. Reidel Publishing Company, 78–86 sowie Rubin/Veloz/Maldonado 2021, Abschnitt 2. Für eine an Kant angelehnte Kritik dieser Annahme vgl. Reisinger, Peter/Büttner, Stefan (1996): »Ist die autopoietische Einheit des Organismus beobachtbar? Kants Kritik am subreptiven Verfahren in Maturanas Biologietheorie«. In: Klein, Hans-Dieter/Engstler, Achim (Hg.): *Perspektiven und Probleme systematischer Philosophie*. Harald Holz zum 65. Geburtstag. Lausanne, Schweiz: Peter Lang Verlag, 95–114.

25 Darin besteht der Sachgehalt von Kants Auflösung der »Antinomie der Urteilkraft«.

seine Teile dazu in den Stand setzt, ihre typischen Leistungen zu erbringen.

Im Anschluss an die vorangegangene Erläuterung des Begriffs des Organismus *im Allgemeinen* soll nun gezeigt werden, dass es sich *sowohl* bei *Lebewesen* als auch bei einer *Erde* um – *wesentlich verschiedene* – *Arten* von Organismen handelt. Wir beginnen mit dem vertrauteren Fall, den lebendigen Organismen.

5. Der biologische Organismus

Ontologisch betrachtet handelt es sich bei einem lebendigen Organismus um ein mehrphasiges *Einzelding*, und zwar näher um *einen einzelnen Festkörper*, dessen Teile ihrerseits *primär Körper* (Organe) und sekundär in jenem Körper zirkulierende Stoffe (z.B. Blut) sind.

Insofern er ein gegliedertes Einzelding ist, lässt sich die Form oder Seinsweise des lebendigen Organismus als diejenige in sich differenzierte Aktivität bestimmen, durch die jenes Einzelne seine charakteristische Gliederung erhält und entwickelt, d.h. *als Leben*. Einem lebendigen Organismus lässt sich somit *als ganzem* eine Aktivität, nämlich Leben, zuschreiben, zu der seine Glieder in Ausübung ihrer Funktion wechselseitig voneinander abhängige Teilbeiträge leisten. Dass Organismen primär Festkörper sind, erklärt sich daraus, dass nur feste Materie von sich her den inneren Zusammenhalt aufweisen kann, der die Voraussetzung dafür ist, dass ein Organismus seine Einheit zu *erhalten* vermag. Dass im Organismus sekundär flüssige und gasförmige Stoffe zirkulieren, ergibt sich daraus, dass er nur unter dieser Voraussetzung seine Einheit *entwickeln* kann, was starren Körpern versagt ist.

Insofern die Glieder eines Organismus *überhaupt* ihrer Form nach nicht unabhängig vom Ganzen bestehen, ist mit jedem von ihnen bereits das Ganze im Spiel. Daher lässt sich der Sachverhalt, dass sie voneinander formal wechselseitig Ursache und Wirkung sind, auch so ausdrücken, dass der Organismus *von sich selbst* Ursache und Wirkung ist, wenngleich *in verschiedenen Hinsichten*.

Für den *lebendigen* Organismus ist folgende Art der Selbstorganisation charakteristisch: Erstens erzeugen die Glieder des lebendigen Organismus einander nicht nur wechselseitig ihrer Form nach, insofern der Fortbestand von Gliedern einer Art (z.B. Blättern) wechsel-

seitig davon abhängt, dass Glieder einer anderen Art (z.B. Wurzeln) ihre Funktion erfüllen. Da das Leben dem lebendigen Organismus *als ganzem* zukommt – denn *er lebt* –, kann er seine Gliederung nicht nur erhalten, sondern *sich entwickeln*. Seine Glieder tragen somit nicht nur wechselseitig zum Erhalt einer *bestehenden* Gliederung bei, sondern können durch innere Differenzierung neuartige Glieder hervorbringen.

Zweitens ist der lebendige Organismus von sich selbst auch insofern Ursache und Wirkung, als er den Ausfall eines Gliedes, etwa durch Nachwachsen, kompensieren kann, sich also zu *regenerieren* vermag.

Drittens trifft auf den lebendigen Organismus das kategorische (nicht: universelle) Urteil zu, dass er *sich fortpflanzen*, also weitere lebendige Organismen derselben Art hervorbringen kann. Der lebendige Organismus ist somit auch *der Gattung nach* von sich selbst Ursache und Wirkung.

Eine materiale, wie wir heute wissen mechanistisch erklärbare Voraussetzung der Regenerations- und Fortpflanzungsfähigkeit des lebendigen Organismus besteht darin, dass dieser einen *mikroskopischen Bauplan* seiner selbst enthalten muss. Ohne einen solchen wäre die Regenerations- und Fortpflanzungsfähigkeit unerklärlich.²⁶ Das Vorliegen eines solchen Bauplans ist aber nicht einfach ein *weiteres definitorisches* Merkmal des *lebendigen* Organismus, sondern eines, das aus dem Merkmal der Regenerations- und Fortpflanzungsfähigkeit folgt. Dies trifft ebenso auf die lebendigen Organismen eignende *zelluläre Struktur* zu, denn die Regenerationsfähigkeit angesichts der Dysfunktionalität von Teilen und das *Fortbestehen* komplexer Organismen unbeschadet der Zeugung von Nachkommen schließen es aus, dass entsprechende Organismen ihren Bauplan *nur einmal* enthalten. Sie müssen daher aus *mehreren* Untereinheiten bestehen, die jeweils einen Bauplan enthalten – *Zellen*.

26 Blumenbachs im späten 18. Jahrhundert verbreitete Annahme einer spezifischen ›bildenden Kraft‹ des Organismus konkurriert darum *grundsätzlich* nicht mit der Annahme, dass Organismen einen mikroskopischen Bauplan beinhalten müssen, weil sich nur unter Bezug auf die *spezifische materielle Verfasstheit* von *Teilen des Organismus* erklären ließe, dass die angenommene bildende Kraft in Organismen unterschiedlicher Art ganz unterschiedliche bildende Wirkungen hat.

Dass der lebendige Organismus seine innere Gliederung *regeneriert, entwickelt und fortpflanzend vervielfältigt*, setzt den Stoff- und Materieaustausch mit einer Umgebung voraus, d.h. *Assimilation*.²⁷ Die somit zum lebendigen Organismus gehörige Wechselwirkung mit einer lebensermöglichenden Umgebung wirft die Frage auf, ob der lebendige Organismus und seine spezifische Umgebung, sein *Milieu*, voneinander ebenfalls derart Ursache und Wirkung sind, dass das aus ihnen bestehende Ganze ein Organismus ist, wenn- gleich gegebenenfalls kein lebendiger. Diese Frage ließe sich jedoch nur beantworten, wenn zunächst die Verfasstheit einer *lebensermöglichenden Umgebung im Allgemeinen*, d.h. einer *Erde* im Sinn eines *lebensermöglichenden Planeten*, noch *unabhängig* davon, dass auf ihm Leben *wirklich* ist, geklärt wird.

6. Die Erde als geologischer Organismus

Da ein Organismus durch ein eigentümliches Verhältnis von Ganzem und Teilen charakterisiert ist, muss die Untersuchung der Frage, ob eine Erde als Organismus gelten kann, bei der *Unterteilung des Erdganzen* ansetzen. Die Erde ist zwar ebenso wie ein Lebewesen ein Einzelding, doch handelt es sich bei ihr nicht um einen *Festkörper*, sondern um ein *mehrphasiges* materielles Einzelding, das sich in feste, flüssige und gasförmige Phasen gliedert. Diese Untereinheiten, die Erdsphären, also Geo-, Hydro- und Atmosphäre, sind ihrerseits nicht wie die Organe des Lebendigen *Einzeldinge*, sondern Stoffe oder, genauer, *typischerweise* in einem bestimmten *Aggregatzustand*

27 Die Angewiesenheit des Organismus auf Assimilation ergibt sich nicht nur daraus, dass Entwicklung und Fortpflanzung eine Zunahme an Biomasse erfordern, sondern grundlegender daraus, dass sich die für den Organismus charakteristische Ordnung gemäß des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik nur auf Kosten einer Zunahme von Unordnung in seiner Umgebung aufrechterhalten und entwickeln lässt. Zum Versuch einer erfahrungsunabhängigen, philosophischen Begründung des zweiten Hauptsatzes vgl. Martin, Christian (2020): *Die Einheit des Sinns. Untersuchungen zur Form des Denkens und Sprechens*. Brill/Mentis: Paderborn, 293–297.

vorliegende *Stoffgemische* wie Luft, Erde und Wasser²⁸. Diese Stoffgemische können wir als *geophysikalische Elemente* bezeichnen.

Erdsphäre und *Element* sind Wechselbegriffe, d.h. wesentlich unter Bezug aufeinander bestimmt: Die Erdsphären sind *grob und vorläufig* als die von den Elementen qua charakteristischen Stoffgemischen eingenommenen Teilräume der Erde zu fassen, die Elemente als Stoffgemische, für die es charakteristisch ist, gewisse Regionen der Erde einzunehmen.

Gegenstand der Erdsystemwissenschaft sind die durch Feedback-Prozesse geregelten Wechselwirkungen zwischen den Erdsphären (etwa der Gesteinskreislauf) sowie die Zirkulation geophysikalischer Elemente (wie Luft und Wasser) und chemischer Stoffe (wie Stickstoff oder Kohlendioxid) zwischen den Erdsphären. Während sie diese Wechselwirkungen und Kreisläufe empirisch exakt erforscht, bleiben die Grundbegriffe der *Erdsphäre* und der *Elemente*, auf denen die Gliederung des Erdsystems in Teile beruht, erdsystemwissenschaftlich *vage*. Nicht nur fehlt ein *allgemeiner Begriff* der *Erdsphäre* überhaupt, sondern die anstelle seiner üblicherweise gegebenen *Listen besonderer Erdsphären* variieren mangels eines Einteilungsprinzips ungeordnet in Zahl und Charakterisierung und bleiben der Abgrenzung nach diffus. In einem ansonsten exzellenten Lehrbuch der Erdsystemwissenschaft heißt es etwa:

Various segments of the earth system are called geospheres. We use these to compartmentalize the larger Earth system into more manageable, chemically definable parts. [...] the geospheres are more or less geographically definable [...] The interfaces between the geospheres are often fuzzy and difficult to define; it is difficult to say exactly where the hydrosphere ends and the lithosphere starts. Part of the hydrosphere exists in the atmosphere as rain and cloud droplets.²⁹

Die Passage schwankt zwischen einer chemischen und einer geographischen Definition der Erdsphären und mündet in die Feststellung von Definitionsschwierigkeiten. Im Folgenden möchte ich zeigen, dass sich philosophisch ein Begriff der Erdsphäre im Allgemeinen

28 Terminologisch besteht hinsichtlich der Bezeichnung der Erdsphären eine gewisse Variabilität. Der Ausdruck ›Geosphäre‹ wird im vorliegenden Aufsatz zur Bezeichnung der feststofflichen Erdsphäre gebraucht, die gelegentlich auch mit dem Ausdruck ›Lithosphäre‹ bezeichnet wird, welcher jedoch ein etwas engeres, auf den Aufbau aus Gesteinen hindeutendes Verständnis nahelegt.

29 Jacobson et al. 2000, 4.

und eine prinzipielle Unterteilung der Erde in Sphären angeben lässt, woraus sich zugleich ergeben wird, dass die Erde ein Organismus ist. Ich gehe dazu aus von folgendem Dilemma angesichts des üblichen Verständnisses von Erdsphären:

1. Horn: Eine Erdsphäre lässt sich *nicht einfach geographisch als Teilraum* der Erde definieren, sondern *nur zusammen mit* den charakteristischen Stoffgemischen, den geophysikalischen Elementen, fassen, die solche Teilräume einnehmen.

2. Horn: Der Begriff der Erdsphäre ergibt wissenschaftlich nur Sinn, wenn er es erlaubt, kausale Beziehungen zwischen den Sphären (etwa die Einwirkung der Atmos- und Hydrosphäre auf die Geosphäre, d.h. Erosionsprozesse) und eine Zirkulation von Elementen durch verschiedene Sphären (etwa den Wasserkreislauf) zu denken. Dies ist nur möglich, wenn die Erdsphären *nicht* als die Räume, die von einem Element eingenommen werden (also etwa die Hydrosphäre als die von Wasser eingenommenen Räume der Erde), definiert werden.

Hinsichtlich der Elemente, also der für eine Sphäre charakteristischen Stoffe, ist zunächst festzuhalten, dass es sich bei diesen chemisch betrachtet um *variable Stoffgemische* handelt. Die geophysikalischen Elemente Erde oder Luft lassen sich somit nicht einfach chemisch definieren. Sie lassen sich aber auch nicht einfach physikalisch als Stoffgemische in den Aggregatzuständen ›fest‹, ›flüssig‹ und ›gasförmig‹ fassen – und zwar nicht nur deshalb nicht, weil ein Element wie Wasser unterschiedliche Aggregatzustände annimmt, sondern primär deshalb, weil sich aus einer physikalisch-chemischen, d.h. rein stofflichen Definition der Elemente keine charakteristische Zuordnung zu bestimmten Erdsphären ergibt. Eine *rein stoffliche* Bestimmung der Elemente hat zur Folge, dass die Erdsphären dann einfach *per definitionem in der Summe* der über die Erde hinweg verstreuten Teilräume bestehen, die von den Elementen eingenommen werden. Eine Wechselwirkung und Zirkulation von Elementen *zwischen den Sphären* wird unter dieser Voraussetzung, wie angedeutet, undenkbar. Zugleich erschiene es bei einer Identifikation der Erdsphären mit den von gewissen relativ homogenen Stoffgemischen eingenommenen Teilräumen als ein *bloßes Faktum*, dass diese Stoffe genau diese Räume einnehmen, d.h. der Begriff der Erdsphäre hätte keinerlei Erklärungskraft.

Das Dilemma bezüglich der Erdsphären und Elemente lässt sich auflösen, wenn erstere nicht rein räumlich-geographisch und letztere nicht rein stofflich gefasst werden, ohne jedoch beide zu identifizieren, also eine Erdsphäre schlicht als die faktische räumliche Verteilung eines Elements und ein Element als das eine Erdsphäre erfüllende Stoffgemisch zu fassen. Beides wären Weisen, Untereinheiten des Erdsystems als *eigenständige*, also unabhängig vom Bezug auf das Erdganze bestimmte Teile aufzufassen – und die Erde somit als *Aggregat*, nicht als *Organismus* zu begreifen. Dass dieser Versuch auf ein Dilemma bzw. eine Konzeption der Erdsphären führt, der jede Erklärungskraft abgeht, spricht dafür, die Erdsphären und Elemente nicht in Isolation voneinander, sondern als Teile eines Ganzen zu fassen, die über ihre charakteristische Rolle innerhalb desselben identifiziert und wesentlich durch ihre Verhältnisse zueinander bestimmt sind.

Die Elemente sind demnach als vergleichsweise homogene, charakteristischerweise in einer bestimmten Phase vorliegende Stoffe zu fassen, die *im Verhältnis zueinander* die Tendenz haben, sich auf spezifische Weise auszubreiten und jeweils charakteristische Regionen der Erde einzunehmen. Sie können aber nicht mit den in diesen charakteristischen Regionen befindlichen Stoffen identifiziert werden, weil die Erde als Planet der Einwirkung eines äußeren Faktors, nämlich dem Energiezustrom der Sonne ausgesetzt ist, was dazu führt, dass die Elemente in gewissem Umfang die Sphäre, in der sie sich ihrer eigenen Tendenz nach sammeln, verlassen. Ihre *äußerlich bedingte* Bewegung durch *fremde* Sphären hat aufgrund der ihnen (im Verhältnis zueinander) *eigenen* Verteilungstendenzen jedoch den Charakter einer *Zirkulation*, d.h. der Rückkehr zu ihrer angestammten Sphäre.

Dieser Bestimmung der Elemente entsprechend sind die Erdsphären damit Teilräume der Erde, die *wesentlich im Verhältnis zueinander*, nämlich dadurch bestimmt sind, dass die Elemente, gemäß ihrer relativen Verteilungstendenzen, also abgesehen vom äußeren Einfluss der Sonne, die Tendenz haben sie einzunehmen.

Die Erdsphären und Elemente sind damit als Teile eines – freilich leblosen – Organismus bestimmt. Bei diesem Organismus handelt es sich um ein Einzelding, das, anders als ein lebendiger Organismus, nicht in weitere Einzeldinge, sondern in Stoffe und Teilräume gegliedert ist. Die Form oder Seinsweise des Erdganzen besteht darin, dass

jene Stoffe sich innerhalb seiner geordnet auf gewisse charakteristische Teilräume verteilen. Dabei sind die Stoffe und Teilräume nicht in Isolation, sondern nur im Verhältnis zueinander, nämlich durch die relativen Verteilungstendenzen von ersteren, bestimmt.

Die Elemente bilden dabei keine Teile des Systems, die bloß hinsichtlich einer statischen räumlichen Verteilung relativ aufeinander bestimmt sind. Da eine Erde nämlich wesentlich dem Einfluss einer Sonne ausgesetzt ist, wird die eigene Tendenz eines Elements zum Aufenthalt in seiner charakteristischen Sphäre durch den Zustrom von Sonnenenergie konterkariert. Ein Element kann sich somit entweder von sich aus in seiner angestammten Sphäre oder, aufgrund äußerer Einwirkung, außerhalb derselben befinden, wobei es von sich aus die Tendenz hat, in seine angestammte Sphäre zurückzukehren. Ein Element ist somit wesentlich durch seine Rolle im Ganzen charakterisiert, insofern die Gliederung der Erde in gewisse Sphären keine statische Gegebenheit ist, sondern durch die Rückkehr der aufgrund äußerlicher Einwirkung von ihrer angestammten Sphäre entfernten Elemente vermittelt ist. Die Erdsphären sind ihrerseits dynamisch durch ihren Beitrag zur Gliederung des Ganzen bestimmt, insofern sie einerseits wesentlicher Aufenthaltsort für ihr charakteristisches Element und zugleich, äußerlich bedingt, Durchgangsort für Elemente mit eigener Tendenz zu anderen Sphären sind.

Dabei ist die charakteristische Gliederung des Erdsystems, die stabile Verteilung von Elementen auf Erdsphären trotz permanenter, äußerlich bedingter Entfernung aus ihnen, Ergebnis einer Wechselwirkung von Teilen: Die von den Elementen in ihrer charakteristischen Region gebildeten Erdsphären bestehen wesentlich nur aufgrund von Wechselwirkungen untereinander sowie einer Zirkulation der Elemente zwischen ihnen und sind insofern wechselseitig Ursache und Wirkung voneinander. So findet sich das Wasser in der Hydrosphäre nicht einfach, weil es nun einmal von Natur aus dort ist, sondern aufgrund von Vorgängen in der Atmosphäre, die in Form von Niederschlag zur Rückkehr in seine angestammte Region führen. Der Bestand der Hydrosphäre verdankt sich somit der Atmosphäre.³⁰ Der Bestand der Geo- bzw. Lithosphäre verdankt sich

30 Wichtig ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, dass die geologischen Elemente (anders als die chemischen) ineinander umwandelbar sind: gasförmiges

seinerseits insofern der Hydrosphäre, als Erde zunächst aufgrund einer Einwirkung von Wasser und Luft erodiert und in der Hydrosphäre auflöst, aus der sie vermöge der Ausfällung von Sedimenten in Form neu gebildeter Gesteine wieder hervorgeht.

Hiermit ist im Ansatz begründet, dass die Erde unter den allgemeinen Begriff des Organismus fällt. Ohne den geologischen Organismus an dieser Stelle detailliert mit dem biologischen vergleichen zu können, lässt sich doch abschließend festhalten, dass es sich bei der Erde um einen Organismus ganz anderer Art handelt, der im Vergleich zum lebendigen wesentlich primitiver organisiert ist. Insofern die Seinsweise des geologischen Organismus in einer dynamischen, durch Zirkulationsbewegungen aufrechterhaltenen *räumlichen Verteilung von Stoffen auf einem Planeten* besteht, gibt es keine *Aktivität*, die der Erde *als ganzer* zugeschrieben werden kann. Denn Stoffe sind im Unterschied zu Organen das, was sie substantiell sind, auch unabhängig von anderen Stoffen; lediglich hinsichtlich ihrer Verteilung im Erdsystem hängen sie kausal voneinander ab. Der Erde *als ganzer* lässt sich somit keine charakteristische Aktivität, kein Leben zuschreiben, zu der ihre Teile funktional beitragen, sondern ihre Seinsweise besteht schlicht in einer dynamisch-stabilen Verteilung von Stoffen.³¹ Anders als von einem lebendigen Organismus

Wasser ist Teil der Atmosphäre, in Wasser gelöste Luft Teil der Hydrosphäre. Allenfalls im Hinblick auf Elemente, die sich außerhalb ihrer angestammten Sphäre befinden, dabei jedoch ihren charakteristischen Aggregatzustand beibehalten, entsteht ein hauptsächlich terminologisches Einordnungsproblem angesichts der Frage, welcher Sphäre sie zuzurechnen sind. Am sinnvollsten erscheint es, mit einem engeren und einem weiteren Sphärenbegriff zu arbeiten, also etwa Regentropfen zur Hydrosphäre *im weiteren Sinne* zu rechnen, der das Vorkommen des charakteristischen Elements jenseits seiner angestammten Sphäre im engeren Sinne, erlaubt.

- 31 Die Rede von einer dynamisch-stabilen Verteilung ist eine Idealisierung. Eine genauere Entfaltung des Begriffs des geologischen Organismus würde zeigen, dass zu diesem verschiedene dynamisch-stabile Äquilibriumszustände gehören, die jedoch jeweils störungsanfällig sind, also Kippunkte aufweisen. Vgl. »The combination of negative and positive feedback loops in the Earth system produces an overall property of self-regulation – meaning that if something hits the system it tends to bounce back to its original state. This implies that negative feedback has the upper hand, at least near to the starting state of the system. However, the corollary is that if something hits the system too hard it may get propelled into an alternative state, by positive feedback. In other words, self-regulation is not immutable – it can break down« (Lenton 2016, 7).

kann man von einer Erde daher auch nicht sinnvoll sagen, dass sie *sich* entwickle oder *sich fortpflanze*. Der geologische Organismus zeichnet sich vielmehr bloß durch eine *dynamisch-stabile, selbstregulierende* Verteilung heterogener Stoffe auf einem Planeten aus.

7. Ausblick

An den in diesem Beitrag nur im Ansatz geleisteten Nachweis, dass sowohl Erde als auch Lebewesen spezifisch verschiedene Arten von Organismen sind, schließt sich die weitaus schwierigere Aufgabe an, die Seinsweise des komplexen, aus *gänzlich verschiedenartigen* Teilorganismen gebildeten ›Superorganismus‹ zu charakterisieren, mit dem wir es angesichts der *Existenz von Lebewesen auf einer Erde* zu tun haben. Sofern es sich bei diesen Lebewesen um vernünftige Wesen wie uns handelt, lässt sich einem solchen Superorganismus gar keine *eindeutig feststehende* Seinsweise zuordnen, denn ob es diesen Organismus weiterhin gibt, ob er gedeiht oder nicht, hängt wesentlich davon ab, was wir in Freiheit aus uns und der Erde machen.

Bibliographie

- Brownlee, Donald/Ward, Peter (2000): *Rare Earth: Why Complex Life is Uncommon in the Universe*. New York: Copernicus.
- Canguilhem, Georges (2007): »Maschine und Organismus«. In: Gugerli, D./Hagner, M./Hampe, M. et al. (Hg.): *Nach Feierabend*. Zürich: diaphanes, 185–211.
- Frodeman, Robert (1995): »Geological reasoning: Geology as an interpretive and historical science«. *GSA Bulletin* 107, 960–968.
- Goodman, Nelson (1967): »Uniformity and Simplicity«. *GSA Special Paper*, Band 89, 93–99.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830): *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaft, Band 2 – Naturphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Jacobson, Michael/Charlson, Robert/Rodhe, Henning et al. (2000): *Earth System Science. From Biogeochemical Cycles to Global Changes*. Californien: Academic Press.
- Kant, Immanuel (1790): *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg: Meiner.

- Kastens, Kim (2015): »Philosophy of Earth Science«. In: Gunstone, R. (Hg.): *Encyclopedia of Science Education*. Dordrecht: Springer, 354–357.
- Kleidon, Axel (2016): *Thermodynamics of the Earth System*. New York: Cambridge University Press.
- Lenton, Tim (2016): *Earth System Science: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Lovelock, James (2009): *The vanishing face of gaia*. New York: Basic Books.
- Martin, Christian (2011): »Zur Logik des Lebensbegriffs«. In: Dabrock, P. et al. (Hg.): *Was ist Leben im Zeitalter seiner technischen Machbarkeit?*. Freiburg: Alber, 117–146.
- Martin, Christian (2020): *Die Einheit des Sinns. Untersuchungen zur Form des Denkens und Sprechens*. Brill/Mentis: Paderborn.
- Maturana, Humberto/Varela, Francisco (1980): *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*. England/London: D. Reidel Publishing Company.
- McDowell, John (1996): *Mind and World*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- McDowell, John (2022): »Second Nature and Geist«. In: Honneth, Axel/Christ, Julia (Hg.): *Zweite Natur*. Frankfurt am Main: Klostermann, 397–408.
- Ng, Karen (2020): *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*. New York: Oxford University Press.
- Ng, Karen (2024): »The Idea of the Earth in Günderrode, Schelling, and Hegel«. In: Gjesdal, K./Nassar, D. (Hg.): *The Oxford Handbook of Women Philosophers in the Nineteenth Century: Women Philosophers in the German tradition*. New York: Oxford University Press, 527–548.
- Reisinger, Peter/Büttner, Stefan (1996): »Ist die autopoietische Einheit des Organismus beobachtbar? Kants Kritik am subreptiven Verfahren in Maturanas Biologietheorie«. In: Klein, Hans-Dieter/Engstler, Achim (Hg.): *Perspektiven und Probleme systematischer Philosophie. Harald Holz zum 65. Geburtstag*. Lausanne, Schweiz: Peter Lang Verlag, 95–114.
- Rubin, Sergio/Veloz, Tomas/Maldonado, Petro (2021): »Beyond planetary-scale feedback self-regulation: Gaia as an autopoietic system«. *Biosystems* 199, 104314.
- Schulze-Makuch, Dirk/Irwin, Louis (2004): *Life in the Universe: Expectations and Constraints*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Schüle, Johannes-George/Corti, Luca (Hg.) (2023a): *Life, Organisms, and Human Nature: New Perspectives on Classical German Philosophy*. Schweiz: Springer.
- Schüle, Johannes-George/Corti, Luca (Hg.) (2023b): *Nature and Naturalism in Classical German Philosophy*. New York: Routledge.

Christian Georg Martin

Sell, Annette (2013): *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*. Freiburg/München: Karl Albert.

Toepfer, Georg (2011): »Organismus«. In: ders.: *Historisches Wörterbuch der Biologie, Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*. Band 2. Berlin/Heidelberg: Springer, 777–842.

Waltham, David (2014): *Lucky Planet: Why Earth is Exceptional – and What that Means for Life in the Universe*. London: Icon Books.

Prof. Dr. Christian Martin

Geschäftsführender Direktor des Instituts, Professur für Philosophie einschließlich Philosophiegeschichte

Institut für Philosophie

Seidenstraße 36

70174 Stuttgart

Raum: 3.063

christian.martin@philo.uni-stuttgart.de

Website: <https://www.philo.uni-stuttgart.de/professuren/Philosophiegeschichte/>

Der Lebensbegriff nach der Schule von Montpellier

Abstract

In the 18th century, the rich debate on the concept of life took on a particular importance, also thanks to the contribution of physicians and scientists from the Faculty of Medicine in Montpellier. This was the origin of what would later be called Montpellier vitalism. In this reformulation of ancient vitalism, life was no longer seen as the expression of a formal principle, but as the result of a force. For this reason, in Montpellier vitalism, the discourse on life and living beings is imbued with materialist features, without losing metaphysical depth. The article reconstructs the debate between the approach of the Montpellier school and the contemporaneous theories of life: mechanism, on the one hand, and Stahl's animism on the other. It then scrutinizes the positions of Bordeu (who introduces the idea of the *vie des organes*) and Barthez (who prefers to speak instead of the *principe vital*), in order to highlight the complexity of the debate within the Montpellier school, and its contribution to the emerging biology.

1. Formen und Kräfte

Die Geschichte des Vitalismus ist alt und bildet seit Aristoteles einen festen Bestandteil in der Entwicklung des abendländischen Denkens. Der Begriff ›Vitalismus‹ vereinigt sehr unterschiedliche Strömungen, Theorien und Konzeptualisierungen, deren Ziel es ist, den Begriff des Lebens und die Phänomenalität des Lebendigen besser zu ver-

stehen und zu erklären.¹ Auch in der Geschichte der Biologie taucht seine Bedeutung immer wieder in unterschiedlichen Kontexten auf.

Die Form, die der Vitalismus im 18. Jahrhundert annimmt, ist eine ganz besondere: Er offeriert eine Deutung des Lebens, die einerseits durch Distanzierung vom Mechanismus, andererseits durch materialistische Sichtweisen geprägt ist. Die wichtigste Stätte des Vitalismus in Europa ab 1730–40 bis Ende des 18. Jahrhunderts ist die Schule von Montpellier. In dieser Zeitspanne kristallisiert sich heraus, dass die physikalischen Erklärungen in der Mechanik und Chemie keine hinreichende Erklärungsbasis für die mannigfaltigen Erscheinungsformen des Lebendigen liefern. Die Vitalisten der Schule von Montpellier (Lacaze, Bordeu, Barthez, Dumas, Roussel, Bichat) sehen sich daher gezwungen, eine Theorie des Lebendigen auszuarbeiten, die ebenso auf Distanz zum Mechanismus sowie der Berufung auf geheimnisvolle ›dunkle‹, das Lebendige von innen heraus belebende Kräfte geht. In den Worten Ernst Mayrs: »Der [französische] Vitalismus war von Anfang an [...] entschieden eine Gegenbewegung«.²

- 1 François Duchesneau spricht von »Vitalismen«, und definiert die besonderen Positionen der Montpellier-Schule als »gemeinsam beeinflusst von der mikrostrukturellen Tradition und bestimmten Stahls Themen, geleitet von den Erfordernissen eines praktischen Ansatzes, der vorgibt, sich auf die methodologischen Quellen des Hippokratismus zu stützen« (Duchesneau, François (1997): »Territories et frontières du vitalisme (1750–1850)«. In: Cimino, G./Duchesneau, F. (Hg.): *Vitalisms from Haller to the cell theory*. Firenze: Leo S. Olschki, 297–349, 307). Zu den Charakteristika des Vitalismus von Montpellier siehe: Rey, Roselyne (2000): *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIIIe siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation.; Duchesneau, François (1985): »Vitalism in Late Eighteenth-Century Physiology: the Cases of Barthez, Blumenbach and John Hunter«. In: Bynum, W. F./Porter, R. (Hg.): *William Hunter and the Eighteenth-Century Medical World*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 259–295.
- 2 Mayr fährt fort: »Er war eine Rebellion gegen die mechanistische Philosophie der wissenschaftlichen Revolution und gegen den Physikalismus von Galilei bis Newton. Er wandte sich leidenschaftlich gegen die Lehre, dass das Tier nichts als eine Maschine sei und sich alle Erscheinungen des Lebens erschöpfend als Bewegung von Materie erklären ließen. Doch so entschlossen und überzeugend die Vitalisten auch in ihrer Ablehnung des Cartesianischen Modells waren, so wenig waren sie es bei ihren eigenen Erklärungsbemühungen. Es gab vielerlei Erklärungen, aber keine einheitliche Theorie« (Mayr, Ernst (1998): »Was bedeutet ›Leben‹«. In: *Das ist Biologie. Die Wissenschaft des Lebens*. Heidelberg/Berlin: Spektrum, 521–547, 531).

Jahrhundertlang hat das Wissen um das Lebendige der Form nicht nur einen zeitlichen und ontologischen, sondern auch einen logischen Vorrang gegenüber der Materie eingeräumt. Die Form, die in der Vergangenheit mit der Seele gleichgesetzt worden ist, führt zu einer geordneten und hierarchischen Auffassung der natürlichen Welt, deren primäre Ursache einem Schöpfer zugeschrieben wird. Dieser Auffassung, die man als ›Metaphysik der Form‹ bezeichnen kann, wird ab dem 17. Jahrhundert einer ›Physik der Kräfte‹ gegenübergestellt.³ Die leibnizsche Philosophie erlaubt es zum ersten Mal, von einer Kraft zu sprechen, die der Materie sui generis eingeschrieben und teleologisch strukturiert ist.⁴ Mit der Einführung des energetischen Kraftbegriffs trägt Leibniz zu einer radikalen Revision des Konzepts von Materie, mechanischer (Re-)Aktion und Bewegung bei. Er ersetzt die mechanischen Gesetze durch universelle und dynamische Gesetze. Die vormals als räumlich ausgedehnt verstandene Materie avanciert in Leibniz' Modellierung zum Produkt und Spiel von Kräften, die auch seine Auffassung des Organischen prägen. Der Begriff der Monade schafft die konzeptuelle Grundlage für seine Theorie: Es geht nunmehr darum, die Materie mithilfe

- 3 Die Idee der Kraft als bestimmendes Lebensprinzip repräsentiert die Notwendigkeit, die Reduktion des Lebens auf ein Zeichen zu überwinden. Daher rührt die besondere Bedeutung der ästhetischen Reflexion in diesen Jahren. Es genügt, an Kants Interpretation der Einbildungskraft zu denken, die auf die ›bildende Kraft‹ verweist, in der der äußerste Versuch des Denkens, das Lebendige zu bilden, erhalten bleibt, aber in einer Bewegung, die sich in Kraft ausdrückt. Diese Kraft wirft auf einer ethisch-normativen Ebene die Frage nach dem Subjekt als Werk auf, und zwar als Ergebnis einer Operation der Formung und Bildung. Federico Leoni betont, dass das Ziel der Forschung in diesen Jahren darin besteht, ein »Denken der Kraft« zu suchen, d.h. ein »Denken, das in der Lage ist, sich gegenüber dem Leben zu erheben« (Leoni, Federico (2008): *Habeas corpus. Sei genealogie del corpo occidentale*. Milano: Mondadori, 118).
- 4 Leibniz erkennt die Kräfte als Gesetze und versteht die Physik als Wissenschaft dieser Kräfte: Es sind die Kräfte und ihre Dynamik, nicht aber die Ausdehnung, die die Phänomene des Lebens besser erklären können (Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996): »Philosophische Abhandlungen (1684–1703)«. In: Ders.: *Die philosophischen Schriften*, Bd. IV, hrsg. von K.I. Gerhardt. Hildesheim: Olms, 422–572, 444). Siehe auch seine Einführung substantieller Formen im *Système nouveau* von 1695: »Ich fand dann, daß ihre Natur in der Kraft besteht und daß daraus etwas der Empfindung und dem Appetit Analoges folgt, und daß man sie daher nach dem Vorbild des Begriffs auffassen muß, den wir von den Seelen haben« (God. Guil. Leibnitii (1840): *Opera philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia*, hrsg. von Erdmann, J.E. Berlin: Eichler, 124).

einer anderen Begriffsauffassung zu verstehen, die es ermöglicht, materielle Entwicklungen und Prozesse als Entfaltung und innere Ver- und Umwandlungen einer ihr inhärierenden eigenen Kraft zu erfassen. Auch die Möglichkeit der Gleichsetzung von Leben und Maschine führt Leibniz – konträr zu Descartes – nicht zum Schluss, das Lebendige zu einem passiven und reaktiven System organisierter Materie zu operationalisieren. Vielmehr definiert er die im lebendigen Organismus wirkenden mechanischen Elemente im Sinne eines dynamischen Prozesses miteinanderwirkender Kräfte. Eine derartige Re-Figuration des Materiebegriffs erlangt in der Biologie große Bedeutung.

Noch weiter in diese Richtung gehen die Vitalisten von Montpellier. Wenngleich Georg Ernst Stahl,⁵ einer der Vorläufer der Montpellier-Schule, metaphysische Vorstellungen reproduziert, um sich vom Mechanismus zu distanzieren, weigert sich der spätere Vitalismus von Montpellier, metaphysische Wesen in seinen Theoriebestand aufzunehmen. Es wird vielmehr der Versuch unternommen, eine epistemologische Wende einzuläuten, die sich gegen zwei Tendenzen zur Wehr setzt: a) die Reduktion des Lebens auf den Bereich des formalen und abstrakten Wissens und b) die Elimination jeder spezifischen Qualität des Lebendigen *sui generis* zugunsten mechanistischer Erklärungsparadigmen.⁶ Die Vorstellung, das Leben könne auf eine bloß mechanische und durch unveränderli-

5 In Auseinandersetzung mit den Theorien von Friedrich Hoffmann und Leibniz lehnt Stahl die cartesianische Physik zwar keineswegs ab, stellt aber ihre Anwendbarkeit auf die Medizin in Frage. In seiner *Theoria medica Vera* (1708) stellt er den Begriff des Mechanismus dem des Organismus gegenüber. Für den Unterschied des Kraftbegriffs bei Leibniz und Stahl siehe Toepfer, Georg (2011): *Historisches Woerterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*, Bd. 3. Stuttgart/Weimer: Metzler, 693–694.

6 Eine eindeutige Zäsur zwischen dem Vitalismus und dem Mechanismus lehnt Charles Wolfe ab: »je cherche à montrer, contrairement à un lieu commun répandu tant dans le vocabulaire philosophique que dans les études sur la biologie, que l'opposition mécanisme-vitalisme est inexacte, dogmatique, imprécise et demande à être revue dans le sens d'une interaction fertile; [...] je cherche à démontrer: le concept faussement évident du »matérialisme mécaniste« (en faveur de la notion d'un matérialisme vital)« (Wolfe, Charles T. (2022): »Science et métaphysique: le problème du vivant, de la Révolution Scientifique au vitalisme«. In: Künstler, R./Tiercelin, C. (Hg.): *Sciences et métaphysiques : nouveaux problèmes*. Paris: Hermann, 375–387, 385). Er interpretiert den Vitalismus von Montpellier als eine Variante des »erweiterten Mechanismus« (Wolfe, Charles

che Naturgesetzmäßigkeiten allein erklärable Basis gestellt werden, degradiert – so die Argumentation der Vitalisten – das Leben und seine Prozesse als Untersuchungsgegenstand der wissenschaftlichen Theoriebildung zu etwas ›Totem‹. Damit setzen sie den Akzent in ihrer Argumentation auf die kategorische (Grund-)Unterscheidung zwischen dem Lebendigen und dem Nicht-Lebendigen und eruieren wesentliche Qualitätsunterschiede, die das Lebendige im Allgemeinen und das menschliche Leben im Besonderen gegenüber anderen Entitäten auszeichnen.

2. L'École médicale de Montpellier

Vor dem Hintergrund der permanenten Auseinandersetzung mit dem Begriff des Lebens erlangt der Vitalismus historisch und systematisch durch die Schule von Montpellier eine wissenschaftliche Dignität. Die Schule von Montpellier, die auf eine lange medizinische Tradition zurückblicken kann,⁷ erfährt im 18. Jahrhundert einen starken Aufschwung. Erkenntnisse von Abhängigkeiten bei einzelnen Phänomenen in Korrelation zu ihrer Umgebung, wie die verbesserte Genesung von Krankheiten unter Mitwirkung von besonders günstigen Umweltfaktoren (mildes Klima, frische Luft, sauberes Wasser), leisten der Anerkennung und dem Bekanntheitsgrad dieser Schule Vorschub. Auch die medizinische Universität, der Jardin des Plantes, die große Zahl von Ärzten und Chirurgen und das berühmte Hôtel-Dieu Saint-Eloi tragen dazu bei, dass Montpellier zu einem der wenigen, wenn nicht sogar zum einzigen Zentrum wird, das mit der Infrastruktur und dem Ruf von Paris konkurrieren kann.⁸

T./Terada, Motoichi (2008): »The animal economy as object and program in Montpellier vitalism«. *Science in Context*, 21, 4, 537–579).

7 Seit Beginn des 13. Jahrhunderts galt die École de Médecine als eine der vier wichtigsten Zentren der medizinischen Ausbildung in Westeuropa und blieb dies auch in den folgenden fünf Jahrhunderten. Vgl. Waisse, Silvia/Galvão do Amaral, Maria Thereza Cera/Alfonso-Goldfarb, Ana M. (2011): »Roots of French vitalism: Bordeu and Barthez, between Paris and Montpellier«. *História, Ciências, Saúde*, 18, 3, jul.-set. Verfügbar auf: <http://scielo.br> (Stand: 10.10.2024).

8 Vgl. Williams, Elizabeth A. (2003): *A cultural history of medical vitalism in Enlightenment Montpellier*. New York: Routledge, Kap. 1.

In der Sattelzeit steht die Schule von Montpellier unter dem Einfluss einer Vielzahl von gegensätzlichen wissenschaftlichen Auffassungen. Sie reichen von animistischen Vorstellungen von Stahl, die Sauvages in der Schule von Montpellier prominent macht, bis zum Mechanismus von Antoine de Fizes (1689–1765). In den 70er-Jahren des 17. Jahrhunderts setzt sich die cartesianische Lehre durch, und zwar unter Einwirkung von Theoretikern wie Sylvain Regis, der Professorenschaft der Fakultät für Medizin und weiteren Gelehrten, die mit der *Société royale des Sciences* zusammenarbeiten. Hinzu kommt der Einfluss des deutsch-schweizerischen Arztes Albrecht von Haller (1708–1777), der in der Reizbarkeit der Muskulatur und der Sensibilität der Nerven Eigenschaften von Fasern feststellt, mit denen er einen qualitativen Unterschied zwischen belebter und lebloser Materie geltend macht. Der physiologische Mechanismus von Boerhaave und Hofmann wird in diesem Zusammenhang als erster von den Medizinern von Montpellier angegriffen.⁹

In den 1730er Jahren ist François Boissier de Sauvages einer der Ersten, der mit der Iatrophysik und Iatrochemie¹⁰ bricht und eine neue Lehre vertritt, die sich an der des umstrittenen Professors Georg-Ernst Stahl orientiert. Als Bordeu 1739 auf der Bildfläche erscheint, hat sich um Sauvages bereits eine Schar von ›Stahlianern‹ versammelt. Indem sie ein mechanistisches und reduktionistisches Konzept des menschlichen Körpers ablehnen, betonen sie einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Objekten der anorganischen Physik, dem Mechanischen, und Objekten der organischen Physik, dem Lebendigen.¹¹ Dabei geht es primär nicht darum, den Mecha-

9 Für die vitalistische Reaktion auf den Mechanismus siehe: Brown, Theodore M. (1974): »From Mechanism to Vitalism in Eighteenth-Century English Physiology«. *Journal of the History of Biology* 7, 2, 179–216.

10 Laut Grasset zeigt Sauvages in seiner *Dissertatio medica atque ludicra de amore* sein Interesse an einer ganz anderen Art von Medizin, die eine innige Verbindung zwischen Körper und Seele postuliert und nach den seelischen Ursachen von Krankheiten sucht; siehe: Grasset, Joseph (1896): *Le medecin de l'amour au temps de Marivaux: Etude sur Boissier de Sauvages d'après des documents inédits*. Montpellier: Camille Coulet; Paris: G. Masson, 42.

11 Vgl. auch Bordeus Kritik an den Mechanisten: »Combien – schreibt er in den *Recherches sur les maladies chroniques* – les Mécaniciens sont loin de connaître l'animalité qu'ils ont, sans pudeur, osé expliquer par les lois réservées aux machines mortes et sans âme!« (Bordeu, Théophile de (1775): *Recherches sur les maladies chroniques, leurs rapports avec les maladies aiguës, leurs périodes, leur*

nismus völlig zu entwerten, sondern seine Methodik in einem umfassenden, lebensnahen Kontext passgenau einzuordnen, der die Anomalie und Vielfalt organischer Prozesse im menschlichen Körper berücksichtigt.

Vor diesem Hintergrund reformulieren Louis de Lacaze (1705–1765), Gabriel F. Venel (1723–1775) und Théophile de Bordeu ihren Vitalismus. Die Mediziner und Physiologen teilen das Interesse, Lebewesen und insbesondere den menschlichen Körper in seiner Komplexität zu studieren, ohne sich in abstrakten und durch empirische Studien nicht geprüften Hypothesen und theoretischen Postulaten zu verlieren. Das Leben bleibt für sie etwas, das einer eigenen ›Logik‹ und Gesetzmäßigkeit folgt, die es aus sich selbst zu erkennen gilt, z.B. durch gründliche Untersuchungen der körpereigenen Prozesse.

Diese gemeinsame Theoriegrundlage kann jedoch nicht als Garant für eine erfolgreiche Zusammenarbeit gewertet werden, weil in der Ausarbeitung der Theorie bereits vorhandene Differenzen sukzessive zur Geltung kommen. Aus diesem Grund tritt die Theoretisierung des Lebendigen durch vitalistische Paradigmen erst später auf, und zwar dank der Arbeit von Charles-Louis Dumas.¹² Er gilt als einer der wichtigsten Vertreter der vitalistischen Synthese, weil die terminologische Fixierung der Lehre der medizinischen Fakultät als dezidiert ›vitalistische‹ auf seine Person zurückzuführen ist. In Folge seines Einflusses entsteht eine heftige Kontroverse um Definitionsfragen des Vitalismus. Paul-Joseph Barthez, der neben Théophile de Bordeu als ein Hauptvertreter der Schule gilt, ergreift Partei gegen Dumas. Barthez erhebt nicht nur den Anspruch, als Erster die Definition des Vitalismus eingeführt zu haben. Er distanziert sich auch von der Gruppe um Bordeu, die er als ›Sekte‹ bezeichnet, weil sie einzelnen Organen eine zu große Bedeutung gegenüber der

nature, et sur la manière dont on les traite aux eaux minérales de Barèges et des autres sources de l'Aquitaine, par messire Antoine de Bordeu, Tome Ier contenant la Théorie générale des maladies et l'analyse médicinale du sang. Paris: Ruault [Neuaufgabe: Paris, Gabon, 1800/an IX], 19).

- 12 Dumas, Charles-L. (1800–1803): *Principes de physiologie, ou Introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*, 2 vols. Paris: Crapelet. Dumas (1765–1813) war seit 1807 Dekan der École de Santé in Montpellier.

Funktion des vitalen Prinzips beimit. ¹³ Dieser Streit verdeutlicht die Kontroversen und das Ringen um ein angemessenes Verstehen des Lebendigen in der Schule von Montpellier, wie sie in Momenten heftiger Auseinandersetzungen immer wieder aufbricht und schlussendlich zur Auflösung der medizinischen Fakultät und dem Verfall ihres Ansehens führt.

3. Was heißt Leben?

Wie bereits erwähnt, spielt Georg Ernst Stahl in der Geschichte der Schule von Montpellier eine wichtige Rolle. Seine Auseinandersetzung mit der rationalistisch-mechanistischen Philosophie entspringt seiner Erfahrung als Mediziner, die Unzulänglichkeiten von mechanischen Begründungsansätzen in Bezug auf das Verstehen des Lebendigen aufzeigt. ¹⁴ Seine Ablehnung des Mechanismus bringt

13 Barthez, Paul-Joseph (1806): *Nouveaux éléments de la science de l'homme*, 2e édition revue, 2 vols. Paris: Goujon & Brunot, XIV.

14 Wolfe hat in einigen seiner Studien den Vitalismus Montpelliens als *funktional* definiert, um ihn von Stahls substanziellem Vitalismus zu unterscheiden. Denn der funktionale Vitalismus geht nicht von der Vorstellung aus, dass dem Leben eine besondere Substanz oder ein immaterielles Lebensprinzip eingeschrieben ist, wie es Stahl für die Seele annimmt. Stattdessen basiert er auf der Beschreibung der komplexen Funktionen des Lebens und seiner Organismen. Damit operiert der funktionale Vitalismus analog zum Gravitationsgesetz in der Physik Newtons (Wolfe, Charles T. (2011): »From substantial to functional vitalism and beyond, or from Stahl's animas to Canguilhemian attitudes«. *Eidos* 14, 212–235). Wolfe geht über die Idee einer klaren Trennung zwischen metaphysischem und nichtmetaphysischem Vitalismus hinaus und greift die von Kevin Chang eingeführte Unterscheidung zwischen kosmischem und immanentem Vitalismus auf, um zwischen einem starken und einem schwachen Vitalismus zu unterscheiden (Chang, Kevin (2011): »Alchemy as Studies of Life and Matter: Reconsidering the Place of Vitalism in Early Modern Chymistry«. *Isis* 102, 2, 322–329). Ein *starker* Vitalismus vertritt die Auffassung, dass es eine lebendige Substanz gibt und dass die Wissenschaften, die sich mit Lebewesen befassen, ontologisch von allen anderen Wissenschaften getrennt sind. Ein *schwacher* Vitalismus hingegen interessiert sich für die funktionalen oder, wenn er es vorzieht, strukturellen Eigenschaften bestimmter Anordnungen lebendiger Materie, ohne diese jedoch zu ontologisieren. Siehe dazu: Wolfe, Charles T. (2021): »Vitalism and the Metaphysics of Life: the Discreet Charm of Eighteenth-Century Vitalism«. In: James, S. (Hg.): *Life and Death in Early Modern Philosophy*. Oxford Academic, 249 (online edn. Doi: <https://doi.org/10.1093/oso/978019284>

Stahl in Berührung mit metaphysischen und animistischen Positionen, die die Seele als ein allumfassendes Element darstellen, das für alle Aktivitäten des Organismus verantwortlich ist, und zwar sowohl für den Zustand der Gesundheit als auch den der Krankheit.

Die Vitalisten nehmen Abkehr von Stahls Theorie, insbesondere von deren metaphysischen Implikationen, bleiben aber einigen vitalistischen Theoremen weiterhin treu, wie z.B. der Überwindung der rationalistischen Trennung von Leib und Seele, von geistiger und materieller Substanz sowie von Vernunft und körperlichen Impulsen. Stahl gilt heutzutage als der Erste, der »eine klare Grenze zwischen Himmel und Erde, zwischen unbelebter Materie und lebendigem Sein«¹⁵ zieht. Entlang dieser Idee postulieren die Vitalisten von Montpellier eine absolute Grenzziehung von belebter und lebloser Materie. So beanspruchen sie in Übereinstimmung mit Stahls Analyse »nicht mehr die anorganische Welt als ihr Gebiet«.¹⁶ Da das Lebensprinzip im Organismus lokalisiert wird, beschränken sich die Studien der Vitalisten auf die Erforschung des Lebendigen: »Der Arzt, hatte Stahl geschrieben, muss seine Arbeit dort beginnen, wo die Physik aufhört«.¹⁷

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Vitalismus und Stahls Theorie dürfen nicht über ihre Differenzen hinwegtäuschen, wie die Hinwendung der Vitalisten zu einer im Kern auch materialistischen Auffassung des Körpers verdeutlicht. Den Vitalisten zufolge müssen die organischen Prozesse nämlich immanent – und d.h. körperintern – untersucht werden, z.B. anhand von Gewebeproben, in den Nerven und anderen Elementen, aus denen die organische Materie zusam-

3616.003.0016. Stand: 13.04.2024).; Wolfe, Charles T. (2019): *La philosophie de la biologie avant la biologie. Une histoire du vitalisme*. Paris: Garnier.

15 Stahl, Georg Ernst (1961) [1706]: *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, dt. *Über den Unterschied zwischen Organismus und Mechanismus*. Leipzig: Barth, 71. Raffaele Carbone interpretiert diese Unterscheidung als Wiederaufnahme des Dualismus von Medizin und Wissenschaft vom Menschen (Carbone, Raffaele (2017): *Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*. Neapel: FedOAPress, 18–19). Chang betont die Beziehung zwischen Vitalismus und Stahl (Chang 2011, 328).

16 Chang 2011, 328.

17 Zit. in Geyer-Kordesch, Johanna (1990): »Georg-Ernst Stahl's Radical Pietist Medicine and its Influence on the German Enlightenment«. In: Cunningham A./French, R. (Hg.): *The Medical Enlightenment of the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 67–87.

mengesetzt ist. Ménuret, Focquet und Bordeu, die zu Lebzeiten als wichtigste Mediziner von Montpellier anerkannt waren, glauben an eine aktive Sensibilität, die das organische Leben in allen Bereichen durchdringt. Das *principe vital*, von dem sie sprechen, ist ein vereinigendes Prinzip, das mit der Materie körperintern, aber auch mit der Umwelt in Wechselwirkung steht.¹⁸

Damit bahnt sich allmählich ein Erklärungsmodell des Lebens an, das keine transzendentalen oder unumkehrbaren Triebkräfte postulieren muss: In Übereinstimmung mit der Denkrichtung und Methodik, dass Newtons (1643–1727) Begriff der Schwerkraft und andere mechanische Grundbegriffe sowie das cartesianische Verständnis von Kraft keine Begründungsgrundlage für eine hinreichende Erklärung des Lebens durch Lebenskräfte bereitstellen, identifiziert Albrecht von Haller (1708–1777) verschiedene Arten von Kräften, mit denen er sich in der Lage sieht, die Diversität und Pluralität von Naturphänomenen hinreichend komplex zu charakterisieren. So unterscheidet er zwischen Kräften, die sich auf das ›Seelische‹ beziehen, und Kräften, die das Leben nach den Regeln des Mechanismus erklären.¹⁹ Symptomatisch für seine Einteilung ist die Unterteilung des Kraftbegriffs in Nervenkraft, elastische Kraft und *vis insita*.²⁰

18 Der Begriff »Milieu« umfasst die natürliche Umwelt und den sozialen Kontext. Sie halten die Topographie des Ortes und das Klima (z. B. meteorologische Beobachtungen) sowie die öffentliche Hygiene für bedeutend. Was die soziale und sonstige Umwelt betrifft, so untersuchen die philosophisch geschulten Ärzte den Menschen im Kontext seiner Familie, seinen Beziehungen zu anderen Individuen einer Gesellschaft, seiner Ernährungsweise und anderen Lebensbedingungen, wie Hygiene, Schlafrhythmus, körperliche Betätigungen u.v.m. (Carbone 2017, 33; Rey 2000, 12).

19 Eine detaillierte Rekonstruktion dieses Aspekts findet sich in: Richards, Robert J. (2002): *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago: The University of Chicago Press., insb. *Appendix: Theories of Irritability, Sensibility, and Vital Force from Haller to Humboldt*.

20 Haller zufolge besteht die elastische, treibende Kraft nach dem Verschwinden des Lebens fort und gehört somit zu den Naturphänomenen im Allgemeinen. Die *vis insita* hingegen hat ihren Sitz im Gewebe und garantiert von dort die Reizbarkeit der Materie im lebenden Organismus. Im Gegensatz zur Elastizität der Fasern, die nach dem Tod bestehen bleibt, erlischt dieses *vis* mit dem Ende des jeweiligen Lebens. Die dritte Kraft, das Nervensystem, ist die Quelle der Sensibilität und damit der inneren, bewussten Dimension des Lebens. Es überträgt den Eindruck auf das *sensorium commune*, auf die Seele, die ihn wahrnimmt. Die beiden zuletzt genannten Kräfte der Reizbarkeit und Sensibili-

Caspar Friedrich Wolff (1734–1794) nimmt explizit Abstand von Haller, indem er die Idee einer Lebenskraft einführt, die er als *vis essentialis* bezeichnet und die nicht nur mechanistisch konzipiert ist.²¹ Sie garantiert die Möglichkeit, Nahrung im Körper zu verteilen und trägt auf diese Weise zur Selbsterhaltung und der Manifestation eines inneren Telos und Triebs bei.

In Anlehnung an die zuletzt genannte Position bildet sich in der Schule von Montpellier eine Form des materialistischen Vitalismus heraus, der dem Lebensprinzip einen Charakter verleiht, mit dem er sich gegenüber anderen Kräften, die in den Lebewesen wirksam sind, auszeichnen kann. In diesem Punkt besteht ein wichtiger Unterschied zwischen der antiken Interpretation des Vitalismus, die die Kraft als ein Element betrachtet, das sich nicht auf physischer Ebene konkretisieren lässt, und einer materialistischen Interpretation,²² die die Kräfte als organisch bestimmbar begreift.²³

Die Auffassung der Vitalisten von Montpellier beruht also auf der Vorstellung eines allen Lebewesen inhärierenden Lebensprinzips.²⁴

tät bilden die eigentliche Qualität des Lebendigen (Haller, Albrecht v. (1771): *Primae Linæ Physiologiae in usum Praelectionum Academicarum*. Lausanne: Grassset et Socios, 225).

- 21 Wolff, Caspar Friedrich (1759): *Theoria generationis*, Diss., Halle, 1.: »Quaecumque vero sit haec vis [...] modo praestet enarratos effectus, et ponatur, posita planta et humoribus nutritiis applicatis [...]: sufficiet ea praesenti scopo et vocabitur a me vis vegetabilium essentialis«. Siehe auch Duchesneau, François (1982): *La physiologie des lumières. Empirisme, modèles et théories*. La Haye/Boston/Londres: M. Nijhoff, 329.
- 22 Für eine detaillierte Rekonstruktion der Debatte über die Anfänge der Biowissenschaften im 18. Jahrhundert siehe Zammito (Zammito, John (2018): *The Gestation of German Biology Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*. London-Chicago: The University of Chicago Press), der die Rolle des aus Frankreich importierten materialistischen Vitalismus in der deutschen Wissenschaft und von Maupertuis aufzeigt, der von Friedrich II. zur Leitung der Berliner Akademie der Wissenschaften berufen wurde und mit seinen Theorien die wissenschaftlichen Kreise seiner Zeit maßgeblich beeinflusste.
- 23 Siehe: Jantzen, Jörg (1994): »Theorien der Irritabilität und Sensibilität«. In: Schelling, F.W.J.: *Ergänzungsband: Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 420–438.
- 24 Hier setzt Bonnet mit seiner Kritik an: »Was uns erstaunt, ist, dass in einem aufgeklärten Jahrhundert wie dem unseren die Naturforscher [*physiciens*] diese Irrtümer aufgreifen und die ganze Kraft ihres Genies aufwenden, um uns davon zu überzeugen, dass ein Tier wie ein Kristall geformt ist [...]. Sie beleben die

Anders als der newtonsche Kraftbegriff, der mit Hilfe der Mathematik und der induktiven Methode analysiert werden kann, ist für die Mediziner und Physiologen der Schule von Montpellier die Kraft, die das Lebendige belebt, in ihrer Wirkung etwas Messbares und Quantifizierbares. Ihre finale Bedeutung als intrinsische Eigenschaft der Materie entzieht sich jedoch jeder Zuschreibung und Beobachtung von außen.

Der Vitalismus im Gewand einer medizinischen Wissenschaft versucht nun nicht, den Ursprung dieser intrinsischen Eigenschaften und Kräfte zu ergründen, sondern beschränkt sich in ihrer Forschung auf das Auffinden von irreduziblen Eigenschaften. Die Materie trägt in sich dynamische und selbstorganisierende Qualitäten, dank derer sie spontan und in Eigenregie alle Organismen hervorbringt. An der Frage, wie derartige Qualitäten in Form von Eigenschaften und Kräften zu verstehen sind, scheiden sich die Geister der Vitalisten. Im Gegensatz zur Zweideutigkeit, die das Lebensprinzip bei Barthez teilweise kennzeichnet, nimmt Bordeus Modellierung heuristische Züge an und steht dem Materialismus näher, während Jacques Lordat das Lebensprinzip hypostasiert.

Doch gerade die Tücken, die mit einer positivistischen Definition von Leben verbunden sind, führen alsbald dazu, dass die Mediziner in Montpellier derartige Versuche, das Leben zu definieren, gänzlich aufgeben. Stattdessen beschreibt Jean-Joseph Ménuret de Chambaud zum Beispiel die Vitalität rein strukturell, ohne sich auf ein grundlegendes Prinzip (oder eine Substanz) festzulegen. Für Barthez liegt das Wesen des vitalen Prinzips in einer tiefen Unklarheit begraben, die es aussichtslos macht, eine klare Vorstellung von seiner Verfasstheit zu haben. In den *Nouveaux éléments de la science de l'homme* (1778), dem Manifest seiner vitalistischen Position, beschreibt Barthez das Leben als die »Ursache, die alle Lebensäußerungen

okkulten Qualitäten wieder, die die gute Philosophie aus der Naturphilosophie [la Physique] verbannt hat. Sie berufen sich auf Triebe, auf Attraktivkräfte [*forces de rapports*], auf chemische Affinitäten, auf organische Teilchen, die weder pflanzlich noch tierisch sind, und die durch ihre Vereinigung [*réunion*] das Pflanzliche und das Tierische bilden« (Bonnet, Charles (1762): *Considérations sur les corps organisés*, Préface. Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1, 307).

im menschlichen Körper hervorbringt.«²⁵ In der zweiten Auflage desselben Werks, die 1806 erscheint, fügt Barthez jedoch ein Kapitel hinzu, das skeptischen Betrachtungen über die Natur des vitalen Prinzips gewidmet ist, um sich gegen Interpretationen zu verteidigen, die sein vitales Prinzip personifiziert hatten.²⁶

Ungeachtet dieser Differenzierung eint jedoch, wie Rosaline Rey betont, alle zuvor genannten Ärzte die Doktrin, dass es ein Lebensprinzip gibt, das das Lebendige kennzeichnet und unterschiedlich bezeichnet wird: als *vies des organes* von Bordeu, als *Principe Vital* oder *Principe de Vie* von Barthez sowie als *propriétés vitales* von Bichat, Fouquet oder Ménuret. Wie Roselyne Ray konstatiert, alle diese Bestimmungen »ne seraient que des variants d'une position ›philosophique‹ commune qui affirme l'irréductible spécificité des phénomènes vitaux. Le ›vitalisme‹ est donc cet ›ensemble de forces qui affirment l'insuffisance du mécanisme et la spécificité des lois vitales‹.«²⁷

Mit diesen Charakteristika rücken die Vitalisten in die Nähe der Enzyklopädisten. Anders als die Medizin der Aufklärung, die sich auf universelle Naturgesetze berufen, suchen die Vitalisten von Montpellier nach besonderen Gesetzmäßigkeiten der Lebendigkeit. Sie wenden sich auch gegen die deterministische Vorstellung der Aufklärung vom lebendigen Organismus und vertreten eine Form der immanenten Teleologie.²⁸ Die medizinische Schule von Montpellier konzentriert sich ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf die Idee der Organisation als Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen in einem organisierten Ganzen.²⁹ Das Leben mitsamt seinen Erscheinungsformen ist der sichtbare Ausdruck und das Resultat einer derartigen Harmonie zwischen Teilen und Ganzheit und

25 »J'appelle Principe Vital de l'homme, la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps humain« (Barthez, Paul-Joseph (1778): *Nouveaux éléments de la science de l'homme*. 2 vols. Paris: Goujon-Brunot, I, 1).

26 Barthez 1806, I, Kap. III, § XXVI, 82–111.

27 Rey 2000, 99.

28 Williams 2003, 5.

29 Roselyne Rey charakterisiert den Vitalismus durch seine Entwicklung des Organismus- und Organisationsbegriffs: »système complexe et autonome, [...] système capable d'enregistrer les impressions extérieures et d'y répondre [...] C'est à travers cette notion qu'il faut chercher l'unité contestée du vitalisme« (Rey 2000, 177).

kann nicht mit den Begriffen, Methoden und Gesetzen der unorganischen Materie erklärt werden. Es gehört zur Qualität der Kräfte, die den Organismus beleben, seiner Zersetzung zu widerstehen. Dieser Gedanke spiegelt sich auch in einer Sentenz des letzten Vertreters der Schule von Montpellier wider, nämlich Xavier Bichat, der mit seinen physiologischen Theorien das Ende der Schule dekretiert und das Leben als »die Summe aller derjenigen Funktionen, welche dem Tode Widerstand leisten«,³⁰ definiert.

4. Théophile de Bordeu: die »vies des organes«

Es mag kurios erscheinen, aber eines der wichtigsten Gründungsmitglieder des Vitalismus in Montpellier, Théophile de Bordeu (1722–1776), verlässt die französische Stadt im Alter von nur 24 Jahren, nachdem er an der dortigen Universität eine Ausbildung zum Chirurgen absolviert hat, um daraufhin nie wieder zurückzukehren. Nach einem Aufenthalt in Pau, wo sein Vater praktiziert, zieht er 1746 nach Paris, wo er sich ab 1752 dauerhaft niederlässt und sein Medizinstudium absolviert. Zwischen 1747 und 1749, während seiner Arbeit an der Charité mit seinem Chirurgie-Mentor Jean-Louis Petit, schreibt Bordeu seine berühmten *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action* und Anfang 1750 den Artikel »Crise«, der 1754 in der *Encyclopédie* veröffentlicht wird.³¹ Er untersuchte die mannigfaltigen Lebensformen unter der allgemeinen Annahme einer inneren Organisation der Teile, die sich nicht einfach als Summe abbilden lassen. Der lebende Körper gleicht »einem Bienen Schwarm«, einem »holistischen Zusammenschluss von halbautonomen Teilen, von denen jeder einem Rhythmus folgt, der durch seine eigene, besondere Dosis an lokaler Sensibilität bestimmt wird,

30 Bichat, Xavier (1799–1800): *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris: Gabou, I.

31 In diesem Artikel wendet sich Bordeu vor allem gegen das Zählen von Krankheitstagen und die darauf basierende Prognose. Dieser Einwand rührt von seiner Ablehnung der Vorstellung einer Mathematisierung solcher Phänomene her: »Die Natur hat ihre eigenen Gesetze, schreibt er, aber sie lassen sich weder zählen noch klassifizieren« (Bordeu, Théophile de (1754): »Crise«. In: *Encyclopédie*, vol. 4, 471–489, 488).

und der durch ein Triumvirat von großen Lebenszentren zusammengehalten wird: das Gehirn, die Brust und der Unterbauch«. ³²

Schon in seinem ersten Werk ersetzt Bordeu das noch von den Anhängern Newtons begründete Wirken des Schöpfers durch eine der tierischen Ökonomie (*économie animale*) ³³ innewohnende und unwiderstehliche Kraft, die er mit der Kraft des sexuellen Begehrens vergleicht, deren Ursprung und Natur aber letztlich nicht erforscht werden können. ³⁴ Das Leben bestimmt sich somit qualitativ durch eine Art von Sensibilität, ³⁵ die eine immanente und materielle Kraft bezeichnet, die allen Lebewesen in gleicher Weise attribuiert wird.

Da der Ursprung dieser Kraft diskursiv nicht begreifbar ist, versucht Bordeu ihre originären Eigenschaften auf andere Weise zu eruieren. Er folgte nicht Hallers Methode, die mechanische Kraft

32 Vila, Anne (2014): »Medicine and the body in the French Enlightenment«. In: Brewer, D. (Hg.): *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 199–213, 205–206. Vgl. Bordeu, Théophile de (1818) [1752]: »Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action«. In: M. le chevalier Richerand (Hg.): *Œuvres complètes*. A.B. Paris: Caille et Ravier Libraires, 2 voll, I, 187.

33 In dem Artikel »Oeconomie animale« der *Encyclopédie* schreibt Menuret: »L'économie animale considérée dans l'homme ouvre un vaste champ aux recherches les plus intéressantes; elle est de tous les mysteres de la nature celui dont la connoissance touche l'homme de plus près, l'affecte plus intimement, le plus propre à attirer & à satisfaire sa curiosité; c'est l'homme qui s'approfondit lui-même, qui pénètre dans son intérieur [...] l'admiration qui s'excite en lui, réfléchie sur l'intelligence suprême qui a formé la machine humaine & qui lui a donné la vie, me paroît un argument si sensible & si convainquant contre l'athéisme, que je ne puis assez m'étonner qu'on donne si souvent au médecin-philosophe cette odieuse qualification, & qu'il la mérite quelquefois« (Menuret, J.-J. (1765): »Oeconomie animale«. In: *Encyclopédie*, 1re éd., t. II, 360–366, hier 360).

34 Dass Bordeus Thesen seltsam erscheinen können, wird durch die Art und Weise veranschaulicht, wie Diderot in seinem *Le rêve de d'Alembert* den »Dr. Bordeu« darstellt. In diesem Roman wird Bordeu mit der Aufgabe betraut, d'Alemberts Thesen über den Ursprung des Lebens und seine Eigenschaften zu verteidigen, was ihn als extravaganten Mann erscheinen lässt. Diderot lässt Mademoiselle de Lespinasse die Figur Bordeu's ohne Zögern erklären: »J'en suis confondue, c'est cela et presque mot pour mot. Je puis donc assurer à présent à toute la terre qu'il n'y a aucune différence entre un médecin qui veille et un philosophe qui rêve« (Diderot, Denis (1994): *Le Rêve de d'Alembert*. Paris: Laffont, 627–628).

35 Fouquet betont, dass »die Lehre von der Sensibilität dasselbe ist wie der Vitalismus« – denn »alles Sensible ist vital« (Fouquet, Henri (1803): *Discours sur la clinique*. Montpellier: Izar & Ricard, 78).

in eine Physiologie der Fasern umzuwandeln, die er ›*Irritabilität*‹ nennt. Haller scheint im Gegensatz zu Bordeu an einer statischen und abstrakten Analyse, die er als ›belebte Anatomie‹ bezeichnet, und an den Eigenschaften organischer Fasern interessiert zu sein. Er betrachtet sie unabhängig von der dynamischen und konkreten Funktionsweise des lebenden Organismus. Die Reizbarkeit erscheint ihm nicht nur als eine organische Eigenschaft unter anderen organischen Eigenschaften, sondern als eine Kraft, die streng notwendig und mechanisch wirkt. Der Begriff der Sensibilität wird damit auf das Phänomen der Schmerzempfindung reduziert und den Nervenfasern zugeschrieben. Das Zusammenspiel von Körper und Geist wird so bestimmt, dass die Nerven bestimmte Impulse an die Seele weiterleiten, welche das einzige Zentrum bildet, das in der Lage ist, ein (Wahrnehmungs-)Bewusstsein von Sensibilität zu generieren und ein Gefühl zu reproduzieren.

Bordeu hält eine solche von Haller favorisierte Unterscheidung zwischen Sensibilität und Reizbarkeit für zu abstrakt. Die Sensibilität ist ihm zufolge eine Fähigkeit, die als physiologische Beschaffenheit der Nervenfasern eine Tendenz des Lebewesens markiert, den zerstörerischen und von Geburt an wirkenden Kräften zu widerstehen.³⁶ Der Organismusbegriff wird damit zu einer unaufhörlich wechselseitigen Interaktion stilisiert, die eine auf mechanischen Prinzipien allein begründete Dynamik transzendiert und damit in die Lage versetzt wird, die Komplexität der Erscheinungsformen des Lebens abzubilden.

Tous les éléments du corps sont sensibles par essence; la vie consiste dans la faculté qu'a la fibre animale de sentir et de se mouvoir elle-même. Tous les organes d'un animal vivent chacun à leur manière, sentent plus ou moins, et se meuvent, agissent ou se reposent dans des temps marqués. La somme de ces vies particulières établit la vie générale, entretenue par une suite d'actions et de réactions mesurées, qui déterminent dans chaque partie l'exercice de ses fonctions et l'ensemble de ses propriétés.³⁷

Wie Bordeu beschreibt, verfügen alle Teile des Körpers über eine Form von Sensibilität, mit der der Organismus nicht mehr als eine Reihe von Kausalitäten interpretiert werden kann, sondern sich

36 Rey 2000, 133. Siehe auch Carbone 2017, 55–57.

37 Bordeu 1775, 82.

als eine Organisation von Organen bzw. von ›kleinen Lebewesen‹ erweist, die zum Erhalt eines ihnen übergeordneten Organismus beitragen. Wenn diese Beziehung harmonisch aufgebaut ist oder, wie Barthez vermerkt, in einem Zustand der ›Sympathie‹ ruht, befindet sich der Organismus im Zustand der Gesundheit, andernfalls im Zustand der Krankheit. Dieser Auffassung zufolge wird die Ausbildung von Lebensformen im Embryo und seinen organischen Elementen (als eine Art ›Keim‹) bereits vorausgedacht. Jede Form der Spezifizierung des Lebens basiert somit auf zwei Ordnungen: den organischen Elementen bzw. Teilen einerseits und ihrer Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung zu Organen³⁸ andererseits.

Die Komplexität des lebendigen Organismus in Bordeus Darstellung markiert den ideengeschichtlichen Übergang von der Bestimmung des Menschen als Maschine zur ›tierischen Ökonomie‹ (*économie animale*).³⁹ Sie drängt die Analysen der Mechanisten in den Hintergrund, weil die Gesetze der tierischen Ökonomie bewundernswerten Kunstprodukten gleichen und mit mechanischen Prinzipien allein nicht imitiert werden können.⁴⁰ Weder Chemikern noch Anhängern eines mechanistischen Weltbildes kann es, Bordeu zufolge, je gelingen, Blut oder eine dem Herzen ähnlich funktionierende Maschine künstlich herzustellen; denn die Komplexität

38 Die Vitalisten stellen sich mit ihren Theorien auf die Seite der Epigenese und opponieren damit gegen den Präformismus. Diese Positionierung trägt dazu bei, atheistische und materialistische Thesen in ihren Philosophien zu identifizieren. Zum Streit zwischen Epigenisten und Präformisten siehe Achella, Stefania (2022): »Idealism and Science of Life: An Intersection Between Philosophy and Biology«. In: Rezaei, Nima/Saghazadeh, Amene (Hg.): *Thinking*. Berlin/New York: Springer Nature, 111–131.

39 Moravia, Sergio (1978): »From Homme Machine to Homme Sensible: Changing Eighteenth-Century Models of Man's Image«. *Journal of the History of Ideas* 39(1), 45–60, 56.

40 Jacques Roger sah in der Auseinandersetzung Bordeus mit Haller eine Konfrontation zwischen einem skeptisch und einem religiös eingestellten Philosophen. Bordeu sei ein Philosoph, der eine singuläre und gleichsam einheitsbildende Eigenschaft der Empfindsamkeit postuliere, die der Materie innewohne und für ein breites Spektrum physiologischer Phänomene verantwortlich sei, während Haller einen histologischen Konservatismus an den Tag lege, indem er klar zwischen der »Reizbarkeit« der Gewebe und der »Empfindsamkeit« unterscheide, die mit der denkenden, wahrnehmenden und fühlenden Seele verbunden sei; siehe Roger, Jacques (1993): *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVII/e siècle*. Paris: Albin Michel, 628.

des Lebens beschließt eine Realität, die sich mit Artefakten nicht reproduzieren lässt und daher einen eigenen epistemologischen und hermeneutischen Raum einfordert. Für eben diese Position streiten Mediziner und Physiologen als Gefolgschaft von Bordeu.

Kurzum: Bordeu bringt die wichtigsten Eigenschaften des Vitalismus zum Ausdruck, nämlich a) die Betonung der Variabilität im Gegensatz zur Uniformität, b) die Unzulänglichkeit der abstrakten und verallgemeinernden Anwendung der Mathematik auf die Phänomenalität des Lebendigen und c) die zentrale Funktion der Sensibilität als konstitutives Element für die Konstitution des Menschen. Bordeu betrachtet das Leben als einen Bereich von Entitäten, die sich von anderen Entitäten prinzipiell unterscheiden und daher einer gesonderten Erkenntnisgrundlage bedürfen. Das lebende Individuum ist keine Maschine, sondern ein *être sensible*. Es besteht aus Fleisch, Nerven und Muskeln und ist mit dynamischen Kräften und Impulsen ausgestattet, die sich mechanistischen Erklärungsmodellen *ab ovo* entziehen.⁴¹

5. Das *Principe vitale* von Barthez

Seit seiner 1772 erschienenen Dissertation *Oratio academica de principio vitali hominis* vertritt Paul-Joseph Barthez (1734–1806) die These, dass es sich bei den Lebensfunktionen nicht um einzelne Qualitäten einer Struktur handelt, die in ihrer Gesamtheit nicht erkannt werden kann. Mit dieser These schließt er sich Boerhaave⁴² an und hält es für notwendig, das Lebensprinzip als etwas auszuweisen, das die Lebewesen von innen heraus belebt.⁴³ Diese Lehre stellt eine der bedeutendsten Theorien des Vitalismus dar und findet in den

41 Moravia 1978, 58–59. Dieses Bild des Lebewesens wird dem iatrophysischen Modell der *Homme-Machine*, aber auch Condillacs *Homme-Statue* gegenübergestellt. Der Mensch von Bordeu besteht aus Gefühlen und dynamischen Zentren und besitzt eine innere Vitalität und Aktivität. Seine Organe führen bestimmte Funktionen aus, erzeugen bestimmte Empfindungen und interagieren unabhängig von äußeren Reizen miteinander (Ebd., 59).

42 Vgl. Boerhaave, Hermann (1907) [1703]: »De usu ratiocinii mechanici in medicina«. *Opuscula selecta Neerlandicorum de Arte Medica*, vol. 4. Amsterdam: van Rossen, 104–106.

43 Barthez 1806, I, 20.

Veröffentlichungen *Nouveaux éléments de la science de l'homme* von 1778 eine erste Formulierung.⁴⁴

Barthez erscheint der Rückgriff auf materialistische Lebenskräfte als unterbestimmt und teilweise durch eine mechanistische Einstellung geprägt zu sein. Stattdessen gründet er seine Theorie auf das allgemeinere und einheitlichere *principe vitale*, das nicht nur die Besonderheit der lebenden Organismen in einem einzelnen System zusammenfasst, sondern einen Vorschlag für eine echte philosophische Alternative zum materialistischen Reduktionismus unterbreitet, der in Frankreich alsbald auf ein breites Echo trifft.

Bei der Erörterung der überaus komplizierten Frage nach der konkreten Beschaffenheit des Lebensprinzips schließt er sich emphatisch den Stahlianern und ihren Einwänden gegen Systeme an, die die Lebensphänomene auf notwendige physikalische Gesetze zurückführen, weist aber gleichsam auf die Grenzen ihres Animismus hin. Um sein Argument gegen die Animisten zu untermauern, beruft sich Barthez auf Haller, der festgestellt hat, dass die Seele, um alle Funktionen zu erfüllen, die ihr von Stahl zugeschrieben wurden, »eine ungeheure Anzahl von freiwilligen Entscheidungen [*un nombre prodigieux de volonté particulière*] treffen müsse«.⁴⁵ Kurzum: Barthez lehnte zwei Positionen ab: die mechanistische, dass der Körper allein auf physikalische Gesetze reagiert, und die vitalistische, dass der Körper lediglich Befehle der Seele befolgt. Auch wenn in seinen Schriften manchmal der Eindruck erweckt wird, dass Barthez das Lebensprinzip »personifizieren«⁴⁶ will, geht es ihm in seinen Formulierungen streng genommen nur darum, eine pragmatische Lösung für die Vermittlung zwischen Körper und Seele zu finden. Das *principe vitale* – manchmal auch als »*Principe de Vie*« bezeichnet – ordnet sich damit dem Prinzip wissenschaftlicher Praxis unter,

44 Bordeu räumt ein, dass Barthez, als der Begriff zu veralten begann, ihn wieder aufgriff, ihm zu neuem Ruhm verhalf und ihm eine andere und komplexere Bedeutung gab als seine Vorgänger. Louis Dulieu weist darauf hin, dass Fizes, obwohl ihm die Bezeichnung »vitalen Prinzip« zugeschrieben wird, nicht als Vorläufer des Vitalismus angesehen werden kann, da er lediglich das Wort »Natur« durch diese Wortschöpfung ersetzte. Wenn Barthez den Begriff aufgreift, gibt er ihm eine andere Bedeutung mit ganz anderen Entwicklungen (Dulieu, Louis (1974): »Antoine Fizes«. *Histoire des sciences médicales* 8(1), 55–66, insb. 60). Dazu siehe Carbone 2017, 127.

45 Barthez 1778, 31.

46 Ebd., 41.

möglichst sparsam mit den eigenen Vorannahmen zu verfahren und begründungspflichtige Hypothesen in Qualität und Quantität zu vermeiden:

Der Name dieser Ursache ist gleichgültig und kann nach Belieben gewählt werden. Wenn ich den Namen vitales Prinzip vorziehe, so deshalb, weil er einen weniger beschränkten Begriff darstellt als die Ausdrücke *impetum faciens*, Sensibilität, Reizbarkeit oder andere, mit denen man die Ursache der Lebensfunktionen bezeichnet hat.⁴⁷

Barthez macht unmissverständlich deutlich, dass es ein Fehler wäre, das Lebensprinzip skeptisresistent erkennen zu können, insbesondere in Form einer ersten Ursache (*causa prima*), weil erste Ursachen in der Naturerkenntnis an externe Erkenntnisbedingungen gekoppelt sind und damit außerhalb unserer Reichweite liegen. Barthez hingegen will seinen Begriff bewusst sehr weit fassen, um ihn hinten an besser operationalisieren zu können. So erwähnt er in seiner Ausgabe von 1806:

J'ai publié au commencement de 1773, un Discours de *Principio Vitali Hominis* : dans lequel j'ai donné une ébauche de ma Doctrine sur les forces du Principe Vital, en établissant que ce Principe existe indépendamment de la mécanique du corps humain et des affections de l'Âme pensante.⁴⁸

Das Lebensprinzip in Barthez' Konzeption ist *weder* ein metaphysisches Abstraktum, sondern hat eine empirische Ursache, die die Möglichkeit bereitstellt, Phänomene materiell zu erklären, *noch* steht es synonym für eine bloß materielle Ursache, sondern weist auf einen immateriellen Bestimmungsgrund *qua* ›Wirken‹ der Seele hin, das sich einer externen Beschreibung entzieht. Mit seiner Modellierung des Lebensprinzips und begleitet von den methodischen Zwängen der induktiven Wissenschaft erteilt Barthez der Suche nach endgültigen Ursachen eine Abfuhr und geht dazu über, mit Experimenten zu arbeiten, um daraus neue Ursachen abzuleiten, ohne je-

47 Ebd., 1–2. Die Genealogie dieses Konzepts, das auf Aristoteles' *De generatione animalium* zurückgeht, wird hier vom Autor selbst angegeben.

48 Barthez 1806, 95.

doch den Versuch zu unternehmen, der Natur eine Letztbegründung unterzuschieben.⁴⁹

Von einer derartigen empirisch durch Experimente geleiteten Praxis fühlen sich viele moderne Wissenschaften angesprochen, und zwar auch diejenigen, die sich der durch Newton maßgeblich prominent gewordenen mathematisierenden Methode verpflichtet fühlen. Barthez Theorieansatz verzichtet auf die Idee der Erkennbarkeit eines letzten Prinzips und beschränkt sich darauf, Qualitäten zu erforschen, die nur durch die Beobachtung der Lebensfunktionen des Menschen entdeckt werden können. Barthez betont in diesem Zusammenhang, dass sein Ziel nicht das eines Philosophen sei und er keine endgültigen Definitionen aufstellt, sondern sich die empirischen Ergebnisse zunutze mache wolle, die die Mediziner durch genaue Beobachtungen und Studien der ›Lebensphänomene‹ gewinnen.

Wenngleich Barthez den Begriff des vitalen Prinzips zumeist für menschliche Phänomene reserviert, arbeitet er in seinen eigenen Beobachtungen dieser Phänomene mit der These der Irreduzibilität des Lebendigen auf das Nicht-Lebendige und der Reduzierbarkeit der menschlichen Lebensform auf jede andere. Vor diesem Hintergrund fügt er 1806 in der zweiten Auflage seines Werkes *Nouveaux Éléments de la science de l'homme* seinem ursprünglichen Text zahlreiche Bemerkungen zu Fragen der Lebenskraft bei anderen Spezies hinzu. Als Beleg dient hier seine Ankündigung, er habe »als erster [...] die Grundlagen der wahren Physiologie der Pflanzen, insofern sie belebte Körper sind«, geschaffen.⁵⁰ Trotzdem gelingt es ihm schlussendlich nicht, die ontologische Differenz zwischen Lebe-

49 In einer Fußnote stellt Barthez fest: »J'ai depuis confirmé et développé cette Doctrine, non-seulement dans mes Leçons publiques à Montpellier; mais spécialement dans le Discours Préliminaire de ma Nouvelle Mécanique des mouvements de l'Homme et des Animaux, que j'ai publiée en 1798. J'y ai dit (à la page II de ce Discours): ›Les noms des facultés occultes sont utiles pour simplifier le calcul des phénomènes, et pour lui donner beaucoup plus d'étendue. Ces noms étant alors employés, comme les lettres le sont dans l'Algèbre; aucune opinion préjugée n'entrave la recherche des causes prochaines et immédiates des faits. L'on arrive ainsi d'une manière sans comparaison plus facile et plus directe, à des formules, ou expressions générales des analogies de ces faits« (ebd., 18–19).

50 Ebd., n. 6, 50–51; und er fährt fort: »on peut sans doute, avec assez de vraisemblance, réunir les êtres de ces deux Classes [Animaux, Plantes], en les disposant sur une échelle commune des êtres vivant« (58).

wesen zu bewahren.⁵¹ Auf die abschließende Frage, ob das Lebensprinzip eine bloße Modalität des Lebendigen sei oder vielmehr um seiner selbst willen existiere, antwortet er wiederholt, dass letztere Alternative⁵² wahrscheinlicher sei, dass also alles darauf hindeute, dass dem Lebensprinzip sowohl in Bezug auf den Körper als auch in Bezug auf die Seele eine autonome Existenzform implizit ist. Es ist ein Prinzip, das wir positiv nicht abschließend begründen und verstehen können, von dem wir aber wissen, dass es ausreicht, um das Leben und die Vielfalt und Vielzahl seiner Erscheinungsformen zu bestimmen.

Fazit

Die Geschichte der Biologie hat die vitalistischen Theorien weitestgehend der Philosophie, wenn nicht gar der metaphysischen ›Extravaganz‹ überlassen und nur den mechanistischen Hypothesen einen echten wissenschaftlichen Anspruch und Wert zuerkannt. Der flüchtige Blick auf die Iatrophysik zeigt jedoch, wie sehr philosophische Überlegungen die Biologie in methodologischer Hinsicht inspiriert und beeinflusst haben. Um ihre Thesen zu rechtfertigen, arbeiten die Iatrophysiker mit Hypothesen und Analogien aus dem Bereich der Mechanik, indem sie das Leben und seine besonderen Lebensformen – einschließlich des Menschen – auf Bewegungsgesetze zurückführen und als komplexe Maschinen begreifen.

Der Vitalismus wehrt sich gegen diese Formen der Reduktion, indem er die Thesen der Iatrophysiker in Frage stellt: a) dass das Leben als eine Bewegung fester und flüssiger Teile begriffen werden kann, b) dass organische Materie mit träger Materie identisch ist

51 »J'ai constamment dit qu'on ne voit que d'une manière infiniment superficielle, et comme nulle, ma *Nouvelle Science de l'Homme*; lorsqu'on lui oppose des discussions sur l'opinion que je puis ou dois avoir concernant l'entité du Principe Vital. Je suis, on ne peut pas plus indifférent pour l'Ontologie, en tant qu'elle est la Science des entités« (Ebd., I, Chapitre III, Seconde section, n. 17, 96).

52 Es gibt mehrere empirische Belege, die ihn zu dieser Schlussfolgerung führen: a) die Tatsache, dass das Leben von Tieren enden kann, ohne dass die physische Unversehrtheit der Organe wesentlich beeinträchtigt wird, b) die Tatsache, dass in Risiko- oder Gefahrensituationen ein Verhalten evoziert wird, das die eigene körperliche Unversehrtheit aufs Spiel setzt, c) die Tatsache, dass das Lebensprinzip wirksam ist, bevor einzelne Organe vollständig ausgebildet sind.

und c) dass der Organismus eine *Maschine* ist und nach ausschließlich physikalisch-mechanischen Prozessen und Gesetzen funktioniert. Die Vitalisten der Schule von Montpellier nehmen die Herausforderung an, die mannigfaltigen Phänomene des Lebendigen als Ausdruck einer Kraft und Energie zu begreifen, ohne in ihren Begründungen auf einen Schöpfergott zu rekurrieren oder anderweitige metaphysische Entitäten zu postulieren. Mit diesen methodologischen Festlegungen geben sie sich den Status der Wissenschaftlichkeit. Ihrer Theorie vindizieren sie das Prinzip der immanenten Teleologie und der autopoietischen Struktur und ersetzen das vornehmlich irenische Prinzip der Form durch einen Kraftbegriff, der einer Letztbegründung entzogen bleibt. Letzteres übernimmt innerhalb der vitalistischen Theorie die Funktion, dazu beizutragen, die unbewusste und begrifflich nicht gänzlich einholbare Beschaffenheit des Lebendigen und seiner Phänomenalität, insbesondere des Menschen, erkenntnistheoretisch produktiv zu machen.

Bibliographie

- Achella, Stefania (2022): »Idealism and Science of Life: An Intersection Between Philosophy and Biology«. In: Rezaei, Nima/Saghazadeh, Amene (Hg.): *Thinking*. Berlin/New York: Springer Nature, 111–131.
- Barthez, Paul-Joseph (1778): *Nouveaux éléments de la science de l'homme*. 2 vols. Paris: Goujon-Brunot.
- Barthez, Paul-Joseph (1806): *Nouveaux éléments de la science de l'homme*. 2 vols. Paris: Goujon & Brunot.
- Bichat, Xavier (1799–1800): *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris: Gabou.
- Boerhaave, Hermann (1907) [1703]: »De usu ratiocinii mechanici in medicina«. *Opuscula selecta Neerlandicorum de Arte Medica*. Vol. 4. Amsterdam: van Rossen.
- Bonnet, Charles (1762): *Considérations sur les corps organisés, Préface*. Amsterdam: Marc-Michel Rey.
- Bordeu, Théophile de (1818) [1752]: »Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action«. In: M. le chevalier Richerand (Hg.): *Œuvres complètes*. A.B. Paris: Caille et Ravier Libraires.
- Bordeu, Théophile de (1754): »Crise«. In: *Encyclopédie*. Vol. 4, 471–489.

- Bordeu, Théophile de (1775): *Recherches sur les maladies chroniques, leurs rapports avec les maladies aiguës, leurs périodes, leur nature, et sur la manière dont on les traite aux eaux minérales de Barèges et des autres sources de l'Aquitaine, par messire Antoine de Bordeu, Tome Ier contenant la Théorie générale des maladies et l'analyse médicinale du sang*. Paris: Ruault [Neuauflage: Paris, Gabon, 1800/an IX].
- Brown, Theodore M. (1974): »From Mechanism to Vitalism in Eighteenth-Century English Physiology«. *Journal of the History of Biology* 7(2), 179–216.
- Carbone, Raffaele (2017): *Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*. Neapel: FedOAPress.
- Chang, Kevin (2011): »Alchemy as Studies of Life and Matter: Reconsidering the Place of Vitalism in Early Modern Chymistry«. *Isis* 102 (2), 322–329.
- Diderot, Denis (1994): *Le Rêve de d'Alembert*, hrsg. v. Versini L.. Paris: Lafont.
- Duchesneau, François (1982): *La physiologie des lumières. Empirisme, modèles et théories*. La Haye/Boston/Londres: M. Nijhoff.
- Duchesneau, François (1997): »Territories et frontières du vitalisme (1750–1850)«. In: Cimino, G./Duchesneau, F. (Hg.): *Vitalisms from Haller to the cell theory*. Firenze: Leo S. Olschki, 297–349.
- Duchesneau, François (1985): »Vitalism in Late Eighteenth-Century Physiology: the Cases of Barthez, Blumenbach and John Hunter«. In: Bynum, W. F./Porter, R. (Hg.): *William Hunter and the Eighteenth-Century Medical World*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University Press, 259–295.
- Dulieu, Louis (1974): »Antoine Fizes«. *Histoire des sciences médicales* ((1), 55–66.
- Dumas, Charles-L. (1800–1803): *Principes de physiologie, ou Introduction à la science expérimentale, philosophique et médicale de l'homme vivant*. 2 vols. Paris: Crapelet.
- Fouquet, Henri (1803): *Discours sur la clinique*. Montpellier: Izar & Ricard.
- Geyer-Kordesch, Johanna (1990): »Georg-Ernst Stahl's Radical Pietist Medicine and its Influence on the German Enlightenment«. In: Cunningham A./French, R. (Hg.): *The Medical Enlightenment of the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 67–87.
- God. Guil. Leibnitii (1840): *Opera philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia*, hrsg. v. Erdmann, J.E.. Berlin: Eichler.
- Grasset, Joseph (1896): *Le medecin de l'amour au temps de Marivaux: Etude sur Boissier de Sauvages d'apres des documents inedits*. Montpellier: Camille Coulet; Paris: G. Masson.
- Haller, Albrecht v. (1771): *Primae Linae Physiologiae in usum Praelectionum Academicarum*. Lausannae: Grasset et Socios.

- Jantzen, Jörg (1994): »Theorien der Irritabilität und Sensibilität«. In: Schelling, F.W.J.: *Ergänzungsband: Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 420–438.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996): »Philosophische Abhandlungen (1684–1703)«. In: Ders.: *Die philosophischen Schriften*. Bd. IV, hrsg. von K.I. Gerhardt. Hildesheim: Olms, 422–572.
- Leoni, Federico (2008): *Habeas corpus. Sei genealogie del corpo occidentale*. Milano: Mondadori.
- Mayr, Ernst (1998): *Das ist Biologie. Die Wissenschaft des Lebens*. Heidelberg/Berlin: Spektrum, 521–547.
- Menuret, J.-J. (1765): »Oeconomie animale«. In: *Encyclopédie*, 1re éd., t. 11, 360–366.
- Moravia, Sergio (1978): »From Homme Machine to Homme Sensible: Changing Eighteenth-Century Models of Man's Image«. *Journal of the History of Ideas* 39(1), 45–60.
- Rey, Roselyne (2000): *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du XVIIIe siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Richards, Robert J. (2002): *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Roger, Jacques (1993): *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIIe siècle*. Paris: Albin Michel.
- Stahl, Georg Ernst (1961) [1706]: *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate // Über den Unterschied zwischen Organismus und Mechanismus*. Leipzig: Barth.
- Toepfer, Georg (2011): *Historisches Woerterbuch der Biologie. Geschichte und Theorie der biologischen Grundbegriffe*. Bd. 3. Stuttgart/Weimer: Metzler.
- Vila, Anne (2014): »Medicine and the body in the French Enlightenment«. In: Brewer, D.: *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 199–213.
- Waisse, Silvia/Galvão do Amaral, Maria Thereza Cera/Alfonso-Goldfarb, Ana M. (2011): »Roots of French vitalism: Bordeu and Barthez, between Paris and Montpellier«. *História, Ciências, Saúde* 18(3), jul.-set. Verfügbar auf: <http://scielo.br> (Stand: 10.10.2024).
- Williams, Elizabeth A. (2003): *A cultural history of medical vitalism in Enlightenment Montpellier*. New York: Routledge.
- Wolfe, Charles T. (2011): »From substantial to functional vitalism and beyond, or from Stahlian animas to Canguilhemian attitudes«. *Eidos* 14, 212–235.
- Wolfe, Charles T. (2019): *La philosophie de la biologie avant la biologie. Une histoire du vitalisme*. Paris: Garnier.

- Wolfe, Charles T. (2021): »Vitalism and the Metaphysics of Life: the Discreet Charm of Eighteenth-Century Vitalism«. In: James, S. (Hg.): *Life and Death in Early Modern Philosophy*. Oxford Academic (online edn. Doi: <https://doi.org/10.1093/oso/9780192843616.003.0016>. Stand: 13.04.2024).
- Wolfe, Charles T. (2022): »Science et métaphysique : le problème du vivant, de la Révolution Scientifique au vitalisme«. In: Künstler, R./Tiercelin, C. (Hg.): *Sciences et métaphysiques : nouveaux problèmes*. Paris: Hermann, 375–387.
- Wolfe, Charles T./Terada, Motoichi (2008): »The animal economy as object and program in Montpellier vitalism«. *Science in Context* 21(4), 537–579.
- Wolff, Caspar Friedrich (1759): *Theoria generationis*, Diss., Halle.
- Zammito, John (2018): *The Gestation of German Biology Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, London-Chicago: The University of Chicago Press.

Prof. Dr. Stefania Achella

University »G. d'Annunzio« of Chieti-Pescara
Department of Philosophical, Pedagogical and Social Sciences
Campus Universitario – Via dei Vestini, 31, 66100, Chieti, Italy
Email: stefaniaachella@gmail.com; stefania.achella@unich.it

Leben & Romanlektüre. Friedrich Schlegels *Philosophie des Lebens* als Konfrontationstheorie

Abstract

Friedrich Schlegel's Philosophy of Life presents one of the first comprehensive theorizations of the subject before the surge of life philosophy around 1900. The specificity of Schlegel's life philosophy, as the following explanations demonstrate, lies in the analogy between the forms of life and the novel, with Schlegel building on the incorporation of the concept of life into the 18th century theory of the novel. The conception of life and the novel are connected through the central concept of Organization, which Schlegel firmly links to the Organic. Thus, he can establish an analogy between textual and bodily dynamics, which is still possible around 1800. Schlegel interprets Organization as a controlled confrontation between the formed and its environment, intertwining the concept of life, life philosophy, and the novel as distinct forms and confrontation programs. Life is thus not conceived as a topic of philosophy but as an environment with which philosophy must confront itself, yet this confrontation can only be productive with means of a specific self-organization.

Die besondere Relevanz der Begriffe von Organismus und Organisation für die Naturphilosophie und auch für die Ästhetik des späten 18. Jahrhunderts, insbesondere in der Philosophie Schellings¹

1 Vgl. Mischer, Sibille (1987): *Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*. Würzburg: Königshausen & Neumann; Küppers, Bernd-Olaf (1992): *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*. Frankfurt am Main: Klostermann; Blumentritt, Martin (2007): *Begriff und Metaphorik des Le-*

sowie die Modellierung des Staates als Organismus² ist bereits detailliert aufgezeigt worden. Weniger beachtet wurde dabei die Engführung von Text-Organisation und organischem Leben, für welche Friedrich Schlegels Romantheorie prototypisch entstehen kann. Im Folgenden wird anhand einer gemeinsamen Lektüre von Schlegels romantheoretischen und philosophischen Schriften, insbesondere der späten Vorlesung zur Philosophie des Lebens, gezeigt, wie und warum der Roman nicht nur metaphorisch, sondern tatsächlich³ als ›lebendig‹ konzipiert werden kann und welche Rolle dabei die Engführung der Konzepte des Organischen, des Organismus und der Organisation spielen.

Maßgeblich ist dabei die These, dass Schlegels Philosophie des Lebens nicht nur inhaltlich mit dem Leben befasst ist, sondern das Leben als Form und Methode der Philosophie unterwirft. Diese wechselseitige Verbindung von diskursiver Form und Leben wird für Schlegel zunächst im Roman manifest, wie im ersten Abschnitt gezeigt wird. Hier wird deutlich, dass der prototypische Bildungsroman nicht einfach nur ein ›Leben‹ nacherzählt, sondern diesem vielmehr seine ganzheitliche Form verleiht. Damit sind das diskursiv verfasste Werk und die Vorstellung von ›Leben‹ gleichursprünglich und historisch auf das 18. Jahrhundert datierbar. Im zweiten Abschnitt wird gezeigt, wie Schlegels Begriff des Organischen eine Theorie der Lektüre forciert, die das Überleben des Werks zu garantieren hat. Der dritte Abschnitt widmet sich schließlich dem Übertrag dieser Lektüretheorie auf den Bereich der Philosophie und zeigt auf, dass und wie die Philosophie des Lebens nicht primär das Leben zum Gegenstand hat, sondern das Leben als Form wählt, sich also methodisch im Leben situiert.

bendigen. Schellings *Metaphysik des Lebens 1792–1809*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- 2 Vgl. Dohrn-van Rossum, Gerhard (1977): *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte naturaler Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*. 2 Bde. Bielefeld: Universitätsverlag; Mazza, Ethel Matala de (1999): *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*. Freiburg: Rombach.
- 3 Auch Hanulak beschreibt die »Unschärfen zwischen empirischem und metaphorischem Gebrauch jedes begrifflichen Versuchs über das Leben als ein bis heute bestehendes Problem [...]« (Hanulak, Robert (2009): *Maschine – Organismus – Gesellschaft. Physiologische Aspekte eines Lebensbegriffs um 1800*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 8).

1. Roman und Leben in der Romantheorie des 18. Jahrhunderts

Der Roman als die wichtigste literarische Gattung der Moderne verdankt seine Form der Formlosigkeit des modernen Lebens. Gleichzeitig gelingt es ihm, dieser Formlosigkeit erst Form zu verleihen und sie dadurch kommunizierbar zu machen – darin besteht die Modernität des Romans gegenüber dem Epos. Somit ist letztlich jeder Roman eine Biographie, ein Schreiben des Lebens als *bios*.⁴ Das ist Georg Lukács' zentrale These zur Theorie des Romans.⁵ Dass die Form des Lebens erst in den etablierten Medien der Verschriftlichung und Publikation, den hier gefundenen Erzählperspektiven und rhetorischen Strategien kommunizierbar wird, gilt in besonde-

-
- 4 Zum Unterschied zwischen *bios* und *zoos* vgl. insbesondere Agamben: »Die Griechen kannten für das, was wir mit dem Begriff *Leben* ausdrücken, kein Einzelwort. Sie gebrauchten zwei Begriffe, die morphologisch und semantisch verschieden sind, auch wenn man sie auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen kann: *zōē* meinte die einfache Tatsache des Lebens, die allen Lebewesen gemein ist (Tieren, Menschen und Göttern), *bíos* dagegen bezeichnete die Form oder Art und Weise des Lebens, die einem einzelnen oder einer Gruppe eigen ist.« (Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 11.) In den *posthumanities*, etwa in den Arbeiten von Rosi Braidotti, wird diese Unterscheidung ebenfalls prominent verwendet; *bios* beschreibt dabei das diskursiv und politisch formierte humanistische Subjekt als Zentrum des Lebensbegriffs, *zoe* dagegen die allgemeine, monistische Lebenskraft, vgl. etwa Braidotti, Rosi (2008): »The Politics of Life as Bios/Zoe«. In: Smelik, A./Lykke, N. (Hg.): *Bits of Life. Feminism at the Intersections of Media, Bioscience and Technology*. Seattle/London: University of Washington Press, 167–187.
- 5 Vgl. Lukács: »In der biographischen Form wird das unerreichbare, sentimentalische Streben sowohl nach der unmittelbaren Lebenseinheit, wie nach der alles abschließenden Architektur des Systems zur Ruhe und zum Gleichgewicht gebracht, zum Sein verwandelt. Denn die Zentralgestalt der Biographie ist nur durch ihre Beziehung auf eine sich über sie erhebende Welt der Ideale bedeutsam, aber diese wird zugleich einzig durch ihr Leben in diesem Individuum und durch das Auswirken dieses Erlebens realisiert. So entsteht in der biographischen Form aus dem Gleichgewicht der beiden nicht verwirklichten und in ihrer Isoliertheit der Verwirklichung nicht fähigen Lebenssphären ein neues und eigenes, in sich – wenn auch paradoxerweise – vollendetes und immanent sinnvolles Leben: das Leben des problematischen Individuums.« (Lukács, Georg (1984) [1920]: *Die Theorie des Romans*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 67.).

rem Maße für den Bildungsroman, der als »Roman des Lebens«⁶ in seiner erzählerischen Gestaltung den individuellen Lebensweg widerspiegelt, und zwar von der frühen Kindheit bis zur Gründung einer eigenen Familie. Erst die ästhetische Überformung und Bündelung vermag so die Ganzheit des Lebens zu erzeugen und als brüchige, widersprüchliche Ganzheit divergenter Elemente auszuweisen. Diese produktive, formierende Kraft der Großgattung reflektiert bereits Friedrich von Blankenburg in seinem *Versuch über den Roman* aus dem Jahr 1774 und setzt hier den Romanschreiber an die Stelle eines besseren Biographen, insofern nur ersterer seine Personen (als Figuren) vollständig erkennen kann:

Der Dichter soll und will ja mehr, als Biograph seiner Personen seyn. Der Biograph steht nicht auf der Stelle, auf welcher der Dichter steht. Jener zeichnet auf, was er sieht und weiß; aber den Gesichtspunkt, aus dem er es ansehen soll, und den der allein kennt, der das Ganze dieses einzelnen Menschen übersieht, kann er nicht kennen; er weiß die Beziehungen, die Verhältnisse nicht, die sich zwischen dem, was er aufzeichnet und zwischen dem befinden, was seine Person werden soll oder werden kann. Er kann den Punkt nicht sehen, in dem alle einzelnen Strahlen zusammen kommen und vereint werden sollen. [...] Mit dem Dichter verhält es sich ganz anders. Er ist Schöpfer und Geschichtsschreiber seiner Personen zugleich. Er steht so hoch, daß er sieht, wohin alles abzweckt.⁷

Was der Biograph aufgrund der notwendigerweise entstehenden Lückenhaftigkeit seiner Beobachtung realer Personen gerade nicht darstellen kann, das gelingt dem Schriftsteller dagegen sehr wohl, insofern sich in ihm Schöpfer und Beobachter treffen, nämlich die Herstellung eines dann erst als lebendig begreifbaren Ganzen. Der Vergleich von Schriftsteller und Biograph wendet sich unversehens in eine Neukonzeptionierung des Lebens: Ganzheit wird zum entscheidenden Kriterium. Von dem höheren Standpunkt aus gesehen, welchen Blankenburg hier einfordert und als eigentlichen Standpunkt markiert, ist der Biograph lediglich eine Abwandlung,

6 Voßkamp, Wilhelm (2009): *Der Roman des Lebens. Die Aktualität unserer Bildung und ihre Geschichte im Bildungsroman*. Berlin: Berlin University Press.

7 Blankenburg, Friedrich von (1965): *Versuch über den Roman*. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1774. Mit einem Nachwort von Eberhard Lämmert. Stuttgart: Metzler, 9.

eine schlechte Kopie des Schriftstellers. Dieser ist nicht nur der bessere, sondern der eigentliche Biograph, weil die Ganzheit der Strahlen, die Fülle der Verbindungen eben nur vom Schöpfer-Beobachter aufgeschrieben und in Form gebracht werden kann. Damit kommt auch dem Roman und seiner Theoretisierung eine Rolle in der umfassenden Herausbildung des ›Lebens‹ als »selbstständige wissenschaftliche Empirizität«⁸ zu.

Einerseits widmet sich der Roman also der Darstellung des Lebens und verdankt diesem und, genauer, dessen Formlosigkeit seine spezifisch moderne Form. Gleichzeitig formatiert der Roman jedoch entscheidend die Vorstellung, was unter Leben überhaupt zu verstehen ist: eine organisierte Ganzheit. Nur im Roman lässt sich, so die argumentative Wende Blankenburgs, diese Ganzheit und Totalität des Lebens erkennen, und in diesem fundamentalen Sinne ist der Roman tatsächlich die eigentliche Biographie; das Aufschreiben und Organisieren, das diskursive Zurichten des Lebens als *bios*, das an sich, in seiner empirischen Formlosigkeit, nicht darstellbar ist. Der Roman ist für Blankenburg kein Muster des Lebens, sondern vielmehr ein »Muster fürs Leben«, indem er »das Seyn des Menschen« und dessen »innre[n] Zustand«⁹ als Ganzheit ins Werk setzt.

Spätestens in der Frühromantik wird der Roman endgültig zur zentralen Gattung moderner Literatur erhoben. Ein Grund für diese Hochschätzung des Romans besteht gerade in der zuvor skizzierten Verbindung von Roman und Leben in der Romantheorie, welche in den *Poeticismen* des Novalis, die um 1798 entstanden sind und als Teil der logologischen Fragmente publiziert wurden, noch einmal pointiert ausgedrückt ist: »Das Leben soll kein uns gegebener, sondern ein von uns gemachter Roman seyn.«¹⁰ Neben der allgemeinen ästhetischen Engführung von Roman und Leben, die für die Romantheorie bereits typisch ist, enthüllt sich hier eine weitere, konkretere Dimension dieser Analogie. Die Opposition von Gegebenem und Gemachtem weist auf die ungeheure Selbstermächtigungsbewegung hin, welche das 18. Jahrhundert insgesamt kennzeichnet

8 Hanulak 2009, 7.

9 Blankenburg 1965, 18.

10 Hardenberg, Friedrich von (1965): »Poeticismen«. In: Ders.: *Das philosophische Werk I*. Schriften, Bd. 2., hrsg. v. Richard Samuel. Stuttgart: Cotta, 537–566, hier: 562–563.

und sich in den 70er und 80er Jahren des 18. Jahrhunderts im Sturm und Drang radikalisiert hat. Goethes Prometheus aus der gleichnamigen Hymne drückt das sich in dieser Zeit entwickelnde Selbstbewusstsein paradigmatisch aus: »Hast du's nicht alles selbst vollendet / Heilig glühend Herz?«¹¹ Der Ergebenheit in die göttliche Fügung wird die Übernahme und Gestaltung des eigenen Schicksals gegenüberstellt. Novalis' Fragment zum Leben als Roman macht auf diesen grundlegenden Wandel in der Auffassung des Lebens aufmerksam, das nun nicht mehr als gottgegeben, sondern als menschliche Schöpfung, als gestalt- und formbar begriffen wird. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, als wäre das Leben nun beliebig und willkürlich. Vielmehr muss das Verhältnis von Notwendigkeit und Zufall, das noch in der Frühaufklärung stark auf Gott bezogen war, neu verteilt werden. An die Stelle einer göttlichen Quelle treten nun Fragen der Form und der Struktur. Das Verhältnis von Notwendigkeit und Willkür wird nicht mehr von außen bestimmt, sondern über die Verbindung und Totalität der Elemente selbst, die sich von innen her als Ganzheit legitimieren. So heißt es bei Friedrich Schlegel in den ebenfalls erst posthum veröffentlichten Fragmenten über Literatur und Poesie: »Jeder progressive Mensch trägt einen *nothwendigen Roman a priori* in s.[einem] Innern, welcher nichts als der *vollständigste Ausdruck seines ganzen Wesens* [ist]. Also eine nothwendige Organisierung, nicht eine zufällige Crystallisation.«¹² Das Leben als geschaffener, nicht als gegebener Roman im Sinne Novalis' ist für Schlegel gleichzeitig willkürlich und notwendig. Diese Verbindung von in der scholastischen Philosophie eigentlich entgegengesetzten Begriffen wie Willkür¹³ und Notwendigkeit oder

11 Goethe, Johann Wolfgang (2010): »Prometheus«. In: Ders.: *Gedichte. 1756–1799. Text und Kommentar*. Sämtliche Gedichte, Bd. 1., hrsg. v. Karl Eibl. Frankfurt a.M.: DKV, 203–204, hier: 204.

12 Schlegel, Friedrich (1981): *Fragmente zur Poesie und Literatur. Erster Teil. Mit Einleitung und Kommentar* hrsg. von Hans Eichner. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 2, Bd. 16. Paderborn u.a.: Schöningh, 133.

13 Das Moment der schöpferischen Willkür, die mit organischer Notwendigkeit verbunden wird, findet Schlegel insbesondere in der Poesie. So heißt es etwa in seinen Fragmenten zur Schönheit der Dichtkunst: »Innere Nothwendigkeit kann nur in einem Medium construiert werden, welches außer der Finalverknüpfung, dem Organismus, auch der Kausalverknüpfung fähig ist; sie ist daher vor andern Künsten ein *Vorrecht der Poesie*.« (ebd., 31).

auch Endlichkeit und Unendlichkeit leistet, folgt man Schlegel, sowohl für den Bereich der poetischen Kunst als auch für den Bereich der Philosophie das Konzept der Organisation in seiner bis ins 19. Jahrhundert begrifflich noch sehr engen Verbindung mit dem Organischen¹⁴ als Ausdruck einer lebendigen Ganzheit. Diese Begriffe sind das Zentrum, um welches sowohl die frühromantische Theorie des Lebens als auch die frühromantische Romantheorie kreisen. Schlegel faltet sie in immer neuen paradoxen Fragmenten und Formulierungen als Vereinigung von scheinbaren Gegensätzen aus, wobei seine grundlegende Funktion einer »Zusammenordnung von Teilen zu einem Ganzen« in der Doppelung aus »Prozeß der Herstellung« und »dadurch gebildeten Zustand«¹⁵ bestehen bleibt. Im Ganzen des Organismus besteht für Schlegel dessen Freiheit.¹⁶

14 Vgl. dazu Luhmann/Müller: »Bis weit ins 19. Jh. hinein bleibt der O[rganisations]-Begriff eng mit dem des Organismus verbunden. Allerdings klingt in der Begriffsbildung ›organisateur‹, die aus den Tagen der Französischen Revolution datiert, auch etwas von einer Machbarkeit von Organisationen an, im Unterschied zum Wachsen von Organismen.« (Luhmann, Niklas/Müller, Karlheinz (1984): »Art. Organisation«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6: Mo-O. Darmstadt: WBG, Sp. 1326–1329, hier: 1327.) Die frühromantische Engführung von Organisation und Organismus weist also wiederum auf die Konzeption des Lebens als ›gemacht‹ und damit in der Hand des Lebenden selbst liegend hin, auf die auch Novalis' Fragment hindeutet.

15 Ebd., 1326.

16 Auf ganz ähnliche Weise bestimmt im 20. Jahrhundert Hans Jonas den Organismus als Freiheit. Vgl. dazu Jonas: »Die Identität des Lebewesens hingegen ist seine eigene unaufhörliche Leistung, Ergebnis der tätig sich fortstiftenden Selbstkonstitution und Selbsterneuerung seiner Form. Seine Existenz ist Funktion und nicht Substanz; seine Dauer Geschehen und gerade nicht Beharren, während das bloß Beharrende im Prozeß seiner Selbststiftung ständig zurückgelassen wird. Wird es selber zum bloß Beharrenden, so hört es auf zu sein. Der fixierten, stofflichen Identität des Massenteiles steht die dynamische, funktionelle Identität des Lebendigen gegenüber. Geschehen, dem die fixierte Identität unterworfen ist (das an ihr passiert), ist das eigene Element der dynamischen. Ist somit die Existenz des Lebenden nicht ein an sich Gegebenes, wie die der Materie, sondern in jedem Augenblick seine eigene Schöpfung, so ist es zwar nach seiner körperlichen Vorhandenheit in jedem zeitlichen Querschnitt konkretes Produkt davon und nach dieser Seite wie ein Ding unter Dingen: sein Sein aber ist nicht dies Vorhandensein des Produktes, das es jeweils ist, sondern letztlich nur das laufende Sich-selbst-schaffen selber und außer dessen Vollzug nichts: daher sich ganz überantwortet und auf sich gestellt; und sinkt in das An-sich-Sein oder die Indifferenz des Substrates, des bloß Vorhandenen zurück, wenn der Vollzug aufhört.« (Jonas, Hans (2016): »Der Organismus als

So heißt es bereits in Schlegels erster philosophischer Vorlesung, derjenigen zur Transzendentalphilosophie aus den Jahren 1800/1801: »Das Ganze ist in seinem Organismus Freyheit, es ist das Bild oder besser die Geschichte der werdenden Gottheit. Dies soll aber nicht als Symbol verstanden werden, sondern eigentlich. Die Natur ist das *Werden* und *Leben*, welches zwischen die Urfakta der Dualität und der Identität fällt.«.¹⁷

Im Folgenden wird das Konzept des Organischen und der Organisation näher betrachtet und seine Implikationen für den Zusammenhang von Roman und Leben am Ende des 18. Jahrhunderts herausgearbeitet.

2. Friedrich Schlegels Romantheorie und das Konzept des Organischen

Wie der als Organisationsforscher gestartete Soziologe Niklas Luhmann beobachtet, ist es gerade die Trennung vom Konzept des Organischen und des Organismus, welche dem Organisationsbegriff für das 20. Jahrhundert seine theoretische Fruchtbarkeit für die Analyse sozialer Institutionen sichert.¹⁸ Während der Begriff des Organismus auf das natürliche Wachsen bezogen bleibt und bereits bei Aristoteles und in der mittelalterlichen Philosophie die Beziehung von Seele und Körper, von Statik und Dynamik zu erklären hilft,¹⁹

Freiheit«. In: Ders.: *Leben und Organismus. Life and Organism*, hrsg. v. Jens Peter Brune und Jens Ole Beckers. Kritische Gesamtausgabe, Bd. II/3: Vorlesungen. Freiburg: Rombach, 564–565.) Dieser Text weist schon auf der Ebene der Terminologie und mehr noch in Bezug auf die Konzeption des Organischen als sich-selbst-schaffend große Ähnlichkeiten zur frühromantischen Engführung von Organisation und Organismus auf.

- 17 Schlegel, Friedrich (1964a): *Philosophische Vorlesungen. Erster Teil. Mit Einleitung und Kommentar*, hrsg. v. Jean-Jacques Anstett. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 2, Bd. 12, 57–58. Vgl. dazu den fast identisch formulierten Gedanken in der Einleitung zur *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern*: »Denn wie aus dem Streben der Liebe – Leben, aus dem Leben aber der Stoff gleichsam niederschlagen, und körperliche Organisation hervorgehen kann, dies zeugt uns schon die Physik sehr deutlich.« (ebd., 218).

- 18 Vgl. Luhmann/Müller 1984, 1327.

- 19 Vgl. Meyer, Anton (1984): »Art. Organismus«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6: Mo–O. Darmstadt: WBG, Sp. 1330–1358, 1330.

wird für den Begriff der Organisation das Gemachte in den Vordergrund gerückt. So manifestiert sich eine »schärfere Trennung von rationalen und naturalen Prozessen«,²⁰ welche den Organismus auf der Seite des Natürlichen, die Organisation dagegen auf der Seite des Gesellschaftlichen verortet.²¹

Am Ende des 18. Jahrhunderts ist diese begriffliche Trennung jedoch noch nicht vollzogen. Vielmehr werden die Begriffe Organismus und Organisation im 18. Jahrhundert »nahezu austauschbar gebraucht«.²² Wenn Autoren wie Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher Begriffe des Organismus und des Organischen für soziale und kommunikative Artefakte verwenden, dann agieren sie also nicht im eigentlichen Sinne metaphorisch, sondern vielmehr lediglich begriffsexpandierend bzw. explorativ,²³ insofern sie die Fruchtbarkeit einer übergreifenden Konzeptualisierung von Leben und Organismus als gleichermaßen natürliche wie soziale, kommunikative Phänomene erproben,²⁴ die damit zwischen Notwendigkeit und Willkür oszillieren.

20 Luhmann/Müller 1984, 1326.

21 Diese Aufteilung in eine Sphäre der Natur als Reich der Notwendigkeit und eine Sphäre der Gesellschaft als Reich der Kontingenz ist von ganz verschiedenen Seiten immer wieder kritisiert worden, vgl. dazu als eine Stimme etwa den Anthropologen und Ethnologen Eduardo Viveiros de Castro: »Those dualisms are dubious not because all such conceptual dichotomies are in principle pernicious but because these in particular require, if they are to unify (any) two worlds, discriminating between their respective inhabitants. Every Great Divider is a mononaturalist.« (Castro, Eduardo Viveiros De (2014): *Cannibal Metaphysics*. Minnesota Press, 63) Georg Toepfer beschreibt entsprechend den Begriff ›Organismus‹ als warmen Begriff im Gegensatz zum kalten Organisations-Begriff, welcher stärker »auf Technisches, Konstruiertes und Zwanghaftes« verweist (Toepfer, G./Michelini, F. (Hg.) (2016): *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*. Freiburg/München: Karl Alber, 11).

22 Hanulak 2009, 93.

23 Vgl. Müller, Ernst (2016): »Organ, Organismus und Organisation bei Friedrich Schleiermacher«. In: Toepfer, G./Michelini, F. (Hg.): *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*. Freiburg/München: Karl Alber, 133–150.

24 So auch Walter Benjamin in seinem berühmten Essay zur *Aufgabe des Übersetzers*, vgl.: »In völlig unmetaphorischer Sachlichkeit ist der Gedanke vom Leben und Fortleben der Kunstwerke zu erfassen. Daß man nicht der organischen Leiblichkeit allein Leben zusprechen dürfe, ist selbst in Zeiten des befangensten Denkens vermutet worden. Aber nicht darum kann es sich handeln, unter dem schwachen Szepter der Seele dessen Herrschaft auszudehnen, wie es Fechner versuchte; geschweige daß Leben aus den noch weniger maßgeblichen Momen-

Im Falle von Friedrich Schlegel ergibt sich diese übergreifende Konzeptualisierung aus der Zusammenführung von gleich drei Interessen: dem Interesse an der modernen Großgattung des Romans, dem Interesse an einer Theorie der Lektüre und dem Vorhaben einer Philosophie des Lebens, welche nicht nur als spezifische Disziplin die Natur und die Gesellschaft beobachtet, sondern vielmehr in einem sehr umfassenden Sinne Teil des Lebens ist.

Alle drei Interessen sind eng miteinander verbunden. So entwickelt sich Friedrich Schlegels Romantheorie schon von Beginn an aus einer Theorie der Lektüre. In einem Brief an seinen Bruder beschreibt er seine »Art der Lectüre« so, dass es gelte, »die Schriften und das Leben eines großen Mannes zusammen zu vergleichen, und [...] ein Ganzes daraus bilden«.²⁵ Die Lektüre von Schriften und das Leben gehören für Schlegel also immer schon zusammen; das Leben eines Menschen ergibt sich nicht zuletzt aus dessen Schriften, die zum Leben in einem hermeneutischen Zirkelverhältnis stehen. Über den Begriff des Ganzen wird die Hermeneutik mit der Lehre des Organischen verbunden – für beide Theoreme ist das Konzept des ›Ganzen‹ entscheidend. Um Schriften wieder lebendig zu machen, bedarf es eines komplexen, aufeinander aufbauenden Verfahrens. Auch wenn die Hermeneutik das Verstehen als Zentralbegriff erkorren hat, geht es doch zunächst um die Thematisierung von Lektüre, genauer: von spezifischen, stark an das Buch gebundenen Lektüertechniken. Nicht zufällig nennt Friedrich Schlegel das Buch auch den »allgemeine[n] Organismus«.²⁶ Erst die im gedruckten Buch mögliche Textorganisation, die auch für die Gattung des Romans entscheidend ist, ermöglicht die spezifische Lektüre, die dann aller-

ten des Animalischen definiert werden könnte, wie aus Empfindung, die es nur gelegentlich kennzeichnen kann. Vielmehr nur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist, Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht. Denn von der Geschichte, nicht von der Natur aus, geschweige von so schwankender wie Empfindung und Seele, ist zuletzt der Umkreis des Lebens zu bestimmen.« (Benjamin, Walter (2017): »Die Aufgabe des Übersetzers«. In: Ders.: *Tableaux Parisiens*. Walter Benjamin. Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7, 15.).

25 Schlegel, Friedrich (1988): *Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel. Bis zur Begründung der romantischen Schule (15. September 1788 – 15. Juli 1798)*. Hrsg. und eingeleitet von Ernst Behler. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 3, Bd. 23. Paderborn u.a.: Schöningh, 22.

26 Schlegel 1981, 362.

dings eingeübt werden muss. So ist es für die Romantheorie, und, wie später gezeigt wird, auch für die Philosophie des Lebens von entscheidender Bedeutung, dass der Lektüreprozess nicht einfach das unkontrollierbare Außen des Romans ist, sondern in die Konzeption und Organisation des Romantextes mit einbezogen wird. Die Lebendigkeit des Romans ergibt sich aus der Wechselwirkung von Buch und Leser:in:

Der synthetische Schriftsteller konstruiert und schafft sich einen Leser, wie er sein soll; er denkt sich denselben nicht ruhend und tot, sondern lebendig und entgegenwirkend. Er läßt das, was er erfunden hat, vor seinen Augen stufenweise werden, oder lockt ihn es selbst zu erfinden. Er will keine bestimmte Wirkung auf ihn machen, sondern tritt mit ihm in das heilige Verhältnis der innigsten Symphilosophie oder Sympoesie.²⁷

Sicherlich empfindet Schlegel sich selbst als einen solchen symphilosophischen oder sympoetischen Leser in Bezug auf seine Lektüre von Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, der in den Jahren 1795 und 1796 in insgesamt acht Büchern erscheint und in der Folge als der prototypische Bildungsroman, wenn nicht Roman überhaupt²⁸ rezipiert wird. Über diesen Roman verfasst nun Schlegel seine sogenannte Rezension *Über Goethes Meister* als ausgezeichnetes Beispiel für seine Theorie des sympoetischen Lesens. Ganz im Sinne der hier anklingenden dialogischen Form war die Rezension ursprünglich in Briefform geplant, erscheint dann aber 1798 in ihrer fragmentarischen Form im zweiten Stück des ersten Bandes der neugegründeten Zeitschrift *Athenäum*.²⁹

Wer aber echten systematischen Instinkt, Sinn für das Universum, jene Vorempfindung der ganzen Welt hat, die Wilhelmen so interessant macht, fühlt gleichsam überall die Persönlichkeit und lebendige Individualität des Werks, und je tiefer er forscht, je mehr innere Beziehungen

27 Schlegel, Friedrich (1958): *Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*. Hrsg. von Hans Eichner. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 1, Bd. 2. München u.a.: Schönigh, 161.

28 So neben Schlegel auch der bereits zitierte Georg Lukács in seiner Theorie des Romans. Vgl. dazu auch Kukkonen, Karin (2022): »Erzählung. Der Roman und die Protokolle der Moderne«. In: Geulen, E./Haas, C. (Hg.): *Formen des Ganzen*. Göttingen: Wallstein, 343–362.

29 In die Schlegel-Werkausgabe von 1823 ging der Text mit nur geringen Änderungen als *Charakteristik des Wilhelm Meister* ein.

und Verwandtschaften, je mehr geistigen Zusammenhang entdeckt er in demselben. Hat irgendein Buch einen Genius, so ist es dieses.³⁰

Hier wird nicht etwa die Individualität des Protagonisten beschrieben, sondern vielmehr die Individualität des Buchs. Der Roman selbst ist für Schlegel ein Individuum.³¹ Damit radikalisiert Schlegel die romantheoretischen Tendenzen des 18. Jahrhunderts, die in Blankenburgs Positionswechsel zwischen Romanschreiber und Biographen schon angedeutet waren. Nicht das empirische Leben ist entscheidend, sondern vielmehr seine Formung im Buch. Nur dieses hat Persönlichkeit und ›Genius‹.

Von zentraler Wichtigkeit ist dabei das Konzept des Organischen, welches das Verständnis von Leben insbesondere seit Leibniz' Philosophie des Organischen entscheidend verändert hat. Leben wird nun nicht mehr als ein statisches Urprinzip verstanden, sondern in Bezug auf eine innere Dynamik, ein spezifisches Miteinanderwirken von eigentlich gegensätzlichen Elementen innerhalb einer Ganzheit. Für Schlegel ist das Prinzip des Organischen eng an den Begriff der Organisation gekoppelt und darüber hinaus als selbst-organisierend konzeptualisiert. Diese Überzeugung äußert sich bereits in der Vorlesung zur Transzendentalphilosophie: »Materie und Form müssen wir auf Realität beziehen; so erhalten wir eine Materie, die sich selbst die Form gibt, und eine Form, die sich eine Materie erzeugt – dies ist Organismus. Aber wir sagen vorerst Energie, weil dies die lebendige innere Kraft bedeutet, und weil es das Prinzip der Organisation ist.«³²

Der Begriff des Organismus wird dynamisch gefasst und auf das Leben als Gegenstand der Philosophie, wie auch auf die Verfasstheit der Philosophie selbst, bezogen. Der Schlegel-Kommentator Jean-Jacques Anstett fasst diese Anwendung des dynamischen Organismusbegriffs auf Leben und Philosophie gleichermaßen für die

30 Schlegel 1958, 134.

31 Wie an anderer Stelle deutlich wird, legitimiert Schlegel den Begriff des Individuums aus seinem Konzept des Organismus, vgl. ebd., 224–225: »Nach dem wahren Begriffe des Individuums, den wir hier postulieren müssen, ist es aber ein organisches Wesen; alles was Individuum genannt werden mag, ist eine organische Einheit und jede organische Einheit ein Individuum.« Schlegel schreibt weiter, »daß Individuum ein lebendes, organisches, zur Einheit verbundenes Wesen bedeutet.«

32 Schlegel 1964a, 34.

Philosophie Schlegels in einem Satz zusammen: »Wie das Leben selbst, das sie zu erfassen und begreifen sucht, ist die Philosophie in einem unendlichen Werden begriffen.«³³ Die Neukonzeption einer organischen Ganzheit, die sich nicht etwa als Summe von Elementen, sondern vielmehr als Prozess sich gegenseitig widersprechender und doch auch wechselseitig hervorbringender und beeinflussender Ereignisse begreifen lässt, erlaubt die Überwindung von Polaritäten, welche in von Schlegel als scholastische Philosophie bezeichneten Konzeptionen als unüberwindbare Gegensätze dargestellt werden.

So heißt es etwa in der *Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* im fünften Buch über die Theorie der Natur:

Diese der bisherigen Philosophie so schwer zu beantwortende Frage von dem Verhältnis des Empirischen, des Endlichen zum Absoluten fällt bei uns ganz weg, oder sie wird vielmehr in die Frage von dem Verhältnis zweier Unendlichkeiten verwandelt, indem nämlich nach unserer Ansicht das Endliche im Innern in sich immer unendlich ist, weil es eine unendliche Fülle vom Leben in sich faßt.

Anmerkung: In Beziehung auf gewöhnliche Meinungen läßt sich die Verwandlung des Endlichen in das Unendliche auch so erklären: Es gibt gar keine Verschiedenheit zwischen organisch und mechanisch, alles in der Natur ist lebendig, organisch, nur auf einem beschränkten Standpunkte kann eins gegen das andere organisch erscheinen.³⁴

Schlegel knüpft damit an eine bereits im 17. Jahrhundert entstehende Begriffsformierung zurück, die er jedoch noch einmal variiert und ausweitet. Der im 17. Jahrhundert bereits auftauchende und sich im 18. Jahrhundert sukzessive manifestierende Begriff des Organismus, der zuvor eher für makroskopische Strukturen verwendet wurde, wird zunehmend auf kleinere Lebewesen angewendet. Entscheidend für den Organismus-Begriff ist dabei jeweils die innere Struktur der Entitäten, nicht deren ontologische Qualität. Der Schweizer Arzt und Chemiker Christoph Girtanner bringt diese Ansicht bündig auf den Punkt, wenn er im Jahr 1790 schreibt: »Les mots organi-

33 Anstett, Jean-Jacques (1964): »Einleitung«. In: Ders. (Hg.): *Friedrich Schlegel. Philosophische Vorlesungen. Erster Teil*. Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe, Bd. 12, 15.

34 Schlegel 1964a, 410.

sé & vivant sont, selon moi, des synonymes«;³⁵ er betrachtet also die Begriffe organisiert und lebend als Synonyme. Während ein Begriff wie Lebewesen zunächst einen wahrnehmbaren Körper von außen bezeichnet und diesen von anderen nichtlebenden Entitäten abgrenzt, meint der Organismusbegriff ein »System von Strukturen und Prozessen«³⁶ und deren Wechselseitigkeit.³⁷ Einflussreich ist hier insbesondere die Bestimmung des Organismus durch Immanuel Kant. Dieser bestimmt in der 1790 erstmalig erschienenen *Kritik der Urteilskraft* das Lebewesen im Gegensatz zum Kunstwerk als organisiertes und sich organisierendes Wesen:

In einem solchen Produkte der Natur wird ein jeder Theil so, wie er nur *durch* alle übrige da ist, auch als *um der andern* und des Ganzen *willen* existierend, d.i. als Werkzeug (Organ) gedacht: welches aber nicht genug ist (denn er könnte auch Werkzeug der Kunst sein und so nur als Zweck überhaupt möglich vorgestellt werden); sondern als ein die andern Theile (folglich jeder den andern wechselseitig) *hervorbringendes* Organ, dergleichen kein Werkzeug der Kunst, sondern nur der allen Stoff zu Werkzeugen (selbst denen der Kunst) liefernden Natur sein kann: und nur dann und darum wird ein solches Produkt, als *organisiertes* und *sich selbst organisierendes* Wesen, ein Naturzweck genannt werden können. [...]

35 Girtanner, Christoph (1790): »Mémoires sur l'irritabilité, considérée comme principe de vie dans la nature organisée«. *Observations sur la physique, sur l'histoire naturelle et sur les arts* 37, 139–154, hier: 150.

36 Scharf, Marianne (2016): »Der Organismusbegriff, der Lebewesenbegriff und die Frage der Naturalisierbarkeit des Funktionsbegriffs«. In: Toepfer, G./Michellini, F. (Hg.): *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*. Freiburg, München: Karl Alber, 213–235, 214. Krohs spricht diesbezüglich auch von einem schwachen und einem starken Organismusbegriff (Krohs, Ulrich (2016): »Der Organismusbegriff als epistemisches Werkzeug«. In: Toepfer, G./Michellini, F. (Hg.): *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*. Freiburg, München: Karl Alber, 237–254, 237). Der starke Organismus-Begriff, welchen Krohs auf die Zeit um 1800 zurückführt, thematisiert die Art der wechselseitigen Verknüpfung von Organen, deren Organisiertheit (ebd., 243); der schwache Organismusbegriff dagegen diskutiert die Frage der Lebendigkeit als grundlegend für die Anwendung des Organismusbegriffs und leitet diesen so aus der Lebensfrage ab (ebd., 239). Krohs plädiert für die Wiederbeachtung des starken Organismusbegriffs und damit, wie letztlich Schlegel, für eine Engführung von Organismus und Organisation.

37 Vgl. Toepfer 2016, 10.

Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine: denn die hat lediglich *bewegende* Kraft; sondern es besitzt in sich *bildende* Kraft [...]³⁸

Während Kant gerade die Opposition von Kunstwerk und natürlichem Wesen über den Begriff des Organismus und der Organisation zu begründen sucht, überträgt Friedrich Schlegel die Doppelung des organisierten und (sich selbst) organisierenden Wesens auf das Kunstwerk und, genauer, auf das Buch und beschreibt dieses als Organismus. In *Über Goethes Meister* heißt es: »Der angeborene Trieb des durchaus organisierten und organisierenden Werks, sich zu einem Ganzen zu bilden, äußert sich in den größeren wie in den kleineren Massen.«³⁹

Der Bildungstrieb, von dem Kant spricht, wird hier auf den Roman übertragen. Der Roman besitzt selbstbildende Kraft und Lebendigkeit, insofern er nicht nur von außen organisiert ist, sondern sich selbst autonom organisieren kann. Dies geschieht allerdings dezidiert nicht in und durch die Textproduktion, sondern erst im Stadium der Lektüre: Lebendig wird der Roman durch die und in der Konfrontation mit den Leser:innen. Diese sind zentral für dessen Lebendigkeit; insofern sich die Organisation des Romans nur als Dynamik zwischen Buch und seiner Lektüre entfalten kann. Es ist dabei aber die Organisation des Werks, die diesen Prozess steuert und damit ihre eigene Lebendigkeit in der Lektüre ermöglicht. Rüdiger Campe hat dies an Schlegels Rezension des Wilhelm Meister als grundlegend für die Form des Romans hervorgehoben. Er schreibt hier:

Der Roman kann nur dann Form sein, wenn er Form wird, d.h. einem Kalkül folgt, der gerade nicht auf den Platonismus der Urbilder vertrauen kann. Eine Form entsteht, die in ihrer ständigen Selbstunterscheidung von der Unform besteht. Form des Lebens und Ergebnis seiner Kunst ist, was sich von dem unterscheiden kann, was sie nicht ist. Damit ergibt sich ein Paradox: Jede Unterscheidung des geformten vom formlosen Leben bringt neues Leben hervor, das außerhalb der Form

38 Kant, Immanuel (2009): »Kritik der Urteilkraft«. In: Ders.: *Kritik der Urteilkraft. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Text und Kommentar*, hrsg. v. Manfred Frank und Véronique Zanetti. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 497–880, hier: 737.

39 Schlegel 1958, 131.

fällt. Dieses jeweils neue Leben ist aber das Leben selbst; es ist das charakteristisch Überschüssige an demjenigen Formprozess, der das Leben ist.⁴⁰

Der entscheidende Punkt bei der selbstbezüglichen, autonomen Organisation, die den literarischen Text zu etwas Organischem macht, ist also nicht nur die Beziehung der einzelnen Elemente untereinander. Der entscheidende Punkt ist vielmehr die Beziehung des Organismus zu seiner Umwelt; hier des Buchs zu seiner Lektüre. Insofern das Buch als einzelner Organismus imstande ist, diese Konfrontation zu steuern und produktiv in die eigene Bildung mit einzubeziehen, kann es in der und durch die Lektüre, in der Konfrontation mit dem Außen lebendig werden. Diese Umdeutung des Organischen im Sinne nicht nur einer Romantheorie, sondern vielmehr einer Lektürehtheorie als Theorie der Konfrontation ist die entscheidende Neuerung, die in der Frühromantik vorgenommen wird. Die Perspektive auf das Leben im Zeichen des Organismus erweitert sich so von einem »Problem der Spezifik der inneren Organisation lebender Körper in eine Innen-Außenwelt-Problematik hinein«.⁴¹ Diese Aufmerksamkeit auf die Art und Weise der Konfrontation mit dem Außen als entscheidendes Kennzeichen des Lebens und seiner Organisiertheit antizipiert bereits die theoretischen Entwicklungen der Kybernetik und Systemtheorie des 20. Jahrhunderts, die a) in der Biologie etwa mit dem Begründer der Ökologie, Johann Jakob von Uexküll, und dem Biologen und Systemtheoretiker Ludwig von Bertalanffy, b) in der kybernetischen Philosophie und Anthropologie mit Namen wie Henri Atlan und Gregory Bateson und c) in der auf die Soziologie bezogenen Systemtheorie mit Niklas Luhmann verbunden sind.⁴²

40 Campe, Rüdiger (2009): »Form und Leben in der Theorie des Romans«. In: Avanesian, A./Menninghaus, W./Völker, J.: *Vita aethetica. Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*. Zürich: Diaphanes, 193–211, hier: 207.

41 Cheung, Tobias (2016): »Der Organismus-Begriff und die Innen-Außenwelt-Problematik um 1800: Brown, Hufeland und Treviranus«. In: Toepfer, G./Michellini, F. (Hg.): *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*. Freiburg/München: Karl Alber, 111–132, 111.

42 Zur Beziehung des hier zentralen Konzepts etwa der Selbstorganisation auf Philosopheme vor und um das 19. Jahrhundert vgl. etwa Zülicke, Freddy (2000): *Selbstorganisation und Naturphilosophie (Naturteleologie). Reflexionen zum Be-*

Der Einbezug des Verhältnisses von Innen und Außen in die Romantheorie, der sich als ein konkretes Verhältnis von Buch und Lektüre verstehen lässt, prägt nun auch entscheidend die Konzeption der Philosophie des Lebens.

3. Konfrontation der Philosophie mit dem Leben

In der Interpretation der Vorlesungen im Kontext von Schlegels Gesamtwerk wird oft auf Schlegels Konversion zum Katholizismus⁴³ verwiesen, die er im April des Jahres 1808 mit seiner Frau Dorothea Schlegel in St. Maria im Kölner Pesch vornimmt. Es sind nur drei katholische Geistliche und der Kirchmeister anwesend, dennoch geht die Sensationsmeldung innerhalb weniger Tage durch ganz Europa. Hohn und Spott ergießt sich in der Folge über die Schlegels; man unterstellt ihnen die Flucht vor der Wirklichkeit in die »zitternden Ruinen der katholischen Kirche«⁴⁴ oder schnöde wirtschaftliche Interessen, insofern eine feste Stelle an katholischen Universitäten Protestanten nur bedingt offensteht. Tatsächlich ist die Vorlesung zur »Philosophie des Lebens«, die Schlegel 1827 und 1828 in seiner neuen Heimatstadt Wien hält, genauso wie die schnelle Publikation im Jahr 1828 Ausdruck seiner gegenüber der prekären Zeit um die Jahrhundertwende gefestigten Lebenssituation. Die Philosophie des Lebens steht in einem engen Zusammenhang mit Schlegels offenem Bekenntnis zur katholischen Religion und zu einem intensiven Christentum. Schon 1810, also sehr bald nach der Konversion, fasst er den Plan zu dieser Vorlesung, den er aber aufgrund anderer Projekte immer wieder aufschiebt. Die dann doch mit Verspätung gehaltene Vorlesung lässt sich als Feier des christlichen Gottes verstehen

griff »Selbst« in modernen Selbstorganisationstheorien. Cuxhaven: Traude Jung-hans Verlag.

43 Zum Zusammenhang von Konversion und den philosophischen Vorlesungen vgl. auch Lührs, Christian (2022): »Das »lebendig Positive«. Zu zwei philosophischen Quellen der christlichen Staatstheorie in Friedrich Schlegels Signatur des Zeitalters«. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 74(4), 317–335.

44 Heine, Heinrich (1972) [1836]: »Die romantische Schule«. In: Ders.: *Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse*. Säkularausgabe. Bd. 8: Über Deutschland 1833–1836. Aufsätze über Kunst und Philosophie, hrsg. v. Renate Francke. Berlin: Akademie Verlag, 7–232, hier: 166.

– auf ihn, wie Schlegel in der neunten Vorlesung deutlich macht, ist der Lebensbegriff bezogen:

Zunächst aber ist sie als Philosophie des Lebens eine durchaus menschliche Wissenschaft und Erkenntnis des Menschen; und eben darum, und weil der Mensch nur mittelst seiner durchgängigen Beziehung auf Gott über der Natur steht, und etwas Höheres ist als ein bloßes Naturwesen und etwas Höheres als eine bloße Vernunftmaschine; ist die Philosophie des Lebens auch wirklich und in der Tat eine wahre Gottes-Philosophie. Dieses und nicht eine bloße Vernunft- oder Natur-Philosophie, ist die Philosophie des Lebens auch deswegen und in dem Sinne, weil das höchste Leben und der Urquell alles andern Lebens ja eben Gott ist.⁴⁵

Die Berufung auf den einen Gott und die göttliche Wahrheit, die für den Menschen fundamental unergründbar ist, bildet den basso continuo der Vorlesungen. Vor diesem Hintergrund ist die Kritik der Zeitgenossen wie auch der gegenwärtigen Interpreten Schlegels nachvollziehbar, welche die Frühphase des Athenäums und Lyceums aus Gründen der theoretischen Passung gegenüber dieser späten Phase bevorzugen. Es gibt aber auch entscheidende Kontinuitäten zwischen ›frühem‹ und ›spätem‹ Werk, die sich gerade auf die Einführung von Lektüretheorie, Textorganisation und Lebensbegriff im Zeichen des Organismus beziehen lassen. Schlegels Rede davon, die Philosophie des Lebens solle ›auch wirklich und in der Tat‹ eine wahre Gottes-Philosophie sein, betrifft nicht die inhaltliche, sondern die institutionelle und methodische Seite der Vorlesungen. Direkt zu Beginn macht sich Schlegel über die im 17. und 18. Jahrhundert gerne gepflegte geometrische Art des Philosophierens lustig, die er als ›der Mathematik nachgeäffte Form‹ und ›Schlachtordnung endloser Paragraphen‹ abtut. Demgegenüber beansprucht er nicht nur als Gegenstand seiner Philosophie, sondern auch für deren Form das Organische, im Sinne eines »lebendig fortwachsenden Naturgegenstande[s]«. ⁴⁶ Dieser »innere lebendige Zusammenhänge der einzelnen Gedanken in der Philosophie«, ⁴⁷ welchen er anstrebt und welcher erst dazu berechtigt, für die eigene Philosophie das Etikett

45 Schlegel, Friedrich (1969): *Philosophie des Lebens und Philosophische Vorlesungen*. Hrsg. und eingeleitet von Ernst Behler. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Abt. I, Bd. 10. München u.a.: Schöningh, 167.

46 Ebd., 13.

47 Ebd., 14.

›Philosophie des Lebens‹ in Anspruch zu nehmen, erinnert stark an die Beschreibung von Goethes *Wilhelm Meister*. Wiederum wird der Lebensbegriff für das kommunikative Artefakt selbst, den Text, hier also für die Vorlesung, in Anspruch genommen und der Text als Lebewesen dargestellt. Und wiederum ist es die Rezeption, welche den Text verlebendigt. Das ist konsistent mit Forderungen, welche Schlegel auch schon in früheren philosophischen Vorlesungen, vor der Konversion zum Katholizismus, aufstellt. So heißt es etwa in *Propädeutik und Logik*:

Das Resultat dieser Untersuchung kann man ausdrücken in den Axiomen: alles ist in organischem Zusammenhange, alles ist organisiert; nichts ist in der unendlichen Wesenskette tot und mechanisch, alles ist von demselben lebendigen Geiste beseelt und durchdrungen; überall offenbart sich nur in höherm und niederm Grade die unendliche Kraft und Tätigkeit, die alles zu einem großen Systeme verbindet und in dem einzelnen, wie in dem Ganzen selbst wirksam ist; nirgend ist eine Lücke, ein Stillstand, überall herrscht der innigste Zusammenhang und eine ewig fortlaufende harmonische Wechselwirkung und Einheit. So wie dies von den *Dingen* gilt, muß es auch von den Begriffen gefordert werden. Auch sie sollen in organischem Zusammenhange stehen, ein organisches Ganzes bilden, nicht bloß scheinbar durch äußere, mechanische Anordnung und Einteilung zusammengefügt und gereiht, sondern durch wahrhaft lebendige innere Einheit verbunden sein.⁴⁸

Schlegel fordert eine Äquivalenz zwischen der Beschreibung und dem Gegenstand selbst. Insofern die Philosophie anstrebt, das Leben zu beschreiben, muss sie selbst lebendig sein. Ihre diskursive Verfasstheit, ihre Begriffe müssen also in einem lebendigen Verhältnis zueinander stehen. Dies gilt nun wiederum nicht nur für die Organisation des Textes und seiner zentralen Konzepte, sondern auch für die soziale Auswirkung und Situierung des Vortrags. Dieser soll die Zuhörenden erreichen und Teil ihres Lebens werden. Auch vor diesem Hintergrund wird der Titel ›Philosophie des Lebens‹ verständlich. Unter diesem Titel kursieren in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts populärwissenschaftliche Texte, die philosophische Systeme auf das alltägliche Leben anzuwenden suchen und sich an eine breitere Leserschaft wenden. Schlegel geht in der ersten Vor-

48 Schlegel, Friedrich (1964b): *Philosophische Vorlesungen. Zweiter Teil. Mit Einleitung und Kommentar*, hrsg. von Jean-Jacques Anstett. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 2, Bd. 13, 263.

lesung auf diese vermeintliche Nebengattung der Philosophie ein, dreht die Wertung dabei aber um.

Auf diesem Wege des ganz abstrakten und unverständlichen Denkens wird natürlich die Philosophie der Schule als die Hauptsache betrachtet, und als das eigentliche wahre Wissen, nämlich das unverständliche; die Philosophie des Lebens aber ist nach diesem System nichts als eine Art von Übersetzung in eine populäre Darstellung und in das gemeine Menschenbewußtsein [...]. Ganz entfernt ist die lebendige Philosophie von dieser Versteigung in das Unverständliche der leeren Abstraktion, und da die Gegenstände keine andern sind, als die jeder Mensch von einem schon einigermaßen vollständiger entwickelten Bewußtsein in seinem Innern hat und kennt: so hindert nichts, daß auch der Vortrag durchaus klar, leicht und lebendig sein kann. Hier ist das Verhältnis also gerade umgekehrt: die Philosophie des Lebens selbst ist in diesem System die Hauptsache und das Erste; die Philosophie der Schule aber, oder der wissenschaftliche Schulunterricht in derselben, ist an seiner Stelle sehr achtungswerth und notwendig, doch gegen das Ganze gehalten nur das Zweite, Abgeleitete, der Nebenzweig, oder die Anwendung von jener.⁴⁹

Schlegels expliziter Anspruch ist die Verständlichkeit für den alltäglichen, nicht vorgebildeten Zuhörer – Zuhörerinnen sind aufgrund der Anordnung von Fürst Metternich sehr zum Leidwesen Schlegels nicht zugelassen – und im Falle der Publikation die Leser:innen mit ihren je persönlichen Lebenserfahrungen. Immer wieder spricht Schlegel die Zuhörerschaft direkt an, appelliert daran, die ›Einheit der Gesinnung‹ der Vorlesungen wahrzunehmen, sodass sich im Prozess der Rezeption eine versöhnende Kraft bemerkbar macht.

Direkt in der ersten Vorlesung heißt es etwa:

So darf ich auch noch die zweite Hoffnung hinzufügen, daß diese mit Klarheit ausgesprochene Denkart eines Einzelnen, selbst da, wo manche Verschiedenheitspunkte in der Überzeugung zurückbleiben, dennoch keinen abstoßenden Eindruck auf Sie machen, sondern vielmehr hie und da eine anziehende, und vielleicht für so manchen Zwiespalt des Denkens und des Lebens versöhnende Kraft, als die schönste Frucht der wahren Philosophie, auch hier unter uns bewähren soll.⁵⁰

49 Schlegel 1969, 8–9.

50 Ebd., 12.

Die schönste Frucht der wahren Philosophie ist also keine inhaltliche Gotteserkenntnis, sondern vielmehr ein Zustand der Harmonie und Versöhnung, oder auch ein Zustand der Liebe, die Schlegel immer wieder als eigentlichen Gottesdienst benennt. Solche Überlegungen machen deutlich, dass Philosophie für Schlegel nicht nur eine Frage nach dem Wesen des Auszudrückenden, sondern vielmehr nach dem ›Wie‹ des Ausdrucks ist. Diese Beschäftigung mit der Form des Diskursiven kulminiert in die Annahme einer Lebendigkeit des Textes, welche sich aus der Konfrontation mit seinem Außen ergibt. In Bezug auf die spezifische Ausgestaltung der Konfrontation mit den Lesenden hat der späte Schlegel seine Vorgehensweise radikal geändert. Er hat den gewitzten, hyperironischen Stil der Fragmente gegen einen demütigeren, schlichteren, religiöseren Stil der Philosophie des Lebens ausgetauscht. Er will nicht mehr mittels argumentativer Scharfsinnigkeit und Witz überzeugen, sondern mittels der Ästhetik einer lebensnahen Rede ohne diskursive Umwege wirken, was der Vorlesung ihren manchmal predigtartigen Ton verleiht. Schlegels Vorlesung will nicht System, sondern Ereignis sein, sodass »die Seele aus allen Angeln ihres falschen Lebens mit einem Male herausgegriffen, völlig umgewendet und umgekehrt wird.«⁵¹

Die Philosophie selbst wird, ganz im Sinne Spinozas, auch wenn sich die Art des Vorgehens unterscheidet, in Bezug auf das Tun mit Worten als Gottesdienst begriffen. Aus der Warte eines modernen Wissenschafts- und Literaturverständnisses und insbesondere nach der Radikalisierung von Schlegels Positionen in der Lebensphilosophie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in welcher Leben zum Grundbegriff »einer sich gegen die rationalistische Engführung wendenden Philosophie«⁵² und die Philosophie damit zur »Erfahrungswissenschaft«⁵³ gemacht wird, kann man Schlegels Theoretisierung des Lebens durch den Gottesbegriff als ideologisch und letztendlich dogmatisch kritisieren. 2002 beschreibt Schöning den »Begriff des Lebens als Schlagwort für kulturtherapeutische Ambi-

51 Ebd., 168.

52 Rath, Matthias (1998): »Art. Leben philosophisch«. In: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 2 G-Pa, hrsg. v. W. Korff et al. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 531.

53 Anstett 1964, XVIII.

tionen, die sich gegen ein Übermaß an Differenzierung richten.«⁵⁴ »Im Namen des Lebens«, so Schöning wird »dagegen eine Geschehens- und Erfahrungsunmittelbarkeit aufgerufen, die je zur Zeit prinzipiell alternativlos ist und genau daraus eine besondere Kraft schöpft, die sich voraussetzungslos selbst legitimiert.«⁵⁵

Das ist selbstverständlich eine berechtigte Sichtweise dieser Instrumentalisierung des Lebens zur Charakterisierung der eigenen Philosophie. Im Lichte der spätestens im 21. Jahrhundert deutlich gewordenen endgültigen Krise der rein vernunftgeleiteten Annäherung an die Natur und das Leben, lässt sich die Wertung jedoch auch umkehren und Schlegels Wende zur Lebensphilosophie als Wende zur Demut verstehen, die gerade in ihrer Kenntnis und Absage der intellektuellen Überschätzung des individuellen Menschen durchaus ihre Berechtigung und auch ihre Anschlussfähigkeit hat. Schlegels Lebensphilosophie erscheint so als dringend notwendige Selbstbescheidung der Philosophie; als indirekte Feier des Lebens, das mit Worten nicht einmal annähernd erreich- und ausdrückbar ist.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anstett, Jean-Jacques (1964): »Einleitung«. In: Ders. (Hg.): *Friedrich Schlegel. Philosophische Vorlesungen. Erster Teil*. Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe, Bd. 12.
- Benjamin, Walter (2017): »Die Aufgabe des Übersetzers«. In: Baum, Antonia/Métayer, Michel (Hg.): Benjamin, Walter: *Tableaux Parisiens. Walter Benjamin. Werke und Nachlaß*. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 7.
- Blankenburg, Friedrich von (1965): *Versuch über den Roman. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1774. Mit einem Nachwort von Eberhard Lämmert*. Stuttgart: Metzler.
- Blumentritt, Martin (2007): *Begriff und Metaphorik des Lebendigen. Schellings Metaphysik des Lebens 1792–1809*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

54 Schöning, Matthias (2002): *Ironieverzicht. Friedrich Schlegels theoretische Konzepte zwischen »Athenäum« und »Philosophie des Lebens«*. Paderborn u.a.: Schöningh, 322.

55 Ebd., 316.

- Braidotti, Rosi (2008): »The Politics of Life as Bios/Zoe«. In: Smelik, A./Lykke, N. (Hg.): *Bits of Life. Feminism at the Intersections of Media, Bio-science and Technology*. Seattle/London: University of Washington Press, 167–187.
- Campe, Rüdiger (2009): »Form und Leben in der Theorie des Romans«. In: Avanessian, A./Menninghaus, W./Völker, J.: *Vita aethetica. Szenarien ästhetischer Lebendigkeit*. Zürich: Diaphanes, 193–211.
- Castro, Eduardo Viveiros De (2014): *Cannibal Metaphysics*. Minnesota Press.
- Cheung, Tobias (2016): »Der Organismus-Begriff und die Innen-Außenwelt-Problematisierung um 1800: Brown, Hufeland und Treviranus«. In: Toepfer, G./Michellini, F. (Hg.): *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*. Freiburg/München: Karl Alber, 111–132.
- Dohrn-van Rossum, Gerhard (1977): *Politischer Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte natürlicher Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache*. 2 Bde. Bielefeld: Universitätsverlag.
- Girtanner, Christoph (1790): »Mémoires sur l'irritabilité, considérée comme principe de vie dans la nature organisée«. *Observations sur la physique, sur l'histoire naturelle et sur les arts* 37, 139–154.
- Goethe, Johann Wolfgang (2010): »Prometheus«. In: Ders.: *Gedichte. 1756–1799. Text und Kommentar*. Sämtliche Gedichte, Bd. 1, hrsg. v. Karl Eibl. Frankfurt a.M.: DKV, 203–204.
- Hanulak, Robert (2009): *Maschine – Organismus – Gesellschaft. Physiologische Aspekte eines Lebensbegriffs um 1800*. Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang.
- Hardenberg, Friedrich von (1965): »Poeticismen«. In: Ders.: *Das philosophische Werk I*. Schriften, Bd. 2, hrsg. v. Richard Samuel. Stuttgart: Cotta, 537–566.
- Heine, Heinrich (1972) [1836]: »Die romantische Schule«. In: Ders.: *Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse*. Säkularausgabe. Bd. 8: Über Deutschland 1833–1836. Aufsätze über Kunst und Philosophie, hrsg. v. Renate Francke. Berlin: Akademie Verlag, 7–232.
- Jonas, Hans (2016): »Der Organismus als Freiheit«. In: Ders.: *Leben und Organismus. Life and Organism*, hrsg. v. Jens Peter Brune und Jens Ole Beckers. Kritische Gesamtausgabe, Bd. II/3: Vorlesungen. Freiburg: Rombach.
- Kant, Immanuel (2009): »Kritik der Urteilskraft«. In: Ders.: *Kritik der Urteilskraft. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Text und Kommentar*, hrsg. v. Manfred Frank und Véronique Zanetti. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 497–880.
- Krohs, Ulrich (2016): »Der Organismusbegriff als epistemisches Werkzeug«. In: Toepfer, G./Michellini, F. (Hg.): *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*. Freiburg, München: Karl Alber, 237–254.

- Kukkonen, Karin (2022): »Erzählung. Der Roman und die Protokolle der Moderne«. In: Geulen, E./Haas, C. (Hg.): *Formen des Ganzen*. Göttingen: Wallstein, 343–362.
- Küppers, Bernd-Olaf (1992): *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Luhmann, Niklas/Müller, Karlheinz (1984): »Art. Organisation«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6: Mo-O. Darmstadt: WBG, Sp. 1326–1329.
- Lührsen, Christian (2022): »Das ›lebendig Positive‹. Zu zwei philosophischen Quellen der christlichen Staatstheorie in Friedrich Schlegels Signatur des Zeitalters«. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 74(4), 317–335.
- Lukács, Georg (1984) [1920]: *Die Theorie des Romans*. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Mazza, Ethel Matala de (1999): *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*. Freiburg: Rombach.
- Meyer, Anton (1984): »Art. Organismus«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6: Mo-O. Darmstadt: WBG, Sp. 1330–1358.
- Mischer, Sibille (1987): *Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Müller, Ernst (2016): »Organ, Organismus und Organisation bei Friedrich Schleiermacher«. In: Toepfer, G./Michelini, F. (Hg.): *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*. Freiburg/München: Karl Alber, 133–150.
- Rath, Matthias (1998): »Art. Leben philosophisch«. In: *Lexikon der Bioethik*, Bd. 2 G-Pa, hrsg. v. W. Korff et al. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Schark, Marianne (2016): »Der Organismusbegriff, der Lebewesenbegriff und die Frage der Naturalisierbarkeit des Funktionsbegriffs«. In: Toepfer, G./Michelini, F. (Hg.): *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit*. Freiburg, München: Karl Alber, 213–235.
- Schlegel, Friedrich (1964a): *Philosophische Vorlesungen. Erster Teil. Mit Einleitung und Kommentar*, hrsg. v. Jean-Jacques Anstett. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 2, Bd. 12.
- Schlegel, Friedrich (1964b): *Philosophische Vorlesungen. Zweiter Teil. Mit Einleitung und Kommentar*, hrsg. von Jean-Jacques Anstett. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 2, Bd. 13.
- Schlegel, Friedrich (1958): *Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*. Hrsg. von Hans Eichner. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 1, Bd. 2. München u.a.: Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (1969): *Philosophie des Lebens und Philosophische Vorlesungen. Hrsg. und eingeleitet von Ernst Behler*. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe Abt. 1, Bd. 10. München u.a.: Schöningh.

- Schlegel, Friedrich (1981): *Fragmente zur Poesie und Literatur. Erster Teil. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Hans Eichner.* (Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 2, Bd. 16). Paderborn u.a.: Schöningh.
- Schlegel, Friedrich (1988): *Briefe von und an Friedrich und Dorothea Schlegel. Bis zur Begründung der romantischen Schule (15. September 1788 – 15. Juli 1798).* Hrsg. und eingeleitet von Ernst Behler. Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Abt. 3, Bd. 23. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Schöning, Matthias (2002): *Ironieverzicht. Friedrich Schlegels theoretische Konzepte zwischen »Athenäum« und »Philosophie des Lebens«.* Paderborn u.a.: Schöningh.
- Toepler, G./Michellini, F. (Hg.) (2016): *Organismus. Die Erklärung der Lebendigkeit.* Freiburg/München: Karl Alber.
- Vofkamp, Wilhelm (2009): *Der Roman des Lebens. Die Aktualität unserer Bildung und ihre Geschichte im Bildungsroman.* Berlin: Berlin University Press.
- Zülicke, Freddy (2000): *Selbstorganisation und Naturphilosophie (Naturteleologie). Reflexionen zum Begriff »Selbst« in modernen Selbstorganisations-theorien.* Cuxhaven: Traude Junghans Verlag.

Dr. Charlotte Coch

PostDoc Oberassistentz

Universität Basel

Deutsches Seminar

Nadelberg 4

4051 Basel

Schweiz

E-Mail: charlotte.coch@unibas.ch

Between Nature and Freedom. F.H. Jacobi on Living Beings

Abstract

Friedrich Heinrich Jacobi [1743–1819] is not commonly regarded as a theorist of living nature. The article challenges this assumption and argues that Jacobi's thought entails, at least in germinal form, a conception of life partially akin to that presented by Kant in the *Critique of Judgment*. Jacobi envisions life as a principle uniting nature and freedom in a manner that remains unknowable through concepts but is nevertheless experienced through feeling. The phenomenon of living nature, that Jacobi addresses using conceptual tools from both Spinoza and Kant, elucidates the distinctive coexistence of dualism and monism that characterizes his philosophical position.

Introduction

Friedrich Heinrich Jacobi [1743–1819] is not typically associated with a philosophical account on ›the living‹. While being at the center of a revival within scholarship on classical German philosophy in recent years,¹ Jacobi has rarely been investigated as a thinker of organic nature. At first glance, this gap seems largely justified. Although Jacobi was exposed to scientific studies during his education in Geneve, where he studied the works of notable biologists like

1 Hampton, Alexander J.P. (ed.) (2023): *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment: Religion, Philosophy, and Reason at the Crux of Modernity*. Cambridge: Cambridge UP; Sandkaulen, Birgit (2023): *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*. London: Bloomsbury.

Buffon and Bonnet,² he is not regarded as a philosopher of nature, as his contributions in this field are not comparable to those of Kant, Herder, or Schelling. And, although his writings abound with a vitalistic lexicon, this vocabulary mostly refers, metaphorically or analogically, to the field of activity and receptivity of human spirit, to the spontaneity of its freedom, rather than to organic nature. While one could speak of Jacobi as a *Lebensphilosoph*, as in O.F. Bollnow's classical account,³ it seems nonetheless farfetched to make of him a theorist of living nature. In his novels, with a distinctly Rousseauian and proto-Romantic sensitivity, Jacobi sometimes speaks of an all-encompassing feeling of life uniting human beings and nature.⁴ However, this feeling does not provide any scaffolding to conceptual articulation. Based on this feeling only, the structure of life and the functions of natural life do not become on the whole any more intelligible.

The purpose of this article is to at least partially question this set of assumptions. I argue that Jacobi's thought implies, albeit at a germinal level, an original and significant theory of natural life. This theory primarily concerns the specific intelligibility of organic life on both ontological and epistemological levels. Secondly, it addresses the role of life within the totality of reality. I develop my argument in the following steps. Firstly, I outline the historical background to Jacobi's idea of living beings, emphasizing the coexistence within his thought of a dualistic paradigm, inspired by the early Kant, and of a monistic model inspired by Diderot. Secondly, I analyze the complex relationship between Jacobi's conception of nature and Spinoza's as the key point for understanding organic life and its ambivalent positioning between the mechanical order of nature and the teleological order of freedom. Finally, in the third step, I outline the main

-
- 2 Pistilli, Emanuela (2008): *Tra dogmatismo e scetticismo. Fonti e genesi della filosofia di F.H. Jacobi*. Pisa-Roma: Serra; Frilli, Guido (2023a): »Wissenschaft«. In: Sandkaulen, B./Schick, S./Koch, O. (ed.): *Jacobi-Wörterbuch Online*, Version v6, URL=<https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v6/604f3415>, last accessed on 05.12.2023.
 - 3 Bollnow, Otto F. (1966): *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*. Stuttgart: Kohlhammer.
 - 4 Verra, Valerio (1971): »Lebensgefühl, Naturbegriff und Naturauslegung bei F. H. Jacobi«. In: Hammacher, K. (ed.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 259–271.

features of Jacobi's understanding of living nature, comparing them with some relevant points in Kant's *Critique of Judgement*.

My main aim is to claim that Jacobi's approach and conclusions are akin to the ideas concerning organic life and moral teleology developed by Kant in the third *Critique*. This affinity, hitherto underexplored in the scholarly literature,⁵ deserves to be emphasized for several reasons, both historical and systematic. Firstly, because Jacobi's theory, which can almost entirely be tracked to works published in the years 1787–1789 (*David Hume*, the second edition of the *Spinozabriefe* with related appendices, and the writing *On the Slavery and Freedom of Man*), in fact anticipates Kant's third *Critique*, published in 1790.⁶ Secondly, because Jacobi's ideas can be regarded as an autonomous development of Kant's own pre-critical ideas, particularly – as pointed out by Jacobi himself – those presented in the 1763 writing *The Only Possible Argument for the Demonstration of the Existence of God*.⁷ Thirdly, because Jacobi's aforementioned writings had a considerable impact on the development of post-Kantian philosophy, especially on early German idealism.⁸ From a systematic perspective, finally, Jacobi's idea of living beings is worth of a closer inspection for its being closely connected to the beating heart of his thought: the theory of freedom. Although Jacobi firmly rejects Kant's transcendental approach, he aligns with the latter in

-
- 5 An instructive attempt has been recently made by Koch, Oliver (2021): »Kausaler Zusammenhang und Lebendige Einheit. Zum Naturbegriff bei Jacobi und Kant«. In: Jaeschke, W./Sandkaulen, B. (ed.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, 107–123, 115–118; see below, chapter 3.2 for discussion. For a broader viewpoint concerning Jacobi and Kant, see Schick, Stefan (2019): *Die Legitimität der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Klostermann; Jaeschke, Walter/Sandkaulen, Birgit (ed.) (2021): *Jacobi und Kant*. Hamburg: Meiner.
 - 6 As aptly remarked by Sandkaulen 2023, 123–124. For this reason, I will primarily reference texts from this period in this article.
 - 7 I quote from AA: Kant, Immanuel (1902): *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, I-XXIII. Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), henceforth: AA, and from W: Jacobi, Friedrich Heinrich (1998–): *Gesamtausgabe: Werke*, 7 Bd. Hammacher, K./Jaeschke, W. (ed.). Hamburg: Meiner, henceforth: W. Translations from German are mine.
 - 8 On Jacobi's influence, Jaeschke, Walter/Sandkaulen, Birgit (ed.) (2004): *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner.

establishing a necessary connection between the idea of natural life and the awareness of freedom.⁹

1. Mechanism, Physiology and Teleology: The Historical Background

1.1 Bayle's Critique of Descartes

In modern philosophy, speaking of the living means, at least concerning the range of problems feeding into Jacobi's philosophy, to deal with the framework established by Descartes's ontological dualism and the challenges it presents. Descartes reduces the entire corporeal nature to mechanism and accordingly conceives all living beings, including animals and human bodies, as complex machines. Provided that by ›life‹ one means an internal principle of unity, animation, growth, and movement, Descartes makes it altogether alien to *res extensa*; life would be rooted instead in the freedom of self-conscious thinking. As emphasized by Hans Jonas,¹⁰ life as a natural fact becomes then unintelligible; living beings, to the extent that they are the object of mechanistic science, are analyzed as functional structures governed solely by the laws of external causality.

As early as Pierre Gassendi, many modern philosophers highlighted the difficulties connected to Descartes's mechanistic dualism for the understanding of life. A paradigmatic reference in this connection is Pierre Bayle's entry on *Rorarius* in the *Dictionnaire philosophique*.¹¹ In this long article addressing the controversial issue of the soul of animals, Bayle underscores the significant advantages of the anti-Cartesian option. The soul stands for the principle of life,

9 See the interpretation of Sandkaulen, Birgit (2019): »Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie—eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?«. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 19, 911–929. For Jacobi's concept of life as connected to a *lebensweltlich* approach, as such irreducible to all *naturphilosophisch* account.

10 Jonas, Hans (2001): *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Evanston (IL.): Northwestern UP.

11 Bayle, Pierre (1741): *Dictionnaire historique et critique*. Vol 4. Basel: Brandmüller, 76–87.

namely the intrinsic capacity for motion and sensitivity.¹² If animals have a soul, nature is endowed with sensitivity and life. Several implications can be consequently spelled out. A first consequence is the weakening of the privileged position of human beings.¹³ Granted that the soul of animals is not qualitatively different from the human soul, human beings can be seen as part of a shared nature; to the extent that their distinctive traits, starting from reason and morality, cease to be essential attributes. Distinctions between sensation and thought, between physical self-preservation and moral goodness blur into differences of degree rather than of essence.¹⁴ In this sense, the position illustrated by Bayle – and probably also advocated by him – aligns with the physiological and empiricist tradition that from Gassendi ultimately traces back to Epicurus. These ideas later found full expression in the Enlightenment period, notably in Diderot's *Rêve de D'Alembert*.

A second consequence concerns the uncertain epistemological status of the living. The natural order must include animated beings, yet they cannot be fully understood on the basis of the dynamic and kinetic categories applying to inanimate bodies. Accordingly, the homogeneity of the Cartesian and later Newtonian framework must be either modified or rejected.¹⁵ For Descartes, for Newtonian physics, and later for Kant's analytics of pure reason, nature is the domain of objectivity regulated by the universal and necessary laws of motion. However, provided living beings are assumed as facts of nature, the latter must accommodate some distinction, of uncertain status, between living and non-living beings, and possibly between natural life and human life. Many theoretical options were developed in this regard in the century spanning from the first edition of Bayle's *Dictionnaire* to Schelling's *Ideas for a Philosophy of Nature*.¹⁶ For my purposes, it is sufficient to introduce two of them: Kant's early dualistic approach, and Diderot's monistic vitalism.

12 Ibid., 79.

13 Ibid., 76–77, 81.

14 Ibid., 80.

15 See the essays collected in Nachomy, Ohad/Smith, Justin E.H. (ed.) (2014): *The Life Sciences in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford UP.

16 For an overall viewpoint on the 18th-century philosophy of the living see Duchesneau, François (2018): *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*. Paris: Vrin.

1.2 Kant's Early Dualism and Diderot's Monism

Kant's *Beweisgrund* is admittedly key in Jacobi's philosophical breeding.¹⁷ In this text, Kant distinguishes between an »amoral« and a »moral dependence« of the world on God.¹⁸ »Amoral dependence« is Kant's phrasing for the Newtonian universe governed by the uniformity of the causal laws of motion. These laws are the real expression of the logical principle of reason (of »determining reason«, as Kant calls it¹⁹). The system of nature, governed by the laws of motion, has nothing moral about it. It does not reflect God's choice, but rather the necessary determination of things. This necessity excludes any element of contingency other than the general existence of matter, that is, the contingency of divine creation as a whole. But the lawfulness of matter does not depend on God's moral choice for the good; it does not reflect God as »spirit« or willing intelligence, but rather God as a *Realgrund* – something akin to Spinoza's impersonal God.²⁰

What, then, is meant by »moral dependence« of things on God? Kant's answer will find full development in the third *Critique*. However, already in 1763, it is clear that it refers to »organized beings«, that is, living beings. The contingent givenness of »organized beings« cannot be deduced from the universal laws of the »system of nature,« even where nature makes room, as in Leibniz and Kant himself, for *force* [*Kraft*], that is to say, for the internal dynamism of substances. Life can only be understood as the »technical« product of a free, intelligent, and provident will. A moral spirit is then what exceeds the mathematized world of logical essences ruled by the

17 W 2.1, 46.

18 AA II, 100–103.

19 This lexical choice entails a critique of the principle of sufficient reason by Leibniz and Wolff, as Kant does not consider that concrete space-temporal interactions, though necessary as expressions of the coexistence between substances, are already inscribed in the logical predicates that ground the possibility of substances in themselves. On Jacobi's own framing of the problem, drawing on themes and issues from both pre-critical Kant and Leibniz's monadology, see below, chapter 2.2.

20 On Kant's *Beweisgrund* and Spinoza in connection to Jacobi, see Boehm, Omri (2014): *Kant's Critique of Spinoza*. Oxford: Oxford UP, ch. 1.

principle of reason. In this regard, organisms make purpose directly visible in a purposeless world.²¹

With this distinction, Kant does not aim at excluding the physical-chemical basis of life from the laws of matter; however, he believes that life as the principle of the »contingent unity« of things is incomprehensible on the level of mechanical necessity alone.²² Kant emphasizes that only the idea of the living allows for specifying the homogeneous world of universal laws into a harmonious order that includes contingency and particularity. In a way that foreshadows the moral teleology of the third *Critique*, God as the moral cause of the world, organic purposiveness and the beauty of nature are inseparable moments in the order of creation.²³

In the modified Newtonianism of Kant's early writings, one can still somehow detect Descartes's dualism between mind and mechanism, or between will and nature, as its implicit paradigm. At variance with Descartes, life is seen as part of objective reality; however, living organisms belong to the »artificial order« built by God as a moral will. This amounts to saying that they exceed the »natural order« of the lawfulness of matter. Organic life somehow combines the two orders, inasmuch as it manifests the unity of a *nexus finalis* realized through the *nexus effectivus* of material causality.²⁴ Yet between the two regimes there remains a gap of essence, not one of degree; as Jacobi will claim in full agreement with Kant, there can be no intermediate system between the system of final causes and that of efficient causes.²⁵ The former refers to the order of freedom, while the latter to the order of matter.

On the opposite end, the anti-Cartesian position finds full development in Diderot's brilliant and imaginative *Rêve de D'Alembert*

21 AA II, 106–107.

22 Ibid. II, 93–95, 106.

23 One can add (see *ibid.* II, 151–154) that the a posteriori argument for the existence of God that Kant draws from the contingent existence of life, while not demonstrative on the rational level, is more »convincing« than the a priori argument linking the logical predicates of substances to the necessary existence of a *Realgrund*. The a posteriori argument shows, in fact, the »omnisufficiency« of God, meaning that God's moral and architectural wisdom is not limited to the universal necessity of laws but also encompasses contingent existences.

24 These are Kant's categories in the *Critique of Judgement*, § 65.

25 W I.1, 228.

(1769). For Diderot – who purposely entrusts his ideas to the dream of a mathematician – life is inseparable from nature, to the point that it is in fact its determining element. Sensitivity is the essential property of life, and all matter, even seemingly inanimate matter, is intrinsically sensitive.²⁶ The difference between physical pleasure and moral good, or between sensibility and thought, is only of degree, just as, more fundamentally, the difference between inert and sensitive matter, or between plants and animals. While developing both Leibniz's ontological *continuum* and Spinoza's monistic metaphysics in a materialistic and vitalistic direction, Diderot sees all beings as connected through a deterministic network of unconscious ›small perceptions‹.²⁷ Consciousness, will, and personality are not essential properties or attributes of individual substances, but rather more complex and specialized articulations of the relational physiology structuring all natural beings. *Pace* Kant, then, organisms do not embody any purposive cause distinct from the blind efficient causality of natural laws. Living individualities are rather provisional nodes in the vital processes of transformation involving nature as a whole.

Despite their contrast, Diderot's and Kant's respective positions share a fundamental trait: life cannot be explained starting from the absence of life. Kant addresses this issue by framing life as an expression of a moral purposiveness transcending the lawful order of nature; Diderot, on the other hand, eliminates the absence of life from the ontological framework, equating nature, life, and sensibility. Jacobi agrees with both thinkers on this assumption: life, whatever its meaning, can be neither derived nor explained on the basis of non-living matter. What distinguishes Jacobi's thought on this score is that both alternatives – Kant's early dualism and Diderot's monism – coexist with one another in some sense. Jacobi's idea of life is marked by this significant coexistence.

26 Diderot, Denis (1975): *Œuvres complètes*. Dieckmann, H./ Proust, J./ Varloot, J. (ed.). Paris: Hermann, 103–119.

27 See Fauvergue, Claire (2015): »Conscience, mémoire et perception chez Leibniz et Diderot«. In: Leduc, Christian/Pépin, François/Rey, Anne-Lise/Rioux-Beaulne, Mitia (ed.): *Leibniz et Diderot: Rencontres et transformations*. Montréal: Presses de l'Université Montréal, 289–308.

2. Nature, Life and the Problem of Spinozism

2.1 Spinoza and Jacobi's Idea of Nature

The best way of focusing this idea is to introduce Jacobi's conception of nature. However, in order to achieve this, the role of yet another important antecedent must be considered, namely, Baruch Spinoza. As remarked by many commentators, Jacobi's idea of nature shares distinctively Spinozistic traits.²⁸ Jacobi holds that nature is a mechanistic »connection of merely efficient causes«.²⁹ This connection is the expression of the logical principle of reason. This means that everything in nature has a reason determining its existence; for natural beings, material genesis and rational explanation are one and the same. Nature, in other words, is the mechanistic domain where *causa* and *ratio* coincide. Physical mechanism and logical necessitarianism are inseparable. The real cause of a given change corresponds to the necessary connection between an *explanandum* and its *explanans* on the logical level. Like Spinoza, thus, Jacobi conceives nature in terms of a parallelism³⁰ between causes and reasons. Similar to Spinoza, above all, Jacobi also believes that the conditioned and finite sphere of nature requires an unconditioned and infinite cause. On the natural level, everything is necessarily *mediated* – both in conceptual and material terms – by an open-ended series of conditions, namely, by the set of causes determining its coexistence with other beings. Natural mechanism, in other words, is the realm of finitude and passivity, or of »fatalism«, as Jacobi puts it. Everything that can be known, explained, and demonstrated is nature; an »actual beginning«,³¹ without conditions or mediations, is unknowable and inexplicable.

According to Jacobi, we »are not capable of forming a representation of an absolutely self-subsisting being«. ³² Still, this representation

28 See Koch 2021 on Jacobi's more Spinozistic than Kantian conception of nature as mechanism; on Jacobi's ambivalent stance toward Spinoza, see Sandkaulen 2023, ch. 2.

29 W, I.1, 229.

30 Ibid., I.1, 260–263.

31 Ibid., I.1, 259.

32 Ibid., 2.1, 247.

is necessary for the conditioned realm of nature to subsist and even to be conceived. The existence of every »finite thing« relies on »co-existence« [*Mitdaseyn*]; nature as the totality of mechanical connections expresses the order of coexistence of beings in an infinite series of conditions. But it is impossible for us »to form a representation of an absolutely dependent or passive being.« If such a being were entirely passive or conditioned, it could not even be »something determinate«; »in that which has no quality in itself [*an sich*], nothing could be produced through relationships«.³³

In other words, the domain of nature implies the unconditioned level of what subsists »absolutely in itself,« and is upheld by the latter. If they did not already possess some intrinsic self-subsistence, natural beings would not be identifiable at all, nor they could be determined by a network of relationships; they would dissolve into a sheer flow, in a disorder without reference points. The open-ended series of transformations affecting all natural things is conceivable only in reference to an intrinsic subject or substrate of transformation. Or, in different but congruent terms: natural passivity is possible only in reference to a core of »self-activity« (*Selbstthatigkeit*³⁴).

In short, mechanistic nature exists only by assuming a »supernatural« domain.³⁵ There must be a first cause, unconditioned and self-subsistent, at the foundation of the conditioned order of nature. This cause, for Spinoza, is the unique substance as infinite power and essence, as the source of the unity and self-activity sustaining every mode as an individual expression of God. Spinoza's God as *natura naturans* mirrors Jacobi's own answer to the problem of the »supernatural«. It responds in fact to the inescapable need to presuppose an »actual beginning« at the basis of natural mechanism. Without much alteration, Jacobi's relationship between nature and »supernature« can be translated into Spinoza's relationship between *natura naturata* and *natura naturans*.

As Jacobi stresses, nature is the realm of all that can be explained through concepts, since concepts express and formalize conditions, mediations and relationships. However, every concept presupposes »supernatural« cores of unity and self-activity that cannot be

33 Ibid., 2.1, 247.

34 Ibid., 2.1, 247.

35 Ibid., 1.1, 258.

grasped conceptually. In a certain continuity with Spinoza's notion of *scientia intuitiva*, Jacobi conceives feeling [*Gefühl*], or even belief [*Glaube*], as kinds of insight capable of alluding, at least indirectly, to the unconditioned reality that underlies the natural order of conditions.³⁶ Feeling is a grasp of something that cannot be objectified; of an intelligible core that cannot become an object despite being presupposed by every conceptual – i.e. natural – objectification.³⁷ Following the terminology of Kant's *Beweisgrund*, Jacobi argues that only feeling grasps »existence« [*Dasein*]: the thing itself that so to speak »begins,« that »absolutely posits itself« into being.³⁸ Concepts only address the »relative« properties of the thing, namely, they address nature as the domain of relativity. As argued in the *David Hume*, concepts can never reveal reality as such. They contain only the properties of »actual things, not actuality itself«.³⁹

2.2 Life as Unum per se and Self-activity

This is where life and living beings come into play. Being an »actual beginning« is in fact, as Jacobi argues in the *David Hume*,⁴⁰ the defining characteristic of every *living* individuality. All living being [*lebendes Wesen*] is inconceivable on the natural, mechanistic level of *causa sive ratio*, since it possesses an immanent unity, and a capacity for self-determination and self-movement. Life is the intrinsic quality of that which enters into change and relation with others

36 Frilli, Guido (2023b): »Gefühl«. In: Sandkaulen, B./Schick, S./Koch, O. (ed.): *Jacobi-Wörterbuch Online*, Version v6, URL=<https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v6/afleel62>, last accessed on 05.12.2023.

37 In his later writings, Jacobi describes reason [*Vernunft*] as the access to an unconditioned that is both presupposed within nature and excluded from it; in this way, he distinguishes it, in a Kantian manner, from the understanding [*Verstand*] as the faculty of explanation, conceptual mediation, and as the cognitive organ of nature as a mechanical connection. However, this lexical choice does not change the substance of the problem, because reason continues to be, in fact, a form of feeling; see *ibid.*

38 AA II, 72. On Jacobi's deep debt to Kant's early conception of being and existence, see the recent Livieri, Paolo (2023): *Metafisica dell'esistenza. La rivelazione della realtà in F.H. Jacobi*. Padova: Padova UP.

39 W, 2.1, 69.

40 *Ibid.*, 2.1, 73–78.

not in spite but precisely because of its »self-activity.« One might once more reference here Hans Jonas and the idea that every living organism is a precarious unification of freedom and necessity, individuality and relation, self-assertion and change, formal stability and material transformation.⁴¹ Similarly, according to Jacobi's lexicon, all living individuality is a unification of nature and ›supernature.‹ For Jacobi, all attempt at explaining life, at conceptualizing it with the analytical tools of the understanding, leads to the annihilation of the phenomenon of life itself. All living phenomena can be dissected and reconstructed based on the order of mechanism: from metabolism to generation, from sensitivity to locomotion, even to the psychological connections regulating thought, which can be transformed into purely mechanical laws.⁴² In all these cases, however, the object of explanation is not life but only its material basis; not thinking as the living activity of a personal individuality, but the psychological mechanics of symbolic connections.

In the *David Hume*, Jacobi accounts for the relationship between life and nature through a Leibnizian terminology.⁴³ Every real existence must be an *unum per se* independently of the relations in which it is involved, and precisely to be determined by these relationships; it must be *self-active* in order to be passive, receptive, and conditioned by something else.⁴⁴ Accordingly, life is the quality of all that is truly existent, inasmuch as only the existent is *unum per se* and self-active. Actuality, intrinsic unity, existence, and activity are one and the same thing. There is nothing truly real outside of life, since nature as the order of passivity and finiteness requires the unifying force of life in order to subsist.

The core set of claims developed in *David Hume* does not fall far from Diderot's standpoint. Everything that appears as non-living, and therefore as merely mechanical, is a subordinate moment to life, and it is real only as a property, consequence, expression, or remnant of life. From this vitalistic perspective, much like for Diderot, consciousness, intelligence, will, personality, and spirit are but grad-

41 Jonas 2001.

42 W, 2.1, 230.

43 See the analysis of Acerbi, Ariberto (2010): *Il sistema di Jacobi. Ragione, esistenza, persona*. Hildesheim: Olms, 141–143.

44 W, 2.1, 56.

ual amplifications of life's intrinsic activity, distinct as for the level of complexity, but not in essence.⁴⁵ It is the active spontaneity of what is *unum per se* that expresses itself, in more complex degrees, as consciousness, personality, and spirit. Even the highest spiritual capacities, such as morality and knowledge, are expressions of the original dynamism of organic individuality.⁴⁶

Jacobi's proximity to Diderot's vitalistic monism is in fact a consequence of the Spinozistic assumptions underlying Jacobi's general conception of nature. Jacobi clearly believes that Spinoza is the true source of the naturalistic vitalism found in a thinker like Diderot.⁴⁷ This might sound surprising, as Spinoza does not, at first glance, appear to be a thinker of life. Yet in the 1815 *Einleitung* to volume II of the *Werke*,⁴⁸ Jacobi specifically refers to Diderot's *Dream*, namely quoting the famous passage about the universe as an infinite spider web; in this regard, he suggests a strong connection between Diderot and the naturalistic consequences of Spinoza's metaphysics.⁴⁹ Furthermore, Jacobi's deployment of a Leibniz-inspired monadological lexicon, absolutely central to his understanding of the living, is in fact responding to Spinozistic issues. This point deserves further elucidation due to its centrality.

In the *David Hume* Jacobi underscores, alongside with Leibniz, the importance of the *principium individuationis*, which is threatened by Spinoza's ontological monism.⁵⁰ Jacobi strongly emphasizes

45 Ibid., 2.1, 84–90.

46 Moral action, indeed, is self-preservation of personality, and therefore an extension of physical self-preservation on the level of human universality: see *On the Slavery and Freedom of Man*, *ibid.*, 2.1, 244. Knowledge of the natural world, in turn, is presented by Jacobi as the appropriation of the world, the reduction of the manifold to the identical and the unstable to the persistent, for the sake of the technical control of nature: it is, ultimately, an expression of the self-affirmation of »living existence«: see *Appendix VII* of the 1789 *Spinozabriefe*, *ibid.* 1.1, 240–252.

47 As well as in Herder, another Spinozistic philosopher with whom Jacobi engages deeply: see *Appendix V*, *ibid.* 1.1, 223–230.

48 Ibid., 2.1, 432.

49 On Diderot's biologicistic Spinozism in the *Rêve de D'Alembert*, see Wolfe, Charles T. (2014): »Epigenesis as Spinozism in Diderot's Biological Project«. In: Nachtomy, O./Smith, J.E.H. (ed.): *Life Sciences in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 181–203.

50 W, 2.1, 56.

this difference between Spinoza and Leibniz in the *Appendix VI* of the 1789 *Spinozabriefe*.⁵¹ This point is so significant that, in fact, »only from the side of individuation can Spinozism be successfully attacked,« and the alternative to Spinoza's »Eleatic acatalepsy« can only be the »Leibnizian monads.« However, Jacobi also tends to crucially downplay the relevance of the contrast between Leibniz and Spinoza, highlighting their decisive affinity on the mind-body dualism problem. Both philosophers, according to Jacobi, »considered the soul and body as a *unum per se*.«⁵² Spinoza rejected the inanimate, merely geometric nature of Cartesian *res extensa*, dynamizing it to the point of identifying force [*Kraft*] with »the living essence of God himself.« Since each singular mode is God in a particular expression, »the life of a single thing is the force by which it persists in its being and real existence. Therefore, *every single thing has its own distinctive life force* [*Lebenskraft*; my emphasis]«. ⁵³

Similar to Leibniz's system of pre-established harmony, the nature and constitution of each singular thing, according to Spinoza, are determined by its ›compossibility‹ in connection with other things, established eternally by God's necessary decree. Analogous to Leibniz, Spinoza establishes a parallelism between thought and matter, stating that every material movement is also, on its ideal side, appetite, and every material passivity is ideally conscious sensitivity, however infinitesimal and imperceptible.⁵⁴ On this ground, one could claim, Spinoza conceives all nature as sensitive and appetitive; anticipating Diderot, Spinoza sees nature as a living totality expressing itself into an infinite heterogeneity of living singularities.⁵⁵

Due to the polemical verve of the *Spinozabriefe*, one might well be under the impression that Jacobi outright rejects Spinoza's ontological monism; but, on the contrary, Spinozism constitutes a part of Jacobi's own philosophy. All things considered, Spinoza's *natura naturans* leads to the core of Jacobi's problem of the living.

51 Ibid., I.1, 234.

52 Ibid., I.1, 240.

53 Ibid., I.1, 241.

54 Ibid., I.1, 245.

55 On Spinoza as a philosopher of life, see Zac, Sylvain (1963): *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF.

2.3 Life and Freedom: Beyond Spinozism

The monistic approach, however, is only *part* of Jacobi's answer to the problem of the living. Together with Spinoza and Diderot, Jacobi maintains in the *David Hume* that nature is a living totality articulated into infinite living individualities. Yet, the fundamental difficulty of Spinoza's speculative monism lies in the reduction of ›supernature‹ to the exclusively *immanent* cause of nature. Ultimately, Spinoza, much like Schelling later on, identifies the supernatural cause of nature with a »blind active essence«, and hence with necessity and fatalism. Spinoza's *Alleinheit* is the first cause of nature, yet devoid of personal intelligence and will.⁵⁶ It coincides with the eternal self-generation of nature as a totality. In this view, all nature – including human nature – becomes the »blind« outcome of a totality without freedom, intention, or foresight. According to Jacobi this outcome, while non-mechanistic in its premise, is ultimately indistinguishable from mechanism.

At variance with Spinoza's *natura naturans*, Jacobi claims that *freedom* alone can be the unconditioned or ›supernatural‹ cause of nature.⁵⁷ Freedom is the unconditioned »self-activity«, the »independence of the will« raising the human being above all natural condition, passivity and sensibility.⁵⁸ Freedom, in both human beings and God, is always defined by Jacobi as an intelligent, personal and willing cause. As he claims in *Appendix VII*, »regarding the supernatural, whose existence we are certain of, we only have to decide whether we want to admit that it is a blind actiose being, or an intelligence«. ⁵⁹ The resultant opposition between nature and freedom is prominent in all of Jacobi's philosophical texts, from the first edition of the *Spinozabriefe* to his later writings. Similar to the dualistic framework of Kant's *Beweisgrund*, the *moral* order of freedom transcends natural mechanism. While the latter at most requires God as a logical totality, the former hints at God as a personal

56 On the connection between Jacobi's personalistic theism and his critique of Spinoza and Schelling, especially in the writing *On Divine Things* (1811), see again Livieri 2023.

57 See Sandkaulen, Birgit (2000): *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*. München: Fink.

58 W 2.1, 248.

59 Ibid. 1.1, 265.

and intelligent will. Nature as such excludes all »forethought, plan, free choice, intention«. ⁶⁰

In agreement with Kant, Jacobi insists, as seen above, that there can be no »intermediate system« between the »system of final causes«, i.e. the doctrine of freedom, and that of »efficient causes.« Yet this means that natural life, to the extent that it is *also* nature, cannot be a complete expression of freedom as »supernatural« cause. A gulf remains between freedom and organic life inasmuch as the former is by definition a purposive, willing, and intelligent cause, while the latter is self-activity which is also – in varying degrees – blind, instinctive, and non-intentional.

For Jacobi, freedom is not only immanent to nature, but also remains essentially heterogeneous to it. More precisely, whereas freedom *per se* transcends nature, life can be seen as the way in which freedom also acts, so to speak, *within nature*, as the intrinsic cause of the unity and activity of natural things. Hence, the relationship between nature and freedom is at the same time one of transcendence and one of immanence. This duplexity also explains why, in Jacobi's picture, dualism and monism do not exclude each other but – in a way that still needs clarification – do coexist. In sum, Jacobi's philosophy seems to give birth to two seemingly irreconcilable demands: the »embodiment« of freedom as organic nature, which leans toward a sort of vitalistic monism, and the transcendence of freedom over nature, which leans towards a Kantian dualism between mechanism and free causality. Depending on Jacobi's contextual emphasis, then, nature appears either as merely mechanistic or as completely infused with life and sensitivity; in the former case because freedom transcends nature, and in the latter because it is embodied within nature as life. Another aspect of the same oscillation concerns the concepts of personality, will, and intelligence. While from a monistic viewpoint they appear as immanent and gradual developments of an all-pervading organic life, from a dualistic viewpoint they transcend all living nature, inasmuch as they are the elements defining properly teleological or free causality.

This oscillation, however, does not uncover an internal inconsistency within Jacobi's thought; nor does it correspond to different moments of his intellectual development, which would first have

60 *Jacobi an Fichte*, *ibid.*, 2.1, 234.

vitalistic accents and then fully resolve into dualism. It is instead a structural ›antinomy‹ in something like the Kantian sense; it is, as I would argue, the consequence of the twofold relationship of immanence and transcendence between freedom and nature. Hence, Jacobi's critique of Spinoza can be articulated in the following, paradoxical terms: only by safeguarding the transcendence of freedom with respect to nature, denied by Spinozism, can one ensure its immanence as *living* nature as well. It is only by ›jumping beyond‹ Spinoza⁶¹ that the genuine core of Spinozism can be preserved: that is, the idea of nature as permeated by the vivifying force of freedom. Thus, the resolution to the above outlined ›antinomy‹ of life must be provided by an approach which is capable of both *connecting* and *separating* nature and freedom.

3. Jacobi and Kant's third Critique

3.1 Feeling Life, Feeling Freedom

The latter formulation already highlights the essential affinity between Jacobi's solution and the theoretical framework of Kant's *Critique of Judgment*. According to Kant, there can be no intermediate point between the »legislation« of freedom and that of nature.⁶² However, both legislations have effects on the same »territory.« Although the intelligible cause of free actions is heterogeneous with respect to sensibility, the effects of freedom do affect sensibility – first of all, in the form of the feeling of respect [*Achtung*]. Therefore, there must be a »mode of thinking«⁶³ that allows for the coexistence of the effects of freedom with sensibility and nature. This mode of thinking is the field opened up by the subjective purposiveness of reflective judgment.

It is important to point out, from the outset, that Jacobi's idea of freedom is fundamentally different from Kant's. One might say that Jacobi's idea of freedom is more akin to the cosmological

61 Jacobi's famous *salto mortale* is indeed a jump beyond Spinoza yet taking Spinoza as the firmest basis, as argued by Sandkaulen 2000.

62 *Einleitung*, II, AA, V, 175–177.

63 *Denkungsart*, *ibid.*, V, 176.

concept of »transcendental freedom« in the third antinomy of the first *Critique* than to the idea of moral legislation in the second *Critique*. Jacobi rejects in fact Kant's understanding of the causality of freedom based on the consciousness of moral law and, instead, sees freedom as *personal* self-determination, as well as a metaphysical ›sense‹ making us receptive to the ›divine things‹.⁶⁴ This difference points to Jacobi's principled dissatisfaction with Kant's transcendental approach to metaphysics. However, the paths of the two philosophers deeply intersect on the issue of the connection between natural sensibility and freedom as the »supersensible substrate of nature«. ⁶⁵ On this connection, I argue that they achieve similar conclusions.

These conclusions can be foreshadowed in the following, very general terms. For both thinkers, human existence transcends the natural fact of living; to be human involves an *awareness* of one's life. This awareness is not given in sensibility *per se*, that is to say in life as an exclusively natural fact. It is rather linked to an awareness of something transcending life, that is to say, freedom as a purposive, intelligible cause. In order to develop awareness of life, receptivity to a supersensible cause is required. In other words, humans are aware of their animality precisely because, paradoxically, they feel themselves as being more than animals. A feeling for the ›embodiment‹ of freedom within sensibility comes here into play.⁶⁶ Feeling connected to animals also ties us to nature and prompts us to conceive nature as a common living whole, of which we are a part. Feeling connected to freedom, instead, makes us aware of our transcending nature. Still these two moments are inseparable and, in fact, mutually presuppose each other.

64 See Schick 2019, 243–250, and Stolzenberg, Jürgen (2023): »Freiheit«. In: Sandkaulen, B./Schick, S./Koch, O. (ed.): *Jacobi-Wörterbuch Online*, Version v6, URL=<https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v6/288c8265>, last accessed on 21.12.2023.

65 AA, V, 195–196.

66 I follow here Nuzzo, whose reading of the third *Critique* convincingly stresses the apriori connection between moral freedom and natural sensibility through the concept of ›transcendental embodiment‹ (Nuzzo, Angelica (2008): *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*. Bloomington: Indiana UP.).

According to Kant, when we conceive nature as living, we make no pronouncement whatsoever about its objective constitution⁶⁷ – we provide no natural explanation, in Jacobi's terms. However, judging nature as homogeneous with the teleological effects of freedom does not entail projecting a mere illusion onto things. Indeed, we perceive ourselves as natural creatures yet receptive to freedom, and therefore, we extend to things a sense of immanent purposiveness that, at least with respect to our own life, is undeniably real. Kant precisely designates this sense as the »feeling of life«⁶⁸ and asserts the necessary connection between such feeling and our reflection on natural purposiveness. In other words, the feeling of life is not a *pathological* or purely material experience;⁶⁹ it is a feeling endowed with a transcendental value, as it is linked to the awareness of the effects of freedom within our nature. Only by virtue of this awareness, which allows us to feel life within ourselves, can we also understand life outside of us. Moreover, by virtue of this awareness we can see nature as the embodiment of supersensible moral purposes. A reflective consideration of living beings leads us to contemplate nature in its entirety as responsive to purposes, and thus, in an analogical sense, as a living totality.

For the purposes of subjective reflection, nature then appears to us not as a blind mechanism but as an articulated system, expressive of moral meanings: as an ›architectural‹ totality of forms progressing from the simplest entities to the complexities of conscious organisms, which are capable of setting moral ends for themselves. Certainly, no objective judgment on this totality is viable, as it would end up objectifying it and, consequently, either reducing it to mechanist nature or placing it in a purely spiritual transcendence. However, the principle of teleological reflection, while only subjective, is a necessary *a priori*, as it is grounded in the real experience of the sensible effects of moral freedom.

67 AA, V, 396–398.

68 *Lebensgefühl*, *ibid.*, V, 204.

69 See the *Erste Einleitung*, VIII, *ibid.*, XX, 230f.

3.2 Living Organisms and Purposiveness

Jacobi's ideas closely align with the Kantian connection between the supersensible, nature, and teleological reflection on life. As an important premise, one should remark that Jacobi acknowledges a key proximity between Kant's concept of organic purposiveness, as outlined in § 65 of the third *Critique*, and Spinoza's understanding of living individuality.⁷⁰ This proximity is somewhat concealed, since Spinoza, as is well-known, denies all ontological pertinence to the concept of final cause; yet it fits perfectly within the framework of Jacobi's own Spinozistic conception of organic life. According to Kant, »organized beings« must be seen as »natural purposes« [*Naturzwecke*].⁷¹ Unintelligible based solely on the *nexus effectivus*, living individuality must involve a »connection of final causes.« To have a »purpose« means to have an »idea« organizing the whole, as the parts of an organic being are possible only »through their relation to the whole.« This idea, according to Kant, cannot be preconceived, as in art, in the mind of an external craftsman but must be immanent to the living being.⁷² In other words, the idea is not only a cause but also an effect, so that the parts »bind together to form the unity of the whole,« and the organism is always »mutually cause and effect« of itself. The organic being, in other words, is a self-organized unity that realizes a perfect reciprocity of cause and effect, whole and parts, means and ends. It is not merely a simple artificial machine endowed only with »motive force,« but a whole with an immanent »formative force« [*bildende Kraft*]: a »propagating formative force that cannot be explained by the mere faculty of movement (mechanism)«.⁷³

70 See Koch 2021, 121–122. Jacobi's understanding of Spinoza foreshadows Hans Jonas's brilliant analysis in *Spinoza and the Theory of Organisms*, in: Jonas, Hans (1974): »Spinoza and the Theory of Organism«. In: *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 206–223.

71 AA, V, 373–375.

72 This is a key difference with respect to the earlier *Beweisgrund*, and the reason why the third *Critique* at least partly overcomes the quasi-Cartesian dualism between the natural and the moral orders of creation.

73 Ibid., V, 374.

Now Spinoza's *natura naturans*, according to Jacobi, allows for a thorough explanation of all the characteristics that Kant attributes to living beings as natural purposes. Spinoza's *causa sui* is, in fact, an active force in all of its individual expression. The modes Spinoza refers to are both links in the deterministic chain of *natura naturata* and immediate expressions of the immanent causality of God within ›singular things‹.⁷⁴ As such, they are self-organized individualities, both causes and effects of themselves. Like Kant's ›propagating formative force,‹ Spinoza's living individuality is simultaneously active and passive, preserving itself while constantly undergoing change.

Unlike Spinoza, however, Kant states that living beings are not conceivable as *objective* expressions of a metaphysical *natura naturans*; instead, they are intelligible only reflectively, that is, in connection with our own feeling of life. We can reflect on the *nexus finalis* of living nature because we grasp it through a kind of analogical reflection: an analogy not with the intentional causality of art, but with the feeling of *our own living nature*.⁷⁵ As previously seen, this feeling involves the experience of a corporeality that is receptive to an intelligible causality. As Spinoza deprives life of the connection to the consciousness of purposive freedom, his theory of individuality, while allowing for the intelligibility of living organisms, ends up reducing them to a ›merely mechanical‹ connection:⁷⁶ the ›living force‹ remains a blind ›essence‹ or totality. The perspective of Kant's purposive reflection on nature, to the contrary, makes it possible to maintain both the transcendence of the supersensible with respect to nature, and its immanence in the teleology of the living.

74 W, I.1, 96, 104, 112.

75 For Kant, see Nuzzo 2008, 290. This point distances my reading from Koch 2021, 121–123, who instead distinguishes Kant's tenet from Jacobi's for the following reasons: 1. the exclusively subjective function of Kant's reflective judgment, contrasting with the ontological status of life in Jacobi; 2. the epistemic rather than practical significance of the judgment of purposiveness in Kant; 3. the fact that Kant's idea of natural purpose, according to Jacobi, is reducible to Spinoza's mechanistic causality. In my view, the connection between reflective judgment, the feeling of life, and the feeling of freedom weakens the first two points and shows the affinity between Kant and Jacobi on the third point: organic purposiveness falls into mechanistic causality precisely when ›ontologized‹ in the manner of Spinoza and Schelling, that is, when detached from the feeling of freedom inherent in the acting subject.

76 W, 3, 104.

Jacobi shows great interest in this solution, as evidenced by his reading notes on the third *Critique* in the *Notebooks*, as well as by the Kantian quotation in the epigraph of the 1792 edition of the novel *Allwill*.⁷⁷ His key argument can be fruitfully compared to Kant's. According to Jacobi, we cannot know the »supernatural« directly; however, »we possess, despite our finitude and the enslavement of our nature [...] an analogue of the supernatural, that is, of the being that does not act mechanically«. ⁷⁸ This analogue is given to us »through the consciousness of our self-activity in the exercise of our will.« The specificity of human existence is then defined by the unity between our natural passivity and the feeling of the unconditioned, given in the consciousness of our willing activity. This unity is the unknowable »principle of life, the internal source of understanding and will«. ⁷⁹ Although unknowable in itself, the principle of life is genuinely experienced by every being capable of acting purposively. The »consciousness of our self-activity,« inasmuch as it makes us *feel* freedom within our nature, also makes us feel our being alive: our being *self-active* and *unum per se*. Only by virtue of this feeling can we grasp life in the external nature: »reality can only be revealed by immediate perception, just as consciousness can only be revealed by consciousness, life by life«. ⁸⁰ We can understand the living in nature because we feel ourselves as living and natural beings. This feeling is in turn possible because we not only live but also, as aware of acting freely, perceive ourselves as transcending natural life. By virtue of this duplexity, we understand natural life that is akin to us, and at the same time understand nature in its entirety as expressive of »supernatural« values.

Conclusion

A theoretical stance akin to that of the third *Critique* leads Jacobi to account for a peculiar coexistence of dualism and monism, of the

77 Jacobi, Friedrich Heinrich (2020): *Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis*. 2 Vol. Krebs, Sonia V. (ed.). Stuttgart: frommann-holzboog, I, 80, 112; II, 257–259, 323–324; W, 6.1, 93.

78 *Appendix VII*, W, 1.1, 262.

79 *Ibid.*, 1.1, 263.

80 *Ibid.*, 2.1, 70.

transcendence and the immanence of freedom with respect to nature. The gap between the intentional causality inherent in freedom and the blindness of organic teleology is insurmountable; however, it is precisely the awareness of free causality that provides us with a »scheme,« in the Kantian sense, to understand ourselves as living beings and to conceptualize ourselves as part of a shared living nature. For Jacobi as well, there is a »mode of thinking« that not only bridges the gap between life and freedom, but also make sense of the totality of living nature and its various, homogeneous degrees.

References

- AA: Kant, Immanuel (1902): *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, I-XXIII. Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.).
- W: Jacobi, Friedrich Heinrich (1998–): *Gesamtausgabe: Werke*, 7 Bd. Hamacher, K./Jaeschke, W. (ed.). Hamburg: Meiner.
- Acerbi, Ariberto (2010): *Il sistema di Jacobi. Ragione, esistenza, persona*. Hildesheim: Olms.
- Bayle, Pierre (1741): *Dictionnaire historique et critique*. Vol 4. Basel: Brandmüller.
- Boehm, Omri (2014): *Kant's Critique of Spinoza*. Oxford: Oxford UP.
- Bollnow, Otto F. (1966): *Die Lebensphilosophie F.H. Jacobis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Diderot, Denis (1975): *Œuvres complètes*. Dieckmann, H./Proust, J./Varloot, J. (ed.). Paris: Hermann.
- Duchesneau, François (2018): *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*. Paris: Vrin.
- Fauvergue, Claire (2015): »Conscience, mémoire et perception chez Leibniz et Diderot«. In: Leduc, Christian/Pépin, François/Rey, Anne-Lise/Rioux-Beaulne, Mitia (ed.): *Leibniz et Diderot: Rencontres et transformations*. Montréal: Presses de l'Université Montréal, 289–308.
- Frilli, Guido (2023a): »Wissenschaft«. In: Sandkaulen, B./Schick, S./Koch, O. (ed.): *Jacobi-Wörterbuch Online*, Version v6, URL=<https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v6/604f3415>, last accessed on 05.12.2023.
- Frilli, Guido (2023b): »Gefühl«. In: Sandkaulen, B./Schick, S./Koch, O. (ed.): *Jacobi-Wörterbuch Online*, Version v6, URL=<https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v6/aflee162>, last accessed on 05.12.2023.
- Hampton, Alexander J.P. (ed.) (2023): *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment: Religion, Philosophy, and Reason at the Crux of Modernity*. Cambridge: Cambridge UP.

- Livieri, Paolo (2023): *Metafisica dell'esistenza. La rivelazione della realtà in F.H. Jacobi*. Padova: Padova UP.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (2020): *Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis*. 2 Vol., Krebs, Sonia V. (ed.). Stuttgart: frommann-holzboog.
- Jaeschke, Walter/Sandkaulen, Birgit (ed.) (2004): *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner.
- Jaeschke, Walter/Sandkaulen, Birgit (ed.) (2021): *Jacobi und Kant*. Hamburg: Meiner.
- Jonas, Hans (1974): »Spinoza and the Theory of Organism«. In: *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 206–223.
- Jonas, Hans (2001): *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*. Evanston (Il.): Northwestern UP.
- Koch, Oliver (2021): »Kausaler Zusammenhang und Lebendige Einheit. Zum Naturbegriff bei Jacobi und Kant«. In: Jaeschke, W./Sandkaulen, B. (ed.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, 107–123.
- Nachtomy, Ohad/Smith, Justin E.H. (ed.) (2014): *The Life Sciences in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford UP.
- Nuzzo, Angelica (2008): *Ideal Embodiment. Kant's Theory of Sensibility*. Bloomington: Indiana UP.
- Pistilli, Emanuela (2008): *Tra dogmatismo e scetticismo. Fonti e genesi della filosofia di F.H. Jacobi*. Pisa-Roma: Serra.
- Sandkaulen, Birgit (2000): *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*. München: Fink.
- Sandkaulen, Birgit (2019): »Der Begriff des Lebens in der Klassischen Deutschen Philosophie—eine naturphilosophische oder lebensweltliche Frage?«. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 19, 911–929.
- Sandkaulen, Birgit (2023): *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*. London: Bloomsbury.
- Schick, Stefan (2019): *Die Legitimität der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Stolzenberg, Jürgen (2023): »Freiheit«. In: Sandkaulen, B./Schick, S./Koch, O. (ed.): *Jacobi-Wörterbuch Online*, Version v6, URL=<https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v6/288c8265>, last accessed on 21.12.2023.
- Verra, Valerio (1971): »Lebensgefühl, Naturbegriff und Naturauslegung bei F. H. Jacobi«. In: Hammacher, K. (ed.): *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 259–271.

Wolfe, Charles T. (2014): »Epigenesis as Spinozism in Diderot's Biological Project«. In: Nachtomy, O./Smith, J.E.H. (ed.): *Life Sciences in Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford UP, 181–203.

Zac, Sylvain (1963): *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: PUF.

Guido Frilli

Associate Professor in History of Philosophy

Dipartimento di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Firenze

Via della Pergola 60, 50121 Firenze (IT)

guido.frilli@unifi.it

<https://www.unifi.it/p-doc2-0-0-A-3f2b3a323a2930.html>

Schleiermacher's Never-written *Naturphilosophie*

Abstract

Friedrich Schleiermacher is traditionally considered the author of an Idealist philosophy without nature. Contrary to this common belief, this paper aims to prove the existence of a phantasmatic, yet insistent nature-philosophical perspective in his work and thinking. In many passages, Schleiermacher claims that the study of nature should coordinate with the study of morality and that nature and reason are two convergent and interpenetrating movements of the Being. The paper analyzes the texts in which he develops this view, with particular attention to the 1825 speech titled *On the Difference Between Natural Law and Moral Law*. It will then be shown how Schleiermacher's parallelism can be applied to one of the fundamental distinctions in his thought, that between ›organs‹ and ›symbols‹. Finally, his standpoint on nature will be associated with another crucial concept of his philosophy, the concept of impulse.

1. Introduction

Among the protagonists of the fervent *Goethezeit*, Friedrich Schleiermacher is traditionally considered one of the least – if not the least – concerned with the problem of nature.¹ The vast majority of the interpreters remain convinced of his aversion towards the

1 E.g., Mulert, Hermann (1907): *Schleiermachers Geschichtphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie*. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann, 11.; Moretto, Giovanni (1979): *Etica e storia in Schleiermacher*. Napoli: Bibliopolis, 380–381.

Naturphilosophie of his times. This long-lasting opinion, however, is largely inadequate, and is in fact slowly changing, partly due to the progressive publication of Schleiermacher's *Kritische Gesamtausgabe*. This paper argues in favor of a reassessment of Schleiermacher's view on nature, first of all by demonstrating that nature holds a crucial systematic position in his philosophy. The Moravian theologian was undoubtedly well-versed in contemporary *Naturphilosophie*; he was also significantly influenced by Romantic biocentrism² and certain developments in the natural sciences of his time. His ideas on nature, however, remained hidden behind other aspects of his thought.

After demonstrating the presence of an original view of nature in Schleiermacher's philosophy, the paper aims to elucidate its fundamental approach and concepts. Unlike thinkers like Goethe and Schelling, who put nature at the center of their interest, or Fichte and Hegel, who subordinated nature to the domain of pure reason, Schleiermacher advocated for a radical parallelism between nature and reason. His position relied on an effectualist ontology which allows conceiving of the reversibility of the two domains of nature and reason. These are not two regimes of abstract laws, one governed by inescapable necessity and the other by freedom: they are instead two regimes of acts, one mainly oriented towards progressive idealization, the other towards progressive realization, but both animated by vectors of idealization and realization. At the heart of this vision lies the Romantic and Idealistic distinction between the living act and the lifeless law. Like many other thinkers of his time, Schleiermacher holds to a speculative notion of life as that which produces a sensible effect or movement, and therefore pertains to both spiritual and corporeal substances.³ In this sense, natural life consists of acts

2 I use the term ›Romantic biocentrism‹, as Poggi does, to denote the pervasive attention towards biological life within Romantic sciences, in contrast with the more general attitude of Romantic vitalism, which was based on a much broader notion of ›life‹ (Poggi, Stefano (2000): *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790–1830)*. Bologna: il Mulino.) (see e.g. Mitchell, Robert (2013): *Experimental Life: Vitalism in Romantic Science and Literature*. New York: John Hopkins University Press).

3 The monumental dictionary by Johann Heinrich Zedler, published between 1731 and 1754, defined life (»Leben«) as »alles, was eine Wirkung und Bewegung spüren lasset, [...] obgleich dasselbe nach dem Unterscheide derer Dinge, an denen

dictating their own norms (i.e., of living acts) exactly like spiritual life.

This perspective is clearly illustrated by Schleiermacher in an often-ignored speech from 1825, titled *Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz*. The second section of this paper focuses on untangling the claims presented in those passages of high speculative density. The third and final section instead addresses a different aspect of Schleiermacher's natural philosophy, one that he never clearly explicated but can be legitimately inferred from his ethical writings in the light of his parallelist perspective: an analogy can be drawn between the field of ethics, which studies reason unfolding and developing through vectors of realization (referred to as ›organs‹) and idealization (referred to as ›symbols‹), and the field of physics, which studies nature constructing itself through organic vectors and reflecting in itself through symbolic vectors. The paper concludes by examining Schleiermacher's theory of ›impulse‹, which emphasizes that nature's self-constructive path of idealization is oriented towards the human being as its ultimate outcome. In the end, Schleiermacher's conception of the living act reveals itself as oriented towards the convergence of reason and nature in human existence, without however considering the latter as a necessary or stable endpoint.

2. A system without nature?

There are of course undeniable reasons to believe that the realm of nature was of little or no interest to Schleiermacher. Some of his best-known works testify to a clear anthropocentric perspective that opposes spiritual interiority and material exteriority. In the *Reden Über die Religion*, for example, Schleiermacher writes: »To external

es sich befindet, merklich unterschieden ist« (Zedler, Johann Heinrich (1737): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. XVI (L–Leir). Halle/Leipzig: Zedler, 642). During the 18th century, this dynamic, effectualist, yet still spiritualist understanding of life acquired more materialist and scientific nuances through the association with the notion of »force« (see Gambarotto, Andrea (2018): *Vital Forces, Teleology and Organization. Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*. Cham: Springer).

nature, which is by so many deemed the first and supreme temple of Divinity, the innermost sanctuary of religion, I lead only as its outermost atrium [Vorhof]«. ⁴ »Space and mass do not constitute the world and are not the matter of religion; seeking the infinity in that corresponds to a juvenile way of thinking«. ⁵ Further on, he mentions again nature as a mere »vestibule [Vorhof]« of religious experience. ⁶ The »vestibular« character of the natural world is a trope that traces back at least to Luther, who defined the body as the »atrium« of the soul. ⁷ »Examine the law« of the living, writes Schleiermacher, ⁸ and you will only witness the Spirit in action. ⁹

Moreover, Schleiermacher never devoted any writing or university course to the philosophical study of nature. His teachings at the University of Berlin cover an almost encyclopedic range (from theology to pedagogy, aesthetics and the doctrine of the State), but have never addressed the field of *Naturphilosophie*; nor did Schleiermacher tackle the problem of nature when he was a member of the Jena Romantic circle. These facts alone may seem enough to settle the matter.

And yet, it would be incorrect to argue that Schleiermacher expunged nature from his philosophical system. ¹⁰ In fact, physics –

4 Schleiermacher, Friedrich (1980–): *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: De Gruyter. Abbreviated in the text as KGA, (Abt./Bd.); here: KGA, I/2, 223.

5 Ibid., I/2, 225.

6 Ibid., I/2, 227.

7 »Sein seel ist sanctum [...]. Sein corper ist atrium« (Luther, Martin (1897): *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften*, Vol. 7, *Schriften 1520/21 (einschließlich Predigten, Disputationen)*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 551).

8 KGA, I/2, 226.

9 See also Otten, Willemien (2020): »Nature as Dispositive Thought in Schleiermacher's *Speeches on Religion*«. In: Id., *Thinking Nature and the Nature of Thinking. From Eriugena to Emerson*. Berlin/Boston: De Gruyter, 127–158.

10 The presence of a »system« in Schleiermacher's thought is a controversial issue. It is true that Schleiermacher never articulated an actual philosophical system in the sense of the *Systemwissenschaft*; but it is equally true that all his mature work is consistently guided by a systematic idea, which is explicitly detailed in the 1804 review to Schelling's *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (KGA, I/4, 461–484). In fact, Schleiermacher's systematic inspiration suggests a different concept of the system of sciences compared to the one enforced by Hegel and Schelling: one in which the single disciplines are not assimilated into speculation, intended as the science of the identification of

as he defines it in a classical fashion – is one of the most fundamental disciplines in Schleiermacher's view of the architecture of knowledge, where it finds its place alongside ethics, the study of human activities. When he outlines the overall structure of his own system of knowledge, then, Schleiermacher reveals that the system itself exceeds the number of disciplines that he actually addressed during his life. From these passages we learn that the highest science of all is dialectics, where Thinking aspires to reunite with Being along the process of knowledge. From dialectics, two parallel disciplines descend: physics and ethics, corresponding to the domains of nature and reason (»Vernunft«). These two fields share one and the same subject, the becoming identity of nature and reason, from opposed viewpoints: the former deals with »rational nature« (rather than pure nature), the latter with »natural reason« (rather than pure reason).¹¹ Thus physics and ethics form a »vital complex«¹² under the metaphysical aegis of dialectics.

In his systematic reflections, Schleiermacher explicitly argues for a full-fledged parallelism between the study of nature and the study of reason in activity: »never is thus ethics better than physics, there is always a parallelism between the two«.¹³ If abstracted from nature, reason is nothing but the void totality of all concepts; if abstracted from reason, nature is nothing but the inert totality of all objects.¹⁴ According to their fundamental reciprocity (»Ineinandersein«), nature and reason appear as the objective and the subjective side of the common process of spirit and matter: reason is the domain of the active »Produzieren«, nature the domain of the »Produkt«.¹⁵ This definition, opening Schleiermacher's *Brouillon zur Ethik*, is an ethical distinction in all respects. The implicit preeminence of reason intended as subjective activity upon passive nature is an ethical principle; this means that from the viewpoint of physics, the relationship

Being and Thought. On this topic see Moretto (1979, 336–338), who refers to the crucial studies by Herms and Süskind.

11 Schleiermacher, Friedrich (1910–1913): *Werke. Auswahl in 4 Bände*. Leipzig: Meiner. Abbreviated in the text as WA, (Bd.), II, 252.

12 KGA, I/1, 550.

13 WA, II, 249.

14 KGA, II/10,2, 37.

15 WA, II, 79.

is symmetrically reversed: nature is indeed a specific kind of activity that cannot be equated to any form of ›dormant reason‹.

Nature and reason are interwoven domains of vectors of objectivation and subjectivation¹⁶ that can be observed from both sides. A natural body, for example, cannot exist or be thought of as separated from its own vectors of subjectivation, which are its forces, relations and formative constraints. Likewise, a concept cannot be separated from its own domain of spatial-temporal determinations. The main difference between the domain of nature and the domain of reason is that the former marks an overall movement of idealization (from reality to ideality), while the latter marks an overall movement of realization (from ideality to reality). In Idealistic terms, nature is reality aspiring to become ideal (cosmicity) and reason is ideality striving to realize itself (historicity).¹⁷

Precisely from this standpoint, Schleiermacher criticizes the other philosophical systems of his times. In a fragment dating between 1800 and 1803, he writes: »Two distinct theories came out from Idealism. The Fichtean one, according to which no physics is possible, and the Schellingian one, in which likewise no ethics is possible. It is therefore necessary to demonstrate that the physics of the latter and the ethics of the former are bad and empty as well«. ¹⁸ Fichte's philosophy is described as the anti-physical idealistic philosophy *par excellence*; and in order to oppose it, Schleiermacher is ready to count himself among the *Naturphilosophen*.¹⁹ Schelling's efforts towards a physical philosophy, on the other hand, are declared to be failed, as they do not truly account for the integration between nature and the sphere of human ethics, history and culture.²⁰ In another passage from Schleiermacher's 1818/1819 course on dialectics, Schelling's vision of nature embodies all the shortcomings of *Naturphilosophie*, caught in the contradiction between the empiric study of matter and the speculative construction of nature in general.

16 Ibid., II, 92.

17 A speculative science of nature (»*Naturwissenschaft*«) and an empiric study of nature (»*Naturkunde*«) descend from physics, a speculative science of morality (»*Sittenlehre*«) and an empiric study of morality (or philosophy of history, »*Geschichtskunde*«) from ethics (ibid., II, 535–536).

18 KGA, I/3, 320.

19 Ibid., I/3, 243.

20 Ibid., I/3, 300.

The real subjects of natural philosophy remain hidden at the center of this hiatus: these subjects are the »actions [*Actionen*]« or »forces [*Kräfte*]« of nature.²¹

We can preliminarily conclude that, at the very least, Schleiermacher should not be counted among those whom Grant²² defines as the »anti-physical Idealists«, as his philosophy does not oppose the sphere of nature in its premises. It is not by chance that one of the most insightful interpreters of Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, devoted an entire chapter of his *Leben Schleiermachers* to physics. »It is impossible«, writes Dilthey,²³ »to grasp Schleiermacher's system without presupposing the *Naturphilosophie* and its historical value«. It therefore proves necessary to reread Schleiermacher's oeuvre in the light of this actual gap in the system, which »he himself perceived very clearly«. ²⁴ Schleiermacher's never-written *Naturphilosophie* exerts a phantasmatic influence that cannot be overlooked.

The reasons why Schleiermacher never wrote a Physics must be ascribed to biographical and personal circumstances. From his letters, for example, we can clearly gain the impression that he never considered himself an expert in a discipline that required encyclopedic omniscience.²⁵ We can therefore assume that, with the humility that characterized his way of philosophizing, he deliberately chose not to venture into a field that he did not perceive like his own, but nonetheless considered essential in the edifice of knowledge. In any case, this did not certainly prevent him from delving into the matter. His personal library contained literature on the history and philosophy of nature by authors such as Alexander von Humboldt,

21 Ibid., II/10, I, 122, 133.

22 Grant, Iain Hamilton (2017): *Philosophies of Nature After Schelling*. London: Bloomsbury.

23 Dilthey, Wilhelm (1966): »Leben Schleiermachers.« In: Redeker, Martin (ed.): *Gesammelte Schriften. Bd. XIV, Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Erste Abt., Schleiermachers System als Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 451.

24 Ibid.

25 Schmidt, Sarah (2018a): »Es ist doch sehr fatal, dass wir so weit auseinander sind« – Stationen einer Freundschaft zwischen Steffens und Schleiermacher aus Briefen und Dokumenten«. In: Schmidt, Sarah/Miodonski, Leon (ed.): *System und Subversion. Friedrich Schleiermachers und Henrik Steffens*. Berlin/Boston: De Gruyter, 33–65.

Linnaeus, Oken, Steffens.²⁶ We know that he conducted chemistry experiments,²⁷ made botanical observations,²⁸ went on geo-mineralogical excursions²⁹ and even took a naturalistic trip to Scandinavia towards the end of his life.³⁰ During his years as a professor in Halle, he had the opportunity to attend the lessons held by Danish mineralogist and *Naturphilosoph* Henrik Steffens, with whom he formed a long-lasting friendship and intellectual collaboration.³¹ Later, during his years in Berlin, he participated in the lectures delivered by mineralogist Dietrich Ludwig Gustav Karsten.³² From all this we can legitimately conclude that Schleiermacher was deeply connected with the natural sciences of his times.³³

3. The laws of morality and the laws of nature

Schleiermacher's reflection on nature, however, is not limited to formal indications referring to a ›phantom limb‹ of his system. Several

26 See Meckenstock, Günter (1993): *Schleiermachers Bibliothek. Bearbeitung des faksimilierten Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer*. Berlin/New York: De Gruyter.

27 KGA, I/3, 127–128.

28 Ibid., I/14, 99–103.

29 Gerber, Simon (2013): »Die Harzreise (1806)«. In: Arndt, Andreas (ed.): *Schleiermacher in Halle (1804–1808)*. Berlin/Boston: De Gruyter, 131–138.

30 Schmidt, Sarah (2018b): »Naturbegriff und Naturerkenntnis bei Steffens und Schleiermacher«. In: Schmidt, Sarah/Miodonski, Leon (ed.): *System und Subversion. Friedrich Schleiermachers und Henrik Steffens*. Berlin/Boston: De Gruyter, 93–117, 93–94.

31 The intellectual bond with Steffens was extremely important for the development of Schleiermacher's view on nature (see Schmidt, Sarah/Miodonski, Leon (ed.) (2018): *System und Subversion. Friedrich Schleiermachers und Henrik Steffens*. Berlin/New York: De Gruyter). Schleiermacher recommended his students to attend Steffens' lessons in natural philosophy as a complement to his own. After pledging to have Steffens transferred to the University of Berlin, he will quote and use his doctrines since his first course on dialectics in Berlin. As mentioned by Schmidt (2018b, 97), there are testimonies that Schleiermacher considered Steffens the author »with whom he agreed most« (despite Steffen's clear Schellingian orientation).

32 Schmidt 2018b, 93.

33 Dittmer, Johannes Michael (2001): *Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive. Triadizität im Werden*. Berlin/New York: De Gruyter, chap. 2.

passages scattered throughout his work outline an original view that touches on some of the most relevant issues in coeval natural philosophy. Among these passages, the most prominent one is contained in a speech held at the Royal Prussian Academy of Sciences on January 6, 1825 and titled *Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz*.³⁴ Here Schleiermacher elaborates on the idea that *Naturphilosophie* should deal with actions and forces, that is with the concrete acts of nature, rather than with its material objects (as pure empiricism does) or with its overall unity (as pure speculation does). The terms ›actions‹ and ›forces‹ are concepts related to the reversibility of nature and reason, which is the grand idea around which the speech is built.

After establishing that the approach based on the »coordination and opposition« of ethics and physics dates back to Plato and Aristotle,³⁵ Schleiermacher reminds his listeners that in the common opinion, the laws of nature are associated with natural necessity, whereas the laws of reason hinge on men's free will and subjective decision. Since the occurrence of natural events (like the famous Lisbon earthquake commented by Voltaire and Kant) is not the product of any choice, no distinction is possible between good and evil: in the realm of nature, the application of the law cannot be made subject of judgement, and every event is both contingent and necessary. Laws can neither be contravened nor perfected. In the field of morality, instead, laws always require an act of choice. Their application or realization is not necessitated regardless of their validity, because they depend on consciousness and judgement to be applied.³⁶

Now, this traditional distinction can be challenged, argues Schleiermacher, by realizing that a moral law does not preside over

34 This text is rarely commented and sometimes even misused by the interpreters. For example, a renowned expert of Schleiermacher such as Sergio Sorrentino mentions it superficially while discussing the issue of natural and ethical normativity and ends up distorting its content significantly. (Sorrentino, Sergio (1991): »Natur- und Vernunftkausalität. Schleiermachers Ethik als Thematisierung der Humanität«. In: Meckenstock, Günter (ed.): *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*. Berlin/New York: De Gruyter, 493–508, 508.) The only relevant exception is again Dittmer (2001, 390f).

35 KGA, I/11, 432.

36 Ibid., I/11, 443.

the moral act as a pre-determined ideal, but is rather built *within* the moral experience and through the moral act itself. Act and norm are not distinctly separated. Here Schleiermacher is resorting to the tenets of his own ethical doctrine, according to which morality does not rely on an eternal domain of abstract values, but on the human tension towards producing good and the idealization of reality carried out through human activities. The norm, however, is not the mere product of the act: it is rather its inherent »*Besonnenheit*«, the sparkle of consciousness that guides and organizes it from within.³⁷ In this sense, the rational validity of the moral law *forms around* the living force of human tendencies, impulses and desires that make up every individual action.

In the field of morality, it is the act that is »transcendental«, not the norm.³⁸ Through a deliberate reinterpretation of the Aristotelian distinction between *praxis* and *poiesis*, Schleiermacher shifts the core of moral action to its effectuality (*Wirklichkeit*). Effectuality does not lie in the action's exterior results or material satisfaction, but rather in the interior determination of the acting I: »The determining force of the fundamental disposition [*Gesinnung*] of the I is the true and original moral Being«.³⁹ It follows that moral laws are one with their own realization intended as the self-determination of the human individual. The moral law, says Schleiermacher, is a *Sollen* endowed with *Sein*,⁴⁰ a »living force«⁴¹ constructing itself in every organized act – and is therefore one and the same with what holds together the bundle of motivations constituting human activity, i.e., the unfolding consciousness. This also means that the individual is not free in the sense of freely deciding on the application of the law, but rather in the sense of acquiring consciousness of their own motives.

37 In the *Brouillon zur Ethik*, *Besonnenheit* is »the first act of stepping outside of ethos into life [*der erste Act des Heraustreten des Gesinnung ins Leben*]« (WA, II, 222), that is the gushing out of consciousness itself. The original meaning of *Besonnenheit* refers to prudence, deliberation and moral sense; Schleiermacher also uses it to translate the Platonic concept of *σωφροσύνη*.

38 KGA, I/II, 444.

39 Ibid., I/II, 445.

40 »Das Gesetz ist also nur Gesetz, insofern es auch ein Sein bestimmt und nicht al sein bloßes Sollen, wie den auch ein solches streng genommen gar nicht nachgewiesen werden kann. Können wir also hier auf dem Gebiet des Vernunftgesetzes das Sollen nicht trennen von der Bestimmung des Seins« (ibid., I/II, 445).

41 Ibid.

Having established this, it can be argued that, just like morality is not a pure and abstract domain of spiritual values awaiting intentional application, nature is not the crushing necessity of pure matter. The laws of nature do not correspond to blind, meaningless occurrences, but rather to the self-structuring of reality around its own ›actions‹. Analogously to morality, nature determines itself in the circumstances of its own effectuation. Whereas the former is a *Sollen* endowed with *Sein*, says Schleiermacher, the latter is a *Sein* endowed with *Sollen*.

Schleiermacher is claiming that nature is not a collection of static parts produced by necessity, but an organic whole made of formative paths. Natural laws are dynamic and genetic ›actions‹. This is the meaning of the following crucial statement: »All genera of the various forms of individual life are true laws of nature [*alle Gattungsbe-griffe der verschiedenen Formen des Individuellen Lebens sind wahre Naturgesetze*]«.⁴² Just like the laws of morality are the conscious acts of the human individual, the laws of nature are the developmental paths that nature undertakes in its own unfolding. This does not mean, precises Schleiermacher, that nature is a conscious Being: it rather means that it is made of ›actions‹ and ›forces‹ converging in a progressive path of idealization.⁴³ In this regard, Schleiermacher observes that each advancement in nature occurs by creative excess with respect to a previous domain of norms: vegetative life transgresses and surpasses the laws of the physical world, animal life those of vegetative life, intellectual life those of animal life.⁴⁴ With the appearance of humankind, morality comes out of nature and brings it to completion. From this perspective, concludes Schleiermacher, there is no difference between ontology and ethics, as long as ethics is freed from »the analogy with politics«.⁴⁵

The idealization of nature takes place through the progressive integration of contingency operated by natural formations, and not

42 Ibid., I/11, 447.

43 Dilthey often alludes to the presence of a progressive comprehension of nature culminating in the human being in Schleiermacher's physics: »The goal of *Naturphilosophie* is to let humankind emerge from the progressive order of nature [*Stufenfolge der Natur*]. This is then the premise of ethics« (Dilthey 1966, 457).

44 KGA, I/11, 448–449.

45 Ibid., I/11, 451.

by mechanic execution of eternal rules. The laws of nature are not mathematical constants, but the ideas or forms underlying every natural individual as its own regimes of formation. Such interpretation of the brief text from 1825 is justified in the light of some trends in the natural philosophy of that time, of which Schleiermacher was surely aware. That which Timothy Lenoir⁴⁶ refers to as the program of »developmental morphology« was a widespread paradigm that linked the notion that »an idea underlies the possibility of the natural product«⁴⁷ with emerging scientific views such as epigenesis, embryology and transformism. In the first decades of the 19th century, the increased interest around formative forces and the laws governing morphogenesis sparked a greater attention to nature's genetic character. In this framework, a form (*Gestalt*) was understood as that which enables an organic body to develop: the constructive plane of forces guiding its formation from within. Early embryology revealed that morphological constraints have a low degree of universality, allowing for a significant level of contingency that can easily lead to catastrophic outcomes; and also that these loose constraints are the only norms in the living nature, a realm that constantly undergoes creation and destruction and is endowed with a seemingly miraculous plasticity.⁴⁸

Schleiermacher designates these immanent norms of nature through the concept of »*Gattung*«, which literally denotes biological genera but was frequently used to indicate species as well. What is relevant here is that Schleiermacher aims to identify the natural equivalent of the self-determination of the I. Just as the manifestations of the acting consciousness are naturalized reason, genera are spiritualized nature, i.e., vectors of interiorization through which nature idealizes itself. And just as the effectuation of moral laws does not take place at the level of the exterior action, but at the

46 Lenoir, Timothy (1983): *The Strategy of Life. Teleology and Mechanism in Nineteenth Century Biology*. Dordrecht/London: D. Reidel, 54.

47 Kant, Immanuel (2007) [1790]: *Critique of Judgement*. Trans. by J.C. Meredith, ed. by N. Walker. Oxford: Oxford University Press, 205.

48 Zammito, John H. (2018): *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 160–163.; see also Oppenheimer, Jane (1967): »Embriology and Naturphilosophie: Goethe und von Baer«. In: Id., *Essays in the History of Embriology and Biology*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 136–147.; Poggi 2000, chap. X.

level of the I, the effectuation of natural laws does not concern the single individual product, but rather its form or genus (that is nature's forms of interiority). »Wherever there is formation«, writes Schleiermacher, »there is a corresponding consciousness, and vice versa«. ⁴⁹

The conception of normativity emerging from the 1825 speech seems to follow the morphological principle regarding the intimate analogy between forming life and acting life. If it holds true that normativity has to do with »the form of reflection« and self-reference, ⁵⁰ Schleiermacher's attempt is to align moral and natural normativity on a plane of radical continuity by demonstrating that both possess a reflective character. In this sense, the laws of morality are defined as the ways in which reason reflects itself through the self-determination of the acting I, and the laws of physics as the ways in which nature reflects itself through morphogenetic regimes and developmental paths. The former are the means of reason to realize itself, the latter the means of nature to idealize itself. In both cases, the primary elements are vectors of expression understood in their effectivity.

Unlike Hegel and Kant, ⁵¹ however, Schleiermacher does not attribute natural reflexivity to the ›organism‹, that is the born individual, but rather to the forms that generate in between phylogenesis and ontogenesis, the morphogenetic ›actions‹ of nature. This is a manifest reinterpretation of Aristotelian typology, which involves the categorization by genera and species (*Gattungen*). Through a close analogy with his own ethical theories, Schleiermacher achieves a non-universalistic nor teleologic perspective on the more-than-individual forms of nature, conceiving them as acts dictating their own norms and forming a natural history rather than as abstract, eternal laws (like Aristotle's species). All this, as already mentioned, echoes the influence of the foundation of biology as a historical and

49 KGA, I/11, 452.

50 Gottschlich, Max (2019): »Foundations of Normativity«. In: Krijnen, Christian (ed.): *Concepts of Normativity. Kant or Hegel?*. Leiden/Boston: Brill, 73–94, 73.

51 See Corti, Luca (2022): »The ›Is‹ and the ›Ought‹ of Animal Organism: Hegel's Account of Biological Normativity«. *History and Philosophy of the Life Sciences* 44, 17.

dynamic discipline, along with the rise of specific trends such as pre-Darwinian evolutionism⁵² and modern embryology.

4. Organology and conatology

The 1825 speech illustrates and justifies Schleiermacher's parallelism of physics and ethics and elaborates on the idea that the first elements of nature (the ›actions‹ and ›forces‹) correspond to nature's dynamic forms of self-determination. Not differently from morality, nature is an ever-evolving domain that constructs itself around its own singular acts of self-reference. Once this point has been established, the whole of Schleiermacher's oeuvre retroactively discloses as a constellation of analogies between nature and morality. Two of these analogical articulations are the ethical concepts of ›organ‹ and ›symbol‹.

Schleiermacher's concept of organ refers to the constructive organization of reason as nature and nature as reason. The writings on ethics describe the first movement extensively: reason realizes itself into nature by means of constructive organization. In this sense, the organ is »every reciprocal exchange [of reason and nature] in which a becoming-agent with nature [*ein Handelnwerden mit der Natur*] is set«, or »nature as a gateway for the acting of reason«. ⁵³ We can now complete Schleiermacher's argument and claim, by means of analogy, that the natural organ represents the reciprocal movement of the moral organ: just as the moral organ is a vector of realization of reason into nature, the natural organ is a vector of idealization of nature into reason. Both are defined as self-constructive; but while in the field of ethics self-construction is the material organization of the subjective action, in the field of nature it is the self-formation (›*Selbstbildung*‹) of matter. Nature idealizes itself by means of constructive development: this would be its organic dimension.

Schleiermacher defines the organ in opposition to a symmetrical concept, that of symbol. In an ethical sense, a symbol is »every

52 See Barsanti, Giulio (1994): »Lamarck and the Birth of Biology 1740–1810«. In: Poggi, Stefano/Bossi, Maurizio: *Romanticism in Science. Science in Europe, 1790–1840*. Dordrecht: Springer, 47–74.

53 WA, II, 565.

reciprocity of reason and nature, insofar as a having-acted on nature [*ein Gehandelthaben auf die Natur*] is set«. »The symbol is nature at rest with and in reason«. ⁵⁴ While the organ is an active vector of self-construction, the symbol is a passive vector of self-reference, an act of interiorization. Through its own symbolism, reason idealizes itself *as nature*: it reflects itself as living *Produkt*. We can argue analogically, then, that natural symbolism is a way for nature to realize itself *as reason*, i.e., for reflecting itself in its living *Produzieren*. ⁵⁵ An organ is whatever forms around an expressive vector that idealizes nature into reason and realizes reason into nature *by means of exteriorization*; a symbol is whatever forms around an expressive vector that realizes nature into reason and idealizes reason into nature *by means of interiorization*. The organ represents the pole of *Produzieren* (self-construction), the symbol that of the *Produkt* (self-reference). These two poles, however, must be considered as the two sides of one and the same process of individuation ⁵⁶ as they are always simultaneous within the »reciprocity of reason and nature«.

This intricate intertwinement can be better understood by considering the concrete ways self-construction and self-reference manifest in each field. In the field of morality, organic self-construction relates to exterior forms of organization such as gestures, ethical relationships, institutions; symbolic self-reference, on the other hand, relates to the interior forms of culture, such as signs, representations and all sediments of the human spirit. ⁵⁷ In the field of nature, instead, organic self-construction would relate to exterior forms of organization such as the living organism as well as every phenomenal body

⁵⁴ Ibid., II, 565.

⁵⁵ »Every being-symbolized of nature is grounded in the activity of reason; and every being-force of reason in nature is something symbolic [*Alles Symbolisiertsein der Natur ist in dem Handeln der Vernunft gegründet; und alles Kraftsein der Vernunft in der Natur ist ein symbolisirendes*]« (ibid., II, 564).

⁵⁶ Ibid., II, 568–569.

⁵⁷ Stoellger, Philipp (2008): »Der Symbolbegriff Schleiermachers«. In: Arndt, Andreas/Barth, Ulrich/Gräb, Wilhelm (Hg.): *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin. März 2006*. Berlin/New York: De Gruyter, 109–145, 119. Note that our interpretation is starkly different from Stoellger's, as he categorically excludes the possibility of natural symbolism.

(intended as constructive activity);⁵⁸ symbolic self-reference, on the other hand, to those formative regimes and developmental paths that immanently build the laws of nature (its ›actions‹ and ›forces‹). Nature unfolds not only by organizing matter, but also by sedimenting into regimes of meaning capable of becoming the source of further relations (by realizing itself as reason). The symbolism of nature is nature contemplating itself as reason, a transindividual interiority that can be linked to the dimension of phylogenesis. In this sense, every natural self-organization (insofar as it is self-formation) will always require a certain degree of self-reference, and vice versa. Self-organization and self-reference in nature are always interrelated, though formally distinguishable.

The pinnacle of nature's idealization process, reached through the gradual interpenetration of self-construction and self-reference, is the human being⁵⁹ intended as the never-ending path of humanization.⁶⁰ The human body can be defined as the highest form of organic expression (or of spiritualized nature) and the human soul as the highest form of symbolic expression (or of naturalized reason). »Body and soul are the highest resolution of contrasts, a twofold interpenetration of material and spiritual. We see it diminishing in animals and plants; but we never see it disappearing [...]. Wherever there is formation [*Gestaltung*], there is a corresponding conscience, and vice versa«.⁶¹ The union of body and soul occurs at the highest conjunction of reason and nature, that is the human organism, »the purest image of the most elevated Being in relation to this distinction«.⁶² Aiming to mend the torn man of Kantian anthropology,⁶³ Schleiermacher's theory of human nature characterizes the relationship between ethics and physics as a *converging parallelism*.

58 Another general definition of organization can be provided by generalizing a passage from Schleiermacher's *Psychology*: organization, in the most general sense, is »activity seeking resistance«, whereas symbolization is »activity seeking influx« (KGA, II/13, 34).

59 WA, II, 561.

60 As stated in the *Reden*, »humanity is relentlessly committed to mold itself« (KGA, I/2, 339).

61 WA, II, 533.

62 Ibid., II, 534.

63 In his *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Kant decisively contributed to overcome the model of *totus homo*, the *ganzer Mensch* of Lutheran and

This is particularly evident in Schleiermacher's account of the emergence of human consciousness, which revolves around his theory of impulse (»*Trieb*«). The notion of impulse was highly prevalent in Germany during the *Goethezeit*.⁶⁴ Schleiermacher's own understanding of *Trieb* was shaped by the Leibnizian idea of *appetitus*, the Spinozian notion of *conatus* and the philosophical tradition of Halle, as well as by contemporary authors such as Schiller, Herder, Reinhold and Fichte. Schleiermacher's oeuvre is constellated by impulses, from the »*innerste Triebfeder*« of the *Reden* to the »*Trieb auf Gemeinschaft*« of the *Brouillon zur Ethik* and the »*Kunsttrieb*« of the lessons on psychology and aesthetics. Generally speaking, Schleiermacher's »impulses« are neither blindly mechanical nor strictly teleological, unlike instinct (»*Instinkt*«) and stimulus (»*Reiz*«).⁶⁵ They

Pietist tradition, by separating an *anthropologia physica* from an *anthropologia moralis* (Nannini, Alessandro (2015): *L'uomo vivificato. Il ganzes Mensch come ideale antropologico della Wirkungsästhetik tra primo illuminismo e filosofia popolare*. Tesi di dottorato in Scienze Filosofiche discussa presso l'Università di Palermo). Schleiermacher had already condemned this vision of the human being as the »negation of all anthropology« (KGA, I/2, 366) in a review written with Friedrich Schlegel in 1800. His entire anthropological project will later go in the direction of a (re)unification of spirit and matter through the understanding of man as a psychophysical unity in act.

64 See Kisner, Manja/Noller, Jörg (ed.) (2022): *The Concept of Drive in Classical German Philosophy. Between Biology, Anthropology and Metaphysics*. Cham: Palgrave Macmillan.

65 It is important to note that Schleiermacher always tends to avoid teleological explanations, despite emphasizing the priority of activity over material determination. Let us look again, for example, to his notion of organ. As we have seen, the organ is never reduced to its anatomic meaning, but rather corresponds to a zone of material-spiritual transparency between interiority and exteriority. In this sense, as Schleiermacher argues in his lessons on psychology, the soul determines itself through the organs and simultaneously »constructs its own organs« (KGA, II/13, 88). Even more radically, the soul does not begin before the organs (ibid., II/13, 105). The movement of self-construction, here, is more about expression than teleological orientation: it is an immanent act of exteriorization. In contrast with Aristotelian physiology and Kant's notion of natural teleology, the organization of the form around the function or purpose does not mark a goal-directed development, but rather a creative becoming. The same holds true for the impulse, which is driven by virtue of its own energetic status. The expressive understanding of force, which seems to reestablish the role of efficient causality under a new light, was not very common in the natural sciences of that time (see Gambarotto 2018) and might be linked to a Spinozian influence.

are rather inner orientations towards manifestations pertaining to any form of interiority, following the rule »what is interior always aspires to manifest itself [*allgemein will das Innere sich äußern*]«. ⁶⁶

Especially in Schleiermacher's early writings, a partial overlap can be noticed between the concept of impulse and the description of human individuation as the emergence of consciousness from action and behavior.⁶⁸ The individual interiority of human beings acts as a space of conversion and elaboration of reality into ideality, thus determining itself as a source of spontaneity; this proto-moral spontaneity, however, is such only insofar as it follows and prolongs vectors of exteriorization that come from the organic body, that is from nature itself. As the composition of impulse, consciousness is exteriorization that becomes manifestation. To use again the ethical categories, the impulse is a vector of exteriorization (or organization) that constitutes itself in a vector of interiorization (or symbolization).

Insofar as the impulse pertains to all living beings, consciousness is therefore the ultimate modulation of the general movement of interiorization of nature, that is the living tension towards symbolic manifestation. Consciousness emerges from the process of nature as rule and completion of the process itself without properly supervening on it, on a plane of differential (but not dialectical) continuity. Nature intrinsically tends towards rhythmic composition, that expresses itself in the human being as consciousness and sense (»*Sinn*«): within human interiority, nature breaks free from the automatism of action and reaction (or stimulus and response) and ulti-

66 KGA, I/11, 780–781.

67 Here Schleiermacher's view echoes a tradition that goes back to Hermann Samuel Reimarus' *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere*, which illustrates the idea of an idealizing tendency in animal constructive behaviors, especially in the insect world (1760, see Zammuto 2018, 138–144). Elaborating on Reimarus' concept of impulse, Herder will later precise that the difference between animal and human impulse is that the former is unreflective and the latter conscious, i.e., endowed with »*Besonnenheit*« (see Pénisson, Pierre (2002): »Trieb et énergie chez Herder«. *Revue Germanique Internationale* 18, 45–52). In this framework, the impulse is the spiritual thickness of the organizing act, which distinguishes it both from simple mechanism and from the action subordinated to an exterior goal.

68 See Lamm, Julia (1994): »The Early Philosophical Roots of Schleiermacher's Notion of *Gefühl*«. *Harvard Theological Review* 87(1), 67–105.

mately becomes an autonomous source of idealization. »The highest manifestations of the soul«, writes Schleiermacher,⁶⁹ »are also the highest aspirations of the earth to elevate the dependence of its being and absorb all the rest in itself, so as to become the same as all the rest«.

Bibliography

- KGA: Schleiermacher, Friedrich (1980–): *Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York: De Gruyter. Abbreviated in the text as KGA, (Abt./Bd.).
- WA: Schleiermacher, Friedrich (1910–1913): *Werke. Auswahl in 4 Bände*. Leipzig: Meiner.
- Barsanti, Giulio (1994): »Lamarck and the Birth of Biology 1740–1810«. In: Poggi, Stefano/Bossi, Maurizio: *Romanticism in Science. Science in Europe, 1790–1840*. Dordrecht: Springer, 47–74.
- Corti, Luca (2022): »The ›Is‹ and the ›Ought‹ of Animal Organism: Hegel's Account of Biological Normativity«. *History and Philosophy of the Life Sciences* 44, 17.
- Dilthey, Wilhelm (1966): »Leben Schleiermachers.« In: Redeker, Martin (ed.): *Gesammelte Schriften. Bd. XIV, Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*. Erste Abt., *Schleiermachers System als Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dittmer, Johannes Michael (2001): *Schleiermachers Wissenschaftslehre als Entwurf einer prozessualen Metaphysik in semiotischer Perspektive. Triadizität im Werden*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Gambarotto, Andrea (2018): *Vital Forces, Teleology and Organization. Philosophy of Nature and the Rise of Biology in Germany*. Cham: Springer.
- Gerber, Simon (2013): »Die Harzreise (1806)«. In: Arndt, Andreas (ed.): *Schleiermacher in Halle (1804–1808)*, Berlin/Boston: De Gruyter, 131–138.
- Gottschlich, Max (2019): »Foundations of Normativity«. In: Krijnen, Christian (ed.): *Concepts of Normativity. Kant or Hegel?*. Leiden/Boston: Brill, 73–94.
- Grant, Iain Hamilton (2017): *Philosophies of Nature After Schelling*. London: Bloomsbury.
- Kant, Immanuel (2007) [1790]: *Critique of Judgement*. Trans. by J.C. Meredith, ed. by N. Walker. Oxford: Oxford University Press.

69 KGA, II/13, 7.

- Kisner, Manja/Noller, Jörg (ed.) (2022): *The Concept of Drive in Classical German Philosophy. Between Biology, Anthropology and Metaphysics*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Lamm, Julia (1994): »The Early Philosophical Roots of Schleiermacher's Notion of Gefühl«. *Harvard Theological Review* 87(1), 67–105.
- Lenoir, Timothy (1983): *The Strategy of Life. Teleology and Mechanism in Nineteenth Century Biology*. Dordrecht/London: D. Reidel.
- Luther, Martin (1897): *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Schriften*, Vol. 7, *Schriften 1520/21 (einschließlich Predigten, Disputationen)*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- Meckenstock, Günter (1993): *Schleiermachers Bibliothek. Bearbeitung des faksimilierten Rauchschen Auktionskatalogs und der Hauptbücher des Verlages G. Reimer*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Mitchell, Robert (2013): *Experimental Life: Vitalism in Romantic Science and Literature*. New York: John Hopkins University Press.
- Moretto, Giovanni (1979): *Etica e storia in Schleiermacher*. Napoli: Bibliopolis.
- Mulert, Hermann (1907): *Schleiermachers Geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie*. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann.
- Nannini, Alessandro (2015): *L'uomo vivificato. Il ganze Mensch come ideale antropologico della Wirkungsästhetik tra primo illuminismo e filosofia popolare*. Tesi di dottorato in Scienze Filosofiche discussa presso l'Università di Palermo.
- Oppenheimer, Jane (1967): »Embriology and Naturphilosophie: Goethe und von Baer«. In: Id., *Essays in the History of Embriology and Biology*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 136–147.
- Otten, Willemien (2020): »Nature as Dispositive Thought in Schleiermacher's Speeches on Religion«. In: Id., *Thinking Nature and the Nature of Thinking. From Eriugena to Emerson*. Berlin/Boston: De Gruyter, 127–158.
- Pénisson, Pierre (2002): »Trieb et énergie chez Herder«. *Revue Germanique Internationale* 18, 45–52.
- Poggi, Stefano (2000): *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790–1830)*. Bologna: il Mulino.
- Schmidt, Sarah (2018a): »»Es ist doch sehr fatal, dass wir so weit auseinander sind« – Stationen einer Freundschaft zwischen Steffens und Schleiermacher aus Briefen und Dokumenten«. In: Schmidt, Sarah/Miodonski, Leon (ed.): *System und Subversion. Friedrich Schleiermachers und Henrik Steffens*. Berlin/Boston: De Gruyter, 33–65.

- Schmidt, Sarah (2018b): »Naturbegriff und Naturerkenntnis bei Steffens und Schleiermacher«. In: Schmidt, Sarah/Miodonski, Leon (ed.): *System und Subversion. Friedrich Schleiermachers und Henrik Steffens*. Berlin/Boston: De Gruyter, 93–117.
- Schmidt, Sarah/Miodonski, Leon (ed.) (2018): *System und Subversion. Friedrich Schleiermachers und Henrik Steffens*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Sorrentino, Sergio (1991): »Natur- und Vernunftkausalität. Schleiermachers Ethik als Thematisierung der Humanität«. In: Meckenstock, Günter (ed.): *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*. Berlin/New York: De Gruyter, 493–508.
- Stoellger, Philipp (2008): »Der Symbolbegriff Schleiermachers«. In: Arndt, Andreas/Barth, Ulrich/Gräb, Wilhelm (Hg.): *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses des Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin. März 2006*. Berlin/New York: De Gruyter, 109–145.
- Zammito, John H. (2018): *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Zedler, Johann Heinrich (1737): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, Bd. XVI (L–Leir). Halle/Leipzig: Zedler.

Gregorio Tenti, PhD

Pompeu Fabra University, Barcelona
Department of Humanities
Jaume Building I, Ciutadella Campus
Ramon Trias Fargas, 25–27 (office 20.235)
Spain
gregorio.tenti@upf.edu

»Alles, was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr.« Zu Goethes und Schellings Verortung der Subjektivität in der Natur

Abstract

The essay discusses to what extent and in what respect the natural philosophical thoughts of Goethe and Schelling can be interpreted as a profound critique of subjectivity. The guiding thesis is that only a deeper understanding of phenomena (Goethe) or a self-reconstruction of reason, which emerges from its preconscious productivity (Schelling), can help the individual to achieve an appropriate relationship to nature that is not narrowed down to subjective self-assertion. When human beings see their own belonging to the world reflected in the phenomena of nature, they liberate themselves and nature in equal measure. Building on this, it will be shown that Goethe and Schelling endeavour to integrate man into nature without subjectivity being completely submerged in this overarching whole. In order to develop different models of the critique of subjectivity, the natural philosophical positions of the two authors will be systematically compared with each other.

1. Einleitung

In diesem Beitrag soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit die naturphilosophischen Ansätze bei Goethe und Schelling als Formen dezidierter Subjektivitätskritik analysiert werden können.¹ Die leitende These lautet, dass erst ein vertieftes Verständnis der

1 Für die wertvollen Anregungen sowie für die vielschichtige Diskussion der Vortragsfassung sei den Herausgebern des Sammelbandes und den Teilnehmenden

Phänomene (Goethe) respektive ein herrschaftsfreies Sich-Einlassen auf die Natur (Schelling) dem Individuum zu einem angemessenen und erfüllenden Selbst- und Weltverhältnis verhelfen kann. Zu heuristischen Zwecken soll der Terminus der ›Subjektivität‹ hier in dem starken Sinne einer autonomen Selbstbegründung des Ichs verwendet werden. Die im menschlichen Selbstbewusstsein vorgefundenen Erkenntnisstrukturen können gemäß diesem Subjektivitätsbegriff herangeführt werden, um das Dasein der raumzeitlich vorliegenden Natur ontologisch herzuleiten oder zumindest die Erkennbarkeit der Außenwelt anhand bewusstseinsförmiger Konstitutionsleistungen zu rekonstruieren.

Während sich Schelling spätestens ab 1806 polemisch von Fichtes Idealismus des absoluten Ich abgrenzt, war Goethes Verhältnis zu Fichte, dessen Berufung nach Jena der Dichter zunächst förderte, von ironischer Distanz geprägt. Ein Widerhall dieser ironischen Rezeption bezeugt sich beispielsweise in den hyperbolischen Worten des Baccalaureus. Dieser ruft im Gespräch mit Mephistopheles in der Ersten Szene des Zweiten Aktes von *Faust II* (1832) triumphierend aus:

Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf;
Die Sonne führt ich aus dem Meer herauf;
Mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf;
Da schmückte sich der Tag auf meinen Wegen,
Die Erde grünte, blühte mir entgegen.
Auf meinen Wink, in jener ersten Nacht,
Entfaltete sich aller Sterne Pracht.²

Im Kontrast zu diesem scheinbar eindeutig negativen, anti-idealistischen Textzeugnis soll im weiteren Verlauf der Nachweis erbracht werden, dass sich Goethes philosophische Beziehung zu den Idealisten seiner Zeit – neben Fichte sind hier besonders Kant und Schopenhauer zu nennen – komplex gestaltet.³ Zu Beginn der inhaltlichen Ausführungen soll denn auch die These vertreten und eingelöst

der Kieler Tagung *Das Leben im Fokus. Die Naturphilosophie um 1800 im Kontext biozentrischer Debatten der Umweltethik* herzlich gedankt.

2 Goethe, Johann Wolfgang (2018): *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil*. München: Beck, V. 6795–6800, 208.

3 Zu Goethes Rezeption, Kritik und Adaption der philosophischen Ideen seiner Zeit vgl. Weissberg, Liliane (2002): »Weimar and Jena: Goethe and the New Phi-

werden, dass Goethe Kant und Fichte in ihrer Betonung der subjektiven Konstitutionselemente der Natur durchaus entgegenkommt. Dies muss zunächst überraschen, wenn die stereotype Klassifikation der naturphilosophischen Denkweise Goethes als ›realistisch‹, ›anschaulich‹ oder ›holistisch‹ hinzugezogen wird.⁴

Auf den ersten Blick scheint Schelling die Herausforderung einer Weltbegründung durch das Ich also weit ernster genommen zu haben als Goethe, den er 1798 in Jena kennenlernte und mit dem er bis 1803 intensiv zusammenarbeitete.⁵ So verfasste Schelling nach dem biographischen und philosophischen Bruch mit Fichte, der die Ichphilosophie für beide Autoren paradigmatisch repräsentierte, 1806 die Streitschrift *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre*. In der Schrift *Philosophie und Religion* (1804) charakterisiert er Fichtes Theorem der Tathandlung in einer ethisch-theologischen Problematisierung als »Princip des Sündenfalls«.⁶ Des Weiteren spricht Schelling in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) angesichts der fichteschen Depotenzierung der gegenständlichen Außenwelt zu einem ›Nicht-

losophy«. In: Hinderer, Walter (Hrsg.): *Goethe und das Zeitalter der Romantik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 163–174.

- 4 Vgl. allgemein zu Goethes Naturverständnis Breidbach, Olaf (2011): *Goethes Naturverständnis*. München: Fink. Zur Verortung der Erkenntnisparadigmen Goethes innerhalb der Struktur der modernen Wissenschaften und ihrer Zugänge zur Welt vgl. Maatsch, Jonas (Hrsg.) (2014): *Morphologie und Moderne. Goethes ›anschauliches Denken‹ in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800*. Berlin/New York: De Gruyter. Hinsichtlich der Bedeutung und den Implikationen eines holistischen Naturbegriffes ist neben Gloy, Karen (1996): *Das Verständnis der Natur. Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*. München: Beck.; auch Köchy, Kristian (1997): *Ganzheit und Wissenschaft. Das historische Fallbeispiel der romantischen Naturforschung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, zu berücksichtigten.
- 5 Vgl. Huber, Peter (1997): »Goethes und Schellings Naturphilosophie: Antizipation moderner Naturwissenschaft?« In: Gaede, Friedrich/Peres, Constanze (Hrsg.): *Antizipation in Kunst und Wissenschaft. Ein interdisziplinäres Erkenntnisproblem und seine Begründung bei Leibniz*. Tübingen: Francke, 113–132.
- 6 AA: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1976): Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, I,14, 301.

Ich« sogar ostentativ von einem »völligen Totschlag der Natur«.78 Im Hinblick auf die Verbindung von Umweltethik und Naturphilosophie soll daher im Folgenden gezeigt werden, dass Schelling besonders in der *Freiheitsschrift* (1809) nicht nur die ruinösen Konsequenzen für die Natur aufzeigt, die sich etwa aus menschlicher Ressourcenausbeutung ergeben. Vielmehr betont Schelling in einem instrumentellen Sinne die *Angewiesenheit* des Menschen auf die Natur, wobei er zur Verdeutlichung auf eine dem Menschen schlechthin überlegene Natur rekurriert. Deren Herrschaft beginnt sich – so ist zu veranschaulichen – nach Schelling unerbittlich auszuwirken, wenn der Mensch seinerseits über die Natur zu herrschen oder sich ihr entgegenzusetzen sucht. Als instrumentell kann Schellings Ansicht bezeichnet werden, weil die moralische Verpflichtung zum Schutz der Natur primär über das menschliche Interesse an der eigenen Selbsterhaltung als freies Subjekt begründet wird.

2. Goethes erkenntnistheoretische Aufwertung der menschlichen Subjektivität

Ähnlich wie bei Schelling, lassen sich auch in Goethes naturphilosophischen Textzeugnissen verschiedene Modelle der Subjektivitätskritik aufspüren. Diese hat der Weimarer Dichter und Naturforscher jedoch – darin von Schelling abweichend – weder systematisch entwickelt noch intentional gegen den Idealismus adressiert. Die folgenden Gesichtspunkte ergeben sich vielmehr aus einzelnen Grundauffassungen, die seine Naturbetrachtung leiten. Heuristisch können

7 SW: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856): *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Cotta, VII, 445.

8 Zur philosophischen Konstellation »Fichte und Schelling« vgl. Hühn, Lore (1994a): *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1996): *»Von der wirklichen, von der seyenden Natur«*. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog; und Schwab, Philipp (2022): »The Fichte Schelling Debate, or: Six Models for Relating Subjectivity and Nature«. In: Corti, Luca/Schülein, Johannes (Hrsg.): *Nature and Naturalism in Classical German Philosophy*. New York, 122–147. Zur geschichtlichen Entwicklung des Idealismus von Kant bis Fichte vgl. Vető, Miklós (1998): *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

vier Typen der Subjektivitätskritik bei Goethe ausdifferenziert werden:

- 1) Die *vertikal-theologische Überschreitung* des Subjekts hin zu einem unverfügbaren, göttlichen Grund, der in seiner Unvorstellbarkeit auch die klassische, spinozistische Gleichsetzung des ›*Deus sive natura*‹ transzendiert.
- 2) Die Restriktion einer subjektivistischen Zugriffs- und Deutungshoheit durch die *Segmentierung der Natur* in heterogene, nicht ineinander überführbare Bereiche, in denen jeweils andere Urphänomene herrschen.
- 3) Der *integrative Ansatz*, wonach der Mensch in ein überwölbendes Ganzes eingebettet ist, das durch die vorgängigen und allzeitlichen Naturprinzipien der ›Polarität‹ und der ›Steigerung‹ konturiert wird.
- 4) Der *epistemologische Ansatz*, wonach erst durch die gründliche Naturbetrachtung neue Erkenntnisorgane zu erschließen sind und der Mensch sich selbst nur in dem Maße zu erkennen vermag, in dem er jeweils die Natur erkennt.

Bevor diese vier Ansätze genauer beleuchtet werden können, soll allerdings gegen das weitverbreitete (Vor-)Urteil argumentiert werden, wonach Goethe in der Naturbeobachtung vornehmlich auf die anschauliche Gegebenheit der Phänomene gezielt habe. Dagegen spricht unter anderem seine Hochschätzung der kantischen Erkenntnistheorie. Diese äußert Goethe in dem Aufsatz *Einwirkung der neueren Philosophie* aus dem Jahre 1817. Dort würdigt Goethe Kants Entdeckung transzendentaler Bedingungen der Objekterkenntnis, wobei er zugleich behauptet, dass er für die »Philosophie im eigentlichen Sinne kein Organ«⁹ hatte:

Kants Kritik der reinen Vernunft war schon längst erschienen, sie lag aber völlig außerhalb meines Kreises. Ich wohnte jedoch manchem Gespräch darüber bei, und mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bemerken, daß die alte Hauptfrage sich erneuere, wieviel unser Selbst und wieviel die Außenwelt zu unserm geistigen Dasein beitrage. Ich hatte beide niemals gesondert, und wenn ich nach meiner Weise über Gegenstände philosophierte, so tat ich es mit unbewußter Naivetät und

9 HA: Goethe, Johann Wolfgang (1999): *Werke*. Hamburger Ausgabe in vierzehn Bänden. München: Beck, 13, 25.

glaubte wirklich, ich sähe meine Meinungen vor Augen. Sobald aber jener Streit zur Sprache kam, mochte ich mich gern auf diejenige Seite stellen, welche dem Menschen am meisten Ehre macht, und gab allen Freunden vollkommen Beifall, die mit Kant behaupteten: wenn gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung angehe, so entspringe sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Die Erkenntnisse a priori ließ ich mir auch gefallen, so wie die synthetischen Urteile a priori.¹⁰

Über diese eher philosophiehistorische Note hinausgehend, hat Goethe den subjektiv-formgebenden Einfluss auf die Naturerfahrung vornehmlich in den Aufzeichnungen Nr. 511–519 der *Maximen und Reflexionen* apostrophiert. In der Nr. 511 tritt Goethe – auch hier die geläufigen Forschungsinterpretationen hinsichtlich seiner vermeintlichen Bevorzugung der realistischen Naturanschauung irritierend – als Verfechter einer introspektiven Wahrheitssuche auf. In Anbetracht einer als indifferent und gleichsam prädikatlos vorgestellten Natur steigt das innere Soliloquium zur Hauptinstanz wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung auf:

Suchet in euch, so werdet ihr alles finden, und erfreuet euch, wenn da draußen, wie ihr es immer heißen möget, eine Natur liegt, die ja und amen zu allem sagt, was ihr in euch gefunden habt.¹¹

In den Aufzeichnungen Nr. 512 und 515 wirkt Goethe jedoch dem Eindruck entgegen, er affirmiere den nach innen gewandten, nicht mit äußeren Objekten konfrontierten Erkenntnisweg ohne Vorbehalt. Goethe hebt in der Nr. 512 im Geiste seiner Kant-Rezeption hervor, dass die »Erscheinung vom Beobachter nicht losgelöst« ist, da sie in die Individualität desselben »verschlungen und verwickelt«¹² sei. Immer wenn der Mensch die Natur betrachtet, trifft er darin nach Goethe also auch auf zentrale Erwartungen und Wertungskategorien der eigenen Subjektivität. In der komplexen Aufzeichnung Nr. 515 bezieht Goethe diesen Gedanken direkt auf die Subjekt-Objekt-Konstellation. Goethe insistiert dabei auf einem doppelten »Überschuss«. Goethe zufolge lässt sich die Prädikationsvielfalt des Objekts nicht vollständig in menschliche Bewusstseinsinhalte auflösen. Auf der anderen Seite resultieren jedoch auch die

10 Ebd. 13, 26–27.

11 Ebd. 12, 435.

12 Ebd. 12, 435.

Vorstellungen des Subjekts nicht vollständig aus äußeren Affektionen oder materiellen Impulsen. Damit vermeidet Goethe sowohl einen epistemischen Konstruktivismus wie auch eine materialistische Abbildtheorie:

Alles, was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr. Alles, was im Objekt ist, ist im Subjekt und noch etwas mehr. Wir sind auf doppelte Weise verloren oder geborgen: Gestehn wir dem Objekt sein mehr zu, pochen wir auf unser Subjekt.¹³

Die Topoi der introspektiven Selbstbeleuchtung sowie der unausweichlichen Verschleifung zwischen Individualität und Gegenstand noch verschärfend, gelangt Goethe in den Aufzeichnungen Nr. 517 und 519 aber auch zu Einsichten, die *prima vista* an einen Idealismus Berkeleyscher Provenienz erinnern. In der Aufzeichnung Nr. 519 heißt es etwa:

Da die Gegenstände durch die Ansichten der Menschen erst aus dem Nichts hervorgehoben werden, so kehren sie, wenn sich die Ansichten verlieren, auch wieder ins Nichts zurück: Rundung der Erde, Platos Bläue.¹⁴

Gegen eine zu starke idealistische Lesart der Aufzeichnungen Nr. 517 und Nr. 519 kann jedoch die Auffassung gerichtet werden, dass Goethe die konstruktivistische Reichweite der Subjektivität auf eine wissenschaftstheoretische Bedeutungsebene einschränkt. Der Idealismus der *Maximen und Reflexionen* schließt anders als bei Fichte und beim frühen Schelling keine Erklärung der Erkennbarkeit der Außenwelt ein, insofern sich diese in der *Wissenschaftslehre* aus einer Selbsteingrenzung der Produktivität des absoluten Ichs ergeben soll. Die in der Aufzeichnung Nr. 519 erwähnten ›Gegenstände‹ sollten nicht voreilig mit den Lebewesen in der Natur identifiziert werden, die verschwinden würden, wenn die menschlichen »Ansichten«¹⁵ über sie vergessen werden. Gemäß der Notiz Nr. 517 *sind* die »Gegenstände« vielmehr selbst die »Ansichten« in einem »höheren Sinne«.¹⁶ Daher besiegelt ihr Verschwinden nicht die Negation der

13 Ebd. 12, 436.

14 Ebd. 12, 436.

15 Ebd. 12, 436.

16 Ebd. 12, 436.

empirischen Phänomene, sondern impliziert nur die temporäre Vergessenheit der menschlichen Theorien über diese Bezugsobjekte.

Dass Schelling den Geltungsanspruch der Subjektivität vehementer zu restringieren sucht als Goethe, soll im Folgenden anhand des *Ersten Entwurfes zu einem System der Naturphilosophie*, des *Systems des transscendentalen Idealismus* und der *Freiheitsschrift* verdeutlicht werden.

3. Schellings naturphilosophische und ethisch-theologische Depotenziierung der Subjektivität

Im *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) wählt Schelling eine ebenso fruchtbringende wie spekulative Herangehensweise: Wenn die Natur als eigenständiger und adäquater Gegenstand der Philosophie behandelt werden soll, muss ihr Unbedingtheit zugesprochen werden. Schelling entwickelt diese Privilegierung der Natur anhand der ontologischen Differenz zwischen dem *Sein selbst* und der *Form des Seins*:

Nun ist aber nach allgemeiner Uebereinstimmung die Natur selbst nichts anders, als der Inbegriff *alles Seyns*, es wäre daher unmöglich, die Natur als ein Unbedingtes anzusehen, wenn nicht im Begriff des Seyns selbst die verborgne Spur der Freiheit entdeckbar wäre. *Darum* behaupten wir: Alles Einzelne (in der Natur) sey nur eine Form des Seyns selbst, das *Seyn selbst* aber = absoluter Thätigkeit. Denn, wenn das Seyn selbst = Thätigkeit ist, so kann auch das einzelne Seyn nicht absolute *Negation* der Thätigkeit seyn. Das Naturproduct selbst müssen wir uns allerdings unter dem Prädicat des Seyns denken. Aber dieses Seyn selbst ist von einem höhern Standpunkt angesehen nichts anders, als eine *continuirlich-wirksame Naturthätigkeit*, die in ihrem Producte erloschen ist.¹⁷¹⁸

17 AA I,7, 78.

18 Zum Vergleich zwischen Schellings Begriff der ›produktiven Tätigkeit‹ und dem rezenten Theorem der Selbstorganisation vgl. Heuser-Keßler, Marie-Luise (1986): *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*. Berlin: Duncker & Humblot. Zum generellen Status der Biologie und Naturwissenschaft in der Goethezeit vgl. Zammito, John (2017): *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*. Chicago: University of Chicago

Die selbstständige Produktivität als *natura naturans* manifestiert sich für Schelling darin, dass die Natur – hier übernimmt Schelling die fichtesche Duplizität von zentrifugaler Selbstüberschreitung und sich selbst bestimmender Entgegensetzung – ihre ungebrochene Produktivität nur äußern kann, wenn sie sich zumindest temporär in eindeutige Konturen integriert. Um diese empirische Einhegung mit der unendlichen Aktivitätstendenz der Natur zu versöhnen, profiliert Schelling den Zentralgedanken des »unendlich Werdende[n]«.¹⁹

Mit der Konzeption eines unendlichen Werdens, das von einer »ursprüngliche[n] Duplizität«²⁰ reell entgegengesetzter Tendenzen unterhalten wird, vermeidet Schelling – und dies ist explizit zu würdigen – zwar eine Funktionalisierung des Naturprozesses²¹ im Hinblick auf den Menschen als vermeintliche Spitze der Schöpfung. In der Beschreibung der ursprünglich unbewussten Produktivität der Natur muss er aber auf Eigenschaften und Vorgänge rekurren, die Fichte nicht nur dem absoluten Ich zugeschrieben hatte. Vielmehr hatte Fichte die triftige Plausibilität seiner Metaphysik des absoluten Ichs dadurch ausweisen können, dass er zeigte, wie sich zumindest dessen grundsätzliche Formen oder latente Spuren in einer methodischen Selbstreflexion des menschlichen Bewusstseins wiederfinden lassen. Diese gleichsam phänomenologische und selbst-referentielle Untermauerungsstrategie kann Schellings naturphilosophische Reformulierung der unbewusst-unbedingten Produktivität im Jahre 1799 noch nicht prätendieren.

Dieser Schwierigkeiten eingedenk, lässt sich ein zweites Stadium der schellingschen Subjektivitätskritik im *System des transscendentalen Idealismus* freilegen. Dieses Werk geht bereits von der Figur einer zugrundeliegenden, »absolute[n] Identität des Subjectiven und Objectiven«²² aus, die Transzendental- und Naturphilosophie trägt

Press. Hinsichtlich der Antizipation und Vorbereitung der Lebenswissenschaften durch Goethe und Schelling vgl. Steigerwald, Joan (2019): *Experimenting at the boundaries of life. Organic vitality in Germany around 1800*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

19 AA I,7, 80.

20 Ebd. I,7, 81.

21 Zur Bedeutung des prozessualen Naturdenkens bei Schelling vgl. grundlegend Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.) (1984): *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

22 AA I, 9,1, 46.

und übergreift. Wie oben gezeigt, ist im *Ersten Entwurf* von 1799 noch eine unvermeidliche Konkurrenz von Transzendental- und Naturphilosophie angelegt. Die Natur kann in diesem Stadium der Werkentwicklung Schellings *auch*, aber nicht exklusiv Unbedingtheit beanspruchen. Es ergibt sich ein Begründungsdilemma, solange das subjektive Ich der Bewusstseinsphilosophie ebenfalls Unbedingtheit besitzen soll. Demgegenüber wählt Schelling im Jahr 1800 eine neue Konzeption, die eine transzendente Entwicklungsgeschichte des absoluten Selbstbewusstseins einschließt. Schellings verdienstvolle Intention, die von Fichte als logisch vorgängig benannte (und in ihrer permanenten Aktivität des Sich-selbst-setzens jeden Versuch einer vertiefenden Rekonstruktion abweisende) Ichheit in einer ontologisch-naturphilosophischen Dimension zu fundieren, erscheint aber – wie gleich zu zeigen ist – teuer erkaufte. Es ist indes zweifelsohne anzuerkennen und zu würdigen, dass Schelling die bei Fichte im absoluten Ich eingeschlossene Freiheit auf das Ganze der Natur ausweitete. Darin fordert Schelling den Primat einer »ausschließlich an den Handlungen praktischer Souveränität orientierten Freiheitskonzeption«²³ substantiell heraus.

Die Zurückweisung des absoluten Ichs als Ausgangspunkt erweitert die Subjektivität im *System des transscendentalen Idealismus* um eine natürliche Basis und Voraussetzung, die anders als 1809 aber noch keinen »nie aufgehenden Rest«²⁴ bezeichnet. Als undifferenziertes, diffuses Kollektivsubjekt eingeführt, zielt die Natur in ihrer hauptsächlichen Tendenz darauf ab, sich selbst durchsichtig zu werden – wenngleich das Ich dieser von ihm selbst durchlaufenen, sich potenzierenden Bildungsgeschichte nicht vollkommen mächtig ist.²⁵ Während der dunkle Naturgrund in der *Freiheitsschrift* als ebenbürtiger Widerpart des Universalwillens respektive des Verstandes exponiert wird,²⁶ strebt die reelle-unbewusste Tätigkeit der Natur 1800 noch *als solche* und im Ganzen zur menschlichen Vernunftwerdung. Es gibt innerhalb der Naturproduktivität außer ihren eigenen

23 Hühn, Lore (1994b): »Die Idee der Neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung«. In: Strack, Friedrich (Hrsg.): *Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 393–411, 399.

24 AA I,17, 131.

25 Vgl. Hühn 1994b, 404.

26 Vgl. AA I,17, 144.

Produkten offenkundig nichts, was ihrem übergreifenden, teleologischen Auslangen auf menschliche Rationalitätsstrukturen widerstehen könnte. Exemplarisch kann hierzu eine Passage aus der zweiten Epoche des Systems der theoretischen Philosophie zitiert werden. In dem folgenden Schlüsselpassus ist besonders das negativ belegte, ja pejorative Wortfeld der organischen Natur zu beachten. Deren »Labyrinth« und »Krümmungen« hindern die prävalente Intelligenz zunächst noch daran, die »Fesseln der Materie« abzustreifen:

Denn es ist die Intelligenz selbst, welche durch alle Labyrinth und Krümmungen der organischen Natur hindurch sich selbst als productiv zurückzustrahlen sucht. Aber in keiner von den untergeordneten Organisationen stellt sich die Welt der Intelligenz vollständig dar. Nur wenn sie bis zur vollkommensten Organisation gelangt, in welcher ihre ganze Welt sich contrahirt, wird sie diese Organisation als identisch mit sich selbst erkennen. Deßwegen wird die Intelligenz nicht nur überhaupt als organisch sich erscheinen, sondern als auf dem Gipfel der Organisation stehend. Sie kann die übrigen Organisationen nur als Mittelglieder ansehen, durch welche hindurch allmählig die vollkommenste von den Fesseln der Materie sich loswindet, oder durch welche hindurch sie sich selbst vollständig zum Object wird. Sie wird also auch den übrigen Organisationen nicht die gleiche Dignität mit sich selbst zugestehen.²⁷

Schellings noch im Jahre 1800 bestehende Nähe zur fichteschen Subjektivitätsphilosophie offenbart sich im *System des transzendentalen Idealismus* prominent in der ambivalenten Formulierung, hinsichtlich »des sich selbst zum Object habenden Producirens«²⁸ von einem permanenten »Mißlingen« der Selbstanschauung des Ichs zu sprechen. Dieses Scheitern dauert an, solange sich die Intelligenz allein in den lebendigen Erscheinungen der Flora und Fauna spiegelt, weil die Natur ihre Augen *noch nicht* im Menschen aufgeschlagen hat:

Durch die ganze theoretische Philosophie hindurch sahen wir das Bestreben der Intelligenz, ihres Handelns als solchen bewußt zu werden, fortwährend mislingen. [...] Aber eben nur auf diesem Mislingen, eben nur darauf, daß der Intelligenz, indem sie sich selbst als producirend anschaut, zugleich das vollständige Bewußtseyn entsteht, beruht es, daß die Welt für sie wirklich objectiv wird.²⁹

27 Ebd. I,9,1, 192.

28 Ebd. I,9,1, 60.

29 Ebd. I,9,1, 234.

Seltsamerweise verschwinden in Schellings naturphilosophischer Ontologisierung der Freiheit jene Phänomene, die er gegenüber der *Wissenschaftslehre* Fichtes eingeklagt hatte. Zugespitzt formuliert: Die real existierenden Lebewesen sind *erstens* inadäquate und geronnene Durchgangsstadien – oder wie Schelling selbst sagt: ›erloschene‹ Produkte – der Natur auf ihrem Weg zum Menschen. Der Naturphilosophie wohnt *zweitens* eine unauflösbar scheinende Problematik inne. Es ist fraglich, wie *unbewusste*, aus einer reellen Tätigkeit entspringende Gehalte wahrhaft bewusstgemacht werden können, sollen sie nicht nur postuliert oder in einer Weise erinnert werden, der eine interpretative Offenheit unweigerlich inhäriert.

Ein drittes Stadium der schellingschen Subjektivitätskritik wird mit der *Freiheitsschrift* erreicht. Schelling weist darin nach, dass das idealistische Freiheitsverständnis – definiert als formale Selbstbestimmung des Willens – unzureichend ist, um die spezifische Differenz der menschlichen Freiheit zu fassen. Diese Defizienz ergibt sich aber nicht nur aus der Formalität des Autonomiebegriffes. Die Unzulänglichkeit beruht vielmehr in der Ubiquität der Freiheitsgeltung. Wollen und »Urseyn«³⁰ gleichsetzend, schreibt Schelling die Freiheit in die Tiefenschichten der Natur ein.³¹ Schelling macht in der *Freiheitsschrift* mit der Forderung ernst, dass nicht nur die »Ichheit alles«, sondern auch umgekehrt »alles Ichheit sey«.³² Im Kontrast zu dieser vonseiten Schellings selbst inaugurierten Ausweitung der idealistischen Autonomiekonzeption auf das Ganze der Natur verortet er den genuinen Begriff der menschlichen Freiheit 1809 in dem »Vermögen zum Guten und zum Bösen«.³³ Schelling ist aber weit davon entfernt, den Menschen im Rahmen einer ›Metaphysik des Bösen‹ (Heidegger) aus dem Naturgeschehen zu exkludieren. Die lebendige Freiheit des Menschen wird von Schelling nicht in einem kantisch-dualistischen Sinne in einer Achtung vor übernatürlichen, moralischen Gesetzen verankert. Stattdessen demonstriert Schelling umgekehrt, welche destruktiven Folgen es für den Menschen hat,

30 AA I,17, 123.

31 Zur Verbindung von Grund, Schöpfung und Freiheit bei Schelling vgl. Tegtmeier, Henning/Vanden Auweele, Dennis (Hrsg.) (2022): *Freedom and creation in Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

32 AA I,17, 124.

33 Ebd. I,17, 126.

wenn er die Freiheit in einer megalomanen Verkennung seiner unauflöslichen Abhängigkeit von dem Naturprozess³⁴ missbraucht. Dieser Missbrauch geschieht, indem der Mensch die gottgewollte Ordnung von Universalwillen und Partikularwillen umkehrt und das selbstische Prinzip in sich handeln lässt.³⁵ Das damit bezeichnete Wesen des Bösen offenbart sich in einer ›Dialektik der Aufklärung‹ darin, dass sich die Natur in pervertierter Gestalt zurückmeldet.

Das Ziel des Bösen gründet gerade darin, sich vollständig von der Natur oder jeder äußerlichen Bedingtheit abzuschließen.³⁶ In einer Kernstelle der *Freiheitsschrift* beschreibt Schelling diese tragische Dialektik der menschlichen Befreiung von der Natur als eine Selbstzerstörung der Kreatürlichkeit. Insofern die bereits unterworfenen, naturhaften Begierden und eine unstillbare Pleonexie des »Hunger[s] der Selbstsucht«³⁷ wiederkehren, aktualisiert sich die Natur paradoxerweise gerade in dem scheiternden Versuch der autarken, aus dem göttlichen Zentrum heraustretenden Selbst-Determination des Menschen. Ebendiese Dissoziation des Menschen von der Natur und von Gott beleuchtet Schelling unter der Signatur des Bösen:

Denn es bleibt auch dem aus dem Centro gewichenen immer noch das Gefühl, daß er alle Dinge gewesen ist, nämlich in und mit Gott; darum strebt er wieder dahin, aber für sich, nicht wo er es sein könnte, nämlich in Gott. Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer dürftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungriger, giftiger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichtende Widerspruch, daß es kreatürlich zu werden strebt, eben indem es das Band der Kreatürlichkeit vernichtet, und aus Übermut, Alles zu sein, ins Nichtsein fällt.³⁸

34 Vgl. ebd. I,17, 119.

35 Vgl. ebd. I,17, 158.

36 Zum Nexus zwischen dem Bösen und der menschlichen Naturbeherrschung im Anthropozän vgl. Höfele, Philipp (2021): »Zur mimetischen Dimension des Bösen im Anthropozän: Überlegungen im Anschluss an Schelling und die Kritische Theorie«. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* Heft 46/3, 345–368.

37 AA I,17, 157.

38 Ebd. I,17, 157.

4. Die vier Modelle der Subjektivitätskritik Goethes

Nachdem oben drei chronologisch aufeinanderfolgende Phasen der Subjektivitätskritik bei Schelling dargelegt wurden, können nun vier mögliche Modelle erörtert werden, mit denen Goethe die subjektivistische Selbst- und Naturbegründung kritisch disloziert.³⁹ Im Hinblick auf das *erste, vertikal-theologische* Modell kann dafür plädiert werden, dass Goethe eine empiristische Konzeption der Immanenz transzendiert: Da die Naturphänomene der sinnlichen Anschauung des Subjekts *nicht* vollkommen zugänglich sind, können sie auf diesem methodischen Pfad nicht erschöpfend erklärt werden. Die lebendigen Organismen ruhen für Goethe auf einer unvordenklichen, metaphysischen Entität auf. Diese versteht Goethe in einer eigenständigen, spekulativen Spinoza-Interpretation mit den Chiffren des Göttlichen, Unendlichen und »Ungeheuren«.⁴⁰⁴¹

In der *Studie nach Spinoza*, die 1784/85 verfasst wurde und damit nach der epochalen epistemologischen Wende der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) angesiedelt ist, wird die Gültigkeitsrestriktion adäquater Aussagen über das höchste Wesen eingehend reflektiert, ohne dass Goethe auf die Annahme des Göttlichen verzichtete. In der hier vorgeschlagenen Stufenordnung wird mit der Chiffre des »Unendlichen« das erste, lebensstiftende Prinzip profiliert. Dieses muss präsupponiert werden, obzwar und weil es durch den menschlichen Verstand nicht begriffen werden kann:

Der Begriff vom Dasein und der Vollkommenheit ist ein und eben derselbe; wenn wir diesen Begriff so weit verfolgen als es uns möglich ist so sagen wir, daß wir uns das Unendliche denken. Das Unendliche aber oder die vollständige Existenz kann von uns nicht gedacht werden. Wir können nur Dinge denken, die entweder beschränkt sind, oder die sich unsre Seele beschränkt. Wir haben also in so fern einen Begriff vom Unendlichen, als wir uns denken können daß es eine vollständige Exis-

39 Zu Goethes Dialog mit den Naturwissenschaften und seinem Einfluss auf diese vgl. Nisbet, Hugh Barr (1972): *Goethe and the scientific tradition*. London: Institute of Germanic Studies.

40 HA 13, 33.

41 Vgl. ebd. 13, 33: »Dieses Ungeheure personifiziert tritt uns als ein Gott entgegen, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten, zu verehren und zu preisen wir auf alle Weise aufgefordert sind.«

tenz gebe, welche außer der Fassungskraft eines beschränkten Geistes ist⁴²

Goethe adaptiert Spinozas Parallelisierung von Existenz und Vollkommenheit. Er macht darauf aufmerksam, dass der endliche Verstand nur dasjenige denken kann, was entweder je schon limitiert ist oder durch eine aktive Reduktionsleistung in die menschlichen Erkenntnisgrenzen eingeschlossen wurde. Alle Lebewesen – und damit auch die menschlichen Subjekte – partizipieren nach Spinoza und Goethe an der unendlichen Wirkungsmacht des Göttlichen. In dem kurzen Text *Bedenken und Ergebung* (1818) setzt Goethe den in der *Studie nach Spinoza* beschrittenen Pfad fort, wenn er zu Beginn seiner Überlegungen schreibt:

Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes, in seiner weitesten Ausdehnung, in seiner letzten Theilbarkeit, uns der Vorstellung nicht erwehren daß dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege, wornach Gott in der Natur, die Natur in Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachtung, Nachdenken führen uns näher an jene Geheimnisse. Wir erdreisten uns und wagen auch Ideen; wir bescheiden uns und bilden Begriffe, die analog jenen Uranfängen sein möchten.⁴³

In der *Studie nach Spinoza* hebt Goethe begriffslogisch von dem Topos der vollkommenen Existenz an, die mit dem Unendlichen analogisiert wird. Demgegenüber gewinnt er die grundierende, göttliche Idee in dem Aufsatz *Bedenken und Ergebung* über die hingebungsvolle Kontemplation des Weltnexus. Auch an diesem Ort insistiert Goethe darauf, dass die »weiteste[n] Ausdehnung« und die »letzte[n] Theilbarkeit«⁴⁴ – beides sind quantitative Kategorien – keine letztgültig-allumfassende Sinnerschließung der Naturerfahrung beanspruchen können. Zudem prononciert Goethe in einer erkenntniskritischen Selbstbescheidung der Subjektivität ausdrücklich, dass die von Seiten der Menschen konstruierten Ideen, Termini und Konzepte die *wahre* Idee – die das göttliche Wirken »von Ewigkeit

42 Ebd. 13, 7.

43 Ebd. 13, 31.

44 Ebd. 13, 31.

zu Ewigkeit«⁴⁵ beinhaltet – nicht adäquat abbilden können.⁴⁶ Deswegen erklärt Goethe allein die Formierung analog übertragbarer, approximativer Begriffe für zulässig.

Hinsichtlich des nun zu diskutierenden, *zweiten Modells* der Subjektivitätskritik Goethes ist – auch im Sinne eines ästhetischen Zuges des Menschen zur Natur – zu unterstreichen, dass die in den jeweiligen Natursegmenten dominierenden Urphänomene als Symbolwertungen des Unendlichen dechiffriert werden können. Anhand der Aufzeichnung Nr.15 der *Maximen und Reflexionen* kann die These bekräftigt werden, dass das Urphänomen den »Ablanz«⁴⁷ des Wahren und Göttlichen markiert, den Goethe auch mit dem Terminus des Symbols belegt:

Urphänomen:
ideal als das letzte Erkennbare,
real als erkannt,
symbolisch, weil es alle Fälle begreift,
identisch mit allen Fällen.⁴⁸

Das Urphänomen offenbart sich in den konstanten Wandlungsmustern der Sinnesgegenstände und lässt sich entlang ihrer »konsequente[n] Folge«⁴⁹ beobachten. Der bleibende Gehalt dieser regelmäßigen Formserien kann jedoch nur dann adäquat ermittelt werden, wenn zuvor eine immense Anzahl von Experimenten und Versuchen arrangiert wurde. Deswegen gelangt Goethe zu dem luziden Urteil, dass sich das Urphänomen einerseits für den menschlichen Verstand (ideal) als das »letzte Erkennbare«⁵⁰ kundgibt. Andererseits und *an sich* prävaliert es den empirischen Phänomenen aber als ihre Voraussetzung. Auf dieser Basis lässt sich konstatieren, dass die sinnlich wahrnehmbaren Lebewesen keineswegs den Anfang oder

45 Ebd. 13, 31.

46 Zum Verhältnis zwischen der Form, den Erscheinungen und der Idee bei Goethe vgl. Weizsäcker, Carl Friedrich v. (2005): »Einige Begriffe aus Goethes Naturwissenschaft«, In: J.W. v. Goethe, Hamburger Ausgabe Bd. 13, 14. Aufl., München: C. H. Beck, 539–555, insb. 543–547.

47 HA 13, 305.

48 Ebd. 12, 366.

49 Ebd. 12, 366.

50 Ebd. 12, 366.

das Ende der goetheschen Naturlehre repräsentieren.⁵¹ Dergestalt betont Goethe die Insuffizienz einer empirischen Naturerklärung nach Maßgabe des Satzes vom Grunde. Mit seiner Konzeption des Urphänomens unterminiert Goethe die Berechenbarkeit der Natur und schwächt die Verfügungsmacht des Subjekts über das Seiende ab.⁵²

Festzuhalten ist des Weiteren, dass es für Goethe nicht *das* eine, singuläre Ur-Phänomen gibt, auf das sich alle anderen Phänomene reduzieren ließen. Anders als Schelling, der die Natur zumindest im *Ersten Entwurf* und im *System des transscendentalen Idealismus* tendenziell als eine große Einheit profiliert, setzt Goethe holistischen Vorstellungen eine in divergierende Bereiche eingeteilte Natur entgegen. Die aristotelische *Scala naturae*, die sich vertikal von der unbelebten Materie über die Pflanzen und die niederen Tiere bis hin zum Menschen erstreckt, wird von Schelling noch weitgehend affirmiert. Demgegenüber stehen die einzelnen Segmente der Natur bei Goethe horizontal nebeneinander und weisen jeweils eigene Urphänomene als Bedingungen ihres Erscheinens auf. So ist es in der Botanik das Urphänomen des Blattes, das in allen Wandlungen der Pflanze präsent ist.⁵³ In der vergleichenden Anatomie etabliert Goethe einen »anatomischen Typus«,^{54,55} der sich vermittelt über die elementaren Umstände in die Wirbeltierarten verzweigt. In der *Farbenlehre* benennt Goethe die Polarität von Licht und Finsternis

51 Dass Goethe die empirische Ebene der Naturobjekte zugunsten einer ›idealen Realität‹ überschreitet, die aber als unaufhebbare Bedingung des Erscheinens der sinnlichen Phänomene *in ihnen* präsent bleibt, hat Dalia Nassar anhand der goethischen Konzeption der Urpflanze präzise und überzeugend herausgearbeitet. Vgl. Nassar, Dalia (2010): »From a philosophy of self to a philosophy of nature: Goethe and the development of Schelling's Naturphilosophie«. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92 (3), 304–321, 309.

52 Zu Goethes Kritik eines instrumentellen Naturzuganges vgl. besonders Rehbock, Theda (1995): *Goethe und die ›Rettung der Phänomene‹. Philosophische Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbilds am Beispiel der Farbenlehre*. Konstanz: Verlag am Hockgraben.

53 HA 13, 100–101.

54 Ebd. 13, 172.

55 Zur Semantik und zum Ort des ›Typus‹ in Goethes Naturdenken vgl. Kuhn, Dorothea (1988): *Typus und Metamorphose. Goethe-Studien*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft.

als Urphänomen, das gemeinsam mit dem Trüben als Bedingung der physischen Farben fungiert.⁵⁶

Obwohl sich die Natur bei Goethe auf eine ursprüngliche Kraft zurückführen lässt – nämlich auf Gott oder das Unendliche –, so kann dieses nur symbolhaft⁵⁷ und deriviert in den Urphänomenen erscheinen, die sich wiederum nicht aufeinander abbilden lassen. In ihrer Vielfalt beugen sie sich den beiden zentralen Gesetzen der Kausalität und der Identität nicht, welche der Subjektivität wieder eine Herrschaft über die Natur verleihen könnten. Im Vergleich zu Schellings Naturphilosophie wird deutlich, dass dieser weder das erste noch das zweite Modell Goethes akzeptieren könnte. In Schellings teleologischem Erklärungsansatz wäre nicht nur eine horizontale Anordnung der Naturbereiche undenkbar, zumal diese bei Goethe anhand der in ihnen vorherrschenden Urphänomene distinktiert werden. Vielmehr müsste Schelling auch Goethes spekulative Annahme eines transzendenten, unbegreiflichen Göttlichen problematisch erscheinen, insofern die unendliche Produktivität besonders im *Ersten Entwurf* der Natur selbst zugesprochen wird und ihr somit immanent bleibt.

Nun kann im Hinblick auf das *dritte Modell* der goetheschen Subjektivitätskritik veranschaulicht werden, dass und weswegen es die Prinzipien der Polarität und der Steigerung sind, die den Menschen durchdringen und zu einem Teil der Natur depotenzieren.

Die Polarität wird von Goethe in allen Bereichen der organischen und menschlichen Natur aufgefunden. Sie äußert sich in den metaphysischen und anthropologischen Antonymen von ›Gott und Welt‹, ›Geist und Materie‹, ›Ideales und Reales‹, ›Phantasie und Vernunft‹, tritt aber auch in den physikalischen und physiologischen Gegensatzpaaren von Attraktion und Repulsion, Systole und Diastole, Beharrung und Verflüssigung zutage. Weit davon entfernt, dass die Polarität eine menschliche Erkenntniskategorie darstellte, ist das

56 Vgl. HA 13, 365.

57 Zur symbolischen Repräsentation des unbegreiflichen Göttlichen vgl. vor allem den Beginn des späten Aufsatzes *Versuch einer Witterungslehre* (1825): Goethe, ebd. 13, 305: »Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen.«

Individuum unweigerlich in ihre Dynamik eingespannt. Trotz des scheinbaren Supremats der Polarität hat Goethe in der späten *Erläuterung zu dem aphoristischen Aufsatz ›Die Natur‹* (1828) an den Kanzler von Müller explizit hervorgehoben, dass erst die Polarität und die Steigerung *gemeinsam* die »großen Triebräder aller Natur« bilden:

Die Erfüllung aber, die ihm [dem *Natur-Fragment* von 1783, J.K.] fehlt, ist die Anschauung der zwei großen Triebräder aller Natur: der Begriff von *Polarität* und von *Steigerung*, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immerstrebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen läßt, anzuziehen und abzustoßen; wie derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen.⁵⁸

In einem ersten Schritt spricht Goethe allein dem Geistigen das Vermögen der Steigerung zu, während der Materie die Polarität attribuiert wird. Offensichtlich bevorzugt Goethe die Konzeption einer wechselseitigen Abhängigkeit von Materie und Geist. Unter subjektivitätskritischen Auspizien ist aber festzuhalten, dass die Materie in der von Goethe entfalteten Hinsichten-Unterscheidung dennoch den Vorrang beanspruchen kann. Die Materie ist nach Goethe mit dem gemeinsamen Substrat gleichbedeutend, das sich alsdann entweder »materiell« oder »geistig« betrachten lässt.

Auf dieser Basis kann nun abschließend zum *vierten Modell* der Subjektivitätskritik fortgeschritten werden. Waren die ersten drei Modelle metaphysisch und mereologisch ausgerichtet, wartet das vierte Modell mit einer epistemologischen Überlegung auf. In dem kurzen Aufsatz *Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort* (1817) heißt es:

Hiebei bekenn ich, daß mir von jeher die große und so bedeutend klingende Aufgabe: *erkenne dich selbst*, immer verdächtig vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer innern falschen Beschaulichkeit verleiten wollten. Der Mensch

58 Ebd. 13, 48.

kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.⁵⁹

Die Möglichkeit einer adäquaten Naturerkenntnis erschöpft sich für Goethe demzufolge nicht in der schwierigen und niemals gänzlich zu vollendenden Vereinigung, Gewichtung und Abwechslung der mannigfaltigen Erkenntnisvermögen von Vernunft, Verstand, Anschauung, Einbildungskraft und Ironie.⁶⁰ Mithin ist für Goethe auch entscheidend, dass der Einzelne sich nur selbst reflektieren und inmitten des Seienden orientieren kann, wenn er – in logischer und zeitlicher Priorität – *zuvor* die Welt erkannt hat. Aufgrund der Unermesslichkeit ihrer Gegenstände kann sich die Welt im Menschen in unzähligen Perspektiven spiegeln. Naturforschung garantiert für Goethe folglich keine endgültige Erklärung, aber sie fordert den Menschen permanent zu einer spannungsreichen Selbstverortung im Kosmos heraus.

Auf dieser Grundlage kann eine markante Ambivalenz innerhalb der Naturforschung Goethes herausgearbeitet werden: Es bleibt unklar, inwieweit Goethe der introspektiven Wahrheitsgewinnung den Vorrang erteilt oder der lebendig-praktischen Welterfahrung einen erkenntnistheoretischen Primat zugesteht. Insgesamt dringt Goethe aber versöhnend darauf, im Horizont der adäquaten Naturforschung zwischen Subjekt und Objekt zu vermitteln. Dies kann abschließend anhand des Vorwortes *Das Unternehmen wird entschuldigt* erläutert werden, das der Textsammlung *Zur Morphologie* (1817) vorangestellt ist. An diesem Ort entwirft Goethe den Gedanken eines ›doppelten Unendlichen‹. Demzufolge wird die Natur als privilegierter Ort einer unaufhörlichen Erkenntnis- und Existenzbereicherung des Menschen erfahren. Allein in der intensiven Befassung mit der Natur wird der Mensch nach Goethe ein »doppelt Unendliches gewahr«.⁶² Das Unendliche bezeugt sich *einerseits* objektiv »an den Gegenstän-

59 Ebd. 13, 38.

60 Ebd. 13, 31.

61 Zur Rolle der Einbildungskraft in Goethes naturwissenschaftlichen Schriften vgl. Hata, Kazunari (2017): *Phantasie als Methode der poetischen Wissenschaft Goethes. Naturwissenschaft und Philosophie im Spiegel seiner Zeit*. Wiesbaden: Springer.

62 HA 13, 53.

den« als »Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens« und wirkt bis in die »lebendig [sich] durchkreuzenden Verhältnisse«⁶³ fort.⁶⁴ *Andererseits* wird der einzelne Mensch »an sich selbst« mit der »Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung« beschenkt, »indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht«.⁶⁵ Die Geschicklichkeit des »neuen Aufnehmens und Gegenwirkens« bleibt für Goethe allerdings nicht auf das binäre Verhältnis beschränkt, das ein isoliertes Subjekt gegenüber dem All der Natur unterhalten könnte. Vielmehr ist die adäquate Naturerkenntnis für Goethe an den intersubjektiv-pluralistischen Dialog sowie an die anhaltende Koordination divergierender Perspektiven gebunden.⁶⁶

5. Schluss und Ausblick

Insgesamt konnte gezeigt werden, dass beide Autoren maßgebliche Anknüpfungspunkte zu aktuellen Debatten der Umweltethik liefern können. *Zum einen* lässt sich mithilfe ihrer Positionen der instrumentelle Wert der Natur für den Menschen untermauern, was die systematische Entwicklung von Angewiesenheitsargumenten befördern kann. *Zum anderen* lassen sich die naturphilosophischen Überlegungen beider Denker aber auch heranziehen, um eudaimonistische Werte der Natur zu untermauern. Goethe und Schelling können hilfreiche Referenzautoren darstellen, um ästhetische Argumente zu entfalten, die zum guten Leben des Menschen einen Beitrag leisten. Dies gilt etwa für eine Erkenntnisförderung und Sensibilisierung der Menschen im Hinblick auf die Korrelation von Naturgenuss und Naturerkenntnis. Dergestalt können beide Autoren

63 Ebd. 13, 53.

64 Chad Wellmon hat mit guten Gründen nachgewiesen, dass Goethe sich vornehmlich in seinen Studien zur Morphologie sowohl von einem cartesianischen Rationalismus wie auch von einer rein sensualistischen Beobachtungsmethode der Natur distanziert. Beide Positionen sind nach Wellmon nicht imstande, den unaufhörlichen Wandel der Naturgestalten zu erfassen. Vgl. Wellmon, Chad: »Goethe's Morphology of Knowledge, or the Overgrowth of Nomenclature«, *Goethe Yearbook* 17 (2010), 153–177.

65 HA 13, 53.

66 Vgl. ebd. 13, 13.

– Goethe wie Schelling – die moderne umweltethische Debatte systematisch sowie historisch bereichern.

Eine genuine Stärke von Schellings Ansatz für die zeitgenössische Umweltethik liegt darin, dass der Verfasser der *Freiheitsschrift* das Subjekt – bei aller Emphase für die Natur – nicht einfach auflöst. Schelling marginalisiert das menschliche Dasein nicht zugunsten der ewigen Naturproduktivität. An einem starken Begriff der menschlichen Freiheit festhaltend, verweigert sich Schelling darüber hinaus einem materialistischen Narrativ, das die vollständige Abhängigkeit des Menschen von dem Naturganzen behauptet. So unterstreicht Schelling (seinen idealistischen Anfängen getreu) noch in der *Freiheitsschrift* die Sonderrolle des Menschen. Daraus leitet Schelling indes die Verpflichtung ab, dass der Mensch die Produktivität der Natur als Voraussetzung der eigenen Freiheit anerkennt. Dies bedeutet konkret, dass der Mensch die Schutz- und Erhaltungsnotwendigkeit der Natur zur Maxime seines Willens erheben muss, wenn er seine eigene Existenz perpetuieren möchte. Daher kann Schelling angesichts seiner teleologischen, auf das Offenbarwerden des Menschen zulaufenden Darstellung des Naturprozesses vorrangig für den instrumentellen Aspekt des Anthropozentrismus und die indirekte moralische Berücksichtigungswürdigkeit von einigen Naturerscheinungen, z.B. lebensnotwendige Ressourcen (Wasser, Boden, Luft), eine wichtige argumentative Basis schaffen. Indem Schelling in negativistischer Zuspitzung die verarmte Naturlosigkeit einer verzweifelten Selbstsucht enthüllt, untermauert er die Angewiesenheit des Menschen auf die Natur. Verzweiflung und Entfremdung des Menschen nehmen ihren Lauf, wenn sich die Individuen von ihrer ursprünglichen Zugehörigkeit zum lebendigen Ganzen der Natur zu dispensieren beginnen, um sich aus der Peripherie des Zentrums ihrer selbst zu vergewissern.⁶⁷ Eindrucksvoll ergänzt Schelling somit Goethes Appell, die »Macht« der Natur anzuerkennen und ihre »Einwirkung zu verehren«.⁶⁸⁶⁹ Schelling weiß angesichts des sub-

67 Zur willensmetaphysischen Fundierung der menschlichen Lossagung von der Natur vgl. Höfele, Philipp (2019): *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings (Beiträge zur Schelling-Forschung 10)*. Freiburg/München: Alber.

68 HA 13, 53.

69 Demgegenüber hebt Gian Frigo in seinem lesenswerten und instruktiven Artikel eher die naturphilosophischen Gemeinsamkeiten beider Autoren hervor. Vgl.

jektgefährdenden Eingebundenseins des Individuums in den dunklen Grund der Natur sehr wohl darum, dass sich der Tendenz des Menschen kaum entgegenwirken lässt, die eigene Subjektivität gegen das ›unendliche Werden‹ der Natur zu verteidigen.

Darin Schelling verwandt, wendet sich auch Goethe nachdrücklich gegen eine simple, harmonistische Apotheose der Natur: Goethe referiert nämlich nicht nur kontinuierlich auf die Unabschließbarkeit ihrer Erforschung. In existenzieller und ethischer Hinsicht betont er auch die unerbittliche Bedrohlichkeit einer keineswegs nur ›herrlich leuchtenden‹⁷⁰ Natur. Auch Goethes naturphilosophische Gedanken können damit gerade für anthropozentrische Positionen der zeitgenössischen Umweltethik anschlussfähig sein. Insofern sich die Urphänomene in der Natur bei Goethe als Ausdrucksformen des Göttlichen oder Unendlichen interpretieren lassen, kann mit dem Weimarer Dichter und Forscher besonders für ein nicht-instrumentelles und symbolisches Interesse des Menschen an der Natur plädiert werden. Im Kontrast zu dem fatalen Streben des Menschen, die (eigene) Subjektivität von der Natur und ihrer Einflussdimension abzukoppeln, ist es für Goethe vornehmlich die philosophische oder poetisch-ästhetische, nicht-instrumentelle Auseinandersetzung mit der Natur, welche die reichhaltige »Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung«⁷¹ des Selbst gewährt.

Dergestalt kann sich Goethes Ansatz etwa in aktuellen, einschlägigen Diskussionen zur Naturästhetik bewähren. Die *Naturästhetik* kann bei Goethe vor allem deswegen eine so entscheidende Rolle einnehmen, weil er zugleich darauf beharrt, dass die *Naturerkenntnis* niemals abgeschlossen sein kann, insofern die Phänomene in sich selbst eine ›Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens‹ austragen. Zum Zwecke einer umfassenden Ausdeutung der Natur müssen

Frigo, Gian Franco (2008): »Naturauffassung bei Schelling und Goethe«. *Journal of the Faculty of Letters, Aesthetics*, Vol. 32, 109–123.

70 Vgl. dazu emblematisch Goethes frühe *Rezension der schönen Künste* von Sulzer (1772), HA 12, 18: »Was wir von Natur sehn, ist Kraft, die Kraft verschlingt; nichts gegenwärtig, alles vorübergehend, tausend Keime zertreten, jeden Augenblick tausend geboren.« Vgl. kontrastierend Schmidt, der in seiner verdienstvollen Studie vor allem die positiven, nicht-reduktiven und ästhetischen Aspekte der Naturbetrachtung Goethes expliziert (Schmidt, Alfred (1984): *Goethes herrlich leuchtende Natur: Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung*. München: Hanser).

71 HA 13, 53.

außerdem alle früheren und rezenten, theoretischen Einzelperspektiven vereinigt werden, was Goethe zufolge ein nahezu unerreichbares Ziel bildet. Einzig eine auf ästhetischen Leitbahnen verlaufende Annäherung an die Natur kann damit eine Ahnung für jene unerschöpfliche Ganzheit und allumfassende Dynamik des Unendlichen wecken, die der theoretischen, diskursiv verfahrenen Erkenntnis verschlossen bleiben muss. Auf dieser ästhetischen Grundlage kann sich das Individuum bei Goethe mit der Natur verbünden, d.h. dass der Mensch sie weder zu beherrschen sucht noch sich ihr vollständig unterwerfen muss. Beide Extreme meidend, kann sich der Mensch, der sich von den Naturphänomenen anregen lässt, verflüssigend gegen die dogmatische Befestigung eines einmal gewonnenen Subjektstandpunktes richten, ohne selbst unterschiedslos in der Natur zu versinken.

Bibliographie

- AA: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1976): Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- HA: Goethe, Johann Wolfgang (1999): *Werke*. Hamburger Ausgabe in vierzehn Bänden. München: Beck.
- SW: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856): *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Cotta.
- Breidbach, Olaf (2011): *Goethes Naturverständnis*. München: Fink.
- Frigo, Gian Franco (2008): »Naturauffassung bei Schelling und Goethe«. *Journal of the Faculty of Letters, Aesthetics* 32, 109–123.
- Gloy, Karen (1996): *Das Verständnis der Natur. Die Geschichte des ganzheitlichen Denkens*. München: Beck.
- Goethe, Johann Wolfgang (2018): *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil*. München: Beck.
- Hata, Kazunari (2017): *Phantasie als Methode der poetischen Wissenschaft Goethes. Naturwissenschaft und Philosophie im Spiegel seiner Zeit*. Wiesbaden: Springer.
- Heuser-Kessler, Marie-Luise (1986): *Die Produktivität der Natur. Schellings Naturphilosophie und das neue Paradigma der Selbstorganisation in den Naturwissenschaften*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Höfele, Philipp (2019): *Wollen und Lassen. Zur Ausdifferenzierung, Kritik und Rezeption des Willensparadigmas in der Philosophie Schellings (= Beiträge zur Schelling-Forschung 10)*. Freiburg/München: Alber.

- Höfele, Philipp (2021): »Zur mimetischen Dimension des Bösen im Anthropozän: Überlegungen im Anschluss an Schelling und die Kritische Theorie«. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 46 (3), 345–368.
- Huber, Peter (1997): »Goethes und Schellings Naturphilosophie: Antizipation moderner Naturwissenschaft?«. In: Gaede, Friedrich/Peres, Constanze (Hrsg.): *Antizipation in Kunst und Wissenschaft. Ein interdisziplinäres Erkenntnisproblem und seine Begründung bei Leibniz*. Tübingen: Francke, 113–132.
- Hühn, Lore (1994a): *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.
- Hühn, Lore (1994b): »Die Idee der Neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung«. In: Strack, Friedrich (Hrsg.): *Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 393–411.
- Köchy, Kristian (1997): *Ganzheit und Wissenschaft. Das historische Fallbeispiel der romantischen Naturforschung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kuhn, Dorothea (1988): *Typus und Metamorphose. Goethe-Studien*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft.
- Maatsch, Jonas (Hrsg.) (2014): *Morphologie und Moderne. Goethes »anschauliches Denken« in den Geistes- und Kulturwissenschaften seit 1800*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Nassar, Dalia (2010): »From a philosophy of self to a philosophy of nature: Goethe and the development of Schelling's Naturphilosophie«. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 92 (3), 304–321.
- Nisbet, Hugh Barr (1972): *Goethe and the scientific tradition*. London: Institute of Germanic Studies.
- Rehbock, Theda (1995): *Goethe und die »Rettung der Phänomene«*. Philosophische Kritik des naturwissenschaftlichen Weltbilds am Beispiel der Farbenlehre. Konstanz: Verlag am Hockgraben.
- Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.) (1984): *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schmidt, Alfred (1984): *Goethes herrlich leuchtende Natur: Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung*. München: Hanser.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1996): *»Von der wirklichen, von der seyenden Natur«. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Schwab, Philipp (2022): »The Fichte Schelling Debate, or: Six Models for Relating Subjectivity and Nature«. In: Corti, Luca/Schüle, Johannes (Hrsg.): *Nature and Naturalism in Classical German Philosophy*. New York, 122–147.

- Steigerwald, Joan (2019): *Experimenting at the boundaries of life. Organic vitality in Germany around 1800*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Tegtmeier, Henning/Vanden Auweele, Dennis (Hrsg.) (2022): *Freedom and creation in Schelling*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Vető, Miklós (1998): *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Weissberg, Liliane (2002): »Weimar and Jena: Goethe and the New Philosophy«. In: Hinderer, Walter (Hrsg.): *Goethe und das Zeitalter der Romantik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 163–174.
- Weizsäcker, Carl Friedrich v. (2005): »Einige Begriffe aus Goethes Naturwissenschaft«, In: J.W. v. Goethe, Hamburger Ausgabe Bd. 13, 14. Aufl., München: C. H. Beck, 539–555.
- Wellmon, Chad: »Goethe's Morphology of Knowledge, or the Overgrowth of Nomenclature«, *Goethe Yearbook* 17 (2010), 153–177.
- Zammito, John (2017): *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, Chicago: University of Chicago Press.

PD Dr. Jan Kerkmann

Philosophisches Seminar

Platz der Universität 3

D-79085 Freiburg

jan.kerkmann@philosophie.uni-freiburg.de

Zweck und Zweckmäßigkeit in Schellings Naturphilosophie

Abstract

This essay examines the relevance of Schelling's philosophy of nature for modern ethics of nature. It shows that Schelling's early natural philosophical work, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), can play an important role in the reflection on the intrinsic value of nature. This is illustrated by an analysis of the concepts of purpose and purposiveness. The central argument of the essay is that Schelling builds upon Kant's understanding of the purposiveness of nature, yet goes beyond Kant by ascribing an internalized concept of purpose to nature itself and conceptualizing nature as a visible spirit. Schelling thus develops a new concept of nature that can also be informative for modern biocentric and ecocentric theories.

1. Einleitung

Innerhalb der Naturethik argumentieren bio- und ökozentrische Theorien dafür, dass wir allen Lebewesen oder auch ganzen Ökosystemen einen Eigenwert zuschreiben können. Auch wenn die Vertreter dieser Theorien unterschiedliche Argumente verwenden und unterschiedliche Ansätze verfolgen, eint sie die Auffassung, dass der Natur nicht nur ein indirekter Wert zukommt, nämlich insofern sie für uns Menschen wertvoll ist, sondern dass die Natur auch an sich einen eigenen Wert besitzt. Damit erweitern sie Kants Begriff des Zwecks an sich, der in Kants Ethik nur Menschen bzw. vernünftigen Wesen zukommt, um ein Verständnis von Zweckmäßigkeit, das auch andere Lebewesen und sogar Natursysteme als Zwecke an sich betrachtet.

Dieser Ansatz findet sich z.B. bei Paul W. Taylor, der in seinem Aufsatz »Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur« für einen Eigenwert individueller Organismen argumentiert und sich dabei direkt auf Kants Begriff des Zwecks an sich bezieht: »Das Wohlergehen anderer Lebewesen ist ebenso wie das menschliche Wohlergehen etwas, das als Zweck an sich verwirklicht werden sollte«.¹ Im deutlichen Unterschied zu Kant fungiert bei Taylor das Wohlergehen der Lebewesen als Zweck an sich. In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Holmes Rolston, der ebenfalls für einen erweiterten Begriff des intrinsischen Wertes plädiert. Rolston geht aber noch einen Schritt weiter als Taylor, indem er auch ganzen Systemen, z.B. dem Ökosystem, sowie der Erde und der Natur als Ganzes einen intrinsischen Wert zuschreibt. Auch wenn er anerkennt, dass die Fähigkeit des Wertens und des Bewertens nur dem Menschen und einigen anderen Lebewesen, nicht aber Systemen zukommt, will er auch ihnen einen Eigenwert zusprechen, weil sie in der Lage sind, Werte zu erzeugen.²

Die bio- und ökozentrischen Ansätze werfen die Frage auf, wie es möglich ist, den Zweckbegriff³ auf Lebewesen oder die Natur auszudehnen und wie eine solche Zweckmäßigkeit begründet werden kann. Die zuvor genannten Vertreter der Bio- und Ökozentrik bieten keine detaillierte Analyse des Zweckbegriffs und der Zweckmäßigkeit. Dies bildet eine Argumentationslücke, die zu schließen oder offenzulegen durch Theoretisierungen der Philosophiesysteme der klassischen deutschen Philosophie und deren Idee der Zweckmäßigkeit der Natur bewerkstelligt werden kann. In diesem Beitrag möchte ich am Beispiel Schellings früher Naturphilosophie, insbesondere seinem ersten naturphilosophischen Werk *Ideen zu einer*

1 Taylor, Paul W. (2016): »Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur«. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 112.

2 Vgl. Rolston, Holmes (2016): »Werte in der Natur und die Natur der Werte«. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 269.

3 Ich verwende den Zweckbegriff hier zunächst in einem weiten Sinn als Oberbegriff, der verschiedene Unterformen wie den Zweck an sich, den technischen Zweckbegriff, den Naturzweck und die Zweckmäßigkeit der Natur umfasst, also all jene Begriffe, die bereits mit Kants Konzeption der Zweckkausalität in Verbindung stehen.

Philosophie der Natur (1797), argumentieren, dass Schelling eine besonders wichtige und aufschlussreiche Rolle für das Nachdenken über den Eigenwert der Natur spielt.⁴

Anknüpfend an Kant, insbesondere an dessen Interpretation des Naturzwecks in der dritten *Kritik*, diskutiert Schelling in der Einleitung zu den *Ideen* den Gedanken, dass wir die Natur als zweckmäßig begreifen müssen. Sein Ansatz zielt darauf ab, die scharfe Trennung zwischen Natur und Geist zu überwinden und die Natur als den sichtbaren Geist und den Geist als die unsichtbare Natur zu begreifen. Schellings Herangehensweise ist aufschlussreich, da sie eine eingehende Analyse der Zweckmäßigkeit der Natur bietet und dabei über Kants Ansätze hinausgeht. Schelling diskutiert die Frage nach der Zweckmäßigkeit der Natur zwar nicht im Rahmen moralischer Überlegungen über den Eigenwert der Natur, aber seine Naturphilosophie lässt uns dennoch erkennen, welche philosophischen und theoretischen Voraussetzungen erfüllt sein müssen, wenn wir über die Zweckmäßigkeit der Natur sprechen wollen. Schelling geht es nicht darum zu entscheiden, ob der Natur ein moralischer Wert zukommt oder nicht. Dennoch schlägt er einen neuen Naturbegriff vor, der die Natur nicht nur als die Summe aller Dinge betrachtet, die den physikalischen und mechanischen Gesetzen unterliegen. Meine zentrale These ist, dass Schellings neuer Naturbegriff auf einem spezifischen Gebrauch des Zweckbegriffs beruht, den Schelling in Anlehnung an Kant entwickelt hat. Dadurch gelingt es Schelling, einen alternativen Naturbegriff einzuführen, der der Natur eine eigene Kreativität und Spontaneität zuschreibt und der für die bio- und ökozentrischen Ansätze interessant sein kann.

Ich werde mich Schellings Interpretation der Zweckmäßigkeit der Natur in vier Schritten nähern. Zunächst werde ich in die Terminologie Kants einführen und sein Verständnis des Naturbegriffs und des Zweckbegriffs darstellen. Diese Grundlagen bilden die Basis für Schellings Naturphilosophie. Im zweiten Schritt werde ich Schellings

4 In den Werken *Von der Weltseele* (1798) und dem *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) beschäftigt sich Schelling ausführlicher als in den *Ideen* mit der organischen Natur und dem Gedanken, dass die Natur auch als Organismus aufgefasst werden kann. Dabei entwickelt er seine Idee der Zweckmäßigkeit der Natur indirekt weiter, ohne jedoch eine erneute Analyse des Zweckbegriffs und der Zweckkausalität zu erörtern. Dies geschieht nur in der Einleitung zu den *Ideen*.

neue Naturauffassung in den *Ideen* darstellen und in sein umfassenderes naturphilosophisches Projekt einordnen. Im dritten Schritt werde ich Schellings Verständnis der Zweckmäßigkeit der Natur im Ausgang von Kants Begriff des Naturzwecks näher untersuchen. Dabei werde ich argumentieren, dass Schelling zwar an Kants Verständnis des Naturzwecks anknüpft, der Natur jedoch zugleich eine Zweckkausalität zuschreibt, die bei Kant nicht vorkommt. Abschließend werden Überlegungen zur Relevanz und Positionierung der schellingschen Naturphilosophie im Kontext bio- und ökozentrischer Debatten angestellt.

2. Kants Natur- und Zweckbegriff

Kants Terminologie spielt in Schellings *Ideen* eine wichtige Rolle, und das gilt auch für den Zweckbegriff. Deshalb möchte ich in diesem Abschnitt vier Begriffe Kants kurz aufgreifen und vorstellen: den Naturbegriff, den Zweckbegriff im weiten Sinn und den im engen Sinn als Zweck an sich und Naturzweck. Alle vier sind wichtig für Schellings Naturdeutung und ermöglichen, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Schelling und Kant zu verstehen.

Mit dem Naturbegriff setzt sich Kant vor allem in seiner theoretischen Philosophie auseinander, insbesondere in der *Kritik der reinen Vernunft*, den *Prolegomena* und den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*. In der Einleitung zur dritten *Kritik* erörtert er rückblickend auch noch die Unterschiede zwischen theoretischer und praktischer Philosophie und kommt dabei auf den Naturbegriff zu sprechen. Dort erklärt er, dass die Naturbegriffe »ein theoretisches Erkenntnis nach Prinzipien a priori möglich machen«.⁵ In den *Prolegomena* lässt sich diese These durch den Zusammenhang von Natur und ihren Prinzipien präzisieren: »Natur ist das Dasein der Dinge, so fern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist«.⁶ Durch Gesetze nehmen wir Verhältnisse der Naturdinge als regelmäßig wahr. Diese Konzeption bezeichnet Kant als den formalen Begriff der Natur: »Das Formale der Natur in dieser engeren Bedeutung

5 KU, AA 05: 171.

6 Prol, AA 04: 294.

ist also die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung«. ⁷ Die Naturgesetze bestimmen die Beziehungen zwischen verschiedenen Gegenständen durch das Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung. Für Kant ist Newtons Mechanik ein Paradigma für eine derartige Naturauffassung.

Neben der soeben skizzierten Naturkausalität kennt Kant eine weitere Kausalitätsform, die mit seiner Deutung des Zwecks aufs engste verbunden ist. Diese bezeichnet er als die Kausalität eines Begriffs. ⁸ Kant gibt dieser Kausalitätsform in seinen Schriften unterschiedliche Namen und verwendet sie in verschiedenen Kontexten. Der Einfachheit und Übersicht wegen werde ich sie allgemein als Kausalität durch Zwecke bzw. als Zweckkausalität bezeichnen. Die Voraussetzung für diese Kausalität ist, dass ein Begriff als Ursache angenommen wird. Dies ist nur möglich, wenn ihr die Vernunft bzw. das vernünftige Wesen als Urheber dieses Begriffs zugrunde liegt. Das Produkt dieser Kausalität fungiert dann als ein zweckmäßiges Objekt. Kausalität durch Zwecke spielt eine wichtige Rolle in Kants Moralphilosophie, wo sie auch als Kausalität aus Freiheit bezeichnet wird. Kant beschreibt den Willen als Begehrungsvermögen, welches nach Begriffen wirkt. ⁹ Wir handeln moralisch, wenn die praktische Vernunft und somit das Sittengesetz als der Bestimmungsgrund des Willens fungiert. Gleichzeitig spielt die Kausalität durch Zwecke auch im technisch-praktischen Bereich eine wichtige Rolle, wo wir entweder über Kunstprodukte oder auch über Handlungen nach technisch-praktischen Prinzipien nachdenken. Auch diesen Produkten und Handlungen liegt ein Begriff zugrunde, den die technische Vernunft hervorbringt. Dieser Begriff ist kein Freiheitsbegriff im Sinne moralisch-praktischer Überlegungen, sondern ein Naturbegriff. Trotzdem können Kunstprodukte und Handlungen nicht vollständig durch die Naturkausalität bestimmt werden. Liegt ihnen ein Begriff zugrunde, auch wenn er ein Naturbegriff ist, so sprechen wir von Kausalität durch Zwecke. Wenn wir einer Person, einer Handlung oder einem Gegenstand Zweckmäßigkeit zuschreiben, bedeutet das für Kant, dass wir sie als Ergebnisse der Zweckkausalität

7 Prol, AA 04: 296. Neben dem formalen Begriff der Natur, spricht Kant auch von der Natur in materieller Hinsicht und definiert sie als »der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung« (Prol, AA 04: 295).

8 Vgl. KU, AA 05: 220.

9 Vgl. KU, AA 05: 172.

betrachten können. Was aber versteht Kant genau unter dem Zweckbegriff?

Den Zweckbegriff definiert Kant auf zwei verschiedene Weisen, die eine Ambivalenz zum Ausdruck bringen. Einerseits schreibt er, der Zweck sei »der Gegenstand eines Begriffs.«¹⁰ Hier bezeichnet Kant mit dem Wort »Zweck« einen Gegenstand, der ein Produkt der Vernunft ist. Am Beispiel gedacht: Wenn ich mir zum Ziel gesetzt habe, ein Bild zu malen, dann fungieren ich (als vernünftiges, vorstellendes Wesen) und meine Idee vom Bild (also ein konkreter Begriff) als Ursache des gemalten Bildes. Sie ist der Zweck, dem ein Subjekt zugrunde liegt, das das Bild konzipiert hat. Andererseits versteht Kant an einigen Stellen den Begriff selbst als den Zweck, z.B. wenn er behauptet, dass der Zweck ein »Begriff von einem Object [ist], sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects«¹¹ ist.

Stefan Klingner setzt sich in seiner Monographie *Technische Vernunft* eingehend mit diesen beiden Definitionen auseinander. Er schlägt vor, Kants Zweckbegriff als einen relationalen Begriff zu verstehen, der Begriff und Gegenstand miteinander verbindet:

Mit dem Begriff »Zweck« darf genau genommen weder eine bloße Vorstellung noch ein bloßes Objekt, sondern vielmehr ein bestimmtes Objekt, das als Zweck notwendigerweise mit einer bestimmten Vorstellung (Begriff, Idee) in einer eigentümlichen Relation steht, bezeichnet werden.¹²

Die besondere Bedeutung des Zweckbegriffs liegt darin, dass sie auf die besondere Form der Kausalität, nämlich die Kausalität durch Zwecke, verweist. Wenn Kant speziell über technische Gegenstände als Zwecke nachdenkt, versteht er diese Kausalität als *causa finalis*, um sie von der Naturkausalität als *causa efficiens* zu unterscheiden. Kunstprodukte erfassen wir nicht nur durch äußere Beziehungen zu anderen Gegenständen, wie wenn wir sie als Teil der Natur betrachten, sondern wir schreiben ihnen auch einen Urheber, ein Subjekt, zu. Das gilt auch für unsere eigenen Handlungen; aber

10 KU, AA 05: 220.

11 KU, AA 05: 180.

12 Klingner, Stefan (2013): *Technische Vernunft. Kants Zweckbegriff und das Problem einer Philosophie der technischen Kultur*. Berlin/Boston: De Gruyter, 79.

im Unterschied zu diesen schreiben wir den Kunstprodukten – im weiten Sinn von *techne* – eine äußere Ursache zu.

Nun kennt Kant nicht nur die technische Interpretation des Zwecks, sondern diskutiert auch zwei Sonderfälle: den Zweck an sich und den Naturzweck. Der Begriff des Zwecks an sich gehört seiner Moralphilosophie, in der er den Menschen als ein Wesen definiert, dessen moralischer Wert sich dem instrumentellen Mittel-Zweck-Denken entzieht. Kant schreibt den Status des Zwecks an sich nur Menschen bzw. vernünftigen Wesen zu:

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.¹³

Absoluten Wert hat für Kant nur das, was als Zweck an sich fungiert. Alle anderen Lebewesen haben lediglich einen relativen Wert und können als Mittel gebraucht werden, sodass nur für vernünftige Wesen gilt, dass ihr Dasein an sich ein Zweck ist. Wenn Taylor mit seinem biozentrischen Ansatz den Begriff des Zwecks an sich auf nichtmenschliche Lebewesen ausdehnt, greift er zwar auf eine Konzeptualisierung des Zwecks an sich zurück, wie sie bei Kant exemplifiziert dasteht, geht aber zugleich über Kant hinaus, indem er den Zweck an sich auch nichtvernünftigen Wesen zuschreibt.

Im Gegensatz zur obigen Beschreibung des Zweckbegriffs und der Kausalität durch Zwecke können wir über den Zweck an sich sagen, dass er selbst Ursache und Wirkung ist. Von der Warte der instrumentellen und technischen Vernunft gesprochen, ist der Zweck als Ursache, wie er bspw. im Urheber und seinem Begriff zur Geltung kommt, etwas dem Gegenstand Äußerliches. Demgegenüber will Kant mit dem Zweck an sich betonen, dass das Subjekt – ein vernünftiges Wesen – sich selbst Gesetze gibt, also seine eigene Ursache ist. Dieser Begriff hängt eng mit dem Begriff der Autonomie zusammen: Zweck an sich zu sein bedeutet, keiner äußeren Gesetzgebung unterworfen zu sein, sondern seinen eigenen vernünftigen Gesetzen zu folgen.

Mit dem Begriff des Naturzwecks beschäftigt sich Kant dagegen im zweiten Teil der dritten *Kritik*, wo er sich mit der organischen

13 GMS, AA 04: 428.

Natur qua organisierter Materie auseinandersetzt. Dort behauptet er, dass wir organisierte Naturprodukte, z. B. Organismen, als Naturzwecke wahrnehmen. Er führt den Begriff des Naturzwecks ein, um zu zeigen, dass bei organisierten Naturprodukten mechanische Erklärungen, die auf einer Naturkausalität beruhen, an ihre Grenzen stoßen. Die spezifischen Eigenschaften von Organismen, wie Wachstum und Reproduktion, können damit nicht vollständig erläutert werden. Wir nehmen sie als zweckmäßig wahr, weil wir ihre Prozesse der Zeugung und Entwicklung- von der Warte der Vernunft aus betrachtet nicht nur als »blinde«, mechanische Vorgänge verstehen müssen, sondern den Organismen eigene innere Kräfte zuschreiben können. Organismen auf diese Weise zu beschreiben, erfordert, ein teleologisches Verständnis und eine dafür passgenaue Sprache zu besitzen.

Für die Beantwortung der Frage, weshalb wir Organismen als Kunstprodukte verstehen und ihnen eine Kausalität durch Zwecke zuschreiben müssen, schlägt Kant einen Mittelweg vor. Der Zweckbegriff und die damit verbundene Kausalität spielen bei der Beschreibung von Organismen eine wichtige Rolle. Wir können uns einen Gegenstand nur dann als Zweck vorstellen, wenn wir eine Kausalität durch Zwecke voraussetzen. Zugleich behauptet Kant aber, dass uns diese Kausalität im Falle der Organismen nur als ein erkenntnistheoretisches Hilfsmittel dienen kann, ihr aber keine objektive Realität zugesprochen wird. Da die Kausalität durch Zwecke nur dann gesetzgebend ist, wenn wir es mit vernünftigen Wesen zu tun haben, können wir sie nicht auf die Ebene der Natur übertragen. Kant schlägt deshalb vor, dass wir Naturzwecke nur in Analogie zu anderen Zwecken verstehen, dabei aber die Unterschiede nicht vergessen. Der wichtigste Unterschied besteht darin, dass wir den Naturzwecken keine äußere Ursache, keinen Urheber oder Künstler, zuschreiben dürfen. Insofern sind Organismen keine Kunstprodukte und beruhen nicht unmittelbar auf einem Begriff. Die begriffliche Kausalität gilt nur dort, wo wir es mit vernünftigen Wesen zu tun haben, die entweder ihre Handlungen autonom steuern oder künstlich-technische Produkte entwerfen, nicht aber bei Naturzwecken.

Kant definiert den Naturzweck als ein Ding, das »von sich selbst (obgleich in zweifachem Sinne) Ursache und Wirkung ist.«¹⁴ Seine

14 KU, AA 05: 370.

Ursache liegt nicht in einem anderen Wesen, sondern in sich selbst. Der Unterschied des Naturzwecks zum Zweck an sich besteht darin, dass letzterem kein Begriff als Ursache zugrunde liegt. Stattdessen schreiben wir ihm ein besonderes Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit zu: »Dieses Princip (der inneren Zweckmäßigkeit), zugleich die Definition derselben, heißt: Ein organisirtes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.«¹⁵

Eine wichtige Konsequenz dieses »neuen« Prinzipis ist, dass es auf den Begriff als Ursache verzichten kann. Naturzwecke sind Zwecke, bei denen wir keine Kausalität durch Zwecke annehmen, sondern nur darauf hinweisen wollen, dass uns ihre Eigenschaften und Fähigkeiten als zweckmäßig erscheinen, obwohl wir ihnen keine Zweckkausalität zuschreiben. Sie sind keine Kunstprodukte, denn dafür fehlt ihnen eine äußere Ursache; sie sind aber auch keine Zwecke an sich, denn auch diese setzen einen Begriff voraus, nämlich den Begriff des Sittengesetzes. All dies fehlt den Naturzwecken, weshalb Kant es vorzieht, ihnen eine besondere, bildende Kraft zuzuschreiben, die ihre Prozesse und Entwicklungen im Hinblick auf unser Erkenntnisvermögen beschreibt und die in Organismen qua selbstorganisierende Wesen manifest wird.

Abschließend ist zu betonen, dass Kants Schluss, der auf Analogie beruht, heuristisch ist. Kant will nicht behaupten, dass Organismen und die organische Natur *toto genere* tatsächlich ein solches Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit und innere Kräfte besitzen, sondern, dass dies für uns vernünftige Lebewesen eine zusätzliche Art und Weise ist, besondere Eigenschaften der Naturphänomene, speziell der von Organismen, zu identifizieren und zu beschreiben. Die innere Zweckmäßigkeit ist mithin keine eigenständige, dritte Form der Kausalität, sondern dient unserer Beurteilung von organisierter Materie, z.B. in Gestalt von Organismen. Eine Naturphilosophie, die den Status einer strengen Wissenschaft hätte, können wir mit Kants Mitteln nicht entwickeln. In diesem Punkt distanziert sich Schelling von Kant: Für Schellings Philosophiesystem spielt Kants Diskussion der organisierten Materie und speziell der von Organismen eine wichtige Rolle, aber zugleich spricht Schelling Kants Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit im Rahmen seiner Naturphilosophie eine konstitutive und nicht nur heuristische Funktion zu.

15 KU, AA 05: 376.

3. Schellings Naturphilosophie und Naturbegriff

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797) ist Schellings erstes naturphilosophisches Werk, in dem er sich mit den chemischen und physikalischen Theorien seiner Zeit auseinandersetzt und eine erste Fassung seiner Naturphilosophie entwickelt. Der erste Abschnitt ist der Auseinandersetzung mit den damaligen Naturwissenschaften gewidmet, insbesondere der Chemie und der Theorien über Elektrizität und Magnetismus. Im zweiten Abschnitt geht es um philosophische Theorien der Materie. Die Schrift *Ideen* befasst sich zwar noch nicht direkt mit der organischen Natur und der Physiologie – diesem Thema sind die späteren Schriften *Von der Weltseele* (1798) und der *Erste Entwurf* (1799) gewidmet –, doch entwickelt Schelling hier bereits die Grundlagen seiner Naturphilosophie, die die Natur nicht nur als Objekt, sondern auch als Subjekt begreift. Die entsprechenden Passagen finden sich vor allem in der *Einleitung*, die nach dem Haupttext verschriftlicht wurde und den Weg für die spätere Veröffentlichung *Von der Weltseele* ebnete.¹⁶

Neben den naturwissenschaftlichen Grundlagen sind für die *Ideen* auch Schellings Dialog mit seinen Zeitgenossen, vor allem mit Kant und Fichte,¹⁷ sowie seine Rezeption von Spinoza und Leibniz zentral. Für den Diskussionsgegenstand des vorliegenden Beitrags – Schellings Konzeption der Zweckmäßigkeit der Natur – liegt der Schwerpunkt auf dem Einfluss Kants, allerdings nicht wie er durch Kants Schrift *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* wirksam wurde, sondern vor allem durch Kants dritte *Kritik* und seine Deutung der Organismen als Naturzwecke. Wenngleich sich Schelling nicht explizit auf die dritte *Kritik* bezieht, so spielt doch die Auseinandersetzung mit dieser Schrift auf *konzeptueller* Ebene für Schellings Naturdeutung eine herausragende Rolle. Hierfür spre-

¹⁶ Vgl. Editorischer Bericht in HKA I,5, 16.

¹⁷ George di Giovanni betont in seinem Aufsatz über die *Ideen*, dass Schelling seine Naturphilosophie zwar auch als von Fichte inspiriert verstanden habe, dass aber das kantische Erbe in den *Ideen* eine noch wichtigere Rolle spiele. Ich stimme dieser Einschätzung zu, möchte dies aber im Gegensatz zu di Giovanni im Hinblick auf den Naturzweck in der dritten *Kritik* und nicht im Hinblick auf die *Metaphysischen Anfangsgründe* zeigen. (Di Giovanni, George (1979): »Kant's Metaphysics of Nature and Schelling's Ideas for a Philosophy of Nature«. *Journal of the History of Philosophy* 17(2), 197–215, 197.)

chen sowohl affirmative Bezugnahmen auf Kants Organismusbegriff als auch weitreichende Differenzen.

In der Vorrede beginnt Schelling sehr kantisch: In Anlehnung an Kant unterscheidet er zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Die Konsequenz dieser Trennung ist, dass die moralischen Gesetze nur im praktischen Bereich oder, wie Schelling konstatiert, im Reich der Ideen gesetzgebend sind und in dieser Domäne eine konstitutive Funktion übernehmen. Derjenige Teil der Erkenntnis, der die Erfahrung übersteigt, kann nur der praktischen, nicht aber der theoretischen Philosophie angehören. Auf die Erkenntnis im Reich der Natur übertragen, besagt diese Einschränkung, dass über-sinnliche Prinzipien im Kontext objektiver Wissensansprüche nur eine regulative Rolle spielen können. Diese Schlussfolgerung zieht Schelling für sich als Ergebnis »der philosophischen Untersuchungen unsers Zeitalters«.¹⁸

Wie im vorigen Kapitel dargelegt wurde, ist für die Transzendentalphilosophie Kants die Trennung zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Zwecke theoriekonstituierend. Sie geht sogleich mit zwei verschiedenen Kausalitätsformen einher: der Naturkausalität und Kausalität durch Zwecke. Schelling übernimmt Kants Diktum, dass wir bei der Beschreibung der Natur auf eine teleologische Sprache und Zweckkausalität zurückgreifen dürfen, macht aber durch die Wahl des Titels – *Ideen zu einer Philosophie der Natur* – unmittelbar deutlich, wie er den Fokus seines Interesses verschiebt: Naturphilosophie will Schelling nicht nur dann als strenge Wissenschaft im Sinne Kants verstanden wissen, wenn sie auf Naturkausalitäten und mechanische Prinzipien beschränkt bleibt. Durch den Verweis auf die Ideen macht er explizit, dass sich erfahrungsüber-greifende Theoreme in seine Naturphilosophie einschreiben. Das »Reich der Ideen«¹⁹ versteht er in der Vorrede ausdrücklich als den Bereich, in dem die praktischen Gesetze herrschen. Wie Schellings nachfolgenden Erläuterungen aber kenntlich machen, heißt das nicht, dass Schellings Äußerungen in den *Ideen* der praktischen Philosophie zuzurechnen sind. Vielmehr überschreitet Schelling mit seiner Naturdeutung die engen Grenzen der Naturkausalität und der mechanischen Naturwissenschaft, ohne damit die Frage nach

18 HKA I,5, 61.

19 Ebd.

der Freiheit in der Natur auszuklammern. Noch deutlicher wird die Integration des Übernatürlichen in dem Natürlichen, der Freiheit in der Natur, in der Einleitung des Buches, die das Verhältnis von Geist und Natur verhandelt.

Einerseits erkennt Schelling in der Einleitung an, dass die Trennung von Geist und Natur für die Philosophie kategorisch ist, weil die Frage, wie eine Welt außer uns möglich ist, am Anfang der Philosophie steht.²⁰ Andererseits aber ist Schellings Philosophie darauf gerichtet, diese Trennung zu überwinden und nach neuen Verbindungen zu suchen. Die Trennung von Geist und Natur erfolgt durch uns und unsere Spekulation. Das heißt aber noch nicht, dass diese Trennung auch das Ziel der Philosophie sein muss. Im Gegenteil behauptet Schelling, dass die Aufgabe der »gesunden Philosophie«²¹ gerade darin besteht, diese Trennung aufzuheben und Geist und Natur wieder zu vereinen. Insofern ist die Trennung für Schelling nicht ursprünglich, sondern ein Produkt unseres Handelns und Denkens. Das Leitmotiv der Einleitung ist just diesem Thema gewidmet: die Trennung von Geist und Natur kritisch zu hinterfragen und dadurch zu einer neuen Deutung der Natur zu gelangen.

Im Zentrum seiner Überlegungen zu Geist und Natur steht die Frage nach der Sukzession der Erscheinungen.²² Schelling fragt sich, warum wir die Sukzession als das Aufeinanderfolgen der Erscheinungen als etwas Notwendiges erfahren und zugleich zwischen

20 Vgl. HKA I,5, 70.

21 HKA I,5, 72.

22 Di Giovanni weist darauf hin, dass dieses Problem – der Unterschied zwischen Denken und Empfinden – bereits bei Kant auftaucht und von ihm nicht befriedigend gelöst wird: »Yet the same distinction soon proved to be for Kant a source of embarrassment. To the extent that Kant insisted on attributing to thought purely reflective significance he had no way of assuring that its criteria for objectivity might ever be realized. Thought answered to the need of a subject to retain awareness of its identity throughout the process of experience; sensations, on the other hand, were pathological affections devoid, on their own, of speculative value. There could be no assurance, therefore, that the order between sense events, which the mind required in order to express them reflectively, was actually to be found among them; or that in claiming to recognize such order realized in them, the mind was not superimposing a subjective order on events that were, in fact, thoroughly disconnected« (Di Giovanni 1979, 199). Schellings Einleitung versucht, die problematische Konsequenz der Kantischen Trennung zu beheben.

Geist und Natur trennen.²³ Normalerweise nehmen wir an, dass der Grund für die Sukzession in den Dingen selbst liegt, also außerhalb von uns, und dass unsere Vorstellung von Sukzession nur die reale Aufeinanderfolge der Dinge widerspiegelt. Dennoch können wir uns fragen, ob die Aufeinanderfolge der Dinge mit unseren Vorstellungen übereinstimmt. Nach Schelling ist es den Philosophen bisher nicht gelungen, die Abfolge der Dinge außer uns hinreichend zu erklären: »Wie eine Succession (der Vorstellungen) *in mir* statt finde, verstehe ich; eine Succession aber, die in den Dingen selbst, unabhängig von meinen Vorstellungen, erfolgt, ist mir ganz unverständlich.«²⁴ Um das Problem zu lösen, haben Philosophen bisher angenommen, dass die Sukzession »unabhängig von den Vorstellungen eines endlichen Geistes, gar nicht könne gedacht werden.«²⁵ Mit dieser Annahme wird es aber schwierig, die Beziehung der Dinge zu unseren Vorstellungen zu erklären.

Um dem Problem der Übereinstimmung von Dingen und Vorstellungen zu entgehen, schlägt Schelling eine Lösung vor, die einen veränderten Naturbegriff erfordert, einen Naturbegriff, der nicht im Gegensatz zum Geist steht, sondern den Punkt der Einheit beider sucht, wie das folgende Zitat andeutet:

Also bleibt nichts mehr übrig, als der Versuch, aus der *Natur* unsers, und in so fern des endlichen Geistes überhaupt die Nothwendigkeit einer Succession seiner Vorstellungen abzuleiten, und damit diese Succession wahrhaft *objektiv* seye, die Dinge selbst zugleich mit dieser Aufeinanderfolge in ihm werden und entstehen lassen.²⁶

Natur und Geist werden bei Schelling nicht getrennt, sondern die Natur selbst wird als etwas begriffen, das Vorstellungen evoziert und eine geistige und schöpferische Dimension besitzt. Offensichtlich spricht Schelling an dieser Stelle nicht von der Natur im Allgemeinen, sondern von unserer Natur, der Natur der geistigen Wesen. Insofern stimmt Schellings Begriff der geistigen Natur mit Fichtes Verständnis des Ich als einer geistigen Tätigkeit, die wir zugleich als »meine« Natur erfahren, überein. Bei Schelling ist dies aber nur der erste Schritt. In den folgenden Schritten überschreitet er Fichtes

23 HKA I,5, 85.

24 HKA I,5, 86.

25 HKA I,5, 87.

26 HKA I,5, 89.

Theorem, indem er nicht bei einer personengebundenen Natur, die er »meine Natur« nennt, stehenbleibt. Eine Deutung, die darauf beharrt, dass sich aus einem als Person bereits manifestierten endlichen Geist alle Vorstellungen von einer Außenwelt entwickeln lassen können, lehnt er ausdrücklich ab.²⁷

Um seinen Naturbegriff zu substanziieren, greift Schelling auf Spinoza und Leibniz zurück.²⁸ Ihre Systeme sind für ihn wichtig, weil sie konzeptuell auf einer Einheit von Natur und Geist beruhen. An Spinoza schätzt Schelling die Erkenntnis, dass »in unserer Natur Ideales und Reales, (Gedanke und Gegenstand) innigst vereinigt sind«.²⁹ Insofern war Spinozas System auf die Überwindung der Trennung gerichtet. Noch wichtiger als Spinoza sind für Schelling Leibniz' Überlegungen zu Geist und Natur. Nach Schelling fungiert der Geist bereits in Leibniz' System als Selbstgrund des Seins und Wissens. Das bedeutet, dass die Individuen, also die endlichen Wesen, beides sind, Natur und Geist, und dass das Endliche und das Unendliche vereint sind: »Leibnitz gieng also weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von diesem zu jenem über, sondern beydes war ihm auf einmal – gleichsam durch eine und dieselbe Entwicklung unserer Natur – durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes, wirklich gemacht«.³⁰

Schelling übernimmt von Leibniz den Gedanken, dass die Natur eines leiblichen Wesens mit einem Ich-Bewusstsein bereits als geistige Natur zu begreifen ist: »Denn *in mir* ist jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut-Thätigen und absolut-Leidenden, [...] ursprünglich, ohne mein Zuthun, da, und eben darin besteht *meine Natur*«.³¹ Ein Kerngedanke der schellingschen Naturphilosophie, der zugleich einen zentralen Differenzpunkt zum

27 HKA I,5, 88.

28 Schelling behauptet sogar, nur diese beiden Systeme zu kennen, die diese Entstehung der Sukzession der Vorstellungen aus der Natur des Geistes gedacht haben. Dass er sich hier nur auf Spinoza und Leibniz bezieht, ist deshalb interessant, weil Schellings Naturbegriff auch dem kantischen Naturzweck sehr ähnlich ist, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, aber erstaunlicherweise fehlt in diesem Zusammenhang eine direkte Bezugnahme auf Kant. Vgl. auch HKA I,5, 89.

29 HKA I,5, 90.

30 HKA I,5, 91.

31 HKA I,5, 91.

kantischen Naturbegriff bildet, besteht in der Auffassung, dass Naturerscheinungen niemals als statisch und ohne jegliche Form der Entwicklung gedacht werden können, sondern Natur als Prozess und als etwas »Lebendiges« begriffen werden muss. Im Kontext der *Ideen* und Schellings Leibniz-Interpretation liegt der Fokus jedoch zunächst auf der Vereinigung von Natur und Geist im Individuum; Leibniz, so beobachtet Schelling, konzentriert sich auf Wesen, die Vorstellungen aktiv hervorbringen können, nicht jedoch auf Naturprodukte, die dies nicht vermögen.³² Ungeachtet dieses Unterschieds markiert der Vergleich zu Leibniz zentrale konzeptuelle Charakteristika von Schellings Naturbegriff, wie sie später in seiner Deutung der Natur gebetsmühlenartig Erwähnung finden: Natur wird nicht nur als eine statische Objektivation von Naturobjekten verstanden, sondern als etwas Dynamisches und Produktives. Da der Ausgangspunkt die Vereinigung von Natur und Geist ist, bezeichnet Schelling die Natur als ein Werden und als etwas, das sich aus sich selbst heraus erzeugt.

Schelling bevorzugt einen dynamischen Naturbegriff, weil er glaubt, nur so die Notwendigkeit der Sukzession im kategorialen Aufbau der Natur und deren Erscheinungsformen erklären zu können. Wir können die Übereinstimmung zwischen den menschlichen Gedanken und den Dingen erklären, wenn wir einen solchen dynamischen und produktiven Naturbegriff annehmen. Dieser Typ von Naturbegriff ist keiner, den er aus seinem System ableitet oder den er am Ende seiner Analyse schlussfolgert. Er ist vielmehr ein Postulat, um die Beziehung zwischen den Dingen und unseren Vorstellungen, zwischen Natur und Geist, zu erklären. Das hat weitreichende Konsequenzen nicht nur für Schellings Naturauffassung, sondern auch für sein Philosophieverständnis. Am Anfang der Einleitung gibt Schelling eine erste Definition der Philosophie: »Philosophie ist nicht etwas, was unserm Geiste, ohne sein Zuthun, ursprünglich und von Natur beywohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freyheit«.³³

32 Vgl. HKA I,5, 91–92.

33 HKA I,5, 69. Eine Konsequenz von dieser Vorgehensweise ist, dass wir Schellings Begriffe, und somit auch der Begriff der Natur, auch als dynamische Begriffe verstehen müssen. Di Giovanni erinnert uns deswegen, dass wir diese Begriffe »genetisch« auffassen müssen (Di Giovanni 1979, 214). Philosophie beschreibt für Schelling das *Werden* der Natur und sie wir als »genetisch« verstan-

Nachdem Schellings Naturverständnis genauer analysiert wurde, lässt sich auch seine Definition der Philosophie besser verstehen. Schellings Natur- und Philosophiebegriff gehen Hand in Hand: Wie die Natur versteht er auch die Philosophie bzw. die philosophische Reflexion als einen dynamischen Prozess, als etwas, das sich selbst hervorbringt und ein Werk der Freiheit ist. Schellings Vorgehensweise erfordert ein neues Verständnis des Systems – des Systems der Natur ebenso wie des Systems der Philosophie: nämlich ein dynamisches, sich selbst erzeugendes, kreatives System.

4. Die Zweckmäßigkeit der Natur – Schelling mit und gegen Kant

Wurde Schellings neue Naturauffassung bisher in groben Zügen skizziert, ist es für eine genauere Bestimmung hilfreich, den Zusammenhang von Natur- und Zweckbegriff bei Schelling näher zu betrachten. Dabei spielen Kants Überlegungen zu Zweck und Zweckmäßigkeit eine entscheidende Rolle. Die Wende zu Kant zeichnet sich bereits darin ab, dass Schelling nach seiner Diskussion mit Leibniz, in der »meine« Natur, d. h. die Natur meines endlichen Geistes, im Mittelpunkt stand, von der organischen Natur zu sprechen beginnt. Damit knüpft er direkt an die Hauptthese des zweiten Teils der dritten *Kritik* an: dass die mechanischen Erklärungen zur Beschreibung der organischen Natur nicht ausreichen und ein weiterer Ansatz erforderlich ist. Ein Vergleich mit Kant soll Aufschluss geben, wo Schelling Kant folgt und wo er sein Denken über die organische Natur modifiziert und in eine andere Richtung lenkt. Für beide Punkte ist Schellings Bezugnahme auf Kants Zweckbegriff zentral.³⁴

den, weil sie »die ganze notwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unsern Augen gleichsam entstehen und ablaufen« (HKA I,5, 93) lässt.

- 34 Keith R. Peterson erwähnt zwar die Relevanz von Kants Deutung des Naturzwecks für Schelling, geht aber nicht weiter auf die Unterschiede zwischen den beiden hinsichtlich ihrer Interpretation des Zweckbegriffs ein. (Peterson, Keith R. (2004): »Translator's Introduction«. In: Schelling, F.W.J. (Hg): *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Übers. v. Keith R. Peterson. Albany, NY: SUNY, xi-xxxiii, xx.) Auch Sebastian Schwenzfeuer verweist auf zwei Stellen in den *Ideen*, die von Kants Interpretation des Organismus beeinflusst sind, ohne

Schellings Anlehnung an Kant zeigt sich in seiner Definition der organischen Produkte, die der kantischen Definition der Naturzwecke ähnelt. Schelling schreibt den organischen Produkten Selbstständigkeit zu: »Jedes organische Produkt besteht für sich selbst, sein Dasein ist von keinem anderen Daseyn abhängig«. ³⁵ Die Behauptung, dass das Produkt der Grund von sich selbst ist, also seine eigene Ursache und Wirkung in sich schließt, entspricht Kants Verständnis des Naturzwecks: »Jedes organische Produkt trägt den Grund seines Daseyns *in sich selbst*, denn es ist von sich selbst Ursach' und Wirkung«. ³⁶ Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist Schellings Definition der Organisation nichts anderes als eine Übernahme der kantischen Position:

Die Organisation aber producirt sich selbst, entspringt aus sich selbst; jede einzelne Pflanze ist nur Produkt eines Individuums ihrer Art, und so producirt und reproducirt jede einzelne Organisation ins Unendliche fort nur ihre Gattung. ³⁷

Ein solches Naturprodukt müssen wir als einen Prozess verstehen; er ist kein statischer Gegenstand, den wir von außen vollständig erfassen könnten. Wir betrachten diese Produkte als zweckmäßig, da sich ihre Teile und das Ganze wechselseitig bestimmen und eine zweckmäßige Form aufweisen. Ihre Form verstehen wir aber nicht als eine präformierte Form, die der Existenz dieser Objekte vorangeht, sondern als etwas, das sich im Prozess selbst erzeugt und entwickelt.

In einem wichtigen Punkt unterscheidet sich Schellings Diskussion aber von der Kants: Im Hinblick auf den Zweckbegriff schreibt Kant, wie oben dargelegt, den organisierten Wesen eine innere Zweckmäßigkeit zu; er abstrahiert in seinen Beispielen von der Frage nach der äußeren Ursache der Organismen und kann so auch

sie jedoch weiter zu kommentieren und ohne den Bedeutungswandel zu analysieren, den der Zweckbegriff bei Schelling erfährt. (Schwenzfeuer, Sebastian (2012): *Natur und Subjekt. Die Grundlegung der schellingschen Naturphilosophie*. München: Karl Alber, 35.) Zudem macht er auf die Relevanz von Kants Konzeption des Naturzwecks für Schellings *Von der Weltseele* aufmerksam (Schwenzfeuer 2012, 102f.).

35 HKA I,5, 93.

36 HKA I,5, 94.

37 HKA I,5, 94.

auf einen Zweckbegriff, den das Subjekt bzw. die Vernunft setzt, verzichten. Das Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit übernimmt daher bei Kant nur eine regulative Funktion: Er postuliert es, um die besonderen Eigenschaften der Organismen zu beschreiben, setzt es aber nicht als Teil der wissenschaftlichen Methode fest. Schelling hingegen versucht, auch wenn er in seiner Deutung der Organisation Kant folgt, die Relevanz des Zweckbegriffs aufrechtzuerhalten. Das ist ihm möglich, weil er am Zweckbegriff als Grund der Organisation festhält, ihn aber zugleich internalisiert.³⁸ Der Zweckbegriff hat nun keine äußere Ursache in einem schöpferischen Subjekt bzw. einem Künstler, sondern diese schöpferische Dimension wird dem Naturprodukt selbst zugeschrieben, wie sich aus folgendem Zitat ergibt:

Also liegt jeder Organisation ein *Begriff* zu Grunde, denn wo nothwendige Beziehung des Ganzen auf Theile und der Theile auf ein Ganzes ist, ist *Begriff*. Aber dieser Begriff wohnt *in ihr selbst*, kann von ihr gar nicht getrennt werden, sie *organisirt sich selbst*, ist nicht etwa nur ein Kunstwerk, dessen Begriff *außer* ihm im Verstande des Künstlers vorhanden ist.³⁹

Der Verweis auf die Kausalität durch Zwecke, der bei Kants Diskussion der organisierten Naturprodukte nur analogisch zu verstehen ist – nämlich als hilfreiche, aber keineswegs perfekte Analogie zum Kunstwerk –, spielt bei Schelling eine andere Rolle: Die innere Kausalität erhält hier eine konstitutive Bedeutung;⁴⁰ sie stellt eine besondere Art von Kausalität dar, nämlich die Kausalität, die selbstorganisierenden Prozessen eigen ist. Die Zweckmäßigkeit der Naturdinge ist etwas, »was ihnen von außen gar nicht mitgetheilt werden konnte, daß sie zweckmäßig sind ursprünglich *durch sich selbst*, dies ist, was wir erklärt wissen wollen.«⁴¹ Das erlaubt es Schelling, auf die technische, äußere Zweckkausalität zu verzichten und in diesem Punkt Kant zu folgen, zugleich aber Kants Bestimmung der Zweckkausalität auch auf den Bereich der Natur zu übertragen: Es

38 Auf die veränderte Rolle des »Begriffs« bei Schelling im Vergleich zu Kant weist Aaron Fellbaum hin. (Fellbaum, Aaron (2005): »Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie FWJ. Schellings«. *Archiv für Begriffsgeschichte* 47, 215–223, 221.)

39 HKA I,5, 94.

40 Vgl. Peterson 2004, xx.

41 HKA I,5, 97.

handelt sich um eine Zweckkausalität, aber eine solche, die den Begriff in sich trägt. Schellings Lösung entspricht einer Synthese von Kants innerer und äußerer Zweckmäßigkeit.

Um zu verstehen, was Schellings Re-Figuration der Zweckkausalität besagt, sind zwei Aspekte besonders wichtig: das Verhältnis von Form und Materie sowie die Rolle des Geistes in diesem Naturbegriff. Ein wichtiger Unterschied zu Kant zeigt sich in Schellings Behauptung, dass nicht nur die Form der organischen Naturprodukte, sondern auch ihr Dasein zweckmäßig sei.⁴² Damit weist Schelling deutlich über Kant hinaus, geht es ihm doch nicht mehr nur um die Beurteilung der Naturprodukte und damit um die reflektierende Urteilskraft – denn dafür würde ihm die Konzentration auf die Form genügen. Vielmehr wird durch die Verbindung von Form und Materie ein neuer Naturbegriff eingeführt. Verglichen mit der reflektierenden Urteilskraft ist dieser Naturbegriff grundlegender und wird der Natur als solcher zugeschrieben.

Manifest wird Schellings überarbeiteter Naturbegriff in seiner Forderung nach dem gemeinsamen Ursprung von Begriff und Gegenstand: »Hier hilft nicht mehr, Begriff und Gegenstand, Form und Materie zu trennen, wie uns beliebt. Denn hier wenigstens ist beydes nicht in unserer Vorstellung, sondern im Objekt selbst ursprünglich und nothwendig vereinigt.«⁴³ Schelling schreibt der Natur sowohl Form als auch Materie, sowohl Begriff als auch Gegenstand zu. Damit ändert sich die Auffassung vom Naturprodukt: Der Gegenstand kann keine tote Materie mehr darstellen, sondern muss selbst ein freier und schöpferischer Prozess sein. Folglich ist die Natur nicht mehr nur als rezeptive Materie zu betrachten, sondern als etwas Geistiges zu denken, das Eigenschaften hat, die wir den geistigen Wesen zuschreiben. Den Begriff als Grund der Natur anzunehmen, bedeutet unter diesem Gesichtspunkt zu behaupten, dass der Natur ein »ordnender, zusammenfassender Geist«⁴⁴ innewohnt. Damit wird die Natur zur beseelten Natur, der auch Freiheit und Autonomie zugeschrieben werden kann. Schelling spricht von der

42 Vgl. HKA I,5, 94.

43 HKA I,5, 95.

44 HKA I,5, 101.

»Vereinigung von Natur und Freyheit in Einem und demselben Wesen.«⁴⁵

Obwohl Schelling in seinen Ausführungen hauptsächlich von der organischen Natur spricht, ist die genannte Auffassung auch für sein Verständnis der Natur als Ganzes von Bedeutung. Der Übergang von der organisierten Natur zur Natur als Ganzes erfolgt fließend und wird im Detail nicht erörtert. Die zweite, erweiterte Auffassung kommt vor allem am Ende der *Einleitung* deutlich zum Ausdruck:

Fassen wir endlich die Natur in Ein Ganzes zusammen, so stehen einander gegenüber *Mechanismus* – d. h. eine abwärts laufende Reihe von Ursachen und Wirkungen, und *Zweckmäßigkeit*, d. h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen. Indem wir auch diese beyden Extreme noch vereinigen, entsteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit *des Ganzen*, die Natur wird eine Kreislinie, die in sich selbst zurückläuft, ein in sich beschloßnes System ist.⁴⁶

Mechanismus und Zweckmäßigkeit sind entgegengesetzte Weisen, die Natur qua Beziehung zwischen den Naturobjekten als Ganzes zu beschreiben. Gleichzeitig aber überschreitet Schelling ihre Gegensätzlichkeit, indem er nach einer Möglichkeit ihrer Vereinigung sucht. Zu diesem Zweck führt er jedoch kein drittes, völlig neues Prinzip ein, sondern postuliert die Idee einer Zweckmäßigkeit des Ganzen. Schelling tradiert also seinen Begriff der Zweckmäßigkeit, wie er ihn zuvor in Bezug auf die Organismen diskutiert hat, wendet ihn nun aber auf die Natur als Ganzes an. Das Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit, das ein Wesen gleichermaßen als natürlich und geistig begreift, erfährt auf diese Weise einen Bedeutungswandel, indem es nicht nur für meine Natur – wie bei Leibniz – oder für die organische Natur – wie Schelling in Bezug auf Kant zeigt – gilt, sondern für die Natur als Ganzes. Sie wird als eine in sich selbst zurückkehrende Kreislinie beschrieben, die synonym für ein in sich beschlossenes System – eine in sich beschlossene Organisation – steht. Seine These, dass die Natur als Organismus zu verstehen ist, hat Schelling in den Schriften *Von der Weltseele* und *Erster Entwurf* ausgeführt.

45 Ebd.

46 HKA I,5, 106.

Für die Natur als Ganzes kann mit Schelling somit konstatiert werden, dass Geist und Materie streng genommen eins sind.⁴⁷ Die Natur ist der sichtbare Geist und der Geist ist die unsichtbare Natur:

Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich seye, auflösen.⁴⁸

Die Möglichkeit, die Natur als Ganzes zu begreifen, ist für Schelling die Grundlage dafür, dass wir uns selbst als geistige Natur wahrnehmen können. Die bisherige Analyse hat gezeigt, dass es sich bei Schellings verändertem Naturbegriff nicht um etwas handelt, das Schelling aus anderen Grundbegriffen oder Prinzipien ableiten oder empirisch deduzieren kann. Vielmehr sprechen zwei Gründe, warum er einen neuen, dynamischen Begriff braucht, um die Produktivität der Natur zum Ausdruck zu bringen.

Erstens ist Schelling, wie gesehen, davon überzeugt, dass die Systeme, die zwischen Natur und Geist unterscheiden, nicht in der Lage sind, die Notwendigkeit der Sukzession der Naturerscheinungen zu erklären. Hier zeigt sich für ihn die Unzulänglichkeiten der bisherigen Ansätze, wie er sie durch seine Bezugnahme auf Spinoza, Leibniz und Kant skizziert. Mit dem neuen Naturbegriff will Schelling diesen Problemen entgegen.

Zweitens ist für ihn auch die Selbsterfahrung relevant: Die Erfahrung der eigenen Natur, in der Natur und Geist vereint sind, ist ein wichtiger Beweggrund, die Natur nicht mehr als statisch, sondern als etwas Dynamisches und sich selbst Erzeugendes zu begreifen. Der Bezug auf unsere Erfahrung wird deutlich, wenn Schelling betont, dass wir ein elementares Verständnis zur eigenen lebendigen Natur haben:

So lange ich selbst mit der Natur *identisch* bin, verstehe ich, was eine lebendige Natur ist, so gut, als ich mein eignes Leben verstehe [...]; so bald ich aber mich von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig, als ein todes Objekt, und ich höre auf zu begreifen, wie ein *Leben außer mir* möglich seye.⁴⁹

47 Vgl. HKA I,5, 105.

48 HKA I,5, 107.

49 HKA I,5, 100. Vgl. auch HKA I,5, 104: »Nun behaupte ich aber, daß von Seyn und Leben nur ein unmittelbares Wissen möglich ist, und daß, was ist und lebt,

Ohne unsere Selbsterfahrung als lebendige, geistige Wesen können wir, Schelling zufolge, nicht begreifen, dass die Natur ein dynamischer Prozess ist und das Leben auch außerhalb von uns möglich ist. Aber unsere Erfahrung des Zusammenhangs von Geist und Natur, obwohl sie uns wohlbekannt ist, kann nicht der erste Ausgangspunkt der Naturphilosophie sein. Wäre dies der Fall, so ginge Schelling in seiner Methode nicht über Fichte hinaus. Für Schelling zeigt die genannte Erfahrung uns lediglich an, dass wir einen holistischen Begriff der Natur annehmen müssen – einen Begriff, der Natur und Geist vereint. Dieses Postulat bildet den Ausgangspunkt seiner Naturphilosophie und markiert den ersten Schritt in eine Richtung, mit der Schelling sich von Kants Konzeption einer Metaphysik der Natur entfernt. Schellings Naturphilosophie verlangt einen Perspektivenwechsel: Geben wir der Zweckmäßigkeit der Natur den Vorrang vor ihrem Mechanismus, dürfen wir von einem Punkt der Einheit ausgehen.

5. Ausblick: Schelling und die Naturethik

Zum Schluss soll anvisiert werden, inwiefern Schellings Konzeptualisierung der Natur für moderne Naturethik von Interesse sein könnte. Der von Schelling eingeführte holistische Naturbegriff versteht die Natur nicht nur als tote Materie, sondern auch als etwas sich selbst Hervorbringendes, Lebendiges, und Geistiges. Dieser Natur können wir eine eigene Kreativität und Spontaneität zuschreiben; letztlich sind auch wir Menschen nur eine ihrer Erscheinungsformen. Mit dieser Auffassung nähert sich Schelling primär den ökozentrischen Theorien an. Analog zu Schellings Naturbetrachtung müssen auch ökozentrische Positionen auf einen Naturbegriff Bezug nehmen, der über mechanische Prozesse allein nicht hinreichend erklärt werden kann. Im Unterschied zur modernen Naturethik hat sich Schelling jedoch nicht mit den ethischen Implikationen seiner Theoretisierung der Natur auseinandergesetzt. In Anlehnung an diese lässt sich dennoch einiges über das Verhältnis zwischen nichtmenschlicher und menschlicher Natur aussagen.

nur in so fern ist und lebt, als es vorerst und vor allem Andern für sich selbst da ist, seines Lebens durch sein Leben sich bewußt wird.«

Natur ist bei Schelling der Ausgangspunkt, weil auch wir Menschen Natur sind, genauer lebendige, produktive Natur. Der menschliche Geist, seine Fähigkeit zur Reflexion und Spekulation sind etwas, das sich im Prozess der natürlichen Entwicklung herausbilden kann. Insofern ist Di Giovannis Interpretation des menschlichen Geistes als Produkt des Naturprozesses zuzustimmen:

[N]ature, rather than being understood in opposition to spirit, is seen as constituting the preconscious antecedent of reflective life. The production of experience, therefore, which on Kant's critical assumptions could not fall within the limits of knowledge proper and had to be relegated to the sphere of the »noumenal«, now becomes a natural process that takes place in the full light of day.⁵⁰

Dies bedeutet für Schelling jedoch nicht, dass alle Naturprodukte den gleichen Status haben oder dass die Unterschiede zwischen reflektierenden Wesen und Hirschen, Hasen, Bakterien oder Steinen irrelevant sind. Vielmehr manifestiert sich für ihn der Geist der Natur am deutlichsten im Menschen, weil er im Menschen seine höchste Stufe, die Stufe der Freiheit und Autonomie, erreicht. In diesem Sinne begreift Schelling sich und seine Philosophie als Ausdruck der Natur, die unsere geistigen Bedürfnisse genau dann befriedigt, wenn sie als Produkt und Entwicklung unserer Freiheit begriffen wird.⁵¹

⁵⁰ Di Giovanni 1979, 215.

⁵¹ Beide Aspekte, nämlich dass die Art und Weise, wie wir die Natur begreifen, selbst ein Ergebnis der Natur ist, dass aber gleichzeitig die Natur unseren eigenen Fähigkeiten entspricht, rücken Schellings Natur- und Geistkonzeption zudem in Richtung einer Biophilie-These, die auch Di Giovannis Thesen implizit ist: »For the Schelling of Ideas, the principles of a philosophy of nature must respond too, as for Kant, to the reflective needs of a subject. The nature they envisage must be nature such as a spirit requires. For Schelling, however, this meant that the needs in question and the subjectivity they reflected could not be understood without an account of the natural history that had made them possible (Di Giovanni 1979, 215).« Darüber hinaus weist Naomi Fischer auf die verschiedenen Stufen der Freiheit in der Natur hin: »It is also important to note that, while freedom is here identified as belonging to human beings, it does not appear out of nowhere and attach itself merely to man. Rather, nature already reveals itself in ›gradual approximation of freedom‹ (Ideas, 36; SW I/2: 48) that culminate in humanity. In its most complex stage, Nature, through humanity, is then able to take itself as an object of thought, and thus the human being ›makes itself free‹ from mere nature through the spontaneity of reflection«. (Fischer,

Dieses dynamische Verhältnis zwischen der Natur in ihrer Produktivität und unserem endlichen Geist kann für den Diskurs um ökozentrische Ansätze fruchtbar gemacht werden, weil Schellings Naturphilosophie zwei Aspekte zusammenbringt: Der Natur wird eine Form der Freiheit zugebilligt, ohne auf die Sonderstellung des Menschen zu verzichten, ist doch die Reflexion über die Natur nur ihm eigen. Insofern entzieht sich Schellings Naturdeutung einseitigen anthropozentrischen Interpretationen auf der einen Seite und egalitären ökozentrischen Positionen auf der anderen Seite. Sein Naturbegriff verlangt beides: Wir müssen uns bewusst machen, dass wir Teil der Natur sind und dass die Natur mitsamt ihren Erscheinungsformen durch eine mechanistische Modellierung allein nicht adäquat begriffen werden kann. Zugleich aber muss eingeräumt werden, dass wir als reflektierende Wesen in einer kategorischen Distanz zur Natur und ihren Prozessen stehen.⁵² Schelling schreibt der Natur und den einzelnen Naturprodukten nicht den Status eines Zwecks an sich zu, aber mit seinem Begriff der Zweckmäßigkeit, dem ein internalisierter Zweckbegriff zugrunde liegt, erlangt die Natur ihre eigene Kreativität und Spontaneität – und damit vielleicht auch ihren intrinsischen Wert.

Bibliographie

- AA: Kant, Immanuel (1900ff): *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der
Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab
Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.
- AA 04: GMS, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*

Naomi (2017): »The Epistemology of Schelling's Philosophy Of Nature«. *History of Philosophy Quarterly* 34(3), 271–290, 274.)

- 52 Vgl. Mischer, Sibille (1997): *Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 7: »Die von Schelling angebotene ›Tiefenanalyse‹ der Natur berührt nicht unsere Stellung als bewußte Subjekte der Naturerkenntnis: in dieser Eigenschaft treten wir auch nach Schellings Ansicht der Natur als einem Objekt gegenüber. Es kann nicht genug betont werden, daß das ›Subjekt Natur‹ im Außerzeitlichen liegen soll: es handelt sich dabei um ein begriffliches Postulat, das zur Erklärung der natürlichen Erscheinungen dienen soll. Die erscheinende Natur in Raum und Zeit ist gerade kein ›Subjekt‹«.

AA 04: Prol, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*

AA 05: KU, *Kritik der Urteilskraft*

HKA: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1976 ff.): *Historisch-kritische Ausgabe*. Im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Schelling – Edition und Archiv) hrsg. von T. Buchheim/J. Hennigfeld/W. G. Jacobs/J. Jantzen/S. Peetz. Stuttgart-Bad Cannstatt.

HKA I,5: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*

Fellbaum, Aaron (2005): »Kants Organismusbegriff und seine Transformation in der Naturphilosophie F.W.J. Schellings«. *Archiv für Begriffsgeschichte* 47, 215–223.

Fischer, Naomi (2017): »The Epistemology of Schelling's Philosophy Of Nature«. *History of Philosophy Quarterly* 34(3), 271–290.

Di Giovanni, George (1979): »Kant's Metaphysics of Nature and Schelling's Ideas for a Philosophy of Nature«. *Journal of the History of Philosophy* 17 (2), 197–215.

Klingner, Stefan (2013): *Technische Vernunft. Kants Zweckbegriff und das Problem einer Philosophie der technischen Kultur*. Berlin/Boston: De Gruyter.

Mischer, Sibille (1997): *Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Peterson, Keith R. (2004): »Translator's Introduction«. In: Schelling, F.W.J.: *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*. Übers. v. Keith R. Peterson. Albany, NY: SUNY, xi–xxxiii.

Rolston, Holmes (2016): »Werte in der Natur und die Natur der Werte«. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 247–270.

Schwenzfeuer, Sebastian (2012): *Natur und Subjekt. Die Grundlegung der schellingschen Naturphilosophie*. München: Karl Alber.

Taylor, Paul W. (2016): »Die Ethik der Achtung gegenüber der Natur«. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 111–143.

Manja Kisner

Dr. Manja Kisner

Assistant Professor

Radboud University

Faculty of Philosophy, Theology and Religious Studies

Erasmusplein 1

6525 HT Nijmegen

Niederlande

E-Mail: manja.kisner@ru.nl

<https://www.ru.nl/en/people/kisner-m>

Self, Will and Habit. Early-Nineteenth Century Philosophical Interpretations of Bichat (Hegel, Maine de Biran, Schopenhauer)

Abstract

In this paper, I discuss the way Hegel, Maine de Biran and Schopenhauer took up Bichat's physiological distinction between organic and animal life to ground their philosophical systems on empirical science. I then look at the ecological implications of such a reinterpretation in terms of biocentrism. I argue that Hegel's, Maine de Biran's, and Schopenhauer's reading of Bichat can be understood as subscribing to a form of *relative* biocentrism.

1. Introduction

Xavier Bichat's anatomical works have had a tremendous impact on the development of modern medicine. Sometime coined the »Napoleon of Medicine« his »anatomical studies gave birth to *General Anatomy*, which is considered one of the foundations of today's medicine«¹. Less well-known is the influence his *Physiological Research*

-
- 1 Perdicoyianni-Paleologou, Hélène (2024): »Xavier Bichat and the renovation of the pathological anatomy«. *Journal of Medical Biography* 32(1), 90. As Shoja *et al.* write: »For historians and biologists, Bichat is known as a great master-genius (Drake and Wood, 1836), the most important medical inventor of the Enlightenment era (Burns, 2003), the founder of histology (King and Meehan, 1973) and descriptive anatomy (Simmons, 2002) and even the founder of modern medicine (Shryock, 1947)«. (Shoja, Mohammadali M./ Tubbs, R. Shane/ Loukas, Marios/ Shokouhi, Ghaffar/ Ardalan, Mohammad R. (2008): »Marie-François Xavier Bichat (1771–1802) and his contributions to the foundations of pathological anatomy and modern medicine«. *Annals of Anatomy* 190(5), 413–20, 413–14.)

ches on Life and Death (1800) exercised on early-nineteenth century philosophy.² In this chapter, I want to discuss three distinct ways in which Bichat's distinction between organic and animal life has been taken up in Hegel, Maine de Biran and Schopenhauer's respective works. I argue that while each of these philosophical readings of Bichat focuses on the same aspect of his thought (the question of habit, of will and of subjectivity), they eventually draw very different conclusions which nevertheless subscribe to (different versions of) biocentrism³.

This is, I am well aware, an ambitious proposal. A lot could be said merely on the relation between Bichat and Maine de Biran, or Bichat and Hegel or Bichat and Schopenhauer, but what a comparative study can do, is show how the same distinction can lead to very different interpretations that are of importance for the understanding of each philosopher. For instance, as we shall see, for both Hegel and Maine de Biran in a sense, Bichat's distinction helps us

-
- 2 A notable exception regarding Bichat's influence on Hegel is Achella, Stefania (2024): «Anatomopathology of Reason: The Legacy of Bichat in Hegelian Thought.» In: Luis Felipe Garcia (ed.): *The Concept of Nature in Classical German Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 231-48.
 - 3 Joseph R. Des Jardins offers a pretty standard definition when he writes: «*Biocentric ethics* refers to any theory that views all life as possessing intrinsic value». (Des Jardins, Joseph R. (1997): *Environmental Ethics*. Belmont: Wadsworth, 130.) Biocentrism is often opposed to more restrictive approaches such as anthropocentrism which only grants intrinsic value to human beings, pathocentrism which grants value merely to sentient beings, or zoocentrism which grants value to animals in general, sentient or not, but not to plants or bacteria for instance. It can also be distinguished from more inclusive approaches like holism which take into account not only the living individuals (from the human and the non-human animals to plants and bacteria), but the whole ecosystem, non-living elements included. Those distinctions should not always be considered as clear-cut distinctions, however. For instance, one could conceive of a robust biocentric approach that would converge with an holistic viewpoint on the necessity to preserve the land, the rivers, and so on, but as a *mean* to nurture life (thus granting intrinsic value only to living individuals). Likewise, one could think of, as Christopher Belshaw argues, «a modest biocentric view, under which we show concern for life in general while still putting human life first». (Belshaw, Christopher (2001): *Environmental Philosophy*. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 140.) As a matter of fact, I will argue that both Hegel and Biran in a sense subscribe to such a «modest biocentric view» that effectively merge a general concern for life (biocentrism) with a particular interest for human life (anthropocentrism).

understand how natural life is related to the development of spirit as a self-conscious, willful entity, both because it serves as its material ground and a limit to be superseded for the actual establishment of human freedom and subjective spirit. In that, although their overall project and terminology may differ, they follow a similar path. Whereas, as we shall see, for Schopenhauer, on the contrary, the importance of Bichat's distinction is precisely to provide support to the claim that there is no such thing as human freewill, that this illusion is merely an expression of a metaphysical will that Schopenhauer associates with Bichat's notion of »organic life«.

I will thus proceed as such: in section 2, I will present the nature of Bichat's distinction between organic and animal life. I will then, in sections 3, 4, and 5, present how each philosopher – Hegel, Maine de Biran and Schopenhauer – reappraised in their own way Bichat's distinction. Finally, in section 6, I will briefly sketch out how each interpretation can lead to a form of (relative) or »modest biocentric view«.⁴

2. Bichat's Distinction Between Organic and Animal Life

Trying to grasp the dynamical process of life and death within the human body, Bichat establishes a distinction between different sets of organs that have different characteristics and functions. Those organs are thus divided between those belonging to what Bichat calls an *organic*, »interior« life and those belonging to what he calls the *animal* life oriented toward the »outside«.⁵ The first part of the *Physiological Researches on Life and Death* is devoted to the meticulous description of the different aspect that distinguishes both forms of life. For the purpose of this chapter, however, I only insist on the most relevant aspects of the distinction for our three philosophers.

Despite their differences that can be contrasted term by term, »each of both life, animal and organic, are composed of two orders of functions which follow one another and are linked in an opposite

4 Belshaw 2001, 140.

5 RP: Bichat, Xavier (1973) [1800]: *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Verviers: Marabout, 12. All translations are our own unless otherwise indicated.

direction«.⁶ Each of these orders are differentiated following the binary opposition of »receptivity/activity«. For example, following the first order of animal life, namely sensation, sensitive impressions affect the organs of sensation federated by the brain which, in turn, according to the second order, that of motricity and volition, acts on the organs of locomotion, voice and thought.

Similarly, the essence of organic life is the assimilation of nutrients and other elements, such as the air we breathe or the vitamin D with synthesise for instance. It is accordingly, at first, receptive, since it needs something to synthesise or metabolize. It becomes active, however, when it needs to transform the external element into a constitutive part of the living body.

But despite this parallel, everything opposes animal and organic life:

1. Organic life is what characterizes the inner life of a living organism. Exteriority, on the opposite characterizes animal life. The animal »exists outside itself, it is the inhabitant of the world, and not like the plant, of the place where he was born«.⁷
2. A difference that will be quite important for Hegel emerges from the form of both lives. The organs and (blood) system of organic life are asymmetrical, while the organs and (nervous) system of animal life are symmetrical.⁸
3. Consequently, the shape of an organ belonging to organic life can vary without affecting the organs« function in any way, while negative consequences may ensue from the irregularity in the constitution of an organ of animal life. A poorly formed eye, for example, has a partial (astigmatism) or total (blindness) influence on its function (sight). But a slightly larger or smaller liver will not necessarily affect its ability to function.⁹
4. Another significant difference for Hegel is the fact that the activity of organic life is necessarily continuous: »The cause which

6 RP, 13.

7 RP, 12. It is interesting to relate this passage which implies a certain cosmopolitan worldview to Rousseau's *Émile* which similarly states that »A man is not planted like a tree in a country to remain there forever« (Rousseau, Jean-Jacques (1966) [1762]: *Emile or On Education*, trans. A. Bloom. New York: Basic Books, 52.)

8 RP, 16_21.

9 RP, 22_32.

suspends breathing and circulation suspends and even annihilates life, provided it is prolonged long enough»;¹⁰ while the activity of animal life necessarily changes intermittently between periods of rests and activity: »each sense, tired by long sensations, momentarily becomes unfit to receive new ones«. ¹¹ »In what Bichat calls animal life, then, as Hegel writes, there is an alternation of rest and activity«. ¹²

5. This is necessarily related to the fact that organic life is immediately adequate to its function: »Untouched by habit, organic life is immediately for Bichat what it should be«. ¹³ On the contrary, »animal life needs to develop«, ¹⁴ since there is no immediate adequacy between an organ and its function, the eyes *learn* to see, the legs to walk, etc. As such, the adequacy of an organ to its function is mediated by habit and education: »Everything is changed by habit in animal life«. ¹⁵
6. Lastly, organic life is the fount of our passions and emotions, while animal life is the fount of our intelligence, memory and understanding. ¹⁶ Nonetheless, and this will be of importance for Schopenhauer, according to Bichat, passions which are related to organic life can affect and influence animal life:

See this man whom anger, fury, agitate, his muscular forces, doubled, even tripled, are exerted with an energy which he himself cannot moderate. Where to look for the source of this increase? It is obviously in the heart. This organ is the natural stimulant of the brain through the blood it sends to it. ¹⁷

There is in fact, a constant struggle at play between organic and animal life, a struggle that Schopenhauer will easily translate into

10 RP, 34.

11 RP, 34.

12 W: Hegel, G.W.F. (1986): *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, X, 91, §398Zu.; E. PhS: Hegel, G.W.F. (1971) [1830]: *Philosophy of Mind*, being Part Three of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences, trans. W. Wallace & A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 68.

13 Huneman, Philippe (1998): *Bichat, la vie et la mort*. Paris: PUF, 52; RP, 43.

14 Huneman 1998, 52.

15 RP, 38.

16 RP, 45–60.

17 RP, 53.

the struggle between the unconscious drive of the Will and the conscious forces of the intellect. But this is already tangible in Bichat:

A man learns, by letter in front of an assembly, a piece of news which it is in his interest to conceal; suddenly his forehead wrinkles, he turns pale, or his features come alive according to the passion which is brought into play: here are sympathetic phenomena born of certain abdominal viscera suddenly affected by this passion, and which, consequently, belong to the organic life. Soon this man constrains himself; his forehead blooms, his redness is reborn or his features tighten, although the inner feeling remains: it is the voluntary movement which has prevailed over the sympathetic; it is the brain whose action has overcome that of the stomach, liver, etc.; it is animal life which has resumed its dominion.¹⁸

Organic and animal life are thus in conflict to a certain extent for Bichat, and this is significant for both Hegel, Maine de Biran, and Schopenhauer, but in this open conflict, some like Schopenhauer favors the triumph of organic life as the natural expression of this metaphysical will that covertly rules our lives. Others, like Maine de Biran or Hegel will favor animal life as a step toward the realisation of the self or of subjective spirit. In this latter case, the notion of »will« is nevertheless central, but obviously not in Schopenhauer's sense. What is central for both Hegel and Maine de Biran is the fact that through the notion of symmetry and habit, which characterizes animal life for Bichat, we can understand when and how the will comes into play and enables, for Maine de Biran, for instance, self-apperception. The central notion of effort that distinguishes a voluntary movement from a merely mechanical one for Maine de Biran is only intelligible with Bichat's distinction in mind. Likewise, for Hegel, the possible imbalance of animal life that allows its refinement through habit is understood as the »sign« (*Zeichen*)¹⁹ of spirit within nature through the concept of will.

18 RP, 56.

19 W, X, 192, §411.

3. Symmetry, Asymmetry and Dissymmetry: Hegel's Reappraisal of Bichat's Distinction

The importance of Bichat's distinction for Hegel is threefold: 1) to establish the physiological norms of animal (and human) life within nature;²⁰ 2) to mark the difference between strictly natural life and spiritual living organisms;²¹ and 3) to similarly mark the aesthetic difference between natural beauty and artistic beauty.²² As I have discussed those aspects in details elsewhere²³, I shall remain here at a more general level.

Hegel's reappraisal of Bichat's distinction essentially orbits around his insistence on the symmetry of animal life and the asymmetry of organic life:

In the system of sensibility [related to animal life], observes Bichat (loc. cit., pp. 15–17) quite correctly, the sensory and motor nerves are symmetrical [...] similarly with the sense organs [...] the osseous system also is extremely symmetrical. In the system of irritability, the muscles, the female breasts, etc., are symmetrical.«²⁴

20 W, IX, 455–59, §355

21 W, IX, 458–59, §355Zu.

22 W, XIII, 183–84; Hegel, G.W.F. (2005): *Esthétique*. Cahier de notes inédit de Victor Cousin. Paris: Vrin, 58–59.

23 Chaput, Emmanuel (2021): »Hegel and Bichat on Symmetry and Life: Between Physiology, Aesthetics and Freedom«. *Cosmos and History* 17/3, 196–223.

24 W, IX, 457–58, §355Zu.; E. PhN: Hegel, G.W.F. (1970) [1830]: *Philosophy of Nature*, being Part Two of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences, trans. W. Wallace & A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 375. See also the Hueck notebook to the 1828 *Lectures on the Philosophy of Nature* (GW: Hegel, G.W.F. (1968-): *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 24.2, 1153). While no explicit reference to Bichat is made in the first edition of the *Encyclopedia* (Heidelberg, 1817), the second and third Berlin editions (1827, 1830) contain a direct reference to Bichat's distinction in the printed text (although Hegel mistakenly talk of Biot instead of Bichat in the 1827 edition). In the 1828 *Lectures*, the first and only one based on the second edition of the *Encyclopedia*, Hegel corrects that mistake: »Bichat, not Biot, (*sur la vie et la mort – vie organique et vie animal* [On Life and Death/Organic and Animal Life] [shows how] in this [animal life], the regular duality is everywhere – this is very sensible, as the French generally have a great sense of nature – heart, lungs, liver, stomach, intestines, are irregular, but what goes outwards is symmetrical and therefore difference, duality, because it goes outwards...« (GW 24.2, 1153). In 1830, Hegel gave a *Lecture on the Philosophy of Nature* based on his third edition. Unfort-

Hegel is not wrong to insist on this aspect of Bichat's distinction. For Bichat as well, this is »the most essential of the differences which distinguish the organs of animal life from those of organic life«:²⁵ The eyes, ears, arms, legs and nose, but also the osseous system, the muscles, the breasts, the ligaments, etc. are symmetrical. The stomach, lungs, heart and liver, which belong to organic life on the other hand, have no symmetry according to Bichat.

Accordingly, »organic life [...] forms a unique system where everything is linked and coordinated, where the functions on one side cannot be interrupted without, as a necessary consequence, those on the other being extinguished«.²⁶ The symmetry of the organs of animal life, on the contrary, allows a substitution of the right side by the left. So, whoever loses the right hand can always learn to use the left. More simply, the one who closes the left eye can still see from the right. Because of their symmetry, the organs of animal life can »supplement each other«.²⁷

This enables the specific development of certain organs of animal life through habit and education:

The ear in the musician, the palate in the cook, the brain in the philosopher, the muscles in the dancer, the larynx in the singer, etc., have, besides the general education of external life, a particular education, which frequent exercise singularly perfects.²⁸²⁹

unately, no notebooks of that lecture has yet been discovered. Hence, on the present issue of Hegel's relation to Bichat, C. L. Michelet's *Zusätze* (additions) remain, for want of a better alternative, the most relevant source material. First, because he had access to now lost notebooks to the 1830 *Lectures* in addition to notebooks of previous *Lectures*. Second, his *Zusätze* closely matches the documents (notebooks) we now have, and lastly, because it remains still the most accessible material for the reader.

25 RP, 16.

26 RP, 19.

27 Ibid.

28 RP, 94.

29 Once more, we can feel Rousseau's (or Condorcet's) influence on Bichat with this notion of »perfectibility« (Rousseau, Jean-Jacques (1984) [1754]: *A Discourse on Inequality*, trans. M. Cranston. London: Penguin Books, 77–78; Condorcet, Nicolas (2012): *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2.). Interestingly, when Hegel refers to this passage in the *Encyclopedia*, he introduces a normative dimension largely absent in Bichat, that gives precedence to »spiritual« skills and activities over merely physical skills (W, IX, 459, §355Zu.; E. PhN, 376). It thus seems as if there were a belittlement of sport and

As a result, although animal life is symmetrical, its immediate inadequacy and therefore its possibility and even necessity to improve will create something of an imbalance that reintroduces, if not »asymmetry«, at least »dissymmetry«. I use, as I have elsewhere³⁰, the term »dissymmetry« to speak of this singular imbalance of development that will and consciousness introduces in the human body through habit and education to distinguish it from the asymmetry that is naturally and immutably related to organic life. Animal symmetry therefore does not mean »identity«, especially not in the case of the human being: »As the habit of acting perfects the action, we can understand the cause of the excess of agility of the right limb over the left.«³¹ And this is what specifically interests Hegel: »These symmetrical pairs are not [...] perfectly symmetrical.«³²

For Hegel, this dissimilarity, particularly present in human beings, is essentially contingent upon the specific interests and habits of a given individual and thus linked to the spiritual dimension of man »who *voluntarily* introduces inequality«³³ between the right side and the left side, or between different organs of animal life. This »dissymmetry« within symmetry constitutes for Hegel the manifestation of the greater subjectivity, autonomy and freedom of the human being in comparison to the animal. To a certain extent, as the issue here for Hegel is subjective spirit, the human being as a singular natural/spiritual being, some of his conclusions concur with Maine de Biran's. As a free and conscious being, the human being »alters his shape, turning his individuality outwards and so individualizing his bodily strength at one point of his body and concentrating it on one side—for a particular purpose, e.g. writing—rather than holding it in equilibrium«.³⁴ This is the salutary dimension of habit to the

more generally of the physical body in its physical-muscular development, since it would be a kind of fixation, and even a (voluntary) regression to the level of the animal and of nature, in opposition to one's spiritual (*geistig*) development.

30 Chaput, Emmanuel (2018): »Hegel lecteur de Bichat«. *Symposium* 22(1). 159–86. Chaput (2021). 196–223.

31 RP, 29.

32 W, IX, 458, §355Zu.; E. PhN, 376; see also GW 24.1, 724; GW 24.2, 1153.

33 W, IX, 459, §355Zu.; E. PhN, 376 [my emphasis]; This quote can be found in the Griesheim notebook to the 1823/24 *Lectures on the Philosophy of Nature* (GW 24.1, 724).

34 W, IX, 458, §355Zu.; E. PhN, 376.

extent that it is voluntary:³⁵ it introduces the possibility to reconfigure one's body according to one's *will*³⁶, and not only according to one's *desire* – an important distinction also central to Maine de Biran's argument³⁷ and significant for Hegel's own biocentric view.

If spirit is always seen as somewhat more significant than nature in Hegel's system, nonetheless, »the determination of Life« is that »towards [which] Nature strives« and the summit of nature,³⁸ both as the first adequate figure of the concept within nature and as a prefiguration of subjectivity and freedom (which characterizes spirit for Hegel) in nature. And Hegel's reappraisal of Bichat's distinction helps us understand this latter point: how natural life can in some-way be related to the development of spirit as a self-conscious, will-ful entity through the dialectic between animal (natural) symmetry and a spiritually-induced human dissymmetry. Hence the idea, developed further below, of a relative biocentrism: life is within Hegel's Philosophy of Nature, the ultimate manifestation of the Concept in nature and, as such, of central importance, but only relatively, since nature remains subordinated to (subjective, objective, and absolute) spirit.

4. From the Organic to the Hyperorganic: Maine de Biran's Reappraisal of Bichat's Distinction

Concerning Maine de Biran's relation to Bichat, as Colonna D'Istria writes:

Maine de Biran did not always maintain the same attitude towards Bichat's doctrine. At first, he was strongly attracted to it. He first perceived above all the affinities which united his thought to that of Bichat. As he better defined the main ideas of his own system, he moved away

35 W, X, 183–87.

36 This is what Khurana calls the »ruse of habit« although this »ruse« itself can always revert back to a »curse of habit« when habit merely becomes an unreflective automatism that ends up being an obstacle rather than a stepping stone for freedom (W, XII, 100; Khurana, Thomas (2013): »Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel«. In: Khurana, Thomas (ed.): *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*. Berlin: August Verlag, 155–93, 189.).

37 O: Maine de Biran, Pierre (1984–96): *Œuvres*. 19 Vol. Paris: Vrin, IV, 105.

38 W, IX, 334, §335Zu.; E. PhN, 270; W, IX, 37, 337–40, §251Zu., §337.

from Bichat. But he always recognized the partial truth of his doctrine and he aimed rather to rectify and overcome it than to refute it.³⁹

But what are precisely Maine de Biran's »main ideas« and how did they move away – without ever being completely separated – from Bichat's thought and especially his distinction between organic and animal life?

Maine de Biran's main goal is to develop a properly human science that would rely not only on external observation, but on inner observation as well. One cannot merely describe the living being from an external vantage point. To understand what life is, one must combine another perspective with such an external description that would fit any physical object. This is the perspective of the inner sense, of internal observation, of experience.⁴⁰

In other words, from the physiologist's standpoint a reflex-movement, the provoked contraction of a muscle or a voluntary motion may be described exactly in the same way. Only the consideration of the inner life of the subject allows us to understand the actual difference experienced by it. This allows Maine de Biran to distinguish between the passive and active systems of an organism, the ones that may be felt, but remain unaffected by my will and those on which I can exercise a certain activity.⁴¹

Naturally here, we see why Maine de Biran first became interested by Bichat's distinction between organic and animal life,⁴² but also why he saw certain limits to Bichat's empirical approach. Bichat's distinction helps explain from a physiological standpoint the nature of our inner experience, which is pervaded with the more or less unconscious and uncontrollable influence of organic processes⁴³, but at the same time pervaded with the feeling that we are also able to

39 Azouvi, François (1995): *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: Vrin. II; Colonna d'Istria, François (1926): »La psychologie de Bichat«. *Revue de Métaphysique et de Morale* 33(1). 31–34.

40 O, IV, 120.

41 O, IV, 138.

42 Azouvi 1995, 65.

43 As we saw, Bichat explains such a phenomenon through the potential impact organic life may have on animal life. This point will have its importance not only for Maine de Biran, but for Schopenhauer as well (Colonna d'Istria 1926, 34). On the relation between organic life and passivity, see Azouvi 1995, 70.

overcome, from time to time at least, these urges through self-control and thus through the activity of the will.

Maine de Biran's position thus stands between the rationalist or idealist perspective that essentially revolves around the exploration of consciousness and subjectivity and the physiologist one that revolves around the analysis of material biological processes.⁴⁴ For Maine de Biran, a proper exploration of inner experience will provide us proof of both our physical anchorage *and* (relative) autonomy as a subject.⁴⁵ And this is precisely where the concept of »effort« will come in play. One of, if not *the* central concept of Maine de Biran's system.⁴⁶ And considering the nature of this notion of effort at the threshold between what is for Maine de Biran the *hyperorganic* dimension of the will and the physiological nature of the body, we can see how, while Bichat's distinction is of interest, Maine de Biran claims to go beyond it. What Bichat missed, for Maine de Biran, is precisely the true nature of the will and of subjectivity that constitutes an »hyperorganic force, applied to a living organic resistance«.⁴⁷ Will doesn't emerge from animal life as with Bichat, but as with Hegel, it will come out as a more fundamental principle that affects and modifies the reality of animal life.⁴⁸ The organs of animal life are merely the matter upon which the will may act, but not its origin.

But what about biocentrism? Bichat's distinction applies to both human and non-human animals alike and the difference between the human and non-human animal is merely quantitative: the extent of one's faculties defines the limits of its potential in term of perception, learning-processes, cognition, etc. Nonetheless, all lifeforms have essentially the same characteristics and therefore may be granted the same kind of importance. There is a direct continuity

44 O, IV, 148–49.

45 O, IV, 156–57.

46 O, IV, 26, 57, 85, 104, 120, 124.

47 O, IV, 153; Drevet, Antoinette (1968): *Maine de Biran*. Paris: Presses Universitaires de France, 48.

48 Maine de Biran 2016 [1812], 97–99; Nonetheless as G. Bianco insists, even this »innovation« is indebted to and grounded on Bichat's distinction. (Bianco, Giuseppe (2016): »Vie de douleur. Contradiction et effort chez Georges Canguilhem«. In: Frédéric Worms (ed.): *Le moment du vivant*. Paris: Presses Universitaires de France, 69–84, 83–84.)

between lifeforms, even though in terms of capabilities differences may exist. Maine de Biran, on the other hand, belongs to another trend, in tune with the overwhelming majority of the philosophical tradition, that argues for a *qualitative* difference between animal and human life.⁴⁹ But like Hegel who famously said that »because he *knows* that he is an animal, [the human being] ceases to be an animal and attains knowledge of himself as spirit«,⁵⁰ likewise Maine de Biran's take on the distinction between human and animal is not unambiguous. There is, as with Hegel, a continuity between us and non-human animals because of our common physiological configuration divided between what Bichat named the organic and animal life of the organism. The only difference, for Maine de Biran, is that the human being, as a spiritual being, would have the benefit of an hyper-organic will nonetheless necessarily linked to its organic body. In other words, the concept of effort shows 1) the necessity to relate the concept of self and will to its physical anchorage, i.e., life and one's body. And as such, life *is* of central importance, and not only one's own life as the object of my effort, but life outside of me as it can also be the destination of an external effort. 2) Although Maine de Biran *was* mainly interested in describing human existence through the exploration of our inner-lives, we cannot exclude *a priori* the possibility of a specifically animal interiority. Of course, for lack of a common mean of communication, we can never be sure what is the nature of this possible inner life in the animal, since, for Maine de Biran, we can never perceive or grasp the inner-life from the outside, but only through a self-exam of our own consciousness. However, we can at least assume the *possibility* of an animal cognition that would be to some extent similar to our experience of the will. Thus, going beyond Maine de Biran, as he claimed to go beyond Bichat, we could reintroduce the possibility of a biocentric view grounded on the notion of effort⁵¹.

49 O, X-2, 72–73.

50 W, XIII, 122; Hegel, G.W.F. (1975) [1835]: *Aesthetics* (vol. 1), trans. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 80.

51 In a note in his 1807 Berlin Essay, Maine de Biran argues that »animals do not speak, because they can't think. They do not think, because (or rather *as far as*) they do not have the ability to form the simple and truly primitive or fundamental judgment of intelligence, i.e. to notice (*apercevoir*) internally the personal *causal*-relation in a voluntary movement grasped in its free determination« (O,

5. Nature's Will and Animal Intellect: Schopenhauer's Reappraisal of Bichat's Distinction

Quite famously, Schopenhauer wrote: »[Bichat's] reflections and mine mutually support each other, since his are the physiological commentary on mine, and mine the philosophical commentary on his; and we shall be best understood by being read together side by side«⁵². And once again, it is Bichat's distinction between »organic« and »animal« life that is the center of his interest. According to Schopenhauer, it corresponds to his own distinction »between will and intellect«,⁵³ and thus constitutes a scientific confirmation of his own metaphysic of the will.

According to Schopenhauer, we first experience the world as a realm of representations (*Vorstellungen*) that derives from our intuition, sensations, or understanding. This is what a Kantian would call the sphere of experience. Here, the Thing-in-itself remains beyond our perceptual and intellectual boundaries. This is the realm of the »Intellect«. But Schopenhauer claims that we can go beyond this realm of representation, of the phenomenon (*Erscheinung*) that would merely be an appearance (*Schein*). What we would thus discover is what he calls the »Will«: »a mindless, aimless, non-rational impulse at the foundation of our instinctual drives, and at

IV, 177). But as he admits himself, this is merely a matter of opinion. The truth however is that in the absence of any testimony of the animal inner life for lack of a common language, we cannot be sure of what actually takes place in the animal's consciousness. The bias that Maine de Biran shared with his time was that in the absence of any testimony, we could conclude to the absence of will and consciousness and reduce the animal behaviour to the notion of instinct. Contemporary research in ethology and animal ethics could lead us to the opposite conclusion: in absence of any testimony pro or contra, we could at least admit the possibility of something like what Maine de Biran describes as the will gaining through effort an apperception of the self in the non-human animal as well, thus reintroducing the possibility of a biocentric view with a Biranian twist.

52 WWR: Schopenhauer, Arthur (1969) [1844]: *The World as Will and Representation*, trans. E.F.J. Payne. New York: Dover, II, 261.

53 WWR, II, 261.

the foundational being of everything.«⁵⁴ As Schopenhauer writes in »On the Will in Nature«: »The fundamental truth of my doctrine, which places that doctrine in opposition with all others that have ever existed, is the complete separation between the will and the intellect«. ⁵⁵ In fact, the intellect that produces the world as a realm of representations is merely the result of the brain's activity, the brain being itself merely a part of the body and the body an objectification of the will, our understanding of the world is but a by-product of a more fundamental, unconscious, aimless drive.⁵⁶ And this is precisely what Schopenhauer sees in Bichat's organic life, these aimless processes that cannot modify their course of action, that never cease to function for it is otherwise the end of the organism. Of course, Schopenhauer's will is not reducible to organic life, it governs any given motion, organic or otherwise. Bichat's organic life is merely the expression of will in the realm of living entities. Nonetheless, Schopenhauer's metaphysic of the will and, more precisely, of the »will-to-live« will have an enduring influence on biocentric thinkers such as Albert Schweitzer⁵⁷

Schopenhauer's attempt to articulate his own metaphysical framework with Bichat's physiological work however raises a certain number of questions:

- 1) What would Schopenhauer's metaphysic of the will gain from such a scientific confirmation, if precisely science belongs to the realm of representation? One can understand why, as Schopenhauer writes: »No one [...] should venture (in the realm of metaphysics) without having previously acquired a knowledge of all the branches of natural science which, though only general, is yet thorough, clear, and connected. For the problem must come before the solution; but then the investigator must turn his glance

54 Wicks, Robert (2021): »Arthur Schopenhauer«. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/schopenhauer/> (accessed 18/08/2023).

55 Schopenhauer, Arthur (1889): *Two Essays. I. On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. II. On the Will in Nature*. London: George Bell, 236.

56 Schopenhauer 1889, 237.

57 Schweitzer, Albert (2017) [1923]: »Reverence for Life«. In: Pojman Louis P. et al. (ed.): *Environmental Ethics*. Boston: Cengage Learning, 169–76; Belshaw 2001, 130.

inwards». ⁵⁸ Indeed, »the very special province of *metaphysics*« as Schopenhauer calls it does not lie in the external realm of objective science, but in the realm of »mental philosophy« ⁵⁹ (as for Maine de Biran in a sense). What is then the use of Bichat's empirical distinction? Why would Schopenhauer need it to confirm through *representation* something that precisely claims to go beyond the realm of representations?

- 2) In what sense can we even speak of a »confirmation«? Is Bichat's distinction truly in tune with Schopenhauer's metaphysic? Asking this question immediately leads us toward another question, namely:
- 3) What is to be done of Bichat's own notion of will or volition that is largely foreign to Schopenhauer's concept and actually linked to animal life which Schopenhauer associates with the intellect *in opposition* to what he conceives as the »Will«. Is Bichat not one of those thinkers that associated will and intellect unlike Schopenhauer?

I shall leave the first question open for it would steer us away from our own problematic and will focus on the last two. Let's begin with the last question since it is directly addressed by Schopenhauer himself. Essentially, he dismisses the issue:

He who looks at the sense, not at the words, will not be put out by Bichat's ascribing the will to animal life, for by this, as usual, he understands merely conscious, free choice. This certainly proceeds from the brain, where, however, as shown above, it is not as yet an actual willing, but the mere deliberation on and estimation of the motives whose conclusion or product ultimately appears as an act of will. All that I ascribe to the *will* proper he attributes to *organic* life, and all that I conceive as *intellect* is with him the *animal* life. ⁶⁰

In other words, for Schopenhauer, Bichat is merely a victim of the misconceptions of his time. As with almost everyone, he understands volition as a conscious and reflective act, but nevertheless adequately describes what will truly is, under the expression of »organic life«.

58 WWR, II, 178–79; Young, Julian (2005): *Schopenhauer*. London: Routledge, 55–56.

59 WWR, II, 179.

60 WWR, II, 261.

Contrary to both Maine de Biran and Hegel, it is clear that for Schopenhauer what is the most important element of Bichat's distinction is the organic one. For Hegel and Maine de Biran, Bichat's description of the animal life helps us explain (to some extent) the emergence of consciousness, will (in a non-Schopenhauerian sense), freedom, spirit, etc. Organic life is what the subject needed to *overcome* (not in the sense that we could totally get rid of those natural determinations related to organic life, but in the sense that we should not let those dimensions of our organic being define what we are). The activity associated with animal life is a step toward an hyper-organic form of activity or a spiritual form of life, and as such it must take precedence over the passivity and aimless mechanism of organic life.

On the opposite, Schopenhauer emphasizes organic life's influence on animal life in order to underline the subordinate character of the latter, and therefore the subordinate character of the intellect in relation to the will.⁶¹

To a certain extent, Schopenhauer's reading of Bichat is accurate. Bichat indeed asserts that passions and emotions are the results of organic life superseding (momentarily at least) animal life. Bichat even goes further and argues that one's character is essentially determined by one's organic life.⁶² One's temperament or character, which unavoidably influences one's behaviour (Schopenhauer would probably say that it actually *drives* us) is, according to Bichat, something that cannot be changed.⁶³

Schopenhauer then is right to underline that for Bichat, certain aspects of organic life impact our intellect and question our belief or our self-conception of ourselves as free, autonomous beings. But can we truly find in Bichat a confirmation of Schopenhauer's metaphysics of the will or are we witnessing a biased reading where Schopenhauer picks and chooses what already fits his own preconceived view? As with Hegel and Maine de Biran, I would argue that the latter is the case. All three pick and choose what either fits their view or allows them to (allegedly) go beyond Bichat's limits. In Schopenhauer's case, his insistence on organic life downplays Bichat's idea

61 WWR, II, 203.

62 RP, 107.

63 RP, 107–08

of a constant struggle between organic and animal life, a struggle in which Bichat is far from granting predominance to organic life. If he admits that education cannot affect one's character, he nevertheless insists: »It can moderate the influence [of character], perfect judgment and reflection enough to make their empire superior to its own, strengthen animal life, so that it resists the impulses of the organic one.«⁶⁴ And this seems to be, in opposition to Schopenhauer's claim, Bichat's aim, from a normative standpoint, to advocate for an education that would emancipate the human being through animal life from its more primitive, natural, organic stage.

The dominion of animal life and voluntary movements over automatic ones, of intelligence over instinct, seems to be favored by Bichat, despite the fact that he acknowledges that this animal life can never rule supreme. In this sense, Hegel and Maine de Biran's approaches, while hogging the blanket in their own direction, seem more in line with Bichat's. They too acknowledge the recurring influence of organic life but argue that from the struggle between organic and animal life emerges a new kind of freedom and life that is not reducible to a mere expression of organic life or »will«.

Nevertheless, Schopenhauer's reference to Bichat remains significant as it allows us to understand his very own biocentric view, which is, in a sense, far more radical than those of Hegel and Maine de Biran, who while granting a certain importance to life itself in general, nevertheless seem to hold all at once a pretty anthropocentric view. All lives are important, but some (the spiritual, human, voluntary ones) more so than others. On the contrary, Schopenhauer's focus on organic rather than on animal life may be seen as underlying the equality of lives and thus more in tune with Schweitzer »reverence to life«. As various expressions of the will, none are particularly more important than others. It is on the contrary, our focus on intellect rather than on »will« as the true source of our representation that gives us the illusion of our own importance as sentient, intelligent beings.

64 RP, 108.

6. Three Versions of (Relative) Biocentrism

Now that we have seen how our three philosophers have used Bichat's distinction in their own way to lay down their philosophical perspectives, I want to show how and in what sense they each subscribe to a certain version of biocentrism.

Environmental questions have gained prominence for obvious reasons in philosophy recently and Hegelian scholars have not been unresponsive to those issues. Naturally, an apparently straightforward answer would be to classify Hegel as an anthropocentric thinker that has little to say on the topic of environment since nature is essentially the negative moment that spirit must supersede to attain freedom. But one should note the fact that Hegel's *Aufhebung* implies not only the overcoming, but also the preservation of the superseded. Accordingly, spirit should not be thought of as an abstract negation of, but rather as in interaction with nature. More generally, one should exercise caution when using any clear-cut distinctions that Hegel often associates with the understanding (*Verstand*) rather than reason (*Vernunft*). A proper philosophical (i.e. speculative) perspective on environmental question would not be either anthropocentric, or pathocentric, or biocentric or holistic for Hegel. It would most likely be a dialectical process reconciling various dimensions of the aforementioned approaches. For example, what we have called, following Belshaw, a »modest biocentric view« could grasp adequately the complexity of Hegel's viewpoint, where the anthropocentric primacy of spirit needs to be articulated with the importance of life (biocentrism) within nature.

A number of Scholars have argued as I do, that Hegel's philosophy implies a biocentric view that needs to be articulated rather than opposed to the primacy of spirit and thus of the human being.⁶⁵ Others, like Sebastian Rand, have implied that Hegel's philosophy

65 Ferrini, Cinza (2010): »From the Physical World to the Habitat: Biocentrism in Hegel's Interrelation of Animal Subjectivity with its Environment«. In: Breidbach, Olaf/Neuser Wolfgang (ed.): *Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne*. Berlin: VWB, 119–35; Kisner, Wendell (2014): *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic*. London: Palgrave Macmillan, 2, 158; Wilford, Paul/Anderson, Nicholas/Calhoun, Zachary (2019): »Hegel and Jonas on the Ethical and Onto-Theological Implications of Life«. *Plí* 31, 166–203, 201.

could even be considered under an holistic light as the »study of nature not only tells us about our natural existence but reveals that other natural objects »have an existence just as justified and satisfied as ours,« and are therefore »self-contained and rational,« such that nature's »essence is our own, namely reason«. ⁶⁶

But as life reigns as the absolute value of nature for Hegel, a biocentric label – broadly understood as granting a central importance to life – seems less controversial than advocating for an »holist« Hegel in regards to environmental issue. Indeed, life represents, within nature, the logical structure of the concept, the aesthetical norm of beauty and so on. Naturally, even within nature some forms of life are more adequate to the concept of life, understood as the ability to sublimate inner contradictions and maintain a *dynamic order* ⁶⁷. But life is truly, within the realm of nature, *central*. Of course, if we take a step back and look at Hegel's system as a whole, nature is *not* the pinnacle of his system, spirit is. And so, Hegel's philosophy of nature, his discussion of natural beauty and so on, may appear as advocating for a biocentric view, but one might argue that life is superseded by spirit, and consequently, Hegel's view is in the end far more anthropocentric than anything else.

It is indeed true that Hegel grants a greater value to human or spiritual life than to merely animal or natural life, but I would still argue three things:

- 1) As we see in Hegel's famous struggle between »Lordship and Bondage«, self-consciousness can never get completely rid of its relation to natural life: »In this experience, self-consciousness learns that life is as essential to it as pure self-consciousness«. ⁶⁸ While the subjective spirit asserts itself through the sublation of its own natural determination, sublation always implies the double motion of negation and *preservation*. As such, natural life remains a necessary condition to spirit's development (*Ent-*

66 Rand, Sebastian (2023): »Hegel's Philosophy of Nature«. In: Moyar, Dean (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 385.

67 Neither static order (mechanism), nor dynamic disorder (chaos), life must combine the dynamical structure of the negative with the stability of systematicity.

68 PhS: W, III, 150; Hegel, G.W.F. (1977) [1807]: *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 115.

wicklung) and as such remains of central importance even if it remains subservient to spirit.

- 2) Even with spirit's unfolding, one could argue that we remain, with Hegel, within a »life-paradigm« that grants a central importance the category of »life«. Spirit is indeed described as yet another form of life,⁶⁹ although more adequate to the concept of life understood as the ability to endure and maintain itself within negativity and contradiction than natural life *per se*. As such, life remains a central value to Hegel's system even when natural life seems demoted to spirit's profit.
- 3) Following both Rand and Ferrini, one could argue that since the life of Spirit (or human life) is grounded on natural life and its physical environment as a material condition of existence, then Hegel's anthropocentrism must also be a biocentrism with a certain holistic dimension that takes into account the inorganic nature as an (eco)system.⁷⁰ Once again, Hegel's stance is to go beyond the clear-cut distinction of the understanding and show how *our* relation to *our* environment cannot either be anthropocentric or biocentric or holistic, but must consider the possible mediations between those standpoints without reverting to an all-encompassing abstract universal »as the night in which, as the saying goes, all cows are black«.⁷¹

This is also why we need to talk of a »modest« or merely »relative« biocentrism in Hegel's case. Some forms of life, the human, spiritual

69 W, III, 36; PhS, 19.

70 In this sense, Hegel's biocentrism would address the usual critiques made against biocentrism: 1) that its perspective is often individualistic rather than holistic, by focusing of the individual living being rather than on the ecosystem that allows such being to live (Curry, Patrick (2011): *Ecological Ethics*. Cambridge: Polity Press, 76; Des Jardins 1997, 141–42), 2) that its egalitarianism is unenforceable and misanthropic (Belshaw 2001, 136, 139, 145). By rejecting Taylor's egalitarian perspective, Hegel's (relatively) anthropocentric and hierarchical perspective would allow to solve the aporia of biocentrism when it comes to choosing between saving a vine, an insect, a tree or a mammal, while retaining life as a central value. By offering a systematic account of life in all its entanglement with inorganic nature, Hegel potentially offers an eco-systemic account that does not remain at the abstract level of preserving this or that individual, but consider the inorganic nature that is also part of life's survival in holistic terms.

71 W, III, 23; PhS, 9.

ones, are naturally more valuable, but within the realm of nature, all forms of life, as the first expression of the concept, of subjectivity and even freedom, *do have* a certain *intrinsic* value.

The same goes for Maine de Biran as well in a sense: one could easily and not totally erroneously argue that he is far more a proponent of anthropocentrism than of biocentrism. But I would nonetheless argue that his approach can be consistent with a biocentric view. In a sense, Maine de Biran is but the victim of the bias of his time: his philosophical system of the inner sense should normally lead us to the *sceptical* conclusion that we can neither prove nor disprove the existence of will within animal cognition. First, because the discovery of such a capacity is possible only through an inner examination and not observable externally. Second, because in the absence of any possible communication, we have no means to verify this inner experience of non-human animals. Thus, we cannot know whether they (or at least some of them) can become conscious of their own will exercising an effect of their muscles or not. But Maine de Biran concludes from their inability to speak, their inability to experience. Because they cannot express the nature of their experience, we could rule out the possibility that they *have* such an experience. Naturally, this dogmatic conclusion is at fault.

My point then, is that if we correct this aspect of Maine de Biran's view which is inconsistent with his own philosophical presuppositions, it could imply, to a certain extent, a biocentric conclusion. If the possibility exists that (at least some) animals may have the same kind of inner experience as us regarding the relation between will and motion, that they could through the experience of effort become conscious of themselves not as mere mechanisms of nature, but as autonomous *living* being, then we should assume such a benevolent position and grant the animal, in absence of evidence to the contrary, an intrinsic value as a free, sentient being.

But even if one refuses this revisionist stance, one could nonetheless argue that Maine de Biran's view remains compatible with a (relative) biocentric view because of the fact that one's body, that is, one's organic and animal life, is necessary for self-apperception. Indeed, Maine de Biran's point is that it is through the experience of effort, which is played out on the border between the will and one's organism, that we become conscious of ourselves. As such, the experience of life (our own) is necessary and central to Maine

de Biran's philosophy. And if we push further, we see that it is not only our own life that is of importance, but all lives outside of us that also entail through their resistance to my will the experience of effort. Again, as with Hegel, human, spiritual life is deemed superior, but life in general nonetheless remains necessary and central, ergo a form of relative or »modest« biocentrism.

With Schopenhauer, the issue is quite different. Focusing on the organic life which is common to all forms of life, Schopenhauer argues that no life has privilege toward others, as they are all equally manifestations of the will. But this biocentrism, which, contrary to both Maine de Biran's and Hegel's, remains in radical opposition with any form of anthropocentrism, would nonetheless remain only a relative biocentrism. To understand in what sense, one must look at what Clément Rosset called Schopenhauer's »Metaphysic of Death«:⁷² »death reaps unweariedly«, Schopenhauer writes, »But despite all this, in fact as if this were not the case at all, everything is always there and in its place, just as if everything were imperishable«.⁷³ Death appears tragic only to those who believe that life has a beginning and an end, while life as the eternal repetition of species is eternal. But this endless and dull repetition of life and death as the expression of the Will deprives in a sense not only death of its tragic character, but life of its value as well. To live is but an illusion of the intellect.⁷⁴ What is, is merely the repetition of the same. As an endless cycle of repetition without beginning or end, without aim or goal, life is just another manifestation of the will that has value only for us, within the realm of representation, but none in itself. One cannot thus speak of Schopenhauer as subscribing in an absolute sense to biocentrism. But still, within this realm in which most of us (thankfully) strive, in the realm of representation, one could still argue for a biocentric view using Schopenhauer's argument. Life, no matter its form, is, as an expression of the will, of equal importance and the ecological balance should be preserved as it ensures the perpetuation of life. This is something that is clearly in tune with, and has influenced Schweitzer's »reverence for life« biocentric approach.

72 Rosset, Clément (1968): *Schopenhauer*. Paris: Presses Universitaires de France, 43.

73 WWR, II, 478.

74 Rosset 1968, 43.

Bibliography

- E. PhN: Hegel, G.W.F. (1970) [1830]: *Philosophy of Nature*, being Part Two of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences, trans. W. Wallace & A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- E. PhS: Hegel, G.W.F. (1971) [1830]: *Philosophy of Mind*, being Part Three of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences, trans. W. Wallace & A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- GW: Hegel, G.W.F. (1968-): *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner.
- PhS: Hegel, G.W.F. (1977) [1807]: *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press.
- W: Hegel, G.W.F. (1986): *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
- O: Maine de Biran, Pierre (1984–96): *Œuvres*. 19 Vol. Paris: Vrin.
- RP: Bichat, Xavier (1973) [1800]: *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Verviers: Marabout.
- WWR: Schopenhauer, Arthur (1969) [1844]: *The World as Will and Representation*, trans. E.F.J. Payne. New York: Dover.
- Achella, Stefania (2024): »Anatomopathology of Reason: The Legacy of Bichat in Hegelian Thought.« In: Luis Felipe Garcia (ed.), *The Concept of Nature in Classical German Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 231–48.
- Azouvi, François (1995): *Maine de Biran. La science de l'homme*. Paris: Vrin.
- Belshaw, Christopher (2001): *Environmental Philosophy*. Montreal/Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Bianco, Giuseppe (2016): »Vie de douleur. Contradiction et effort chez Georges Canguilhem.« In: Frédéric Worms (ed.): *Le moment du vivant*. Paris: Presses Universitaires de France, 69–84.
- Burns, William E. (2003): *Science in the Enlightenment: An Encyclopedia: ABC-CLIO*.
- Chaput, Emmanuel (2018): »Hegel lecteur de Bichat«. *Symposium* 22(1), 159–86.
- Chaput, Emmanuel (2021): »Hegel and Bichat on Symmetry and Life: Between Physiology, Aesthetics and Freedom«. *Cosmos and History* 17(3), 196–223.
- Colonna d'Istria, François (1926): »La psychologie de Bichat«. *Revue de Méthaphysique et de Morale* 33(1), 1–38.
- Condorcet, Nicolas (2012): *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curry, Patrick (2011): *Ecological Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Des Jardins, Joseph R. (1997): *Environmental Ethics*. Belmont: Wadsworth.

- Drake, Daniel & Wood, W.M. (1836): »Lesions of the Blood«. *The Western Journal of the Medical and Physical Sciences* 9, 57–76.
- Drevet, Antoinette (1968): *Maine de Biran*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ferrini, Cinza (2010): »From the Physical World to the Habitat: Biocentrism in Hegel's Interrelation of Animal Subjectivity with its Environment«. In: Breidbach, Olaf/Neuser Wolfgang (ed.): *Hegels Naturphilosophie in der Dritten Moderne*. Berlin: VWB, 119–35.
- Hegel, G.W.F. (1975) [1835]: *Aesthetics* (vol. 1), trans. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G.W.F. (2005): *Esthétique*. Cahier de notes inédit de Victor Cousin. Paris: Vrin.
- Huneman, Philippe (1998): *Bichat, la vie et la mort*. Paris: PUF.
- Khurana, Thomas (2013): »Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel«. In: Khurana, Thomas (ed.): *The Freedom of Life. Hegelian Perspectives*. Berlin: August Verlag, 155–93.
- King, L.S. & Meehan, M.C. (1973): »A history of the autopsy. A review«. *The American Journal Pathology* 73(2), 514–544.
- Kisner, Wendell (2014): *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic*. London: Palgrave Macmillan.
- Maine de Biran, Pierre (2016) [1812]: *The Relationship Between the Physical and the Moral in Man*, trans. J. Spadola. London: Bloomsbury.
- Perdicoyianni-Paleologou, Hélène (2024): »Xavier Bichat and the renovation of the pathological anatomy«. *Journal of Medical Biography* 32(1), 89–96.
- Rand, Sebastian (2023): »Hegel's Philosophy of Nature«. In: Moyar, Dean (ed.), *The Oxford Handbook of Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 384–406.
- Rosset, Clément (1968): *Schopenhauer*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rousseau, Jean-Jacques (1966) [1762]: *Emile or On Education*, trans. A. Bloom. New York: Basic Books.
- Rousseau, Jean-Jacques (1984) [1754]: *A Discourse on Inequality*, trans. M. Cranston. London: Penguin Books.
- Schopenhauer, Arthur (1889): *Two Essays. I. On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason. II. On the Will in Nature*. London: George Bell.
- Schweitzer, Albert (2017) [1923]: »Reverence for Life«. In: Pojman Louis P. et al. (ed.): *Environmental Ethics*. Boston: Cengage Learning, 169–76.

- Shoja, Mohammadali M./ Tubbs, R. Shane/ Loukas, Marios/ Shokouhi, Ghaffar/ Ardalan, Mohammad R. (2008): »Marie-François Xavier Bichat (1771–1802) and his contributions to the foundations of pathological anatomy and modern medicine«. *Annals of Anatomy* 190(5), 413–20.
- Shryock, Richard H. (2017) [1947]: *The Development of Modern Medicine*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Simmons, John (2002): *Doctors and Discoveries. Lives that Created Today's Medicine*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- Wicks, Robert (2021): »Arthur Schopenhauer«. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/schopenhauer/> (accessed 18/08/2023).
- Wilford, Paul/Anderson, Nicholas/Calhoun, Zachary (2019): »Hegel and Jonas on the Ethical and Onto-Theological Implications of Life«. *Plí* 31, 166–203.
- Young, Julian (2005): *Schopenhauer*. London: Routledge.

Dr. Emmanuel Chaput

Postdoctoral Fellow in Philosophy

Johns Hopkins University (Baltimore, MD, USA)

chaputemmanuel@yahoo.ca

echaput3@jh.edu

Is *life* sufficient to ground moral consideration, according to Hegel?

Abstract

In this paper, I consider the moral relevance of life within Hegel's systematic philosophy. The contextual motivations for addressing this problem are twofold. First, the issue of arguments for *biocentrism* within environmental ethics, »biocentrism« being the position establishing »life« as the key trait for determining the moral worth of natural entities. Second, the motivation to address an underlying assumption within certain contemporary interpretations of Hegel's concept of life, namely that emphasizing *life* within Hegel's theoretical philosophy might aid in the broader project of articulating the relation between nature and *Geist* in a less »anthropocentric« manner. I aim to show that, although the category of life indeed involves irreducible exceptionality, this exceptionality (i) cannot be understood in line with a »naturalistic« approach; (ii) it does not grant any immediate ethical salience for living organisms. Nonetheless, I highlight the positive consequences of my arguments.

1. Introduction

Life is undoubtedly a central notion in Hegel's philosophy. In the presentation of his Logics, it is the first moment of the Idea, which, as the final section in the Logic, Hegel describes as the »truth« of the concept and the whole logical development.¹ The centrality of

1 GW 12:176 All references are to Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968): *Gesammelte Werke*. Edited by Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner Verlag except in the case of the Encyclopedia of the Philo-

life, both in its logical and natural iterations, has deservedly been the subject of extensive discussion and commentary in the secondary literature. In the last decades, the interest in Hegel's notion of life often comes hand in hand with a perceived need to de-centralize the role of *Geist* in Hegel's system, and argue that forms of agency, purposeful activity and subjectivity are not exclusive to »mind« but are rather likewise present and operative in nature. Decentralizing »cognition« or »mindedness« for subjectivity or agency is often implicitly or explicitly motivated by ethical concerns. The suggestion, though often underdeveloped or merely hinted at, is that showing forms of normativity, subjectivity, or other concrete anticipations of agency and freedom in nature helps counter the anthropocentric, logocentric, intellectualist or otherwise hyper-cognitivist tendencies which permeate European philosophy, and which are often deemed to have played a role in the devaluation of the non-human environment.²

If, as I suspect, the concerns and motivations underlying at least some interpretative shifts are grounded in or motivated by ethical worries, then it seems worthwhile to address the issue more directly:

sophical Sciences (E), which refers to the paragraph numbers of the third edition, and the Philosophy of Right (PR), which references the paragraph number. A is for Remarks, Z for the Additions. References to Kant are to the Akademie Edition of Kant's complete writings (AA: Kant, Immanuel (1900ff): *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.). The English translations consulted can be found in the bibliography. Other translations are my own.

- 2 Ikäheimo enlists the reasons for the »naturalist« turn in Hegelian scholarship against the »normativist« interpretation, reading Hegel's concept of spirit as the historically-instituted space of reasons. Alongside »need for ontology« to make sense of the spirit nature distinction, as well as the »general rehabilitation« in ontological and metaphysical questions within Anglophone scholarship, he finally alludes to: »(c) the urgency of the environmental crisis which makes vocabularies such as us deciding whether or not to treat nature as normative for us sound uncomfortably hubristic, and the image of frictionless spinning worrying in ways that are not merely theoretical. Whatever the motivations of particular authors, there is currently a steadily growing interest in Hegel's account of nature in general and his account of animal life in particular, and in the textually obvious suggestions of a continuity or overlap, rather than a simple break, between living nature and »spirit« in his work« (Ikäheimo, Heikki (2021): »Spirit's Embeddedness in Nature: Hegel's Decentring of Self-Legislation«. *Hegel Bulletin* 42(1), 57–76. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.33>, 59.)

does *life* involve moral consideration according to Hegel? Do we have sufficient elements to consistently claim that Hegel's considerations regarding life entail attributing life an ethical standing?

In this paper, I argue for a negative answer. To understand the elements of the question as well as the proposed answer, we must first understand what it would mean for life to involve moral consideration in a substantial sense. In environmental ethics, the meaning of this as an ethical position has been developed, defended, and systematized under the label of »biocentrism«. It is in light of the biocentric position that I will approach the question as it pertains to Hegel. In section 2, I introduce the biocentric position as it pertains to the question of ethical standing. I likewise introduce the unifying notion tying biocentrism to the contemporary interest in the notion of life in Classical German Philosophy: a *teleological* view of living organisms. In part 3, I problematize such an interpretation of the attribution of teleology to organisms in Hegel, yet suggest another avenue which might prove fruitful for the prospects of a defense of biocentrism: the exceptionality of life as a result of life's status as an elevated moment in the pure movement of thought. Although this move might remain questionable, something akin to this view could aid the biocentric case by rejecting the terms of the debate by which teleological biocentrism is often challenged: by refusing the premise that life's purposive wholeness could only be valid if teleology can be »naturalized«. In part 4, I return to the issue of ethical salience in Hegel. I show how, from the Hegelian perspective, even considering the philosophical necessity to articulate living beings as teleological, this teleological form is insufficient for the immediate attribution of »welfare« or possessing morally relevant interests. Yet this rejection of immediate moral salience is not due to an insufficiency proper to life, in contrast to, say, sentience or sapience. Rather, I argue, the form of determinateness required for ethical salience still demands *another* mediation: the spiritual atmosphere of ethical life. Finally, in section 5, I propose some possible positive conclusions following from the present analysis.

2. Biocentrism

As a position in environmental philosophy, »biocentrism« emerges as an answer to the question regarding the determination of moral considerability beyond human beings. In the context of the development of environmental philosophy during the last decades of the twentieth century, one (if not *the*) central philosophical problem consisted in establishing operational criteria for moral considerability.³ Such is the so-called »demarcation problem« of demarcating the entities, beings, or wholes which deserve, and thus command, moral respect.

The biocentric position proposes that living beings command ethical respect in virtue of *what they are*: that *life* (in contrast to humanity, reason, sentience, or ecological wholeness) is the morally relevant element or trait which demands, from those beings who instantiate it, moral considerability. Consequently, the biocentric position faces the significant task of demonstrating what is exceptional about »life« that marks it as the morally significant feature. This, since in the case of non-cognitive, non-sentient living organisms such as plants, it is not immediately clear that they possess the capacity to be benefited or harmed simply in virtue of being alive.⁴ It thereby becomes necessary to provide arguments showing that these organisms possess the kind of interests that would be morally relevant for the prospect of an environmental ethics.

In light of the lack of agreement surrounding the claim that non-sentient living beings can be benefited or harmed in a morally significant sense, biocentrists are faced with the need to offer an explanation of *life* itself that shows it to be constituted in such a way that it necessarily involves *interests* whose obstruction causes a morally relevant damage to the being.⁵ We can provisionally bracket

3 See Goodpaster, Kenneth E. (1978): »On Being Morally Considerable«. *The Journal of Philosophy* 75(6): 308–25.

4 Peter Singer making the case for sentience, characteristically claims: »If a being is not capable of suffering, or of experiencing enjoyment or happiness, there is nothing to be taken into account«. (Singer, Peter (1976): »All Animals Are Equal«. In: Regan, Tom/Singer, Peter (ed.): *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice-Hall, 154.)

5 Steve Sapontzis argues: »While »need«, »want«, »lack«, »harm«, »benefit«, and »good« are all commonly applied to plants, artifacts, and so on, »inter-

the question of, were the project of showing living beings to have possessed a good or a welfare to succeed, moral considerability or any other form of ethical salience would in fact follow.⁶ For now, the »subjectivism challenge« consists of providing an account that exhibits non-sentient living beings as possessing purposes *of their own*; that they *themselves* have an interest in their existence and wellbeing independently of the good they might serve rational or sentient beings in an instrumental or otherwise derivative capacity. According to the traditional landscape of the debate, it must be shown that non-sentient living beings have objective, intrinsic ends, unconditional or non-instrumental value.

In the Western tradition of environmental philosophy, the attribution of »teleology« tends to do the work of accounting for the existence of the purposiveness of life. On the one hand, it involves the »realist« component of an end or telos, which is not dependent on an external artificer. On the other hand, it involves the »internal« aspect of claiming that living organisms embody a non-mechanistic type of causality where the whole accounts for, conceptually anticipates, or determines the purpose of the parts or members. An early example of a biocentric position is Albert Schweitzer's famous claim that living beings share a »will to live«; such a will to live introduces the need to respect such interest. Following Schweitzer, Paul Taylor proposes to conceive of the organism as »a teleological center of life, striving to preserve itself and realize its good in its own unique way«⁷. He continues:

To say it is a teleological center of life is to say that its internal functioning as well as its external activities are all goal-oriented, having the constant tendency to maintain the organism's existence through time and to enable it successfully to perform those biological operations whereby it

ests« is not. »Interests« is commonly reserved for the people and animals who will benefit or be harmed by the needs of the plants, artifacts, and so on being met or unmet». (Sapontzis, Steve (1987): *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 117.) For a more recent defense of holistic biocentrism and against the understanding of living beings as individuals, see McShane, Katie (2014): »Individualist Biocentrism vs. Holism Revisited«. *Les Ateliers de l'éthique* 9(2), 130–48. DOI: <https://doi.org/10.7202/1026682ar>.

6 See section 4.

7 Taylor, Paul W. (2011): *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 121.

reproduces its kind and continually adapts to changing environmental events and conditions.⁸

Taylor therefore argues that it is in virtue of being »teleological centers of life« that living organisms have morally relevant interests. Being *teleologically structured* implies that organisms seek their own good, which in turn displays that consciousness, intentionality, or even awareness are not prerequisites for possessing an interest in existing.⁹ Although machines could also be seen as teleologically structured, living beings differ in morally significant ways from machines since living beings have goals of *their own*, goals belonging to their *own nature*. Similar teleology-based defenses of the interests of living beings can be found (albeit with different degrees of sophistication) across environmental thinkers such as Wetlesen, (who proposes the notion of autopoiesis, »the capability of self-organization and self-reproduction«¹⁰, Attfield, Varner and Sandler.¹¹ According to both critics as well as some proponents, a teleology-based justification of biocentrism needs to be able to meet the following criteria: (a) show or explain how teleology is a valid and adequate explanation or description of nature; (b) show or explain the exclusiveness by which teleology captures empirical living beings, in contrast to other entities who we might want to deny morally-relevant interests or moral status such as self-regulating artifacts like thermostats. Additionally, as Varner¹² considers, it must be able to (c) address the epistemic challenge of how to adequately discern what the interests of non-sentient beings (such as plants) would be; (d) answer to the challenge that teleology, even if a legitimate and a valid description

8 *ibid*, 121–122.

9 Cf. *ibid.*, 44–45.

10 Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings Who Are Not Persons: A Causistic Argument«, *Environmental Values* 8(3): 287–323. DOI: <https://doi.org/10.3197/096327199129341842>, 308.

11 See Sandler, Ronald L. (2007): *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*. New York: Columbia University Press; Varner, Gary E. (1990): »Biological Functions and Biological Interests«, *The Southern Journal of Philosophy*, 28(2), 251–70. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1990.tb00545.x>. In contrast to Wetlesen and Taylor, Agar's approach admits that intrinsic value is closely related to the psychological states of a being (Agar, Nicholas (2001): *Life's Intrinsic Value: Science, Ethics, and Nature*. New York: Columbia University Press).

12 Varner 1990, 253.

for living beings which naturalizes wellbeing, might not be sufficient for moral relevance (the »normative claim«).¹³

3. Hegel and life's ideality

The temptation to approximate Hegel to the biocentric view would stem from a determinate reading of his concept of life and the objectivity of teleology: its capacity to fulfill at least some of the desiderata by providing us with a »realist« account of the presentation of teleological organization in real living beings. Indeed, an alleged »realism« regarding purposiveness in natural organisms has led some to argue for the value of Hegel's account of organic nature. This, in turn, often aligns with the broader project of a »naturalization« of normativity.

In recent decades, certain interpretations start from the notion that Hegel's project in the philosophy of nature must be read as providing a »theory« of living organisms in the sense of an adequate description of their natural reality, a theory which is or would be at the same explanatory level as contemporary organizational accounts in philosophy of biology, and therefore could classify as »naturalist« or »realist«.¹⁴ This is often coupled with interpreting Hegel as doing away with the *merely regulative* element of Kant's original for-

13 For discussion of these aspects, see Holm, Sune (2012): »Biological Interests, Normative Functions, and Synthetic Biology«, *Philosophy and Technology* 25(4), 525–41. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13347-012-0075-6>, *ibid.* (2017): »Teleology and Biocentrism«, *Synthese* 194(4), 1075–87. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1300-0>; Varner 1990; Dussault, Antoine C (2018): »Welfare, Health, and the Moral Considerability of Nonsentient Biological Entities«, *Les Ateliers de l'éthique* 13(1), 184–209. DOI: <https://doi.org/10.7202/1055124ar>.

14 See Ikäheimo 2021; Kabeshkin, Anton (2021): »Hegel's Anti-Reductionist Account of Organic Nature«, *Intellectual History Review* 31(3), 479–494. DOI: <https://doi.org/10.1080/17496977.2021.1956073>; Gambarotto, Andrea/Illetterati, Luca (2020): »Hegel's Philosophy of Biology? A Programmatic Overview«, *Hegel Bulletin* 41(3) 349–370. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.21>; Corti, Luca (2022): »The ›Is‹ and the ›Ought‹ of the Animal Organism: Hegel's Account of Biological Normativity«, *History and Philosophy of the Life Sciences* 44(2), 1–22. DOI: <https://doi.org/10.1007/s40656-022-00498-8>; Maragat, Edgar (2020): »Hegel's Organizational Account of Biological Functions«, *Hegel Bulletin* 41(3), 407–425. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.17>.

mulation of the teleology of organisms as developed in the *Kritik der Urteilskraft*. According to this reading, for Hegel, organisms must be judged as teleologically organized, thereby subject to the attribution of objective norms. Organisms are teleological »in themselves«, in contrast to being so only for our faculty of judgement. Hegel's move beyond Kant is thus read as proposing a realistic alternative that would locate Hegel's philosophy of nature closer to a »naturalized normativity«. As one defender claims, this »help[s] move us towards a perspective in which a particular kind of »normativity« is involved in at least some sorts of biological complexity.«¹⁵

It is not difficult to see how the naturalistic interpretation could bring us closer to the conclusion granting living beings some form of exceptionality, in turn to be mobilized for justifying moral standing. Naturalism entails the presence of *interests* and *purposes* in living beings as an objective feature. Yet, in my view, such reading proves to be at odds with Hegel's own understanding of philosophical truth and justification underlying the methodology of a *philosophy* of nature. While I cannot fully substantiate the claim here,¹⁶ I want to suggest an opposite strategy when it comes to justifying the exceptionality of life. Hegel's (and Kant's) contribution, paradoxically, would come from their allegiance to qualified forms of philosophical *idealism*, not from a realist reading.¹⁷ The upshot for the biocentric position is that rather than accepting the traditional terms of the debate, the biocentric argument could benefit from the rejection of

15 Corti 2022, 18.

16 See Gottschlich for similar questioning of this manner of interpreting Hegel's step beyond Kant: »After we have reached the critical standpoint of Kant's transcendental philosophy, we cannot simply raise normative claims regarding human action from the presupposition that human conduct has to acknowledge a natural being as an existing end in itself. Inner purposiveness can, after we have reached Kant's standpoint, only be understood as an *As if*. The standpoint of reflection cannot be transcended by merely asserting that inner purposiveness would be a possible object of (even scientific) experience. Only by the means of reflection on the logical presuppositions of Kant's critiques can we overcome this standpoint.« (Gottschlich, Max (2020): »Domination and Liberation of Nature«. *Synthesis Philosophica* 35(2). DOI: <https://doi.org/10.21464/SP35208>, 396)

17 For discussion on realist versus idealist approaches to teleology, see Cooper, Andrew (2018): »Two Directions for Teleology: Naturalism and Idealism«. *Synthese* 195(7), 3097–3119. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1364-5>.

the presupposition that life's exceptional status is to be explained by recourse to an observable feature, a trait to be found within the scope of possible empirical measurement. In line with some proponents of metaethical neo-Aristotelianism, a promising line would rest in challenging the premise that demands that the exceptionality of life be established by proving teleology's »naturalist« credentials, turning instead to the mediation of thought (in Thompson's terms, the especial »form of synthesis' done by intellect¹⁸) which allows us to integrate the experience of nature in a determinate manner, which, arguably, legitimizes judgements concerning intrinsic goodness and interests. This would suggest that the need to account for life's inner purposiveness in terms of something within its empirical constitution is a prejudice failing to appreciate the kind of determinacy *life* enjoys.¹⁹ When systematically considered, Hegel's treatment of life offers significant resources to appreciate the conceptual or formal exceptionality of life in a manner which could, in principle, aid the case against the prejudice that biocentrism stands or falls with a naturalistic account of the biological organism.²⁰

For Hegel (as for Kant), what makes life exceptional, thereby irreducible to mechanical determinations, cannot be grounded by a pure empirical feature of it, or anything to be represented by pointing at its »external« mode of existence. The possibility of identifying biological organisms as having ends (bracketing for now the question of their moral relevance or lack thereof) will rely on their concept as a *complex self-referential, self-determining* whole, where the parts work for the benefit of such a whole. For Kant, who considered natural teleology (»objective inner purposiveness«)

18 Thompson claims: »If an intellect loses the capacity for the latter sort of »synthesis« it must also lose the former, and with it, I think, the capacity to experience things as alive. It can no longer »look to a wider context«. (Thompson, Michael (2008): *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 77)

19 Another alternative is pursued by Muraca, who suggests a Whiteheadian ontology to accommodate actual inner purposiveness and remain broadly »naturalistic«. (Muraca, Barbara (2014): »Teleology and the Life Sciences: Between Limit Concept and Ontological Necessity Life and Process«. In: Koutroufinis, Spyridon A. (ed.): *Life and Process. Towards a New Biophilosophy*. Boston/Berlin: De Gruyter, 37–72. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110352597.37>.)

20 For example, Basl, John (2019): *The Death of the Ethic of Life*. New York: Oxford University Press, 90.

to be a regulative principle of the power of judgement, our power of judgement *must* account for certain natural entities (organized beings) through the idea of an *end*.²¹ This generates a conflict: we cannot but judge some aspects of nature as internally purposive, and yet, given the constitution and limits of our cognitive faculties, we can never affirm the objective reality of such purposes. Departing from Kant, for Hegel, the *idealistic* element of the specific form of determinacy of life marks its *truth*: it is the result of its expression of a moment of the concept where it has determined itself as idea, and thus displays a certain form of »subjectivity«²².

Understanding Hegel's position on the »objective« teleology of living beings encompasses, on the one hand, a meta-philosophical element regarding how Hegel sees the *kind of account* which philosophy must provide. On the other hand, it involves a conceptualization of life as achieving a novel logical form, to be contrasted with the logical moment immediately preceding it: the three moments of »Objectivity«. Although a proper defense of these points goes beyond the scope of the present paper, let us briefly consider both elements, beginning with the meta-philosophical.

While Hegel does consider philosophy must bring forth (*hervorbringen*) the necessity and rationality in the world, the method of such »bringing forth« of truth marks a radical break with truth as the empirical validity of the sciences, as well as Kant's notion of the mode of »deducing' the validity of categories by showing them to be necessary for possible experience. For Hegel, such a mode of validation through appeal to experience amounted to seeing which predicates agree with »perceived facts«, or the unexamined content of sensible representation.²³ For example, in considering the »former metaphysics« of the soul, Hegel criticizes the method of drawing determinations of the soul from *empirical* consciousness: »and the question then was which predicates agreed with the perceived facts. But this was a procedure that could go no further than the proce-

21 Cf. AA 5:372.

22 E §337, §215.

23 For a development of this critique of »testing« the categories, see Alznauer, Mark (2023): »Untrue Concepts in Hegel's Logic«. *Journal of the History of Philosophy* 61(1), 103–26. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.2023.0004>.

ture of physics, which reduces the world of appearance to general laws and determinations of reflection.«²⁴

For Hegel, the method at work within the form of empirical validation took an »impoverished abstraction« for the standard of the real: »to regard the given material of intuition and the manifold of representation [*der gegebene Stoff der Anschauung und das Manigfaltige der Vorstellung*] as the real, in contrast to what is thought and the concept, is precisely the view that must be given up as condition of philosophizing.«²⁵ For him, the goal of philosophy was not to represent a presupposed sensible reality. Rather, »philosophy provides the conceptually comprehended [*begriffene*] insight into the status of the reality of sensuous being.«²⁶ This leads him to reject any form of empirical validity as the criterion for philosophical truth: »philosophy ought not to be a narrative [*Erzählung*] of what happens, but a cognition of that which is *true* in what happens, in order further to comprehend on the basis of this truth what in the narrative appears as mere happening [*ein blosses Geschehen*].«²⁷

Such a shift away from empirical validity remains essential for understanding Hegel's philosophical treatment of nature. As we can see, if Hegel is to follow his own understanding of philosophical truth, the success of the account cannot depend on if and to what extent such a theoretical account corresponds with perceived external content, or content reducible to the »finite categories« of empirical science.²⁸ As a *philosophical* consideration of nature, it rather ought to amount to a *translation* of the empirical material such that it expressively displays a form of unity which corresponds to the »necessity of the concept«.²⁹ This material is not a bare »sensuous« set of observations, but rather material which has already been elevated to thought by the empirical sciences, which in philosophy undergoes a further elevation into the necessity of the *concept*.

24 GW 12:192.

25 GW 12:22.

26 GW 12:21.

27 GW 12:22.

28 Cf. E §246, +A.

29 On the need to differentiate between a properly *philosophical* account of nature in Hegel in contrast to scientific and practical forms of engagement, see Martin, Christian (2021): »Three Attitudes Towards Nature«. *Hegel Bulletin* 43(1), 1–25. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2021.17>. E §246 A.

Now, regarding the second point above, the Logic has shown life to be idea; the »highest« kind of logical category that enjoys the particular form of *correspondence* between its concept and its reality.³⁰ In the case of *life*, such a correspondence with the concept has to do with the formal overcoming of a still external need for achieving determinateness, exemplified in the externally purposive object (say, the tool). In contrast, within the category of life, as the immediate idea, »the concept is immanent in it, [thus] the *purposiveness* of the living being is to be grasped as *inner*, it is present in it as a determinate concept, distinguished from its externality but, in thus distinguishing itself from it, pervading it thoroughly and self-identical«.³¹ It is in virtue of its truth that organic nature, despite belonging within the realm of »externality«, allows itself to be conceptually grasped by the philosophical account. Thanks to a display of the idea in organic nature (the »highest« form achieved by nature before passing over to spirit), nature itself becomes a proper object for the philosophical science.

To cognize something as living is to make a judgement regarding its *form*: its form is the immediate idea. Or, at least, this is what it would be from the perspective of a philosophical account of the concrete reality of life. Thus, since life is true, and philosophy seeks that which is true, the philosophy of nature has a certain kind of predilection towards life and its constitutive organic form.³² The insufficiency or relative deficiency of inorganic nature is the retroactive product of life's higher truth, similarly to how the relative deficiency of conceptual life in the Logic is the product of the higher truth of idea as Cognition and as Absolute Idea. In the philosophy of nature, the question regarding life would be: how can our rational account *elevate* the results of the empirical investigations on living organisms in such a way that these results display the form of the concept in its proper »living« conceptual truth? Since we know life to be a high, complex moment in the logical evolution of the self-de-

30 GW 12:175.

31 »Da ihm der Begriff immanent ist, so ist die Zweckmässigkeit des Lebendigen als innre zu fassen; er ist in ihm als bestimmter, von seiner Aeusserlichkeit unterschiedener, und in seinem Unterscheiden sie durchdringender und mit sich identischer Begriff«. GW 12:184; 12:177.

32 Cf. E §247 A; §249.

termination of the concept, life in nature would have to represent an equally high stage in the process of the sublation of nature's externality. This is especially the case in animal life, which, according to Hegel, »reveals to us the omnipresence of the one soul at every point of its corporeality, and so the sublatedness of the asunderness of matter.«³³

To summarize: the internal-teleological articulation of the empirical material in the philosophy of nature is grounded in the logical concept itself, not on anything *found* for empirical observation. In the philosophical account, the concept (the category proper to the realm of subjectivity) has priority for the determination of externality, which marks a clear contrast to the scientific approach to nature. For philosophy, the fact that we must *articulate* living organisms as teleological centers of self-determining, form-preserving unity is the work of an »a priori« shift in thought. This leads further away from the objectivity of mechanism, chemism and external purposiveness, and towards *life* as the concept that has given itself its own objective standing: the self-determining reality of internal purposiveness. Lacking the conceptuality of life, we would lack the ability to sensibly perceive the teleological self-unifying determinateness natural organisms display, and where »naturalist« accounts aim to find the confirmation of the existence of natural ends and purposes.³⁴

4. Ethical salience of life?

I have suggested that there are reasons to suspect the usual forms in which the argument for the exceptionality of life tends to be presented. On my reading of Hegel, life would not be considered as a self-standing presupposed external object to be adequately represented, but first and foremost as a *movement of thought* warranting the articulation of specific natural beings in accordance with inner purposiveness. Life is the truth of teleological objectivity in that it can unify what still appeared as an external relationship: while in the teleological object the purpose and the means remain separated, such that the purpose can never be fully realized, the living *is*

33 E §389 Z.

34 Cf. Thompson 2008, 43, 56–57.

the self-realized purpose. In this manner, I consider Hegel to be closer to the Neo-Aristotelean »formal« or »a priori« approach to justifying the exceptionality of life, rather than to the »realist«-naturalist accounts, which seek to ground the irreducibility of life in an encountered feature. The rejection of this form of realism does not mean that we are not referring to something real when we consider material living beings, but rather that the truth within experiencing and cognizing entities *as living -i.e., wholes of internally self-organizing activity*, obtains due to a complex movement of thought which requires going beyond a feature discernable at the empirical level.

The irreducibility of life to representative empirical features suggests that *philosophy* is the proper standpoint to apprehend the conceptual truth of life in nature. Turning to the ethical implications, this might align with Alison Stone's argument for the need of a philosophical, rather than scientific, conception of nature as necessary in order to »see nature in itself as anything other than value-neutral.«³⁵ Yet even with the logical outlook on nature, which validates the categories of teleology and internal purposiveness for organic nature, we should proceed carefully when pursuing an ethical implication to Hegel's claims. We must first ask: do we have sufficient elements to grant life *ethical* salience in virtue of such irreducible form? In virtue of demonstrating logically earned higher truth of life«, does life's ethical salience follow?

There are strong textual and philosophical reasons for rejecting the implication. From the Hegelian perspective, I consider a further mode of mediation is needed for ethical salience, one requiring the resources from the »higher« realm of *spirit*. We can see how this broadly applies beyond Hegel by considering the structure of the arguments aiming to advance the ethical conclusion. Let us consider a few examples. Taylor saw the feasibility of the project of respect for nature as relying on the development of a *biocentric disposition* among human valuers, claiming that the value of life depends on »our *conceiving* of them [living organisms] as teleological centers of life.«³⁶ Similarly, Wetlesen³⁷ starts his »casuistic« argument for

35 Stone, Alison (2005): *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 163.

36 Taylor 2011, 125.

37 Wetlesen 1999, 292.

the ethical relevance of life by the assumption that there is a *world of developed moral salience* where life legitimately belongs. We can identify comparable moves in the critiques of Hegel by those demanding his practical claims or political philosophy to be consistent with his account of living beings in the philosophy of nature, with one defender claiming: »If the way we treat living beings empirically is to be consistent with the ontological character of what life is in itself, we cannot regard living beings as if they are nothing more than mechanical processes [...].«³⁸ And furthermore:

What is indicated here is that insofar as I am bound to follow the necessity of thought and am thereby bound to the practice consistent with it – or better, insofar as I am bound to the practice that is the self-determining structure of thought – I am bound to avoid acting upon living organisms in the truth of their universality as if they were nothing more than mechanico-chemical objects.³⁹

As we can see from these quotes, what is supposed to *bind* my practical attitudes to a respect for living species is *not* a metaphysical trait of the object. It is rather a form of *willingness* to be consistent with the accepted value of being rational or thoughtful, or »following the necessity of thought«. These arguments exhibit how the normativity or »bindedness« is not arising from a pure trait (say, »teleological organization«) found in the objects (»living beings«) themselves, but rather from such entities' being placed in a world of value, or – as acknowledged from the argumentative methodologies of environmental philosophy – at least hooked onto something presupposed as valued, such as moral inclinations, rationality, or one's own practical identity. Minimally, the capacity for the ethical recognition of a content or principle hooks its normativity on rationality itself, by claiming the demand to be consistent *as in itself authoritative*, as if this demand did not also likewise belong to a spiritual world of value, an »atmosphere of ethical life which we breathe in and out.«⁴⁰

38 Kisner, Wendell (2014): *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic: The Middle Voice of Autopoietic Life*. New York: Palgrave Macmillan, 7.

39 Ibid., 171.

40 This quote is in the context of differentiating the »purity« of Geist in the logic from other forms of engagement with content. It reads: »Es giebt überall letzte Bestimmungen, principien, aus denen man herausgeht, es sind die gemeinen Grundsätze, die man nicht beweist. z.b. der Mensch soll kein Slave sein, das

This suggests that an appeal to a presupposed world of value is inevitable for ethical salience. As I read him, this is consistent with Hegel who, in contrast to Kant, rejects that anything immediate could be absolutely binding for the practical will. For Hegel, ethical salience is the result of a spiritual mediation. This is incompatible with the traditional metaethical search for an ultimate moral point. In this sense, the legitimization of the normative demand for subjects cannot be provided through any cognition of determinate content, but rather by such content being recognized as fitting within the realm of spiritually accepted values.

That ethical salience (»right«) requires spirit encompasses both (»subjective«) spirit understood as a human self-determining capacity – freedom –, as well as (»objective«) spirit as a *world of value*, a historical achievement. To understand this, we read from Hotho's transcript added to the Preface to the *Philosophy of Right* (PR):

The human being does not stop short at the existent [*dem Daseienden*], but claims to have within himself the measure of what is right; he may be subjected to the necessity and power of external authority, but never in the same way as to natural necessity, for his inner self always tells him how things ought to be, and he finds within himself the confirmation or repudiation of what is accepted as valid. In nature, the highest truth is that a law exists at all; in laws of right, however, the thing [*Sache*] is not valid because it exists; on the contrary, everyone demands that it should match his own criterion. Thus a conflict may arise between what is and what ought to be, between the right which has being in and for itself, which remains unaltered, and the arbitrary determination of what is supposed to be accepted as right. A disjunction and conflict of this kind is found only in the sphere [*Boden*] of the spirit, and since the prerogative of the spirit thus seems to lead to discord and unhappiness, we often turn away from the arbitrariness of life to the contemplation of nature and are inclined to take the latter as a model.⁴¹

ist vollkommen fest[.] Die Beschaffenheit solcher Punkte characterisiert ein Land, ein Volk, ein Zeitalter. Es ist eine atmosphere des sittlichen Lebens, die wir ein und ausathmen. Die wirkliche Reinigung des Geistes ist erst dann wenn man sich von den festen Bestimmungen losreißt[;] damit daß man zugiebt, ist etwas noch nicht vollbracht. Alle die Bestimmungen sollen erst untersucht werden«, GW 21,1: 477.

41 GW 26,2: 771–772.

The first element to note is the modern point that *freedom* must be understood in contrast to natural necessity, and that furthermore freedom is the animating concept of morality and right.^{42,43} In Hegel, this likewise translates to freedom as the denial of the absolute authority of any form of immediacy. But the second point is more interesting, since it allows us to see how Hegel's view of »right« cannot be reduced to the possibility of gaining normative insight from »pure reason«, from an »objective« source detached from the historical world of value. For a specific element of natural life (such as having interests, self-organization, etc.) to rise to a demand for us, it must be shown or felt as coherent within the field of a *presupposed* atmosphere of value. This runs counter to the position that there must be an objective ground for normative bindingness applicable across historical contexts. In contrast, for Hegel, the objectivity of the ethical salience would emerge from its expressive consistency, coherence, and belongingness within such world itself, the world of spirit made objective or *Sittlichkeit*. Since such a world is historically developing, it is not possible to suggest a conclusive determination of the objects to be valued.

We can see this last point at play in the addition to the much-dismayed §44 of the *PR*, where Hegel claims the »absolute *right of appropriation* [*Zueignungsrecht*] human beings have towards all things«. Hegel here adds that »The so-called »philosophy« which attributes reality in the sense of self-subsistence and genuine being-for-and-within-itself [*Für- und Insichsein*] to unmediated single things, to the non-personal, is directly contradicted by the free will's attitude to these things«. This presents a twist to the above-cited criticism of ceding authority to a presupposed realm of facts. Hegel's idealism forbids »truth« and »ultimate reality« to spiritually unmediated things. Controversially, it appears for Hegel not even the human being, arguably the most straightforward candidate for an object in the world with »inherent value«, possesses such value immediately or »by nature«; the human must emerge in the spiritual

42 Cf. Pippin, Robert B. (2005): »Leaving Nature Behind, or Two Cheers for ›Subjectivism‹: On John McDowell«. In: *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press, 186–205.

43 Rand, Sebastian (2007): »The Importance and Relevance of Hegel's ›Philosophy of Nature«. *The Review of Metaphysics* 61(2), 379–400.

world as *person*.⁴⁴ This shows how, from the Hegelian perspective, it is misleading to mobilize the terminology of »inherent value« or of ethical salience as a »property« or a »trait«, as it would amount to an attribution of ultimate reality to »the non-personal«, thereby obscuring that all ethical salience results from spirit.

Based on this, let us establish two provisional conclusions. First: if a normative judgement of spirit does not rely on, neither for its existence nor validation, on an alleged connection with the property or attribute set as morally ultimate (»objective norms«, »fixed moral points«), then the argument would fail on systematic grounds *even if* Hegel had a less anthropocentric account of non-human living beings within his philosophy, such as that offered by some of his Romantic contemporaries.⁴⁵ In turn, the recognition of forms of »pro-to-subjectivity« (*drives, urges, self-movement, etc.*) as constitutive of non-human living entities within Hegel's philosophy of nature does not *immediately* entail or grant any »ethical« conclusions.

We can likewise draw a positive implication from the above: if we view ethical or normative salience as the product of a spiritually mediated movement, rather than from a property contained in a self-sufficient world of facts, then this represents the need for a methodic shift in the task of exhibiting the value of nature. The task would be to *produce* such movement, locating the mode of consideration within the ethical atmosphere, rather than isolating a trait and expecting such a trait to rise to a law in virtue of itself. From this perspective, not only is it in principle possible to argue for the ethical standing (*right*) of »life«, but no such ethical standing exists independently of being thus located within the sphere and domain of historically instituted, continuously evolving spiritual values.

44 PR §35+A, §39, Cf. GW 21,1: 236.

45 For the critique of Hegel's political philosophy as insufficiently accommodating to nature, see Lumsden, Simon (2021): »The Problem of Nature in Hegel's Philosophy of Right«. *Hegel Bulletin* 42(1), 96–113. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.34>. For defenses of German idealists and Romanticists as furthering non-anthropocentric understandings of nature, see Nassar, Dalia (2022): *Romantic Empiricism: Nature, Art, and Ecology from Herder to Humboldt*. *Romantic Empiricism*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190095437.001.0001>; Wulf, Andrea (2022): *Magnificent Rebels: The First Romantics and the Invention of the Self*. New York: Knopf.

Conclusion

I have made the following claims: (1) approaching the exceptionality of »life« in Hegel based on a naturalist-realist framework fails to capture that the exceptional unity of life (that it is *true*) is a pure formal achievement of the concept in the process of giving itself completeness in the idea. (2) Even granting the exceptionality of life and the legitimacy of attributing teleology to living beings and nature as a whole (in its *philosophical* truth), this exceptionality does not »ground« immediate ethical salience. Ethical salience (or any attempt to make something »normative« for us), for Hegel, requires being placed within the background of spirit. An ethics adequate to spirit's freedom recognizes this further need for mediation as proper justification, rather than appealing to a given trait characteristic of a determinate set of material entities.

In brief, to the question »is life sufficient to ground moral consideration according to Hegel?«, the answer must be negative. Yet, as I attempted to show in section 4 and anticipated in section 2, the negative answer need not be interpreted as a failure, but as expressing certain inadequacy of the metaphilosophical presuppositions of the question itself when it comes to Hegel. From Hegel's systematic perspective, ethical worth belongs within spirit, thus is always mediated by the reference to the historically instituted, continuously evolving world of value.

Yet it might be objected that the case here made does not contribute to the elements that are of relevance to the environmental debate. One might also object that, even if my analysis is correct, it remains too tied up with an unintuitive account of truth, while realist or naturalist accounts develop from a more intuitive metaphysical perspective. By way of conclusion, I would like to suggest three positive implications of my reading of Hegel for the prospects of environmental philosophy.

As anticipated above, the proposal opens a space for the *objective* introduction of natural life's exceptionality and value, which need not hinge on a specific empirical feature, trait, or element as theorized by a scientific program. This would provide tools for the biocentrists to reject the terms of the debate, where the legitimacy of biocentrism bears directly on the perceived »success« of a program for the naturalization of teleology.

Second, it offers philosophical support for the suspicion against the demand for nature's value to be exclusively intrinsic, non-relational value, rather demanding more expansive and creative paths of illuminating or inducing ethical salience. The »idealist' turn suggests the productivity of shifting towards a focus on the *forms* of approaching the objects, the *mediations* by which life expresses distinctiveness and value. I consider this to be broadly in line with contemporary attempts from environmentalist thinkers to move away from the theoretical program of a meta-ethical grounding through necessary moral postulates. These thinkers rather propose a *relational* view of nature's value,⁴⁶ which often involves a reconsideration and reappraisal of the Romantic emphasis in the *subject's* form of approaching natural phenomena.⁴⁷

Relating to the last point, the final positive entailment suggests the very idea of a *philosophical* approach to nature as one such non-instrumental form of engaging with the natural environment. Following Stone, Martin and Nassar, the project of a *philosophy* of nature, as distinct from a natural-scientific approach, could itself be shown to be among the mediations enabling a non-instrumental engagement with living beings and nature as a whole, thus incorporable within the broader argument for nature's relational value.⁴⁸

46 See Ott, Konrad/Reinmuth, Karl Christoph (2021): »Integrating Environmental Value Systems: A Proposal for Synthesis«. In: Beckmann, Voelker (ed.): *Transitioning to Sustainable Life on Land*. Basel: MDPI, 43–75. DOI: <https://doi.org/10.3390/books978-3-03897-879-4-3>, 72; Muraca, Barbara (2011): »The Map of Moral Significance: A New Axiological Matrix for Environmental Ethics«. *Environmental Values* 20(3), 375–96. DOI: <https://doi.org/10.3197/096327111X13077055166063>.

47 Nassar 2022, 162.

48 See Martin (2021); Stone (2005); Nassar (2022); Ott, Konrad (2016): »On the Meaning of Eudemonic Arguments for a Deep Anthropocentric Environmental Ethics«. *New German Critique* 43(2), 105–26. DOI: <https://doi.org/10.1215/0094033X-3511895>. See also the following remarks by Ott 2016, 110: »Eudemonic values refer to »meaningful« experiences with nonhuman nature that include leisure, recreation, beauty, sublimity, belonging, place making, listening, restoring, transformation, and spiritual awe. In an industrialized age, such modes of being human within a world of nature have been downplayed, discarded, or ridiculed as »Romanticism«. This is a loss that can and should be reversed.

References

- AA: Kant, Immanuel (1900ff): *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.
- GW: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968): *Gesammelte Werke*. Edited by Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner Verlag.
- PR: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1992): *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- E: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010): *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline Part I: Science of Logic*. Translated by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.
- E: – (1970): *Philosophy of Nature*. Translated by M.J. Petry. London: Allen and Unwin.
- E: – (2010): *The Science of Logic*. Translated by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- Agar, Nicholas (2001): *Life's Intrinsic Value: Science, Ethics, and Nature*. New York: Columbia University Press.
- Alznauer, Mark (2023): »Untrue Concepts in Hegel's Logic«. *Journal of the History of Philosophy* 61(1), 103–26. DOI: <https://doi.org/10.1353/hph.2023.0004>.
- Basl, John (2019): *The Death of the Ethic of Life*. New York: Oxford University Press.
- Cooper, Andrew (2018): »Two Directions for Teleology: Naturalism and Idealism«. *Synthese* 195(7), 3097–3119. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1364-5>.
- Corti, Luca (2022): »The ›Is‹ and the ›Ought‹ of the Animal Organism: Hegel's Account of Biological Normativity«. *History and Philosophy of the Life Sciences* 44(2), 1–22. DOI: <https://doi.org/10.1007/s40656-022-00498-8>.
- Dussault, Antoine C (2018): »Welfare, Health, and the Moral Considerability of Nonsentient Biological Entities«. *Les Ateliers de l'éthique* 13(1), 184–209. DOI: <https://doi.org/10.7202/1055124ar>.
- Gambarotto, Andrea/Illetterati, Luca (2020): »Hegel's Philosophy of Biology? A Programmatic Overview«. *Hegel Bulletin* 41(3) 349–370. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.21>.
- Goodpaster, Kenneth E. (1978): »On Being Morally Considerable«. *The Journal of Philosophy* 75(6), 308–25.

- Gottschlich, Max (2020): »Domination and Liberation of Nature«. *Synthesis Philosophica* 35(2). DOI: <https://doi.org/10.21464/SP35208>.
- Holm, Sune (2012): »Biological Interests, Normative Functions, and Synthetic Biology«. *Philosophy and Technology* 25(4), 525–41. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13347-012-0075-6>.
- (2017): »Teleology and Biocentrism«. *Synthese* 194(4), 1075–87. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-016-1300-0>.
- Ikäheimo, Heikki (2021): »Spirit's Embeddedness in Nature: Hegel's Decentring of Self-Legislation«. *Hegel Bulletin* 42(1), 57–76. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.33>.
- Kabeshkin, Anton (2021): »Hegel's Anti-Reductionist Account of Organic Nature«. *Intellectual History Review* 31(3), 479–494. DOI: <https://doi.org/10.1080/17496977.2021.1956073>.
- Kisner, Wendell (2014): *Ecological Ethics and Living Subjectivity in Hegel's Logic: The Middle Voice of Autopoietic Life*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lumsden, Simon (2021): »The Problem of Nature in Hegel's Philosophy of Right«. *Hegel Bulletin* 42(1), 96–113. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.34>.
- Maraguat, Edgar (2020): »Hegel's Organizational Account of Biological Functions«. *Hegel Bulletin* 41(3), 407–425. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2020.17>.
- Martin, Christian (2021): »Three Attitudes Towards Nature«. *Hegel Bulletin* 43(1), 1–25. DOI: <https://doi.org/10.1017/hgl.2021.17>.
- McShane, Katie (2014): »Individualist Biocentrism vs. Holism Revisited«. *Les Ateliers de l'éthique* 9(2), 130–48. DOI: <https://doi.org/10.7202/1026682ar>.
- Muraca, Barbara (2011): »The Map of Moral Significance: A New Axiological Matrix for Environmental Ethics«. *Environmental Values* 20(3), 375–96. DOI: <https://doi.org/10.3197/096327111X13077055166063>.
- (2014): »Teleology and the Life Sciences: Between Limit Concept and Ontological Necessity Life and Process«. In: Koutroufinis, Spyridon A. (ed.): *Life and Process. Towards a New Biophilosophy*. Boston/Berlin: De Gruyter, 37–72. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110352597.37>.
- Nassar, Dalia (2022): *Romantic Empiricism: Nature, Art, and Ecology from Herder to Humboldt*. *Romantic Empiricism*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780190095437.001.0001>.
- Ott, Konrad (2016): »On the Meaning of Eudemonic Arguments for a Deep Anthropocentric Environmental Ethics«. *New German Critique* 43(2), 105–26. DOI: <https://doi.org/10.1215/0094033X-3511895>.
- Ott, Konrad/Reinmuth, Karl Christoph (2021): »Integrating Environmental Value Systems: A Proposal for Synthesis«. In: Beckmann, Voelker (ed.): *Transitioning to Sustainable Life on Land*. Basel: MDPI, 43–75. DOI: <https://doi.org/10.3390/books978-3-03897-879-4-3>.

- Pippin, Robert B. (2005): »Leaving Nature Behind, or Two Cheers for ›Subjectivism‹: On John McDowell«. In: *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press, 186–205.
- Rand, Sebastian (2007): »The Importance and Relevance of Hegel's ›Philosophy of Nature‹«. *The Review of Metaphysics* 61(2), 379–400.
- Sandler, Ronald L. (2007): *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Sapontzis, Steve (1987): *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Singer, Peter (1976): »All Animals Are Equal«. In: Regan, Tom/Singer, Peter (ed.): *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Stone, Alison (2005): *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Taylor, Paul W. (2011): *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Thompson, Michael (2008): *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Varner, Gary E. (1990): »Biological Functions and Biological Interests«. *The Southern Journal of Philosophy* 28(2), 251–70. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.1990.tb00545.x>.
- (1998): *In Nature's Interest*. Oxford: Oxford University Press.
- Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings Who Are Not Persons: A Casuistic Argument«. *Environmental Values* 8(3): 287–323. DOI: <https://doi.org/10.3197/096327199129341842>.
- Wulf, Andrea (2022): *Magnificent Rebels: The First Romantics and the Invention of the Self*. New York: Knopf.

Ana Vieyra, PhD

Emory University
avieyra@emory.edu

Georg Oswald

Leben zwischen Natur und Geist. Zur Möglichkeit einer Biozentrik in spekulativer und identitätsphilosophischer Absicht

This paper aims to expand the biocentric outlines of the 20th and 21st centuries by incorporating understudied conceptions of life from early modern philosophy, specifically Schelling's philosophy of identity and Hegel's speculative philosophy. Central to my inquiry is the question of what implications and challenges these identity- and speculative-philosophical viewpoints on life pose for contemporary biocentric thought. The paper posits that Schelling and Hegel deny inherent value to non-rational forms of life (e.g., microorganisms, fungi, plants, animals) and instead endorse an anthropocentric approach to the demarcation problem. Nevertheless, their comprehensive philosophical systems offer latitude to promote robust species conservation based on arguments of interdependence and human well-being.

To substantiate my claim, I establish an environmental ethical context grounded in the seminal biocentric theories of Taylor, Agar, and Wetlesen. This is followed by a comprehensive exposition of the core principles underlying identity and speculative philosophy, with a particular focus on their nature- and mind-centered conceptions of life. Ultimately, by conducting a critical examination of foundational biocentric principles through the lens of identity- and speculative-philosophical thought, I elucidate the conditions that enable these theories to engage effectively with issues pertaining to environmental ethics, particularly concerning species conservation.

1. Die Typologisierung der Biozentrik durch den umweltethischen Argumentationsraum

Debatten um die Biozentrik operieren für gewöhnlich entlang der Gretchenfrage des umweltethischen Inklusionsproblems: Können nicht-menschlichen Entitäten oder Naturprozessen eine direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit zugesprochen werden? In der Erörterung dieser Frage wird zumeist beim Menschen angesetzt: Es werden diejenigen menschlichen Eigenschaften und Qualitäten eruiert, die direkte moralische Berücksichtigung einschließen, um schließlich ausgehend von ihnen die moralische Inklusionswürdigkeit anderer Lebewesen zu prüfen.¹ Fällt diese Prüfung nun positiv aus, erweitert sich die Moralgemeinschaft um diejenigen Lebensformen, die Träger der entsprechenden Eigenschaften und Qualitäten sind. Eine so geartete Argumentationsstrategie verfährt insofern voraussetzungsarm, da tendenziell alle Lebewesen – sowohl Mikroben als auch Wirbeltiere – als Mitglieder der Moralgemeinschaft prima facie in Betracht gezogen werden können.

Die Streitfragen innerhalb der biozentrischen Debatten lassen sich im umweltethischen Argumentationsraum durch drei Wertedimensionen konkretisieren, nämlich intrinsische, eudaimonistische und instrumentelle Wertvorstellungen des Menschen gegenüber nicht-menschlichen Lebensformen.² Axiologisch betrachtet hängt die Diskussion der Biozentrik maßgeblich von der Möglichkeit ab, intrinsische Werte nicht-menschlichen Lebewesen zuzuschreiben. Intrinsische Werte gründen auf Prädikaten, die Lebewesen unabhängig von ihrem Nutzen für andere Lebewesen, z.B. den Menschen, einen

1 Dies geschieht zumeist durch eine sukzessive oder radikale Depotenzenzierung verkörperter und denkender Subjektivität auf einen theoretischen Ausgangs- bzw. Anfangspunkt. Für eine sukzessive Depotenzenzierung vgl. Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«, *Environmental Values* 8(3), 287–323; vgl. auch Brennan, Andrew / Lo, Y.S. 2010: *Understanding Environmental Philosophy*. London: Taylor & Francis; für eine radikale Depotenzenzierung vgl. Schelling in: SW 1/4, 105–213.

2 Eine übersichtliche Zusammenfassung der axiologischen Begründung findet sich in: Ott, Konrad (2015): *Zur Dimension des Naturschutzes in einer Theorie starker Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis, 69–84.

moralischen Selbstwert zusprechen,³ und sie unterscheiden sich damit auch von solchen (eudaimonistischen) Prädikaten, die das physische und psychische Wohlergehen von Lebewesen betreffen. Vorausgesetzt, dass die Biozentrik für die Auflösung des Inklusionsproblems votiert, indem sie allen Lebewesen (Mikroorganismen, Pilzen, Pflanzen, Tieren) einen intrinsischen Wert zuspricht, lassen sich mit der Möglichkeit ihrer Erweiterung durch die beiden anderen Wertetypen formal vier Spielarten für sie ermitteln: Sehr stark oder stark ist eine Biozentrik, wenn sie allen nicht-menschlichen Lebensformen unterschiedlicher biologischer Herkunft einen intrinsischen Wert zuspricht, der jedweden instrumentellen Umgang mit ihnen verbietet, eudaimonistischen Mensch-Lebewesen-Interaktionen aber durchaus Raum lässt. Moderat oder moderat-schwach kann eine Biozentrik genannt werden, für die gilt, dass sie eudaimonistische Begründungen bereit ist zu akzeptieren und dabei den intrinsischen Wert aller Lebewesen so begreift, dass ein instrumenteller Umgang mit einigen Lebewesen durchaus gestattet ist.

Diese Auflistung von biozentrischen Positionen soll als Prüfstein für die Unterscheidung unterschiedlicher Typen von Biozentriken fungieren, die sich vornehmlich in diesem und dem letzten Jahrhundert prominent herausgebildet haben. Drei solcher Ethiken und einige ihrer Grundbegriffe sind besonders hervorzuheben:

In seiner Monografie *Respect for Nature*⁴ argumentiert Paul W. Taylor, dass alle Lebewesen einen intrinsischen Wert besitzen und daher moralisch respektiert werden müssen. Taylors Begründung der intrinsischen Werte ist ein direktes Resultat der distinkten Verneinung instrumenteller Einstellungen und Praktiken gegenüber allen Lebewesen. Dies ergibt sich daraus, dass Taylors ›biocentric outlook on nature‹⁵ argumentativ auf der Negierung jeglicher Art von Überlegenheit des Menschen gegenüber anderen Lebewesen fußt.⁶ Dabei kristallisiert sich unter den zahlreichen Prädikaten, die die moralische Superiorität menschlichen Lebens aufzubrechen in der Lage

3 Vgl. auch Agar, Nicholas (2001): *Life's Intrinsic Value. Science, Ethics, and Nature*. New York: Columbia University Press, 4–5.

4 Taylor, Paul (1986): *Respect for Nature*. New Jersey: Princeton University Press.

5 Vgl. insb. Taylor 1986, 99–169.

6 Vgl. insb. Taylor 1986, 129–156. Für eine ausführlichere Interpretation vgl. den Beitrag von Konrad Ott im vorliegenden Band, insb. Kapitel 4.

sind, ein besonderes Prädikat heraus: das teleologische Streben jedes (individuellen) Lebendigen (*»individual teleological centers of life«* (Taylor 1986, 122 u. 125)). Für Taylor gibt sich dieses Prädikat in der Befriedigung basaler objektiver Interessen zu erkennen, etwa der Nahrungssuche und der Fortpflanzung, und wird als Strebevermögen nicht nur menschlichen Lebewesen zugesprochen. *In nuce* kann Taylors Argumentation für die moralische Gleichstellung aller Lebewesen wie folgt zusammengefasst werden:

- (P1) Alle Menschen, ob krank oder gesund, sind teleologisch verfasst.
- (P2) Was teleologisch verfasst ist, impliziert direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit.
- (P3) Nun sind auch alle nicht-menschlichen Lebewesen teleologisch verfasst.
- (S) Also implizieren alle Lebewesen direkte moralische Berücksichtigungswürdigkeit.

Angesichts der oben skizzierten Differenzierung der Biozentrik in unterschiedliche Typen lässt sich Taylors Argumentation für eine egalitäre Biozentrik als Biozentrik sehr starken Typs fassen. Dies rührt daher, dass Taylor neben der Ausdehnung von intrinsischen Werten auf alle Lebewesen (durch Verneinung ihrer instrumentellen Charakterisierung) auch eudaimonistischen Werten Platz einräumt, insofern diese im Einklang mit einem respektvollen Umgang mit allen Lebewesen stehen.⁷ Als Beispiele fungieren bei Taylor insbesondere Haustiere und Haus- und Gartenpflanzen.⁸

In seinem Buch *Life's Intrinsic Value. Science, Ethics, and Nature*⁹ vereint wiederum Nicolas Agar durch seinen funktionalistischen Ansatz der Naturalisierung intrinsischer Werte moralische Wertvorstellungen und naturwissenschaftliche Erkenntnisse, indem er Begriffe, die wir Menschen für die Realisierung eigener und fremder Zwecke für moralisch notwendig erachten, mit bio-chemischen Wechselwirkungen zwischen Organismen und ihren natürlichen Umgebungen in Korrespondenz setzt. Durch die Rückbindung von

7 Taylor macht das explizit in: Taylor 1986, 94.

8 Taylor 1986, 74.

9 Agar 2001.

Werten an Naturprozesse wird der Moralphilosophie ermöglicht, diejenigen Werte, die in einer Moralgemeinschaft als intrinsisch gehaltvoll anerkannt werden, auf andere Lebewesen zu übertragen. Der Grundgedanke von Agars Argumentation kann wie folgt zusammengefasst werden:¹⁰

- (P1) *Wenn* die Moralphilosophie diejenigen Formen von Intelligenz und sozialen Beziehungen als Kriterium direkter moralischer Berücksichtigungswürdigkeit anerkennt, die die Lebensbedingungen der eigenen Gemeinschaft und anderer Lebewesen stetig zu verbessern (oder zumindest zu erhalten) versuchen, und
- (P2) *wenn* aufgrund naturwissenschaftlicher Studien gezeigt werden kann, dass gewisse Tiere (Elefanten, Delfine), Pflanzen (Kauri-Bäume, Mangroven), Pilze (Mykorrhizapilze, Morcheln) oder gar Mikroorganismen (Bodenmikroben) diese Kriterien erfüllen – z.B. bei Elefanten, indem sie Samen verbreiten und neue Wasserstellen schaffen, die zahlreichen anderen Arten zugutekommen –,
- (S) *dann* sind wir moralisch verpflichtet, speziell diese Lebewesen in unseren Handlungen zu priorisieren.

Wenngleich Agar also die Objektivierung von intrinsischen Werten im Blick hat, erlaubt die von ihm übernommene Methode in Form eines naturalistischen Funktionalismus auch instrumentelle und eudaimonistische Werte in der Diskussion über den moralisch (in-)adäquaten Umgang mit Lebewesen jeglicher Art geltend zu machen. So kann etwa die Nutzung oder gar Tötung von Lebewesen, die aufgrund ihrer physiologischen Beschaffenheit und sonstigen Interaktionen mit der Umwelt keine moralisch relevanten Charakteristika aufweisen – z.B. keine Schmerzen empfinden, nicht intelligent sind, keine sozialen Beziehungen eingehen – und die invasiv auf andere Lebewesen und deren Lebensbedingungen einwirken, durchaus erlaubt sein. Ebenso können Lebewesen, die über keine Eigenschaften verfügen, die für intrinsische oder instrumentelle Wertvorstellungen relevant sind, moralisch berücksichtigungswürdig sein, wenn sie – z.B. aufgrund ihrer Farben, Gerüche, Geräusche oder kulturellen Geschichte – ein Wohlgefallen und eine Wertschätzung in uns

10 Vgl. Agar 2001, ix–x, 3–5, 159–160.

Menschen evozieren. Kurzum: Mit der Wahl seiner Methode und der Möglichkeit, Lebewesen unterschiedlicher Ordnung intrinsische, instrumentelle oder eudaimonistische Werte zuzusprechen und sie durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse zu erklären, positioniert sich Agar inmitten einer als moderat einzustufenden Biozentrik.

Zuletzt kann noch *Jon Wetlesen* monistische Theoretisierung intrinsischer Werte des Lebendigen erwähnt werden. Wetlesen unter dem Titel *The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument*¹¹ veröffentlichter Monismus ist so konzipiert, dass er beim Konkretesten qua Ich-Bewusstsein beginnt, dieses auf ein begriffliches Minium de-potenziert, um an ihm alle Erscheinungen stufenförmig ›abzumessen‹. Das ultimative Resultat der Abstraktionsleistung ist der Begriff der Selbstbestimmung (self-determination), der für Wetlesen *die* grundlegende Operation des Lebensbegriffs in allen Lebensformen exemplifiziert.¹²

Wetlesens hierarchisch konzipierte Biozentrik kann als moderat eingestuft werden, weil er die Selbstbestimmung nicht nur für unsere menschliche Erkenntnisart als bestimmenden Faktor ansetzt, sondern auch ontologisch in die Domäne lebendiger Organismen überträgt. Auf diese Weise stellt die Selbstbestimmung auch die Möglichkeitsbedingungen für unser intellektuelles und körperliches Wohlgefallen an der Phänomenalität der Vielfalt und Vielheit der Lebewesenformen bereit. Aber auch Angewiesenheitsargumente zum Zweck der Realisierung der eigenen, menschlichen Existenz können sich aus Wetlesens methodischen Grundannahmen extrapolieren lassen, bilden doch die unterschiedlichen Lebensformen Momente eines Kontinuums, in dem sich wechselseitige Abhängigkeiten eintragen lassen, die weder durch Rekurs auf intrinsische Eigenschaften noch Reflexionsurteile und Ideen erklärt werden können, und dessen Extreme hoch- und mindergradig entwickelte Lebensformen sind.

11 Wetlesen, Jon 1999.

12 »This property, I now suggest, can be redescribed as a kind of biological self-determination which is more or less similar to the rational self-determination of moral agents, and differing in different species of living organisms. I propose that we use this property of self-determination as a basis for the gradation of inherent value.« (Wetlesen 1999, 314).

2. Identitätsphilosophischer und spekulativer Lebensbegriff bei Schelling und Hegel

Nun lassen sich die soeben vorgestellten drei Theoriebeispiele verschiedener Typen der Biozentrik und deren Kernbegriffe nicht nur mit Blick auf die Argumentation für die Erweiterung der Moralgemeinschaft um nicht-menschliche Lebewesen untereinander vergleichen. Sie können vielmehr auch auf die Möglichkeit der Objektivierung von intrinsischen Werten kritisch hinterfragt werden, insofern diese Möglichkeit als Prämisse in der biozentrischen Argumentation, die Moralgemeinschaft durch Aufnahme weiterer Lebewesen zu erweitern, permanent mitläuft. Der naturphilosophische Lebensbegriff identitäts- und spekulativ-philosophischer Prägung bietet sich als Ausgangspunkt einer kritischen Prüfung aktueller Theoretisierungen des Lebensbegriffs aus historischer und systematischer Hinsicht an: *historisch*, weil sich Diskurse zum Lebensbegriff, wie sie um 1800 in der Philosophie, aber auch in den Künsten geführt wurden, als die historischen Entstehungsbedingungen der modernen Biozentrik verstehen lassen, und *systematisch*, weil Schellings und Hegels Natur-Geist-Verständnis einen Argumentationsraum eröffnet, der unterschiedliche Fokussierungen und Bewertungen in der Interaktion zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Lebensformen erlaubt, die wiederum in den umweltethischen Argumentationsraum und seine Wertedimensionen integriert werden können. Ziel dieses Kapitels ist es somit, methodische und systematische Grundlagen für den Lebens- und Geistbegriff in Schellings Identitätsphilosophie und in Hegels spekulativer Philosophie zu schaffen, um hintenan kritisch prüfen zu können, in welchem Umfang die jeweiligen Systemgebäude mit einer biozentrischen Sichtweise auf die mannigfaltigen Erscheinungsformen des Lebendigen kompatibel sind.

Schellings identitätsphilosophischer Lebensbegriff: Die Identitätsphilosophie, wie sie im Kontext dieses Beitrags präsentiert wird, stützt sich auf system- und werkimmanente Interpretationsansätze, wie sie unter Verwendung der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (*Darstellung*) (1801) und des *Systems der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (*Würzburger System*) (1804)

entwickelt werden können.¹³ Für die eigene Diskussion über die Grenzen einer Biozentrik im Anschluss an Schelling ist die Bezugnahme auf das *Würzburger System* – das als handschriftlicher Nachlass im sechsten Band der ersten Abteilung der von Schellings Sohn, K.F.A. Schelling, herausgegebenen *Sämtlichen Werke* veröffentlicht wurde – relevant, weil es ein in der *Darstellung* offengebliebenes, aber für die Ausarbeitung der Identitätsphilosophie wichtiges Desiderat schließt: den Zusammenhang von Natur- und Transzendentalphilosophie ausgehend von einem oberen Erkenntnisprinzip in einer Systemdarstellung aufzuzeigen.¹⁴ Während nämlich die *Darstellung* mit der Konstruktion des Absoluten qua Vernunft bei der Naturphilosophie endet, führt das *Würzburger System* die identitätsphilosophische Konstruktion mit der Transzendentalphilosophie und unter Rückgriff auf bereits veröffentlichtes und erarbeitetes Material fort.¹⁵ Im Wechselspiel mit der *Darstellung* ermöglicht das *Würzburger System* folglich, Schellings identitätsphilosophische Mensch-Umwelt-Beziehung besser zu verstehen und diese für die Umweltethik, speziell für das in der Biozentrik verhandelte Inklusionsproblem, fruchtbar zu machen.

Die Architektonik von Schellings identitätsphilosophischem System lässt sich anhand von drei Strukturmomenten erläutern: Die systemstiftende *Operation* der Identitätsphilosophie ist der Satz der Identität $\text{>A} = \text{A}<$, mit dem Schelling nicht die Identifikation von zwei singulären Termini verbindet, sondern vielmehr ein Reflexionsverhältnis zweier Seiten adressiert, bei dem jede Seite der zweistelligen

13 Schelling, F.W.J. ([1801]1859): *Darstellung meines Systems der Philosophie* (= *Schellings sämtliche Werke* 1/4). Stuttgart/Augsburg, 105–213; Schelling, F.W.J. ([1804]1860): *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (= *Schellings sämtliche Werke* 1/6). Stuttgart/Augsburg, 131–576.

14 Vgl. SW 1/4, 108; Gloy, Karen (1994): »Die Naturauffassung bei Kant, Fichte und Schelling«, *Fichte-Studien* 6, 253–57; Mischer, Sibille (1997): *Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 32; Nitz, Timo (2012): *Absolutes Identitätssystem. Eine Einführung in die Identitätsphilosophie Schellings*. Marburg: Tectum, insb. 49–59. Anders Schwenzfeuer, für den die Identitätsphilosophie als Grundlegung der Naturphilosophie fungiert und dieses Desiderat erst mit der *Freiheitsschrift* schließt (vgl. Schwenzfeuer, Sebastian (2012): *Natur und Subjekt. Die Grundlegung der schellingschen Naturphilosophie*. Freiburg: Karl Alber, 7, 9, 117–8).

15 Vgl. Aussagen von Schellings Sohn K.F.A. Schelling, in: SW 1/6, VI.

Relation – das linke und das rechte ›A‹ – sowohl in ihrer Differenz als auch in ihrer Indifferenz zum Ausdruck kommt.¹⁶ Die Beziehung jeder Seite bzw. jedes Relatums (Differenz) zu einem gemeinsamen im Identitätssatz mitgedachten Einheitsgrund (Indifferenz) impliziert mithin einen Totalitätsbegriff, der in seiner in sich abgeschlossenen, beide Relata übergreifenden Setzung eine absolute Totalität¹⁷ begreift, die den identitätsphilosophischen Argumentationsraum schlechthin darstellt. Als das Allgemeine enthält die absolute Totalität in sich besondere, relative Totalitäten¹⁸, die im Wechselspiel mit der absoluten Totalität prospektiv die Entstehung von neuen relativen Totalitäten begünstigen, bis eine relative Totalität erreicht ist, die sich gegenüber allen anderen relativen Totalitäten auszeichnet. Letztere markiert das systematische Ende der Identitätsphilosophie, indem sich die Indifferenz in die Differenz so weit einschreibt, dass beide Momente der Identität als Setzungen ein- und derselben Sache begriffen werden können.

Überlegungen zur Methode respektive den operativen Grundlagen der Identitätsphilosophie stellt Schelling an den Anfang seines Systems. Gegenüber der *Darstellung* nimmt Schelling in seinem *Würzburger System* terminologische Veränderungen vor, die aber an dem oben skizzierten Grundgedanken substanziell nichts ändern.¹⁹ Die Entwicklung einer komplexitätssteigernden Reihung von relativen Totalitäten ist gleichzusetzen mit der *Operationalisierung der Operation* in Form einer Umwandlung des anfänglich noch als ab-

16 »Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist (§. 2), für alles Seyn (insofern es in der Vernunft begriffen ist) ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch $A = A$ ausgedrückt wird.« (SW 1/4, 116) Vgl. auch SW 1/4, 117–118, 124, 133; SW 1/6, 145–147 u. 208.

17 Vgl. SW 1/4, 139–142.

18 Vgl. SW 1/4, 140–144.

19 Das die Identitätsphilosophie umfassende Prinzip nennt Schelling im *Würzburger System* »das Absolute oder Gott« (SW 1/6, 148). Es enthält zwei Momente, denen er unterschiedliche Namen gibt. Das Einheitsmoment nennt Schelling z.B. »Eine[s]« oder auch »ewige Gleichheit«. Das Differenzmoment spaltet sich binnensystematisch in zwei Extreme auf: erstens in ein »Subjekt«, ein »Affirmierendes«, »das Erkennende«, »das Ideale«, das erste A in » $A = A$ « und zweitens in ein »Objekt«, ein »Affirmirtes«, »das Erkannte«, das »Prädikat«, »das Reale« oder das zweite A in » $A = A$ « bzw. ein »B« im Unterschied zum »A«; Vgl. SW 1/6, 137f., 141–148, 161–169.

strakt verstandenen Identitätssatzes in konkrete Begriffe, die in die Bereiche der Natur und des Geistes eingeteilt werden können.

Beispiele von Begriffen, wie sie am Anfang der Naturphilosophie von Schelling vorgetragen werden, sind u.a. der Begriff der Materie, des Raumes, der Zeit und der Kraft. Mit den Mitteln seiner Metaphysik und der Berufung auf die Identitätsstruktur (als Trennung und Verbindung zweier Seiten) erklärt Schelling den Zusammenhang der Materie mit ihren drei Aspekten des Raums und der Zeit (Breite, Höhe, Länge; Zukunft, Vergangenheit, Gegenwart)²⁰, der Repulsiv-, Attraktiv- und Schwerkraft,²¹ den Wirkungszusammenhang von Magneten, die Möglichkeit ihrer elektrischen Leitfähigkeit u.v.m.²² Sie alle legen exemplarisch dar, wie die im Identitätssatz ausgesprochene systemstiftende Operation in Aussagen über Grundbegriffe der Natur überführt werden kann. Erkenntnistheoretisch entsprechen derartigen Aussagen apriorischen Urteile materiell-formellen Typs. Apriori und formell sind sie, weil sie einer allgemeinen Begriffsform entspringen, die nicht-empirischen Ursprungs ist und die jedes Urteil begleitet. Materiell sind sie, weil sie einen Bezug auf Inhalte der Anschauung nehmen und als (Ober-)Sätze empirische Urteile prägen. Identitätsphilosophische Aussagen können auch als nicht-reine apriorische Aussagen bezeichnet werden, wenn darunter erkenntniserweiternde Urteile verstanden werden, die trotz Bezugnahme auf die Anschauung einen nicht-empirischen Ursprung haben.

Vertiefende Analysen zur identitätsphilosophischen Methode und ihrer Realisierung in der Dynamik und im Chemismus finden sich in der *Darstellung* in den §§51–141 und im *Würzburger System* in den §§118–181. Relevant für den eigenen Forschungskontext ist Schellings Begriff der Organik, der den Schlussstein der identitätsphilosophischen Naturphilosophie bildet. Er lässt sich grosso modo in die Bereiche der Tier- und Pflanzenwelt einteilen und markiert eine komplexe Stufe der Identitätsbeziehung, bei der auf der einen Seite der Relation der Begriff des ›Lebendigen‹ steht und auf der anderen Seite andere relative Totalitäten derselben (organischen) oder einer vorangegangenen (unorganischen) Klasse der Ma-

20 Vgl. SW 1/6, 222–231 u. 275–278.

21 Vgl. SW 1/4, 145–148; SW 1/6, 231–265.

22 Vgl. SW 1/4, 153–181; SW 1/6, 322–340.

terie, z.B. der mechanisch-, dynamisch- oder chemisch-organisierten Materie. In der Organik – sowie in der identitätsphilosophischen Naturphilosophie insgesamt – stehen alle Erscheinungsformen in einer asymmetrischen Beziehung zueinander, weil alle Naturprozesse zweckmäßig verfasst sind, indem jedes Moment bzw. jeder Begriff nur durch die Funktion seiner Realisierung eines Ganzen erfasst werden kann.

Die soeben beschriebene potenzierte Form des Identitätsdenkens erlaubt es Schelling, Eigenschaften zu identifizieren, die lebendige Organismen gegenüber nicht-lebendigen Erscheinungsformen – wie etwa unorganischen Stoffen und Elementen, z.B. Mineralien, Wasser, Luft – auszeichnen. Unter den zahlreichen Beispielen, die Schelling im Kapitel über die Organik anführt, seien die folgenden drei erwähnt:

- a) der Begriff der *Reproduktion*, der zwischen Resorption (als dem Setzen einer Seite der Relation in die andere), Sekretion (als dem Wiederherstellen der vorausgesetzten Differenz) und Assimilation (als der erneuten Überführung der Differenz in eine neue Totalität) unterscheidet;²³
- b) der Begriff der *Irritabilität*, der die Reproduktionsfähigkeit einerseits innerhalb eines einzelnen Organismus beschreibt (u.a. durch die Differenz der Organe, Nerven, Muskeln), andererseits diese Verbindung als Möglichkeit der Synthese zwischen sich und seiner Umgebung darstellt, und zwar teils durch Respiration, teils durch willkürliche, ›freie‹ Bewegung^{24,25}
- c) der Begriff der *Sensibilität*, der bei Schelling synonym für die Subjektwerdung durch qualitative Selbst- und Fremdunterscheidung steht, und zwar einmal in Form eines Wechsels qualitativer Zustände innerhalb eines Organismus (Wachsein, Müdigkeit, Schlafen) und ein anderes Mal in Form einer Ordnung der Sinne in den Stufen seiner körperlichen Beziehung auf sich selbst und auf einen anderen Körper (Geschmacks-, Tast-, Seh-, Geruchs- und Gehörsinn).²⁶

23 SW 1/4, 210; SW 1/6, 403–405.

24 SW 1/6, 398.

25 SW 1/6, 421.

26 SW 1/6, 453.

Über Säugetiere schreibt Schelling, dass sie vollkommene Tiere sind, wenn sie alle Ausprägungen der Sensibilität in einer Gestalt vereinigen.²⁷ Was diese Gestalt somit von vorausgegangenen Gestalten unterscheidet, ist das Setzen der in der Identitätsbeziehung mitgedachten Momente in einer einzelnen potenzierten Einheit (Totalität). Der Übergang zur Transzendentalphilosophie ist vollzogen, sobald die absolute Identität von ›A=A‹ die Identitätsphilosophie nicht nur in der (hintergründigen) Rekonstruktion der Theorie und ihrer Begriffe begleitet – denn das tut sie bereits von Anfang an –, sondern auf der (vordergründigen) Ebene der theoriebildenden Begriffe selbst thematisch wird.²⁸ Gedacht wird Letzteres am Paradigma einer Existenz, für die die Artikulation der *Form* der Identität zum Charakteristikum ihrer Existenz wird und die prototypisch an das Sprechen in der I.Ps.Sg.-Perspektive gebunden ist. Streng ist diese Perspektive, wenn sie irreduzibel ist, also eine Beschreibung von außen verbietet (z.B. durch Reduktion mentaler Zustände auf physikalische Naturprozesse) und die nur über ein Sprechen über (Selbst-)Bewusstsein, Intentionalität, Urteilkraft u.v.m. adressiert werden kann.²⁹

Als vorläufiges Fazit kann für Schellings Identitätsphilosophie festgehalten werden, dass Schelling von einem Begriff der Selbstbeziehung bzw. -bestimmung ausgeht, der sich durch das Denken des Identitätssatzes operationalisieren lässt und dabei weitere Begriffe generiert, die sich so weit ausdifferenzieren, bis ein Begriff erreicht

27 SW I/6, 456.

28 »Wir stehen mit der Konstruktion jetzt eben im absoluten Indifferenzpunkt der Philosophie – in der *Vernunft*.« (SW I/6, 495) Der Begriff »Vernunft« kann bei Schelling ohne seine Anbindung zur absoluten Identität $A = A$ nicht verstanden werden, vgl. »Das Grundgesetz der Vernunft und aller Erkenntniß, sofern sie Vernunfterkennniß ist, ist das Gesetz der Identität oder der Satz $A = A$.« (SW I/6, 145).

29 »Die Natur erscheint als real, nur sofern die Vernunft relativ auf ein besonderes Ding oder subjektiv gesetzt, d.h. inwiefern sie nicht an sich selbst und schlechthin betrachtet wird. – Die Vernunft ist totale absolute Identität des Objektiven und Subjektiven, oder sie wird gesetzt, real, nur inwiefern ein *besonderes* Ding, der Mensch, als das potenzlose Bild der unendlichen Substanz gesetzt ist. Die Vernunft kann daher betrachtet werden einmal an sich selbst und schlechthin; in dieser Beziehung ist sie nichts als die sich selbst affirmierende Einheit des Objektiven und Subjektiven, d.h. das sich selbst affirmierende Absolute schlechthin betrachtet. Dann kann sie aber auch in der Relation auf ein besonderes Ding, d.h. sie kann bloß subjektiv betrachtet werden.« (SW I/6, 497).

ist, der als Operator anderen Begriffen retro- und prospektiv beige- stellt werden kann. Ein solcher Begriff ist ein mit Selbstbewusstsein ausgestattetes Ich-Bewusstsein, dessen Empfindungen und Anschau- ungen von Empfindungen und Anschauungen von Lebewesen ohne Ich-Bewusstsein divergieren.

Hegels spekulativer Lebensbegriff: Verglichen mit Schelling lässt sich nun auch bei Hegel ein ähnlicher Systemaufbau beobachten. Grundlage hierfür bildet Hegels spekulative Philosophie, wie sie – für diesen Kontext relevant – in der *Großen Logik* und der *Enzyklo- pädie* ausgearbeitet vorliegt. Analog zu der Beschreibung der schel- lingschen Systemarchitektur lässt sich das Theoriedesign von Hegels spekulativem System mittels dreier Strukturmomente adressieren: Die systemstiftende *Operation* der spekulativen Philosophie ist der (spekulativ-)logische Satz, wie er in den einleitenden Passagen zur *Großen Logik* und der *Enzyklopädie* ausformuliert steht.³⁰ Dabei impliziert ein spekulatives bzw. spekulativ-logisches Denken, die Ur- teilsform $\rangle S - P \langle$ durch Bestimmung der *Prädikation* sukzessive aus- zudifferenzieren, um Begriffe (als mögliche Prädikate) zu generieren. Analog zu Schelling, aber auch zu Kants transzendentaler Logik³¹, ist Hegels spekulative Logik keine bloß formale Logik, weil sie gera- de nicht von allem Inhalt abstrahiert. Vielmehr entnimmt sie ihre begrifflichen Gehalte einer (Ur-)Form, die in ihrer Entwicklung in der Lage ist, bereits bekannte Begriffe aus der philosophischen Tra- dition, aber auch aus den mathematisch- und empirisch-arbeitenden Wissenschaften aufzugreifen, in eine neue systematische Ordnung zu bringen und dabei eigene Erkenntnisse zu gewinnen.

Abstrakt kann das spekulative Denken entlang der (Ur-)Form $\rangle S - P \langle$ in drei methodische Entwicklungsschritte eingeteilt werden:³² Den Anfang macht ein Begriff, der dem Denken als ein Erstes, Positives zugrunde gelegt wird. Um ihn zu verstehen, muss ihm ein Prädikat zugesprochen werden, das im Verhältnis zu ihm ein Zweites, Negatives ist. Spekulativ wird das Begreifen, wenn es den Erkenntnisfortschritt von der Entwicklung der Prädikation (bzw. Negation) abhängig macht, indem es letztere zur Grundlage weiterer Prädikationen (bzw. Negationen) nimmt. Mit der konsequenten An-

30 Vgl. einschlägig: GW 9, LXXVII–LXXIX; GW 20, 95–97; GW 21, 18.

31 AA III, 79.

32 Vgl. GW 12, 376–392; GW 20, 95–97 u. 219–221; GW 21, 18.

wendung dieser Regel – der sukzessiven Erweiterung der Prädikation (bzw. Negation) – entsteht ein begriffliches Beziehungsgeflecht, bei dem jeder Begriff seinen gesonderten Beitrag zur Bestimmung anderer Begriffe und der Systemkonzeption insgesamt leistet.

Konkret lässt sich die Form der *Operationalisierung der Operation* qua Ausdifferenzierung des spekulativen Satzes rein für sich in der *Wissenschaft der Logik* und im Denken einer Äußerlichkeit in der Natur- und Geistphilosophie der *Enzyklopädie* nachverfolgen. Arbeiten zur Logik und Teilen der Naturphilosophie liegen bereits vor.³³ Relevant mit Blick auf die hier verfolgten Fragen ist Hegels Begriff der Organik, der – analog zu Schelling – den Schlussstein seiner Naturphilosophie bildet. Er teilt sich in die Bereiche der Geologie (*geologische Natur*), der Pflanzenwelt (*vegetabilische Natur*) und der Tierwelt (*tierische Organismus*) ein und fußt auf einer entwickelten Stufe der spekulativen Begriffsentwicklung, wie sie oben als Bestimmung der Prädikation (bzw. Negation) in abstracto dargelegt wurde. Relevant für den vorliegenden Beitrag sind dabei Hegels Ausführungen zum *tierischen Organismus* (am Ende der Naturphilosophie) und zur *Anthropologie* (am Anfang der Geistphilosophie).

Der tierische Organismus ist eine entwickelte Form der Selbstbeziehung (bzw. der Negation), die im »Prozess nach außen die selbstische Einheit in sich erhält« (GW 20, 359). Dieser Prozess schließt drei Momente ein, über die der tierische Organismus sich definiert.³⁴ Als selbstische Einheit hat er *erstens* eine *Gestalt*. Hegel bezeichnet mit diesem Begriff das Tier in seiner körperlichen Konstitution, z.B. über ein Knochengerüst zu verfügen (Sensibilität). Sie wird gleichsam begleitet von der Möglichkeit der Interaktion mit (s)einer Umwelt, ohne dass dabei der einzelne Organismus mit

33 Vgl. Henrich, Dieter (1976): »Hegels Grundoperation«. In: Guzzoni, Ute (Hg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Hamburg: Meiner, 208–30; ders. (1978): »Formen der Negation in Hegels Logik«. In: Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 213–229. Martin, Christian Georg (2012): *Ontologie der Selbstbestimmung: Eine operationale Rekonstruktion von Hegels »Wissenschaft der Logik«*. Tübingen: Mohr Siebeck; Koch, Anton Friedrich (2014): *Die Evolution des logischen Raums. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*. Tübingen: Mohr Siebeck. Oswald, Georg (2023): »Kant, Schelling, and Hegel on How to Conceive Matter from a Metaphysical Point of View«. *Idealistic Studies* 52(3), 245–268.

34 Zur Übersicht vgl.: GW 20, 360.

der Ganzheit seiner Teile zerstört wird. Hegel spricht in diesem Zusammenhang von der Fähigkeit der Irritabilität und Reproduktion, denen Merkmale wie Nerven, Muskel, Lunge(n), Blutkreislauf, Lymphen, Verdauung entsprechen.³⁵ Die Interaktion der Gestalt mit anderen Gestalten und Stoffen in der Natur schafft sodann *zweitens* die Grundlagen der *Assimilation*. Unter dieser versteht Hegel, die Überführung elementarer Fremdstoffe (aus der Luft, dem Wasser, der Erde) in das eigene System, denen wiederum körpereigene Bedürfnisse korrespondieren (z.B. Atmung, Durst, Hunger).³⁶ Sie initiiert *drittens* einen Prozess der Anpassung, den Hegel »Gattungsprozess« (GW 20, 375) nennt und der in regional-spezifischen Unterscheidungen verschiedener Tierarten manifest wird (Vögel, Meeres- u. Landtiere, Amphibien). Der Gattungsprozess kulminiert im »Tod des Individuum[s]« (GW 20, 384), mit dem Hegel gerade *nicht* das bloße Ende der physischen Existenz eines einzelnen Organismus verbindet, sondern die Einsicht in die Notwendigkeit, dass kein Individuum für sich alleine, sondern nur im Verbund mit anderen Lebewesen und Naturprozessen existieren kann.³⁷

Übertragen auf die Erscheinungswelt, insbesondere die Tier- und Pflanzenwelt, liest der zuletzt ausgesprochene Gedanke – Hegels Gedanke, dass ein Einzelnes oder Besonderes nur als Allgemeines existieren kann – durchaus weniger trivial, wie es anfänglich scheinen kann. Was Hegel nämlich im Denken des Gattungsprozesses und mit dem abschließenden Gedanken des Todes des Individuums argumentativ zu leisten unternimmt, ist das theoretische und systematische Desiderat, einen bestimmten Typ von Naturerscheinung zu denken, für dessen Existenzweise charakteristisch ist, sich durch die *Form* (»Das Einzelne/Besondere ist das Allgemeine«) *explizit* artikulieren zu können. Die objektstufige Reflexion genau *dieser* Existenzweise leitet auf der Ebene der Theoriebildung fortan die Begriffsentwicklung in der Geistphilosophie und die Diskussion spezifisch menschlicher Eigenschaften. Ausführungen hierzu finden sich im Kapitel über die *Anthropologie* zu Beginn der Geistphilosophie (*sub-*

35 Vgl. GW 20, 362–363.

36 GW 20, 372–375.

37 »Aber diese erreichte Identität mit dem Allgemeinen ist das Aufheben des *formellen Gegensatzes*, der *unmittelbaren* Einzelheit und der *Allgemeinheit* der Individualität, und dies [ist] [...] der *Tod des Natürlichen*.« (GW 20, 384).

jektiver Geist), in welchem vorwiegend Gefühle (Freunde, Angst, Frustration, Wut) verhandelt werden, die sich *nicht* dadurch erklären lassen, dass sie auf kausale Reizreaktionen (z.B. das Feuern von Fasern im Gehirn) zurückgeführt werden können, sondern vielmehr solche Neigungen und Präferenzen des Individuum explizit machen, die nur im Sprechen über das eigene Selbst eine Bedeutung erhalten.³⁸ Der Diskussionsgegenstand der hegelschen Geistphilosophie ist somit ein Subjektbegriff, der an ein Ich-Bewusstsein gekoppelt ist, das sich unmittelbar³⁹ im Modus emotionaler und lautgestischer Äußerungen artikuliert und mittelbar⁴⁰ nur über den Weg einer intentionalen Bezugnahme auf Objektivität, eines urteilsförmigen Sprechens und eines Begriffs der Fehlbarkeit einsichtig gemacht werden kann.

3. Kritik an der Biozentrik im Anschluss an Schelling und Hegel

Der Lebensbegriff identitäts- und spekulativ-philosophischer Prägung und aktuelle Theoretisierungen des Lebensbegriffs lassen sich durch ihre jeweiligen Argumente wider und für die Möglichkeit einer Objektivierung von intrinsischen Werten miteinander vergleichen. So teilen die vier verschiedenen Beispiele aus der Biozentrik

38 Vgl. GW 20, 415: »Das von ihr [Seele; geistiges Individuum] unterschieden werdende ist noch nicht ein äußeres Object wie im Bewußtseyn, sondern es sind die Bestimmungen ihrer empfindenden Totalität. Sie ist in diesem Urtheile Subject überhaupt, ihr Object ist ihre *Substanz*, welche zugleich ihr Prädikat ist.«

39 Hegel beschreibt dies an radikalen Beispielen des Selbstgefühls wie psychischen Krankheiten (Verrücktheit, Wahnsinn), vgl. GW 20, 425–427.

40 Vgl. hierzu Hegels Zusammenfassung des Gangs der Seele im Abschnitt *Anthropologie* und den Übergang der wirklichen Seele zum Bewusstsein in §414 der *Enzyklopädie*, GW 20, 434–435: »*An sich* hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als fürsichseyende scheidet diese sich von ihrem unmittelbaren Seyn, und stellt sich dasselbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden ins sie keinen Widerstand leisten kann. [...] [D]as höhere Erwachen der Seele zum *Ich* [ist] [...] die abstrakte Allgemeinheit [...], welche so *Denken* und *Subject* für sich und zwar bestimmt Subject seines Urteils ist, in welchem es die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Object, eine *ihm äußere* Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflectirt ist, – das *Bewußtseyn*.«

allesamt die Annahme, dass intrinsische Werte ein objektives Korrelat in den Naturerscheinungen und -prozessen haben, denen wiederum Eigenschaften korrespondieren, die äußeren Beobachtungen zugänglich sind. Paradigmatisch hierfür stehen bei Taylor, Agar und Wetlesen Eigenschaften, die im begrifflichen Sprechen über das Lebendige an die Stelle der Prädikation treten und zu denen die teleologische Bewegung, Intelligenz und Selbstbestimmung gezählt werden können. Vonseiten des identitäts- und spekulativ-philosophischen Lebensbegriffs ergeben sich für die Biozentrik daraus zwei Begründungsprobleme:

A) Das *erste Begründungsproblem* ist ein *ontologisches*: In ihrem Versuch, die Moralgemeinschaft um Lebewesen zu erweitern, weil ihnen Eigenschaften zugesprochen werden können, die sie moralisch direkt qualifizieren, geht die Biozentrik von der Möglichkeit der Zuschreibung intrinsischer Eigenschaften auf Basis äußerer Beobachtungen (Wahrnehmungen) aus. Dies gilt für Eigenschaften, die einen Organismus funktional charakterisieren, wie die Eigenschaft nach einem Ziel zu streben und selbstbestimmt zu agieren, sowie für Eigenschaften, die innere mentale Zustände qualifizieren, z.B. die Eigenschaft über Triebe, Gefühle, Empfindungen, Intelligenz zu verfügen. Nur so – nämlich durch den Zugriff von außen – kann die *objektive* Begründung der Biozentrik durch Übertragung menschlicher Eigenschaften auf nicht-menschliche Lebewesen gelingen.

Die Begründungsprobleme der biozentrischen Argumentation treten aus identitäts- und spekulativ-philosophischer Sicht dann auf, wenn eine Antwort auf die Frage verlangt wird, ob es Eigenschaften gibt, deren *Bedeutungen* an einem besonderen Typ von Subjekt hängen, für den konstitutiv ist, dass er über Eigenschaften verfügt, die übertragen auf andere Typen von Subjekten ihre Bedeutungen *verlieren*. Virulent wird dieses Begründungsproblem, wenn intrinsische Eigenschaften über genau *diese* enge Verknüpfung von Subjekt und Prädikat definiert werden.

Um sich selbst nicht aufzugeben, muss die Biozentrik die oben gestellte Frage verneinen. Doch ihre Verneinung erweist sich als problematisch, weil sie im Endergebnis einem Dilemma aufläuft: Entweder schließt die Biozentrik eine Klasse von intrinsischen Eigenschaften aus ihrem Argumentationsraum aus, die für die Objektivierung von intrinsisch gehaltvollen Wertvorstellungen denkender und verkörperter Subjekte (Geist) geradezu konstitutiv sind, oder aber

sie argumentiert gegen die Möglichkeit einer engen, nicht-quantifizierbaren Verbindung von Eigenschaften und deren Trägern. Beiden Varianten entsprechen zwei Spielarten der Naturalisierung von Eigenschaften: einerseits der eliminative Naturalismus, der nicht-objektivierbare Eigenschaften für existent, aber bedeutungslos erklärt, andererseits der reduktive Naturalismus, der alle Eigenschaften auf objektive (und damit beobachtbare) Prozesse zurückführt.⁴¹ Taylor, Agar und Wetlesen vertreten ein naturalistisches Weltbild, wenn sie teils explizit (Tylor, Agar)⁴², teils implizit (Wetlesen)⁴³ funktionale und mentale Begriffe ihrer Theorien (Teleologie, Intelligenz, Selbstbestimmung), denen sie intrinsische Bedeutung zuschreiben, mit äußerlich beobachtbaren Prozessen im mikro- und makroskopischen Bereich der Erscheinungswelt lebendiger Organismen gleichsetzen.

Der soeben beschriebenen biozentrischen Theoretisierung des Lebendigen steht der Fortgang des Lebensbegriff tierischer Organismen in die Domäne geistiger Lebewesen in Schellings Identitätsphilosophie und Hegels spekulativer Philosophie entgegen. Ihre Theorien zeichnen den Versuch nach, das Denken und Begreifen von Subjektivität in der Natur von einem Denken und Begreifen von Subjektivität im Geist zu differenzieren, indem letzterer eine Form der Prädikation zugebilligt wird, die *irreduzibel* an die Artikulation eines Subjekts (mit Ich-Bewusstsein) gebunden bleibt. Vom Standpunkt der schellingschen und hegelschen Naturphilosophie fällt die Ontologie der Biozentrik defizitär aus, weil sie ihr Sprechen über Eigenschaften, mit denen sie intrinsischen Werten geistiger Subjekte (wie dem Menschen) eine Bedeutung verleiht, auf einen Bereich einschränkt, über den quantifiziert werden kann. Damit rückt aber das Sprechen über Teleologie, Intelligenz und Selbstbestimmung in

41 Einen reduktiven Naturalismus in der Semantik vertritt z.B. Hartry Field und Brian Loar; Field, Hartry (1972): »Tarski's Theory of Truth«, *The Journal of Philosophy* 13, 347–375; ders. (1975): »Conventionalism and Instrumentalism in Semantics«, *Nous* 9, 375–405; Loar, Brian. (1981): *Mind and Meaning*. Cambridge. Willard Van Orman Quine vertritt eine eliminative Variante des Naturalismus; Quine, Willard Van Orman (1960): *Word and Object*. Cambridge/MA: MIT Press; ders. (1951): »Two Dogmas of Empiricism«, *Philosophical Review* 60, 20–43.

42 Taylor 1986, 47, 51, 119–122, 160–161; Agar 2001, 13: »The fact that I am not only a philosopher interested in nature but also a philosophical naturalist will have a significant impact on the manner of moral advice I will offer.«

43 Vgl. Wetlesen 1999, 314.

den Bereich des Sprechens über objektivierbare Eigenschaften wie das Sprechen über H_2O , Photosynthese, DNA-Replikation, Fermentation, Sporenbildung, Wachstumshormone, Nervensysteme u.v.m.

B) Das *zweite Begründungsproblem* der Biozentrik ist ein *epistemisches*, das dem ersten, ontologischen Begründungsproblem beige stellt und mit den Mitteln der philosophischen Semantik wie folgt formuliert werden kann: Eine Biozentrik, die in ihrer Argumentation auf den Gebrauch von funktionalen oder mentalen Prädikaten zurückgreift, deren Bedeutungen ein Ich-Bewusstsein einschließen, behauptet über ein Wissen dieser Prädikate zu verfügen, das auf Lebewesen *ohne* ein Ich-Bewusstsein übertragen werden kann. Unter dieser Voraussetzung müssen Taylor, Agar und Wetlesen auf nicht-zirkuläre Weise begründen können, wie die Begriffe der Teleologie, der Intelligenz und der Selbstbestimmung ohne Rekurs auf Begriffe wie Ich-Bewusstsein, Intentionalität und Urteilsfähigkeit erklärt werden können.

Die Begründungsprobleme der biozentrischen Argumentation treten aus identitäts- und spekulativ-philosophischer Sicht auf, wenn behauptet wird, dass eine Theoretisierung von grundlegenden Begriffen wie Teleologie, Intelligenz oder Selbstbestimmung ohne Rekurs auf ein konkretes Ich-Bewusstsein möglich ist. Ähnlich wie beim ontologischen Begründungsproblem entsteht auch beim epistemischen Begründungsproblem ein Dilemma: Denn *entweder* wird das Wissen um die eigene Zielsetzung, die eigene Erinnerung oder die eigene Autonomie mit einem Wissen über Bewegung, das olfaktorische und magnetische Geruchs- und Orientierungssystem oder das Reiz-Reaktions-Muster gleichgesetzt *oder* aber das Ich-Bewusstsein wird Teil der Wahrheitsbedingungen im Sprechen über diese Begriffe. Ersteres Wissen geht zwar in Richtung auf die Biozentrik zu, setzt aber mit der Preisgabe des Ich-Bewusstseins die Begründung dezidiert intrinsischer Wertvorstellungen aufs Spiel. Letzteres Wissen kann mit einer biozentrischen Position schlussendlich nicht konsistent zusammengedacht werden, da die Biozentrik in ihrem Versuch, intrinsische Werte objektivierbar zu machen, die Loslösung intrinsischer Eigenschaften von einem engen Gebrauch von Ich einfordert. Diese Loslösung wird aus identitäts- und spekulativ-philosophischer Perspektive umso problematischer, sobald ein Bedeutungszusammenhang zwischen dem Ich-Bewusstsein von denkenden und verkörperten Subjekten (Menschen) mit *intentionalen*

Bezugnahmen auf Gegenstände hergestellt wird, der weitreichende Konsequenzen hat. Denn mit dem Begriff der Intentionalität öffnet sich sogleich der Raum für ein Sprechen in *Urteilen* (Designation und Prädikation); und weil keines dieser drei Aspekte (Ich-Bewusstsein, Intentionalität, Urteilsfähigkeit) isoliert voneinander betrachtet werden kann, gehen *ihre* Bedeutungen unmittelbar oder mittelbar in die Bedeutungen der Begriffe der Teleologie, der Intelligenz und der Selbstbestimmung über. Bei Taylor, Agar und Wetlesen fällt dieser Begriffszusammenhang jedoch gänzlich weg, und die Entkoppelung dieser Begriffe erlaubt es schließlich, Vorstellungen von Teleologie, Intelligenz und Selbstbestimmung in die kausalen Gesetzmäßigkeiten der Erscheinungswelt hineinzuprojizieren.

4. Ausblick: Biozentrik im Anschluss an Schelling und Hegel

Die bisherigen Ausführungen sollten deutlich gemacht haben, inwiefern Schellings und Hegels naturphilosophische Konzeptualisierungen des Lebensbegriffs⁴⁴ in Debatten um das Inklusionsproblem historisch *und* systematisch produktiv gemacht werden können. In erster Linie gehört hierzu die Vorstellung eines Subjektbegriffs, der unterschiedliche Gebrauchsweisen der Begriffe ›Teleologie‹, ›Intelligenz‹ und ›Selbstbestimmung‹ für sich in Anspruch nimmt. Unter Voraussetzung ihrer jeweiligen Methodologie ermöglichen identitäts- und spekulativ-philosophische Theorien eine Subjektivitätskritik, die über den naturphilosophischen Lebensbegriff und seinem Fortwirken im Geist Argumente dafür bereithält, geistigem Leben einen intrinsischen Wert zuzusprechen und produktive Verbindungen zur Biozentrik zu knüpfen.

Werden identitäts- und spekulativ-philosophische Theoretisierungen des Lebendigen durch Anwendung der umweltethischen Axiologie spezifiziert, ergibt sich folgende Einordnung mit Blick auf die Möglichkeit einer Biozentrik im Anschluss an Schelling und Hegel: Tiere bilden die höchste Entwicklungsstufe in Schellings und Hegels Philosophiesystemen, verfügen aber über keine Eigenschaften,

44 Selbstredend ließe sich an dieser Stelle auch Kant prominent in die Diskussion einbringen, wird aber aus Platzgründen ausgespart.

die als intrinsisch wertvoll erachtet werden können und direkte moralische Berücksichtigung einschließen. Dies ist der Fall, weil intrinsische Werte ihr Korrelat in Eigenschaften haben, die auf keine Mittel-Zweck-Relation und kausale Beziehungen reduziert werden können und die auch keine Zuschreibung von außen gestatten. Stattdessen steht und fällt ihre Objektivität mit dem Subjektgebrauch von Ich, das Intentionalität und Urteilsfähigkeit (inkl. des Begriffs der Fehlbarkeit) einschließt. Welche ›objektiven‹ Begriffe ein derartiger, identitäts- und spekulativ-philosophisch umcodierter Subjektivitätsbegriff freizulegen vermag, bleibt der Diskussion der Geistphilosophie (Hegel) bzw. Transzendentalphilosophie (Schelling) vorbehalten.

Trotz vorliegender Divergenzen zwischen ihren und den biozentrischen Begründungen intrinsischer Werte bietet die Fortführung gerade *dieser* Diskussion den Prüfstein für die Untersuchung, identitäts- und spekulativ-philosophische Theoretisierungen des Lebendigen auf biozentrische Positionen zu beziehen. Vom Standpunkt der Identitätsphilosophie und spekulativen Philosophie erweisen sich Schellings und Hegels Systemgebäude als anthropozentrisch, weil in ihnen nur geistigen Lebewesen ein moralischer Selbstwert attestiert wird. Begründungen hierfür liefern Schelling und Hegel in den Kapiteln über das *Wissen* und den *subjektiven Geist*. Ihnen gegenüber stehen Erklärungen über nicht-geistige Lebewesen, wie sie Schelling und Hegel in den Kapiteln über die *Organik* und die *organische Physik* bereitstellen. Schelling und Hegel bedienen sich hierbei Erkenntnissen aus der empirischen Forschung, die wichtige Einblicke in die Funktionsweisen von Lebewesen innerhalb einer Art, zwischen den Arten und der Beziehung der Arten zu ihren Lebensräumen geben und die bei einer instrumentellen Bewertung von Maßnahmen zum Artenschutz als Kriterium herangezogen werden können. Schließlich können nicht-geistige Lebewesen auf ihre Bedeutung für das körperliche und seelische Wohlbefinden für geistige Lebewesen beurteilt werden und auf diese Weise einen hohen Schutzstatus genießen. Gemeint sind Maßnahmen zum Schutz von Lebewesen, die emotionalen Trost spenden, soziale Verbundenheit schaffen, kognitive Fähigkeiten anregen, positiv auf die Wissensproduktion einwirken und kulturelle, spirituelle oder ästhetische Funktionen übernehmen. Der systematische Ort, an dem Wertvorstellungen von nicht-geistigen Lebewesen eudaimonistischen Typs in der Identitätsphilosophie

und spekulativen Philosophie verhandelt werden, ist bei Schelling das Kapitel über das *Handeln* und die *Kunst* und bei Hegel das Kapitel über den *objektiven* und *absoluten Geist*.

Eine Konvergenz zwischen einer identitäts- und spekulativ-philosophischen Umweltethik und einer Biozentrik ist folglich möglich, wenn bei der Forderung, Lebewesen unterschiedlicher Art (Mikroorganismen, Pilze, Pflanzen, Tiere) zu schützen, und bei der Bewertung dieser Forderung durch die Umsetzung konkreter Maßnahmen, auf instrumentelle und eudaimonistische Werte rekurriert wird. Denn durch die physische Angewiesenheit der Menschen auf ein stabiles und intaktes Ökosystems räumen sowohl die Identitätsphilosophie als auch die spekulative Philosophie instrumentellen und eudaimonistischen Argumenten einen hohen Stellenwert ein, die wiederum in der Lage sind, den Schutzstatus nicht-geistiger Lebewesen über den der geistigen Lebewesen zu stellen. Gemeint sind insbesondere Maßnahmen zum Schutz von basalen Interessen nicht-geistiger Lebewesen (z.B. Nahrungssicherung und Fortpflanzung) gegenüber nicht-basalen Interessen geistiger Lebewesen (z.B. Jagdsport, Wildtierhandel, tierisch hergestellte Kosmetikprodukte). Zudem können Schutzmaßnahmen zur Artenrettung auch um solche erweitert werden, die zwar zur Stabilität von Ökosystemen, der Absicherung von Ökosystemdienstleistungen, der Energie- und Rohstoffgewinnung usw. keinen messbaren Beitrag leisten, wohl aber die körperliche und geistige Gesundheit von Menschen fördern (vgl. z.B. die Existenz von Zierfischen und einigen Wildblumen).

Wollte man – in Anbetracht aller vorliegenden Resultate – den Begriff der Biozentrik auch um solche Typen von Biozentriken erweitern, die bereit sind von der Forderung einer objektiven Begründung intrinsischer Werten nicht-geistiger Lebewesen abzurücken (oder sie zumindest auszuklammern), ließe sich die Anthropozentrik identitäts- und spekulativ-philosophischer Prägung aus pragmatischen Gesichtspunkten und unter Berücksichtigung deckungsgleicher praktischer Konsequenzen im Artenschutz als Biozentrik_{nicht-intrinsisch} begreifen. Ob eine derartige Gleichsetzung vor dem Hintergrund biozentrischer Debatten und naturphilosophischer Überlegungen zum Lebensbegriff und dessen Fortbestimmung im *subjektiven Geist* (Hegel) und im *Wissen* (Schelling) Bestand hat, bleibt einer neuen Untersuchung vorbehalten.

Bibliographie

- AA III Kant, I. ([1787]1903): *Kritik der reinen Vernunft* (= *Gesammelte Schriften* 3). Berlin.
- GW 9 Hegel, G.W.F. ([1807]1980): *Phänomenologie des Geistes* (= *Gesammelte Werke* 9). Hamburg: Meiner.
- GW 12 Hegel, G.W.F. ([1816]1980): *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)* (= *Gesammelte Werke* 12). Hamburg: Meiner.
- GW 20 Hegel, G.W.F. ([1830]1992): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (= *Gesammelte Werke* 20). Hamburg: Meiner.
- GW 21 Hegel, G.W.F. ([1832]1984): *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)* (= *Gesammelte Werke* 21). Hamburg: Meiner.
- SW 1/4 Schelling, F.W.J. ([1801]1859): *Darstellung meines Systems der Philosophie* (= *Schellings sämtliche Werke* 1/4). Stuttgart/Augsburg, 105–213.
- SW 1/6 Schelling, F.W.J. ([1804]1860): *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (= *Schellings sämtliche Werke* 1/6). Stuttgart/Augsburg, 131–576.
- Agar, Nicholas (2001): *Life's Intrinsic Value. Science, Ethics, and Nature*. New York: Columbia University Press.
- Brennan, Andrew / Lo, Y.S. 2010: *Understanding Environmental Philosophy*. London: Taylor & Francis.
- Field, Hartry (1972): »Tarski's Theory of Truth«. *The Journal of Philosophy* 13, 347–375.
- Field, Hartry (1975): »Conventionalism and Instrumentalism in Semantics«. *Nous* 9, 375–405.
- Gloy, Karen (1994): »Die Naturauffassung bei Kant, Fichte und Schelling«. *Fichte-Studien* 6, 253–275.
- Henrich, Dieter (1976): »Hegels Grundoperation«. In: Guzzoni, Ute (Hg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Hamburg: Meiner, 208–230.
- Ders. (1978): »Formen der Negation in Hegels Logik«. In: Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 213–229.
- Koch, Anton Friedrich (2014): *Die Evolution des logischen Raums. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1–35.
- Loar, Brian (1981): *Mind and Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, Christian Georg (2012): *Ontologie der Selbstbestimmung: Eine operationale Rekonstruktion von Hegels »Wissenschaft der Logik«*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Mischer, Sibille (1997): *Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Nitz, Timo (2012): *Absolutes Identitätssystem. Eine Einführung in die Identitätsphilosophie Schellings*. Marburg: Tectum.
- Oswald, Georg (2023): »Kant, Schelling, and Hegel on How to Conceive Matter from a Metaphysical Point of View«. *Idealistic Studies* 52(3), 245–268.
- Ott, Konrad (2015): *Zur Dimension des Naturschutzes in einer Theorie starker Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis.
- Quine, Willard Van Orman (1951): »Two Dogmas of Empiricism«. *Philosophical Review* 60, 20–43.
- Quine, Willard Van Orman (1960): *Word and Object*. Cambridge/MA: MIT Press.
- Schwenzfeuer, Sebastian (2012): *Natur und Subjekt. Die Grundlegung der schellingschen Naturphilosophie*. Freiburg: Karl Alber.
- Taylor, Paul (1986): *Respect for Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
- Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«. *Environmental Values* 8(3), 287–323.

Dr. Georg Oswald

Fellow im DenkRaum „Energie im Wandel der Zeit und der Welt“

Wissenschaftlicher Mitarbeiter

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Philosophisches Seminar

Lehrstuhl für Philosophie und Ethik der Umwelt

Boschstr. 1

24118 Kiel

goswald@philsem.uni-kiel.de

Konrad Ott

Begründungen und Transformation der Biozentrik

Für Corine Pelluchon

Abstract

This article critically evaluates the principal arguments proposed by Albert Schweitzer, Hans Jonas, Paul Taylor, and Nicholas Agar for a biocentric solution to the demarcation problem, assessing both their conceptual validity and practical viability. The analysis reveals that none of these arguments prove entirely persuasive. The article then addresses Jon Wetlesen's endeavor to establish a softened form of biocentrism grounded in an ethics of existential self-respect. In the final section, drawing on *Kant's Critique of Judgment*, a reconceptualization of biocentrism is proposed that refrains from attributing inherent value to all living beings, but adopts an existential attitude of devotional reverence for life.

1. Einführung

Die Biozentrik gilt als eine von mehreren physiozentrischen Positionen zur Lösung des Inklusionsproblems, d.h. der Frage nach der Zuerkennung von moralischem Selbstwert für bestimmte Entitäten.¹ Die Biozentrik vertritt das Lebendig-Sein von einzelnen Organismen

1 Vgl. Ott, Konrad (2008a): »A Modest Proposal of How to Proceed in Order to Solve the Problem of Inherent Moral Value in Nature«. In: Westra, Laura/Bosselmann, Klaus/Westra, Robert (Hg.): *Reconciling Human Existence with Ecological Integrity*. London: Earthscan, 39–60.

oder eine damit einhergehende Eigenschaft als Kriterium der Zuschreibung von moralischem Selbstwert.² Allen Einzelorganismen gleich welchen taxonomischen Zugehörigkeiten in den fünf klassischen Reichen der Organismen³ wird somit der moralische Selbstwert zugesprochen; abgesprochen wird er Arten, Ökosystemen, Genen und abiotischen Entitäten. Kein Biozentriker darf die unzählbar vielen Organismen vergessen, die zu den Reichen der Protoctista und Bacteria zählen. Die Biozentrik setzt *ontologisch* und *epistemisch* Entitäten wie »Lebewesen« und »Organismen«, Vorgänge wie »Lebendigkeit« und einen wie immer konzipierten Kollektivsingulär »Leben« voraus. Die wissenschaftliche Behandlung von Lebewesen erfolgt im Rahmen der Evolutionstheorie. Hier ist die Strategie üblich, den Lebensbegriff über Grundfunktionen von Lebewesen zu definieren^{4,5,6}: Stoffwechsel, Reizbarkeit, Fortpflanzungsfähigkeit, Vererbung, Organisation, teleologisches oder teleonomes Verhalten. Der Einfachheit halber betrachte ich im Folgenden Viren nicht als Lebewesen, da sie keinen Stoffwechsel betreiben. Lebewesen weisen emergente Eigenschaften auf, die sie von unbelebten Systemen kategorial unterscheiden.⁷ Lebewesen sind negentropische und autopoietische Wesen; sie widerstehen in ihren Lebensvollzügen dem (unüberwindlichen) zweiten Hauptsatz der Thermodynamik. Metaphorisch gesagt: Sie stemmen sich in ihren Vollzügen dem Zuwachs an Entropie entgegen.

Mindestens eine dieser Eigenschaften muss in der Biozentrik als moralisch relevante Eigenschaft bestimmt, d.h. ausgezeichnet werden (oder mit einer moralisch relevanten Eigenschaft intern verknüpft werden). Die Begründung der Biozentrik erfolgt somit immer in einer konzeptionellen Verbindung von Ontologie und Ethik. Die

2 Vgl. Engels, Eve-Marie (2016): »Biozentrik«. In: Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 161–168.

3 Vgl. Margulis, Lynn/Schwartz, Karlene (1989): *Die fünf Reiche der Organismen*. Berlin: Akademie Verlag.

4 Vgl. Toepfer, Georg (2005): »Der Begriff des Lebens«. In: Krohs, Ulrich/Toepfer, Georg (Hg.): *Philosophie der Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 157–174.

5 Toepfer, Georg (2017): »Leben«. In: Kirchhoff, Thomas/Karafyllis, Nicole et al. (Hg.): *Naturphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 159–164.

6 Vgl. Mayr, Ernst (1998): *Das ist Biologie*. Heidelberg: Spektrum.

7 Vgl. Mayr, Ernst (1991): *Eine neue Philosophie der Biologie*. München: Piper. Ders. (1998): *Das ist Biologie*. Heidelberg: Spektrum, 42–47.

Ontologie der Biozentrik ist immer eine Art des »Vitalismus« im weiteren Sinne.

Intuitive Sympathien mit der Biozentrik sind verbreitet. Dies mag daran liegen, dass viele Menschen Lebewesen als solche faszinierend und staunenswert finden. Unabhängig davon, welches Modell der Entstehung von Lebewesen vor ca. 3,5 Milliarden Jahren man favorisiert, sind Lebewesen für viele Menschen Gegenstände einer faszinierten Zuwendung. Für Biologen dürfte dies *a fortiori* gelten. Diese Faszination regt sich schon bei einzelligen Lebewesen und steigert sich angesichts der Photosynthese, der Sexualität und der Emergenz von Sinnlichkeit, etwa Sehkraft⁸ und Bewusstsein. Lebewesen sind Lebenskünstler (in Wüsten, Eis, Tiefsee, Mooren). Unabhängig davon, ob man die Entstehung von Leben für ein verbreitetes oder für ein extrem seltenes Ereignis in der Geschichte des Universums hält, ist die planetarische Naturgeschichte des Lebens, die sich mit Hilfe der Evolutionstheorie erklären lässt (zur wissenschaftstheoretischen Rekonstruktion siehe Gutmann⁹), »grandios«.

Diese Faszination mag bis zu biophilen Inklinationen in dem Sinne führen, dass man performative Zuwendungen und biologische Kenntnisse in ein Verhältnis gegenseitiger Steigerung bringt, wie dies Alexander von Humboldt tat.¹⁰ In der Reflexion hierauf entdeckt man die eigene Lebendigkeit (= Vitalität), mit der man bereits vorthoretisch vertraut ist, auf neuartige Weise. Die eigene Vitalität kann man naturphänomenologisch darlegen.¹¹

Faszinierte Zuwendung, biophile Grundhaltung und Phänomenologie der eigenen Vitalität sind aber nicht hinreichend für eine Zuerkennung von moralischem Selbstwert für alle Lebewesen, sofern diese Zuerkennung allgemeinverbindlich sein soll. Wenn manche Personen existentiell fasziniert von Waffen oder Motorrädern sind oder mit Leidenschaft alte Münzen sammeln, so wird man diese Einstellungen nicht hinreichend für die Zuerkennung von moralischem Selbstwert ansehen. Wenn Physiker sagten, sie fänden das

8 Vgl. Shilo, Sev (1996): *Vom Licht zur Sicht. Die Evolution des Sehens*. Frankfurt a. M.: Harri.

9 Vgl. Gutmann, Mathias (1996): *Die Evolutionstheorie und ihr Gegenstand*. Berlin: VWB.

10 Vgl. Botting, Douglas (1994): *Humboldt and the Cosmos*. München: Prestel.

11 Vgl. Ott, Konrad (2023): »Naturphänomenologie will betrieben werden«. *ZE-MO* 6, 347–371.

Higgs-Teilchen faszinierender als Lebewesen, und nichts sei so faszinierend wie radioaktive Strahlung, so wird man diese Faszination nicht zureichend für die Zuerkennung von moralischem Selbstwert finden. Faszination ist nur hinreichend für »*moral consideration*«¹², nicht für »*moral considerability*.«¹³

Womöglich liegt eine basale *moralische* biozentrische Intuition in folgender Ansicht: Es macht bei Organismen einen moralisch relevanten Unterschied, ob es ihnen gut oder schlecht geht. Diese »*goodness of its own*« muss vom jeweiligen Organismus nicht erlebt oder verspürt werden, sondern kommt ihm objektiv zu oder nicht. »The only beings which can have moral standing are those which can have a good of their own.«¹⁴ Dies impliziert, dass es solchen Wesen gut oder schlecht gehen kann. Diese Differenz lässt sich biologisch objektiv feststellen und ist »*a difference that makes a (moral) difference*«. Regan setzt in diesem »*goodness argument*« »*inherent goodness*« mit »*inherent value*« gleich.¹⁵ Das »*good of its own*« wird konzeptionell zumeist teleologisch oder im Sinne schwacher Interessen gefasst. Auch wenn es bewusstlosen Lebewesen egal ist, was mir ihnen geschieht, darf es uns als moralischen Personen nicht gleichgültig sein, wenn es ihnen schlechter geht als es ihnen gehen müsste. Diese Betrachtungsweise kann bis zu Amöben erfolgen, die in Salzsäure aufgelöst werden. Selbst Habermas schreibt in diesem Sinne: »Die schonende Behandlung von grenzerhaltenden Systemen, deren Selbststeuerungsmechanismen wir stören könnten, [...] verbindet sich, je näher uns die behandelte Species [*sic!*] steht, umso deutlicher, auch mit praktischer Rücksicht, einer Art von Respekt.«¹⁶ Für die Verletzbarkeit organischen Lebens bringen wir ein Verständnis auf, das »eine Hemmschwelle im praktischen Umgang errichtet.«¹⁷ Aber werden wir aufgrund dieser Hemmschwelle wirklich zu Biozentrikern? Bei Habermas steht dieser zitierte Satz isoliert

12 Birch, Thomas (1993): »Moral Considerability and Universal Consideration«, *Environmental Ethics* 15(4), 313–332.

13 Ebd.

14 Regan, Tom (1981): »The Nature and Possibility of an Environmental Ethics«, *Environmental Ethics* 3(19), 19–34.

15 Vgl. ebd.

16 Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 83.

17 Ebd.

und der Gedanke wird nicht weiterverfolgt.¹⁸ So ist nicht klar, ob die »Art von Respekt« moralisch zu verstehen ist.

Erhebt die Biozentrik den Anspruch, vom moralischen Standpunkt aus allgemeinverbindlich zu sein, müssen auf der Basis einer biologisch plausiblen Ontologie moralische Begründungen vorgelegt werden, die von axiologischen, eudaimonistischen und existentiellen Bezügen (möglichst) unabhängig sind. Ich untersuche im Folgenden Begründungen der Biozentrik. Ich setze dabei ein Rahmenkonzept von Diskursethik voraus, dass normative Geltungsansprüche kritisch prüft.^{19,20} Der moralisch-praktische Diskurs ist, wie Habermas sagt, ein Verfahren der kritischen Prüfung hypothetisch erwogener normativer Geltungsansprüche. Ich setze bis auf Weiteres voraus, dass das Inklusionsproblem ein mit Gründen entscheidbares Problem ist.²¹

Maßgebliche Vertreter der Biozentrik sind Albert Schweitzer²², Hans Jonas²³, Paul Taylor²⁴, James Sterba²⁵, Robin Attfield²⁶ und Nicholas Agar.²⁷ Sterba^{28,29} schließt in der Begründung an Taylor an, weshalb ich nicht auf ihn eingehe. Autoren wie Weber (2019) und Manemann (2023) werden nicht behandelt, da ihre Begründungen keinen ethischen Ansprüchen genügen. Die Ansätze von Attfield

18 Zu umweltethischen Motiven bei Habermas siehe Hendlin, Yogi/Ott, Konrad (2016): »Habermas on Nature«. *Environmental Ethics* 38(2), 183–208.

19 Vgl. Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

20 Vgl. Ott 2008a.

21 Vgl. Ott, Konrad (2008b): »Diskurs und Ethik«. In: Wetz, F.J./Steenblock, V./Siebert, J. (Hg.): *Kolleg Praktische Philosophie*. Bd. 2. Stuttgart: Reclam, 111–12.

22 Vgl. Schweitzer, Albert (1926): *Kultur und Ethik*. München: C.H.Beck.

23 Vgl. Jonas, Hans (1973): *Organismus und Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; ders. (1979): *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Insel.

24 Vgl. Taylor, Paul (1986): *Respect for Nature*. New Jersey: Princeton University Press.

25 Vgl. Sterba, James (1998): »A Biocentrist Strikes Back«. *Environmental Ethics* 20(4), 361–376.

26 Vgl. Attfield, Robin (2014): *Environmental Ethics*. Cambridge: Polity Press.

27 Vgl. Agar, Nicholas (2001): *Life's Intrinsic Value*. New York: Columbia University Press.

28 Vgl. Sterba, James (1995): »From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism«. *Environmental Ethics* 17(2), 191–207.

29 Vgl. Sterba 1998, 361–376.

und von der Pfordten³⁰ wurden aus Platzgründen ausgespart. Bei den behandelten Autoren wird immer auch die jeweilige vitalistische Ontologie thematisiert. Nach der kritischen Durchmusterung biozentrischer Positionen werde ich versuchen, im letzten Abschnitt das Anliegen der Biozentrik in die Konzeption »tiefe Anthropozentrik plus x« einzufügen³¹ und dadurch zu transformieren. Der Kerngedanke der Transformation lautet, dass die vitalistischen Motive in einer Art existentiellen Tugendethik besser »aufgehoben« sind als im Inklusionsproblem.

2. Albert Schweitzer

Schweitzer war nicht der erste, der von Ehrfurcht vor dem Leben sprach. Barantzke³² hat nachgewiesen, dass Magnus Schwantje diesen Ausdruck 1919 in seiner Schrift »*Tiermord und Menschenmord*« verwendet und ihn mit dem Postulat des Vegetarismus verband. In der erweiterten Fassung der Schrift aus dem Jahre 1949 schreibt Schwantje: »Ehrfurcht darf nur ein Gefühl genannt werden, dass nur erzeugt werden kann durch etwas, was uns wie ein *Wunder*, wie ein vom menschlichen Verstand nicht zu ergründendes *Geheimnis* anmutet.«³³ Für Schwantje impliziert Ehrfurcht eine »*heilige Scheu vor der Vernichtung irgend eines Lebewesens*.«³⁴ An dieser Stelle reklamiert Schwantje mit Blick auf den »verehrungswürdigen« Albert Schweizer diesen ethischen Ansatz für sich,³⁵ betonte aber, dass sein eigener Ansatz aufgrund des strikten Vegetarismus konsequenter sei als der Schweitzers, der laut Schwantje glaube, Ehrfurcht und Fleischkonsum seien nicht *per se* unvereinbar. Für Barantzke gibt es keinen Beleg, dass Schweitzer die Schrift Swantjes kannte. Die

30 Vgl. Pfordten, Dietmar von der (1996): *Ökologische Ethik*. Reinbek: Rowohlt.

31 Vgl. Ott, Konrad (2021): »Mapping, Arguing, and Reflecting Environmental Values: Toward Conceptual Synthesis«. Lysaker, Odin (Hg.): *Between Closeness and Evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 263–292.

32 Vgl. Barantzke, Heike (2012): »Was bedeutet ›Ehrfurcht‹ in Albert Schweitzers Verantwortungsethik«. *Synthesis Philosophica* 27(19), 7–29.

33 Schwantje zitiert bei Barantzke 2012, 13.

34 Ebd.

35 Schwantje zitiert bei Barantzke 2012, 13.

Lebensumstände Schweitzers machen dies eher unwahrscheinlich. Ähnlich wie bei der Evolutionstheorie von der Entdeckung durch »Darwin & Wallace« die Rede sein sollte, sollte bei der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben gleichwohl von »Schweitzer & Schwantje« (oder umgekehrt) die Rede sein. Bei der Entstehung von Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben hat eine sog. deontische Erfahrung eine entscheidende Rolle gespielt.³⁶ Es war die Erfahrung einer Gruppe von Flusspferden auf einer Bootsfahrt in Afrika. Ich kann diese deontische Erfahrung als solche nachvollziehen, rechne sie aber dem »context of discovery« zu, nicht dem »context of justification«. Ich möchte nun diese Erfahrung zu Wort kommen lassen.

2.1 Schweitzers deontische Erfahrung

Schweitzer berichtet, wie er 1915 mit einem Schiff mehrere Tage lang den Ogowefluss flussaufwärts fuhr und dabei über die Prinzipien der Ethik nachsann.³⁷ Schweitzer:

Am Abend des dritten Tages, als wir uns beim Sonnenuntergang in der Nähe des Dorfes Igendja befanden, mussten wir einer Insel in dem über einen Kilometer breiten Fluss entlang fahren. Auf einer Sandbank, zur linken, wanderten vier Nilpferde mit ihren Jungen in derselben Richtung wie wir. Da kam ich, in meiner grossen [sic!] Müdigkeit und Verzagtheit plötzlich auf das Wort »Ehrfurcht vor dem Leben«, das ich, so viel ich weiss [sic!], nie gehört und nie gelesen hatte.^{38,39}

Schweitzer sagt, dass in Müdigkeit und Verzagtheit »urplötzlich« das Wort »Ehrfurcht vor dem Leben« auftauchte. Es scheint ein

36 Deontische Erfahrungen sind Erfahrungen, in denen intuitiv und spontan Veränderungen in moralischen Überzeugungen erfolgen. Solche Erfahrungen sind in der Umweltethik keineswegs selten. Vgl. hierzu Birch 1993 und Ott 2023, Abschnitt 4.

37 Steffahn, Harald (1996): *Alber Schweitzer*. Reinbek: Rowohlt.

38 Schweitzer, Albert (1966): *Ehrfurcht vor dem Leben – Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. München: C.H.Beck, 20.

39 Schweitzer hatte allerdings schon drei Jahre vorher in Straßburg von der Ehrfurcht vor dem Leben gesprochen. Könnte man es mit einer nachträglichen Stilisierung zu tun haben? Man könnte sagen, dass das theoretische Konzept durch die Erfahrung zu einem erfahrungsgesättigten Begriff wurde, dem etwa in der Erfahrung korrespondiert. Kantisch gesprochen, ist der Begriff nicht mehr »leer«.

»Geistesblitz«, der ihm widerfährt. Diese deontische Erfahrung war jedoch keineswegs unmittelbar; denn Schweitzer befand sich ja im Nachdenken über die Grundlagen der Ethik. Wie könnte, so lautete seine Frage, ein denknotwendiges Moralprinzip lauten? Die transzendente Frage nach Denknotwendigkeit findet durch das kontingente Auftauchen der Flusspferde ihre Antwort.

Wir können versuchen, die Atmosphäre der Situation zu errahnen. Es war afrikanischer Abend. Trockenzeit, also trockenwarm. Schweitzer döste in einer Art von Halbschlaf. Die Atmosphäre könnte schläfrig-verträumt und zugleich »ethisch« eingestimmt gewesen sein. Wir müssen uns das Schiff als Kahn vorstellen; der Fluss war nicht reguliert und führte in der Trockenzeit wenig Wasser. Der Kahn »kroch«⁴⁰ zwischen Sandbänken hindurch. Die schrägen Strahlen der Abendsonne beschienen die Herde der Flusspferde. Es waren vier adulte Flusspferde^{41,42} mit ihren Jungen, die in dieselbe Richtung gingen, in die das Schiff fuhr. Ich gehe davon aus, dass es sich um Großflusspferde (*Hippopotamus amphibius*) handelte, die als adulte Tiere ca. 3 Tonnen schwer und 1.3 Meter hoch sind. Also imposante Geschöpfe. Ich gehe davon aus, dass der Bootsführer Abstand von den Tieren hielt und einer Konfrontation aus dem Weg gehen wollte.

Flusspferde sind überwiegend nachtaktive Tiere und dürften bei der Begegnung mit dem Kahn noch müde vom Schlaf gewesen sein. Sie verbringen den Tag im Wasser, begeben sich des Abends an Land und grasen nachts. Damit ist in der Situation der Unterschied der Lebensräume von Wasser und Land mit im Spiel. Die Flusspferde »wanderten« nicht, sondern »trotteten« auf der Sandbank, einem Gebilde zwischen Fluss und Ufer. So, gleichsam als amphibische Säugetier-Kolosse, könnten sie vor Schweitzers Augen und seinem europäisch geprägtem Hintergrundwissen aus dem Wasser auf die Sandbank gestiegen sein.

Das »*phainomenon*« war, in der Atmosphäre des Abends und der Stimmung des Halbschlafes eine urweltartige Wasser-Land-Szene von großer Eindringlichkeit, die sich so in der Kulturlandschaft Europas nicht hätte erleben lassen.

40 Schweitzer 1966.

41 Ebd.

42 Schweitzer bezeichnet diese als »Nilpferde« (siehe Schweitzer 1966).

2.2 Schweitzers Begründung

In einem Beitrag zum Schweitzer-Jahrbuch⁴³ habe ich die Begründungssequenz von Schweitzer (1926) rekonstruiert, wie sie sich bei Schweitzer selbst findet. Diese Sequenz hilft, der deontischen Erfahrung eine Argumentationsstruktur beizugeben. Die folgende Sequenz ist so aufgebaut, dass sich der jeweils kursiv gesetzten Satz wörtlich oder inhaltlich bei Schweitzer findet, während die Klammern meine Kommentare enthalten.

1. *Ethik kann nicht in Weltanschauung gründen, sondern muss in Lebensanschauung gründen.* (Diese Begründung findet sich erläutert in Kap. XVIII von Schweitzer (1926). Die optimistische Weltanschauung ist für Schweitzer im Weltkrieg untergegangen.)
2. *Ethik (synonym: Moralität) kennzeichnet sich durch moralische Selbstvervollkommenung und durch Hingabe an andere.* (Schweitzer knüpft hierbei an Kants Ziele an, die zugleich Pflicht sind: unmittelbar die eigene Vollkommenheit und mittelbar die fremde Glückseligkeit, wobei für Kant die Hilfspflichten unvollständige Pflichten sind.)
3. *Die Ethik soll uns ein denknotwendiges Handlungsprinzip liefern, dessen Befolgung das gesamte Leben einer jeden moralischen Person innerlich auszufüllen vermag.* (Schweitzer fordert »Denknotwendigkeit«, also etwas Analoges zu einem synthetischen Urteil reiner praktischer Vernunft, wie es der Kategorische Imperativ Kants zu sein beansprucht. Diese Forderung einzulösen, bedürfte es transzendentaler Argumente, die sich nur bei Strafe eines performativen Selbstwiderspruchs bestreiten ließen. Es findet sich bei Schweitzer jedoch kein transzendentes Argument.)
4. *»Unsere Laufbahn beginnen wir in unbefangener Welt- und Lebensbejahung. Wir finden naive Lebensbejahung in uns vor. Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.«* (In 4 taucht kein deontischer Operator auf. Der viel zitierte dritte

43 Vgl. Ott, Konrad (2005): »Ehrfurcht vor dem Leben und ›grüne‹ Gentechnik – Versuch einer Verhältnisbestimmung«. In: Schütz, Gottfried (Hg.): *Leben nach Maß – zwischen Machbarkeit und Unantastbarkeit*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 55–73.

Satz ist noch kein ethischer Satz, sondern drückt ein phänomenologisches Selbstverhältnis aus: »Ich bin so und bejahe mich in diesem So-sein«. Das »inmitten« drückt dreierlei aus: a) die primordiale Stellung des »ich-jetzt-hier«, b) die Erfahrung der eigenen Vitalität und c) die Anerkennung der Existenz anderer Lebensformen.)

5. *Ich bin in meiner Existenz eine Erscheinung des »geheimnisvollen«, »unergründlichen«, »vorwärts treibenden« Willens zum Leben.*⁴⁴ (Ich bin eine Instanziierung von etwas Unergründlichem, das mich als denkendes Wesen unbedingt angeht. Dieses Etwas ist Leben, deren verschiedene andere Instanziierungen mir ständig begegnen.)
6. *»Die Erkenntnisse, auf die der Wille zum Leben gestoßen wird, wenn er zu denken anfängt, sind [...] durchweg pessimistisch.«*⁴⁵ (Die Stufe der Negation qua Pessimismus ist ethisch unabdingbar, wenn man bedenkt, dass Schweitzer Nietzsche vorwirft, dessen Philosophie bliebe beim »Sich-Ausleben-Wollen« stecken. Die je eigene Vitalität ist etwas, das allmählich oder schneller nachlässt und letztlich im Tod aufhört. Die Stufe der Negation umfasst die Erkenntnis von Alter, Krankheit, Hinfälligkeit und Tod aller (mehrzelligen) Lebewesen. Allen Lebewesen ist nur eine kurze Frist beschieden. Schweitzer war mit der Bibel, also auch mit dem Buch Koheleth vertraut, in dem es um die Sinnlosigkeit endlicher Existenz geht. Diese Negativität spiegelt sich auch in den Erfahrungen des Prinzen Gautama, die aber bei Schweitzer nicht zur buddhistischen Lebensverneinung führen, wie sie Schweitzer bei Schopenhauer vorliegen sieht. Wie bei Hegel darf die Negativität nicht das letzte Wort behalten.)
7. *Wir müssen von der naiven zur vertieften Lebensbejahung gelangen und die Stufe der Negation integrieren.* (Dieser Schritt zur vertieften Lebensbejahung, der entscheidend für den Weg bis zur Ehrfurcht ist, speist sich aus tieferen Quellen. Sie speist sich nicht aus der Natur, die nur »blinde Lebensbejahung« kennt.)

44 Vgl. Schweitzer 1926, 221.

45 Ebd., 207.

8. »Die Ethik muß aus der Mystik kommen wollen.«⁴⁶ (Die Mystik ist letztlich zwar die Feindin der Ethik, da sie die Ethik »aufzehrt«⁴⁷, und doch muss Ethik aus Mystik »geboren werden«. Die Mystik ist eine Art »Geburtskanal« der Ethik. Mystik ist staunende Erkenntnis des Wunders des Lebens. Um Wittgenstein abzuwandeln: das »Dass« des Lebens ist das Mystische. Ein Wunder ist im biblischen Sinne kein Ereignis, das naturgesetzlich ausgeschlossen ist, sondern »*paellae*«, nämlich eine unwahrscheinliche, wundersame und glückliche Fügung.)
9. *Wenn man über den eigenen Willen zum Leben wissend wird, so wird man vom Mysterium des allgegenwärtigen Willens zum Leben ergriffen.* (Hierin liegt der eigentliche Grund der Ehrfurcht. Ehrfurcht vor dem Leben ist dieses »Ergriffensein«.⁴⁸ Aber dieses Ergriffensein von dem universellen Lebenswillen impliziert noch nicht die Zuerkennung von moralischem Selbstwert an alle einzelnen Lebewesen.)
10. »Das höchste Wissen ist also zu wissen, daß ich dem Willen zu Leben treu sein muß.«⁴⁹ (Ich muss dem Willen zum Leben die Treue halten, auf dass er »in uns mit sich selbst wahr werde.«⁵⁰ In der Ethik, die aus Mystik geboren ist, kommt der Wille zum Leben zu seiner eigenen idealen Bestimmung.⁵¹ Das Denken hält den Lebenswillen an, sich Ideen bzw. Idealen zu »unterwerfen, die im Willen zu Leben enthalten sind.«⁵² Aber diese Verhältnisse des Enthalten-Seins werden nicht näher bestimmt. Hier postuliert Schweitzer anstatt zu argumentieren. Eigentlich geht Schweitzer von Prämisse 9 zu Prämisse 11 über und lässt Prämisse 10 unbestimmt.
11. *Ein jedes Mysterium erheischt Ehrfurcht.* (Dies scheint eine begriffliche Einsicht zu sein. Wenn Mysterium, dann auch Ehrfurcht. Ehrfurcht vor dem Leben ist denknwendige Konsequenz des Mysteriums »Leben«.)

46 Ebd., 233.

47 Schweitzer 1926, 232.

48 Ebd., 211.

49 Ebd., 210.

50 Ebd., 211.

51 Vgl. Ebd., 210–211.

52 Ebd.

12. »Ehrfurcht vor dem Leben, *veneratio vitae*, ist die unmittelbarste und zugleich tiefste Leistung meines Willens zum Leben.«⁵³ (Die Ehrfurcht wird als doppelt qualifizierte Leistung des Lebenswillens bestimmt. Dieser Satz enthält nur den Verweis auf »meinen« Willen. Der Schritt zur allgemeinen Verbindlichkeit fehlt noch. »Veneratio vitae« kann mit »Ehrfurcht vor dem Leben«, aber auch mit »Ehrerbietung« übersetzt werden. Ehrerbietung kann viele Formen annehmen. Auch »Ehrbezeugung« wäre möglich. Ich vermute, dass die »Ehrfurcht vor dem Leben« die »Treue« zum Ausdruck bringt, von der in Prämissen 10 die Rede ist.)
13. »Wo [...] mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einswerden mit dem unendlichen, in dem alles Leben eins ist.«⁵⁴ (Ehrfürchtige Hingabe an Leben ist »unio« mit dem Mysterium des Lebenswillens überhaupt. Diese »unio« ist ein Erleben, das in der Hingabe erfolgt, also performativ durch moralisch-karitative Tätigkeit. Die Ethik wird aus Mystik geboren und vollendet sich in der »unio«.)
14. »Alles Leben ist ihm heilig.«⁵⁵ (Ich gehe davon aus, dass Schweitzer mit Rudolf Ottos Schrift über »Das Heilige« vertraut war. Ottos Buch erschien 1917 und erlebte bis 1923, dem Erscheinungsjahr von 15. »Kultur und Ethik« mehrere Auflagen. Das Heilige ist für Otto »fascinans sive tremendum«.⁵⁶ Es zieht an und weckt zugleich Furcht. Es ist auf intensive Weise anziehend und abstoßend zugleich. »In diesem zugleich unendlich Schauer-vollen und unendlich Wundervollen hat das Mysterium seinen eigen positiven Doppel-Inhalt.«⁵⁷ Dieser Doppelinhalt trifft auf Lebendiges zu, denn Leben ist auch Fressen und Gefressen-Werden, Klauen, Reißzähne, Wollust, Sperma, Schleim, Eiter, Kot, Verwesung usw. Die vertiefte Lebensbejahung bejaht auch all dies. Insofern holt Schweitzer Nietzsches »großes Ja zum Leben« ein.)
16. *Das Grundprinzip des Ethischen lautet: Hingabe an Leben aus Ehrfurcht vor dem Leben.* »Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte

53 Ebd., Kap. XV.

54 Ebd., 243.

55 Schweitzer 1926, 240.

56 Otto, Rudolf (1927): *Das Heilige*. Gotha: Klotz.

57 Ebd., 58.

Verantwortung gegen alles, was lebt«. (Hier wird die unmittelbare und tiefste Leistung des Willens zum obersten Prinzip aller Moralität. Dies rechtfertigt es, Schweitzer als Vertreter einer biozentrischen Ethik zu sehen. Die »Ehrfurcht« vor dem Leben wird durch die Bestimmung der »Hingabe« bei Schweizer im Geiste der christlichen »*caritas*« als Diakonie gedacht, nämlich als Hingabe an krankes, leidendes, versehrtes, hinfalliges Leben.)

17. »*Leben erhalten und fördern ist moralisch gut, Leben nehmen und beeinträchtigen ist moralisch schlecht*« (oder böse). (Hier öffnet sich der Übergang von der Begründung zur Kasuistik, in der Schweitzer bekanntlich auf Gewissensentscheidungen setzt. Seine Ethik ist Individualethik. Es kommt nur darauf an, dass in den Personen, die diese Ethik qua Moral annehmen, »ein von Ehrfurcht vor dem Leben und Hingabe an Leben erfüllter Wille zum Leben in der Welt auftritt.«⁵⁸ Für Schweitzer genügt es, wenn etwas von der »immer neuen Schuld der Menschen an die Kreatur«⁵⁹ abgetragen wird und sei es nur ein Weniges. Die genaue Summe dieses Abtrags ist unerheblich. Man muss vielmehr die »Schuld« immer tiefer und intensiver erleben.)
18. Nicht Erlösung vom Lebenswillen, sondern dessen Transformation zur Ehrfurcht, die als karitativ-diakonische Hingabe auftritt, ist Schweitzers Lösung gegen Schopenhauer und Nietzsche, aber auch gegen Kant, dem Schweitzer leeren Formalismus vorhält.

Mustert man diese Sequenz, so kann man ihr einerseits argumentativen Gehalt nicht absprechen. Schweitzer gelangt vom Ausgangspunkt der Lebensanschauung über verschiedene Denkstationen bis hin zur »*veneratio vitae*« als Leistung des eigenen Willens und als »*unio*« mit dem Mysterium, das Ehrfurcht erheischt. Andererseits ist die Begründung äußerst prämissenstark und wirkt »numinos«. Die Bestimmung der Denknöwendigkeit steht quer zu dieser Art von Rechtfertigung und erweist sich als nicht einlösbar.⁶⁰ Das, was Schweitzer mit »Denknöwendigkeit« meint, ist eine Art der Nö-

58 Schweitzer 1926, 242.

59 Ebd., 250.

60 Vgl. Günzler, Claus (2016): »Albert Schweitzer«. In: Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 84.

tigung, von einer Denkstation zur jeweils nächsten überzugehen. Man kann Schweitzer vorwerfen, dass er den Hiatus zwischen der Leistung des Willens und dem Moralprinzip durch einen »Sprung« überbrückt. Mag sein, dass es Schweitzer den beiden Attributen »unmittelbar« und »tiefst« (in Prämisse 12) zutraut, diesen Sprung zu rechtfertigen. Aber wie kann etwas Unmittelbares das Tiefste sein? Unmittelbare Tiefe wäre Evidenz und damit ein Abbruch der Begründung. Der Begriff der Ehrfurcht bleibt mehrdeutig. Selbst eine wohlwollende Deutung lässt also etliche Begründungsfragen offen. Dies schließt nicht aus, dass man Schweitzer moralische Hochachtung nicht versagt und bis zu bestimmten Punkten »mitgeht«.

3. Hans Jonas

3.1 Depotenzierung

Die naturphilosophischen Grundlagen der Verantwortungsethik von Jonas (1979) sind in »*Organismus und Freiheit*« (1973)⁶¹ zu finden.^{62,63} Jonas hat die beiden Stränge seiner Ethik: die Erhaltung »echten menschlichen Lebens auf Erden«⁶⁴ und seine Naturethik nicht systematisch entfaltet. Weiterführende Beiträge finden sich in Hartung et al. (2013)⁶⁵. Ich verfolge nur den Strang der Naturethik.

Ich sehe bei Jonas eine Denkbewegung, wie sie sich schon bei Schelling findet, nämlich das sog. »De-Potenzieren«. Schelling geht von dem Menschen als dem einzigen Wesen aus, das die Natur den-

61 Vgl. Jonas 1973; ders. 1979.

62 Vgl. Micheline, Francesca (2023): »Teleologie des Mangels bei Hans Jonas«. In: Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Alber, 55–73.

63 Vgl. Becker, Ralf (2013): »Die Stellung des Menschen in der Natur«. In: Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Alber, 119–133.

64 Jonas 1979, 36.

65 Vgl. Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.) (2013): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Alber.

kend erkennen und wissenschaftlich erfassen kann. Wir Menschen sind (für Schelling wie für Jonas) die vollkommensten Wesen. Damit ist die Selbsterkenntnis als geistige, freie und leibliche Wesen der Ausgangspunkt der Depotenzierung. Noch in seinem Spätwerk hat Schelling die Perspektive betont, von der menschlichen Freiheit her »Natur als depotenzierte Freiheit zu denken und in diesem Gesichtspunkt sich der Verwandtschaft mit ihr zu versichern.«⁶⁶ In diesem Sinne schreibt Jonas: »Vielleicht ist in einem richtig verstandenen Sinne der Mensch doch das Maß aller Dinge [...] durch das Paradigma seiner psychophysischen Totalität, die das Maximum uns bekannter, konkreter ontologischer Vollständigkeit darstellt, von dem aus die Klassen des Seins durch fortschreitende ontologische Abzüge bis zum Minimum der bloßen Elementar-Materie reduktiv bestimmt werden (anstatt daß die vollständigste von dieser Basis her durch kumulative Hinzusetzung aufgebaut wird).«⁶⁷

Naturgeschichtlich betrachtet, ist *Homo sapiens sapiens* ein spätes Produkt der Evolution und als Spezies nicht älter als etwa 300.000 Jahre. Naturethisch betrachtet, ist der anatomisch moderne Mensch der Ausgangspunkt, »von dem aus« Abzüge, d.h. Depotenzierungen vorgenommen werden (sollen). In diesem Sinne ist die Anthropozentrik der Biozentrik *methodisch* eingeschrieben. Wir steigen die Lebensleiter des »organischen Seins«⁶⁸ also nicht hinauf (*anabasis*), sondern vom »Maximum« sukzessive bis zum »Minimum« hinab (*katabasis*).⁶⁹ Hierbei nehmen wir vielerlei Abstriche vor: Viele Tiere sind kommunikative, aber keines ist ein diskursives Wesen⁷⁰, viele Tiere haben kein Selbstbewusstsein, nicht alle Tiere sind schmerzempfindlich, Pflanzen haben kein Bewusstsein usw. Manche Abstriche beziehen sich graduell auf »mehr oder weniger«. Aus diesen

66 Mutschler, Hans-Dieter (1990): *Spekulative und empirische Physik*. Stuttgart: Kohlhammer, 129.

67 Jonas 1973, 39.

68 Ebd., 41.

69 Dies kann wiederum als Unterschied zur Programmatik der Naturphilosophie bei Schelling angesehen werden, der in seiner Naturphilosophie auf einen Anfangs- bzw. Nullpunkt der Natur (Raum, Zeit, Materie) zurückspringt, um von dort die Leiter zum Menschen wieder aufzusteigen. Vgl. Schelling, F.W.J. ([1801]1859): *Darstellung meines Systems der Philosophie* (= *Schellings sämtliche Werke* 1/4). Stuttgart/Augsburg, 105–213.

70 Vgl. Ott, Konrad (2015): »Kommunikation, Sprache und das Inklusionsproblem der Umweltethik«. *Zeitschrift für Semiotik* 37(3–4), 151–169.

Abstrichen ergibt sich eine komplexe und graduelle Ontologie der Lebewesen bis hinab zu den Bakterien, die einen Gradualismus auch in der Ethik nahelegt. Warum sollte eine graduelle Ontologie der Lebewesen mit einer egalitären Ethik gleichen moralischen Selbstwertes für alle Lebewesen kombiniert werden? Dies ist angesichts der Diversität der Lebewesen kontraintuitiv. Es steht auch nicht fest, dass der Begriff des moralischen Selbstwertes ein binär codierter Begriff ist, der keine Abstufungen erlaubt. Wenn es nämlich moralisch relevante Eigenschaften sind, die über die Zuerkennung von moralischem Selbstwert entscheiden, und wenn diese Eigenschaften bei Lebewesen graduell vorkommen und auch fehlen können, so ist der Gradualismus konzeptionell plausibler.

3.2. Teleologie und Lebensdrang

Diese Abstriche behalten auch Eigenschaften zurück, die wir an uns selbst kennen. Wir haben nicht nur den Neocortex, sondern ein Stammhirn. Auch unser Körper hat Gewebe, Magen, Geschlechtsorgane, Fußnägel, Haare usw. Viele unserer Zelltypen finden sich im Tierreich. Unsere Vitalität ist stark durch somatische Komponenten geprägt: Atmung, Verdauung, Durchblutung usw. Auch die Grenze zwischen Innen und Außen, auf deren biologische Bedeutung Plessner⁷¹ hingewiesen hat, teilen wir mit Lebewesen. Das Verhältnis des äußerlich begrenzten Körpers zu seiner Grenze variiert freilich unter Lebewesen. Das einzellige Lebewesen steht in einem anderen Verhältnis zu seiner Zellmembran als der Vogel zu seinem Gefieder und der Bär zu seinem Fell. Elementare Gemeinsamkeiten, die nach vielen Abzügen zurückbleiben, teilen wir mit vielen oder gar allen Lebewesen »[...] je tiefer wir auf der Lebensleiter hinabsteigen. [...] Aber immer ist die Zielstrebigkeit des Organismus als solchen da und sein Drang zum Leben: wirksam schon in aller vegetativen Tendenz, erwachend zu urtümlichem Gewahrsein in den dunklen Reflexen, in der antwortenden Reizbarkeit niedriger Organismen; mehr noch in Drang und Mühe und Lust und Angst tierischen, mit Bewegung und Sinnlichkeit begabten Lebens; schließlich zu

71 Vgl. Plessner, Helmuth (1975) [1928]: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: De Gruyter, 99–105.

reflexiver Helle gelangend im Bewusstsein, Wille und Denken des Menschen – all diese sind innerliche Aspekte der teleologischen Seite in der Natur der Materie«. ⁷²

Die Katabasis auf der Lebensleiter stößt somit auf etwas, das nach vielerlei Abzügen und Abstrichen als ein vitalistisches Minimum bleibt: »Lebensdrang«. Jonas spricht vom »Drang« statt, wie Schweitzer, vom »Willen zum Leben«. Dies ist insofern vorteilhaft, als der Begriff des Willens immer das Moment des Bewussten mit sich führt; der des Dranges hingegen nicht. So fragt sich, ob Lebensdrang eine moralisch relevante Eigenschaft ist. Lebensdrang wäre eine objektive Eigenschaft aller Lebewesen, der immer ein schwaches Interesse korrespondiert, dass dieser Drang nicht unterbunden oder eingeschränkt werden möge.

Lebensdrang ist immer auch Zielstrebigkeit. Was »immer da ist«, ist also Lebensdrang »und« Zielstrebigkeit. Damit vertritt Jonas das teleologische Argument. Das teleologische Argument nimmt die Zielgerichtetheit organischen Verhaltens als hinreichende moralisch relevante Eigenschaft an. Dies zwingt sie, Finalursachen in Lebewesen zu unterstellen. Dieses Problem steht auch im Mittelpunkt der Theorie der Lebewesen bei Kant (hierzu umfassend Löw 1980) ⁷³, wie der einleitende § 61 der Kritik der teleologischen Urteilskraft unterstreicht. ⁷⁴ Es ist in der Geschichte der Philosophie seit Aristoteles diskutiert ⁷⁵ und auch in der theoretischen Biologie des 20. Jahrhunderts vielfach behandelt worden. ⁷⁶ Mit Kant (*Kritik der Urteilskraft*, §§ 66–68) und Mayr ⁷⁷ können wir behaupten, dass eine teleonome und teleologische Sprache in der Biologie zulässig ist, sofern man sie nur auf organismisches Verhalten und nicht auf den evolutionären Prozess insgesamt bezieht. Die Evolution kennt keine Endabsichten und hat auch keinen »geheimen Plan« (Kant). Während bei Kant die Teleologie primär als Prinzip der Identifikation und Beschreibung von Organismen, nicht aber als deren Erklärung fungiert, geht

72 Jonas 1973, 142.

73 Vgl. Löw, Reinhard (1980): *Philosophie des Lebendigen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

74 AA V, 359–361.

75 Vgl. Spaemann, Robert/Löw, Reinhard (1981): *Die Frage Wozu?* München: Piper.

76 Vgl Mayr 1991.

77 Vgl. ebd., Kap. 3.

Jonas über diese kantische These der regulativen Idee hinaus, wenn er »Teleologie als Kausalmodus der Natur« zulässt. »Es gibt keinen Organismus ohne Teleologie; es gibt keine Teleologie ohne Innerlichkeit; und: Leben kann nur von Leben erkannt werden.«⁷⁸ Dies sind (zu) starke Thesen, denn die allermeisten Organismen weisen keine Innerlichkeit (im üblichen Verständnis des Wortes) auf. Der Zellkern ist nicht die »Innerlichkeit« der Zelle.

Die gebräuchliche Unterscheidung zwischen »teleologisch«, »teleonom« und »teleomatisch« bezieht sich auf die Abstriche: als intentionale, zweckrational denkende und handelnde Wesen sind Menschen maximal »teleologisch« verfasst, während diese teleologische Verfasstheit im Tierreich abnimmt und bei Pflanzen, Pilzen und Bakterien minimal wird. Je weiter man in der »*katabasis*« hinuntersteigt, umso dominanter wird die funktionale Teleomatik instinktiv oder durch genetische Programme gesteuerter organismischer Abläufe.

Diese Nuancierung zeigt auf, dass die Unterscheidung zwischen Zwecken »im praktischen Sinn« und Zwecken »im funktionalen Sinn«⁷⁹ zu grob gefasst ist. Zwischen Handlungen (praktische Teleologie) und Zuständen eines ereignishaften organismischen Geschehens (funktionale Teleonomie) gibt es organismisches Verhalten, das in beiden Hinsichten erfasst werden kann. Neuere zoologische Studien zeigen bei manchen Tieren echte teleologische Verhaltensqua Handlungsweisen (Affen, Krähen, Delphine, Ratten usw.)⁸⁰. Diese »*agency aspects*« nehmen allmählich ab, so dass die Grenze zwischen teleologischem und teleonomem Verhalten verschwimmt. Die Schildkröte, die an den Strand kommt, um Eier zu legen; die Eichhörnchen, die Vorräte für den Winter anlegen; die Ratten, die sich mit verstümmelten Krebsen bevorraten und bei denen ein altes Tier womöglich vergiftete Nahrung »vorkostet«; Balztänze, Nestbau, Brutpflege, Warnrufe, Rudelbildung; alte Affenweibchen, die ein neues Alpha-Männchen daran hindern, junge Äffchen zu töten, die

⁷⁸ Jonas 1973, 142.

⁷⁹ Krebs, Angelika (2000): »Das teleologische Argument in der Naturethik«. In Ott, Konrad/Gorke, Martin (Hg.): *Spektrum der Umweltethik*. Marburg: Metro-polis, 72.

⁸⁰ Vgl. Huber, Ludwig (2022): *Das rationale Tier*. Berlin: Suhrkamp.

noch vom Vorgänger gezeugt wurden⁸¹; der sog. Baldwin-Effekt der Weitergabe von adaptiven Lernerfahrungen⁸², die Überwinterung einstiger Zugvögel und vieles mehr geben Hinweise darauf, dass bei den Chordata vieles vorkommt, was weniger als intentional-zweckgerichtete Handlung und deutlich mehr als ereignishaftes Geschehen ist. Der Balzruf ist weniger intentional als ein Heiratsantrag und mehr als Windbestäubung. Auch Teleonomie ist graduell zu verstehen. Auch beim teleonomen Verhalten müssen epistemische Abstriche gemacht werden, die bis zur »Null- Linie« führen: Qualen und Muscheln sind nicht im gleichen Sinn teleonom verfasst wie Libellen. Bei Pflanzen, Pilzen, Flechten, Zooplankton und Mikroeukaryoten wird das Moment der Ereignishaftigkeit dominant und die teleonome Betrachtungsweise wird zunehmend abstrakt. Ob Prozesse wie etwa Gametogenese, Steroidsynthese, Mitose und Meiose als teleonomes Verhalten zu verstehen sind, ist fraglich; hier dominiert der Aspekt des kausal- funktionalen Geschehens. Die »*scala naturae*« der Lebewesen führen bis zu den molekularen Wurzeln des Lebendigen hinab, die in Biochemie übergehen.⁸³

Somit dürfen wir die Arten und Weisen des zielstrebigsten Lebensdranges, die wir an uns selbst kennen, nicht in alle Organismen (anthropomorphisierend) hineinprojizieren. Für Jonas ist hingegen die Teleologie menschlicher Intentionalität das »Zeugnis« dafür, dass teleologisches Verhalten unter Lebewesen weit verbreitet ist: Es gelte, die »Anwesenheit zweckgerichteter Innerlichkeit [...] im Menschen als gültiges Zeugnis für die Natur jener weiteren Wirklichkeit zu verstehen, die sie aus sich hervorgehen ließ, und das, was sie in sich selbst offenbart, als Teil der allgemeinen Evidenz anzunehmen.«⁸⁴ Jonas spricht von einem »gültigen Zeugnis«. Den Stoffwechsel und die Innen-Außen-Grenze kennen wir ebenfalls »kraft der unmittelbaren Zeugenschaft unseres Leibes.«⁸⁵ In unserer Selbsterfahrung haben wir »gleichsam Gucklöcher in die Innerlichkeit der Sub-

81 Vgl. Sommer, Volker (1996): *Heilige Egoisten. Die Soziobiologie indischer Tempelaffen*. München: C.H.Beck.

82 Vgl. Weber, Bruce/Depew, David (Hg.) (2007): *Evolution and Learning*. Cambridge/MA: MIT Press.

83 Vgl. Küppers, Bernd-Olaf (1986): *Der Ursprung biologischer Information*. München: Piper.

84 Jonas 1973, 59.

85 Jonas 1973, 142.

stanz.«⁸⁶ Diese Verbindung aus »Gucklöchern« und »Zeugenschaft« ist epistemisch obskur. In dieser Perspektive ist jedes »fühlende und strebende Wesen nicht nur ein Zweck der Natur, sondern auch ein Zweck an sich selbst, nämlich sein eigener Zweck.«⁸⁷ Hier vertritt Jonas das »goodness«-Argument. Selbstzweckhafte Wesen haben ein eigenes »Gutes«, das nicht instrumentell gut für andere Lebewesen ist.

3.3 Selbstbejahung des Lebens als »Sollenskraft für den Menschen«

Jonas entnimmt der Zielstrebigkeit von Organismen eine ontologische Differenz, die ethisch bedeutsam ist. In der Zielstrebigkeit »sehen« wir die »grundsätzliche Selbstbejahung« des Lebens, denn »[i]n jedem Zweck erklärt sich das Sein für sich selbst und gegen das Nichts.«⁸⁸ Diese Selbstbejahung ist ontologisch-axiologisch: Lebendiges ist besser als Lebloses. Damit ist die Umwandlung von Lebendigem in Totes *prima facie* axiologisch schlecht. Diese ontologisch-axiologische Selbstbejahung, die sich in Vitalvollzügen performativ gleichsam selbsterklärend unter Beweis stellt, muss als moralisch relevant anerkannt werden; ihr kommt für Jonas eine »Sollenskraft«^{89,90} zu. Das, was ontologisch von Wert ist, ist für moralische Personen normativ relevant: Das ontologisch Gute nimmt uns moralisch in die Pflicht. Weil wir Lebloses nicht beleben können⁹¹, aber Lebewesen töten können, wird in eine Asymmetrie eingespannt, in der das Tötungsverbot relevant wird: *Nimm kein Leben ohne Grund!* Die Selbstbejahung des Lebens in Verbindung mit methodischer Depotenziierung, teleologischem Argument und der Auffassung von Organismen als Zweck an sich selbst sind die Grundlage von Jonas' Biozentrik.

86 Ebd., 142.

87 Jonas 1979, 157.

88 Ebd., 155.

89 Ebd., 157.

90 Engels 2016, 164.

91 Oder dies zumindest bis vor der Entwicklung einer synthetischen Biologie nicht vermochten, siehe die Beiträge in Giese, Bernd et al. (Hg.) (2015): *Synthetic Biology*. Cham: Springer..

4. Paul Taylor

Paul Taylors »*Respect for Nature*« (1986) zählt zu den bedeutenden Monographien der Umweltethik. Es ist eines der Bücher, denen die Umweltethik den Rang einer Disziplin verdankt. Taylors Begründung erfolgt über die Konzeption eines »*biocentric outlook on nature*«, der vier Komponenten enthält, die die Grundhaltung des »*respect for nature*« pragmatisch implizieren (so auch Taylor 1981). Dieser Respekt verpflichtet, allen Lebewesen den gleichen moralischen Selbstwert zuzuerkennen. Taylor vertritt somit einen egalitären Biozentrismus. Die Annahme des »*biocentric outlook*« impliziert »a total reordering of our moral universe.«⁹² Die entscheidende Frage ist, aus welchen Gründen rationale Personen den »*biocentric outlook on nature*« (BON) entweder annehmen können oder auf dessen Annahme zu verpflichtet sind. Ich gehe in diesem Abschnitt nur auf die Begründung ein und lasse die praktische Seite der Naturethik Taylors (Handlungsprinzipien, Konfliktlösung, Tugenden) beiseite. Ich fokussiere zunächst die vier Komponenten und wende mich hernach der Frage zu, warum BON gewählt werden kann, soll oder muss. BON setzt sich aus vier Komponenten zusammen: 1) Earth's Community of Life, 2) Natural World as a System of Interdependence, 3) Individual Organisms as Teleological Centers of Life und 4) Denial of Human Superiority.

4.1 Planetarische Lebensgemeinschaft

Die erste Komponente behauptet, dass Menschen mit allen anderen Lebewesen eine Gemeinschaft bilden. Es handelt sich nicht um eine natürliche oder evolutionäre Lebensgemeinschaft, sondern um eine normativ konstituierte Gemeinschaft. Taylor zufolge teilen wir mit allen anderen Lebewesen eine besondere Form der Freiheit. »We humans are united with other forms of life under this concept of freedom.«⁹³ Alle Lebewesen sind in diesem Sinne »equal fellows.«⁹⁴

92 Taylor 1986, 134.

93 Ebd., III.

94 Ebd., 101.

In addition to free will, autonomy, and social freedom, there is a fourth sense in which human beings can be said to be free (or unfree). This meaning of freedom applies equally to nonhuman living things. [...] The sense of freedom concerned here makes it equivalent to absence of constraint.⁹⁵

Ich übersetze »constraints« mit »Einschränkungen«. Verhaltensspielräume können also bei Menschen und bei nicht-menschlichen Lebewesen eingeschränkt werden, etwa wenn man einen Panther in einen engen Käfig sperrt. Das Eingesperrt-Sein ist eine paradigmatische Form der Einschränkung. Taylor unterscheidet vier Unterformen dieser Freiheit.

Interessanterweise entstammen alle Beispiele in drei Unterformen der Menschenwelt⁹⁶; lediglich in der Unterform »*external positive*« kommen auch Tiere oder Pflanzen in Betracht (»*barbed wire fences*«, »*being eaten*«). Der Versuch, die »absence of a proper chemical balance in an organism«⁹⁷ als ein »internal negative constraint« zu verstehen, ist ebenso wenig abwegig wie die Deutung von Tier- oder Pflanzenkrankheiten als Einschränkungen. Der Lebensdrang der Organismen stößt auf vielerlei Widerstände.

Das »absence-of-constraint«-Argument setzt das teleologische Argument voraus: »Not being constrained [...] to be able to pursue one's ends.«⁹⁸ In der Idee, dass alle Organismen auf ein eigenes »good« ausgerichtet sind, ist das teleologische Argument präsupponiert: »An organism may be said to be free if it has the ability and opportunity to promote or protect its good.«⁹⁹ »Everything that is alive can be correctly said to have a good.«¹⁰⁰ Die Begriffe »*pursue own ends*« und »*good of its own*« werden mit »*absence of constraints*« konzeptionell verschränkt. Dies führt zur dritten Komponente.

95 Ebd., 106.

96 Vgl. Ebd., 107–108.

97 Ebd., 110.

98 Ebd., 108.

99 Ebd., 109.

100 Ebd., 104.

4.2 Menschen als Teil der Natur

»What happens to one will have consequences for others. It is for this reason that the entire biosphere of our planet comprises a single unified whole. [...] We will see ourselves as an integral part of the system of nature.«¹⁰¹ Diese Komponente macht den Menschen zum »Teil der Natur«. Nun hängt in der Natur vieles mit vielem, aber nicht alles mit allem zusammen. Ich möchte die vielfältigen Vernetzungen und Wechselwirkungen im Gefüge der Biosphäre nicht leugnen, sondern fragen, ob diese Annahme für die Begründung der Biozentrik überhaupt etwas austrägt. Aus einem systemisch-holistischen Geflecht wechselseitiger Abhängigkeiten folgt nicht, dass alle Elemente dieses Geflecht einen moralischen Selbstwert aufweisen. Diese Komponente erscheint für die Begründung der Biozentrik entbehrlich. Freilich bleibt die Frage zurück, welche Rolle die Menschheit innerhalb dieses biosphärischen Geflechts (nicht) spielen sollte. Aber die Biozentrik ist nur eine von mehreren Antworten auf diese Frage.

4.3. Individuelle Teleologie

Die dritte Komponente ist begründungstheoretisch zentral.

All organisms [...] are teleological centers of life in the sense that each is a unified, coherently ordered system of goal-oriented activity that has a constant tendency to protect and maintain the organism's existence. [...] Under this conception of individual living things, each is seen to have a single, unique point of view.¹⁰²

Einzelorganismen sind nie bloße »*token of a type*«. Taylor verwendet die Ausdrücke »*particular*«, »*singularity*«, »*uniqueness*«, »*individual*« synonym. Damit wird aus der Einzelheit eines Organismus dessen Einzigartigkeit, Unersetzbarkeit und Individualität. »To be aware of it (die Welt – KO) not only as a center of life, but as the particular center of life.«¹⁰³ Diese Sichtweise wird »*scientists*«¹⁰⁴ und »*amateur*

101 Taylor 1986, 117.

102 Taylor 1986, 122.

103 Ebd., 123.

104 Ebd., 120.

naturalists«¹⁰⁵ zugeschrieben. Mit Blick etwa auf Entomologen oder Lichenologen bin ich skeptisch, ob diese sich für die Individualität eines Insekts oder einer Flechte interessieren. Das »one« im nachfolgenden Zitat bezieht sich grammatisch jedenfalls auf einen »amateur naturalist«.

As one (!KO) becomes more and more familiar with the organism being observed, one acquires a sharpened awareness of the particular way it is living its life. [...] The organism comes to mean something to one as a unique, irreplaceable individual. Finally, one achieves a genuine understanding of its point of view. One can then imaginatively place oneself in the organism's situation and look at the world from its standpoint.¹⁰⁶

Der Fähigkeit der Einbildungskraft (»*imagination*«) des Amateurbiologen wird es zugetraut, nicht etwa nur die artspezifische Umwelt einer Spezies zu verstehen (was bereits an kognitive Grenzen stößt), sondern sich in Einzelorganismen bestimmter Spezies hineinzuversetzen, also zu verstehen, wie es ist, als dieser einzigartige Kaktus in der Welt zu sein. Die Einbildungskraft von Amateurbiologen ist eine denkbar unzuverlässige Instanz. Eine wissenschaftliche Tätigkeit ist dieses Hineinversetzen in individuelle Organismen aller Taxa nicht. Man sieht hier (analog zu Jonas' »Gucklöchern«) eine obskure Fähigkeit des Sich- Hinein-Versetzens.

Zudem wird vorausgesetzt, dass jeder Organismus einen »*point of view*« hat, von dem aus er seine Welt wahrnimmt. Aber trifft dies auf alle Organismen zu? Ich habe die Fähigkeit eines verspürenden Gewahrens von Außenwelt, das ich mit Whitehead als Prähension bezeichne, von Empfindungsfähigkeit unterschieden, die an ein zentrales Nervensystem gebunden ist.¹⁰⁷ Prähension ist Gewahren der Differenz von Innen und Außen. Beide Fähigkeiten kommen m.E. nur im Tierreich vor. Es gibt viele Spezies, denen es an einer eigenen Weltwahrnehmung mangelt oder fehlt. Ich würde Quallen, Milben, Erdwanzen, Moose, Flechten, Pilze, Bakterien usw. in diese Kategorie »Organismus ohne eigene Perspektive« einordnen. Wenn die Spezies generell keine Perspektive aufweist, kann von einer individuellen Perspektive nicht ernsthaft die Rede sein. Dann scheidet auch

105 Ebd.

106 Ebd.

107 Vgl. Ott, Konrad (2010): *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg: Junius, 143.

die Möglichkeit der Perspektivenübernahme aus. Diese Komponente des BON ist somit ontologisch und epistemisch höchst unplausibel.

4.4. Bestreitung der menschlichen Überlegenheit

Die letzte Komponente des BON bestreitet die Ansicht, Menschen seien anderen Organismen überlegen. Dies betrifft Merkmale wie die *logos*-Auszeichnung (Aristoteles), die Gottebendbildlichkeit (Genesis 1), Denkvermögen (Descartes), Vernunft (Kant) oder Diskursivität (Hegel, Habermas). Es trifft für Taylor zwar zu, dass andere Organismen über diese Eigenschaften nicht verfügen, aber daraus folgt keine Sonderstellung der Überlegenheit des Menschen.

Humans are claiming superiority over nonhumans from a strictly human point of view, that is, a point of view in which the good of humans is taken as the standard of judgement. [...] All we need to do is to look at the capacity of animals and plants from the standpoint of their good.¹⁰⁸

Alle Eigenschaften aller Spezies sind relativ zu ihren jeweiligen Lebens- und Gedeihens- Bedingungen. Für Lachse ist die Fähigkeit zu sprechen unerheblich; sie müssen Flüsse hinaufspringen können, um zu laichen. Wenn man mit Prädatoren nicht verhandeln kann, sind für Gazellen schnelle Hufe wichtiger als gute Gründe. »When superiority-claims are interpreted in this way, they are based on judgements of merit.«¹⁰⁹ Solche »*judgements of merit*« können die Überlegenheit einer Spezies über eine andere prinzipiell nicht begründen, da sie ausnahmslos relativ sind auf das »*good*« bestimmter Spezies und Einzelwesen. Auch die vierte Komponente supponiert Organismen als »*individual teleological centers of life*«. Damit steht und fällt BON mit seiner dritten Komponente. Taylor konzidiert, dass BON ein Weltbild ist, das mit anderen Weltbildern konkurriert. Eine biozentrische Ethik ist also solange nicht begründet, wie es Möglichkeiten gibt, andere Weltbilder zu wählen. Nun ist keine der vier Komponenten über Zweifel erhaben. Warum also soll man sich den BON zu eigen machen?

108 Taylor 1986, 130.

109 Ebd.

4.5 Wahl zwischen Weltbildern

Taylor konstruiert die Wahlsituation zwischen Weltbildern als eine zweistufige epistemische Situation. Wer begriffen hat, was es bedeutet, zwischen konkurrierenden Weltbildern zu wählen, der nimmt ein Interesse an deren Vernünftigkeit. Die erste Stufe der Wahl nennt Standards vernunftgemäßer Weltbilder, die viele Weltbilder erfüllen können. Taylors BON steht auf der ersten Stufe quasi gleichauf mit anderen Weltbildern. Deshalb ist eine zweite Stufe der Wahl vonnöten. Auf dieser zweiten Stufe geht es um ideale Bedingungen rationaler Wahl zwischen konkurrierenden Weltbildern. Taylor nennt drei Idealbedingungen: a) rationality, b) factual enlightenment und c) developed capacity of reality awareness.

Nur die dritte Bedingung gibt den Ausschlag. Sie ist daher für die Wahl des BON entscheidend. »The third ideal condition refers to a moral agent's capacity for heightened awareness of the reality of individual organisms' lives.«¹¹⁰ Diese entscheidende Idealbedingung ist identisch mit der dritten Komponente des BON selbst. Die dritte Komponente war schon intern sowohl ontologisch als epistemologisch obskur. Ontologisch betrachtet, fällt es schwer, Einzelwesen vieler Spezies einen besonderen »*point of view*« zu attestieren. Epistemologisch ist auf die Einbildungskraft von Hobbybiologen kein Verlass. Diese dritte Komponente wird gedoppelt zur idealen Bedingung der Wahl, die nun leichtfällt.

»The kind of reality awareness of individual organisms that is an aspect of an ideal competent judge has been described earlier in connection with the third component of the biocentric outlook.«¹¹¹ Wer glaubt, individuelle Perspektiven von teleologisch verfassten Einzelorganismen übernehmen zu können, der wird sich selbst die »*reality awareness*« zuschreiben, die nunmehr als Bedingung der Wahl zwischen Weltbildern gilt. Der »*ideal competent judge*« fällt mit dem »*amateur naturalist*« zusammen (und beide mit dem »*moral agent*«). »To know all that is relevant to evaluating a world view requires having this special kind of knowledge concerning the reality of organisms' lives.«¹¹² Dieses »Spezialwissen« ist das, was man

110 Taylor 1986, 164.

111 Ebd., 164–165.

112 Ebd., 165.

braucht, um zwischen Weltbildern zu wählen. Diese Doppelung der »*reality awareness*« macht die Wahlsituation auf vitiöse Weise zirkulär. Damit ist Taylors Begründung (krachend) gescheitert.

Deshalb stimmt es nicht, wenn Taylor schreibt: »The second step of the argument is now in order.«¹¹³ Hält man Taylors Begründung für gescheitert, so kann dessen Ethik als Musterbeispiel für eine Verbindung aus a) unzulänglicher Begründung mit b) weitreichenden Konsequenzen gelten: »a total reordering of our moral universe.«¹¹⁴ Taylor öffnet in der Kasuistik eine Art »Schlupfloch«, um extrem kontraintuitive Konsequenzen abzuwehren: Wenn Personen die Grundhaltung des »*respect for nature*« angenommen haben, aber auf bestimmte kulturelle Praktiken nicht verzichten können oder wollen, so dürfen sie diese Praktiken beibehalten, wenn es im Geiste des »*respect for nature*« geschieht (Gärtnern, Weinbau, Mähen des Rasens für sportliche Zwecke usw.). Dieses Problem stellt sich für uns nicht. Das moralische Universum bedarf keiner Grundrevision aufgrund eines zirkulären Arguments zugunsten eines in sich fragwürdigen Weltbildes. Zu diesem Urteil gelangt man, ohne auf die metaethische Frage nach Weltbild-Ethiken eingehen zu müssen.

5. Nicholas Agar

Agars Buch »*Life's Intrinsic Value*« (2001) ist der wohl interessanteste neuere Versuch der Begründung der Biozentrik. Er verzichtet auf das »klassische« teleologische Argument. Das Argument des Buches baut eine Brücke zwischen den Entitäten einer natürlichen Welt und der Art und Weise, wie sie von Wissenschaftlern (hier: Biologen) beschrieben werden einerseits, und andererseits psychologischen Konzepten, die bestimmen, welche Arten von Entitäten moralisch selbstwerthaft sind. »We need a theory that bridges the gap between life and the psychological view about intrinsic value.«¹¹⁵ Benötigt werden »plausible naturalizations of value-laden folk psychological notions.«¹¹⁶

113 Ebd.

114 Ebd., 134.

115 Agar 2001, 90.

116 Ebd., 88.

Es geht um einen kontrollierten Prozess der Annäherung von zwei Seiten an einen Lösungspunkt. Von der Seite der »folk psychology« aus geht es darum, wer direkte moralische Berücksichtigung in einem näher zu bestimmenden Ausmaß verdient. Kandidaten für solche »deservers« sind »mind«, »sentience« und »consciousness«. Diese »deservers« führen aber nur bis zum Sentientismus. »Even the less perfect deservers are candidates for a degree of moral consideration«. Von der Seite der Wissenschaft werden von Agar »representational goals« eingeführt. Organismen verfügen über Sensoren und über Auslöser für Bewegungen. Die Struktur, die beides koppelt, wird als »Repräsentation« bezeichnet. »We can call the structure linking the sensor of the ecologically salient environmental property to the movement producer, a *representation*. [...] A representation is a structure whose biofunction is to appropriately modify or funnel the impact forces through to movement or change.«¹¹⁷ Repräsentationen gelten als »plausible naturalization« (Agar) eines laienhaften Konzepts rudimentärer mentaler Zustände genau dann, wenn die Funktion derjenigen Elemente, die einen Organismus gegenüber anderen Organismen auszeichnen, z.B. aktiv an dem Erhalt seiner Umwelt mitzuwirken und Leben zu fördern, mit der Funktion gedachter Begriffe, wie sie in der Moralphysikologie tradiert werden, zur Deckung kommt. Solche Versuche, moralisch relevante Begriffe durch Strukturierung biologischer Prozesse detektierbar zu machen, geben Raum für eine objektive Identifikation von moralisch relevanten Kandidaten und deren Eigenschaften. Representationen sind »conceptual descendants« und »deservers« zugleich. »All the representationally alive are, therefore, candidates for some value attaching to the ordinary language notion.«¹¹⁸

Man kann die Struktur der Repräsentation als abgeschwächte Variante einer teleonomischen Betrachtungsweise verstehen, die Agar »biofunction« nennt: »Biofunctional representers possess goals directed towards the environment.«¹¹⁹ Diese Ziele sind »biopreferences«. »Living things are valuable by virtue of their representationally characterized biopreferences.«¹²⁰ Dies führt Agar zu einem

117 Ebd., 91.

118 Ebd., 94.

119 Ebd.

120 Ebd., 101.

moralischen Vorschlag: »I propose an identification of an organism's moral good with its content-characterized biopreference.«¹²¹ Dies erinnert an Taylors Aufsatz, in dem Taylor »good of its own«¹²² als Grundlage für moralischen Selbstwert einführte. Das Wohlergehen eines jeden Organismus ist also auch für Agar moralisch zu berücksichtigen. Man sieht, dass das »goodness«-Argument auch von Agar vertreten wird. Und wie die Ökonomen sagen: »Preferences are to count«, so kann Agar sagen: »Biopreferences are to count morally«. Agar ist sich der ungeheuren Anzahl an Organismen bewusst. Es existieren »trillions of separately biocentrally valuable things.«¹²³ Er befürchtet eine Erschöpfung der motivationalen Kräfte, die moralisch berücksichtigen zu sollen¹²⁴ und plädiert für einen Gradualismus. »We spread value broadly but unevenly throughout the living world.«¹²⁵ Und weil wir keine »omniscient biocentric Gods« (Agar) sind, können wir nicht überblicken, welche Auswirkungen unsere Handlungen auf die ungeheure Vielzahl von Lebewesen haben. Dieses Problem stellt sich für jeden konsequentialistischen Biozentrismus.¹²⁶ Für praktische Zwecke schlägt Agar vor »(to) focus on species and ecosystems enables us to summarize individual value.«¹²⁷ Die Biozentrik ist lebenspraktisch und naturschutzpolitisch extrem komplex und kontraintuitiv. Für praktische Fragen sollen wir uns an aggregierten Entitäten orientieren. Die Arten und Weisen dieses ›Summierens‹ bleiben bei Agar unbestimmt.

6. Jon Wetlesen und moralische Selbstachtung

Jon Wetlesens Aufsatz »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument« (1999) ist bemerkenswert, weil er von einer allgemein verbindlichen Begründung der Biozentrik abrückt und der biozentrischen Intuitionen stattdessen einen Platz in einer Konzeption moralischer Selbstachtung einräumt.

121 Ebd., 94.

122 Taylor, Paul (1981): »The Ethics of Respect for Nature«. *Environmental Ethics* 3(3), 201.

123 Agar 2001, 156.

124 Vgl. Ebd., 169.

125 Ebd. 97.

126 Vgl. Attfield 2014, 44.

127 Agar 2001, 159.

Wetlesen knüpft an Korsgaards »endorsement«-Theorie des praktischen Selbstverständnisses an, die Wetlesen zwischen dem Universalismus der Diskursethik und dem Partikularismus von Aristoteles platziert. Im Unterschied zu Habermas bleibt bei Wetlesen in unseren moralischen Diskursen der Hintergrund unseres Selbstverständnisses präsent: »the horizon of what we have endorsed and identified ourselves with earlier in life.«¹²⁸ Die wörtliche Bedeutung von »endorsement« ist »quittierende Unterschrift«. »Endorsements« konstituieren die je eigene Selbstachtung (»*moral self-esteem*«). Man sagt dann, dass dieses oder jenes »mit mir nicht zu machen ist«. Selbstachtung ist bekanntlich bei Rawls das wichtigste Grundgut.¹²⁹ Das Konzept von »*moral self-esteem*« konstituiert ein Grenzgebiet zwischen verbindlichen moralischen Pflichten einerseits und existentiell-tugendethischen Fragen andererseits. Das Gebiet von »*self-esteem*« ist nicht der Bereich meritorischen oder supererogatorischen Handelns. Ich möchte es als den Bereich existentieller »*commitments*« deuten. In diesem Bereich verspürt man moralisch gefärbte Nötigungen, ohne diese Nötigungen allen anderen Akteuren in allen ähnlichen Situationen zur Pflicht zu machen. In diesen »*commitments*« verschränkt sich Deontologie mit Tugendethik. Die moralisch relevanten Eigenschaften, die von Physiozentrikern vorgeschlagen werden, können im Lichte der jeweiligen »endorsement« bewertet werden, auf denen die Selbstachtung beruht. Wetlesens naturethischer Ausgangspunkt ist der »*conatus*« (Spinoza), das Streben nach Selbsterhaltung, mit dem wir in unserem leiblichen Dasein vertraut sind. Dies ist ähnlich wie bei Schweitzer und Jonas. Wetlesen meint unter Verweis auf Callicott, dass Biozentrik auch als »*conativism*«¹³⁰ bezeichnet werden könnte. Wenn wir das Inklusionsproblem erörtern, führen wir eine »conativistische« Ontologie ein. Der »*conatus*« ist »goal-directed striving«,¹³¹ also teleologisch. Wetlesen argumentiert mit Spinoza, dass der »*conatus*«¹³² die Stufen des Willens (beim Menschen) und des Bedürfnisses (beim Tier) annehmen

128 Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«, *Environmental Values* 8(3), 310.

129 Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Oxford: Harvard University Press, § 67.

130 Wetlesen 1999, 307.

131 Ebd.

132 Ebd., 308.

kann, aber auch generisch als »*appetite*«¹³³ verstanden werden kann. Das »*biocentric endorsement*« gründet letztlich an der fundamentalen Gemeinsamkeit des Strebens nach Selbsterhaltung.

In the first place, I must endorse these properties and recognize that they have a place within my own personal identity, and secondly, I must recognize that there is in fact a similarity between these properties of mine and those of certain other living beings. [...] It is a kind of existential question with a certain leeway of choice. It seems, in general, that the more inclusive my identity, the more I will be inclined to accept a biocentric position.¹³⁴

Folgt man Wetlesen, so kann man einen Bereich in der näheren Umgebung des Kernbereiches von Moralität auszeichnen, der »*endorsements*«, »*self-esteem*«, »*commitments*« und existentielle Haltungen beinhaltet. In diesem Bereich gibt es kein kategorisches Sollen, sondern existentielle Spielräume des Ermessens. So könnte man bestimmten Lebewesen den Selbstwert auch absprechen oder einen Gradualismus vertreten, in der die überwiegende Zahl der Lebewesen kaum oder praktisch nicht berücksichtigt wird. Diese Lösung ist keine moralische Willkür, sofern ein diskursethisch bestimmter Kernbereich der Moralität Bestand hat.¹³⁵ Wir haben außerhalb des Kernbereiches Freiheiten, Linien in der »*map of moral significance*«¹³⁶ zu ziehen. In diesem Bereich ist eine Haltung vertretbar, die von Biophilie^{137,138} und tiefer Lebensbejahung (Schweitzer) nicht mehr scharf zu unterscheiden ist. Dies wird deutlich, wenn Wetlesen meint, unser praktisches Selbstverständnis (»*practical identity*«) »*becomes an organ for tuning in to the situation of living beings who are not persons, enabling us to have empathy with their desires and needs, and to have sympathy with their joys and sorrows or with their beneficial or harmful states.*«¹³⁹ Wir werden

133 Ebd.

134 Ebd., 310.

135 Vgl. Ott 2008b.

136 Muraca, Barbara (2011): »The Map of Moral Significance«. *Environmental Values* 20(3), 375–396.

137 Vgl. Fromm, Erich (1974): *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Stuttgart: Deutsche Verlags Anstalt.

138 Vgl. Wilson, Edward O. (1984): *Biophilia: The human bond with other species*. Cambridge/MA: Harvard University Press.

139 Wetlesen 1999, 311.

existentiell resonant für Naturwesen und ihre Belange, nehmen diese Resonanz in unser praktisches Selbstverständnis auf und ändern unsere Umgangsweisen mit Lebewesen. Dies ähnelt den Transformationswerten bei Norton.¹⁴⁰

7. Transformation der Biozentrik

Die Biozentrik muss in die Konzeption »tiefe Anthropozentrik plus x« eingegliedert werden.¹⁴¹ Das »plus x« bezieht sich auf die Lösung des Inklusionsproblems. Da ich eine graduelle Zoozentrik und das Kriterium des spürenden Gewahrens verteidigen möchte, geht es nur noch um den möglichen Schritt in die Biozentrik. Wenn verschiedene Anläufe zur Begründung einer bestimmten Lösung eines moralischen Problems unternommen werden (hier: biozentrische Lösung des Inklusionsproblems), so ist es ausreichend, wenn nur genau eine Lösung erfolgreich wäre. »Erfolgreich« im strengen Sinne wäre »einwandfrei und zwingend«; »erfolgreich« im ermäßigten Sinne wären Grade der Plausibilität. Keine der untersuchten biozentrischen Positionen (Schweitzer, Jonas, Taylor, Agar) war erfolgreich im strengen Sinne. Schweitzers Ansatz ist sehr prämissenstark. Jonas »Gucklöcher« sind keine klaren mikroskopischen Linsen. Taylors Ansatz endet in Zirkularität. Agar kann nicht begreiflich machen, warum »*representational goals*« moralisch relevant sein sollen. Das »*goodness*«-Argument ruht auf einer objektivistischen Theorie moralischer Berücksichtigungswürdigkeit. Diese Theorie muss begreiflich machen, warum ein weit verstandenes »*flourishing*« auch dann moralisch relevant ist, wenn das Wesen nichts davon mitbekommt.

Die Biozentrik kann als Egalitarismus oder Gradualismus vertreten werden. Bei Schweitzer bleibt diese Alternative unentschieden. Dies liegt darin, dass bei Schweitzer die Ehrfurcht vor dem Leben nicht mit Normen, Kriterien, Abwägungsdirektiven und dergleichen untersetzt wird. Bei Jonas sehe ich einen Gradualismus vorliegen, der sich aus der Methodik der Depotenzenz ergibt. Agar ist Gra-

140 Vgl. Norton, Bryan (1988): *Why Preserve Natural Variety?*. New Jersey: Princeton University Press.

141 Ott 2021.

dualist¹⁴²; Wetlesen ebenfalls. Der einzige egalitäre Biozentriker ist Taylor, dessen Begründung fehlt.

Angesichts der Unterschiede zwischen, sagen wir, Sarcodina (Schleimtierchen), Zygomycota (Jochpilze), Bryophyta (Moose), Annelida (Ringelwürmer) und höheren Wirbel- und Säugetieren wirkt ein biozentrischer Egalitarismus abstrakt und zwanghaft. Die Unterschiede zwischen Lebewesen zwingen zu epistemischen Diskriminierungen und es ist gerade die Anerkennung dieser Unterschiede, die mit dem moralischen Gradualismus im Überlegungsgleichgewicht steht. Schon früh hat Lombardi¹⁴³ in Auseinandersetzung mit Taylors »denial«-Komponente¹⁴⁴ ein gradualistisches Verständnis von moralischem Selbstwert immer dann gerechtfertigt, wenn Unterschiede »in kind, not in degree« in den Reichen der Lebewesen auftreten. Ich würde diesen gradualistischen Grundsatz noch weiter abschwächen. Wir sollten nicht grundlos Lebewesen vernichten¹⁴⁵, aber die Anzahl der Gründe variiert entlang einer »scala naturae«. Auf dem Wege der »katabasis« nimmt die moralische Schuld erst allmählich und dann immer stärker ab; sie erreicht spätestens bei Pilzen asymptotisch die Null-Linie.

Der lange Weg der Untersuchung war nicht umsonst. Folgende Bestimmungen haben wir auf diesem Wege festhalten und mitnehmen können:

- Leben als Faszinosum und Mysterium (Schweitzer, Otto), als »Wunder«
- Deontische Erfahrung mit Lebewesen (Schweitzer, siehe auch Ott 2023)
- Lebewesen und ihr »good of their own« (»conatus«, »Lebensdrang«, »Wille zum Leben«)
- Teleologisches Verhalten von Organismen (Jonas, Taylor)
- Selbstbejahung des Lebens in seinen Vollzügen (Jonas)
- Existentielle Selbstachtung als »organ« der Resonanz für Lebewesen (Wetlesen).

142 Vgl. Agar 2001, 172.

143 Vgl. Lombardi, Louis (1983): »Inherent Worth, Respect, and Rights«. *Environmental Ethics* 5(3), 257–270.

144 Taylor 1981.

145 Vgl. Warren, Mary Anne (1997): *Moral Status*. Oxford: Clarendon Press, 149.

Aus diesen Bestimmungen heraus können wir versuchen, einen Schritt über Sentientismus und Zoozentrik hinauszugehen. *Die entscheidende Frage ist, ob dieser Schritt die Extension der »moral community« erweitert oder ob er aus der allgemein verbindlichen Moral hinausführt.* Gehen wir angesichts dieser Alternative noch einmal auf den Ausdruck »Ehrfurcht vor dem Leben« ein. Die Ehrfurcht ist ein Abkömmling der Gottesfurcht. Das Göttliche fasziniert und erschreckt zugleich (wie das Heilige bei Otto). Gottesfurcht wird biblisch als Weisheit (חָכְמָה *ḥākhmāh*, Hi 28,28) beziehungsweise Anfang der Erkenntnis (דַּא'ת *da'at*, Spr 1,7) beschrieben. Sie umfasst den Gottesschrecken und Gottesverehrung.¹⁴⁶

Der Ausdruck »Ehrfurcht« findet sich auch bei Kant: »Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.*«¹⁴⁷ Wir haben also zwei Regungen des Gemüts (Gefühle) und zwei »Dinge«, ein äußeres und ein inneres. Beide werden mit dem Bewusstsein der eigenen Existenz unmittelbar verknüpft. Denken und Gefühl stehen im Verhältnis eines »je-mehrdesto-mehr«. Es scheint nicht so, als bezöge sich Bewunderung nur auf den Sternenhimmel und Ehrfurcht nur auf das moralische Gesetz. Beide Gemütsregungen beziehen sich auf beide »Dinge« und auf das »Nachdenken« über sie. Die Transzendentalphilosophie lässt in ihrem Kernbereich nur ein einziges Gefühl zu: nämlich das Gefühl der Achtung. Bewunderung und Ehrfurcht wären demnach zwei enge Verwandten der Achtung. Achtung vor der Majestät des Sittengesetzes ist eine Art der Ehrfurcht.

Das Ende der zweiten Kritik Kants kann mit der »vierten Kritik«¹⁴⁸ verknüpft werden, nämlich

der Theorie der Organismen in der »*Kritik der Urteilskraft*«. Kant lehnt die Maschinentheorie von Organismen ab und hofft bekanntlich auf den »Newton des Grashalmes«. Die Existenzweise

146 In Dtn 10,20f. stehen beide Aspekte von ירא *jr'* nebeneinander. Der Imperativ »Fürchte (ירא *jr'*) Gott!« steht unmittelbar neben der Erinnerung an die »großen« und »furchtbaren« (ירא *jr'*) Taten JHWHs.

147 Kant 2000, 300; KpV, A 289; im Original gesperrt.

148 Ich übernehme diese Interpretation von Dirk Westerkamp (Christian-Albrechts-Universität zu Kiel).

von Organismen unterscheidet sich für Kant von der Himmelsmechanik dadurch, dass Organismen durch teleologische, autopoietische und selbstregulative Begriffe beschrieben werden können und »Zweckmäßigkeit ohne Zweck« aufweisen. »Ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es *von sich selbst* (obgleich in zweifachem Sinne) *Ursache und Wirkung ist*.«¹⁴⁹ Organismen sind »selbsthaft« ohne bewusstes Selbst. Sie reproduzieren sich für Kant als Individuen durch Stoffwechsel und als Gattung durch Fortpflanzung. Beide Merkmale fehlen abiotischen Entitäten. Lebewesen verhalten »sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung.«¹⁵⁰ Aufgrund dessen kann die Biologie auf die Perspektive des »*nexus finalis*« und damit eine finalursächliche, teleologische und teleonome Sprechweise nicht verzichten, obschon die theoretische Vernunft in der Natur nur Kausalursachen als Erklärungen und Begründung zulassen kann (»*causa efficiens*«). Der inneren Naturvollkommenheit der Wesen, die als Naturzwecke existieren, werden wir nicht gerecht, wenn wir sie als »Analogon der Kunst«¹⁵¹ bezeichnen.

Organisation aber als innerer Zweck der Natur übersteigt unendlich alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst.¹⁵²

Fügt man die Theorie von Lebewesen, wie sie sich in der »*Kritik der Urteilkraft*« findet, in die Gegenstände ein, die das Nachdenken und das Gemüt in ihrem Zusammenspiel beschäftigen, so wären auch Lebewesen als sich selbst organisierende Naturzwecke Gegenstände einer ihnen eigentümlichen Ehrfurcht und Bewunderung. Die Frage ist, ob diese Ehrfurcht und Bewunderung in Ansehung des Lebendigen eher auf die Seite des bestirnten Himmels oder des moralischen Gesetzes gehört. Es erscheint naheliegend, die Bewunderung und Ehrfurcht des Gemüts in Ansehung von Lebewesen auf die Seite des bestirnten Himmels zu schlagen. Die Ehrfurcht in Bezug auf Lebewesen wäre nach dieser Seite als »*awe*« zu bestimmen. Oder auch als »*hinne*« (»Ja, sieh doch nur!«) am Ende der sechsten Schöpfungsperiode¹⁵³, an der die prachtvolle Fülle von Himmel, Er-

149 AA V, § 64, 286.

150 Ebd., § 65.

151 Ebd., 293.

152 Ebd., § 68, 310.

153 Hardmeier, Christof/Ott, Konrad (2015): *Naturethik und biblische Schöpfungs-erzählung*. Stuttgart: Kohlhammer, 149–158.

de, Lebensräumen, Pflanzen, Tieren und Menschen umfassend vor Augen stehen.

Kant verknüpft den »Himmel über mir« mit dem »Platz«, den »ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich-Große.«¹⁵⁴ Kant sagt, er sei an diesem Platz als ein tierisches Geschöpf, »mit Lebenskraft versehen.«¹⁵⁵ Diese Begabung mit Lebenskraft ähnelt Schweitzers Vorfindlichkeit des Lebenswillens in mir selbst. Diese Existenzweise eines tierischen Geschöpfes, das ein vollauf lebendiges und freies Moral- und Geistwesen ist, erfüllt uns selbst, die wir solche Wesen sind, mit verwundertem Staunen. Wir dürfen von uns selbst »begeistert« sein. Wir sind eine Art »Maximum« (Jonas) in der Natur.

Wir sind es dieser unserer eigenen Existenzform schuldig, andere Lebensformen zu achten. Die »*katabasis*« (Jonas) ist uns nämlich nur möglich, weil eine naturgeschichtliche »*anabasis*« stattgefunden hat, die von Einzellern ausging. Ich habe vor langer Zeit versucht, im Anschluss an Ashby¹⁵⁶ ein Argument zu skizzieren, warum wir den Vorläufern in der »*scala naturae*« mit dankbarer Hochachtung begegnen sollten¹⁵⁷: Ohne Lebewesen und ihre Evolution im »*struggle for life*« mit der Entropie könnte es uns Menschen nie und nimmer geben. Wir stehen naturgeschichtlich in ihrer Schuld und sind dafür etwas schuldig. Aber diese Schuldigkeit ist nicht moralischer Natur. Zu den ausgestorbenen Spezies der Erdgeschichte stehen wir nicht in einem moralischen Verhältnis. Eher geht es um die Abdankung einer Dankesschuld. Diese Dankesschuld ist nicht die »*katabatische*« Zuteilung von moralischem Selbstwert an alle gegenwärtigen und zukünftigen Organismen, sondern unsere eigene »*metabasis*« aus der naturvergessenen Moderne in eine biophile Kultur.

»Tiefe Anthropozentrik plus x« wäre mit Bezug auf das Inklusionsproblem eine graduelle Zoozentrik, die keiner Fliege grundlos etwas zuleide tut, und eine biophile, naturphänomenologisch aufgeschlossene, lebensbejahende, naturverbundene, und ehrbezeugen-

154 Kant 2000, 300.

155 Ebd.

156 Vgl. Ashby, Eric (1980): »In Search for an Environmental Ethics. Tanner Lectures«. In: McMurrin, Sterling (Hg.): *The Tanner Lectures of Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1–48.

157 Vgl. Ott, Konrad (1993): *Ökologie und Ethik*. Tübingen: Attempto, 165–168.

de Grundhaltung, die die eigenen Lebensvollzüge in ihrer Vitalität wertschätzt und dankbar dafür ist, ein Leben auf Erden zu haben.

»Leben [...] ist seinem Wesen nach prekäres und vergängliches Sein, ein Abenteuer in Sterblichkeit.«¹⁵⁸ Diese Prekarität erweckt in uns moralische, genauer: diakonisch-karitative Motive, Leben zu schützen, zu retten, zu heilen, zu fördern usw. Diese Motive sind ehrenwert, aber wir sollten ihretwegen nicht die »dionysische«, d.h. die wilde, verschwenderische, ekstatische und exzessive Dimension des Lebendigen vernachlässigen und geringschätzen, die von der unbarmherzigen und amoralischen Dimension der Natur zu unterscheiden wäre. Vielleicht will Leben nicht nur moralisch geschützt, sondern in Dankbarkeit existentiell gefeiert werden. Ehrbezeugung der Lebendigkeit als »*feasting*« wäre ein Thema für einen anderen Aufsatz.

Literatur

- AA V Kant, I. ([1788]1903): *Kritik der Urteilstkraft* (= *Gesammelte Schriften* 5). Berlin.
- SW 1/4Schelling, F.W.J. ([1801]1859): *Darstellung meines Systems der Philosophie* (= *Schellings sämtliche Werke* 1/4). Stuttgart/Augsburg, 105–213.
- Agar, Nicholas (2001): *Life's Intrinsic Value*. New York: Columbia University Press.
- Ashby, Eric (1980): »In Search for an Environmental Ethics. Tanner Lectures«. In: McMurrin, Sterling (Hg.): *The Tanner Lectures of Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1–48.
- Attfield, Robin (2014): *Environmental Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Barantzke, Heike (2012): »Was bedeutet ›Ehrfurcht‹ in Albert Schweitzers Verantwortungsethik«. *Synthesis Philosophica* 27(19), 7–29.
- Becker, Ralf (2013): »Die Stellung des Menschen in der Natur«. In: Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Alber, 119–133.
- Birch, Thomas (1993): »Moral Considerability and Universal Consideration«. *Environmental Ethics* 15(4), 313–332.
- Botting, Douglas (1994): *Humboldt and the Cosmos*. München: Prestel.

158 Jonas 1973, 162.

- Engels, Eve-Marie (2016): »Biozentrik«. In: Ott, Konrad/ Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 161–168.
- Fromm, Erich (1974): *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. Stuttgart: Deutsche Verlags Anstalt.
- Giese, Bernd et al. (Hg.) (2015): *Synthetic Biology*. Cham: Springer.
- Gutmann, Mathias (1996): *Die Evolutionstheorie und ihr Gegenstand*. Berlin: VWB.
- Günzler, Claus (2016): »Albert Schweitzer«. In: Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 80–85.
- Habermas, Jürgen (1983): *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hardmeier, Christof/Ott, Konrad (2015): *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.) (2013): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Alber.
- Hendlin, Yogi/Ott, Konrad (2016): »Habermas on Nature«. *Environmental Ethics* 38(2), 183–208.
- Huber, Ludwig (2022): *Das rationale Tier*. Berlin: Suhrkamp.
- Jonas, Hans (1973): *Organismus und Freiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Insel.
- Kant, Immanuel (2000): *Kritik der Praktischen Vernunft* (= Werkausgabe 7). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krebs, Angelika (2000): »Das teleologische Argument in der Naturethik«. In Ott, Konrad/ Gorke, Martin (Hg.): *Spektrum der Umweltethik*. Marburg: Metropolis, 67–80.
- Küppers, Bernd-Olaf (1986): *Der Ursprung biologischer Information*. München: Piper.
- Lombardi, Louis (1983): »Inherent Worth, Respect, and Rights«. *Environmental Ethics* 5(3), 257–270.
- Löw, Reinhard (1980): *Philosophie des Lebendigen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Manemann, Jürgen (2023): *Rettende Umweltphilosophie*. Bielefeld: Transcript.
- Margulis, Lynn/Schwartz, Karlene (1989): *Die fünf Reiche der Organismen*. Berlin: Akademie Verlag.
- Mayr, Ernst (1991): *Eine neue Philosophie der Biologie*. München: Piper.

- Mayr, Ernst (1998): *Das ist Biologie*. München: Piper.
- Michellini, Francesca (2023): »Teleologie des Mangels bei Hans Jonas«. In: Hartung, Gerald/Köchy, Kristian/Schmidt, Jan/Hofmeister, Georg (Hg.): *Naturphilosophie als Grundlage der Naturethik. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Freiburg: Karl Alber, 55–73.
- Muraca, Barbara (2011): »The Map of Moral Significance«. *Environmental Values* 20(3), 375–396.
- Mutschler, Hans-Dieter (1990): *Spekulative und empirische Physik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Norton, Bryan (1988): *Why Preserve Natural Variety?*. New Jersey: Princeton University Press.
- Ott, Konrad (1993): *Ökologie und Ethik*. Tübingen: Attempto.
- Ott, Konrad (2005): »Ehrfurcht vor dem Leben und ›grüne‹ Gentechnik – Versuch einer Verhältnisbestimmung«. In: Schütz, Gottfried (Hg.): *Leben nach Maß – zwischen Machbarkeit und Unantastbarkeit*. Frankfurt/M.: Peter Lang, 55–73.
- Ott, Konrad (2008a): »A Modest Proposal of How to Proceed in Order to Solve the Problem of Inherent Moral Value in Nature«. In: Westra, Laura/Bosselmann, Klaus/Westra, Robert (Hg.): *Reconciling Human Existence with Ecological Integrity*. London: Earthscan, 39–60.
- Ott, Konrad (2008b): »Diskurs und Ethik«. In: Wetz, F.J./Steenblock, V./Siebert, J. (Hg.): *Kolleg Praktische Philosophie*. Bd. 2. Stuttgart: Reclam, 111–12.
- Ott, Konrad (2010): *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Ott, Konrad (2015): »Kommunikation, Sprache und das Inklusionsproblem der Umweltethik«. *Zeitschrift für Semiotik* 37(3–4), 151–169.
- Ott, Konrad (2021): »Mapping, Arguing, and Reflecting Environmental Values: Toward Conceptual Synthesis«. In: Lysaker, Odin (Hg.): *Between Closeness and Evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 263–292.
- Ott, Konrad (2023): »Naturphänomenologie will betrieben werden«. *ZEMO* 6, 347–371.
- Otto, Rudolf (1927): *Das Heilige*. Gotha: Klotz.
- Pfordten, Dietmar von der (1996): *Ökologische Ethik*. Reinbek: Rowohlt.
- Plessner, Helmuth ([1928]1975): *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: De Gruyter.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Oxford: Harvard University Press.
- Regan, Tom (1981): »The Nature and Possibility of an Environmental Ethics«. *Environmental Ethics* 3(19), 19–34.
- Schweitzer, Albert (1926): *Kultur und Ethik*. München: C.H.Beck.
- Schweitzer, Albert (1966): *Ehrfurcht vor dem Leben – Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. München: C.H.Beck.

- Schweitzer, Albert (1983): »Die Entstehung der Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur«. In: Bähr, Hans Walter (Hg.): *Die Lehre der Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. München: C.H.Beck.
- Shilo, Sev (1996): *Vom Licht zur Sicht. Die Evolution des Sehens*. Frankfurt a. M.: Harri Deutsch.
- Sommer, Volker (1996): *Heilige Egoisten. Die Soziobiologie indischer Tempelfestn. München: Beck.*
- Spaemann, Robert/Löw, Reinhard (1981): *Die Frage Wozu?* München: Piper.
- Steffahn, Harald (1996): *Alber Schweitzer*. Reinbek: Rowohlt.
- Sterba, James (1995): »From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism«. *Environmental Ethics* 17(2), 191–207.
- Sterba, James (1998): »A Biocentrist Strikes Back«. *Environmental Ethics* 20(4), 361–376.
- Taylor, Paul (1981): »The Ethics of Respect for Nature«. *Environmental Ethics* 3(3), 197–218.
- Taylor, Paul (1986): *Respect for Nature*. New Jersey: Princeton University Press.
- Toepfer, Georg (2005): »Der Begriff des Lebens«. In: Krohs, Ulrich/Toepfer, Georg (Hg.): *Philosophie der Biologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 157–174.
- Toepfer, Georg (2017): »Leben«. In: Kirchhoff, Thomas/ Karafyllis, Nicole et al. (Hg.): *Naturphilosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 159–164.
- Warren, Mary Anne (1997): *Moral Status*. Oxford: Clarendon Press.
- Weber, Bruce/Depew, David (Hg.) (2007): *Evolution and Learning*. Cambridge/MA: MIT Press.
- Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«. *Environmental Values* 8(3), 287–323.
- Wilson, Edward O. (1984): *Biophilia: The human bond with other species*. Cambridge/MA: Harvard University Press.

Prof. Dr. Konrad Ott

Lehrstuhl für Philosophie und Ethik der Umwelt
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel
Philosophisches Seminar Leibnizstr. 4
24118 Kiel
ott@philsem.uni-kiel.de

Leib und Leben. Der Biozentrismus aus der Perspektive der Ökophänomenologie

Abstract

Liveliness is an indirect key concept of ecophenomenological approaches, which are often close to physiocentric positions. However, an elaborated argumentation in favor of the possible environmental ethical positionings within the physiocentric spectrum is mostly missing. I wish to close this gap, at least partially, by analyzing the relationship of ecophenomenology to biocentrism. The nexus of liveliness and corporeality (*Leiblichkeit*) will be examined and, based on this, it will be discussed whether liveliness, mediated by corporeality, has normative implications. Consideration of corporeality can be developed into an argument for the intrinsic value of sentient beings. In addition, the eudaimonic-intrinsic value of nature can be justified by recourse to corporeal ways of accessing nature. A full-blown biocentrism cannot be defended with the help of ecophenomenology, but we can at least get to the edge of it: I will also call this moderate biocentrism.

1. Einleitung

Lebendigkeit spielt nicht nur in umweltethischen Untersuchungen und dabei insbesondere in biozentrischen Ansätzen eine wichtige Rolle. Auch für die Disziplin der Ökophänomenologie stellt das Leben bzw. die Lebendigkeit einen wichtigen Referenzpunkt dar. So ist die sogenannte »Lebenswelt« ein Kernkonzept ökophänomeno-

logischer Ansätze,¹ womit die Welt der unmittelbar gelebten Erfahrung, wie sie sich uns Menschen vor der theoretischen Reflexion darstellt, bezeichnet wird. Sie ist das »gemeinsame Feld unseres Lebens und der damit verschränkten anderen Leben«² und wird dabei als etwas angesehen, das nicht nur Menschen, sondern auch Tiere haben. David Abram, der in der englischsprachigen Welt wohl als Begründer der Ökophänomenologie gelten darf, rekurriert darüber hinaus wiederholt auf die »lebendige Gegenwart«³ aller natürlichen Entitäten, welche eine »belebte und vibrierende Präsenz«⁴ besitzen; und Corine Pelluchon postuliert in ihrem gleichnamigen Buch sogar *Das Zeitalter des Lebendigen*.⁵

Zumeist wird in der Ökophänomenologie jedoch indirekt auf das Leben Bezug genommen, nämlich vermittelt über die individuelle Erfahrung⁶ (der Natur). Denn wie für alle phänomenologischen Positionen, so stellt auch für die Ökophänomenologie die Erfahrung eines Individuums das Herzstück aller Theoriebildung und jeder Untersuchung dar. Man könnte auch sagen: Im Rahmen der Ökophänomenologie wird Leben als Erleben thematisiert. Damit wird die Frage zentral, was überhaupt Erlebnisse beziehungsweise Erfahrungen möglich macht. Wir sind dadurch auf die Art und Weise, wie Lebewesen in der Welt sind, und konkreter auf ihre Leiblichkeit verwiesen. Denn um Erfahrungen machen zu können, müssen die Erfahrenden in der Welt sein – mit Heidegger: Da-sein – und dies sind sie eben als leiblich-körperliche Wesen. Der Mensch als

1 Vgl. Toadvine, Ted (2017): »Phenomenology and Environmental Ethics«. In: Gardiner, S. M./Thompson, A. (Hg.): *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 179. Ursprünglich von Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 108.

2 Abram, David [1996] (2021): *Im Bann der sinnlichen Natur. Die Kunst der Wahrnehmung und die mehr-als-menschliche Welt*. Klein Jasedow: thinkoya, 60–62.

3 Ebd. 210.

4 Abram 2021, 213.

5 Vgl. Pelluchon, Corine (2021): *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

6 Mitunter wird sie, gerade auch im Englischen, als gelebte Erfahrung (»lived experience«) bezeichnet, was für unseren Kontext besonders interessant ist.

leibliches Wesen kann also Ökophänomenologie betreiben⁷ und sich dabei zugleich als Lebewesen unter anderen Lebewesen, als lebendig inmitten von anderem Leben, erfahren.

Ökophänomenologische Ansätze bringen häufig phänomenologische Beschreibungen mit normativen Überlegungen zusammen. Dennoch fehlt es zumeist an einer vertieften Auseinandersetzung mit Argumenten aus dem Bereich der Umweltethik. Die oft aufzufindenden normativen Behauptungen sowie Verweise auf bestimmte umweltethische Positionen bedürfen einer genaueren Untersuchung und kritischen Diskussion.⁸ Zumeist verorten sich ÖkophänomenologInnen im Bereich der Tiefenökologie: Guðbjörg R. Jóhannesdóttir und Sigríður Thorgeirsdóttir halten beispielsweise ein Verständnis des Menschen als relationales Wesen für notwendig und behaupten: »dark-ecological thought takes an important step in that direction.«⁹ Auch David Wood hebt, nach gewissen Einschränkungen, die Stärken der Tiefenökologie hervor.¹⁰ Christophe Gilliand bezieht sich positiv auf die Tiefenökologie und den Ökozentrismus.¹¹ Und Robert H. Scott bezeichnet seine phänomenologische Theorie sogar explizit als »holistisch und ökozentrisch« und verortet sie somit, ähnlich wie die Tiefenökologie, am äußersten physiozentrischen Spektrum.¹²

-
- 7 Vgl. Ott, Konrad (2023): »Naturphänomenologie will betrieben werden«, *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 6(2), 347–371. Abrufbar unter doi: 10.1007/s42048–023–00150–5 (Stand: 07/12/2023).
- 8 Dazu weiterführend siehe Meyer, Kira (2024): »Normative Implications of Eco-Phenomenology. Towards a Deep Anthro-Related Environmental Ethics«, *Environmental Values* 33(3): 279–295.
- 9 Jóhannesdóttir, Guðbjörg R./ Thorgeirsdóttir, Sigríður (2016): »Reclaiming Nature by Reclaiming the Body«, *Balkan Journal of Philosophy* 8, 47; Übers. KM.
- 10 Vgl. Wood, David (2001): »What is Ecophenomenology?«, *Research in Phenomenology* 31, 92–94.
- 11 Vgl. Gilliand, Christophe (2021): »Experiencing Values in the Flow of Events: A Phenomenological Approach to Relational Values«, *Environmental Values* 30(6), 715–736. Abrufbar unter doi: 10.3197/096327121X16141642287692 (Stand: 07/12/2023). Gilliand hebt allerdings auch Unterschiede zwischen seinem Ansatz und dem klassischen Ökozentrismus hervor und setzt seine Position in Verbindung zur Tugendethik (Gilliand 2021, 729, 733f.).
- 12 Vgl. Scott, Robert H. (2018): »A Phenomenological Theory of Ecological Responsibility and its Implications for Moral Agency in Climate Change«, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31, 657.

Es scheint also zumindest eine Tendenz der Ökophänomenologie in Richtung einer stärker physiozentrischen umweltethischen Positionierung oder negativ ausgedrückt eine Ablehnung eines bloßen Anthropozentrismus zu geben. Das Verhältnis der Ökophänomenologie zu den einzelnen physiozentrischen Positionen (Sentientismus, Biozentrismus, Holismus, Tiefenökologie) könnte und sollte genauer untersucht werden. Ich werde mich im Folgenden darauf fokussieren, wie sich die Ökophänomenologie zum Biozentrismus verhält. Konkreter möchte ich den Nexus von Lebendigkeit und Leiblichkeit genauer in den Blick nehmen und ausgehend davon erörtern, wie der Biozentrismus aus der Perspektive der Ökophänomenologie zu beurteilen ist. Mein Fokus wird auf der Frage liegen, ob die Lebendigkeit, vermittelt über die Leiblichkeit, normative Implikationen hat. Meine These ist, dass ein vollumfänglicher Biozentrismus mithilfe der Ökophänomenologie nicht verteidigt werden kann, wir aber mindestens bis an seinen Rand gelangen können: Ich werde dies auch als moderaten Biozentrismus bezeichnen.¹³

2. Ökophänomenologie

Die Ökophänomenologie trägt die Phänomenologie bereits im Namen und kann somit unschwer als ein Abkömmling ebendieser erkannt werden. Klassische Phänomenologen wie Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty u.v.m. haben zwar die subjektive Erfahrung und deren grundlegende Strukturen wie Leib, Zeit und Raum untersucht. Doch die Erfahrung der Natur stellt bei ihnen keinen eigenständigen und zentralen Untersuchungsgegenstand dar.

Erst seit den 1980er Jahren hat sich die Teildisziplin der Ökophänomenologie herausgebildet. Dies kann als eine Folge der Verbreitung des ökologischen Denkens und insbesondere der Entstehung einer akademischen Umweltethik in den 1970er Jahren verstanden werden: Das verstärkte Interesse an ökologischen und umweltethi-

13 Damit wäre ein erstes Argument für die gerechtfertigte Verortung der Ökophänomenologie im Spektrum physiozentrischer Positionen geliefert. Weiterführende Untersuchungen wären vonnöten, ob die zuvor angeführten noch weitreichenderen Affirmationen tiefenökologischer oder gar holistischer Ansätze argumentativ gestützt werden könnten.

schen Fragen wurde von verschiedenen TheoretikerInnen mit der Phänomenologie in Verbindung gebracht – das Ergebnis war die neue (Sub-)Disziplin der Ökophänomenologie. Ihr Ausgangspunkt ist die Relationalität, die zwischen Menschen und der natürlichen Welt ebenso besteht wie zwischen anderen Organismen und der natürlichen Welt. Die Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur und die Art und Weise, wie sich die natürliche Welt für ihn zeigt, steht im Mittelpunkt der Ökophänomenologie. Es wird analysiert, was die Besonderheit der Natur ist und inwiefern sich unsere Naturerfahrung von der anderer Phänomene unterscheidet. Darüber hinaus untersucht die Ökophänomenologie mögliche Mensch-Natur-Beziehungen, die sich von dem bisher vorherrschenden destruktiven Verhalten gegenüber der Natur unterscheiden. Sie beinhaltet »an ecological phenomenology and a phenomenological ecology«¹⁴ und umfasst, Charles S. Brown und Ted Toadvine folgend, zwei Ansprüche: Zum einen werden die Erkenntnisse und Methoden der Phänomenologie benötigt, um die gegenwärtige ökologische Situation adäquat zu erfassen, zum anderen soll die Beziehung zwischen Organismus und Welt in ihrer metaphysischen und axiologischen Dimension analysiert werden.¹⁵ Ausgehend von unserer Naturerfahrung wird ein alternatives Selbst-Welt-Verhältnis sowie grundsätzlich ein anderes Mensch-Natur-Verhältnis konzeptualisiert.

Wie eingangs bereits kurz angesprochen wurde, ist der Leib für viele ökophänomenologische Ansätze zentral, da ohne ihn Erfahrung nicht adäquat konzipiert werden kann. Mit Blick auf die Erfahrung der Natur bietet sich ein Fokus auf die Leiblichkeit darüber hinaus auch deshalb an, da der Leib als »Zugangspunkt« des Individuums zur Natur oder als der »Bereich« verstanden werden kann, in dem Selbst und Natur aufeinandertreffen. Wichtige DenkerInnen aus dem Bereich der Ökophänomenologie wie David Abram¹⁶, Ger-

14 Wood 2001, 94; Übers. KM.

15 Vgl. Brown, Charles S./Toadvine, T. (2003): »Eco-Phenomenology. An Introduction. «. In: Dies. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, xiif.

16 Vgl. Abram 2021.

not Böhme¹⁷, Corine Pelluchon¹⁸ und andere verwenden das Konzept des Leibes. Aus den genannten Gründen werde auch ich im weiteren Verlauf des Beitrags insbesondere den Leib und dessen Zusammenhang zum Leben innerhalb ökophänomenologischer Ansätze in den Blick nehmen.¹⁹ Methodisch werde ich eine Leibphänomenologie zugrunde legen, welche ich im Anschluss an neuere Ansätze (insbesondere von Hermann Schmitz und Gernot Böhme) verstehe.²⁰

-
- 17 Vgl. Böhme, Gernot (1985): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. – (1992): *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. – (1997): »Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur?« In: Ders.: Schiemann, Gregor: *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 133–148. – (2002): *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Zug: Graue Edition.
- 18 Vgl. Pelluchon, Corine (2019): *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Vgl. Pelluchon, Corine 2021.
- 19 Ich werde also die Ökophänomenologie stark vom Leib her denken. Das ist eine verbreitete, wenn auch nicht die einzig mögliche Weise, Ökophänomenologie zu betreiben. Andere Ansätze legen ihren Schwerpunkt beispielsweise stärker auf die Zeitlichkeit (Wood 2001) oder Räumlichkeit – siehe z.B. Howarth, J. M. (1995): *The Crisis of Ecology: A Phenomenological Perspective. Environmental Values* 4(1), 17–30, der über das Wohnen (»dwelling«) die Bedeutung des Raumes hervorhebt. In jedem Fall ist ein Erleben im Raumzeitkontinuum ohne eine Form der Leibkonstitution nicht möglich, weshalb mir die Schwerpunktsetzung auf den Aspekt der Leiblichkeit gerechtfertigt erscheint.
- 20 Es ließe sich analysieren, in welchem Verhältnis derartige neuere Ansätze, wie die Ökophänomenologie von Böhme, zu Positionen der klassischen Phänomenologie, wie beispielsweise den von Husserl oder Merleau-Ponty, stehen. Die Analyse dieses Verhältnisses markiert ein aktuelles Forschungsdesiderat. Auffällig ist zudem, dass nur selten versucht wird, Husserl für ökophänomenologische Fragen systematisch fruchtbar zu machen. Erste Vorarbeiten finden sich bei Embree, Lester (2003): »The Possibility of a Constitutive Phenomenology of the Environment«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 37–50; Brown, Charles S. (2003): »The Real and the Good: Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 3–18; Kohák, Erazim (2003): »An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.), *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 19–36. Für eine Ökophänomenologie mit Rückgriff auf Merleau-Ponty vgl. Pelluchon 2021; Abram 1996; Booth, Robert (2021): *Becoming a Place of*

3. Die Differenz von Leib und Körper

Der Begriff des Leibes wird in der Regel durch Abgrenzung zu demjenigen des Körpers bestimmt. Diese Differenzierung wurde von Edmund Husserl eingeführt: Obwohl seine Philosophie nicht im vollen Sinne des Wortes als Leibphilosophie bezeichnet werden kann – und vielfach als solipsistisch und übermäßig ›rein‹ kritisiert wurde –, entwickelte er dennoch die Unterscheidung zwischen dem Körper einerseits und dem gelebten Leib andererseits.²¹ Er hebt hervor, dass der Körper eine materielle Einheit in der Welt ist, die objektiv identifiziert werden kann und sich als solche nicht von anderen Objekten oder Körpern unterscheidet, während der Leib von den Erfahrungen eines Lebewesens abhängt, welches überhaupt erst aufgrund seiner Leiblichkeit Beziehungen zur Welt haben kann. Plessner brachte dies auf die vielzitierte Kurzformel, dass wir einen Körper *haben* und ein Leib *sind*.²²

Eine besonders ausgearbeitete Leibphilosophie hat in Folge Hermann Schmitz entwickelt. Für ihn ist der Leib der Bereich leiblicher Regungen, die eine Person in der Gegend des eigenen Körpers spüren kann, ohne von ihren fünf Sinnen Gebrauch zu machen:

Leiblich ist, was jemand in der Gegend (keineswegs, wie z.B. am Blick deutlich wird, immer in den Grenzen) seines materiellen Körpers von sich selbst (als zu sich selber, der hier und jetzt ist, gehörig) spüren kann, ohne sich der fünf Sinne (Sehen, Tasten, Hören, Riechen, Schmecken) und des aus ihrem Zeugnis abgeleiteten perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen.

-
- Unrest: Environmental Crisis and Ecophenomenological Praxis*. Athens, OH: Ohio University Press; Jóhannesdóttir/Thorgeirsdóttir (2016); Langer, Monika (2003): »Nietzsche, Heidegger, and Merleau-Ponty: Some of their Contributions and Limitations for Environmentalism«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 103–120; Marietta Jr., Don E. (2003): »Back to Earth with Reflection and Ecology«. In: Brown, C./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 121–138.
- 21 Vgl. Husserl 1954. – (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905–1920*. Den Haag: Nijhoff. 270–278. – (2008): *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Dordrecht: Springer, 914–618.
- 22 Vgl. Plessner, Helmut (1970) [1941]: »Lachen und Weinen«. In: Plessner, H. (Hg.): *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Fischer, 11–71.

Als *Leib* kann dann das Ganze der leiblichen Regungen mit seiner [...] räumlichen und dynamischen Beschaffenheit verstanden werden.²³

Diese Loslösung des Leibes vom Körper und dessen Sinnlichkeit widerspricht jedoch unseren Alltagserfahrungen. Schließlich sind es häufig sinnliche Wahrnehmungen wie Gerüche, Geräusche, Geschmäcker, Tastempfindungen oder Sehreize, welche wiederum leibliche Regungen hervorrufen und uns also überhaupt erst leibliche Erfahrungen machen lassen. Auch lassen sich leibliche Regungen wie ein ›Grummeln in der Magengegend‹, welches Hunger spürbar werden lässt, nicht loslösen von körperlichen Bedürfnissen nach Energiezufuhr in bestimmter Zusammensetzung, ohne den Sinn von Hunger zu verfehlen. Ebendieses Phänomen des Hungers wurde unter anderem von Jens Soentgen²⁴ und Phillipp Thomas²⁵ aufgegriffen, um Schmitz' körperlose Leibkonzeption zu kritisieren. Dennoch betonen auch diese, dass es sein Verdienst bleibt, den Leib so eingehend untersucht zu haben wie kaum jemand vor ihm.²⁶ Die Anschlussfähigkeit seiner Leibphilosophie macht auch die Weiterentwicklung, welche Gernot Böhme²⁷ ihr angedeihen lassen hat, deutlich. Böhme zufolge ist der Leib als »dasjenige zu verstehen, als was ich mich selbst spüre«²⁸. Zugleich fasst er den Leib immer auch als »die Natur, die wir selbst sind«²⁹ auf, da diese Leiblichkeit etwas Gegebenes ist und zugleich eine gewisse Selbsttätigkeit besitzt (wie wir beispielsweise im Schreck erfahren können, wenn wir plötzlich ungewollt zusammenzucken oder aufschreien). Böhme nimmt, anders als Schmitz, keine vollständige Trennung von Körper und Leib

23 Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter, 5.

24 Vgl. Soentgen, Jens (1998): *Die verdeckte Wirklichkeit: Einführung in die neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn: Bouvier, 59.

25 Vgl. Thomas, Philipp (1996): *Selbst-Natur-sein: Leibphänomenologie als Naturphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag, 134.

26 So hat er beispielsweise ein »Alphabet« der Leiblichkeit entwickelt, mit dem sich leibliche Phänomene detailliert beschreiben lassen. Die neun Begriffe, welche er zur Beschreibung solcher Phänomene einführt, sind: Enge, Weite; Richtung; Spannung, Schwellung; Intensität und Rhythmus; protopathische und epikritische Tendenz. Auch die Idee von »Leibesinseln« und die eingehende Analyse von leiblichen Regungen, derer er an die dreißig ausmacht und erläutert, sind überaus fruchtbar (Schmitz 1965).

27 Vgl. Böhme 1985.

28 Böhme 1985, 120.

29 Böhme 2002, 108.

vor und entgeht somit auch der Problematik, wie eine Vermittlung zwischen beiden möglich sein soll; er spricht stattdessen vom »körperlichen Leib«³⁰.

Der Unterschied zwischen dem Leib und dem Körper lässt sich also, leicht überspitzt, durch die Gegensatzpaare *Objekt versus Subjekt*, *Messbarkeit versus individuelle Wahrnehmung* sowie *Beobachten versus Spüren* skizzieren. Während der Körper als die objektiv beschreib- und quantifizierbare Materie verstanden werden kann, wird mit dem Leib auf die subjektive, vom individuellen Erleben abhängige Erfahrung Bezug genommen. Es geht dabei darum, wie ich mich selbst spüre. Diese Differenz, die gerade auch mit Blick auf den Zusammenhang von Leib und Leben überaus bedeutsam ist, wird durch die Etymologie beider Begriffe nochmals besonders deutlich hervorgehoben: Das Wort Körper kann auf den lateinischen Begriff *corpus* zurückgeführt werden und reicht im modernen englischen Sprachgebrauch bis hin zum *corpse*, also dem leblosen Körper, dem Leichnam. Dahingegen geht der Leib auf das mittelhochdeutsche Wort *lîp* zurück, welches gleichermaßen Leib und Leben bedeutete.³¹ Ist vom Leib die Rede, wird die Lebendigkeit also stets indirekt mitgedacht.

Alle leiblichen Wesen sind insofern immer auch lebendig. Gilt aber auch andersherum, dass Lebendigkeit Leiblichkeit voraussetzt? Peter Gaitsch hält den Begriff des Leibes und den des Lebens für »extensionsgleich« und »alle biologischen Lebensformen [...] koinzidieren« ihm zufolge »mit leiblichen Verhaltensweisen«.³² Nicht nur menschliches und tierisches, sondern auch pflanzliches Leben soll ausgehend von der Leiblichkeit interpretiert werden, sodass er

30 Böhme 1997, 136.

31 Vgl. Borsche, Tilmann/Kaulbach, Friedrich (1980): »Leib, Körper«. In: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 173–185.

Brenner, Andreas (1996): *Ökologie-Ethik*. Leipzig: Reclam.

32 Gaitsch, Peter (2018): »Die biologische Generativität des Leibkörpers. Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse«. In: Esterbauer, R./Paletta, A./Meer, J. (Hg.): *Der Leib und seine Zeit. Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulationen im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen*. Freiburg: Karl Alber, 39–71, hier: 48.

dementsprechend sogar von »Pflanzen als Leib«³³ spricht. Gaitsch unterscheidet dabei drei Stufen der Leiblichkeit, welche er auch »generative Formen des Leibkörpers«³⁴ nennt: Die unbelebte Materie wird als bloßes »Körper-sein« charakterisiert; Lebewesen sind dahingegen durch »Leib-sein/Körper-haben« bestimmt und fallen demnach nicht mit dem, was sie körperlich haben, in eins. Die dritte Form der Leiblichkeit ist das »Leib-haben«, welche nur Personen aufweisen, und bei der eine Dimension der Innerlichkeit sowie Weltoffenheit dazukommen. Die drei Formen der Leiblichkeit gehen einher mit drei Stufen des Erlebens, die Gaitsch gemeinsam mit Sebastjan Vörös entwickelt: Während die unbelebte Materie noch nicht zu Erlebnissen in der Lage ist, geht mit der Leiblichkeit – die ja bereits auf der Stufe von Pflanzen und Tieren angesetzt wurde – eine »pre-personal (non-egoic) basic layer of experience«³⁵ einher. Diese primordiale Erfahrungsschicht ist auch im Menschen vorhanden, der darüber hinaus eine individuelle Erfahrungsschicht aufweist.

Die transzendentalphänomenologische Biologie von Gaitsch weist in zentralen Punkten Gemeinsamkeiten mit dem Ansatz von Hans Jonas auf. Auch für Jonas ist der lebendige Leib ein Merkmal aller Lebewesen, auch bei ihm findet sich eine Stufung von Organismen – beginnend beim Stoffwechsel, bis hin zur höchsten Form von Freiheit beim Menschen.³⁶ Er fasst alle Lebewesen als »selbst-zentrierte Individualität«³⁷ auf, welche ein Interesse am eigenen Dasein hat.³⁸ Jonas argumentiert also für eine biozentrische Position, für welche der Begriff des Leibes eine zentrale Rolle spielt. Eine eingehendere Untersuchung seines Ansatzes ist insofern vielversprechend, kann in diesem Rahmen jedoch nicht mehr geleistet werden.

33 Gaitsch, Peter (2016): »Alles Leben ist Leiben? Husserls Ansatz zu einer phänomenologischen Biologie«, 8. abrufbar unter: https://www.academia.edu/1976730/0/Alles_Leben_ist_Leiben_Husserls_Ansatz_zu_einer_ph%C3%A4nomenologischen_Biologie?source=swp_share (Stand: 07/12/2023).

34 Gaitsch 2018, 66–67.

35 Gaitsch, Peter/Vörös, Sebastjan (2016): »Husserl's Somatology Reconsidered: Leib as a Methodological Guide for the Explication of (Plant) Life«, *phainomena*, XXV, 222.

36 Vgl. Jonas, Hans (2011) [1973]: *Das Prinzip Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 9–10.

37 Jonas 2011 [1973], 149–150.

38 Ebd.

Sollten wir also Leiblichkeit auch als Merkmal von nicht-bewusstseinsfähigen Lebewesen verstehen und, Gaitschs Vorschlag folgend, ebenso Pflanzen als leibliche Wesen auffassen? Mir erscheint dies eine überzogene Ausweitung des Begriffes der Leiblichkeit zu sein. Die Begrenzung des Leib-Begriffes müsste vielmehr innerhalb des Reiches des Lebendigen, zwischen bewusstseinsfähigen Lebewesen wie Menschen und ›höheren‹ Tieren und nicht-bewusstseinsfähigen Lebewesen wie ›niederen‹ Tieren, Pflanzen, Pilzen und Bakterien sowie – je nach angelegter Taxonomie – weiteren Reichen von Lebewesen erfolgen.³⁹ Andernfalls droht ›Leiblichkeit‹ zu einer Leerformel zu werden, die ihren ursprünglichen Gehalt verloren hat.⁴⁰ Weiter oben hatten wir festgehalten, dass nur solche Wesen nicht nur einen Körper haben, sondern auch Leib sind, die eine Innenperspektive besitzen, das heißt sich selbst spüren können. Um davon sprechen zu können, dass ein Wesen sich selbst spürt, also eine Innerlichkeit besitzt, scheint mindestens das Vorhandensein eines Bewusstseins notwendig zu sein. Erst dadurch wird der reflexive Selbstbezug auf das Erleben als jeweils eigenes Erleben möglich.

-
- 39 Innerhalb der Biologie wurden im Laufe der Zeit unterschiedliche Taxonomien entwickelt. Anfangs wurde zwischen drei Reichen von Lebewesen unterschieden (Reich der Tiere, Pflanzen und Protisten), lange Zeit wurden fünf Reiche angenommen (Tiere, Pflanzen, Protisten, Pilze, Bakterien) (Margulis, Lynn/Karlene V. Schwartz (1982): *Five kingdoms: An illustrated guide to the phyla of life on earth*. San Francisco: Freeman); in den letzten Jahren hat die Forschung diesen zwei weitere Reiche hinzugefügt (Archaeen sowie Protozoen) (Ruggiero, M.A./Gordon, D.P./Orrell, T.M./Bailly, N./Bourgoin, T. et al. (2015): »A Higher Level Classification of All Living Organisms«. *PLOS ONE* 10(6)). Im Rahmen dieses Artikels werde ich mich auf die vier Reiche der Lebewesen beschränken, welche für Menschen im Alltag, ohne wissenschaftliche Forschungsausrüstung wie sie beispielsweise MikrobiologInnen nutzen, zugänglich sind, also auf Tiere, Pflanzen, Pilze und Bakterien.
- 40 Eine weitere Unklarheit des Ansatzes von Gaitsch und Vörös betrifft die Frage nach den anderen, von ihnen nicht thematisierten, Reichen des Lebendigen. Sie verstehen pflanzliche Lebewesen als Lackmustest für die Stichhaltigkeit einer phänomenologischen Darstellung des Lebens (Gaitsch and Vörös 2016, 210). Es fragt sich jedoch, weshalb gerade dieses Reich des Lebens diese eminente Stellung einnehmen sollte und nicht Pilze, Bakterien, Protisten, Archaeen oder Protozoen, von denen ja umso mehr gelten würde, was Gaitsch und Vörös hinsichtlich der Pflanzen behaupten: nämlich, dass es sich dabei um ein »limit-phenomenon« handelt, welches aus der anthropozentrisch-phänomenologischen Perspektive als eine besonders große »anomaly« erscheint (Gaitsch and Vörös 2016, 204).

Nur bewusste Lebewesen nehmen sich selbst auf eine jeweils spezifische Art und Weise wahr. Darauf hat auch Thomas Nagel in seinem berühmten Aufsatz »Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?«⁴¹ hingewiesen. Nagel behauptet, dass wir keine adäquate Antwort auf die titelgebende Frage seines Aufsatzes geben können. Denn dem Menschen sei es schlichtweg nicht möglich, sich in eine Fledermaus und die spezifische Art und Weise, wie sie die Welt erlebt, hineinzuversetzen, da ihre Wahrnehmungsapparate sich zu sehr von den menschlichen unterscheiden würden. Wir können laut Nagel also schlichtweg nicht wissen, wie es aus der Warte der Fledermaus ist, bewusste Erlebnisse zu haben und sich leiblich in der Welt zu erfahren. Aus ökophänomenologischer Position kann ein solcher Skeptizismus zumindest aufgeweicht werden: Obgleich wir niemals aus erster Erfahrungsinstanz wissen werden, wie es sich beispielsweise anfühlt, sich mittels Echoortung in der Welt zu orientieren, so können wir doch davon ausgehen, dass bewusstseinsfähige Tiere wie die Fledermaus die Welt immer auch leiblich erfahren, sich also auf eine jeweils spezifische Weise in der Welt ›befinden‹, d.h. die Wahrnehmung der Welt um sie herum stets mit einem Sich-Selbst-Spüren verbinden. Wie Nagel selbst hervorhebt, sollte die Distanz von Menschen und anderen Spezies entlang eines Kontinuums vorgestellt werden,⁴² welches sich vom einen Extrem der uns leiblich besonders fernen Lebensformen wie Bakterien und Pilzen bis hin zu uns leiblich nahen Lebensformen wie (vielen) anderen Säugetieren aufspannt. Die genaue Anordnung der Lebewesen auf diesem Kontinuum könnte und müsste in weiterer Forschung detailliert ausgearbeitet und begründet werden. Nagels Beispiel der Fledermaus zeigt jedenfalls eindrucksvoll, dass eine bloße Anordnung nach Klassen Probleme birgt, da jene zwar auch zur Klasse der Säugetiere gehört, aber aufgrund der ihr eigenen Echoortung dennoch eine größere Differenz zu uns Menschen aufweist als beispielsweise Pferde, Hunde oder Affen.

41 Vgl. Nagel, Thomas (1974): »What Is It Like to Be a Bat?« *The Philosophical Review* 83(4), 435–450.

42 Vgl. Nagel 1974, 442, Fn. 8.

4. Normative Implikationen: Bis an den Rand des Biozentrismus

Bislang haben wir den Unterschied zwischen ›Leib‹ und ›Körper‹ geklärt und die Anwendung dieser Begriffe auf vier Reiche des Lebens (Tiere, Pflanzen, Pilze, Bakterien) analysiert. Welche normativen Implikationen die Zuschreibung von Leiblichkeit hat, soll im Folgenden geklärt werden. Ich werde dafür argumentieren, dass sich auf Grundlage der Leiblichkeit, die für ökophänomenologische Ansätze von zentraler Bedeutung ist, der Weg zwar nicht bis zum Biozentrismus im vollen Umfang beschreiten lässt, man davon ausgehend aber bis an dessen Rand gelangen kann. Dieses Argument entwickle ich in drei Schritten: Zuerst argumentiere ich dafür, dass eine sentientistische Position auf der Grundlage der Ökophänomenologie gut verteidigt werden kann. In einem zweiten Schritt wird eine Ausweitung des Kreises der *moral patients* über sentiente Tiere hinaus auf prähensive Tiere, wie vom Zoozentrismus vorgeschlagen, plausibilisiert. Im dritten Schritt argumentiere ich, dass nicht-tierische Lebewesen auf der Grundlage des eudaimonistisch-intrinsischen Wertes ebendieser für viele Menschen innerhalb einer ökophänomenologischen Position moralisch berücksichtigt werden können. Zusammengefasst ergibt sich daraus eine moderat biozentrische Position.

Der erste Schritt vom Anthropozentrismus in Richtung Biozentrismus verläuft über die Ausweitung der Grenzen der moralischen Gemeinschaft auf alle empfindungsfähigen Tiere. Eine solche sentientistische Position lässt sich ausgehend von der vorgeschlagenen ökophänomenologischen Position sehr gut begründen. Denn Empfindungsfähigkeit ist untrennbar mit Leiblichkeit verbunden. Zuvor habe ich argumentiert, dass mit dem Fokus auf den Leib einhergeht, das subjektive Befinden qua innerer Perspektive und affektiv gefärbte Situiertheit von leiblichen Lebewesen in den Fokus zu rücken. Schmerz, Krankheit, leiblich verspürtes Verlangen und dergleichen Qualia werden dabei also besonders beachtet und sollen auch moralisch Berücksichtigung finden. Insofern ich weiß, wie es ist, als leibliches Wesen verletzlich zu sein und Schmerzen zu erleiden, und zugleich weiß, dass Leiden etwas ist, das ich zu vermeiden suche, muss ich davon ausgehen, dass auch andere leibliche Wesen ein solches

Interesse haben. Die Geltendmachung meines Anspruchs, von anderen nicht verletzt zu werden, kann nur dann konsistent sein, wenn ich diesen Anspruch zugleich allen anderen Lebewesen zugestehe und ihr Recht auf körperliche Unversehrtheit anerkenne. Insofern es ein Anliegen des ökophänomenologischen Ansatzes ist, die Leiblichkeit in vollem Maße ernst zu nehmen, verdienen empfindungsfähige Lebewesen eine unmittelbare moralische Berücksichtigung. Sie haben also einen intrinsischen Wert. Dieses sentientistische Argument wurde bekanntlich von Autor:innen wie Peter Singer,⁴³ Tom Regan,⁴⁴ Ursula Wolf⁴⁵ und weiteren vorgebracht und ausformuliert. Obgleich diese tierethischen Positionen und die ökophänomenologische Rechtfertigung des intrinsischen Werts empfindungsfähiger Lebewesen das gleiche Ziel verfolgen, unterscheiden sich die Argumentationsgänge zum Teil grundlegend.⁴⁶

Ein bislang wenig beachteter Vorschlag, der sich zwischen Sentientismus und Biozentrismus einordnet, ist der Zoozentrismus: Konrad Ott argumentiert dafür, von ihm als prähensiv bezeichneten Tieren ebenfalls intrinsischen Wert zuzusprechen. Zu diesen prähensiven Lebewesen zählen diejenigen, welche ein »Gewahren«⁴⁷ besitzen, also die Zustände ihrer Umwelt wie auch ihre Eigenzustände erfassen können.⁴⁸ Im Unterschied zu höheren Tieren sind

43 Vgl. Singer, Peter (2015) [1975]: *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York: Open Road Media.

44 Vgl. Regan, Tom (1982): *All that Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkeley: University of California Press.

45 Vgl. Wolf, Ursula (1990): *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

46 So findet beispielsweise in Singers einflussreicher utilitaristischer Tierethik der Leib keinerlei Berücksichtigung; er erklärt das Phänomen des Schmerzes, indem er sich auf das Nervensystem beruft, über das Tiere ebenso wie Menschen verfügen, und identifiziert es damit letztlich als ein mentales Phänomen, das im Gehirn zu verorten ist (Singer 2015 [1975], 40–42). Der Körper ist also nur dann für die moralische Betrachtung relevant, wenn er als ein notwendiges Korrelat des Bewusstseins fungiert. Dass der Leib Bedingung der Möglichkeit von Schmerzempfinden ist, wird außer Acht gelassen. Letztlich wird Leiden zu Unrecht auf ein vernünftiges Bewusstsein reduziert. Ein Verständnis des Schmerzes – ebenso wie das des Begehrens – sollte jedoch von der oben skizzierten Konzeption des Leibes geprägt sein und damit die Falle vermeiden, diese Phänomene auf rein mentale Bewusstseinszustände zu reduzieren, die in den Körper eingeschlossen sind wie eine Schachtel in einen Behälter.

47 Ott, Konrad 2010: *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg: Junius, 143.

48 Vgl. Ebd.

solche prähensiven Lebewesen nicht bewusstseinsbegabt und haben keine sentienten Gefühle. Anders als Pflanzen und Pilze übermitteln sie aber auch nicht nur biochemische Signale und reagieren auf diese, sondern scheinen einen gewissen qualitativen Bezug auf diese Signale zu nehmen.⁴⁹ Aus diesem Grund behauptet Ott, dass sie zwar keinen Schmerz fühlen, wohl aber einen Schaden prähendieren können. Solche Prähensionen seien ausreichend für das Vorliegen von Interessen. Als Beispiele für prähensive Lebewesen führt Ott Ameisen, Bienen, Flöhe, Käfer, Libellen, Schmetterlinge, Schnecken und Spinnen an⁵⁰ – also Insekten oder auch sogenannte ›niedere‹ Tiere. Diese von Ott als »Zoozentrismus« bezeichnete Position plädiert nun dafür, dass auch mit Blick auf prähensive Lebewesen die moralische Regel, anderen keinen Schaden zuzufügen, zum Tragen kommen sollte – diesen also »inhärenter« moralischen Wert zugeschrieben werden sollte.⁵¹

Die Begründung dieser zoozentrischen Position kann meines Erachtens durchaus als getragen von einer ökophänomenologischen Methode bezeichnet werden: Denn es wird wiederholt auf leibliche Reaktionen von prähensiven Tieren rekurriert. So würden beispielsweise Käfer oder Flöhe bei Experimenten, in denen sie zerschnitten werden oder mit Gift in Kontakt kommen, ein »leibliches Sich-Sträuben bzw. Abwehrverhalten«⁵² zeigen. Prähensive Tiere und deren beobachtbare Verhaltensweisen fungieren als Beleg dafür, dass sie – anders als Pflanzen, die eine solche Abwehrreaktion nicht aufweisen würden – den ihnen zugefügten Schaden als solchen erfassen können.⁵³

Wichtig erscheint mir bei einer zoozentrischen Perspektive, dass nicht hinter die zuvor eingeführte Differenzierung zwischen Leib-

49 Vgl. Ott, Konrad (2015): *Zur Dimension des Naturschutzes in einer Theorie starker Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis, 176.

50 Vgl. Ott 2010, 144–145.

51 Ott (2010), 143. Ott selbst wählt den Ausdruck »inhärenter« Wert, der in der Debatte auch synonym zu »intrinsischem« Wert verwendet wird. In diesem Aufsatz habe ich den Ausdruck intrinsischer Wert für alle diejenigen Wesen gewählt, die um ihrer selbst willen moralische Berücksichtigung verdienen. Der Einheitlichkeit halber werde ich daher auch mit Blick auf den Zoozentrismus in Otts Sinne hier von intrinsischem Wert sprechen.

52 Ott 2010, 145.

53 Vgl. Ott 2010, 142ff.

lichkeit und Körperlichkeit zurückgetreten wird: Es sollte nicht von leiblichen Reaktionen prähensiver Tiere gesprochen werden, wie Ott dies jedoch tut, da prähensive Tiere aufgrund des fehlenden Bewusstseins eben keine Vorstellung von einem Selbst haben. Sie haben nur einen Körper, sind jedoch kein Leib. Die beobachtbaren Reaktionen des Sich-Sträubens im Falle eines Zerschneidens, wie Ott argumentiert, als dezidiert *leibliche* Reaktionen zu klassifizieren, suggeriert, dass diese Reaktionen von einer Innenperspektive begleitet werden. Abstrahiert von dieser (inneren) Perspektive gelten Reaktionen, die sich beim Zerschneiden prähensiver Tiere beobachten lassen, als rein körperlich und wir nehmen eine Außenperspektive ein, wenn wir von dem ihnen zugefügten Schaden sprechen. Ungeachtet dieser Differenzierung von Körper und Leib, Außen- und Innenperspektive scheint mir die Behauptung, dass prähensiven Tieren Schaden zugefügt werden kann, vor dem Hintergrund der Ökophänomenologie legitim zu sein: Der körperliche Ausdruck prähensiver Wesen legt nahe, dass sie über eine Proto-Innenperspektive verfügen, die auch als eine Vorstufe zur umfänglicheren Innenperspektive, wie sie leibliche Wesen aufweisen, bezeichnet werden kann.⁵⁴

Das ökophänomenologisch gestützte, zoozentrische Argument ist schwächer als das sentientistische. (Dies gilt auch für das Argument für den eudaimonistisch-intrinsischen Wert natürlicher Lebewesen, dessen Ausführung in den nächsten Absätzen folgt.) Ott selbst nennt das zoozentrische Argument sogar »nur eine Hypothese«.⁵⁵ Die Prüfung der Hypothese und der Versuch, sie argumentativ zum Tragen zu bringen, ist insofern als Prozess der Falsifikation zu verstehen. Sollte sich dabei herausstellen, dass die Hypothese doch nicht haltbar ist, wäre – wie mit Ott festgehalten werden kann – »die Rückkehr zum Sentientismus ein sicherer Schritt zurück, der dann kein

54 In der gegenwärtigen Diskussion wird vermehrt das Problem des Bewusstseins mit Blick auf seine evolutionäre Entstehung und Verbreitung bei nicht-menschlichen Lebewesen analysiert (vgl. Godfrey-Smith, Peter (2018): *Other Minds: The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*. London: William Collins). Für eine detailliertere Darlegung der Proto-Innenperspektive prähensiver Wesen und ihrer Differenz zur vollumfänglichen Innenperspektive leiblicher Wesen könnten diese Beiträge weiterführend sein.

55 Ott 2010, 145.

moralischer Rückschritt wäre«. ⁵⁶ Eine Ausdehnung der moralischen Gemeinschaft über Tiere hinaus auf Pflanzen, Pilze und Bakterien – also auf alle Lebewesen – kann die Ökophänomenologie nicht begründen. Die Fokussierung auf die Leiblichkeit ist, wie wir gesehen haben, auf die Berücksichtigung von selbstbewussten Lebewesen beschränkt. Selbst in einem ausgeweiteten Verständnis, welches die sinnliche Körperlichkeit und deren Fähigkeit zum Gewahren niederer Tiere, die nicht bewusstseinsbegabt und damit auch nicht als leibliche Wesen aufzufassen sind, in den Blick nimmt, können die Grenzen der moralischen Gemeinschaft nur innerhalb der Tierwelt sukzessive ausgeweitet werden. Pflanzen, Pilze und Bakterien verfügen zwar über einen Stoffwechsel, doch aufgrund der fehlenden neuronalen Organisation ist es aus Perspektive der Ökophänomenologie jedoch nur möglich davon zu sprechen, dass etwas in deren Interesse liegen kann, ohne dass diese selbst ihr Interesse aktiv kommunizieren können. ⁵⁷ In diesem Sinne kann zwar behauptet werden, dass es in dem Interesse der Calathea-Zimmerpflanze ist, gegossen zu werden, da sie andernfalls vertrocknen und absterben würde, obgleich sie selbst dieses Interesse nicht formulieren kann und sich darüber auch nicht bewusst ist, sondern lediglich auf äußere Reize zum Ziel der Selbsterhaltung reagiert.

Nichtsdestotrotz können nicht-tierische Lebewesen auf anderem Wege zumindest eine gewisse moralische Berücksichtigung mit den Mitteln der Ökophänomenologie erfahren: Es ist möglich, sie auf Grundlage einer eudaimonistisch-intrinsischen Werteinstellung moralisch zu berücksichtigen. Denn als leiblich-sinnliche Wesen sind Menschen für die vielfältigen sinnlichen Eindrücke, welche die Natur bereithält, und die in und mit der Natur möglichen leiblichen Erfahrungen offen. Für viele Menschen gehört die Natur daher zu ihrer Konzeption des guten Lebens untrennbar dazu. Die Hinsichten, in denen die Natur beziehungsweise natürliche Wesen und Entitäten zum guten Leben von Menschen beitragen, wurden in den umweltethischen Debatten als eudaimonistische Werte der Natur bezeichnet. Zu ihnen können auch die kulturellen Dienstleistungen

56 Ebd.

57 Vgl. Gruen, Lori (2017): *Conscious Animals and the Value of Experience. The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. New York, NY: Oxford University Press, 92.

der Natur gezählt werden, die im Rahmen des *Ecosystem Service Account* (Assessment 2005)⁵⁸ konzipiert wurden.⁵⁹ Diese Kategorie umfasst ästhetische Werte, die symbolische Bedeutung der Natur, das Heimatgefühl, Freizeit und Erholung, Spiritualität und Transformation.⁶⁰ Werte dieses Typs sind nicht auf ihren instrumentellen Nutzen reduzierbar; vielmehr werden die jeweiligen Aspekte um ihrer selbst willen geschätzt, aufgesucht oder realisiert. So kann das Wandern durch die alpine Landschaft um seiner selbst willen getan und nicht-instrumentell wertgeschätzt werden, nicht aber primär wegen eines externen Nutzens, z.B. der Überwindung eines Hindernisses auf einer Strecke. In diesem Sinne kann ohne Widerspruch behauptet werden, dass die Natur um ihrer selbst willen wertgeschätzt wird, *ohne* dass sie einen intrinsischen moralischen Wert besitzt. Der eudaimonistisch-intrinsische Wert der Natur leitet sich von der Bedeutung der Natur für das gute Leben von Personen ab und fußt auf der Annahme, dass wir Menschen Respekt für ihre Vorstellungen von einem guten Leben und damit auch für die darin enthaltenen Güter schulden.⁶¹

Durch eine über Personen vermittelte Wertschätzung der Natur können Pflanzen und auch Pilze schnell als Teil des guten Lebens von Menschen ausgemacht werden. Exemplarisch in diesem Zusammenhang stehen: Pilze sammeln oder züchten, gärtnern, essbare Blüten kosten, an duftenden Blumen und Kräuter riechen, durchs raschelnde Herbstlaub laufen, Kastanien sammeln und über Baumrinde streichen. Schwieriger wird es mit Blick auf Bakterien, welche ein eigenes Reich von Lebewesen darstellen. Denn für viele Menschen stellen Bakterien eine Einschränkung ihres guten Lebens dar, weil sie als Krankheitserreger deren Gesundheit negativ beeinflus-

58 Vgl. Millennium Ecosystem Assessment (2005): *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*. Washington, DC: Island Press.

59 Vgl. Krebs, Angelika (1997): *Naturethik im Überblick*. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 337–379; Ott et al. 2016.

60 Vgl. Ott, Konrad (2020): »Mapping, Arguing and Reflecting Environmental Values: Toward Conceptual Synthesis«. In: Lysaker, O. (Hg.): *Between Closeness and Evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 263–292.

61 Vgl. Seel, Martin (1991): *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 341–346.

sen. Allerdings können Bakterien auch einen Teil des guten Lebens darstellen. Erstens können aus Sicht von BiologInnen, die sich mit Bakterien beschäftigen, ebendiese einen Teil des guten Lebens darstellen. Zweitens sind nicht wenige Bakterien der Gesundheit sogar förderlich und der Boom von Sachbüchern, die sich beispielsweise mit der Darmgesundheit beschäftigen,⁶² oder der steigende Anteil von sogenannten probiotischen Lebensmitteln könnten womöglich so ausgedeutet werden, dass Bakterien als Teil des guten Lebens von immer mehr Menschen gelten dürfen. Der Zugang zu Bakterien als Teil des guten Lebens weist einen starken Bezug zur Gesundheit einerseits und der Ernährung andererseits auf. Da sowohl Gesundheit als auch Ernährung auf den Körper bzw. auf den Leib bezogen sind, können diese aus ökophänomenologischer Perspektive gut eingefangen werden.

Zusammengefasst lässt sich festhalten, dass die drei zuvor fehlenden Reiche des Lebens, also Pflanzen, Pilze und Bakterien, zwar aus Sicht der Ökophänomenologie keinen intrinsischen Wert besitzen, jedoch ihr eudaimonistisch-intrinsischer Wert gerechtfertigt werden kann. Ich möchte abschließend noch einige Überlegungen anstellen, die sich mit der Möglichkeit der Gradierung biozentrischer Positionen befassen.

Um einen Biozentrismus im vollen Sinne zu verteidigen, müsste der intrinsische Wert von allen Lebewesen argumentativ begründet werden können. Es müssten also alle vier Reiche des Lebens in die moralische Gemeinschaft einbezogen werden: Nicht nur Tiere und Pflanzen, sondern ebenso Pilze sowie Bakterien. Im Vorigen wurde gezeigt, dass mithilfe der Ökophänomenologie Tieren ein intrinsischer Wert zugesprochen werden kann. Die Auffassung von Pflanzen und Pilzen als *moral patients* konnte zumindest ansatzweise erfolgen, indem für ihren eudaimonistisch-intrinsischen Wert argumentiert wurde. Aus ökophänomenologischer Sicht konnten für die Aufnahme von Bakterien in die moralische Gemeinschaft jedoch keine Gründe geliefert werden. Einen vollumfänglichen Biozentrismus kann man, sofern man meiner Argumentation bis hierher folgt, auf der Grundlage der Ökophänomenologie also nicht begründen.

62 Anstoß gab das populärwissenschaftliche Sachbuch *Darm mit Charme* von Giulia Enders, welches nach seinem Erscheinen 2014 sofort auf Platz eins der SPIEGEL-Bestsellerliste landete und dem eine Reihe vergleichbarer Publikationen folgte.

Dennoch lassen sich ausgehend von einer ökophänomenologischen Position Schritte in Richtung einer biozentrischen Umweltethik machen.

Mit Blick auf den Anthropozentrismus existieren mittlerweile verschiedene Varianten desselben: So wird unter anderem von einem »aufgeklärte[n]«⁶³ (ebenso: »enlightened«⁶⁴), »erweiterte[n]«⁶⁵, »moderate[n]«⁶⁶, »reflektierte[n]«⁶⁷, »unverkürzte[n]«⁶⁸, »tiefen«⁶⁹ Anthropozentrismus gesprochen. Abstufungen sind in diesem Bereich umweltethischer Positionierung also üblich. Ließe sich eine solche Gradierung nicht auch mit Blick auf den Biozentrismus plausibilisieren (so auch Ott)⁷⁰? So, wie wir anthropozentrische Argumentationen in bestimmten Abschattungen übernehmen oder auch ablehnen können, so ist es dann auch möglich, den Biozentrismus in Graden anzunehmen oder zurückzuweisen. Denkbar ist eine Abstufung zwischen schwachem und starkem oder aber zwischen moderatem und strengem Biozentrismus. Wichtig ist dabei, dass auch die weniger »radikale« Stufe keine Abwertung erfährt – wie dies beispielsweise durch die Titulierung als »flach« geschieht. Für diese Option spricht auch, dass innerhalb des Biozentrismus bereits zwischen egalitären (Taylor) und graduellen (Wetlesen, Jonas) Positionen differenziert wird.

Sofern man dem Vorschlag der Gradierung folgt, kann man die hier entwickelte Position auch als moderaten Biozentrismus bezeichnen⁷¹: Nicht nur Menschen werden als intrinsisch wertvoll angesehen, sondern auch leidensfähige Tiere. Die Inklusion präzensiver Tiere, wie im Rahmen von Otts Zoozentrik vorgeschlagen, wird

63 Brenner 1996, 64–65.

64 Krebs, Angelika (1999): *Ethics of Nature: A Map*. Berlin/Boston: De Gruyter.

65 Keitsch, Martina Maria (2003): *Naturästhetik und ökologische Ethik. Eine Einführung*. Hamburg: Dr. Kovač, 27.

66 Keitsch 2003, 149.

67 Seel, Martin (1993): »Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur«. In: Huber, J./ Müller, A. M. (Hg.): *Interventionen 2. Raum und Verfahren*. Frankfurt a. M./Basel: Stroemfeld/Roter Stern, 217.

68 Krebs 1997, 378.

69 Ott, Konrad (2016): »On the Meaning of Eudemonic Arguments for a Deep Anthropocentric Environmental Ethics«. *New German Critique* 43, 105–126.

70 Vgl. Ott 2015, 173.

71 Ich wähle den Ausdruck »moderat« und nicht »schwach«, da mit letzterem eine Abwertung dieser Position verbunden sein könnte, die nicht intendiert ist.

zumindest als Möglichkeit offengelassen. Zudem wird für den eudaimonistisch-intrinsischen Wert der Natur argumentiert, welcher sich aus der Zugehörigkeit der entsprechenden natürlichen Entitäten zum guten Leben der Personen ergibt. Insofern er davon abgeleitet ist, weicht er von »klassischen« und stark an den Personenbegriff orientierten Definitionsversuchen ab, teilt mit ihnen aber die These, dass die in Frage stehende natürliche Entität um ihrer selbst willen wertgeschätzt wird und geht insofern über den bloß instrumentellen Wert hinaus.

Vergleichbar mit diesem Vorschlag eines gradierbaren Biozentrismus ist der Ansatz von Jon Wetlesen⁷², der keine strikte Begründung des Biozentrismus liefert, sondern für biozentrische Prinzipien als Teil einer existentiellen Selbstachtung argumentiert. Eine solche Position ist noch nicht im vollen Wortsinn biozentrisch, da sie den intrinsischen moralischen Wert von Lebewesen über den Umweg der wertschätzenden Person begründet. Wetlesens Ansatz weist Überschneidungen mit der Umwelttugendethik⁷³ auf, insofern auch für ihn der Charakter beziehungsweise das Selbstverständnis einer Person entscheidend ist. Eine mögliche Einordnung seiner Position, wie sie auch von Konrad Ott vorgenommen wird, ist daher an der Grenze zwischen biophilen und biozentrischen Einstellungen.⁷⁴ Auch Hans Jonas ontologische Biologie sowie darauf aufbauende, gegenwärtige Positionen wie die von Peter Gaitsch erweisen sich mit Blick auf die Gradierung des Biozentrismus als wertvolle Ausgangspunkte.⁷⁵ Im Anschluss an die oben diskutierte Zoozentrik hat auch Ott vorgeschlagen, eine Unterscheidung von ontologischen

72 Vgl. Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«. *Environmental Values* 8, 287–323.

73 Vgl. Cafaro, Philip/Sandler, Ronald L. (Hg.) (2005): *Environmental Virtue Ethic*. Lanham: Rowman & Littlefield.

74 Vgl. Ott 2015, 175.

75 Dabei wären historische Rückbezüge ebenfalls wichtig: So ließe sich beispielsweise Jonas' Position mit Schelling vergleichen, demzufolge die Natur im Menschen zur Erkenntnis seiner selbst kommt (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1994) [1797]: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Frommann-Holzboog). Mit Schelling könnte dann von einer Depotenzierung gesprochen werden: Ausgangspunkt ist der Mensch und dessen Selbstbewusstsein, welches zuerst auf einen Null- bzw. Anfangspunkt abgestuft wird, um sodann Potenz um Potenz aufgestuft zu werden.

Unterklassen in Anlehnung an die großen biologischen Reiche vorzunehmen.⁷⁶

Vorläufer eines gradierbaren Biozentrismus lassen sich in der Debatte also bereits ausmachen, allerdings wird dort nicht explizit der Vorschlag einer Abstufung gemacht. Eine weitere Untersuchung der verschiedenen »Schattierungen« des Biozentrismus und der jeweiligen Übergänge zu benachbarten umweltethischen Positionen wäre noch zu leisten. Sofern man dem hier präsentierten Argument folgt, gibt es gute Gründe, eine solche Gradierung vorzunehmen – erste Schritte in diese Richtung wurden skizziert. Die Ökophänomenologie stellt dabei eine wertvolle Methodik dar, die insbesondere durch die Einbeziehung der Leiblichkeit ein genaueres Verständnis von unserem Erleben der Natur und der bestehenden Gemeinsamkeiten mit ebendieser ermöglicht. Ausgehend von der Ökophänomenologie lässt sich der Kreis der *moral patients* weit über die Menschen, bis an den Rand des Biozentrismus ausdehnen. Zumindest ein moderater Biozentrismus lässt sich so rechtfertigen.

Literatur:

Abram, David (1996): *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Vintage Books.

- (2021) [1996]: *Im Bann der sinnlichen Natur. Die Kunst der Wahrnehmung und die mehr-als-menschliche Welt*. Klein Jasedow: thinkoya.

- (2005): *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*. Washington, DC: Island Press.

Böhme, Gernot (1985): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- (1992): *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- (1997): »Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur?« In: Ders./Schiemann, Gregor (Hg.): *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 133–148.

- (2002): *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Zug: Graue Edition.

Booth, Robert (2021): *Becoming a Place of Unrest: Environmental Crisis and Ecophenomenological Praxis*. Athens, OH: Ohio University Press.

76 Vgl. Ott 2015, 173.

- Borsche, Tilmann/Kaulbach, Friedrich (1980): »Leib, Körper«. In: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 173–185.
- Brenner, Andreas (1996): *Ökologie-Ethik*. Leipzig: Reclam.
- Brown, Charles S. (2003): »The Real and the Good: Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 3–18.
- Brown, Charles S./Toadvine, T. (2003): »Eco-Phenomenology. An Introduction. «. In: Dies. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, ix–xxi.
- Cafaro, Philip/Sandler, Ronald L. (Hg.) (2005): *Environmental Virtue Ethic*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Embree, Lester (2003): »The Possibility of a Constitutive Phenomenology of the Environment«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T.(Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 37–50.
- Gaitsch, Peter (2016): »Alles Leben ist Leiben? Husserls Ansatz zu einer phänomenologischen Biologie«. Abrufbar unter: https://www.academia.edu/19767300/Alles_Leben_ist_Leiben_Husserls_Ansatz_zu_einer_ph%C3%A4nomenologischen_Biologie?source=swp_share (Stand: 07/12/2023).
- (2018): »Die biologische Generativität des Leibkörpers. Präliminarien zu einer phänomenologischen Analyse«. In: Esterbauer, R./Paletta, A./Meer, J. (Hg.): *Der Leib und seine Zeit. Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulationen im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen*. Freiburg: Karl Alber, 39–71.
- Gaitsch, Peter/Vörös, Sebastjan (2016): »Husserl's Somatology Reconsidered: Leib as a Methodological Guide for the Explication of (Plant) Life«. *phainomena* XXV, 203–227.
- Gilliand, Christophe (2021): »Experiencing Values in the Flow of Events: A Phenomenological Approach to Relational Values«. *Environmental Values* 30(6): 715–736. Abrufbar unter doi: 10.3197/096327121X16141642287692 (Stand: 07/12/2023).
- Godfrey-Smith, Peter (2018): *Other Minds: The Octopus and the Evolution of Intelligent Life*. London: William Collins.
- Gruen, Lori (2017): Conscious Animals and the Value of Experience. *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. New York, NY: Oxford University Press.
- Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

- (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Erster Teil: 1905–1920*. Den Haag: Nijhoff.
- (2008): *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Dordrecht: Springer.
- Howarth, J. M. (1995): The Crisis of Ecology: A Phenomenological Perspective. *Environmental Values* 4(1), 17–30. Abrufbar unter doi: 10.3197/096327195776679619 (Stand: 07/12/2023).
- Jóhannesdóttir, Guðbjörg R./Thorgrísdóttir, Sigríður (2016): »Reclaiming Nature by Reclaiming the Body«. *Balkan Journal of Philosophy* 8, 39–48.
- Jonas, Hans (2011) [1973]: *Das Prinzip Leben*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Keitsch, Martina Maria (2003): *Naturästhetik und ökologische Ethik. Eine Einführung*. Hamburg: Dr. Kovač.
- Kohák, Erazim (2003): »An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology«. In: Brown, C. S./Toadvine, T. (Hg.), *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 19–36.
- Krebs, Angelika (1997): *Naturethik im Überblick*. In: Krebs, Angelika (Hg.): *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 337–379.
- (1999): *Ethics of Nature: A Map*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Langer, Monika (2003): »Nietzsche, Heidegger, and Merleau-Ponty: Some of their Contributions and Limitations for Environmentalism«. In: Brown, C. S./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 103–120.
- Margulis, Lynn/Karlene V. Schwartz (1982): *Five kingdoms: An illustrated guide to the phyla of life on earth*. San Francisco: Freeman.
- Marietta Jr., Don E. (2003): »Back to Earth with Reflection and Ecology«. In: Brown, C./ Toadvine, T. (Hg.): *Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself*. New York: State University of New York Press, 121–138.
- Millennium Ecosystem Assessment (2005): *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis*. Washington, DC: Island Press.
- Meyer, Kira (2024): »Normative Implications of Eco-Phenomenology. Towards a Deep Anthro-Related Environmental Ethics«. *Environmental Values* 33(3): 279–295.
- Nagel, Thomas (1974): »What Is It Like to Be a Bat?«. *The Philosophical Review* 83(4), 435–450.
- Ott, Konrad (2023): »Naturphänomenologie will betrieben werden«. *Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie* 6(2), 347–371. Abrufbar unter doi: 10.1007/s42048–023–00150–5 (Stand: 07/12/2023).
- (2010): *Umweltethik zur Einführung*. Hamburg: Junius.

- (2015): *Zur Dimension des Naturschutzes in einer Theorie starker Nachhaltigkeit*. Marburg: Metropolis.
- (2016): »On the Meaning of Eudemonic Arguments for a Deep Anthropocentric Environmental Ethics«. *New German Critique* 43, 105–126.
- Ott, Konrad/Dierks, Jan/Voget-Kleschin, Lieske (2016): »Einleitung«. In: Ott, K./Dierks, J./Voget-Kleschin, L. (Hg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: J.B. Metzler, 1–18.
- Ott, Konrad (2020): »Mapping, Arguing and Reflecting Environmental Values: Toward Conceptual Synthesis«. In: Lysaker, O. (Hg.): *Between Closeness and Evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen*. Oslo: Scandinavian Academic Press, 263–292.
- Pelluchon, Corine (2019): *Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine ungewisse Welt*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (2021): *Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Plessner, Helmut (1970) [1941]: »Lachen und Weinen«. In: Plessner, H. (Hg.): *Philosophische Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Fischer, 11–71.
- Regan, Tom (1982): *All that Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkeley: University of California Press.
- Ruggiero, M.A./Gordon, D.P./Orrell, T.M./Bailly, N./Bourgoin, T. et al. (2015): »A Higher Level Classification of All Living Organisms«. *PLOS ONE* 10(6). doi: 10.1371/journal.pone.0130114.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1994) [1797]: *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. Stuttgart: frommann-holzboog.
- Schmitz, Hermann (2011): *Der Leib*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Scott, Robert H. (2018): »A Phenomenological Theory of Ecological Responsibility and its Implications for Moral Agency in Climate Change«. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31, 645–659.
- Seel, Martin (1993): »Ästhetische und moralische Anerkennung der Natur«. In: Huber, J./ Müller, A. M. (Hg.): *Interventionen 2. Raum und Verfahren*. Frankfurt a. M./Basel: Stroemfeld/Roter Stern, 205–227.
- (1991): *Eine Ästhetik der Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Singer, Peter (2015) [1975]: *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. New York: Open Road Media.
- Soentgen, Jens (1998): *Die verdeckte Wirklichkeit: Einführung in die neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn: Bouvier.
- Thomas, Philipp (1996): *Selbst-Natur-sein: Leibphänomenologie als Naturphilosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Toadvine, Ted (2017): »Phenomenology and Environmental Ethics«. In: Gardiner, S. M./Thompson, A. (Hg.): *The Oxford Handbook of Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 174–185.

Kira Meyer

Wetlesen, Jon (1999): »The Moral Status of Beings who are not Persons: A Casuistic Argument«. *Environmental Values* 8(3), 287–323.

Wolf, Ursula (1990): *Das Tier in der Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wood, David (2001): »What is Ecophenomenology?«. *Research in Phenomenology* 31, 78–95.

Dr. Kira Meyer

Wissenschaftliche Mitarbeiterin

Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Philosophisches Seminar

Lehrstuhl für Philosophie und Ethik der Umwelt

Leibnizstraße 4

24118 Kiel

Deutschland

kirameyer@philsem-uni-kiel.de

<https://www.philsem.uni-kiel.de/de/lehrstuehle/philosophie-und-ethik-der-umwelt/uebersicht/kira-meyer>