

DOI: <a href="https://doi.org/10.56550/d.1.1.4">https://doi.org/10.56550/d.1.1.4</a>	Original research article	
Received on: April 21, 2022	Accepted on: May 18, 2022	Published on: June 15, 2022

**Dominika Jerkic**

Berlin

[jerkic.dominika@googlemail.com](mailto:jerkic.dominika@googlemail.com)

## **LEBEN UND FORM IN KANTS UND HEGELS PHILOSOPHIE**

### **Zusammenfassung**

Der vorliegende Beitrag denkt die logischen Parameter des Lebens und des Lebendigen in ihren jeweiligen Bestimmungen bei Kant und bei Hegel. Diese zwei unterschiedlichen Ansätze und philosophischen Methoden werden durch den Begriff und die jeweiligen Konzeptionen von „Form“ untersucht, um einerseits die immanente Relation von Leben und Form zu zeigen, die wiederum elementar verweist auf das Denken und seine systematischen Grundlagen – bei Kant sind es Raum und Substanz und bei Hegel Idee und Objektivität – um andererseits offenzulegen, inwieweit sich der Umgang mit dem „Übersinnlichen Prinzip“ voneinander unterscheidet, welcher sowohl bei Kant als auch bei Hegel die Bedingung für die Bestimmung von Zeit und Beharrlichkeit ist, was sich wiederum auf die Konzepte des Lebens und des Lebendigen und ihren Zusammenhang mit Form auswirkt.

Schlüsselwörter: Kant; Hegel; Leben; Form; Metaphysik; Raum; Substanz; Zeit und Beharrlichkeit; Materie; Übersinnliches Prinzip

## **LIFE AND FORM IN KANT'S AND HEGEL'S PHILOSOPHY**

### **Abstract**

The current issue considers the logical parameters of life and the living in their respective determinations in Kant and in Hegel. These two different approaches and philosophical methods are examined through the term „form“ and its respective conceptions in order to show, on the one hand, the immanent relation of life and form, which in turn refers elementarily to thinking and its systematic foundations – in Kant it is space and substance and in Hegel idea and objectivity – in order to, on the

other hand, reveal to what extent the handling of the „supersensory principle“ differs in the philosophy of Hegel and Kant, which is the condition for the determination of time and perseverance in both Kant and Hegel, which in turn affects the concepts of life and the living and their relation to form.

Keywords: Kant; Hegel; Life; Metaphysics; Space; Substance; Time and Persistence; Matter; Supersensory Principle

\*\*\*

Entgegen Theorien, die bereits wissen, was konkret unter dem Begriff Lebensform zu verstehen ist, und diese aus bestimmten Perspektiven und aus bestimmten gesetzten Schwerpunkten heraus denken, ist mein Ansatz in diesem Beitrag der, den Begriff „Lebensform“ in die Begriffe „Leben“ und „Form“ zu differenzieren und sich ferner der Darstellung der immanenten Relation von Leben und Form zu widmen.

Ich betrachte beide Begriffe zunächst als zwei unterschiedliches Bezeichnende. Sie verweisen allerdings aufeinander. Das Leben bedingt elementar eine Lebensform, sowie eine jeweilige Lebensform zurückverweist auf das Leben – so wurde es zumindest angenommen, und zwar weil Gesellschaften und ihre Individuen es akzeptierten – Denken in Ständen. Es gibt allerdings eine Diskrepanz. Und es gibt Bestrebungen genau diese Diskrepanz aufzulösen: etwa: die äusseren Umstände sollen sich nun der jeweiligen Idee vom guten Leben fügen und nicht umgekehrt. Innerhalb der Diskrepanz ist der Wunsch, die Grenzen aufzulösen und das (eigene) Leben als genuine Lebensform zu leben. Als Lebensform die aus Freiheit gelebt wird und gestaltet werden soll, und vor allem auch kann. Wir verstehen, dass wir einerseits aus Freiheit handeln und andererseits durch Gesetzmässigkeiten bestimmt sind, die nicht selbst hervorgebracht wurden. (Vgl. Contant und Kern 2016, 9) Der Wunsch nach einer Einheit ohne die eigene Herkunft (etwa Stand, Berufsgruppe, Klasse) als unveränderbar gegeben und damit das Leben durchweg bestimmend anzunehmen, das Leben folglich determinierend.

Lebensform steht immer im Zusammenhang mit Anderem. Bei Wittgenstein vermittelt sich Lebensform mit Anderem durch komplexe sprachlich-kulturell strukturierte Zusammenhänge.<sup>1</sup> Sie kann aber auch als sich

<sup>1</sup> Eine prägnante Zusammenfassung des Wittgensteinschen Ansatzes bietet Gálvez 2015. Sowie hier auch der seit dem 19. Jahrhundert stete Bedeutungswandel von „Lebensform“ dargestellt ist.

unmittelbar durch reale Handlungen und in Konfrontation mit den konkreten Gegenüber, ein unvermitteltes Anerkennen des Anderen sozusagen, gedacht werden, welches das Andere zusammengeschlossen als jeweiliges „Wir“ in seiner Handlung beschreibt. Performativität anstelle sprachlich basierter Reflexionen realer Lebensformen – Tatsachen des Lebens, die noch nicht sprachlich im Normativen gesetzt sind.

Eine Lebensform als sich konstituierendes Wir, bzw. ein Wir als Lebensform, lässt andere Wir, als Gruppierungen oder Klassifizierungen, als verschiedene Lebensformen, parallel existieren. Es wird nämlich eine Dis-Identifikation mit anerzogenen Lebensformen immer deutlicher. Die Akzeptanz des Anerzogenen, die etwa durch die soziale Stellung gegeben scheint, wird heute in Frage gestellt. Jacques Rancière hat innerhalb dessen, was eine Universalisierung im Namen von etwa „Wir-Bürger\*innen“ war, eine Kluft ausgemacht: „Gegen die Identifikation von sozialem und politischen Subjekt und dem gleichsam automatischen Umschlag von einem zum anderen, wie es sich [...] bis hin zu heutigen Identitätspolitiken findet, betont Rancière den durchaus individuellen Aneignungsakt und die dadurch ermöglichte Dis-Identifikation der Individuen mit ihrem sozialen Status.“ (Draxler 2021, 45) Aus solchen Akten entstehe erst die politische Dimension und daraus wiederum die Notwendigkeit soziale Formen und „das ihnen entsprechende politische Wir“, und somit jeweilige Lebensformen zu finden. (vgl. Draxler 2021, 45)

Was aber lenkt ein Wir, dass seine Herkunft durch „autogenerative[] Partikularisierungsprozesse menschlicher Sozialformen [hat], die sich – unter der Lossagung einer Urquelle des Normativen – in immer neue rhizomartige Extensionen von Singularitäten ergieß[en]“? (Finkelde 2013, 42) Genügt eine Bejahung der „Entfaltung dieser Prozesse des Werdens als Affirmationen dieser Entfaltung selbst“? (Finkelde 2013, 42) Ein Wir aus Individuen, die selbst „Kreuzungen sich begegnender, neue Individuierungen erzeugender Kräfte“ (Finkelde 2013, 42) sind, sind nicht Subjekte im Sinne autonomer Handlungsführer. Die „Entsagung des Subjektbegriffs und die Auflösung des Normativen in Ereignisse“ (Finkelde 2013, 43) ist heute prägend, vor diesem Hintergrund sind auch Positionen zu verstehen, die Verbundenheit als textliche Fläche, bzw. Handlungs- und Interaktionsfläche zum Ausgangspunkt nehmen: „Niemand lebt überall; jeder lebt irgendwo. Nichts ist mit allem verbunden; alles ist mit etwas verbunden.“ (Haraway 2018, 48) Und „es ist eher so, dass alles mit *etwas* verbunden ist, das wiederum mit etwas anderem verbunden ist. Es kann sein, dass wir *am Ende* alle miteinander

verbunden sind, aber die Spezifik und das Maß der Nähe von Verbindungen sind von Gewicht – *mit wem wir verbunden sind und auf welche Art und Weise*. [...] deshalb müssen wir verstehen, wie spezifische menschliche Gemeinschaften, aber auch die anderer lebendiger Wesen verwoben sind“ und wie diese „Verstrickungen“ in ihren Konsequenzen beteiligt sind. (van Dooren 2014) Diese ist eine Perspektive, die an der Narrativität interessiert und ausgerichtet ist, und damit neue Deutungsfelder eröffnet.

Ich gehe im Weiteren allerdings, erweiternd zu der Verwobenheit als lebendiges Nebeneinander, darauf ein, wie zum einen das Lebendige als solches denkbar ist und was die Parameter dessen sind, womit es greifbar, folglich in seinen Bestimmungen denkbar wird, und begeben mich damit auf das Feld der Metaphysik – zunächst mit Kants transzendentaler Methode um daraufhin Hegels Logik als Metaphysik einzubeziehen.

## 1. Raum und Substanz

Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, [...] und den könnt ihr nicht weglassen. Eben so, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden, körperlichen oder nicht körperlichen, Objekts alle Eigenschaften weglasset, die euch die Erfahrung lehrt: so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt. (Kant 1781/1787)<sup>2</sup>

Eine elementare Bestimmung der Substanz ist das Leben, es ist das „Vermögen einer *Substanz*, sich aus einem *inneren Princip* zum Handeln“ zu bewegen [vgl. AA IV, 544]. Das innere Prinzip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, ist das Begehren. Hingegen ist die innere Tätigkeit der Substanz, ihren Zustand zu verändern, das Denken. Das Leben ist somit grundlegend Begehren und Tätigkeit und steht in Bezug zu etwas, das begehrt und durch Tätigkeit verändert werden kann, was jedoch ebenfalls innerhalb des Begriffs der Substanz liegt. Durch die weiteren Bestimmungen der Substanz unterliegt sie wiederum der Veränderung, zum einen durch den Aspekt

<sup>2</sup> *Kritik der reinen Vernunft*. Im Folgenden *KrV* und Seitenzahlen der 1. und 2. Auflage A und B. Hier B 30. Kants Werke werden im Weiteren nach der Akademie-Ausgabe [im folgenden AA] zitiert, mit Hinzunahme der betreffenden Band-Nummern in römischen Ziffern sowie der Seitenzahlen.

der Endlichkeit der Substanz als auch indem sie als materielle Substanz, auf die mechanisch eingewirkt wird, veränderbar wird. [Vgl. AA IV, 544]

Die Grundlagen des Denkens sind Raum und Substanz, denn wenn von allem abstrahiert wird, bleiben sie als Grund. Dem Denken, vor seinem Hintergrund von Raum und Substanz, entspringen zwei Kausalitätstypen wenn es organisierte Wesen denkt, nämlich den mechanischen und den teleologischen.<sup>3</sup> Kant behauptet, dass für das menschliche Denken organisierte Wesen und der Organismus nicht alleine durch die mechanischen Gesetze des Verstandes, durch welche die Einheit der Natur festgelegt werden könnte, erklärt werden können. Denn einerseits gibt es manche Formen der Natur, die nicht durch mechanische Gesetze erklärbar sind und andererseits ist die Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens derart, dass wir, Kant zufolge, auf das Prinzip der Endzwecke und der Endursachen zurückgreifen müssen um über die Naturerscheinungen zu urteilen [vgl. AA V, 376]. Das Prinzip und Definition der inneren Zweckmässigkeit eines Organismus lautet: „*Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.* Nichts in ihm ist umsonst, zwecklos oder einem blinden Naturmechanismus zuzuschreiben“ [AA V, 376]. Organismen enthalten also Formen der Kausalität, deren innere Möglichkeit ausschliesslich durch das Prinzip ihrer eigenen Endursachen verstanden werden kann. Für den Verstand erscheinen diese Formen, die ihm in ihrer Mannigfaltigkeit entgegentreten, als rein zufällig. Um das Entgegentretende in seiner Möglichkeit fassen zu können, bzw. zunächst in seiner Erscheinung und dann im Ursprung seiner Erscheinung zu bestimmen, werden diese Erscheinungen durch die *Causa finalis* als ein regulatives Naturprinzip definiert: Wir beurteilen Organismen so, *als ob* ihre internen Kausalbeziehungen von einem nach Zwecken handelnden Verstand festgelegt worden wären [vgl. AA V, 412]. Das wiederum, ob Lebendiges nicht doch durch rein mechanische Gesetze erzeugt wird, kann nur durch einen intuitiven Verstand beobachtet werden, der nicht wie der menschliche Verstand auf empirische Anschauung angewiesen ist. Die Vereinbarkeit beider, sowohl der Quelle der Naturerscheinungen als auch der Verstand der die *Causa finalis* erkennen kann, ist bei Kant im Übersinnlichen gesetzt. Das Übersinnliche ist das ausserhalb beider und gleichzeitig ist es ihr Grund, auf die beide Erklärungsarten bezogen werden [AA V, 412]. „Das

<sup>3</sup> Die auf die Erkenntnis von organischen Wesen und von Organismus als solchen zielenden Fragen behandelt Kant 1790 in der *Kritik der Urteilkraft*, im Folgenden AA V und Seitenzahlen.

Übersinnliche ist das gesuchte Dritte, das die Vereinbarkeit zwischen beiden Kausalitätstypen möglich macht. Das Übersinnliche ist der noumenale Ort, wo beide Typen von Kausalität als in einem Prinzip vereint *gedacht* werden.“ (Klemme 2015, 9)

Kant denkt organisierte Wesen nicht als Maschinen, da diese nur die mechanische bewegende Kraft haben. Es interessiert ihn zudem auch die „in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert), also eine sich fortpflanzende bildende Kraft“, die nur durch den Mechanismus allein als Bewegungsvermögen allein nicht erklärt werden kann“ [AA V, 374]. Denn:

Bei der Verstandeserklärung der Wirklichkeit nach dem Mechanismus, welcher eine kausale Verknüpfung der Erscheinungen gemäß einer stets linearen Ursache- Wirkungskette, einem *nexus effectivus*, vorstellt, stoßen wir Kant zufolge angesichts organisierter Naturwesen an eine prinzipielle Grenze: Da mechanistische Erklärungen reduktionistisch sind in dem Sinne, dass sie immer von den Teilen zum Ganzen gehen, können sie lediglich die Existenz von Aggregaten oder zufällig entstandenen Ganzheiten erklären, nicht aber eine nicht lineare Kausalbeziehung zwischen Teilen und Ganzem sowie Teilen untereinander, wie wir sie an Organismen beobachten: „Nach der Beschaffenheit unseres Verstandes ist hingegen ein reales Ganze der Natur nur als Wirkung der concurrierenden bewegenden Kräfte der Theile anzusehen [AA V, 407]“. (Pichl 2015, 51f.)

Gleichzeitig aber reicht auch das teleologische Prinzip als alleiniger Erklärungsgrund nicht aus:

Gleich wie der Mechanismus der Natur nach dem vorhergehenden § allein nicht zuzulangen kann, um sich die Möglichkeit eines organisierten Wesens darnach zu denken, sondern (wenigstens nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnisvermögens) einer absichtlich wirkenden Ursache ursprünglich untergeordnet werden muß: so langt eben so wenig der bloße teleologische Grund eines solchen Wesens hin, es zugleich als ein Produkt der Natur zu betrachten und zu beurteilen, wenn nicht der Mechanismus des letzteren dem ersteren beigegeben wird, gleichsam als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, deren Zwecke die Natur in ihren mechanischen Gesetzen gleichwohl untergeordnet ist [AA V, § 81].

Die Möglichkeit der Einheit solcher zwei verschiedener Typen von Kausalität begreift die menschliche Vernunft nicht. Kant verortet sie deshalb im *übersinnlichen Substrat der Natur* von dem wir aber nichts bejahend feststellen können. Es ist damit das *Wesen an sich*, das wir nicht an sich kennen können, sondern es nur in seinen Erscheinungen, und dies auch nur

theoretisch, denken können. Dennoch bleibt das Prinzip, dass alles, was wir als zum *phaenomenon* gehörig verstehen und als Produkt desselben annehmen, auch nach mechanischen Gesetzen damit verknüpft gedacht werden muss, denn ohne diese Art von Kausalität würden organisierte Wesen, als Zwecke der Natur, keine Naturprodukte sein. (Vgl. Klemme 2015, 9)

## 2. Objekte und Raum-Zeit Strukturen

Das Leben und das Lebendige sind zunächst nicht phänomenal, sondern sie werden phänomenal. Und das bei Kant in zwei Weisen, nämlich einmal durch Freiheit, hier ist ein übersinnliches Prinzip der Grund, und einmal durch eine Substanz, näher durch das innere Prinzip einer Substanz.

Bis zur *Kritik der reinen Vernunft* nahm Kant an, dass die Erkenntnis sich nach den Gegenständen richten muss „aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte“ [vgl. *KrV* B XVI (Vorrede)]. Deswegen kehrte Kant die bisherige Methode der Metaphysik um, indem er annahm, dass sich die Gegenstände nun nach unserer, der menschlichen, Erkenntnis richten, um über diese Möglichkeit der Erkenntnis, wie sie als solche und damit a priori ist, etwas festzustellen, also über sie selbst, bevor überhaupt Gegenstände auftreten werden [vgl. *KrV* B XVI (Vorrede)]. Das bedeutet, dass wenn das Anschauungsvermögen sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richtet, kann über es als solches nichts a priori, also ohne Erfahrung, ausgesagt werden. Aber wenn sich ein Gegenstand nach der Beschaffenheit des Anschauungsvermögens richtet, dann kann das A priorische des Anschauungsvermögens aufgedeckt werden – das Was sozusagen des Anschauungsvermögens.<sup>4</sup> Letztlich ist es Form.

Form ist eine Art Linse oder Filter, sie ist als a priori gegeben und damit ist sie vor aller Gegenständlichkeit. Bei Hegel ist Form ein immanentes Gestaltungselement. Und zwar zur Gestaltung der Selbstbezüglichkeit, dazu später eingehender.

<sup>4</sup> „In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen“ [*KrV*, B XVI f.]

Anschauung a priori oder die reine Anschauung ist Anschauung, in der „nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird“ [KrV A 20 / B 34], und die „*nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorbergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde*“ [AA IV, 282], und in welcher Form „alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschaut wird“ [KrV A 20 / B 34]. Kant verwendet den Terminus ‚reine Anschauung‘ nicht nur zur Bezeichnung von Vorstellungen die ausschliesslich die Form der Sinnlichkeit enthalten, sondern auch zur Bezeichnung dieser Form selbst: „Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber *reine Anschauung* heißen“ [KrV A 20 / B 34f.]. Für die menschliche Sinnlichkeit gibt es nur „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung als Principien der Erkenntnis a priori [...], nämlich Raum und Zeit“ [KrV A 22 / B 36]. Nach Kant ist die Anschauung eine objektive Vorstellung die sich mit Bewusstsein „unmittelbar auf den Gegenstand bezieht und einzeln“ ist [KrV A 320 / B 376f.]. Diese Definition wirft die Frage auf, ob und wie Anschauung a priori möglich sein kann, da „die Anschauung alsdann ohne einen weder vorher, noch jetzt gegenwärtigen Gegenstand, worauf sie sich bezöge, stattfinden müßte und also nicht Anschauung sein könnte“ [AA IV, 281f.]. Der wichtigste Schritt in der Beantwortung dieser Frage bestünde in der Einsicht, dass die reine Anschauung nichts als die Form der Gegenstände der Erfahrung enthält, welche als Form der Sinnlichkeit bereits „im Gemüthe a priori bereit liegen“ muss [KrV A 20 / B 34]. Da uns nur durch die Sinnlichkeit Gegenstände gegeben werden können, stellen die Formen der Sinnlichkeit Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung dar und haben somit objektive Gültigkeit a priori.

Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüthe gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne. [KrV A 26 / B 42]

Während sich die Möglichkeit reiner Anschauung von Erscheinungen, nämlich von deren Form, auf diese Weise verständlich machen lässt, bleibt die Möglichkeit reiner Anschauung von Dingen an sich für uns uneinsehbar. Dass unsere Anschauung sinnlich ist, das heisst, dass sie „von dem Dasein des Objects abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit

des Subjects durch dasselbe afficirt wird, möglich ist“ [*KrV* B 72], und dass Raum und Zeit die Formen unserer Sinnlichkeit sind, hält Kant für nicht weiter erklärbare Tatsachen [vgl. *KrV* B 145–146]. Zeit ist demnach ebenfalls eine Form.

### 3. Beharrlichkeit

Die Konzeption des Beharrlichen, in dem Kapitel *Widerlegung des Idealismus* in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* basiert auf Kants Kritik des (bisherigen) Idealismus. Dieser ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raum ausser uns entweder für zweifelhaft und uneinsehbar, oder gar für falsch und unmöglich erklärt [vgl. *KrV* B 274]. Die in Kants Augen falsche Grundlage zu dieser Form des Idealismus sei durch die Prämissen, wie sie in der transzendentalen Ästhetik aufgestellt werden, behoben worden, nämlich mit Raum und Zeit als Formen der Anschauung. Diese Prämissen, also die Konzeption von Raum und Zeit als Formen der Anschauung, sind die Bedingung von Erkenntnis überhaupt. Raum und Zeit sind Formen, die alles Weitere bedingen und letztlich auch grundlegend Kants Konzept von Leben bedingen.

Denn es geht darum, dass die äusseren Dinge tatsächlich erfahren werden und nicht lediglich in der Einbildungssphäre vorgestellt werden. Dies ist Kant zufolge nicht anders möglich, als wenn bewiesen wird, dass die innere Erfahrung nur unter der Voraussetzung einer äusseren Erfahrung stattfindet. „Unser Körper ist Objekt des äusseren Sinns. Nach der Hypothese des Idealismus haben wir keinen Körper, sondern er ist bloß Vorstellung unsers denkenden Prinzips“ (Kant 1792/95, 604). Die Bestimmung des eigenen empirischen Daseins ist für Kant aber nur durch die Existenz von Objekten ausserhalb des eigenen empirischen Daseins möglich. Dies nennt Kant „Sinnenvorstellung“ – wird die Bestimmung ohne korrespondierenden Gegenstand angenommen heißt es „Vorstellung der Einbildungskraft“. Der Idealist nimmt an, dass die Anschauung von körperlichen Objekten ausserhalb meiner, eine „Vorstellung der Einbildungskraft“ ist. Der Realist dagegen widerlegt diese Hypothese, wenn er beweist, dass die Anschauung von körperlichen Dingen Sinnesvorstellung ist (vgl. Kant 1792/95, 604).

Die Bestimmung des „inneren Sinns“, d.h. der Bestimmung meines eigenen Daseins in der Zeit, ist ohne etwas ausser mir ebenfalls nicht möglich.

So müssen wir auch einen äußern Sinn haben, weil ohne diesen wir auch keinen innern haben würden. Die Zeit <an sich> hat nur eine Dimension. Sie hat keine Breite – denn alle Dinge existieren in einem Zeitpunkt. In meiner empirischen Vorstellung ist also nichts beharrlich, denn sie wechselt immer. Wir können unser Dasein in der Zeit *durch nichts* bestimmen, als wenn wir etwas Beharrliches zum Grunde legen. Es muss etwas beharren, an dem alles vorbeifließt. Die Vorstellung dieses Beharrlichen – ist sie nur Vorstellung der Einbildungskraft? Sie würde ja dann zu unserm inneren Sinn gehören, also *ebenso wenig beharrlich sein*. Mithin muß es eine Vorstellung *des äußern* Sinns sein, dem Objekte korrespondieren. Mithin gibt es Körper. Man kann nicht sagen, die Zeit ist allenthalben. Denn die Dinge sind alle zu einer Zeit. Aber der Raum ist zu aller Zeit, beharrlich – er verfließt nicht. (Kant 1792/95, 604)

– Was wiederum das „ausser uns“ ist – der Grund von etwas dass ausser uns ist, ist unter der Form des Raumes das Intelligible. (Kant 1792/95, 605)

Die Einbildungskraft ist demnach nicht das Beharrliche. Der Beweis in der *Widerlegung des Idealismus* soll zeigen, dass wir von äusseren Dingen explizit Erfahrung und nicht nur Einbildung haben [vgl. *KrV* B 275]. Es handelt sich bei den Gegenständen des äusseren Sinns um wirkliche und von uns unabhängige Dinge „und nicht bloß um Geschöpfe unserer Einbildung, die bloß in uns existieren. [...] Ganz grob läuft Kants Argumentation darauf hinaus, zu zeigen, dass wir nur dann Wissen von der objektiven zeitlichen Abfolge unserer eigenen geistigen Zustände haben können [...] wenn wir zumindest manchmal wirkliche, das heißt von unseren Vorstellungen verschiedene Gegenstände wahrnehmen“ (Rosefeldt 2013, 257f.), die im Raum sind, räumlich sind. Aber auch

daraus, daß die Existenz äußerer Gegenstände zur Möglichkeit eines bestimmten Bewußtseins unserer selbst erfordert wird, folgt nicht, daß jede anschauliche Vorstellung äußerer Dinge zugleich die Existenz derselben einschließe, denn jene kann gar wohl die bloße Wirkung der Einbildungskraft (in Träumen sowohl als im Wahnsinn) sein; sie ist es aber bloß durch die Reproduktion ehemaliger äußerer Wahrnehmungen, welche, wie gezeigt worden, nur durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände möglich sind. Es hat hier, nur, bewiesen werden sollen, daß innere Erfahrung überhaupt nur durch äußere Erfahrung überhaupt möglich sei. Ob diese oder jene vermeinte Erfahrung nicht bloße Einbildung sei, muß nach den besonderen Bestimmungen derselben und durch Zusammenhaltung mit den Kriterien aller wirklichen Erfahrung, ausgemittelt werden. [*KrV*, B 278f.]

Das Bewusstsein der eigenen Existenz in der Zeit ist also „nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer

mir möglich“ (Rosefeldt 2013, 258).<sup>5</sup> Kant insistiert folglich auf dem Unterschied zwischen „einem Ding außer mir“ und „Vorstellungen eines Dinges außer mir“.

„Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt.“ [KrV, B 275] Alle Bestimmung der Zeit setzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche ist nicht etwas in mir, da mein Dasein in der Zeit eben durch dieses Beharrliche zuerst bestimmt werden muss. „Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden können.“ [KrV, B 275] Die Wahrnehmung des Beharrlichen ist nur durch ein existierendes Ding ausser mir und nicht allein durch eine Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Also ist die Bestimmung des eigenen empirischen Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich ausser mir wahrnehme, möglich. Das bedeutet, dass das Bewusstsein in der Zeit mit dem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig miteinander verbunden sein muss. So ist es auch mit der Existenz der Dinge ausser mir, welche somit auch die Bedingung der Zeitbestimmung sind, auch sie sind notwendig miteinander verbunden. Folglich ist das Bewusstsein des eigenen Daseins zugleich das unmittelbare Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausserhalb des eigenen Daseins. [Vgl. KrV, B 275]

Die Formen der Anschauung sind demnach verantwortlich für das empirische Bewusstsein. Sie bedingen es. „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir.“ [KrV, B 275] Damit stimmt der Erfahrungsgebrauch des Erkenntnisvermögens in und mit der Bestimmung der Zeit überein. Kant hat alle Zeitbestimmung durch den Wechsel in äusseren Verhältnissen der Bewegung in Beziehung auf das Beharrliche im Raum vorgenommen. Aber es gibt nichts Beharrliches, das dem Begriff einer Substanz untergelegt werden könnte, ausser der *Materie* und diese ist Beharrlichkeit, die nicht aus äusserer Erfahrung geschöpft wird, sondern a priori eine notwendige Bedingung aller Zeitbestimmung ist, und somit auch die Bestimmung des inneren Sinns in Bezug auf das eigene Dasein durch die Existenz äusserer Dinge. [Vgl. KrV, B 278]

<sup>5</sup> Rosefeldt nimmt hier direkten Bezug auf KrV B 275.

In den Erörterungen über Raum und Zeit heisst es, „Veränderungen sind wirklich, was der Wechsel der eigenen Vorstellungen beweist, wenn alle äusseren Eindrücke mitsamt ihrer eigenen Veränderungen weggelassen werden. Nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Die Zeit ist etwas Wirkliches, sie ist die wirkliche Form der innern Anschauung.“ [KrV A 37 / B 53] „Sie hat also subjektive Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d.i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Objekt, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als Objekts anzusehen.“ [KrV A 37 / B 54]

Beharrlichkeit ist die Existenz über eine Zeitspanne hinweg, sie ist das, „was eine Zeit hindurch existirt“ [AA IV, 485]. Beharrlichkeit ist zudem das Schema der Substanz: „Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt“ [KrV A 144 / B 183]. Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d.i. die Substanz, und bloss an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden. [Vgl. KrV A 144 / B 183] Schematisch ermöglicht Beharrlichkeit die Anwendung der Kategorie der Substanz auf Erscheinungen [vgl. KrV A 145 / B 184f.; vgl. auch: KrV A 144 / B 183; KrV A 177 / B 219]. Kant beweist die Beharrlichkeit der (materiellen) Substanz in der Ersten Analogie der Erfahrung [in KrV A 182-189 / B 224–232, AA IV, 485]. Der Beweis beruht darauf, dass die Beharrlichkeit der Substanzen zur Einheit der Zeit erforderlich sei. Denn die Zeit selbst kann nicht wahrgenommen werden, deswegen braucht es etwas Beharrliches, woran unterschiedliche Bestimmungen wechseln. In den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* identifiziert Kant das Beharrliche der Substanz mit der Materie [vgl. AA IV, 541].

#### 4. Materie

Das Beharrliche der Substanz ist gleich Materie. Das Leben kann niemals eine Eigenschaft der Materie an sich sein (Vgl. Löw 1980, 154).<sup>6</sup> Eine lebende und damit eine organische Materie ist ein Widerspruch in sich (*con-*

<sup>6</sup> Löw nennt die Stellen bei Kant: AA XXII, 481, sowie in Op.p. (AA XXI, 189).

*tradictio in adiecto*). Sie ist in sich selbst nicht ein relationales Gefüge, d.h. ein in Zweck-Mittel bzw. in Ursache-Wirkung organisiertes Ganzes. (Vgl. Löw 1980, 154) Es muss erst eine Struktur zur Materie hinzukommen und diese selbst wird durch ein immaterielles Prinzip formiert. (Vgl. Löw 1980, 154) Kant hat den Gedanken, dass Leben das ist, was wir als körperliche Wesen in uns selbst erfahren und dass wir dies auch anderen Lebewesen, aus einer äusseren Perspektive zuschreiben. Organismen und organisierte Wesen müssen Kant zufolge erfahren werden, sie können a priori in ihrer inneren Möglichkeit nicht eingesehen werden [vgl. AA V, 394] (Vgl. Löw 1980, 191).<sup>7</sup> Materie muss somit durch Körper und damit Raum strukturiert sein um Bedingung für die Definition von Leben zu sein. Damit ist Materie nicht mehr immateriell.

Kant bezeichnet Materie als Substanz in der Erscheinung [vgl. *KrV*, A 379].

Das Beharrliche ist eine solche Substanz, wenn es als derjenige Gegenstand gedacht wird, dem alle wahrnehmbaren und in der Zeit wechselnden Erscheinungen als Prädikate zuzuschreiben sind, der aber selber keine solche Erscheinung ist. Der von Kant als „Erste Analogie der Erfahrung“ bewiesene „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz“ [KrV, A 182 / B 224] wird von ihm auf alle Erscheinungen im Raume bezogen und die ihnen zugrunde liegende beharrliche Substanz mit der Materie [KrV, A 185 / B 228] gleichgesetzt (die nach

<sup>7</sup> Sowie: „*Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann: es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen.*“ [AA V, 400]. Kants Interesse nach dem Newton des Grashalms bezieht sich in der *Kritik der Urteilskraft* auf Blumenbach und zeigt sich in § 81: „Denn, daß rohe Materie sich nach mechanischen Gesetzen ursprünglich selbst gebildet habe, daß aus der Natur des Leblosen Leben habe entspringen, und Materie in die Form einer sich selbst erhaltenden Zweckmäßigkeit sich von selbst habe fügen können, erklärt er [Blumenbach, D.J.] mit Recht für vernunftwidrig; läßt aber zugleich dem Naturmechanismus unter diesem uns unerforschlichen *Prinzip* einer ursprünglichen *Organisation* einen unbestimmbaren, zugleich doch auch unverkennbaren Anteil, wozu das Vermögen der Materie (zum Unterschiede von der, ihr allgemein beiwohnenden, bloß mechanischen *Bildungskraft*) von ihm in einem organisierten Körper ein (gleichsam unter der höheren Leitung und Anweisung der ersteren stehender) *Bildungstrieb* genannt wird.“ (McLaughlin 1989, 19)

Kants Definition dasjenige ist, dem eine „Gegenwart im Raume durch Erfüllung desselben“ zukommt, B 18). Damit wird Materie, als erscheinender „Gegenstand“ äußerer Anschauung, demjenigen entgegengesetzt, was „das Wandelbare“ in allen äußeren Erscheinungen ist; dieses Wandelbare ist nur „dessen bloße Bestimmung“ und „nur eine Art“, wie der Gegenstand „existiert“ [KrV, A 182]. Kants Beweis der „Ersten Analogie“ beruht auf dem Gedanken, dass Erfahrung nur möglich ist unter der Bedingung, dass raumerfüllende Materie beharrlich und insofern „Substanz in der Erscheinung“ ist. (Wolff 2014, 56)

## 5. Körper

„Unser Körper ist Objekt des äußern Sinns. Nach der Hypothese des Idealismus haben wir keinen Körper, sondern er ist bloß Vorstellung unsers denkenden Prinzips.“ (Kant 1792/95, 604) Dabei ist der eigene Körper die Bedingung, von der „im Leben [...] das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken“ des Menschen abhängt [KrV A 778 / B 806].“ (Wolff 2014, 62) Das Leben ist in Kants Philosophie kein abstraktes Konzept. Die materielle Substanz manifestiert sich durch Erfahrungen, oder besser: durch die Formen Raum und Zeit, zu Leben. Das Beharrliche als materielle Substanz in der Erscheinung wird erst durch äussere Impulse, Erlebnisse – ein Abstraktes wird so zu Materialhaftem. Bei Kant muss es einen Körper geben, er ist explizit nicht bloss Vorstellung unseres denkenden Prinzips. Wenn die Beharrlichkeit das Prinzip des Lebens ist, dann muss es an ein Materielles gebunden sein.

Kant beschreibt Leben als Vermögen eines Wesens, sich selbst zu einer Handlung zu bestimmen. „*Leben* ist das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögen zu handeln“ [AA IV, 9]. Das Begehrungsvermögen ist „*das Vermögen [...], durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein*“ [AA IV, 9]. Dieses Vermögen ist ein ‚inneres‘ Prinzip der Bestimmung und nicht eine Kraft oder ein Vermögen der Materie selbst. „Das Leben besteht in der inneren Zulänglichkeit der Spontaneität zu Vorstellungen und Begierden.“ [Kant: AA XVII, 592]<sup>8</sup>

Ab welchem Zustand man genau „einen Organismus als „neue Lebensform“ bezeichnen kann, ist umstritten, aber es ist durchaus plausibel zu argumentieren, dass das auf Ebene von Mikroorganismen schon erreicht

<sup>8</sup> Ähnlich II, 327, IV, 544, V, 9, XIV, 119; CVII, 313, XVIII, 418; XX, 445; XXI, 60, 213; VI Met. Dohna 605f., aus Löw 1980, 248, Fn. 149.

wurde, z.B. in der Produktion von Bakterien, die als Bakterienfilm Fotografien herstellen können“, oder „beispielsweise in der Form eines Mikroorganismus mit einem neuen Stoffwechselweg, der ihm beispielsweise die Eigenschaft verleiht, unter spezifischen Bedingungen grün aufzuleuchten.“<sup>9</sup> In solchen Organismen soll sich „Leben auf neue Weise“ manifestieren. „Wird unter Leben „eine organisierte genetische Einheit [verstanden], die zu Stoffwechsel, Fortpflanzung und Evolution befähigt ist“, kann man also durchaus behaupten, dass die Biologen neues Leben hervorbringen, wenn sie aus vorhandenen Elementen neue genetische Einheiten schaffen, die es in dieser Form in der Natur nicht gibt.“ (Klemme 2015, 1f)<sup>10</sup>

Sind aber diese neuen Lebensformen geeignet um das offenzulegen, was Leben in seiner (jeweiligen) Lebensform ist?

It is widely believed that we might be able produce life out of non-living substances if we possessed the relevant knowledge. Thus synthetic biology is said to be on the way towards artificial life. But this is nonsense: “artificial life” cannot be thought. The idea that biological organisms could be produced reflects a misunderstanding of the concept “life”. Life is formally characterized by the fact that that which in the case of artifacts is three distinct activities – being something, producing it, and using it – is one. For a living being, to be is to be the source of its own activity through its own activity. Hence, if there is an activity of producing distinct from being what is produced – as would have to be the case in artificial life – what is thus produced is not life. (Rödl 2014, 74)

Kant zufolge wirken Aussendinge auf einen aktionsfähigen Körper und reizen diesen damit zur Aktion. Das Produkt hiervon ist Leben. „Ohne Außendinge wäre dieser Körper kein lebender Körper, und ohne Aktionsfähigkeit des Körpers wären die Außendinge nicht seine Welt“ [AA VII, 71, vgl. auch 72f.]. Das Leben ist Anerkennen seiner eigenen physischen Existenz in der Welt sowie seines Verhältnisses zu den Aussendingen. Der Körper lebt indem er auf die Aussendinge reagiert, sie als seine Welt ansieht und

<sup>9</sup> Akademie der Naturwissenschaften Schweiz (SCNAT) <https://naturwissenschaften.ch/synthetic-biology-explained/ethics>. [14.03.2022] Siehe auch Klemme 2015, 1 hierzu, der die Frage aufwirft, ob: „Kant’s conception of natural purposes in the “Critique of Judgement” can contribute to understanding the newly emerging discipline of synthetic biology.“ Klemme argumentiert, „that Kant cannot help much here, because contrary to Kant, synthetic biology does not only interpret organisms but is also capable of creating them in a sense.“

<sup>10</sup> Das Zitat hier ist aus Purves [13, S. 2]. Purves, W. K. u.a. (Hg.), *Biologie*, 7. Auflage, München 2006.

sie zu seinem Zweck gebraucht, ohne aber sich um das Wesen der Dinge zu kümmern.

## 6. Übersinnliches Prinzip

Hingegen ist das Bewusstsein über das Moralgesez ein Aspekt des Lebens, welches nicht vom Körper abhängt. Dieser Aspekt des Lebens gilt Kant als eine Instanz der Freiheit:

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein *Geist* (Mens, nous) beigegeben, damit er nicht ein bloß dem Mechanism der *Natur* und ihrem technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der *Freiheit* und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprinzip gründet sich nicht auf Begriffen des *Sinnlichen*, welche insgesamt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) *Wissenschaft*, d. i. theoretisches Erkenntniß, voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des *Übersinnlichen* aus, nämlich der *Freiheit*, und vom moralischen kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht“ [AA VIII, 417].

Kant entwirft das Konzept des kategorischen Imperativs nicht nur deshalb, damit aus Freiheit das „richtige“ entschieden wird, sondern dass überhaupt Leben als Mensch möglich wird. Denn anderenfalls wären es nur die Sinneseindrücke, die das Leben bewirken und ausmachen. Man würde zu dem Jeweiligen, dem man sich aussetzt, ausgesetzt hat, bzw. ausgesetzt wird und in Vergangenheit wurde. Das übersinnliche Prinzip hingegen ist dasjenige, was nicht durch die Formen Raum und Zeit strukturiert werden konnte.

## 7. Objektivität und Idee

Dieses von Kant unausformuliert gebliebene, namentlich das Übersinnliche, will Hegel eben artikulieren, durchaus mit und gegen Kant. Und das unternimmt Hegel mit dem systematischen Konzept der „Idee“, die im Grunde das Prinzip der Methodik Hegels zusammenfasst. Innerhalb des Abschnitts „Idee“, die den Schluss der *Wissenschaft der Logik* bildet, behandelt Hegel das Leben. Es ist auf anderen Parametern aufgebaut als das Konzept des Lebens bei Kant. Hier in der *Logik* gibt es noch kein Konzept von Raum und Zeit, sowie auch nicht das von Körper(n). Raum und Zeit kommen erst in den ersten Paragraphen der *Philosophie der Natur* hinzu. Und

dennoch geht es Hegel gerade in der *Logik* um das objektive Denken. Das objektive Denken ist sogar der Inhalt der ganzen *Wissenschaft der Logik*. „Die Idee kann als die *Vernunft* (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für *Vernunft*), ferner als *Subjekt-Objekt*, als die *Einheit des Ideellen und Reellen*<sup>11</sup>, des *Endlichen und Unendlichen*, der *Seele und des Leibs*, als die *Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat*, als das, dessen *Natur nur als existierend begriffen* werden kann usf., gefaßt werden, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer *unendlichen* Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.“ (Hegel 1830, § 214)

According to Hegel, the distinctive features of „transcendental logic“ – the features that distinguish it from what Kant calls „general logic“ – basically consist of two elements:

- o „Transcendental logic“ contains the *a priori* conditions of objects, „the rules of pure thought of an *object*“ (Ak. 4, p. 50 (95)). This kind of logic does not, as in the case of „formal logic“, abstract from every content of objective knowledge.
- o By reconstructing the conditions for knowing an object, „transcendental logic“ moreover shows that these conditions cannot be found *in* the objects themselves but rather belong non-empirically to the structure of the knowing subject. (Illetterati 2017, 141)

Im Gegensatz zu Kant fasst Hegel das Denken nicht mit Formen des *a priori*, wie etwa Raum und Zeit, sondern als die „sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon *hat* und in sich vorfindet.“ (Hegel 1830, § 19) Die *Logik* hat es nicht mit Anschauungen und nicht mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen zu tun. (Vgl. Hegel 1830, § 19) Sie ist das „Denken des Denkens“ (Hegel 1830, § 19).

Die *Logik* ist grundlegend die Wissenschaft der Idee an und für sich – sowie die *Philosophie der Natur* die Wissenschaft der Idee in ihrem Andersein ist. „Obwohl Hegel das Leben als Gegenstand der Logik von dem Naturleben unterscheidet, ist der Bezug zu dessen Strukturen und auch zu den Grundbegriffen der Wissenschaften vom Lebendigen unübersehbar.“ (Siep 2018, 669) Das Leben in der Naturphilosophie wird dann Körper und damit organisches Leben. „Während ein biologischer Begriff des Lebens lediglich das Leben und die Tätigkeit rein natürlicher Existenz umfasst und ein geistiger Begriff des Lebens die lebendige Tätigkeit historischer, kultureller, sozialer, politischer und ethischer Existenz, so versucht ein *logischer* Begriff

<sup>11</sup> Das ist wichtig in Bezug auf Kants *Widerlegung des Idealismus*.

des Lebens die lebendige Tätigkeit des Denkens zu erfassen; dessen also, was Hegel *den Begriff* nennt.“ (Ng 2016, 523)

## 8. Logisches Leben und Form der Selbstbezüglichkeit

In der *Wissenschaft der Logik* ist die Idee des Lebens „frey von jener vorausgesetzten und bedingenden Objectivität“ (Hegel 1816, 181). Leben ist stattdessen die unmittelbare Idee. (Vgl. Hegel 1830, § 216) Dies ist geradezu diametral entgegengesetzt zu Kants Konzept des Lebens, in dem Leben durch Aktion entsteht. Das Leben bei Hegel bezieht sich, wie bei Kant, auf ein Etwas, um Leben zu sein, und zwar sowohl als logisches als auch als organisches Leben. Innerhalb der *Logik* bezieht es sich auf das „Erkennen“, welches im Aufbau innerhalb des Abschnitts „Idee“ direkt auf das Leben folgt. Das Leben erkennt sich im Erkennen und stellt damit die Selbstbezüglichkeit her. Im Fall des organischen Lebens ist der Bezug auf das was ausser ihm ist: „der Prozess, in dem ein in sich selbst differenziertes und organisiertes Individuum sich auf eine „Objektivität“ bezieht, die es zunächst voraussetzt, aber in seinem Lebensprozess „sich angemessen setzt“ [GW 12, 182, 18-20].“ (Siep 2018, 671)

Bei Kant entsteht das Leben durch Aktion und Reaktion des Körpers. Hegel geht hier einen Schritt weiter indem er sagt, dass das Leben respektive das Lebendige, sich selbst setzt. Es geht hier also um das Selbstsetzen des Lebens, welches sich mit sich vermittelt. „*Leben* ist streng genommen das allgemeine Prinzip, welches durch das Lebendige mit sich vermittelt ist.“ (Emundts 2012, 325)<sup>12</sup>

## 9. Organisationsform des Lebendigen

In der *Phänomenologie des Geistes* ist das Prinzip des Lebens ein einfaches Allgemeines. Dieses nennt Hegel auch Seele. „Das *Lebendige* oder die lebendigen Wesen sind die einzelnen Gestalten dieses allgemeinen Prinzips. *Leben* ist streng genommen das allgemeine Prinzip, welches durch das Lebendige mit sich vermittelt ist.“ (Emundts 2012, 325) Leben gibt es ferner, ganz im Unterschied zur Materie, nur insofern es auch Lebendiges gibt. (Vgl. Emundts 2012, 326) Für Hegel ergibt sich mit logischer Notwendigkeit,

<sup>12</sup> Hegel nennt dies auch „Gattung“.

dass der auf die Materie folgende Gegenstand das Lebendige ist. „Der Übergang vom Begriff der Materie zum Prinzip des Lebens findet sich in Hegels Darstellung schon im Kapitel *Kraft und Verstand* [GW 9, 99].“ (Vgl. Emundts 2012, 326) Die logische Struktur des Lebendigen erhält man durch die Bestimmung der Materie. Anders als die Materie ist das Lebendige als eine Einheit etwas Seiendes und nicht nur etwas Begriffliches. Will man das Lebendige generieren, muss erklärt werden, wie man vom Begrifflichen zum Seienden kommt. (Vgl. Emundts 2012, 325) Das Prinzip des Lebens ist nun der Begriff der Materie als wirkliches und das Lebendige ist die Gestalt dieses Prinzips. Es entspricht als seiender Einzelgegenstand der Struktur der Materie. (Vgl. Emundts 2012, 332) „Es muss Lebendiges geben, wenn Materie erkannt werden können soll, weil diese Erkenntnis die Wirklichkeit des begrifflich Bestimmenden impliziert.“ (Emundts 2012, 332) Durch das Seiende wird begriffliches und umgekehrt: will man Seiendes generieren, muss zuerst bestimmt werden wie vom Begrifflichen zum Seienden zu kommen ist. Von der Materie zum Lebendigen. Sowie umgekehrt: vom und durch das Lebendige zur Materie, der Bestimmung von Materie gelangend. Das Prinzip des Lebens ist dann wirkliche Materie, der Begriff der Materie als Wirkliches.

Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweigung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweigung ist ebensosehr Entzweien oder ein Gliedern. Es fallen damit die beiden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterschieden wurden, nämlich die in dem allgemeinen Medium der Selbstständigkeit ruhig auseinandergelegte Gestaltung und der Prozess des Lebens ineinander; der letztere ist ebensosehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt ist; und das erste, die Gestaltung, ist ebensosehr ein Aufheben, als sie die Gliederung ist. [...] Das Prinzip des Lebens ist das einfache Allgemeine. Es ist also ein Allgemeines, das nicht wie die Materie, nur als Begriffliches eine Einheit ist, sondern als Seiendes oder als Gegenstand. Logisch gesehen ist es ein Allgemeines, welches sich von sich so unterscheidet, dass es sich in einem Unterschied auf sich selbst beziehen kann. (Emundts 2012, 325)

Hierfür muss der Unterschied, so Hegel, etwas Bestehendes sein, das aufgehoben werden kann. Diese Art der über etwas Anderes vermittelten Selbstbezüglichkeit eines Prinzips nennt Hegel Reflexion, und durch diese Reflexion ist das Leben im Unterschied zur Materie bestimmt. (Vgl. Emundts 2012, 325)

Hegel bestimmt das Lebendige in der *Phänomenologie* als Beharrliches: Der Organismus ist in seiner Organisation beharrlich: Die Grundidee die

Hegel hier vor Augen hat ist die, dass das Lebendige eine Organisationsform hat, die in allen physischen Veränderungen, die der Organismus durchläuft, unveränderlich ist. (Vgl. Emundts 2012, 353)<sup>13</sup> Das Leben wird dadurch als Leben erkannt, indem es als eine Einheit verstanden wird, die sich im Entstehen und Vergehen von Lebendigem erhält. (Vgl. Emundts 2012, 377) Die Beharrlichkeit des Organismus ist seine Organisationsform, und das Beharrliche ist durch Form gegeben, sie, die Organisationsform erhält den Organismus über die Zeit hinweg. „Durch seine Organisationsform ist der Organismus *beharrlich* bzw. er ist über die Zeit hinweg derselbe.“ (Emundts 2012, 354) Seine Identität ist dabei die eines Einzelnen. „Die Organisationsform ist so geartet, dass der Organismus sich zwar auf anderes bezieht, aber dieses dient ihm dazu, sich selbst zu erhalten.“ (Emundts 2012, 354) Form ist Form, wenn sie sich auf anderes bezieht. Das heisst, dass der Organismus sich „durch den Wechsel des Materiellen hindurch als Einzelnes bewahren“ kann. (Emundts 2012, 354) Und zwar indem es sich selbst die Organisationsform ist. Selbst wenn seine materiale Basis vollständig ausgetauscht ist, könnte man sagen, dass es trotzdem derselbe Gegenstand ist. Der Organismus bewahrt sich als derselbe, indem seine Organisationsform ihn konstant bestimmt. „Das Lebendige ist durch die Organisation eine *Einheit*, die sich auf sich selbst bezieht oder *selbstbezüglich* ist.“ (Emundts 2012, 354)

#### Das Lebewesen greift

auf sein Anderes, die Objektivität „über“ [GW 12, 189], hebt sich aber auch als von dieser getrenntes auf, wird *allgemein*. Das man darin auch eine Bestätigung der Naturzugehörigkeit des Lebewesens, einschließlich des menschlichen, sehen könnte, deutet Hegel in der *Enzyklopädie* selber an: Da der Organismus und sein Lebensprozess „Natur ist“ und daher „im Zusammengehen seiner darin mit sich selbst [...] das *für sich* wird, was er an sich ist“ [GW 13, 169, 2-5], könnte man den Prozess auch als Selbstvergegenständlichung der Natur betrachten. (Siep 2018, 676)

„Der Übergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraktion zum konkreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als *Materie* erscheint, ist für den Verstand unbegreiflich und macht sich für ihn daher immer äußerlich und als ein Gegebenes.“ (Hegel 1830, § 261) Damit kritisiert Hegel Kants Methode, bzw. Parameter, auf denen die ganze Kritische Philosophie Kants aufgespannt ist, nämlich der Prämisse der Formen der Anschauung – Raum und Zeit. Weiter heisst es: „Die geläufige

<sup>13</sup> Stellen bei Hegel: GW 9, 145, vgl. Logik GW 12, 192

Vorstellung ist, Raum und Zeit als *leer*, gleichgültig gegen ihre Erfüllung und doch immer als voll zu betrachten, sie als *leer* von *außen her* mit der Materie *erfüllen* zu lassen, und einerseits auf diese Weise die materiellen Dinge als gleichgültig gegen Raum und Zeit und andererseits zugleich als wesentlich räumlich und zeitlich anzunehmen.“ (Hegel 1830, § 261)

Hingegen meint Hegel die Form nicht extern anzuwenden, wie er dies Kant vorwirft, sondern sie im Konzept des Lebens selbst angelegt zu haben. Die Form ist nicht mehr allein im Erkenntnissubjekt, sondern in dem Leben selbst, welches zuerst als die Idee in ihrer Unmittelbarkeit bestimmt ist. Dies wird deutlich wenn man sich noch einmal vergegenwärtigt, dass Form hier nicht formal gedacht werden darf, sondern dass sie als immanentes Element zuerst auch als solches bestimmt ist. Sie liegt nicht allein im Subjekt sondern in der Objektivität des Logischen. Hegel schreibt: „Seine *Realität* [des Begriffs] überhaupt ist die *Form seines Daseins*-, auf Bestimmung dieser Form kommt es an; auf ihr beruht der Unterschied dessen, was der Begriff *an sich* oder als *subjektiver* ist, was er ist in die Objektivität versenkt, dann in der Idee des Lebens.“ (Hegel 1816, 192) Das bedeutet, dass die Form, die einerseits angelegt ist, aus ihrer Immanenz als die „inwohnende, substantielle Form“ (Hegel 1816, 192), aus ihrer Selbstbezüglichkeit heraustritt und die Objektivität bestimmt.

## Literatur

- Contant, J, Kern A. (2016) „Analytischer Deutscher Idealismus. Vorwort zur Buchreihe“. in: R. B. Pippin. *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dooren, T. van (2014) *Flight Ways. Life and Loss at the Edge of Extinction*, New York: Columbia University Press.
- Draxler, H. (2021) „Das Wir-Ideal. Zur Kritik der Kollektivität“, *Texte zur Kunst*, 31 (124).
- Emundts, D. (2012) *Erfahren und Erkennen. Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Finkelde, D. (2013) „Ausnahmezustand oder Prozessualität neuer Welten? Zur parallaktischen Lücke zwischen Faktum und Urteil in Philosophien der Biopolitik“. in: Ders., J. Inthorn, M. Reder (Hgs.), *Normiertes Leben. Biopolitik und die Funktionalisierung ethischer Diskurse*, Frankfurt – New York: Campus Verlag.

- Gálvez, J. P. (2015) „Lebensform und Sprache“, in: K.-H. Lembeck, K. Mertens und Ernst-Wolfgang Orth unter Mitwirkung von J. Jonas (Hgs.), *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg: Meiner, 257-273.
- Hähnel, M., Noller, J. (Hgs.) (2020) *Die Natur der Lebensform. Perspektiven in Biologie, Ontologie und praktischer Philosophie*, Leiden – Boston MA: Brill | mentis.
- Haraway, D. J. (2018) *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Frankfurt – New York: Campus Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1807 [1980]) *Phänomenologie des Geistes*, Hg. von W. Bonsiepen und R. Heede (*Gesammelte Werke*, Bd. 9), Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1816 [1981]) *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik*, Hg. von F. Hogemann und W. Jaeschke (*Gesammelte Werke*, Bd. 12), Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1830 [1992]) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hg. von W. Bonsiepen und H. Ch. Lucas (*Gesammelte Werke*, Bd. 20), Hamburg: Meiner.
- Illetterati, L. (2014) „The Semantics of Objectivity in Hegel’s *Science of Logic*“, In: D. Emundts und S. Sedgwick (Hgs.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus – International Yearbook of German Idealism, Volume 12: Bewusstsein – Consciousness*, Berlin – Boston: De Gruyter, 139-164.
- Kant, I. (1900ff) *Kant’s Gesammelte Schriften*. Hg. v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften, (Akademie-Ausgabe abgekürzt: AA), Berlin: De Gruyter.
- Kant, I. (1792/95) *Die Metaphysik nach Vorlesungen des Herrn Professor Kant im Winterh.-Jahre 1792/95 von 7-8. Von H. L. A. Dobna, angefangen Montag d. 15ten Oktober (Com. v. Baumgarten)*, Akademie-Ausgabe AA Band XXVIII, 1, 2.1, Berlin: De Gruyter.
- Klemme, H. F. (2015) „Kant und die Synthetische Biologie. Über das Verhältnis von reflektierender Urteilskraft und Vernunft in der Kritik der Urteilskraft“, in: *Studi di estetica*, IV serie, 43 (2). [Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf das Manuskript der Online-Quelle: <<https://www.blogs.uni-mainz.de/fb05philosophie/files/2013/04/Aufsatz-Synthetische-Biologie-2012-13.pdf>>] [12. 3. 2022].

- Löw, R. (1980) *Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- McLaughlin, P. (1989) *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn: Bouvier.
- Ng, K. (2016) „Leben, Selbstbewusstsein, Negativität. Zum Verständnis von Hegels These der spekulativen Identität“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64 (4), 522-550.
- Pichl, A. (2015) „Synthetische Biologen als Newtons des Grashalms? Epistemologische und transzendentalphilosophische Zweifel an der Gegenstandskonzeption der Synthetischen Biologie“, in: *TTNedition* 1/2015, 48-71, online unter: [www.ttn-institut.de/TTNedition](http://www.ttn-institut.de/TTNedition). [12.03.2022].
- Rosefeldt, T. (2013) „Dinge an sich und der Aussenweltskeptizismus. Über ein Missverständnis der frühen Kant-Rezeption“, in: D. Emundts (Hg.), *Self, World, and Art. Metaphysical Topics in Kant and Hegel*, Berlin – Boston: De Gruyter, 221-260.
- Rödl, S. (2014) „Leben Herstellen“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62 (1), 74-89.
- Siep, L. (2018) „Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee“. in: M. Quante und N. Mooren unter Mitarbeit von Th. Meyer und T. Uekötter (Hgs.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Meiner, 651-796.
- Wolff, M. (2014) „Kants Auflösung des Leib-Seele-Problems“, in: D. Emundts und S. Sedgwick (Hgs.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus – International Yearbook of German Idealism, Volume 12: Bewusstsein – Consciousness*, Berlin – Boston: De Gruyter, 49-75.