

Die Analogie des Lebens und der Erkenntnis : Franz von Baader und das neue Denken der Naturwissenschaft

Zovko, Marie-Élise

Source / Izvornik: **Aufgang: Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik, 2004, 1, 101 - 129**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:261:367898>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-24**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Sonderdruck aus:

AUFGANG

Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik

Band 1

Ursprung und Gegenwart

Herausgegeben von

José Sánchez de Murillo und Martin Thurner

Mit Beiträgen von

Eugen Biser, Gunter Gebauer, Rüdiger Haas, Michel Henry,
Rolf Kühn, Rudolf Meyendorf, Peter L. Oesterreich,
José Sánchez de Murillo, Martin Thurner, Gianni Vattimo,
Carl Friedrich von Weizsäcker, Marie-Élise Zovko und anderen

© 2004

Verlag W. Kohlhammer

Marie-Élise Zovko

Die Analogie des Lebens und der Erkenntnis

Franz von Baader und das neue Denken
der Naturwissenschaft

I. Leben, Leib und Seele in der antiken Kosmologie

Die Frage nach dem Leben als solchem wird selten gestellt. Vielmehr wird es als etwas Selbstverständliches angesehen. Es wird über Anfang und Ende, Entstehen, Vergehen und Bedingungen gesprochen. Dabei wäre es gerade jetzt wichtig, da unser Planet gefährdet ist, den Wesenskern des Lebens offen zu legen.

Leben wird meist im Gegensatz zu Unbelebtem gedacht. So setzt dessen Verständnis das des anderen voraus. Für die antiken Griechen gab es den Unterschied nicht. Der Kosmos war für sie ein mit Leben erfüllter großer Gott. Abgehoben wurde allerdings der lebende Leib des Ganzen von dem ihm vorausgegangenen Chaos bzw. das Leben des Einzelnen in dieser Sphäre und dem Tod, der als Trennung von Leib und Psyche (Lebensatem) betrachtet wurde. Die Belebung wurde dabei als wesentlicher Bestandteil des Lebendigen angesehen, wie das Schattendasein der Verstorbenen im Hades in den Werken der Dichter zeigt. In der Zeit der klassischen griechischen Philosophie wurde diese Auffassung des Kosmos als belebtes Ganzes von Platon wieder hervorgehoben. Im *eikos mythos* des *Timaeus* erfüllt die kosmische Seele das All und alle darin enthaltenen Einzelwesen. Die Materie wird als *Gefäß* für das Lebensprinzip angesehen und geht ebenso wenig wie dieses zu Ende. Die einzelnen Wesen entstehen und vergehen, die Seele des Ganzen nicht. Chaos und Tod sind also die Begriffe, die für die Griechen nicht so sehr das Unbelebte wie das Lebenswidrige zum Ausdruck bringen. Der Begriff *Materie* dagegen, der seit der Neuzeit das Unbelebte oder Anorganische bedeutet, wurde erst mit Aristoteles zum *terminus technicus* für das, was der bildenden Wirkung der *Form* voraus und zugrunde liegt.

Die Frage nach dem Leben kann man somit mit der Frage der frühgriechischen Philosophie nach der *Physis* vergleichen, d.i., mit Aristoteles formuliert, nach den Prinzipien (*archai*) und Ursachen (*aitiai*) des Entstehens und Vergehens aller Dinge. Seit den frühesten Anfängen der Kultur haben die Menschen versucht, sich ein Bild davon zu machen, wie und woraus das All ihrer Erfahrung nach entstanden ist, welche Kräfte und Gesetzmäßigkeiten darin walten und

wohin das Ganze geht. Zuerst waren es mythologische Erzählungen von den Göttern und ihren Taten, von ihrem Umgang mit den Menschen, die jene Erfahrung verständlich machten und Licht in die Finsternis des Nichtwissens zu bringen versuchten. Gottähnliche Menschen, Heroen und Halbgötter überbrückten die Kluft zum übermenschlichen Ursprung, zum erhofften Herkunftsort der Menschheit und zum utopischen Heimatland ihrer Sehnsucht. Genealogien, Theogonien und Kosmogonien stellten das Bedürfnis des Menschen nach einer übergreifenden, allgemein-gültigen Erklärung und Rechtfertigung seines Daseins dar. Im griechischen Kulturraum waren es gewisse Einwohner der antiken Stadt Milet, die erstmals nach einer einheitlichen Quelle des Ganzen forschten. Sie gaben dem Ursprung unterschiedliche Namen, drückten damit ihre Überzeugung vom Vorrang der grundlegenden Bestandteile ihrer Erfahrungswelt aus: Wasser, Luft, Feuer, Erde. Irgendwann muss klar geworden sein, dass das, was Ursprung jener Erfahrung sein sollte, nicht Teil derselben war. So wurde es als das unbestimmte Umfassende aller Gegensätze (*apeiron*); als das Ist (*estin*), das keine Entgegensetzung duldet; als das Gesamt, in dem sich die Elemente unter dem Wirken unvergänglicher Kräfte einigen und trennen, als das alles Umschließende gedacht.

Spätestens seit Sokrates und Platon wurde man sich dessen bewusst, dass man das von ihm im Denken Voraus-Gesetzte, das im Wahr-Genommenen implizit Angenommene klären muss. Dafür war es notwendig, es im hypothetischen Verfahren immer wieder in Frage zu stellen und durch wiederholte Versuche schließlich das für die Sache erklärende *Wort* zu finden. Manches Angenommene (*hypothemenon*) wurde als evident bzw. als unverrückbarer Anfang des wissenden Umgangs mit den Tatsachen hingenommen. Die axiomatischen Ausgangspunkte des systematisierenden Erklärungsdrangs, schon bei früheren Denkern wie Parmenides und Xenophanes angedeutet, werden in ihrer Eigenschaft als Steuerungsinstanz von Platon angesehen; so die für die Was-Frage unentbehrliche Unterscheidung von Idee und Eigenschaft, der axiomatische Umgang mit Hypothesen auf der dritten Stufe des Aufstiegs der Erkenntnis im Liniengleichnis.¹

Wirklich im höchsten Sinne ist für Platon die Idee, das Gesehene und als solches Erfasste, und an der Spitze alles Gesehenen und Begriffenen die Idee des Guten, Überseiendes, Ursprung und nur auf negative oder analogische Weise erkennbares Ziel alles dessen was besteht und sich begreifen lässt. Dabei schließt das Gesehene das Sehen ein. Es ist das Auge der Vernunft, welches das Sonnenhafte (*helioeides*), Gutähnliche (*agathoeides*) im Menschen ausmacht. Und nur die Verwandtschaft des unbedingten Urbilds (*anupotheton arche*) mit seinem Abbild im Menschen, nur seine Teilnahme am ihm inwohnenden Ursprung macht dessen Erkenntnis möglich. Die Einbildung des Urbilds in dessen Abbild und die daraus folgende Befähigung und Ausbildung der menschlichen Erkenntnis zum denkerischen Erfassen desselben, wird im stufenweisen Aufgang der Erkenntnis im platonischen Liniengleichnis nach-

¹ Vgl. das Liniengleichnis in Platons *Staat*, 509dff.

gebildet. Denken und Denkfähiges, obgleich dies die Begründung im vorbegrifflichen Vermögen des Bildhaften und Machbaren als seine notwendige Bedingung voraussetzt, kennzeichnen dabei den gottähnlichen Ursprung des lebendigen Erkennens und Erzeugens, die *Re-Productio* der einen selbst erzeugenden Hervorbringung der göttlichen Idee.²

Bei allem Hang zum Wissen, bei jedem *logos*-gesteuerten Erklärungs- und Systematisierungsversuch bleibt jedoch unterschwellig das Wissen um den Grenzcharakter des eigenen Denkvermögens wirksam. Die Grenze wirkt im Wissen selbst als das Negative, Ausschließende und Ausgeschlossene jeder Feststellung, jedes De-finierens: Jede „Aus-Sage“ (*etwas ist*) bedeutet gleich eine Negation alles dessen, *was etwas nicht ist*. Die Erfahrung selbst, wie Heraklit in seinen Flussfragmenten³ zum Ausdruck brachte, relativiert alle Identifikationsversuche, widersetzt sich dem Festlegen, untergräbt die als selbstverständlich vorausgesetzten Axiome des Denkens (Satz des Widerspruchs), lässt stattdessen oder vielmehr darüber hinaus das Paradoxon gelten: Ist und Nicht-Ist, verblüfft und bestürzt damit das alleingültige All-Einsdenken und die selbstgenügsame Rationalität des Eleaten.

II. Lebendiges und Leben: Voraussetzungen einer Erkenntnis des Lebens überhaupt

„Über das Leben“ etwas sagen, ist vielleicht genauso heikel wie „Über das Gute“ reden zu wollen. Bekanntlich hat Platon eine – vielleicht eine einzige – Vorlesung über das Gute gehalten, der neben Aristoteles Herakleides, Hestius und andere Platonschüler beigewohnt haben. Nach dem Bericht des Aristoxenos erwartete nun jeder von ihnen etwas über diejenigen Dinge zu hören, die allgemein zu den Gütern gezählt werden: Reichtum, Gesundheit, Kraft, Glück. Als sich aber zeigte, dass es um Zahlen, mathematische Gegenstände, Geometrie oder Astronomie ging, und behauptet wurde, dass das Gute nur eines sei, fanden sie es paradox. Einige verachteten daraufhin den Gegenstand, während sich die anderen ärgerten.⁴

Aristoteles hat das platonische Bemühen, aus der Eigenschaft zur selbstständigen und für sich bestehenden Idee fortzudringen, als unzulässig abgelehnt, weil es das von einem einzelnen Subjekt Prädizierte auf das Prädikat selbst überträgt (Selbstprädizierung), während es nötig wäre, zwischen der Idee als prädizierter Qualität und dem Bestand einer solchen Qualität *als solcher* zu unterscheiden. „Gut“ kann man nämlich in vielerlei Hinsicht (z.B. auf

² Vgl. das Sonnengleichnis und das Liniengleichnis in Platons *Staat*, 506e ff.

³ Vgl. Hermann DIELS/Walther KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich ⁶1951, 22B 12,49a.

⁴ Vgl. Hans Joachim KRÄMER, *Platons Grundlegung der Metaphysik*. Tübingen 1981 (*Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano 1982).

einen guten Menschen, eine gute Tat, eine gute Mahlzeit) aussprechen. Was diese einzelnen Dinge gut macht, ist nach Aristoteles nicht das Gute als selbstständig existierendes Prinzip. Von der Idee des Guten als Ursprung der einzelnen Güter zu sprechen, d.i. dasjenige, was in allen einzelnen Gütern die gute Eigenschaft verursacht, ist nach dieser Ansicht verfehlt. Erst recht findet Aristoteles nicht verständlich, wie das Gute oder die Idee des Guten die Dinge erkennbar macht, ihr Sein konstituieren könnte, wie das im Sonnengleichnis dargelegt wird.⁵ Und wenn überhaupt von einer Idee oder einem Ursprung des Guten gesprochen werden darf, ist es zutreffend, diese höchste aller Ideen und Urquelle allen Seins und Erkennens selbst „gut“ zu nennen?

Genauso könnte man den Versuch kritisieren, das Wesen des Lebendigen auszumachen. Gibt es so etwas wie das Leben, das die Einzelnen lebendig macht? Wenn man von einem Ursprung des Lebens sprechen darf, kann man diesen im selben Sinne „lebendig“ nennen, wie das für die einzelnen Lebewesen unserer Erfahrung der Fall ist?

Offensichtlich gibt es einen Unterschied zwischen dem Lebendigen und dem Leben selbst sowie zwischen den guten Dingen und dem Guten selbst. Dieser Unterschied ist aber nach der Denkweise des Platonismus, nach der Denkweise Baaders und Böhmes kein absoluter. Vielmehr sind wir aufgrund eines bestehenden, ontologisch relevanten Verhältnisses zwischen dem Urbild und der Urquelle alles Lebendigen (Guten) und den einzelnen Lebewesen, sowie zwischen dem Leben selbst und dem Leben des Ganzen oder des Universums, trotz deren Differenz, berechtigt, vom Leben des Lebendigen, vom Leben selbst zu sprechen. Die Weise, wie wir vom Leben selbst sprechen, ist seit Platon die Analogie, die Übertragung des Wortes, das für das Einzelseiende zutrifft, auf das, was jenseits der Unterschiedenheit der einzelnen Seienden als deren Ursache und Grund liegt. In der Rede von Gott oder der Ursache schlechthin bildet die Analogie, die sich des sprachlichen Mittels der Metapher, des Symbols, der Allegorie bedient, spätestens seit Plotin, die positive Kehrseite zur *negativen Theologie*, die uns sagt, was der Ursprung alles Seienden *nicht* ist noch sein kann.⁶ Das hat Nicolaus Cusanus am deutlichsten ausgedrückt, als er mit den Begriffen *aliud* und *non-aliud* zwischen den Einzelwesen und deren Ursache unterschied.⁷ Alles Einzelseiende ist nämlich Eins und Vieles zugleich. Um zu sein, unterscheiden wir uns von unzähligen anderen durch unzählig viele einzelne Charakteristika: Wir sind „anders und

⁵ Vgl. *Ethica Nicomachaea* I, 6.

⁶ Die *via negativa* als Weise des Redens vom überseienden Prinzip alles einzelnen Seienden sowie des Seienden im Ganzen hat ihren Ursprung im platonischen Sonnengleichnis, wo es von der Idee des Guten heißt, dass sie ἐπέκεινα τῆς οὐσίας („jenseits des Seins“) ist (*Rep.* 509b 4). Die *negative Theologie* wird vor allem durch den Begründer des sog. Neuplatonismus Plotin, die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita und die von Nicolaus Cusanus weiterentwickelt und informiert durch ihren Grundgedanken der Nicht-Aussagbarkeit des überseienden Prinzips die gesamte Tradition des Platonismus bis zur Gegenwart.

⁷ Vgl. NIKOLAUS VON KUES, *De non-aliud*.

anders“. So sagt Cusanus für die Einzelwesen unserer Erfahrung: „*aliud non est aliud quam aliud*“.

Durch das Eine aber, so Plotin, sind die Dinge das, was sie sind.⁸ Mit sich eins im Vielen unserer Unterschiedenheit zum Anderen sind wir überhaupt erst *etwas*. Dieses Eins, durch das und indem wir das sind was wir sind, ist aber an sich das *Nicht-Andere, non-aliud*, und als Prinzip durch keinen als diesen einen Unterschied von den einzelnen Wesen, vom Universum aller einzeln und in sich vielfältig Unterschiedenen geschieden. Wie sich Cusanus ausdrückt: „*non-aliud est non aliud quam non-aliud*“. Durch keine be- oder eingrenzenden Unterschiede, d.h. durch keine endliche Bestimmtheit von den einzelnen Dingen verschieden, ist das Prinzip eben dadurch das absolut, qualitativ Andere und zugleich dadurch allen Einzelseienden und dem Seienden insgesamt unmittelbar zugegen: das *non-aliud* ist *omnipräsent*, alles ist im Prinzip und dieses in allem.

Diese scheinbar nur negative Bestimmung des Prinzips und des Ursprungs enthüllt sich indessen bei näherer Betrachtung als unbedingt positiv. Denn, wie Spinoza sich ausdrückt, bedeutet die Unterschiedenheit des endlichen Einzelseienden die Negation des Anderen, dessen „End-lichkeit“, „Begrenztheit“. In der Sphäre des Endlichen und Vergänglichen gilt: *omnis determinatio est negatio*.⁹ Das Prinzip dagegen als *non-aliud*, von keinem endlichen Unterschied beschränkte Urquelle des Ganzen und aller Einzelseienden, ist *negatio negationis*. Wenn man von ihm als Ursprung des Lebens, Quelle oder Idee des Guten spricht, kann das danach allerdings nur im übertragenen, analogen Sinne gemeint werden; dabei ist aber die Übertragung solcher Prädikate durchaus im positiven Sinne zu verstehen, als Position schlechthin. Dies ist die Hypothese, auf der die „zweitbeste Fahrt“ des platonischen *Phaidon* gründet: die Flucht in die *logoi*, d.i. der Entschluss, eine Erklärung des Entstehens und Vergehens aller Dinge sowie ihres Bestehens nicht in den *Phainomena* der sinnlichen Erfahrung, sondern in Begriffen und Argumenten zu suchen, setzt nach Platon die grundlegende Überzeugung voraus, dass es so etwas wie das Gute selbst, das Schöne selbst, das Gerechte selbst gibt, durch das alle guten, schönen, gerechten Dinge das sind, was sie sind. Dementsprechend setzen wir als Hypothese voraus, dass es so etwas wie das Leben selbst gibt, durch das alles Lebendige lebendig ist.¹⁰

⁸ Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνὶ ἔστιν ὄντα. *Enneade* VI, 9, 1, 1.

⁹ Vgl. Baruch de SPINOZA, 50. *Brief an J. Jelles* (vom 2.6.1674).

¹⁰ Vgl. PLATON, *Phaidon* 96a-100b.

III. Physikalische Überlegungen der neueren Lebensforschung (Erwin Schrödinger)

Die eigentlichen Nachfolger des von Platon beschriebenen hypothetischen Verfahrens der Naturerklärung sind an erster Stelle nicht die heutigen Philosophen, sondern die Naturwissenschaftler. Während den bedeutendsten Philosophen jener Zeit aufgrund der immanenten Spielregel ihrer sprachlichen oder phänomenologischen Analysen eine solche Fragestellung versperrt bleiben musste, wagte es ein Physiker, Erwin Schrödinger, die (eigentümlich platonisch anmutende) Frage zu stellen: „Was ist das Leben?“¹¹ Ein nicht unbedeutendes fachbezogenes Vorwissen sowie die ganze elenchistische Scheidungskraft eines Sokrates oder eines Platons benötigt man, um die Definitionsversuche der Naturwissenschaftler und die ihnen zugrunde gelegten Denkanahmen zu durchleuchten und deren Angemessenheit oder Unangemessenheit beurteilen zu können.

Schon Aristoteles hat aufgrund einer Stufenordnung seelischer Fähigkeiten eine Einteilung des Lebendigen und seiner Charakteristik aufgestellt. Die von Aristoteles unterschiedenen Seelen- oder Lebensfunktionen entwickeln sich in einem sich auseinander entfaltenden, hierarchischen Aufbau vom Pflanzlich-Vegetativen, wodurch die allem Lebendigen gemeinsamen Prozesse des Ernährens (Stoffwechsels), des Wachstums und des Reproduzierens gekennzeichnet werden, über die Wahrnehmung – nach Aristoteles das Unterscheidungsmerkmal des Tierisch-Animalischen – bis hin zur in sich noch hierarchisch eingeteilten Denkseele, deren niedrigste Funktionen, Gedächtnis und Lernfähigkeit, der Mensch mit gewissen Tierarten noch teilt, deren höchste, der in dianoetisch und noetisch eingeteilte logisch-eidetische Denkfunktion ihm allein vorbehalten bleibt.¹² Die Seele selbst wurde von Platon wie von Aristoteles als eigentliches Lebensprinzip, weil (selbst unbewegtes) Prinzip der (Selbst)Bewegung und der Form (*entelecheia*) des ihm zugehörigen Leibes (das, wiewohl ihm in einzelnen Fällen streckenweise sein belebendes Prinzip beraubt werden kann, im Ganzen gesehen für sich als Unbelebtes gar nicht besteht) betrachtet.¹³

¹¹ Erwin SCHRÖDINGER, *What is Life? The Physical Aspects of the Living Cell* (Based on the Lectures at Trinity College, Dublin, February 1943). Cambridge 1948.

¹² Vgl. *De anima* II; III.

¹³ *De anima* 402a 6: ἀρχὴ τῶν ζῴων. Zum oberen Teil der Seele gehört nach *Theaitetos* 77b f. die Selbstbewegung. Aristoteles kritisiert diese Vorstellung, sowie die des *Timaeus*, wonach sich die Seele des Kosmos mit den Himmelsphären im Kreise bewege, da nach ihm die Seele nur akzidentell, i.e. als Seele eines gewissen Leibes, bewegt, an sich jedoch unbewegt-bewegend sein muss. Mit der Kreisbewegung der Vernunft-Seele meint Platon jedoch sicherlich nicht dasselbe wie körperliche Bewegung, wenn auch eine gewisse Analogie bestehen mag. Die Analogie des Denkens zum Verhältnis zwischen κίνησις („Bewe-

Moderne Biologen folgen Aristoteles, indem sie *Irritibilität*, *Stoffwechsel*, *Reproduktion*, *Wachstum*, aber auch *Vererbung* (bei Aristoteles in der Idee des artenspezifischen Charakters der Reproduktion – „der Mensch zeugt einen Menschen“¹⁴ – zumindest antizipiert) und *Evolution*¹⁵ zu den Eigenschaften von Lebewesen zählen, aber auch die diesen entsprechenden negativen Eigenschaften des *Alterns* oder des *Verfalls* und des *Todes* zu den Lebenserscheinungen. Bei Aristoteles gehört das *Schwinden* und der *Verfall* zu den Formen von Veränderung und fügen sich damit in den Gesamtzusammenhang der Bewegung, die nach der Gesetzmäßigkeit der Natur abläuft und selber nie zugrunde geht. Das Abnehmen oder der Verfall sowie allgemein das Vergehen, widersprechen jedoch in ihrem eigentlichen Wesen der Seele als Lebensprinzip, i.e. als selber unbewegtem Prinzip der Selbstbewegung und der Entelechie des konkreten Einzelwesens, und somit dem Charakter des Lebendigen überhaupt. Denn für Aristoteles ist das Eigentliche an der Seele, die dem unbewegten Beweger, der reinen Energie der ersten Ursache von allem Tuenden und Leidenden am nächsten verwandte, selbsttätige Formkraft der Seele, der *nous poietikos*, im Unterschied zu ihrem leidenden, Eindrücke aufnehmenden Teil, dem *nous pathetikos*.¹⁶ Dadurch wird bei Aristoteles das Leben selbst, die erste Ursache alles Lebendigen als Bewegten und selber Bewegenden mit

gung“) und *στάσις* („Stasis“) wird bei der Erläuterung der fünf *μέγιστα γένη* („großen Gattungen“) im Dialog *Sophistes* nahe gelegt. Vgl. dazu: Hans-Georg GADAMER, *Plato's Parmenides and its Influence*. In: *Dionysius* 7 (1983) 12, sowie meine Erläuterung dazu: Marie-Élise ZOVKO, *Plato's Heraclitean Reconsidered*. In: *Dionysius* 20 (2002) 43f. Gadamer sieht in der „strukturellen Formel der *metabole*“ die Lösung des „Geheimnisses der Selbst-Bewegung und daher des Lebens und der Seele“. Als Übergang aus einem Zustand in sein Gegenteil, der „plötzlich“, d.h. nicht in der Zeit, sondern im Augenblick (*exaiphnes*), geschieht, weist der Umschlag (*metabole*) „über das einfache Nichts des Nicht-Seins hinaus“ auf „ein gemeinsames Element und Einheit“, welche die Gegensätze nicht so sehr trennt als verbindet. Der Augenblick des Umschlages, indem er *kinesis* und *stasis* in sich vereint, erweist sich als „kein einfaches Sich-Ändern“, sondern als ein „Sich-Anders-Werden“ und somit als ursprünglicher Ausdruck des Phänomens selbstbewussten Denkens. Hiermit zu vergleichen sind Platons Überlegungen zum Verhältnis von Bewegung und Ruhe in den *Gesetzen* 893b ff. Danach ist die erste Bewegung von allen diejenige, die des an einer Stelle Bleibenden, das „seinen ruhenden Punkt in der Mitte hat“, wie die eines Rades, das bei seinem Umschwung „ebensowohl den größten wie den kleinsten Kreis ... in Umschwung setzt und sich sämtlichen Kreisen in einem Verhältnis der Schnelligkeit und Langsamkeit mitteilt, das genau dem der Größe oder Kleinheit der Kreise entspricht“. Durch das Verhältnis der zentralen und der peripheren Bewegung erklärt sich nach der genannten Stelle der *Nomoi* Entstehung, Wachstum, Verfall und Vergehen der Einzelwesen.

¹⁴Vgl. *Metaphysik* XII, 3, 1070 a 7-8; *Physik* II, 1, 193 b 9-18; für weitere Belegstellen und als Kommentar zum Thema vgl: Klaus DÜRING, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg 1966, 531, Anm. 130.

¹⁵ Evolution im Sinne des Darwinismus gibt es bei Aristoteles nicht, sondern nur der Gedanke einer zielgerichteten Entwicklung, die nach dem Besseren strebt, bei der etwas bleibt und etwas sich verändert. Vgl. DÜRING, ebd., 528 ff.

¹⁶ Vgl. *De anima* II.

der Spontaneität des Sich-selbst-denken-den-Denkens, der *noesis noeseos*, letztendlich identifiziert. So etwas wie Selbstbewegung in Form der DNA-Replikation und der so genannten *Autocatalysis* im Bereich der Proteinbildung und des Stoffwechsels, i.e. der grundlegenden lebensstiftenden Prozesse überhaupt, spielt in der heutigen Lebensbeschreibung wie auch beim Versuch einer Erklärung der Entstehung von Leben überhaupt (z.B. in M. Eigens These einer spontanen Selbstorganisation) eine nicht wegzudenkende Rolle. Nur werden solche Überlegungen von Naturwissenschaftlern relativ selten mit der eher als Produkt der „Emergenz“ (*emergent property*) bzw. als evolutionäres Epiphänomen betrachteten Spontaneität des sich im Menschen manifestierenden denkenden Selbstbewusstseins in Verbindung gebracht.

Eine umfassende Beschreibung dieser und anderer Charakteristika des Lebendigen, die durch die neuere Biologie hervorgehoben worden sind, gibt Bruce Weber in dem Artikel „Life“ in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Demgemäß unterscheiden Lebewesen eine Konstellation von Eigenschaften, die in einem vergleichbaren Zusammenhang im Unbelebten nicht vorkommen, wiewohl die eine oder die andere isoliert in der unbelebten Materie gefunden werden könne. Lebewesen nämlich

... metabolize, grow, die, reproduce, respond, move, have complex organized functional structures, heritable variability, and ... lineages which can evolve over generational time, producing new and emergent functional structures that provide increased adaptive fitness in changing environments.¹⁷

Dabei seien evolutive Phänomene ein unentbehrlicher Bestandteil lebendiger Systeme, sodass jeglicher Versuch, das Leben zu erforschen, welcher die diachronische Perspektive vernachlässige, umsonst sein werde.

Aus dem Blickwinkel der Thermodynamik, die sich mit dem Verhältnis zwischen Wärme bzw. Energie Transfer und der dadurch erzielten oder erzielbaren Leistung befasst, hob der Physiker Schrödinger das Vermögen lebender Organismen vor, aus relativer „Unordnung“ (d.h. aus der relativen Einfachheit eines Systems von nach keiner einheitlichen Regel aber mit relativ hoher Wärme, i.e. Dissipation von Energie, sich bewegenden Molekülen) relative „Ordnung“ (Strukturen höherer Komplexität, bei denen das Energiepotential eher gebunden ist) zu schaffen.¹⁸ Schrödinger interessierte dabei einerseits die

¹⁷ In dem Artikel *Life*, in: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/life/>>.

¹⁸ Die Ausdrücke „Ordnung“ und „Unordnung“ werden hier in der für die Thermodynamik charakteristischen Bedeutung gebraucht. Danach sind beide relative Größen: „Ordnung“ bedeutet eine höhere Komplexität molekularer Strukturen deren Energiepotential in komplexeren chemischen Verbindungen (als das bei den zugeführten Energiequellen der Fall ist) eher gebunden und damit gespeichert wird; „Unordnung“ bezieht sich auf eine niedrigere Komplexität molekularer Strukturen deren Energie in Bewegung sich auszubreiten tendiert. Die ordnungsstiftenden (i.e. komplexe, nach einer einheitlichen systemimmanenten Gesetzmäßigkeit zusammenwirkende, stabile Strukturen) Prozesse lebender Organismen hängen von einer ununterbrochenen Energiezufuhr (z.B. durch Atmung, Ernährung) ab und erzeugen als Nebenprodukt Wärme, i.e. strahlen Energie in Form einfacher aber bewegter

Frage, wie sich die geordneten molekularen Strukturen, die für die Vererbung verantwortlich sind, erhalten können, wenn gewusst wird, dass molekulare Strukturen, statistisch betrachtet, ihre Ordnung schnell verlieren (von einem Zustand höherer in einen Zustand niedrigerer Komplexität bei Ausstrahlung von Wärme- i.e. erhöhter Bewegungsenergie übergehen). Für ihn ließ sich das Problem der Vererbbarkeit, i.e. die Frage, wie sich gewisse stabile Strukturen über Generationen erhalten, als dasjenige formulieren, wie ein lebendes System Ordnung aus Ordnung erzeugen könne. Andererseits interessierte Schrödinger das Problem, wie Lebewesen durch ihren Stoffwechsel „Ordnung aus Unordnung“ erzeugen können, denn im Gegensatz zum zweiten Gesetz der Thermodynamik, wonach im oben beschriebenen, physikalischen Sinne, Systeme aus einem Zustand höherer in einen Zustand niedriger Ordnung übergehen, schaffen Organismen, bei gesicherter, ausreichender Energiezufuhr das Gegenteil, wobei die Zunahme der Entropie, d.i. der Energieverlust in Form der Wärmeausstrahlung, die der Organismus in seiner Umgebung verursacht, die von ihm daraus erzeugte Ordnungszunahme bei weitem überwiegt. In der Antwort auf jene beiden Fragen bestand für Schrödinger die Lösung der Frage: Was ist das Leben?¹⁹

IV. Offene Systeme, Komplexität und Lebensprozess nach Fritjof Capra

Im Sinne der Thermodynamik kann man lebende Systeme (*living systems*) als *offene Systeme* bezeichnen; denn sie erhalten sich in einem Zustand, der dem

molekularer Strukturen aus. Die Ausdrücke „Ordnung“/„Unordnung“ beziehen sich somit auf quantifizierbaren Energietransfer in Atomen und Molekülen. Die mit denselben Termini verbundenen Assoziationen aus Literatur- und Alltagssprache sind ungewollt und machen es erforderlich, sie durch andere, weniger missverständliche Ausdrücke zu ersetzen. Vgl. dazu Frank L. LAMBERT, *Entropy Is Simple – If We Avoid The Briar Patches!* Occidental College, Los Angeles, Version 3.0, May 2003; <http://www.entropysimple.com/content.htm> (9. Februar 2004): „Although order/disorder is still present in some elementary chemistry texts as a gimmick for guessing about entropy changes, it is both misleading and an anachronism today and will be phased out of future textbooks. In the humanities and popular literature, the repeated use of entropy in connection with ‚disorder‘ (in the multitude of its different common meanings) has caused enormous intellectual harm. Entropy has been thereby dissociated from the quintessential connection with its atomic/molecular energetic foundation. The result is that a nineteenth century error about entropy’s meaning has been generally and mistakenly applied to disorderly parties, dysfunctional personal lives, and even disruptions in international events. This may make pages of metaphor but it is totally unrelated to thermodynamic entropy in physico-chemical science. It is as ridiculous as talking about how Einstein’s relativity theory can be applied to a person’s undesirable relatives in Chicago.“

¹⁹ Vgl. SCHRÖDINGER, *What is Life*. a.a.O.

thermodynamischen Gleichgewicht (dem „Wärmetod“, ein hypothetischer Zustand, bei dem eine gleichmäßige Verteilung der Bewegung aller einzelnen Partikel erreicht wird und bei dem daher jegliche weitere Veränderung ausgeschlossen wird) weit entfernt ist. Um komplexe innerliche Strukturen aufzubauen und somit Wachstum zu ermöglichen sowie um die dabei erzeugten Strukturen stabil zu erhalten, benötigen lebende Organismen einen ununterbrochenen Zufluss an Stoff und Energie; und als Komplement zur inneren Ordnungszunahme erzeugen sie in ihrer Umgebung eine immer größer werdende Entropie.²⁰ Auf jeden Fall, sieht sich angesichts solcher Phänomene wie auch der Frage der Entstehung des Lebens aus dem Anorganischen überhaupt, sowohl die Physik wie die neuere Biologie dazu herausgefordert, neue Modelle zur Beschreibung komplexer Strukturen zu erarbeiten.²¹ Dabei will die Naturwissenschaft letztendlich nicht nur wissen, *was* das Leben ist, sondern *warum* ein spezifisches materielles System ein Organismus ist, und nicht vielmehr etwas anderes.²²

Denn wenn durch die Aufzählung der einzelnen Fähigkeiten, durch die sich das Lebendige erkennbar macht und vom Unlebendigen abhebt, die Lebensbeschreibung sich im Verhältnis zum aristotelischen Vorbild um etliches erweitert und auch verändert hat, so handelt es sich dabei schließlich immer noch – um es zuerst mit Platon zu formulieren – um *pathemata*, um Eigenschaften

²⁰ Vgl. *What is Life? The physico-chemical Basis of Life*. Copyright © 2000-2003 Lukas K. Buehler. <http://www.whatislife.com/about.html> (8. Februar 2004). Bühler fasst den Unterschied zwischen den Objekten der Biologie und denjenigen der Physik so zusammen: „Contrary to the objects of physics, biological systems are complex in their composition, asymmetric in structure, and the flow of energy and chemical reactions never at equilibrium. Yet, organisms maintain a stable structure over long periods of time. This stability of large structures with the molecular components constantly replaced and regenerated is called homeostasis, meaning they maintain a status quo. Living organisms maintain a state of metabolic homeostasis which can be viewed as a steady-state throughput of energy to sustain body function, structure, and information. Both chemical energy and molecular building blocks are extracted from the nutrients in our diet and are used to form macromolecules like proteins, DNA, polysaccharides, and membranes. These macromolecular structures in turn control nutrient uptake, metabolism, and excretion.“

Lebewesen sind nach der Auffassung der modernen Biologie „auto-poietisch“ – i.e., sich selbst herstellende, sich selbst erhaltende, Energie umwandelnde, „auto-catalysierende“ Systeme. Die Information, die benötigt wird, um die nächste Generation von Organismen zu konstruieren, wird in nukleischen Säuren stabilisiert, die sich auf dem Niveau der Zelle replizieren, aber sich auch aufgrund gewisser durch die Lebensbedingungen gestellte Erfordernisse noch während der Lebenszeit des Organismus entwickeln können, und durch natürliche Selektion und Weitergabe der bevorzugten Entwicklungen auch über Generationen evolvieren können. Die dadurch erstellte Konstellation von Formen und Funktionen widerspiegelt dann die geschichtliche Entwicklung eines Ecosystems und die als Bestandteil desselben bedingten Anpassungen des individuellen Lebewesens. (vgl. HAROLD 2001, 232, zitiert bei WEBER ebd.)

²¹ Vgl. DEPEW & WEBER 1995; KAUFFMAN 2000; zitiert bei WEBER ebd.

²² Vgl. ROSEN 1991, zit. bei WEBER ebd.

oder Erscheinungsweisen des Lebendigen, und noch nicht um das eigentliche Gesuchte, das Leben selbst bzw. das, wodurch alles Lebendige lebendig ist. Die Erscheinungsweisen des Lebendigen: Stoffwechsel, Irritibilität, Reproduktion, Anpassung, Vererbbarkeit usw. werden zwar durch die Lebensforschung einzeln definiert, das Leben selbst bleibt dagegen eine unbekannte Größe, ein unverrückbarer und weiter nicht hinterfragbarer Ausgangspunkt, i.e. axiomatisch vorausgesetzt, in einer Weise, wie das für die dritte Stufe des Liniengleichnisses des platonischen Staates gilt.²³ Die dritte Stufe des Erkenntnisvorgangs, die *dianoia*, die durch die mathematischen Erkenntnisse exemplifiziert wird, vertritt für Platon den uneigentlichen Umgang mit Hypothesen, die auf einem untergeordneten Niveau unseres Nachdenkens immerhin erforderlich ist.²⁴ Für die *dianoia* sind nämlich die Hypothesen evidente, nichthinterfragte Ausgänge deduktiv-analytischen Rasonierens. Wirklichen Fortschritt macht der Erkennende jedoch nach Platon – und auch nach der allgemein angewandten experimentellen Methode der Naturwissenschaften – erst indem er Hypothesen im eigentlichen Sinne als Hypothesen verwendet, d.i. indem er sie sozusagen als Sprungbretter, Stufen benützt, die er immer wieder prüft, immer wieder in Frage stellt, und gemäß ihrer Prüfung und Befragung immer wieder modifiziert, d.h. durch neue Hypothesen ersetzt, die dazu besser geeignet sind, den wirklich beobachteten Tatbestand und die tatsächlichen Vorgänge zu beschreiben, auf denen er hinaufklettern kann bis zum voraussetzungslosen Anfang der Erkenntnis und des Seienden.²⁵

In den Naturwissenschaften wird eine Hypothese als vorläufige Beschreibung einer gewissen Konstellation von Phänomenen aufgestellt und durch Experimente, durch Modellversuche auf ihre Fähigkeit, gewisse beobachtete Vorgänge vorauszusagen und zu beschreiben, geprüft. Die Hypothesenbildung und das Experiment haben sich seit Galileo als zuverlässiges Instrumentarium der naturwissenschaftlichen Forschung bewährt, was, wie schon durch Kant hervorgehoben wurde, durch den fortschreitenden, d.i. auf bisher gewonnenen Erkenntnissen aufbauenden Zuwachs an Erkenntnis und den allgemeinen Konsens, der dadurch in der naturwissenschaftlichen Forschung erzielt wird, bestätigt wird.²⁶ Genauso experimentell müsste jedoch der Naturwissenschaftler mit derjenigen Begrifflichkeit umgehen, die sein Forschungsgebiet als Grenzbestimmungen abstecken. Denn gewisse Rahmenbegriffe werden durch jedes Forschungsvorhaben vorausgesetzt, die letztendlich die Interpretation der experimentell gewonnenen Resultate mitbedingt. Da eine solche Begriff-

²³ Vgl. PLATON, *Politeia* 509d-511e.

²⁴ Vgl. ebd., 510b 2ff.

²⁵ Vgl. ebd., 511a 3ff.

²⁶ So bestimmt KANT in der Vorrede zur 2. Aufl. der *Kritik der reinen Vernunft* den „sicheren Gang der Wissenschaft“ im Unterschied zum „Kampfplatz“ der Metaphysik und deren bloßem „Herumtappen unter bloßen Begriffen“ (B XV): „Die Vernunft muss mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen ...“ (B XIII).

lichkeit jedoch selber nicht mehr zum empirisch Beobachtbaren und Überprüfbareren gehört, fragt sich, wie ihre Überprüfung vor sich gehen sollte?

Die allgemeinen Bedingungen für die Entstehung des Lebens, die dazu erforderlichen chemischen und physikalischen Grundbausteine, sind bekannt: flüssiges Wasser, Energiezufuhr, gewisse Grundbausteine aus dem elementareren Bereich („biogene Elemente“ wie Kohle, Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff u.a., einschließlich einer Reihe Spurenelemente), die in geeigneter Form in der Umwelt zur Verfügung stehen, ermöglichen die aktive Aufrechterhaltung des systemimmanenten Gleichgewichts in einem Zustand „weit vom thermodynamischen Gleichgewicht“. ²⁷ Wie ist es aber möglich, dass aus anorganischen Substanzen, aus den chemischen und physikalischen Grundbausteinen des Lebens so etwas wie der erste Organismus entsteht? Warum gibt es denn überhaupt so etwas wie Leben?

Der Physiker und Systemtheoretiker Fritjof Capra ist einer der wenigen Wissenschaftler, der sich der hypothetischen Arbeit am Begriff gestellt hat. Im Anschluss an die neuere Systemtheorie und die Santiago-Theorie der Erkenntnis macht er einen interessanten Vorschlag zur Erfassung des Problems des „Lebens überhaupt“, der dem Baader'schen philosophischen Entwurf in dessen ursprünglich platonischem Charakter sehr ähnlich ist.

Nach der Darstellung Capras in seiner 1997 als dritte der in Dublin veranstalteten *Schrödinger Lectures* gehaltenen Vorlesung „The Web of Life“ erlebte die durch Bertalanffy aufgestellte Theorie „offener Systeme“, wonach lebende Systeme sich durch *Fließgleichgewicht*, eine immerhin durch das zweite Gesetz der Thermodynamik erforderte dynamische Stabilität, auszeichnen, durch die Kybernetik und die Entwicklung einer „Mathematik der Komplexität“ eine wichtige Ergänzung. Die Kybernetik befasste sich mit Organisationsmustern, insbesondere mit Kommunikationsschemen. Zentrale Begriffe der Kybernetik wie *Feedback* und *Selbstregulierung* sowie der *Selbstorganisation*, die ursprünglich als Kommunikationsmuster gedacht wurden, ließen sich allgemein auf lebende Systeme übertragen. Unter Feedback-Schleife (*feedback loop*) verstand man z.B. eine zyklische Aufstellung ursächlich verbundener Elemente, bei der eine Ausgangsursache so etwas wie eine Kettenreaktion auslöst, die um die einzelnen Glieder der Kette sich fortbewegt, bis sich das letzte Glied wieder auf das erste Glied des Zyklus auswirkt. Aufgrund ähnlicher Phänomene konnten auch lebende Systeme wie lebende Netzwerke fungieren, indem sie sich z.B. aufgrund begangener Fehler selbst regulierten, i.e. lernten, und von daher sich besser organisieren konnten. Im selben Sinne besitzen nach Capra auch Makrosysteme wie soziale Gemeinschaften Lernfähigkeit und Intelligenz. ²⁸

Die neue Mathematik der Komplexität, einschließlich der Chaos-Theorie und fraktaler Geometrie, die auf der Basis nicht-linearer Gleichungen aufge-

²⁷Vgl. die Gedanken zum Ursprung, zu den Bedingungen und zur Definition des Lebens bei: *Life in the Universe*, <http://www.lifeinuniverse.org/noflash/Elemente-04-02-20.html> (6. Februar 2004).

²⁸ Vgl. ebd.

baut wurde, erlaubte es indessen, die enorme Komplexität solcher Systemmuster zu beschreiben. Ein solches Instrument war nötig, denn, wie Fritjof Capra in der 3. Schrödinger Vorlesung „The Web of Life“ bemerkte, „sogar das einfachste lebende System, eine bakterielle Zelle, ist ein höchst komplexes Netzwerk, das buchstäblich Tausende von wechselseitig von einander abhängigen chemischen Reaktionen in sich schließt“.²⁹

Aufgrund des neuen Denkens komplexer Systeme wurde es nach Capra möglich, eine umfassende Theorie lebender Systeme in der Synthese zweier bisher konkurrierender Ansätze der Naturerklärung zu sehen: einerseits in der Untersuchung dessen, was er „Schemata“ oder „Muster“ (*patterns*) nennt, worunter er Verhältnisse, Ordnung, Qualität versteht; andererseits in der Untersuchung von „Strukturen“, womit eher die quantitativen, materiellen Bestandteile lebender Systeme gemeint sind. Begrifflich befindet sich Capra damit in der Nähe der platonischen Unterscheidung der Idee und der an diesen teilnehmenden Einzeldinge, oder der aristotelischen der Form und der Materie, obgleich die von Capra behauptete Unterscheidung von Muster und Struktur (*pattern* und *structure*) im Vergleich mit der Platons und Aristoteles' etwas ambivalenter wirkt. Dies liegt wohl daran, dass nach der von Capra benutzten Begrifflichkeit das Quantitative an sich nicht formlos, sondern strukturiert sein soll, also von vornherein dem qualitativen Kriterium verwandt und insofern diesem nachgeordnet zu sein scheint.

Als drittes Kriterium für eine umfassende Beschreibung des Lebendigen nennt Capra den *Prozess*. Seit ihren Anfängen sei für die Biologie das Verständnis lebender Strukturen vom Verständnis der beiden Prozesse des Stoffwechsels und der Entwicklung nicht zu trennen gewesen. Prozess definiert er indessen als „fortgehende Einverleibung des jeweiligen Organisationsmusters“. Insofern sieht er *Prozess* als Verbindungsglied zwischen Muster und Struktur. Alle drei Kriterien hängen wechselseitig voneinander ab, das Organisationsmuster kann nur erkannt werden, wenn es in einer physikalischen Struktur einverleibt wird, wobei „diese Einverleibung in lebendigen Systemen ein fortgehender Prozess ist“. Um ein lebendes System definieren bzw. um Schrödingers Frage „Was ist Leben?“ beantworten zu können, bedeutet dies nach Capra, dass alle drei Fragen beantwortet werden müssen: „Was sind die materiellen Bestandteile eines lebendigen Systems? Was ist das Organisationsmuster? Was ist der Lebensprozess?“

Was Capra selbst als den am meisten revolutionären Aspekt der Theorie lebendiger Systeme bezeichnet ist die Frage nach dem Lebensprozess, da sie eine neue Auffassung des Geistes bzw. der Erkenntnis impliziert. Eine solche Auffassung ist durch Gregory Bateson vorgeschlagen und von Maturana und Varela weiter bearbeitet worden und ist bekannt als die „Santiago-Theorie der Erkenntnis“. Jene Theorie identifiziert den Erkenntnisprozess mit dem Lebensprozess. Erkenntnis nach Maturana ist die Tätigkeit, die sich in der

²⁹ Ebd.

Selbst-Hervorbringung und Selbsterhaltung lebender Netzwerke manifestiert. Mit anderen Worten: Erkenntnis ist der Lebensprozess selbst.³⁰

Danach würde nach Capras Einschätzung die cartesianische Teilung von Geist und Materie erstmals durch eine wissenschaftliche Theorie überwunden worden sein; denn nach ihr schienen beide nicht mehr zwei verschiedenen Kategorien anzugehören, sondern vielmehr zwei komplementäre Aspekte des Phänomens Leben ausmachen.³¹

Während Biologie, Chemie und Physik sich hauptsächlich mit den Aspekten der Lebenserscheinungen befassen, die nach dem aristotelischen Schema zum unteren Bereich – dem Vegetativen und Tierisch-Animalischen – zählen, eröffnet neben der von Capra beschriebenen Systemtheorie die neuere Forschung im Bereich von *A-Life*, i.e. *artificial life* bzw. künstlichen Lebens, andere, z.T. ganz neue Perspektiven in der Lebensforschung. Sie stellt nämlich die Frage nach der Bedeutung der Lebensprozesse überhaupt, ohne Rücksicht auf deren materielle Bedingungen, und versucht dabei zu zeigen, inwiefern die einzelnen Lebenscharakteristika von einer bestimmten Belebung und so von physischen und chemischen Gesetzen abhängen.³²

V. Die Analogie des Lebens und des Erkennens bei Plotin und Franz von Baader

Die von Capra hervorgehobene Radikalisierung des Erkenntnisbegriffs, i.e. die Identifizierung des Lebensprozesses mit dem Prozess der Erkenntnis, ist in der Philosophie keine Novität. Sie spielt bei einigen Vertretern des Platonismus, besonders beim Hauptvertreter des hellenistischen Platonismus und Vater des so genannten Neuplatonismus, Plotin, aber auch bei dessen spätem

³⁰ Ebd.: „*Living systems are cognitive systems, writes Maturana, and living as a process is a process of cognition.*“

³¹ „At all levels of life, beginning with the simplest cell, mind and matter, process and structure, are inseparably connected. Mind is immanent in living matter as the process of self-organization. For the first time, we have a scientific theory that unifies mind, matter and life.“ Hier sieht man die Ambivalenz des Capra’schen Wortgebrauchs, da nicht klar ist, womit man nach seinem Schema von *patterns of organisation, structure* und *process* Geist zu identifizieren habe, d.h. nicht klar ist, ob *mind* eher als *process* oder als *pattern of organisation* zu charakterisieren ist. Der Gegensatz scheint hier eben nicht mehr zwischen *Organisationsmuster* und *Struktur*, sondern zwischen einem *Organisationsprozess* und materieller *Struktur* zu sein. Die Unterscheidungsmerkmale seiner Begrifflichkeit sind in dieser Hinsicht nicht klar festgelegt, was die Überzeugungskraft des Argumentationsschlusses erheblich schwächt.

³² Vgl. EMMECHE 1994 und ETXEBERRIA 2004, zitiert bei WEBER, ebd. So meint Capra z.B. sagen zu können, dass die durch die Identifizierung des Lebens- und des Erkenntnisprozesses erfolgte Radikalisierung des Erkenntnisbegriffs es ermöglicht, dass Erkenntnis nicht unbedingt ein Gehirn und ein Nervensystem benötige. Vgl. CAPRA a.a.O.

Nachfahren in der deutschen Romantik, Franz von Baader, dessen enge Verbindung zum Platonismus und zum Neuplatonismus in verschiedener Hinsicht deutlich wird, eine zentrale Rolle.

Ähnlich der antiken Kosmogonie, die den Hervorgang des Physischen als dem beseelten All unserer Erfahrung aus einer vorausgegangenen, aus dem vorgeschichtlich waltenden Chaos hervorgegangener Genealogie der Götter zu beschreiben suchte, versucht Baader zum ursprünglichen „Geschehen“ des „Geschehenen“, d.i. zum Leben des Lebendigen in der Weise vorzudringen, dass er den Inhalt des Geschehenen selbst (die *Physis*) als Erfahrungs- und Erkenntnisgrundlage seinem Erklärungsversuch zugrunde legt. Jenes wird uns nach Baader nicht nur im Gegebenen der äußeren Sinne, sondern auch – wie er gegen Kant behauptet – des inneren Sinnes zugänglich.³³ Baader verteidigt nämlich das Vorrecht der Vernunft, die *inneren Gründe* des Naturgeschehens zu vernehmen; denn nach ihm entspricht unserer eigenen „Spontaneitäts-Untiefe“ eine analoge „Untiefe“ der Natur – ohne die, wie selbst Kant zugeben müsste, eine Erkenntnis der Natur überhaupt nicht möglich wäre – während die so genannte äußere Welt der Phänomene nur den „offenen Markt“ bildet, auf dem der Verkehr zwischen jenen beiden Untiefen stattfindet.³⁴ Die räumliche Anschauung ist nämlich nach Baader ebenso *in* mir, wie jede innere Anschauung. So unterscheide ich nicht nur zwischen meinem Körper und allen anderen Körpern, sondern auch zwischen meinem eigenen inneren „Kraftgefühl“, also dem Gefühl von mir selbst und dem von mir Bewirkten einerseits und dem innerhalb desselben mir entgegengesetztem Realen andererseits. Die äußere Anschauung entsteht dabei als *Grenze* zwischen zwei „Inneren“. In *jedem* Punkt des Raumes steht uns danach als Grenze desselben

³³ Will man beim Phänomen des äußeren Sinnes bleiben, so kann man nichts erklären, denn alles Erklären beruht auf dem Schluss aus den wahrnehmbaren Phänomenen im Bereich unsichtbarer Kräfte und Gesetzlichkeiten. Kant zeigt selber nach Baader in seiner *Kritik der reinen Vernunft*, dass es nicht genügt, eine Erscheinung durch eine andere erklären zu wollen. Die Möglichkeit eines Informierens der Erkenntnis durch den inneren Sinn sieht Baader an gewissen Phänomenen, wie z.B. am Phänomen Gewissen, das nach dem „einfachen Naturgesetz“, dass „keine Aktion ohne Reaktion und dass diese insofern nur in Gemeinschaft von Wesen einer und derselben Natur stattfindet“, uns unser „Vernommensein oder Vernommenwerden unsers Selbstes in unserer innersten Lebenstätigkeit als Willen gebärend“ innewerden lässt. Im Gewissen als Wissen unseres Gewusst-Seins erleben wir, wie unsere Spontaneität von einer Spontaneität „resilirt“ werde, die „von innen heraus sich aufthuend und aufgehend sich uns kundtut“, wie das beim Platonischen *Alkibiades* beschriebenen Bild eines Auges, „in dem allein unser eigenes (Geistes-)Auge sich spiegelnd sehen und sich selbst bewusst sein könne“. Franz von BAADER, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Fr. Hoffmann u.a. 16 Bde. Leipzig 1851-1860 (unveränderter Nachdruck: Aalen 1963); I, 10-11.

³⁴ BAADER, *Werke* XV, 165; sowie Marie-Élise ZOVKO, *Natur und Gott. Das wirkungsge-schichtliche Verhältnis Schellings und Baaders*. Würzburg 1996, 60-61.

das allgegenwärtige Innere oder „Außerräumliche“ entgegen.³⁵ Baader hebt dazu den *Vorrang* des Inneren gegenüber dem Äußeren hervor: Die eigentliche Realität der Dinge ist für seine Auffassung innerlich oder esoterisch, denn – wie Baader unter Erinnerung an einen von ihm als „kabbalistisch“ bezeichneten Gedanken hervorhebt – das, was ein Ding zu einem wirklichen Etwas macht, ist seine *Einheit* und nicht das Vielerlei seines Stoffes.³⁶ Der äußere, mechanische Naturprozess dient dabei als Gefäß für den inneren, als das „Feste“ für den ewigen Kreislauf des „Flüssigen“, wobei der äußere Sinn im Bezug auf das Ganze des Universums gesehen nur „Einbildung eines großen inneren Sinnes“ ist. Wenn auch beide, das Innere und das Äußere, in Bezug auf die gesamte Wirklichkeit unseres erkennenden Erfahrens aufeinander bezogen und von daher füreinander unentbehrlich sind, ist doch das Innere, „Flüssige“, beides, älter und jünger, als das Solide oder Äußere, ist dessen „Mutter“, „Atmosphäre“, „Himmel“, von dem das Äußere der Erscheinungswelt ausgeht und zu dem es zurückkehrt.³⁷

Baader legt seiner Auffassung, neben Beobachtungen aus dem äußeren Bereich unserer Erfahrung, gewisse Beobachtungen aus dem Bereich des inneren Lebens, eine Art *Seelenempirie*, zugrunde.³⁸ Dazu setzt er wie der Platonismus allgemein die Überzeugung von der *Gottähnlichkeit* voraus, d.i. die Überzeugung, der Mensch verhalte sich als Abbild zu seinem Ursprung als Urbild, spiegelt dieses in seinem Sein und Werden, i.e. in seinem *Lebensprozess*, wider.³⁹ *Geschehen* heißt dabei für Baader so viel wie „sich äußern“, *Erkennen* dasselbe wie: sich einer Sache „er-innern“, d.i. sie verinnerlichen. Demnach bilden beide, Erkennen und Geschehen, im philosophischen Entwurf Franz v. Baaders, eine große, das Gesamt seines Denkens umfassende Analogie.

³⁵ BAADER, *Werke* III, 213, 217f.; vgl. ZOVKO, *Natur und Gott*, 66. Auch nach Platons *Timaeus* und nach Plotin entstehen Zeit und Raum in der Seele; vgl. *Tim.* 37dff.; PLOTIN, *Enneade* III, 7, 11, 59ff.

³⁶ BAADER, *Werke* XV, 170. Vgl. dazu PLOTIN, oben Anm. 8. Baader ahnte, dass der eigentliche Ursprung dieses „Torsos der ältesten Naturphilosophie“ ein anderer sein müsse. Dazu ZOVKO, *Natur und Gott*, 60 Anm. 33.

³⁷ Ebd.

³⁸ Schon in seinen *Beiträgen zur Elementarphysiologie* (1796) entschließt sich Baader für eine Art *Physiologie des inneren Sinnes*, die neben der Bestimmung der äußeren Erscheinungsweise der Natur zugleich das der Spontaneität der Vernunft analoge Innere der Natur und dessen Äußerung in Raum und Zeit berücksichtigen würde (vgl. *Werke* III, 227). Vgl. ZOVKO, *Natur und Gott*, 56ff., 155ff.

³⁹ „*Ebenbild der Gottheit und Mikrokosmos ... eine kleine Welt, der großen ähnlich.*“ Vgl. E. SUSINI, *Lettres inédites de Franz von Baader*, 6 Bde. (Bd. I, Paris 1942; Bde. II, III: Wien 1951; Bd. IV, Paris 1967; Bde. V, VI – posthum, éd. R. Bauer, P. Grapin – Frankfurt am Main / Bern 1983) I, 159. ZOVKO, *Natur und Gott*, 56f. Später heißt es, der Mensch sei in die Welt getreten, um *Mikrotheos* (d.h. Bild Gottes) und nicht *Mikrokosmos* zu sein. So hat er den eigentlichen Gottesbeweis durch die Spontaneität seiner denkenden Gestaltung zu erbringen, also durch die Natur, der dieselbe gestaltende Kraft als nicht in ihrer Macht stehendes Gesetz innewohnt. Vgl. *Werke* VIII, 59, 106ff., 174.

Gemäß derselben Analogie werden alle zentralen Fragen, die den Lebensprozess betreffen – *was* das Leben ist, *wie* es zustande kommt und sich äußert, *warum* es so und nicht anders erscheint – von Baader behandelt. So kann der Charakter menschlichen Erkennens sowohl zur Erschließung des ursprünglichen Lebensgeburtprozesses, d.i. des Prozesses, aus dem das Leben des Lebendigen hervorgegangen ist, als auch zur Beschreibung des Vorsichgehens jenes Hervorgangs und schließlich des eigentümlichen Charakters des so aus jenem ursprünglichen Lebensprozess Hervorgegangenen bzw. des einzelnen Lebendigen selbst, dienen. Die einzelnen Momente des Baader'schen Lebensbegriffes entfalten sich dementsprechend im Anschluss an seine Analyse des Erkennens. Aufgrund der Analogie mit der Erkenntnis wird das Leben als *immanentes Sichselbstoffenbarsein* aufgefasst, was zugleich ein *äußeres Sein* oder dessen *Leibwerdung* bedingt.⁴⁰ *Ich* als *mir selbst offenbar* trage schon diese doppelte Bestimmung, die *Intensivität* meines *Erkennens* bedingt die *Extensivität* eines notwendigen *Sichäußerns*. Die Identität beider Vorgänge in einer Mitte, aus der beide hervorgehen, nennt Baader den Geist.

In der *Enneade* III 8 stellt sich Plotin, wie er sagt, „eher spielerisch, ohne zunächst ernst zu machen“, vor, alles würde nach der Betrachtung (*theoria*) verlangen, und dass alle Dinge: Tiere, Pflanzen, sogar die Erde, welche die Pflanzen hervorbringt, gemäß der ihnen eigenen Natur die Betrachtung als Ziel anstreben und an ihr teilnehmen. Der Gedanke hat den Charakter einer Hypothese, der Annahme oder Voraussetzung eines *Logos*, der einem als der stärkste erscheinen mag, wie es in der Erzählung über die zweitbeste Fahrt des Sokrates aus dem *Phaidon* beschrieben wird und sollte damit der Ausführung eines Experiments dienen. Nachdem Sokrates der Versuch einer *historia perites physeos* nach Art der ersten Naturphilosophen scheiterte, nicht mehr unter den sinnlichen Phänomenen selbst nach der Ursache von Entstehen, Vergehen, Bestehen und Verändern aller Dinge zu suchen, sondern den Rückzug in die *Logoi* zu nehmen,⁴¹ geht es bei dem Vorschlag das Leben als *Theorie* oder *Betrachtung* aufzufassen darum, eine bessere Hypothese, eine befriedigendere Erklärung der Sache zu finden, als das bei einem bloßen Anreihen der einzelnen Lebenserscheinungen der Fall ist.

Was ist das nun für eine Betrachtung oder ein *Denken*, das sich in allen Wesen manifestiert und weshalb kann Plotin das, was wir als „vorstellungs- und vernunftlos“ verstehen als Ausdruck und Teil eines Denkens auffassen? Plotin rechtfertigt diese Behauptung durch den Hinweis auf eine Kraft, die, an sich bleibend, Form hervorbringt.⁴² Nach dieser Auffassung sind bei den Lebewesen und den Pflanzen die rationalen Formen das Schöpferische; durch ihre Einwirkung ist die an sich eigenschaftslose Materie so oder so beschaffen.⁴³ Die Natur selbst versteht Plotin dabei als „notwendig reine Gestalt und

⁴⁰ *Werke* VIII, 161.

⁴¹ Vgl. PLATON, *Phaidon* 96a-100b.

⁴² *Enneade* III 8, 2, 25-26. Die begriffliche Ähnlichkeit zur Idee der Autokatalysis oder der Selbstreplikation genetischer Information in der neueren Biologie ist auffallend.

⁴³ Ebd., 27-28.

nicht aus Materie und Gestalt zusammengesetzt“.⁴⁴ Als solche ist sie „selber Formkraft“, die, bei sich verharrend, am Zugrundeliegenden „als ihr Geschöpf eine zweite Formkraft hervorbringt“.

Stufenweise schreitet dieser Prozess nach der Hypothese Plotins voran, indem der *Logos* als Form-erzeugende Kraft sich jeweils zweiteilt: in eine äußere, sichtbare Gestalt (dies entspräche dem was wir gemeinhin als Leiblichkeit bezeichnen), die in sich die Kraft nicht besitzt, eine weitere Formkraft hervorzubringen, und in eine, die der ursprünglich formschaffenden Kraft insofern verschwistert ist, als sie selber die Kraft besitzt (Seele, Geist: der Mensch zeugt einen Menschen), Form in derselben Zweigeteiltheit nochmals zu erschaffen.

Das *Betrachtete* im Inneren der Seele, als das Zugrundeliegende der Betrachtung, die sie in sich erfasst, womit sie erfüllt wird, da die Betrachtung in sich ruht, entspricht einer ersten *geistigen Materie* oder Leiblichkeit. Leiblichkeit als Prinzip entspräche demnach dem von Plotin als Produkt jener sich entzweierenden Formkraft bezeichneten „schweigenden Wort“ (λόγος σιωπῶν).⁴⁵ Im ersten Aufgang des Lebens ist dies eine sich selbst reproduzierende, selbst organisierende, eine schöpferische, wenn auch nicht selbstbewusste Kraft.⁴⁶ „Lautlos“ in sich ruhend, ihr Schauen weder „nach oben“ zum ursprünglichen Betrachten noch „nach unten“ zum „nach“ und dem aus ihr Entstandenem gerichtet, bringt sie in sich eine unendliche Formvielfalt hervor, das von ihr „Gesehaute“, oder „Betrachtete“; und während sie betrachtet, treten als Abbild ihres Betrachtens „die Linien der Körper ins Dasein wie ein Niederschlag“.⁴⁷

Dementsprechend wird von Plotin der Geist als ein Sehen „und zwar ein sehendes Sehen“ bestimmt, das im aristotelischen Sinne als „eine zur Verwirk-

⁴⁴ Ebd., 23-24.

⁴⁵ Ebd., 6, 11; vgl. 4, 27: θεωρία ἄψοφος („lautlose Betrachtung“).

⁴⁶ Cf. PLOTIN, *Enneade* III, 8, 4, 1 ff., wo Plotin sich vorstellt, wie die Natur antworten würde, wenn wir sie fragen, „weswegen“ (τίνος ἕνεκα) sie schafft. Aus ihrer Antwort stellt sich heraus, dass „die so genannte Natur Seele ist, Spross einer höheren Seele von mächtigerem Leben, und still in sich selber schauende Betrachtung übt, nicht nach oben gerichtet, und auch nicht weiter hinab, sondern dort stillestehend, wo sie ist ... Will man ihr dabei ein gewisses Verständnis und Bewusstsein zugestehen, so jedenfalls nicht in dem Sinne, wie wir Bewusstsein und Verständnis bei den anderen Wesen meinen, sondern wie wenn man das Bewusstsein des im Schlaf Befangenen mit dem des Wachen vergliche: sie kann ruhen, denn sie betrachtet das Schaubild ihrer selbst, welches ihr erstet dadurch, dass sie in sich und bei sich selber verharrt ... So ist ihr Betrachten lautlos; aber es ist auch ein wenig getrübt. Denn es gibt ein anderes, das deutlicher zum Schauen ist, ihre Betrachtung aber ist nur das Nachbild einer andern“.

Ähnlich wird bei Spinoza das von der Natur als schaffendem Betrachten, in ihrer Eigenschaft als „hervorbringender“ Natur (*natura naturans*), Hervorgebrachte, die geschaffene aber ihrerseits nicht schaffende Natur oder *natura naturata*, selbst in Bezug auf die es hervorbringende Formkraft als relativ „kraftlos“ gekennzeichnet. Vgl. SPINOZA, *Ethica more geometrico demonstrata* I, prop. 29 Schol. Vgl. H.A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Cambridge²1962; I, 253f.

⁴⁷ III, 8, 4, 1-14.

lichung schreitende Möglichkeit“ zu verstehen und demnach in Form und Materie zu unterscheiden ist. Mit letzterer ist eine *geistige* Materie gemeint, da ein wirkliches Sehen diese beiden Momente an sich hat, oder besser gesagt, drei Momente aufweist: „vor“ dem Akt des Sehens „ist“ („war“) der Geist als Einheit, im Akt des Sehens ist das Eine Zwei geworden und im Sehen ist es wieder Eins.⁴⁸ Das will nach Plotin sagen, „dass die so genannte Natur *Seele* ist, Spross einer höheren Seele von mächtigerem Leben, und still in sich selber schauende Betrachtung“, nicht die Betrachtung bewusster Reflexion, sondern wie die im Schlaf Befangenen, in sich ruhend, da ihr das Schaubild ihrer Betrachtung durch diese und in dieser selbst entsteht.⁴⁹

Die ursprüngliche Natur als hervorbringende Kraft entspringt nach der Vorstellung Baaders einer höheren Lebensgeburt und spiegelt diese wider. Wie bei Plotin ist nach Baaders Darstellung die ursprüngliche Natur eine aus der höheren Lebensgeburt entspringende, sich selbst hervorbringende Kraft. Deren Erzeugung ist demnach auch eine zweigeteilte: wobei das innere Leben dem äußeren, das höhere dem niederen durchdringend einwohnt. Dies erläutert er in einem Brief an Jacobi im Bild der menschlichen Rede, von der das Tier nur den äußeren Schall oder Symbol, der Mensch dagegen den Schall und den Sinn oder den Verstandesbegriff vernimmt. Beide schließen sich nicht aus, sondern bestehen vielmehr nur in ihrem gegenseitigen Bezug. Als Symbol gilt ihm die organische Form, die als Bedingung der höheren Lebensmanifestation im Bewusstsein und Geist fungiert.⁵⁰ Sollte diese Symbolfunktion der äußeren Lebensmanifestation vernichtet werden, ginge damit ebenso die Erkenntnis der Natur im Menschen zugrunde, da sich die Vernunft alsdann in einer solchen Natur nicht mehr wiedererkennen würde.⁵¹ Aufgrund dieser Symbolfunktion besteht nach Baader auch eine höhere, innere Erkenntnis der äußeren Natur, da sich in ihr auch der höhere, d.i. ursprünglichere Erkenntnisakt widerspiegelt aus dem die Zweigeteiltheit des Erkennenden und Erkannten dieser Sphäre hervorgegangen ist.⁵²

Gemäß der Form des Erkenntnisakts sind nach Baader sowohl in Gott, wie auch in allem Einzelseienden und dem gesamten Universum, Innerliches und Äußerliches für ihr Bestehen und Selbstmanifestation notwendig. Diese zwei Weisen des Seins nennt er auch , „Intension“ und „Extension“, „centrales“ und „peripherisches“ Sein.⁵³

⁴⁸ Ebd., 11, 1ff.

⁴⁹ Ebd., 4, 15-27.

⁵⁰ *Werke* XV, 199.

⁵¹ Ebd., 200.

⁵² Ebd. Dies wäre mit Jacob Böhmes Vorstellung einer allgemeinen *signatura rerum* zu vergleichen.

⁵³ *Werke* VIII, 249. Ein wichtiger Kritikpunkt Spinozas mit Bezug auf die Aristoteliker ist, dass Denken und Ausdehnung, die begrifflichen „Nachkommen“ (Wolfson I, 256) der aristotelischen Begriffe von Form und Materie, keine bloß relativen Begriffe sind, sondern zwei Attribute der einen unendlichen Substanz oder Gott, „existing in it together from eternity, each having the same sort of existence as the other, and each having its own indepen-

Die Zweigeteiltheit von Intension und Extension besagt indessen keinen Dualismus, denn der Zweigkeit von Subjekt und Objekt liegt ein „Triplismus“ oder „Triplizität“ der Kausalität von „Ursache, Grund und Gewirk“ zugrunde.⁵⁴ Dies erschließt Baader aus dem Charakter des Erkenntnisaktes, den er in Analogie zum Zeugungsakt als „androgyn“ auffasst.⁵⁵ Dabei unterscheidet er beim Wahrnehmen wie beim Erkennen drei Momente: mich als wahrnehmend oder erkennend, das Wahrgenommene oder Erkannte, das *über* oder *unter* mir oder auch mir *gegenüber* sein kann, und das Wahrnehmen oder Erkennen selbst.⁵⁶ Nach der Auffassung Baaders ist „kein Erkennen indifferent oder affektlos“. Er geht, wie der „Bildungstrieb“ des „organischen Stoffes“, auf Hervorbringung oder Zeugung eines Abbilds des Erkennenden selbst (als Wort, Namen, Bild) aus. So strebt der Erkennende dem, was er erkennt, „innerlich“, d.h. ihm „Mitte“ oder „Centrum“ zu werden. Der Erkennende will das Erkannte durchdringen, in dieses eindringen, es durch sein Erkennen umgreifen; sein Erkennen ist darum „ein Bilden und Gestalten“, was das so Erkannte als ein „gestalttempfängendes Erhobenwerden“ erlebt. Indessen ist das Gestalten unseres Erkennens im Grunde nur ein Nachgestalten eines ursprünglich Gestaltenden.⁵⁷

So schreitet Baader von den drei im Erkenntnisakt gegebenen Momenten einer einkehrenden und sich äußernden Bewegung zu einem vierten Moment fort. Dies ergibt den Quaternar, die „heilige Vierzahl“, die Baader in seiner Schrift *Über das pythagoreische Quadrat in der Natur* (1798) zum tragenden Schema seines Denkentwurfs insgesamt macht. Das vierte Moment, das Baader durch einen Punkt in der Mitte eines Dreiecks symbolisiert, zeigt als Zent-

dent form of activity, extension that of motion and rest, and thought that of thinking“. Nichtsdestoweniger implizieren Denken und Ausdehnung keine Mehrzahl in der Natur der Substanz. Obgleich nun beide, *cognitio* und *extensio*, Attribute der einen unteilbaren Wirklichkeit sind, sind sie nach der Darstellung Spinozas nicht aufeinander reduzierbar, sondern zeichnen sich als zwei getrennte, wenn auch durchwegs aufeinander bezogene Tätigkeits-sphären der einen Substanz. Vgl. Wolfson ebd.: „Unlike form which produces motion in matter, thought does not produce motion in extension. Motion is an activity of extension itself. Extension and thought, again are not correlative terms, which cannot be conceived but through each other; they can be conceived independently of each other with reference to substance only. Nor does thought exist in extension any more than extension exists through thought. 'For this is the nature of substance, that each of its attributes is conceived through itself, since all the attributes which substance possesses were always together, nor could one be produced by another; but each expresses the reality or being of substance.“ Vgl. SPINOZA, *Ethica* I, Prop. 10. Schol.

⁵⁴ *Werke* VIII, 76, 78; 284; IV, 385.

⁵⁵ Vgl. *Über die Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungs-Triebes*. In: *Werke* I, 41ff.

⁵⁶ Fichte und Schelling hätten, wie Baader in einem Brief an Jacobi erklärt, mit dem *Ich*, das zugleich *Nicht-Ich* sein soll, ihren *salto mortale* bereits getan, d.h. die Erklärung der Entstehung der Natur und der Erkenntnis verfehlt. Das Innere äußert sich dreifach: *in* und *über* mir, mir *gegenüber* sowie *außer* und *unter* mir. Im ersten und zweiten Fall manifestiere es sich nicht als das *Ich* selbst, sondern nur als diesem verwandt. Vgl. *Werke* XV, 178.

⁵⁷ Ebd., 42f.

rum den „Aufgang“ oder den „Aushauch von oben“. Obwohl es in diesem Kontext „Luft“ genannt wird, bildet dieses vierte Moment nicht ein viertes Element neben den ersten dreien, sondern einen Gegensatz dazu. Als belebendes und gestaltendes Prinzip des Ganzen vertritt es das „Drei in Eins“ der ursprünglichen Spontaneität und ist so vom hervorgehenden „Eins in Dreien“ der einzelnen Lebewesen dieser Welt unterschieden. Die Figur zeigt, inwiefern die Tetras „früher“ als die Trias ist, denn der Punkt stelle das Innere oder Höhere dar, das sich im Dreieck offenbare. In Wirklichkeit aber fasse es dieses in sich. Denn während hier die Vielheit offenbar, die Einheit aber latent sei, sei im Göttlichen das Verhältnis umgekehrt, die Vielheit latent und die Einheit offenbar⁵⁸.

Aufgrund der angenommenen Analogie der gestaltenden Erkenntnis mit einer ursprünglichen Gestaltung sieht Baader den ursprünglichen Lebensgeburtprozess als einen Vorgang von sich Innerlichwerden des sich Äußernden, wobei die Leiblichkeit überhaupt, die Leibwerdung oder Verkörperung des Lebens als Zeugungs- oder Offenbarungsorgan des so sich Erkennenden und Gebärenden aufgefasst wird. Baader unterscheidet dazu zwischen dem „Trialismus“ des ursprünglichen Lebensprozesses und dessen Sich-Äußern in der gestaltenden Kraft der Natur, sowie zwischen dieser und dem aus ihr hervorgegangenen Lebensprozess dieser Erscheinungswelt. Das Sich-Aussprechen des Geistes im schöpferischen Erkennen wird nach Baader durch dessen Beziehung zur Natur begründet. Es ist ein Sich-selbst-Äußern unserer hervorbringenden Tätigkeit in der Weise eines In-Sich-Zurücktretens, An-sich-Haltens, Sich-Zugrundegehen-Lassens. Leben und Bewusstsein erweisen sich demnach als ein Emporsteigen aus dem eigenen *Grund* oder der eigenen *Natur*. Dieses Verhältnis illustriert Baader anhand des Bildes eines Sprösslings, der aus dem unsichtbaren Keim als aus seiner eigentlichen Mitte heraus gleichzeitig sein Leben nach unten und außen in die Tiefe senkt und nach innen und oben in die Höhe emporhebt: Die Natur schwebt über seiner Wurzel, aber nicht so, dass er sich die Natur unterwirft oder sie als überwundene Phase seines vergangenen Lebens beherrscht.⁵⁹ Ähnlich beschreibt Baader die „Selbstorganisation der Materie“ beim Zeugen des Organismus: Dessen inneres Gestaltungsprinzip nimmt sich in der noch alle Gegensätze *in potentia* enthaltenden ursprünglichen *materia* des eigenen Wesens zusammen, um von innen heraus das Leben des Individuums hervorzubringen⁶⁰. So sucht auch die Gottheit oder die ursprüngliche Lebenskraft die eigene Ent-Äußerung in sich als ursprüngliches Organ ihres Sichselbstaussprechens. Im Anschluss an die Diotima-Rede in Platons *Gastmahl* drückt Baader das ursprüngliche Verhältnis des Sich-Äußerns und Sich-Erinnerns als die schöpferische, gestaltende Liebe des Liebenden zum Geliebten aus: „Nicht weil er schön ist, sagt Dioti-

⁵⁸ Vgl. *Werke* III, 266ff. ZOVKO, *Natur und Gott*, 75ff.

⁵⁹ Dieses Bild entwirft Baader anhand seiner Deutung der Böhmeschen Vorstellung eines Sich-Fassens des Ungrundes im Grunde. Vgl. ebd.

⁶⁰ Vgl. *Werke* II, 3 und ZOVKO, *Natur und Gott*, 176f.

ma in Platons Gastmahl, suche ich den Geliebten, sondern weil er mir hilft das Schöne zu erzeugen.“⁶¹

„Grundtrieb alles Seienden“ ist es demnach, innerlich und äußerlich bestimmt, erfüllt und manifest zu sein.⁶² Nur als solches ist das Seiende eine Ganzheit; in der innerlichen und äußerlichen Bestimmung und Erfüllung besteht seine Integrität. Nur in der Konjunktion eines Inneren und eines Äußeren kann alles Wirkliche zustande kommen; getrennt sind sie jeweils Abstraktion. Keines von beiden kann auf das Andere reduziert werden.

In Gott oder dem ursprünglichen Lebensgeburtprozess ist ebenso eine Interiorität und Exteriorität zu unterscheiden, wobei Letztere nicht die der Kreatur ist.⁶³ In beiden ist das Verhältnis zwischen Innerlichem und Äußerlichem keine einfache Polarität. Vielmehr reicht gemäß der Analogie des Erkenntnisvorgangs das ursprünglich Erkennende oder Begreifende immer „höher“ und gründet immer „tiefer“ als das von ihm Begriffene oder Erkannte, so dass das derart Begriffene oder Erkannte „das es Be- und Umgreifende sowohl *außer* und *unter* sich, wie auch *in* und *über* sich wahrnimmt“.⁶⁴ Der von Baader angewandte Begriff der Natur vertritt damit sowohl die aus dem ursprünglichen Erkennen entstandene *Peripherie* göttlichen und kreatürlichen Seins, als Gegenstand ihres eigenen schöpferischen Erkennens und zugleich Teil ihres eigenen wirklichen Wesens, als auch das „Sich-Zugrundegehen-Lassen“ des ursprünglichen Lebensprozesses, aus dem die gestaltende Kraft zum Sein und Wirken erst hervorgeht.⁶⁵ Das Äußere in Gott sei ein nicht von Gott getrenntes, aber doch von ihm unterschiedenes Wesen, sonst Ort, Himmel, Wohnung, Stätte, Sophia, Leib genannt.⁶⁶ Das Streben oder Imaginieren des Höheren, Innerlichen, das Niedrigere oder Äußerliche zu erfassen und ihm innerlich zu werden, ist nach Baader „eigentlich nur das Streben ... mit und durch dasselbige sich zu verherrlichen und zu umkleiden, als mit einer Glorie, Ehre, Bild

...⁶⁷

VI. Der Organismusgedanke und der Lebensgeburtprozess nach Franz von Baader

Das Verhältnis sowie den scheinbaren Widerspruch zwischen Leben überhaupt, d.h. dem Prinzip oder der Quelle des Lebens, oder, wie er sagt, der *vita*

⁶¹ *Werke* I, 44. Dagegen spricht sich das Unvermögen oder die Impotenz aus, „das ewige Nichtfinden des helfenden Zeugungs- oder Offenbarungs-Organ“ die „Hölle jedes Lügengeistes“.

⁶² *Werke* IV, 312.

⁶³ *Werke* XIII, 168.

⁶⁴ Vgl. ZOVKO, *Natur und Gott*, 178.

⁶⁵ ebd.

⁶⁶ *Werke* X, 11; III, 402ff.

⁶⁷ *Werke* I, 45.

propria Gottes und der *vita propria* des Geschöpfes bzw. dem Leben des Einzelwesens, erklärt Baader durch den Begriff des Organismus. Das Problem der Einheit und der Vielheit, wie es sich seit Parmenides der Philosophie darstellt, wurde nach dieser Vorstellung falsch konzipiert. Denn im Organismus widerspricht die Vielheit der Einheit nicht. Die Artikulation der Glieder geht vielmehr beim Organismus aus einem Zentrum hervor und besteht schon im keimenden Lebewesen immer mit diesem zugleich. Dessen Entwicklung ist nicht die einer bloßen Aggregation einzelner, mit einander sonst unverbundener Teile, auch nicht die des sich flächenhaft anlegenden, nach einem symmetrischen Muster sich wiederholenden Kristallisierungsprozesses, sondern geht aus einem nach einer immanenten Gesetzlichkeit zu einem einheitlichen Gebilde sich entfaltenden, sich zu einer vielfachen Tätigkeit vielfach differenzierenden Zentrum hervor. Dabei ist jedes aus dem Zentrum hervorgegangenen, dem Zentrum untergeordneten und von ihm abgeleiteten Glied gewissermaßen frei, d.i. in gewisser Weise selbstständig mit Bezug auf jedes andere und sogar mit Bezug auf das Zentrum.

Durch Nichtbeachtung des Organismusbegriffs musste indessen nach Baader die bisherige Philosophie entweder einer „spiritualistischen“ oder einer „mechanistischen“ Auffassung des Lebens verfallen, indem sie „auf der einen Seite das Gespenst, auf der anderen den Leichnam des Lebens statt des Lebens selber besaß“.⁶⁸ Denn Leben bildet nach Baader die „Mitte“ zwischen „der abstrakten Einheit“ oder der „Einfachheit“, als die man den Geist, und das „Zusammengesetzte“, als das man die Natur für gewöhnlich aufgefasst hat.⁶⁹ Nach der *spiritualistischen* Auffassung des Lebens käme dem Geist an sich keine Vielheit, nach der *mechanistischen* der Natur keine Einheit zu. In jedem Lebendigen findet man jedoch beides. Nur der „einfältige Begriff der Einfachheit“, i.e. der abstrakten, leeren Einheit, als die man nach Baader allzu häufig die göttliche *Monas* aufgefasst hat, schließt nach Baader die Vielheit aus. Ebenso wenig gilt der Begriff eines bloß mechanisch „Componierten“, oder Aggregierten, dessen Teile vor und nach dem Ganzen sind, für die vielgliedrige Einheit des Organischen. Im Organischen hebt sich vielmehr die Einheit in jedem Gliede auf und wird durch Aufhebung der Glieder im Ganzen wieder restituiert.⁷⁰

Das Einzelwesen sollte dabei keineswegs als bloßes Glied des universellen Zentrums aufgefasst werden. Das einzelne Lebewesen soll vielmehr eine gewisse Selbstständigkeit gegenüber der ursprünglichen Lebensgeburt erlangen. In uns ist und soll das Partielle ein *Ich* sein, wie die anderen für sich bestehenden Lebewesen eine „partielle Centralität“, die dementsprechend nicht absolut für sich, sondern nur unter der Bedingung des „Zugleichseins mit dem Centrum und mit den anderen partiellen Centralitäten“ als solches bestehen kann.⁷¹ Das „gemeinschaftliche Dienen und Herrschen“ der einzelnen partiel-

⁶⁸ *Werke* VIII, 160.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd., 159.

⁷¹ Ebd., 160.

len „Centralitäten“ oder Lebewesen setzt nach Baader die Leiblichkeit als gemeinsames Substrat ihres Verkehrs untereinander voraus. Im idealen Fall ergibt dieser Umgang der einzelnen Zentralitäten untereinander aufgrund ihrer gemeinsamen Begründung durch die zentrale Lebensgeburt die *communio vitae*, ein wechselseitiges „Für-einander-Leben“ und „Für-einander-Sterben“, durch das alle einzelnen Glieder das Ganze affirmieren, das Ganze sich in allen einzelnen wieder aufhebt. Dieser Prozess des Lebens ist selbst das, was Baader „das Wunder der Liebe“ nennt. In ihm „findet sich [jeder] nur dadurch, dass er sich nicht ... sondern ... alle anderen sucht“. ⁷² Bei der vollkommenen Verwirklichung der *communio vitae* bedeutet das Moment der Aufhebung des Gliedes nicht dessen *Tod*. Vielmehr wird das Zentrum und dessen Verkörperung in den einzelnen Lebewesen durch die ungehemmte Zirkulation des Lebens immer erneuert.

Baader unterscheidet nunmehr durch diesen nach ihm einzig richtigen Begriff des Organischen eine „zweifache Zirkulation des Lebens“, eine „zentrale“ und eine „peripherische“. Mit dem ersten Begriff einer zentralen Zirkulation des Lebens bezeichnet er den ursprünglichen, d.i. göttlichen Lebensgeburtprozess, mit dem zweiten Begriff einer peripherischen Zirkulation, den daraus und darin bestehenden Lebensprozess des Einzelwesens. Als „pantheistischen Irrtum“ bezeichnet er es, die Glieder des göttlichen Organismus mit dem der Kreaturen zu identifizieren. Denn die Kreatur als einzelnes Lebewesen ist nicht das, was ein Glied im Organismus wäre. Wir sind Geist *und* Leib; in und durch uns sei jedes Einzelwesen durch ein doppeltes Verhältnis auf den ursprünglichen Lebensprozess bezogen, nach innen dienend, willenlos, selbstlos; dagegen nach außen gestaltend, sprechend, wirkend, tuend. Im Gleichgewicht dieser zwei Haltungen besteht nach Baader „das Wohl des Individuums“, denn „es ist eine und dieselbe Natur, die begeistert in dem Geschöpfe sich aufgibt, und welche die Aufgabe seiner Selbheit (als Vater) fordert, sowie sie von der Erde (als Mutter) gespeiset wird“. ⁷³ Dieselben Kategorien sind in allen Regionen des Lebens anzutreffen und der Begriff des wahren Lebens ist demnach der eines „Ruhens im Wirken und ... Wirkens im Ruhens“. ⁷⁴

Nach Baader gibt es eben keine allgemeine Materie, sondern nur die einzelne wirkliche, das Individuum, das jeweils in sich Inneres und Äußeres vereint. ⁷⁵ Das *tertium comparationis* zwischen der körperlichen Natur und dem eigenen Selbstgefühl ist die *Einheit*, die ein Mannigfaltiges gliedernde und gestaltende Spontaneität, die Kant in der ursprünglichen Einheit der Apperzeption gedacht hat. Denn nach Baader sind Sinn und Gesetz der Naturvorgänge nur dadurch vernehmbar, dass sich die Natur, die wir nicht sind, uns als eine „bildende und umbildende Bearbeitung eines Vielerlei“ zu erkennen gebe, wie das im Phänomen der Gliederung der Fall ist. Selbst das nicht organi-

⁷² Ebd., 162.

⁷³ Ebd., 164.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ *Werke* III, 233; vgl. ZOVKO, *Natur und Gott*, 67.

sche Körpergebilde erweist sich als „Einheit, die zugleich Allheit“ ist, für die das *totum parte prius* ist und die nicht sukzessiv, sondern *auf einmal*, durch Synthesis einer Vielheit entstanden ist. Eine „Raum-Einheit“ (ein räumliches Individuum) zeigt sich als ein „durch die ihr als einem Vielerlei Außereinander entsprechende Vielheit Ineinander“, d.h. durch die alle ihre Teile durchwaltende prinzipielle Identifizierbarkeit derselben, die ihre Zuordnung zum Ganzen ermöglicht.⁷⁶

Allerdings unterscheidet Baader zwischen dem Ineinander der Raum-Einheit und der Einheit individuellen Selbstbewusstseins. Der Unterschied zwischen „selblosem“ und „selbstischem“ Wesen besteht nicht darin, dass das selblose Individuum „nur ein Äußerliches ohne Innerlichkeit“ sei, sondern darin, „dass beim Selblosen Äußerlichkeit und Innerlichkeit sich in ihm selber nicht in eine Mitte zentrieren“ bzw. „dass diese Mitte diesem Wesen nicht innewohnt“. Das *Zentrieren von Äußerlichkeit und Innerlichkeit in einer Mitte* ist demnach das Wesen der bewussten Spontaneität. Den „dritten Terminus“, durch den das bewusste Individuum *sich* zur Figur schließt, bekommt die selblose Natur nie in ihre Gewalt, sondern das selblose Individuum, die Natur und die Körperlichkeit, die wir *nicht* sind, wird *gesetzmäßig* zur Figur geschlossen, d.h. in eine nicht in ihrer Macht stehende Mitte zentriert.⁷⁷

VII. Die offenkundige Hemmung des Lebensprozesses: Rekonstruktion und Reintegration als Voraussetzungen eines vollständigen Lebensbegriffes

Baader unterscheidet jedoch zwischen dem ursprünglichen, integralen oder „Normalzustand“ des Lebendigen und seinem jetzigen, gewaltsamen oder desintegrierten Zustand. Dieser abnorme, ungesunde oder unwahre Zustand zeigt sich in der Zusammengesetztheit oder vielmehr Versetztheit des dreifachen Organs unserer Selbheit, d.i. durch die Nichtübereinstimmung unserer drei Grundvermögen zu denken, zu wollen und zu tun, sowie in deren Zersetzung durch Krankheit oder den Tod, und deren Zerlegung in manchen den Tod an-

⁷⁶ ebd. 235.

⁷⁷ ebd. 219. Die ursprüngliche Bestimmung des Menschen war es nach Baader, Mitte für die selblose Natur zu sein. Seine Mitte aber würde ihm nur durch Innewohnung in einem höheren, sein Bewusstsein und Selbstbewusstsein erzeugenden göttlichen Erkenntnisakt erzeugt, nämlich durch das Erkennen und Anerkennen seines Erkennt-Werdens im göttlichen Selbstbewusstsein. Durch den „Fall“ ist der Mensch allerdings im Bezug auf seine ursprüngliche Zentrierung „versetzt“ oder „entstellt“ worden: Er befindet sich nicht mehr an der Stelle des Universums, an der er hätte sein sollen, so dass er statt zum Segen, zum „Fluch der Creatur“ geworden ist. Vgl. Baader an Jacobi, 24. Feb. 1799 *Werke* XV, 185f.

tizipierenden Zuständen.⁷⁸ Derselbe Zustand ist auf eine Hemmung des Überganges zwischen der Intensivität und der Extensivität des Lebensprozesses zurückzuführen, den Baader aufgrund einer „regressiven Rekonstruktion“ durch eine der Zeit vorausgegangene Auflehnung gegen die eigene Begründung durch den ursprünglichen Lebensprozess erklären zu können meint.⁷⁹ Der jetzige gewaltsame Zustand der Natur sowie das gestörte Verhältnis des Menschen zu ihr zeugt nämlich nach Baader von einem primitiven oder Urverbrechen, aufgrund dessen unsere Vernunft in einer Art Erbirrtum sich verstrickt befindet. Immerhin vertritt nach der Darstellung Baaders der jetzige „materialisierte“, „verzeitlichte“ Zustand des in und durch uns sich manifestierenden Lebens nicht ein direktes Opponieren gegen jenen Prozess, wodurch sich das Lebewesen die eigene Basis entziehen, in sich fallen, implodieren, „abimieren“ müsste, sondern nur ein schiefes, „Tangentialfliehstreben“.⁸⁰

Fichte, Schelling und Hegel wirft Baader vor, wesentliche Aspekte des Zustandes unserer jetzigen Geist-Leiblichkeit sowie der natürlichen Welt vernachlässigt und dadurch durch ihre philosophischen Ansätze schwerwiegende Fehler des Denkens und des Handelns begünstigt zu haben. Alle hätten sich nach Baader im Anschluss an Kant der falschen oder „irreligiösen“ Auffassung der Spontaneität unserer Intelligenz schuldig gemacht. Denn der Begriff der Autonomie oder der Selbstgesetzgebung der Vernunft impliziert eine Verleugnung Gottes als *Gesetzgeber*, d.h. als Urheber des Gesetzes in uns.⁸¹ Kants auf diesem Begriff der Autonomie fußende praktische Philosophie muss man als „moralische Unglückseligkeitslehre“ bezeichnen, da das im Bewusstsein des Sollens sich äußernde moralische Gesetz mir zwar zeigt, „dass meine Willenskraft ... in ihrer dermaligen Äußerung“ böse ist, mir aber keine Kraft gibt, mein „Nichtwollen des Sollens“ zu überwinden, da eine derartige Selbstverleugnung in einem „meiner innern bessern Natur widerstreitenden“ und „sohin kranken und monströsen Leben“ nach Baader nur aufgrund einer „Selbstbejahung“ in einem anderen, besseren, gesunden, und nicht minder *wirklichen*, d.h. mir als solches sich kundgebenden Leben möglich ist. Ebenso ist nach Baader die mit dem falschen Begriff der Autonomie verbundene Vorstellung verfehlt, beim Gebrauch unserer Vernunft sich selber völlig überlassen, statt auf die Mitwirkung der göttlichen Vernunft angewiesen zu sein. Zuletzt rügt Baader den „Materialismus“ Hegels, der aus der (Schelling'schen) „Schule

⁷⁸ Vgl. ZOVKO, *Natur und Gott*, 288f.

⁷⁹ Über Baaders „regressive Rekonstruktion des Falls“, bei dem er zwischen dem Fall Lucifers und dem Adams aufgrund einer Analyse unseres jetzigen Zustandes zu unterscheiden meint, vgl. ZOVKO, *Natur und Gott*, 158, 291.

⁸⁰ Vgl. dazu Marie-Élise ZOVKO, *Zeit als Rettungsanstalt. Die Zeittheorie Franz von Baaders*. In: *Synthesis philosophica* 12 (2/1991), 485-494. Marie-Élise ZOVKO, *The Renaissance of Jacob Böhme in German Romantic Philosophy: Franz von Baaders 'Natural Philosophy of Christianity'*. In: *Studia hermeneutica* 2/1 (1996), 115-135; und Marie-Élise ZOVKO, *The Open-Ended Universe. Liberating Time*. In: *Studia hermeneutica* 5 (1999), 133-169.

⁸¹ BAADER, *Werke* II, 445; siehe ZOVKO, *Natur und Gott*, 133.

der Naturphilosophie“ hervorgegangen ist, der von dieser Welt behauptet, sie sei, so wie sie sich jetzt zeigt, von Ewigkeit aus Gott hervorgegangen und bedinge als Selbstentäußerung Gottes dessen Wiedereingang in sich, d.h. dessen eigene Selbstmanifestation. Schon Platon hat in den *Gesetzen* verlangt, dass man eine solche Redeweise den Dichtern verbiete, da man Gott das Böse nicht zuschreiben, das Gute nicht als Urheber des Übels und des Bösen ansehen dürfe.⁸² Nicht als Selbstmanifestation Gottes meint Baader, sondern vielmehr als eine Hemmung derselben müsse die derzeitige raumzeitliche Wirklichkeit betrachtet werden; dies sei eben das eigentlich zu Erklärende.

Gegenüber Jacobi erklärte Baader schon 1798, die Frage nach der Ursache unserer Existenz im Originalzustand dürfe man nicht mit der nach dem jetzigen Gewaltzustand vermengen. Sein ganzes besseres Selbst sträube sich dagegen, diese gegenwärtige Natur als ein originelles, reines Faktum zu betrachten. Den Menschen sehe man in seinem jetzigen Zustand überall zur Heteronomie herabgewürdigt, da er sich doch ursprünglich zur Autonomie geboren fühle. Sein Ringen um das Gute, um das Wahre erwecke in ihm eine Wehmut ums Verlorene, sein Erkennen hebe mit Nicht-Schauen, sein Handeln mit Selbstverleugnen an, sein ganzes Leben erscheine als ein „s'empêcher de mourir“, als ein ununterbrochener Zweikampf des organisierenden Nicht-Ich oder Du mit einem feindlichen, desorganisierenden Nicht-Ich.⁸³ Fichte vermenge eben in diesem Sinne die „gute“ mit der „bösen Reaction“, das organisierende mit dem desorganisierenden Nicht-Ich.⁸⁴

Wenn es auch wahr sei, dass jedes Mal ein Inneres und Äußerung als Offenbarung desselben statt finden müsse, so sei aber das derzeitige Äußere, Äußerung und Offenbarung eines Inneren, das „Nicht-Gott“, das vielmehr das „Unständige, Unwahre, Zeitreale“ im Gegensatz zum Beständigen, Wahren, Ewig-Realen sei. Das Wesen dieser Welt vergehe, und wir harren auf ein anderes Wesen, eine Welt, die nicht vergeht, und die Äußerung eines zweiten Inneren in uns sei, das nur „durch völlige Zerstörung jenes Innern“ vor sich geht, das nur außerhalb Gottes bestehen kann.⁸⁵

Jedenfalls ist nach Baader die Leiblichkeit nicht mit einer dem Geist dualistisch entgegengesetzten Materie und weder die eine noch die andere ist dem Bösen gleichzusetzen.⁸⁶ Baader zitiert in dieser Rücksicht Saint-Martin, der

⁸² Gott darf *per definitionem* das Böse nicht zugeschrieben werden, denn er ist, in Wahrheit gut und kann nicht schädlich (*βλαπερὸν*) sein; was nicht schädlich ist, tut nichts Böses (*κακόν*). Als das Gute selbst ist Gott nicht von allem die Ursache, sondern „die Ursache weniger Dinge, von vielen Dingen nicht Ursache“. Denn viel weniger als schlechte sind gute Dinge bei uns. Für die guten Dinge muss keine andere Ursache als Gott vorausgesetzt werden; für die schlechten hingegen müssen die Ursachen in anderen Dingen gesucht werden, aber nicht in Gott. (*Rep.* 379a-b; vgl. *Leges* 896, 904ff)

⁸³ Baader, *Werke* XV, 173, 174.

⁸⁴ Ebd., 174.

⁸⁵ Ebd., 182.

⁸⁶ Schon Platon hat im *Lysis* (219a) beteuert, die Ursache des Bösen sei nicht im Leib zu suchen, der Leib sei an sich weder gut noch böse.

sagt: „La nature est autre chose que la matière, elle est la vie de la matière.“⁸⁷ Mit Materie meint Baader nämlich etwas ganz Bestimmtes. Die Materie als solche ist nach ihm erst durch die „Verdrängung der chemischen Naturansicht durch die stupide mechanisch-atomistische“ in den Vordergrund gerückt worden. Die „chemische“ Ansicht der Natur ist aber für Baader diejenige, die ihr die Möglichkeit einer gegenseitigen Durchdringung oder Inwohnung des Geistigen im Leiblichen des Körperlichen im Geistigen einräumt. Eine solche Inwohnung setzt indessen das Sich-Einfügen des Lebensprozesses des einzelnen Lebewesens in die Zirkulation des Lebens überhaupt. Während nach Baader der ursprüngliche Hervorgang des Menschen aus dem ursprünglichen Lebensprozess ohne unseren Willen geschehen ist und auch eine Unbestimmtheit des Willens im Bezug auf die eigene Begründung und das Sich-Einfügen in jenen Prozess voraussetzt, geschieht die Wiedergeburt im ursprünglichen Lebensgeburtprozess nur mit unserer Einwilligung. Im Zeitleben befinden wir uns nicht mehr in jenem Zustand ursprünglicher Unbestimmtheit; in uns ist vielmehr die nicht gute Bestimmtheit, d.i. die Nicht-Einwilligung in den ihn begründenden Lebensprozess, „in Fleisch und Blut“ übergegangen. „Gott“, sagt Baader in seinen „Gedanken aus dem großen Zusammenhange des Lebens“ aus dem Jahre 1813,

als ewiges Leben, ist ein ewiges Sein und ein ewiges Werden zugleich. Als Letzteres ist aber Gott gleichsam ein ewig fortgehender Process (dieses Wort im Sinne der Physiker genommen), und ... der Mensch [ist] eben nur berufen ... dieses Werden, diesen Process in einer niedrigeren Sphäre zu wiederholen, fortzusetzen oder nachzuzahlen (wie er denn unleugbar es in seiner Gewalt hat, diesen Process, so viel an ihm ist, nicht fortzusetzen, sondern zu hemmen, und die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufzuhalten) ...⁸⁸

Aufgrund unseres jetzigen „desintegrierten“ Zustandes ist es also nach Baader nicht möglich, wie das z.B. die Vertreter des deutschen Idealismus, Fichte, Schelling und Hegel, versuchten, aus den Tatsachen des Bewusstseins auf den Urstand des Lebens im Ursprung zu schließen. Vielmehr ist es nach der Ansicht Baaders nötig, beim Versuch einer Beschreibung und einer Erklärung der Lebenserscheinungen sowie des Lebens überhaupt, die Folgen der offensichtlichen Verstellung oder *dis-locatio* der das Leben konstituierenden Kräfte mit in Betracht zu ziehen. Nur dadurch werden natürliche Phänomene wie das Altern, Krankheit, Missbildungen, Tod, Existenzkampf, die Tantalusqual des Verlangens, die Ohnmächtigkeit unseres Willens, die Unwirksamkeit unserer Gedanken, das Fehlschlagen unserer Absichten, Neid, Hass, Aggression, Diskrimination, Ausbeutung jeglicher Art, Umweltzerstörung, Krieg begreiflich.

⁸⁷ BAADER, *Werke* XV, 201.

⁸⁸ Ebd., II, 21. Das, was sich der menschliche Wille unterwerfen muss, ist nach Baader nicht die Natur, sondern die eigene, geistige Selbstsucht. Nur dadurch kann das Individuum vom überindividuellen Lebensprozess getragen und emporgehoben werden. Die Bindung an die Natur als das Niedrigere oder Äußere ist dagegen ein integraler Aspekt der Geburt aus einem Höheren, Inneren.

Andererseits erlauben es der von Baader aufgestellte Begriff des Organismus und der damit verbundene einer zweifachen Zirkulation des Lebens sowie der dadurch ideal zu erzielenden *communio vitae* der *vita propria* der ursprünglichen Lebensquelle und der aller einzelnen Lebewesen sowohl *mit* dieser wie auch *untereinander*, erstmals auch andere, grundsätzlich positiv zu bewertende Phänomene wie Überlebenswille und Lebensdrang, Anpassungsfähigkeit, Erkenntnisdrang, Geselligkeit, Kommunikationsfreudigkeit, Zugehörigkeits- und Anerkennungsbedürfnis in einem größerem Zusammenhang zu sehen. Die Wiedererlangung der ursprünglichen Integrität von Geist, Seele und Leib, auf der eine ungehemmte Zirkulation des Lebens unter „offenen Systemen“ sowohl die „peripherische“ der „partiellen Centralitäten“ wie die „zentrale“ dieser einzelnen Zentren mit dem ersten Aufgang ihres Lebens überhaupt beruht, wird indessen nach der Darstellung Baaders erst durch den „Schmerz der Mortification“, d.h. durch die vorläufige Trennung der vorerst nur gewaltsam zusammengefügt konstitutiven Elemente unseres Lebens im Tod, ermöglicht werden.

Die von Baader und Plotin zur Deutung des Lebensgeburtprozesses eingesetzte Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungstribs, des Erkennens und des Schaffens sowie der von Baader entwickelte Organismusbegriff verleihen damit den oben aufgezeichneten Überlegungen aus dem Bereich der Lebensforschung einen begriffsgeschichtlichen Kontext, der es ermöglichen könnte, die spekulativen, d.h. nicht nur empirischen Implikationen ihrer empirisch erzielten Resultate grundsätzlich erarbeiten und somit für eine umfassendere Beschreibung ihres Gegenstandes nutzen zu können. Die Intention des Baader'schen Entwurfs führt allerdings über die bisher abgesteckten Grenzen der Lebensforschung hinaus. Nichtsdestoweniger erscheint er prinzipiellen Überlegungen wie denen Capras nicht allzu fern zu liegen. Es ist jedoch eher unwahrscheinlich, dass die Philosophie Baaders Eingang in die gegenwärtig von der Naturwissenschaft geführte Diskussion um die Definition des Lebens finden wird. Baader meinte selbst, die von ihm gesichtete „religiöse“ Philosophie sei mit jeder Philosophie unvereinbar, die den gewaltsamen Zustand dieser Natur nicht anerkenne, sondern meine, aus der jetzigen Natur auf ihren ursprünglichen Charakter schließen zu können.

