



Alfred Rohloff

# Seinsweise und Freiheit der Lebewesen

Aspekte einer neuen  
Naturphilosophie

ATHENA

Alfred Rohloff  
Seinsweise und Freiheit der Lebewesen

Diskurs Philosophie

Band 22

Alfred Rohloff

# Seinsweise und Freiheit der Lebewesen

Aspekte einer neuen Naturphilosophie

ATHENA

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

1. Auflage 2019

Copyright © 2019 by ATHENA-Verlag,  
Mellinghofer Straße 126, 46047 Oberhausen  
[www.athena-verlag.de](http://www.athena-verlag.de)

Alle Rechte vorbehalten

Umschlagabbildung: suschaa/Photocase

Druck und Bindung: Druckpunkt Ruhr, Castrop-Rauxel

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed in Germany

ISBN 978-3-7455-1052-2

# Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
Philosophische Freiheitsmodelle	15
Zur Seinsweise der Lebewesen (Leibniz, die Ökologen und Hegel)	41
Freiheit als Antwort	63
Zur sprachlichen Verständigung der Lebewesen	77
Freiheit als Verantwortung – zur Freiheit des Vernunftwesens	93
Literatur	113



Meiner Frau Unnur Sigurðardóttir  
in Liebe und Dankbarkeit gewidmet





# 1 Vorwort

Die nachfolgende Schrift war als eine Zusammenfassung der mir in den letzten Jahren entstandenen Einsichten über die Naturphilosophie gedacht. Sie sollte das vereinen, was schon vereinzelt in den Schriften zuvor zum Ausdruck gekommen war.

Eine Zusammenführung der Gedanken von LEIBNIZ und HEGEL mit den Erkenntnissen der modernen Ökologie, wie sie nun im Folgenden hier vorgenommen wird, hätte eine eingehendere Darstellung verdient, die mit vielleicht mehr Redundanz das Ganze auch hätte lesbarer machen können. Schon allein die stürmische Entwicklung der Biologie in der letzten Zeit hätte eine längere genauere Erörterung verdient.

Es gibt aber zwei Schwierigkeiten, die mich an solch einem größeren Unternehmen hindern.

Die eine Schwierigkeit liegt auf der subjektiven Seite: Sie ergibt sich aus dem Hervortreten meiner Krankheit (Hautkrebs) und verhindert, daß die Schrift so zu Ende geführt wird, wie sie einmal von mir vorgestellt war. Dankbar aber habe ich indessen vielen Menschen zu sein, wohl auch überirdischen Mächten, daß ich nach meinem Sturz (im März 2018) und der Krebsdiagnose so wiederhergestellt bin, daß ich die Schrift doch einigermaßen zu Ende führen kann, wenn sie denn auch eher als eine »abgebrochene« denn als eine fertiggestellte in Erscheinung treten muß.

Die andere Schwierigkeit liegt auf der objektiven Seite: Sie resultiert aus dem gleichzeitigen Zusammenprall meines Vorhabens mit der Umweltkrise, die unseren Planeten zu zerstören droht. Man darf aber wohl, bei allen grundsätzlichen Überlegungen, die das Thema erfordert, die aktuelle Bedrohungssituation nicht ganz außer Acht lassen.

Diese Beeinträchtigungen führen leider dazu, daß die Grundsätze einer neuen Naturphilosophie, wie ich sie verstehe, eher etwas »nackt« erscheinen müssen, nicht eingepackt in einen erzählerisch guten Ton.

Dennoch hoffe ich, daß ich die wichtigsten meiner Gedanken zu Papier bringen konnte, so daß das eigentliche Konzept doch noch in Umrissen sichtbar werden kann.

Hänigsen, im September 2018

## 2 Einleitung

Wenn ich hier, entgegen allen philosophischen Regeln, von den Lebewesen als einer Einheit spreche, so wird man mich des Frevels gegenüber der Vernunft zeihen und mir gegenüber einwenden, daß im Grunde doch alles längst geklärt sei: Es gilt für den *Menschen* in seinem Handeln der Grundsatz der Freiheit – mit welchen Kautelen auch immer behaftet –, *eine Freiheit hingegen für außermenschliche Lebewesen gilt als ausgeschlossen.*

Diese These erscheint mir hingegen zu einfach, weil zu abstrakt gefaßt. Abstrakt deshalb, *weil sie zum einen meint, die vielleicht als Freiheit aufzufassenden Tätigkeiten der außermenschlichen Lebewesen mit ihren Erscheinungsformen außer Betracht lassen zu können, zum anderen, weil sie das Moment der Unfreiheit, das auch für den menschlichen Bereich nicht ohne Belang ist, übergeht.*

Sicher ist es gewagt, in einer *so allgemeinen Weise von den Lebewesen und ihrer Freiheit zu sprechen.* Dies wirft zumindest die Frage auf, ob man bei den außermenschlichen Lebewesen die jeweilige Form der Freiheit nicht *auf den phylogenetischen Enzwicklungszustand zu beziehen habe*, mithin ihre Freiheitsformen, je nach diesem Entwicklungsstand, voneinander abzugrenzen seien: Pflanzen, Tiere und Menschen können doch niemals die gleiche Form von Freiheit besitzen, wird man hier einwenden. Habe ich da nicht doch etwas in eis gesetzt, das nicht zusammengehört?

Ich halte aber eine Form der Differenzierung, soweit sie auch nötig sein kann, für den zweiten Schritt, wohingegen in einem ersten zunächst einmal das Gemeinsame herauszustellen sei.

So ist etwa auch Arthur SCHOPENHAUER, der die Welt in den zwei Erscheinungsformen von *Vorstellung* und *Wille* gefaßt und den Willen dabei als »die andere Seite der Welt« (WaWV I, § 1 – ZA I, 31) verstanden hat, *über seinen Begriff des Willens zu einer einheitlichen Betrachtung der Lebenswelt der Tiere und der Menschen* gelangt: »Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, sehn wir den Intellekt immer schwächer und unvollkommener werden; *aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens.* Vielmehr behält dieser überall sein identisches Wesen und zeigt

*sich als große Anhänglichkeit am Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle Andern, nebst den hieraus entspringenden Affekten. Selbst im kleinsten Insekt ist der Wille vollkommen und ganz vorhanden: es will was es will, so entschieden und vollkommen wie der Mensch*« (WaWV II, Kap. 19 – ZA III, 240 – Hervorhebung A. R.).

Noch allgemeiner, und über die Tierwelt hinausgehend, qualifiziert dann SCHOPENHAUER den Willen wie folgt: »Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher Beiden große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft« (WaWV I, § 21 – ZA I, 155 – Hervorhebung A. R.). Das Wesen des in den verschiedenen Lebewesen erscheinenden Willens sei eben – bei aller graduellen Verschiedenheit des Erscheinens – doch als gleich anzusehen.

Den nicht zu bestreitenden Tatbestand, daß der Wille sich auch in »Rücksichtslosigkeit gegen alle Andern« verwirklichen will, dies Moment *des sich unmittelbar Verwirklichen-Wollens des einzelnen lebendigen Subjekts*, habe ich verschiedentlich, von HEGEL her kommend, mit der Formel ausgedrückt: *das einzelne Subjekt will sich und will sich jetzt und hier. Dabei betrachtet das Subjekt in seinem Wollen das Andere als sein Objekt*, in der »Gewißheit von der an sich seienden Nichtigkeit des ihm gegenüberstehenden Andersseins. Sein Trieb ist das Bedürfnis, dies Anderssein aufzuheben und sich die Wahrheit jener Gewißheit zu geben« (WdL II, 423 – Hervorhebung A. R.).

Wir sehen hier – bei aller Unterschiedlichkeit des Ansatzes – eine äußerliche Parallele in den Beschreibungen dieses Tatbestandes bei HEGEL und SCHOPENHAUER. Auf die ganz anderen Ansätze der beiden werden wir noch kurz zu sprechen kommen.

Insofern SCHOPENHAUER die *Bewegung des Leibes* als einen Ausdruck des Willens ansieht, soll auch von der Bewegung des Leibes im Folgenden die Rede sein. So heißt es bei ihm: Denn »der Wille (gibt) zunächst sich kund in den *willkürlichen Bewegungen dieses Leibes*, sofern diese nämlich nichts Anderes sind, als die *Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte ...*« (WaWV I, § 20 – ZA I, 150 – Hervorhebung A. R.).

Wenn denn nun auch jedwedes Lebewesen ein Wille zu attestieren ist, so bleibt indessen noch die Frage offen: Ist dieser Wille der Lebewesen denn frei? Denn das Vorhandensein eines Willens sagt noch nichts über das in ihm vorhandene oder nicht vorhandene Moment der Freiheit aus.

Wir werden darum auch zu fragen haben, ob denn *Bewegung*, sofern sie als *autonome* oder »*willkürliche*«, wie SCHOPENHAUER das ausdrückt, erscheint, nicht doch als ein Ausdruck einer wie auch immer versteckten Freiheit der außermenschlichen Lebewesen angesehen werden muß. Indem die Natur die Bewegung doch – man mag an das Heraklitische »Alles fließt« denken – zu einer *durchgängigen Bestimmung des Lebens gefaßt hat*, können wir nicht darüber hinweggehen.

Das Verdikt aber, menschliche und außermenschliche Lebewesen ja nicht einem gemeinsamen Freiheitsbegriff zu überantworten, haben wir wohl bis heute zur Hauptsache der Philosophie KANTS zuzuschreiben. Darum wollen wir auch mit einer Betrachtung seines Freiheitsbegriffs beginnen.

Am Ende aber wird die Frage stehen, ob denn die Besonderheit des menschlichen Freiheitsbegriffs, sofern er sich als ein solcher qualifizieren läßt, nicht auch zu einer besonderen Verantwortung des Menschen der außermenschlichen Natur gegenüber führen muß.

Hänigsen, im März 2018



### 3 Philosophische Freiheitsmodelle

#### 3.1 Freiheit als Einwirkung der intelligiblen Vernunft (Kant)

Bei KANT erhält die Natur, und damit das Leben, in der Begründung seines Freiheitsbegriffs keinen konstitutiven Einfluß – dies weder *subjektiv* durch die Hereinnahme der Wirklichkeit beim handelnden Menschen, noch *objektiv* in einer Heranziehung von betroffenen Lebewesen. Indem er die Natur versteht als den Inbegriff des Daseins unter Gesetzen, widerspricht diese von ihrem Begriff her allemal seinen Vorstellungen von Freiheit.

Vielmehr weisen bei ihm »*Freiheit* und unbedingtes *praktisches Gesetz* ... wechselweise aufeinander« (KPV, 34 – Hervorhebung A. R.) hin. Denn es sei »*das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden* (sobald wir uns Maximen des Willens entwerfen), welches sich zuerst darbietet und, indem die Vernunft jenes als einen *durch keine sinnliche Bedingung zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt*« (ebd. – Hervorhebung A. R.).

Dies *Innewerden des moralischen Gesetzes* soll damit bedeuten, daß wir in unmittelbarer Weise von etwas angesprochen werden, das gänzlich *unsinnlich* sei. Diese unmittelbare Erfahrung des Sittengesetzes *führe dann geradezu zu der Erkenntnis der Freiheit*, nach dem Muster: Du kannst, denn Du sollst.

Das *Leben* aber, das uns begegnet und das wir führen, ist demgegenüber allemal ein solches, das *sinnlich* ist. Zugang zu den *Erscheinungen* des Lebens aber haben wir seiner Meinung nach allemal nur über die *Formen der Erkenntnis*, die solch eine *unsinnliche* Unmittelbarkeit, wie es das Sittengesetz an den Tag legt, nicht kennen. Diese Formen der Erkenntnis bilden die Grundlage für eine Erkenntnis der Natur. Insofern die Formen der Erkenntnis aber allemal *unsere Formen* sind, haben wir die Gegenstände unserer Erkenntnis in einer gewissen Restriktion folglich auch nur als *Erscheinungen* zu qualifizieren und nicht als *Dinge an sich*.

Erst wenn wir annehmen, daß die Formen der Erkenntnis – und dies sind die Anschauungsformen von Raum und Zeit, wie auch die



Verstandesbegriffe – *unsere Formen* sind, kann eine Erkenntnis entstehen, die objektiv und notwendig ist. Insofern wir auf diese Weise annehmen, daß die Dinge der Umwelt sich nach unseren Erkenntnisformen richten, vollziehen wir eine *subjektive Wende* und haben dann auch nicht mehr die Dinge als »Dinge an sich« – d. h. so wie sie ohne Zutun unserer Formen der Erkenntnis sein mögen – auszugeben, sondern nur noch als »Erscheinungen« zu bezeichnen.

Die »Erscheinungen« aber, als Gegenstände unserer Erkenntnis im Bereich der Natur, sind somit ein durch unsere Formen der Erkenntnis Bestimmtes und haben mit einem Begriff von Freiheit nichts zu tun.

Die »Dinge an sich« aber geraten bei KANT – als eine Ausgangsbasis für die Erkenntnis von Erscheinungen in der Natur – an den Rand seines Begriffsinstrumentariums für Erkenntnis überhaupt. Indem sie uns (über unsere Anschauungsformen) lediglich affizieren sollen mit ihrem Material, wobei dieses aber noch keine nähere Bestimmtheit enthält, weisen sie selbst in ihrer Begrifflichkeit einen Zustand des Unbestimmten, des Nichts-Sagenden auf.

Durch diese Abweisung eines jeden Einflusses der Natur – beim Zustandekommen des Freiheitsbegriffs – hatte nun KANT denn auch in der »Kritik der praktischen Vernunft« die »Kategorien der Natur« von den »Kategorien der Freiheit« (KPV, 77) zu trennen. So nah durch diese Wortwahl – denn bei ihm wird die *Freiheit* ja auch mitunter als *Kausalität* bezeichnet, als ein »Begriff der Kausalität, nämlich der der Freiheit« (KPV, 16 – Hervorhebung A. R.) – so entgegengesetzt sind doch die Reiche der beiden Welten.

Dienen die »Kategorien der Natur« der Erkenntnis – die allemal nur über die Anschauungsformen von Raum und Zeit, wie auch über die Inanspruchnahme der Verstandesbegriffe zu gewinnen ist – so ist es demgegenüber den »Kategorien der Freiheit« lediglich »um die *Willensbestimmung*, nicht um die Naturbedingungen (des praktischen Vermögens) der *Ausführung seiner Absicht* zu tun« (KPV, 77) zu tun. Anders gesagt: Der Wille wird durch das Gesetz der Sittlichkeit als Freiheit bestimmt, während die *Ausführung der Handlung*, als ein in der Wirklichkeit zu Vollziehendes, schon wiederum den Gesetzen der Natur, sprich der Kausalität, unterworfen ist.

Wie kommt man aber – angesichts solch einer Verschränkung der Wirkungsweise von *sittlicher Freiheit* und den *Naturgesetzen* in *den einzelnen wirklichen Handlungen* – aus der Einflusssphäre beider Gesetzmäßigkeiten heraus, *wenn doch beide in einer menschlichen Handlung immer gemeinsam wirksam werden?*

KANT wäre nicht der Meister der Unterscheidungen, wenn seine Trennungen nicht einen Ausweg darzustellen wüßten. So diskutiert er den Fall eines Diebstahls (KPV, 111ff.) und meint: »Um nun den scheinbaren *Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in einundderselben Handlung* in dem vorgelegten Falle aufzuheben, muß man sich an das erinnern, was in der Kritik der reinen Vernunft gesagt war oder daraus folgt: daß die *Naturnotwendigkeit, welche mit der Freiheit des Subjekts nicht zusammen bestehen kann*, bloß den Bestimmungen desjenigen Dinges anhängt, *das unter Zeitbedingungen* besteht, folglich nur den *des handelnden Subjekts als Erscheinung ...*« (KPV, 113 – Hervorhebung A. R.)

Das *sittliche Subjekt* hat eben nach KANT *als das handelnde Subjekt auch den Charakter der Erscheinungen an sich*, was mit der spontan auftretenden Freiheit selbst aber nichts mehr zu tun hat.

Nehmen wir noch ein etwas längeres Zitat hinzu, um die *Situation eines moralisch Handelnden* im Kantischen Kontext besser verstehen zu können. So heißt es weiter in der »Kritik der praktischen Vernunft«: »Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen *Denkungsart*, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man *eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei*« (KPV, 115 – Hervorhebung A. R.).

Freiheit erscheint hier eben als das ganz Andere, dem wirklichen Leben mit seinen Erscheinungen Entgegengesetztes. Es ist das Moment der *Spontaneität*, das da für die Freiheit zeugt. Da mögen noch so viele Beweggründe, die im *Vorher* liegen und zu seiner Handlung führen können, bekannt sein. Es bleibt dabei, daß der Mensch, indem er spontan handelt, aus Freiheit handelt.

So folgt denn auch in völliger Konsequenz hierzu der nächste Satz im angeführten Zitat: »Wenn wir nämlich noch eines anderen Blicks (der uns aber freilich gar nicht verliehen ist, sondern an dessen statt wir nur den Vernunftbegriff haben), nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, *von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt*« (ebd. – Hervorhebung A. R.). Als Ding an sich bleibt der Handelnde von allen kausal bedingten Einwirkungen des Lebens verschont, und von dieser Spontaneität der einwirkenden Freiheit könne man eben »keine physische(n) Erklärungen« abgeben.

Alle *psychischen Begebenheiten* in einem moralischen Subjekt, die *vor* seiner freiheitlichen Entscheidung – in welcher langer Kette auch immer – vorhanden sind, haben nicht den geringsten Einfluß auf das Wirksamwerden seiner Freiheit. Sie gehören »zur vergangenen Zeit« (KPV, 113) und sind Erscheinungen, während demgegenüber das handelnde Subjekt die Merkmale eines »Dinges an sich« besitzt. Für *dieses Hineinwirken einer Freiheit ab ovo aus einer anderen intelligiblen Welt* soll denn der schon von KANT verwendete Begriff einer »Kausalität der Freiheit« stehen.

Hat das *psychologische Vorher* keinen Einfluß auf diesen transzendentalen Freiheitsbegriff, so auch nicht ein *gedachtes Nachher* dieser freiheitlichen Handlung, denn es geht, wie wir im Zitat weiter oben sahen, beim Freiheitsbegriff ja auch »nicht um die Naturbedingungen (des praktischen Vermögens) der *Ausführung*« (KPV, 77 – Hervorhebung A. R.) einer Handlung.

Die These von der Bedeutungslosigkeit der Begriffe des »Vorher« und des »Nachher« bei der Konstitution des Freiheitsbegriffs ist deshalb sehr wichtig, weil diese Begriffe mit der in ihnen enthaltenen *Zeitlichkeit* auf die Welt der Erscheinungen verweisen, und deshalb nicht mit dem intelligiblen Charakter des seine Freiheit äußernden Subjekts in Verbindung gebracht werden dürfen.

Ganz ausdrücklich lehnt KANT darum diese Zeitvorstellung des »Vorher« und »Nachher« bei der Erörterung seines Freiheitsbegriffs auch schon in der »Kritik der reinen Vernunft« ab. Dort heißt es: »In