

# Philosophisches Jahrbuch

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft  
herausgegeben von

Thomas Buchheim  
Volker Gerhardt  
Klaus Jacobi  
Matthias Lutz-Bachmann  
Henning Ottmann  
Pirmin Stekeler-Weithofer  
Wilhelm Vossenkuhl

Sonderdruck

113. JAHRGANG 2006 · 2. HALBBAND  
VERLAG KARL ALBER FREIBURG / MÜNCHEN

ISSN 0031-8183 · ISBN 3-495-45076-9



# Naturteleologie, reduktiv

Boris HENNIG (Saarbrücken)

## *Vorbemerkungen*

Dieser Beitrag gliedert sich in vier Teile. Ich werde bei Descartes ansetzen und fragen, wo das Leben in seiner Metaphysik zu verorten wäre. Dann wird es mir darum gehen, reduktiv einen Begriff von Naturteleologie gewinnen, indem ich bloßes Leben von menschlicher Praxis unterscheide. Ich skizziere die vier Teile kurz.

Teleologische Erklärungen sind zu der Zeit in Verruf geraten, in der auch Descartes seine Metaphysik konzipierte. Das ist kein zufälliges Zusammentreffen. Ich halte zwar nicht viel von der Auffassung, dass Descartes oder ein anderer Denker die Rede von Zweckursachen aus der Wissenschaft *verbannt* habe; so viel Einfluss haben Philosophen normalerweise nicht. Aber Descartes verstand sich selbst als Teil der Bewegung, die zur modernen Naturwissenschaft geführt hat, und er hatte das Bedürfnis nach philosophischer Aufklärung und Grundlegung dieser Bewegung. Und er hat gesagt, dass Zweckursachen nicht in die Physik gehören. Bei ihm findet sich also die Ablehnung der Teleologie in einer Weise begründet und erklärt, mit der man sich philosophisch auseinandersetzen kann. Das habe ich im ersten Teil dieses Beitrags vor. Dabei geht es mir nur darum, den Horizont für das eigentliche Problem abzustecken. Im ersten Teil mache ich also vorbereitende Bemerkungen.

Was soll es heißen, dass die teleologische Erklärungen in Verruf geraten seien? Im gegenwärtigen Zusammenhang heißt es, dass es sich als eine gute Idee erwiesen hat, zur Erklärung bestimmter Dinge nicht auf Zwecke und Absichten zu verweisen. Es ist natürlich keine gute Idee, *überhaupt* nicht mehr auf Zwecke und Absichten zu verweisen. Offensichtlich haben wir Absichten und verfolgen Zwecke, und auch der Rat, auf teleologische Erklärungen zu verzichten, kann sich nur an jemanden richten, der bereits bestimmte Absichten hat. Dass die Rede von Zwecken überhaupt unverzichtbar ist, weil sie zur Rede von Handlungen und von menschlicher Praxis gehört, sollte also klar sein. Sie mag allerdings dort verzichtbar sein, wo etwas *lebt*, aber nicht schon denkt, spricht oder reflektiert. Was Leben ist, frage ich im zweiten Abschnitt des vorliegenden Textes.

Im zweiten Abschnitt wird es noch nicht gelingen, das tierische und pflanzliche Leben vom spezifisch menschlichen Leben zu unterscheiden. Das geht nicht, weil sich Tiere und Pflanzen ja gerade nicht darin von Menschen unterscheiden, dass sie

leben. Wenn wir wissen, was Leben ist, wissen wir also noch nichts über den Unterschied zwischen Menschen und Tieren. In den beiden verbleibenden Abschnitten versuche ich, ohne Bezug auf Bewusstsein, Reflexion oder explizite Zielsetzungen allgemein zu bestimmen, was eine teleologische Bewegung ausmacht, um dann genauer zu sagen, wie sich die menschliche Teleologie von der so bestimmten unterscheidet. Wie die Antwort in Kurzform lauten wird, liegt mehr oder weniger auf der Hand: Praxis unterscheidet sich von Teleologie dadurch, dass sie „reflektiert“ ist. Die Frage ist dann, was das heißt.

## I

Wenn ein Satz oder eine Theorie wahr ist, dann gibt es etwas, das diesen Satz oder diese Theorie wahr macht. Descartes zufolge sind die Sätze der mathematischen, neuzeitlichen Physik wahr, und deswegen gibt es auch etwas, worauf sie zutreffen. Dieses „etwas“ ist die ausgedehnte Welt, insofern sie nichts als ausgedehnt ist. Das sagt Descartes ausdrücklich am Ende der fünften Meditation: die Natur der körperlichen Dinge ist der Gegenstand der *reinen* Mathematik.<sup>1</sup> Es ist also nicht einmal so, dass wir die Mathematik auf gut Glück auch einmal auf die Dinge der Welt anwenden können, so dass sie dann „angewandte Mathematik“ hieße. Die reine Mathematik ist bereits angewandt. Die ganze physikalische Welt ist nichts als das, was den Sätzen der reinen Mathematik entspricht.

Mit „reiner Mathematik“ meint Descartes die Geometrie. Die reicht natürlich nicht wirklich dazu aus, Physik zu betreiben, da sie nur von den Maßen eines Körpers, aber nicht einmal von seinem Gewicht handeln kann. Etwas vorsichtiger als Descartes sollten wir daher sagen, dass die physikalische Welt das Modell unserer jeweils besten physikalischen Theorie ist. Das Modell einer Theorie – im modelltheoretischen Sinn – ist das, was die Theorie wahr macht. Die Theorie bestimmt dabei, und das heißt: sie konstituiert, ihr Modell. (Da Theorien in der Regel nicht nur durch *ein* Modell erfüllt werden, wissen wir noch nicht alles über die Welt, wenn wir wissen, dass sie ein Modell der Physik ist.)

Die *physikalische* Welt ist also das, was die *physikalische* Theorie wahr macht. In diesem Satz kommt zweimal das Wort „physikalisch“ vor. Entsprechend könnte man sagen, dass die biologische Welt der biologischen Theorie entspricht, oder allgemein: die so-und-so Welt entspreche der so-und-so Theorie. Das kann aber so nicht angehen. Eine Theorie, ob physikalisch, biologisch oder meinetwegen anthroposophisch, muss sich doch an *der einen unseren* Welt bewähren. Wenn nun unsere beste physikalische Theorie ihren eigenen Gegenstandsbereich konstituiert, dann scheint sich allerdings vielmehr eine bestimmte Sonderwelt nach dieser Theorie zu richten.

Dass eine Theorie ihren Gegenstandsbereich konstituiert, heißt aber natürlich nicht, dass sie den Gegenständen in diesem Bereich vorschreibt, wie sie sich zu

---

<sup>1</sup> AT VII, 71. Derartige Angaben beziehen sich auf die *Œuvres* von Descartes (1996). Lateinische Ziffern bezeichnen den Band, so dass eben gemachte Angabe bedeutet: Descartes, *Œuvres* Bd. VII, Seite 71.

verhalten haben. Es bedeutet, dass die Theorie bestimmt, was in welcher Hinsicht als ihr Gegenstand zu zählen ist. Die Geometrie beschreibt die Dinge der Welt auf eine bestimmte Art und Weise. Das muss erst einmal möglich sein. Offensichtlich lässt sich nicht alles geometrisch beschreiben. Es wäre also auch denkbar, dass sich gar nichts geometrisch beschreiben lässt. In diesem Sinne könnte sich jede denkbare Welt einfach der geometrischen Beschreibung entziehen, und sich also nichts nach der Theorie richten. Zweitens dient das Beschreiben nur dazu, den Dingen der Welt eine Form zu geben, um sie herauszugreifen. Wenn sie erst einmal herausgegriffen sind, kann die Theorie von ihnen handeln, und das kann sie in richtiger oder falscher Weise. Auch dann richtet sich die Theorie nach den Dingen und nicht umgekehrt.

Jedenfalls behauptet Descartes, dass die Geometrie es erlaubt, physikalische Gegenstände angemessen herauszugreifen und richtig zu beschreiben. Er geht davon aus, dass sich dabei das Bild eines in sich geschlossenen Gegenstandsbereiches ergibt. Diesen Gegenstandsbereich habe ich vorhin „physikalische Welt“ genannt. Dass der Gegenstandsbereich der Geometrie nun nicht einfach *unsere ganze Welt* sein kann, hat vor allem Descartes gezeigt. Nicht alles, was wir vorgängig bereits kennen, lässt sich anhand einer mathematischen Beschreibung herausgreifen. Das Argument ist einfach und unter dem Namen „*cogito, sum*“ hinreichend bekannt. Bevor irgendetwas anhand einer geometrischen Beschreibung herausgegriffen werden kann, muss es jemanden geben, der zu so etwas in der Lage ist. Das ist der Geometer selbst. Da es ihn schon vor aller geometrischen Beschreibung geben muss, kann er nicht ohne weiteres als Modell geometrischer Beschreibung aufgefasst werden.

Die *Physik* handelt Descartes zufolge von einem in Begriffen der Geometrie herausgegriffenen und beschreibbaren Gegenstand, die *Metaphysik* dagegen handelt von dem, der ihn herausgreifen und beschreiben kann. Das lässt natürlich die Frage offen, ob der Beschreiber selbst am Ende geometrisch oder sonstwie beschreibbar ist oder nicht. Auch Descartes lässt diese Frage zunächst offen. Entscheiden kann er sie frühestens in Anschluss an seinen Gottesbeweis und die Bestimmung der Natur der körperlichen Dinge, also erst in der sechsten und letzten Meditation.<sup>2</sup> Hier ist nicht der Ort, einer derart langen Argumentation zu folgen. Eine andere, ähnliche Frage aber klärt Descartes nicht einmal in der letzten Meditation. Er klärt sie überhaupt nicht. Sie lautet: Gibt es Dinge, die *weder* Gegenstände unserer jeweils besten physikalischen Theorie, *noch* Gegenstände der Metaphysik sind? Descartes geht einfach davon aus, dass es nur *eine* Naturwissenschaft gibt, die nur *eine* Metaphysik voraussetzt. Warum?

Die beiden Wissenschaften, die Descartes akzeptiert, handeln ihm zufolge von je einer Art von Gegenstand. Der Geometer ist *jemand*, der denken kann. Das geometrisch Beschriebene ist *etwas*, das ausgedehnt ist. Beide nennt Descartes „Substanzen“. Beide Substanzen sind Modelle klarer und deutlicher Begriffe. Das ergibt sich aus dem, was Descartes über Substanzen und Ideen sagt, und zwar wie folgt. Er schreibt erstens, dass Ideen sich allein durch ihre objektive Realität voneinander

<sup>2</sup> Vgl. den Brief an Mersenne vom 24. 12. 1640, AT III, 266.

unterscheiden. Je unterschiedener aber eine Idee von anderen Ideen ist, desto *distinkter* (= deutlicher) ist sie. In diesem Sinne ist etwa die Idee, die der Geist von sich selbst hat, sehr distinkt, da sie von anderen Begriffen weitgehend trennbar ist. Sie hat daher mehr objektive Realität als andere Begriffe.<sup>3</sup> Zweitens definiert Descartes Substanzen als Gegenstände, die in ihrer Existenz weitgehend unabhängig von anderem sind.<sup>4</sup> Eine Eigenschaft ist in diesem Sinne keine Substanz, weil sie in ihrer Existenz von etwas abhängt, das sie hat. Daher schließt die Idee jeder Eigenschaft die Idee eines Eigenschaftsträgers ein. Ideen von Substanzen schließen dagegen nicht notwendig Begriffe von Substanzträgern ein. Deshalb kann Descartes sagen, dass die Ideen von Substanzen mehr objektive Realität haben als etwa die Ideen von Eigenschaften: sie sind unabhängiger von anderen Ideen.<sup>5</sup> Der Unterschiedenheit der Ideen entspricht auf der Seite ihres Gegenstandes die Unabhängigkeit der Existenz. Nun kennt Descartes aber nur zwei Arten völlig klarer und deutlicher Ideen. Erstens die der Geometrie, zweitens die der Metaphysik. Eben deswegen kennt er auch nur zwei Arten von Substanzen.

Die Frage war, ob es nicht weitere Arten von Substanzen geben könne, also entsprechend weitere Klassen klarer und deutlicher Begriffe. Es liegt nahe, hier an Lebewesen zu denken, wenigstens an Tiere. Die hat Descartes bekanntlich zu bewussten Automaten erklärt, und zwar offenbar deshalb, weil er keinen angemesseneren Platz für sie hatte. Da ein Tier keine Geometrie treiben kann, gehört es nicht zu den Beschreibern, sondern zu dem Beschriebenen. Es ist nicht Thema der Metaphysik, also muss es wohl Thema der mathematischen Physik sein.

Dass Descartes keinen angemessenen Platz für Lebewesen hatte, kann man drastisch auch so formulieren: offenbar geht es ihm nur um *tote* Dinge. In der Physik beschreibt er nichts, was nicht auch einer Leiche zukommen könnte, nämlich Ausdehnung. Bewegung ist ihm bereits ein Rätsel, und nicht einmal Schwerkraft gibt es in seiner Welt. Die Metaphysik handelt dagegen, wie Descartes selbst ankündigt, von der unsterblichen Seele des Menschen. Die unsterbliche Seele ist aber doch gerade das, was nach dem Tod vom Menschen übrig bleibt. Das organische Leben gehört gar nicht wesentlich zu dieser Seele.

Descartes konnte aber nicht einfach deshalb mit Lebewesen nichts anfangen, weil sie ihn nicht interessiert hätten. Einerseits hat er sich durchaus für Lebewesen interessiert: er hat sie mit viel Interesse seziert. Andererseits hat er nach dem, was ich über Substanzen gesagt habe, auch einen einleuchtenden Grund für die Verbannung des Lebens aus der Wissenschaft. Wenn das Leben nämlich mit der Einheit von Leib und Seele zu tun hat, und es sich dabei um die Vereinigung von zwei Substanzen handelt, dann kann es keinen besonders deutlichen Begriff von einem Lebewesen als lebendem geben. Denn ein solcher Begriff setzt gleich zwei weitere Begriffe voraus. Vermischungen zweier Substanzen sind selbst noch weniger Substanzen als Eigenschaften es sind, weil sie *zwei* weitere Substanzen voraussetzen.

---

<sup>3</sup> Zweite Meditation, AT VII, 33.

<sup>4</sup> *Principia* I 51–2, AT VIII A, 24.

<sup>5</sup> Beides in der dritten Meditation, AT VII, 40.

unterscheiden. Je unterschiedener aber eine Idee von anderen Ideen ist, desto *distinkter* (= deutlicher) ist sie. In diesem Sinne ist etwa die Idee, die der Geist von sich selbst hat, sehr distinkt, da sie von anderen Begriffen weitgehend trennbar ist. Sie hat daher mehr objektive Realität als andere Begriffe.<sup>3</sup> Zweitens definiert Descartes Substanzen als Gegenstände, die in ihrer Existenz weitgehend unabhängig von anderem sind.<sup>4</sup> Eine Eigenschaft ist in diesem Sinne keine Substanz, weil sie in ihrer Existenz von etwas abhängt, das sie hat. Daher schließt die Idee jeder Eigenschaft die Idee eines Eigenschaftsträgers ein. Ideen von Substanzen schließen dagegen nicht notwendig Begriffe von Substanzträgern ein. Deshalb kann Descartes sagen, dass die Ideen von Substanzen mehr objektive Realität haben als etwa die Ideen von Eigenschaften: sie sind unabhängiger von anderen Ideen.<sup>5</sup> Der Unterschiedenheit der Ideen entspricht auf der Seite ihres Gegenstandes die Unabhängigkeit der Existenz. Nun kennt Descartes aber nur zwei Arten völlig klarer und deutlicher Ideen. Erstens die der Geometrie, zweitens die der Metaphysik. Eben deswegen kennt er auch nur zwei Arten von Substanzen.

Die Frage war, ob es nicht weitere Arten von Substanzen geben könne, also entsprechend weitere Klassen klarer und deutlicher Begriffe. Es liegt nahe, hier an Lebewesen zu denken, wenigstens an Tiere. Die hat Descartes bekanntlich zu bewussten Automaten erklärt, und zwar offenbar deshalb, weil er keinen angemesseneren Platz für sie hatte. Da ein Tier keine Geometrie treiben kann, gehört es nicht zu den Beschreibern, sondern zu dem Beschriebenen. Es ist nicht Thema der Metaphysik, also muss es wohl Thema der mathematischen Physik sein.

Dass Descartes keinen angemessenen Platz für Lebewesen hatte, kann man drastisch auch so formulieren: offenbar geht es ihm nur um *tote* Dinge. In der Physik beschreibt er nichts, was nicht auch einer Leiche zukommen könnte, nämlich Ausdehnung. Bewegung ist ihm bereits ein Rätsel, und nicht einmal Schwerkraft gibt es in seiner Welt. Die Metaphysik handelt dagegen, wie Descartes selbst ankündigt, von der unsterblichen Seele des Menschen. Die unsterbliche Seele ist aber doch gerade das, was nach dem Tod vom Menschen übrig bleibt. Das organische Leben gehört gar nicht wesentlich zu dieser Seele.

Descartes konnte aber nicht einfach deshalb mit Lebewesen nichts anfangen, weil sie ihn nicht interessiert hätten. Einerseits hat er sich durchaus für Lebewesen interessiert: er hat sie mit viel Interesse seziert. Andererseits hat er nach dem, was ich über Substanzen gesagt habe, auch einen einleuchtenden Grund für die Verbanung des Lebens aus der Wissenschaft. Wenn das Leben nämlich mit der Einheit von Leib und Seele zu tun hat, und es sich dabei um die Vereinigung von zwei Substanzen handelt, dann kann es keinen besonders deutlichen Begriff von einem Lebewesen als lebendem geben. Denn ein solcher Begriff setzt gleich zwei weitere Begriffe voraus. Vermischungen zweier Substanzen sind selbst noch weniger Substanzen als Eigenschaften es sind, weil sie *zwei* weitere Substanzen voraussetzen.

<sup>3</sup> Zweite Meditation, AT VII, 33.

<sup>4</sup> *Principia* I 51–2, AT VIII, 24.

<sup>5</sup> Beides in der dritten Meditation, AT VII, 40.

Begriffe von Lebewesen sind also hochgradig undeutlich (*confuse*), und Lebewesen sind deswegen keine Substanzen.<sup>6</sup>

## II

So weit ist klar, dass es nicht einfach sein wird, das Phänomen des Lebens in einem cartesischen Weltbild unterzubringen. Wenn das cartesische Weltbild tatsächlich so viel mit der modernen Naturwissenschaft zu tun hat wie man sagt, ergibt sich daraus ein Problem für das Verhältnis zwischen Physik und Biologie.

Wenn wir nun versuchen, gegen die Verbannung des Lebendigen aus der Wissenschaft anzugehen, bieten sich im Prinzip drei Möglichkeiten. Wir könnten den cartesianischen Dualismus erstens zu einem Trialismus erweitern, so dass es eben doch drei Arten von Substanzen gibt. Oder wir könnten so lange an unserer besten physikalischen Theorie arbeiten, bis sie dazu taugt, Lebewesen als solche zu thematisieren. Wir würden dann das Leben in einer Hälfte des Dualismus unterbringen. Drittens können wir versuchen, es in der anderen Hälfte des Dualismus unterzubringen. Wir könnten uns darauf besinnen, dass ja auch jeder bekannte Geometer ein Lebewesen ist. Vielleicht lässt sich durch eine Revision der cartesianischen Argumentation zeigen, dass es nicht nur denkende, sondern auch lebende Wesen vor aller Geometrie geben muss.

Zum ersten Punkt. Wir haben leider kein Argument von cartesischer Qualität, um eine dritte Art von Substanz anzunehmen. Dass es eine ausgedehnte Substanz gibt, kann Descartes behaupten, weil er klare und deutliche Begriffe von Ausgedehntem hat. Es sind die Begriffe der Mathematik. Derart klare und deutliche Begriffe haben wir von Lebewesen erst einmal nicht. Dass es eine denkende Substanz gibt, kann Descartes durch ein philosophisches Argument zeigen. Dafür, dass es Lebewesen gibt, spricht aber auch kein philosophisches Argument. Wir wissen es einfach, weil sie uns im Alltag begegnen. Am nächsten scheint also der zweite Lösungsansatz zu liegen: die bekannte klare und deutliche Sprache der Naturwissenschaft zu erweitern, um das Leben dort unterzubringen. Leben muss dann als Eigenschaft beschreibbarer Gegenstände gefasst werden.

Also zweitens. Descartes kann Lebewesen durchaus physikalisch beschreiben. Wenn er das tut, redet er über Nerven, Muskeln und kleine, bewegliche Materieteilchen, die er „Lebensgeister“ nennt. Wenn wir damit unzufrieden sind, dann gibt es offenbar etwas am Lebewesen, das über solche Dinge hinausgeht. Wenn wir unsere Unzufriedenheit genauer beschreiben könnten, dann müssten wir auch das Fehlende beschreiben können.

Die herkömmliche Physik, kann man vielleicht sagen, konstituiert ihren Gegenstandsbereich nicht so, wie wir es gerne hätten. Was übersieht sie? Die übliche Kritik an Descartes spricht es so aus: er habe behauptet, dass Tiere keine Schmerzen empfinden, und dass sie sich rein mechanisch, nicht zielgerichtet bewegen. Es geht also um so etwas wie Schmerzen und Absichten. Kann man so etwas aber zum Gegen-

<sup>6</sup> Vgl. den Brief von Descartes an Elisabeth vom 28.06.1643, AT III, 691.

stand einer Beschreibung machen? Thomas Nagel ist dafür berühmt, dass er diese Frage verneint hat. Aus einer wissenschaftlichen Beschreibung, die eine Fledermaus zum Gegenstand hat, gehe nicht hervor, *wie es ist*, eine Fledermaus *zu sein*. Wir wissen nicht, wie es sich von innen anfühlt.<sup>7</sup> Wenn das so stimmt, dann vermissen wir in der cartesischen Beschreibung des Lebewesens aber auch gar nichts Gegenständliches, sondern eben ein Gefühl von innen, oder vielleicht weniger mystifizierend: eine *Weise zu sein*. Das dürfte Folgendes bedeuten: In den beiden Sätzen „*x* hat Eigenschaft *F*“ und „*x* lebt“ kommen zwei grundverschiedene Dinge zum Ausdruck. *F* ist eine äußerlich erkennbare Eigenschaft, Leben aber eine innerlich fühlbare *Weise zu sein*. Leben ist dann nicht wirklich eine Eigenschaft. Das dürfte gegen den Versuch sprechen, das Leben innerhalb der Physik zu verorten.

In seinem Dialog über *Idealismus und Realismus* hat Friedrich Heinrich Jacobi das wie folgt formuliert:

Und nichts anderes ist unsere Seele, als eine gewisse Form des Lebens. Ich weiß nichts verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen [...]<sup>8</sup>

Jacobi interessiert sich hier nicht für Pflanzen und Tiere. Vielmehr schlägt er bereits den dritten oben genannten Weg ein: er behauptet, dass das Leben in den Themenbereich der Metaphysik gehöre. Ihm geht es um das Leben des beseelten Menschen, nämlich das Leben des cartesischen Geometers. Eben deswegen argumentiert er aber gegen die zweite Alternative. Allerdings macht Jacobi hier nicht sehr klar, was das Leben sein soll, wenn es denn keine Beschaffenheit der Dinge ist. Insgesamt sagt er:

Ich weiß nichts verkehrteres, als das Leben zu einer Beschaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur Beschaffenheiten des Lebens, nur verschiedene Ausdrücke desselben sind.<sup>9</sup>

Diese Formulierung ist sonderbar. Wie kann denn ein Ding eine Beschaffenheit des Lebens sein? Dann ist es offenbar keine Substanz im oben erklärten Sinn. Es ist dann selbst Eigenschaft einer weiteren Substanz. Diese weitere Substanz kann entweder das Leben selbst sein, vielleicht die ganze lebende Welt, oder aber die denkende Substanz. Jacobi meint letzteres: Die Dinge sind eigentlich Eigenschaften des denkenden Subjekts. So weit möchte ich ihm nicht folgen. Mich interessiert nur sein Zug, das Verhältnis von Ding und Beschaffenheit umzudrehen: Leben sei keine Eigenschaft von Lebewesen, sondern Lebewesen seien Ausprägungen des Lebens. Das bedeutet: alles, was wir an einem Lebewesen beschreiben können, ist eine Ausprägung des Lebens, aber nicht das Leben selbst. Das Leben ist das, *was* sich da ausprägt.

Wenn das Leben keine beschreibbare Eigenschaft ist, dann kann man eine vollständige Beschreibung eines Lebewesens geben, in der gerade der Umstand, dass es lebt, nicht vorkommt. Wenn ferner das Besondere am Leben darin liegt, dass es eine *Weise zu sein* ist, dann kann man in dieser Lage vielleicht auf Kants These über das

<sup>7</sup> Nagel (1974).

<sup>8</sup> Jacobi (2004), 84.

<sup>9</sup> Ebd.



Sein zurückgreifen, um weiter zu kommen. Kant hat gesagt, dass „Sein“ kein reales Prädikat sei.<sup>10</sup> Kann man vielleicht sagen: „Leben ist kein reales Prädikat“? Ich glaube nicht. Dennoch lohnt sich der Versuch. Dass „Sein“ kein reales Prädikat ist, soll heißen, dass es keine sachhaltige Bestimmung ist. Kant sagt, dass sich hundert existierende Taler in ihrem Sachgehalt nicht von hundert fehlenden Talern unterscheiden. Was da existiert oder fehlt ist exakt dasselbe. Wenn wir sagen wollen, dass „Leben“ kein reales Prädikat ist, müssten wir etwa sagen, dass sich die Beschreibung einer lebenden Katze in ihrem Sachgehalt nicht von der Beschreibung einer toten Katze unterscheidet.

Nun scheint sich eine tote Katze ganz offensichtlich von einer lebenden zu unterscheiden. Sie atmet nicht, ist möglicherweise anatomisch unvollständig und ihr Körper wird sich zunehmend in seine Bestandteile auflösen. Zu einer lebenden Katze gehört offenbar eine bestimmte Art der Organisation und Bewegung, die der toten fehlt. Man könnte also versuchen, diese wesentlichen Eigenschaften, die die lebende Katze der toten voraus hat, zu beschreiben.

Der Punkt ist aber vielmehr, dass wir die tote Katze allein deswegen eine Katze nennen können, weil sie einmal gelebt hat. Wenn wir wissen wollen, was zur toten Katze gehört, was nicht zu ihr gehört oder was ihr fehlt, müssen wir sie als ehemaliges Lebewesen beschreiben. Die tote Katze selbst können wir aber natürlich nicht als Lebewesen beschreiben. Eigentlich ist eine tote Katze gar kein Lebewesen, sondern nur eine Ansammlung von Materie, die einmal zu einer Katze gehört hat. Das bedeutet aber, dass das Leben wesentlich zur Katze gehört.<sup>11</sup>

Eine Katze unterscheidet sich in nichts von einer Katze, die außerdem lebt. Von einer Katze zu sagen, dass sie lebt, fügt ihr sachlich nichts hinzu. Es heißt einfach, dass es sie gibt. Wenn die Katze tot ist, gibt es sie einfach nicht. Wir könnten also sagen, dass ein Satz wie „diese Katze lebt“ ebenso wenig Sachhaltiges über die Katze aussagt wie der Satz „diese Katze existiert“. In diesem Sinne könnte man sagen, „Leben“ sei kein reales Prädikat.

Dass eine Katze lebt, zeichnet sie aber doch vor anderen Dingen aus, die nicht leben. In diesem Punkt unterscheiden sich die Bestimmungen „Sein“ und „Leben“ offenbar doch voneinander. „Existenz“ ist auch deswegen kein reales Prädikat, weil es ausnahmslos von allem ausgesagt werden kann, was es gibt (außer vielleicht von sich selbst). Von einer Sache zu behaupten, dass sie existiert, erklärt sie nicht zu einer anderen Sache. Von einem Materiehaufen zu behaupten, dass er lebt, könnte ihn sehr wohl zu einer anderen Sache erklären. Wenn wir also von einer Sache sagen, dass sie lebt, sagen wir tatsächlich etwas über die Beschaffenheit dieser Sache aus. Wie kann man sich dann noch dagegen sträuben, dass Leben eine Eigenschaft von Dingen sei?

Dass Leben kein reales Prädikat sei, lässt sich nicht in demselben Sinn halten wie

<sup>10</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 266.

<sup>11</sup> Die Behauptung, dass eine tote Katze gar keine Katze sei, ist vielleicht nicht ohne weiteres plausibel. Wir können sagen, dass Müller seine Katze im Garten begraben hat, weil wir dann mit „Katze“ das meinen, was die Katze war. Dann gilt, genau genommen, immer noch, dass eine tote Katze keine Katze *ist*, nämlich wenn das Präsens wirklich die Gegenwart bezeichnet. Eine tote Katze *war* eine Katze. Ein Satz wie „Minka lebt nicht mehr“ ist dann nicht etwa sinnlos, ebenso wenig wie „Die Kirche steht hier nicht mehr.“

die These von Kant über das Sein. Ob etwas ein Lebewesen ist oder nicht, macht einen sachlichen Unterschied. Dennoch wird Leben nicht so prädiziert wie eine Eigenschaft eines Dinges. Lebendigkeit ist keine Eigenschaft, die einer Katze zuerst zukommt und dann nicht mehr, denn eine Katze, die nicht lebt, gibt es nicht. Descartes hätte in diesem Fall von einem substanziellen Attribut gesprochen: Für ein Lebewesen ist es wesentlich zu leben, d.h. Leben ist die Weise, in der Lebewesen überhaupt *da sind*. Lebewesen unterscheiden sich untereinander dadurch, dass sie auf verschiedene Weise leben. Die Unterscheidung zwischen Lebendem und Leblosen ist dagegen nicht eine Unterscheidung innerhalb eines Gegenstandsbereichs, sondern eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Bereichen.

„Leben“ ist also ein Titelwort für einen Gegenstandsbereich, so wie „Ausdehnung“ das Titelwort für die cartesische physikalische Welt ist, oder „Denken“ das Titelwort für Wesen, die Geometrie treiben können. Mit solchen Worten unterscheiden wir verschiedene Gegenstandsbereiche voneinander. Die Gegenstandsbereiche kommen durch eine bestimmte Art des Herausgreifens von Gegenständen zustande. Erst nach diesem Herausgreifen kann man etwas über die Gegenstände sagen. Das bedeutet aber, dass man nicht *innerhalb* eines bestimmten Gegenstandsbereiches zwischen Lebendem und Leblosem unterscheiden kann. Wenn das stimmt, spricht es generell gegen den Versuch, Lebewesen innerhalb einer Wissenschaft zu verorten, die außerdem vom Leblosen handelt.

Nehmen wir an, dass es sich so verhält. Wenn nun Leben keine Eigenschaft von Dingen ist, wie erkennen wir dann, ob etwas lebt? Woher wissen wir dann überhaupt, dass es Leben gibt? Vielleicht hat Descartes doch Recht, wenn er nicht vom Leben spricht? An dieser Stelle sollten wir uns für die dritte Möglichkeit interessieren, dem Lebendigen als solchen einen angemessenen Ort zuzuweisen. Dass wir das Leben nicht als Eigenschaft an etwas Beschriebenen vorfinden, scheint doch zu bedeuten, dass wir es auf der anderen Seite der Alternative finden: als Leben des Beschreibers. Und in der Tat kennen wir das Leben, weil wir je selbst leben.

Man hat Descartes vielfach dafür kritisiert, dass er in der Metaphysik nicht den ganzen Menschen thematisiert habe, sondern eben nur dessen unsterblichen Geist. Er zeigt nicht, dass es vor jeder geometrischen Beschreibung bereits *Lebewesen* gibt. Descartes hat allerdings nicht einfach übersehen, dass auch das Leben zum denkenden Menschen gehört. Er hat es bewusst unterschlagen. Er kannte nämlich eine Argumentation, die seiner eigenen ziemlich ähnlich war, in der aber gerade das Leben vorkam. Es handelt sich um das berühmte augustinische *cogito*-Argument.

Descartes schließt daraus, dass er zweifelt, auf die Existenz eines denkenden Wesens. Augustinus beginnt ebenfalls mit dem Zweifel. Jeder, der an irgendetwas zweifle, schreibt er in *De Trinitate*, wisse doch wenigstens, dass er selbst *lebe*.<sup>12</sup> Denn wer nicht lebe, könne offensichtlich nicht zweifeln, und wer nicht existiere, könne auch nicht leben.<sup>13</sup> Augustinus schaltet also den Umstand, dass der Zweifler lebt, zwischen die beiden Sätze, die bei Descartes auftauchen: „Ich zweifle“ und „Ich bin“. Was meint Augustinus aber, wenn er hier vom Leben spricht? In welcher Weise

<sup>12</sup> Augustinus, *De Trinitate* X, 10, 14.

<sup>13</sup> Ebd. X, 10, 13.

unterscheidet sich mein Leben von meinem Denken und meinem Sein, so dass sich drei verschiedene Glieder einer Schlusskette ergeben? Dass wir leben, schreibt Augustinus, sei uns genauso bekannt (*notum*) wie wir uns selbst bekannt sind.<sup>14</sup> Und wie sind wir uns selbst bekannt? Augustinus behauptet, dass dem Geist nichts *bekannter* sei als er sich selbst. Das liegt einfach daran, dass er selbst der Geist ist.

Augustinus vertritt andererseits nicht die Auffassung, dass uns unser eigener Geist vollkommen *transparent* sei. Es gibt eine Menge Dinge, die wir nicht über uns wissen, und sogar eine Menge Dinge in unserem Geist, die unserem Geist nicht bekannt sind. Unsere eigene Seele, sagt Augustinus, ist uns ein Abgrund, den nur Gott wirklich durchschaut. Wir überschätzen uns oft, vergessen vieles und wissen oft nicht einmal, was wir morgen denken oder wollen werden. Dennoch ist es nicht etwa so, dass wir uns zum Teil kennen, zum anderen Teil nicht. Augustinus betont nämlich auch, dass wir uns, wenn überhaupt, dann *ganz* kennen.

Wir kennen uns also ganz, und das besser als alles andere. Trotzdem ist uns unser eigener Geist ein unergründlicher Abgrund. Wie soll man das unter einen Hut bringen? Hierzu taugt eine Unterscheidung, die Augustinus beiläufig macht: etwas zu kennen heißt nicht schon, viel darüber zu wissen.<sup>15</sup> Ich kann jemanden kennen, über den ich dennoch fast nichts weiß. Entsprechend kann ich auch über mich selbst neues erfahren, obwohl ich mich bereits ganz kenne. *Kennen* bedeutet nur: in der Lage sein, etwas sachgemäß *herauszugreifen*. *Wissen* bedeutet: in der Lage sein, es korrekt zu *beschreiben*.

Kennen ist in diesem Sinne ein apriorisches Wissen. Den Gegenstand, über den ich etwas weiß, muss ich bereits kennen, bevor ich ihm irgendeine Eigenschaft zuschreiben kann. Dem Kennen, wenn es kein Wissen von Eigenschaften ist, korreliert offenbar das, was ich oben als eine *Weise zu sein* bezeichnet habe. Möglicherweise hat es das Kennen, sofern es kein Wissen um Eigenschaften ist, mit den substantziellen Attributen einer Substanz zu tun.

Mit dem Unwissen des Geistes über sich selbst verhält es sich laut Augustinus noch etwas besonders. Es besteht nämlich nicht einfach darin, dass der Geist zu wenig von sich weiß, sondern umgekehrt und in erster Linie darin, dass er zu viel Unbegründetes von sich annimmt. Das heißt: wir vermengen vermeintliches Wissen mit echter Kenntnis. Wir meinen, unseren Geist als etwas zu kennen, was er nicht ist, greifen ihn also bereits vor jeder Prädikation falsch heraus. Das ist natürlich besonders fatal, weil ein Fehler beim Herausgreifen eines Gegenstands nicht zu einem falschen, sondern zu einem gegenstandslosen Satz führt. Das kann man sehen, wenn man die folgenden, an sich sehr ähnlichen Sätze miteinander vergleicht.

(1) Der gegenwärtige König von Frankreich lebt.

(2) Dieses Lebewesen ist der gegenwärtige König von Frankreich.

Wenn ich den ersten Satz einfach so äußere, habe ich etwas herauszugreifen versucht, das es nicht gibt. Wenn ich auf ein Lebewesen zeige und den zweiten Satz äußere, dann habe ich dieses Lebewesen falsch beschrieben. Die reine Wortstellung macht hier also einen ziemlichen Unterschied. Schließlich kann ich auch den zwei-

<sup>14</sup> Ebd. X, 3, 6.

<sup>15</sup> Ebd. X, 5, 7.

ten Satz so verwenden, dass er ins Leere geht, nämlich indem ich zum Beispiel auf die Wand zeige und ihn äußere.

Augustinus ist der Ansicht, dass wir den Geist des Menschen in der Regel bereits falsch herausgreifen. Das tun wenigstens seine Zeitgenossen dadurch, dass sie ihn für eine Art materieller Substanz halten. Deswegen komme es darauf an, schreibt Augustinus, dass der Geist das ihm Fremde aus seinem Selbstbild entferne.

Das betont auch Descartes. Aber gerade was die Einlösung dieser Forderung angeht, scheint er von Augustinus abzuweichen. Augustinus meint offenbar, dass das Leben dem Geist nicht fremd sei, sondern wesentlich zu ihm gehöre. Descartes dagegen erwähnt das Leben demonstrativ nicht. Ob sich darin ein sachlicher Unterschied ausdrückt, lässt sich aber noch gar nicht sagen. Denn das Leben, von dem Augustinus spricht, ist uns ja genauso bekannt wie wir uns selbst. Vielleicht wissen wir nicht alles über das Leben, aber wir kennen es doch ganz. Das Leben, auf das so etwas zutrifft, kann aber nur je unser eigenes sein. Es geht hier gar nicht um das Leben im Sinne der Biologie, denn das Leben meiner Katze ist mir eben nicht als mein eigenes bekannt. Ich kenne die Katze, aber nicht ihr Leben. Es ist mir gar nicht aus erster Hand bekannt, obwohl ich vielleicht etwas darüber weiß. Wenn das so ist, dann kann uns Augustinus gar nicht mehr über das Leben sagen als Descartes. Zwischen dem Umstand, dass ich bin und dem, dass ich lebe, besteht gar kein sachlicher Unterschied, weil mein Sein eben ein Leben ist.

Dass wir das Leben nur als unser je eigenes kennen, scheint sogar zu bedeuten, dass wir es gerade nicht vollends thematisieren können. Denn Kennen, Wissen, Beschreiben und Thematisieren sind ja selbst *Lebensvollzüge*. „Das Denken kann darum nicht hinter das Leben zurück“, könnte man sagen „weil es dessen Ausdruck ist“. Wenn wir das Leben tatsächlich nur als unser je eigenes kennen, müssen wir also sogar befürchten, dass es darüber nichts weiter zu sagen gibt. Zu diesem Ergebnis kommt jedenfalls Wilhelm Dilthey, den ich eben bereits zitiert habe:

[...] man kann das Leben nicht in seine Faktoren zerlegen. Es ist unanalysierbar. Was es sei, kann in keiner Formel und in keiner Erklärung ausgedrückt werden. Das Denken kann nicht hinter das Leben, in welchem es auftritt und in dessen Zusammenhang es besteht, zurückgehen. Das Denken ist im Leben, kann also nicht hinter dieses selber sehen.<sup>16</sup>

Dilthey sagt uns aber nur, dass er selbst nicht sehen kann, wie man über das Leben zu denken habe. Ein prinzipielles Argument scheint er nicht zu haben. Denn offenbar kann man etwas über das Denken sagen, obwohl jedes Sagen ein Ausdruck von Denken ist. Also können wir vielleicht auch etwas über das Leben denken, auch wenn jedes Denken ein Ausdruck von Leben ist. Dass wir das eigene Leben immer schon im Rücken haben, bedeutet nicht, dass wir es prinzipiell nicht begreifen können. Wir können uns vielleicht einfach einmal umsehen.

<sup>16</sup> Dilthey (1922 ff.), Bd. XIX, 346 f.

## III

Bisher ergibt sich also folgendes Problem. Das Phänomen des Lebens finden wir nicht als Eigenschaft von Dingen vor. „Lebendigkeit“ ist vielmehr so etwas wie „Ausdehnung“ oder „Denken“. Es dient zur Konstitution eines Gegenstandsbereiches. Wenn wir etwas lebendig nennen, greifen wir es auf bestimmte Weise heraus, um es dann erst zu beschreiben. Das bedeutet, dass wir das Leben nur vorgängig, also vor jeder Beschreibung kennen können.

Das Wort „Leben“ hat dennoch einen Gehalt. Dass ich etwas als Lebewesen herausgreifen kann, besagt etwas. Ich kann zum Beispiel nicht diesen Tisch als Lebewesen herausgreifen. Da wir das Leben aber allein als je eigenes kennen, können wir den Gehalt, der sich mit dem Leben verbindet, offenbar nur erschließen, indem wir von unserem je eigenen Leben ausgehen. Das sagt jedenfalls auch Heidegger in einer seiner Vorlesungen:

Bei näherer Betrachtung sieht man, dass wir, da wir selbst nicht reine Tiere sind, wenn wir vorsichtig sprechen, die „Welt“ der Tiere nicht primär verstehen. Da wir aber doch als Existierende zugleich leben – was ein eigenes Problem ist – besteht für uns die Möglichkeit, im Rückgang aus dem, was uns als Existieren gegeben ist, reduktiv auszumachen, was einem nur lebenden Tier, das nicht existiert, gegeben sein könnte.<sup>17</sup>

Mit „existieren“ meint Heidegger hier das spezifisch *menschliche* Sein. Ähnliches schreibt er auch in *Sein und Zeit*: Zwar sei Leben „weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein“.<sup>18</sup> Aber:

[...] aus der Orientierung an der so begriffenen ontologischen Struktur [nämlich der als in-der-Welt-Sein begriffenen ontologischen Struktur des menschlichen Daseins] kann erst auf dem Wege der Privation die Seinsverfassung von „Leben“ apriorisch umgrenzt werden.<sup>19</sup>

Erst auf dem Wege der Privation kann die Seinsverfassung von „Leben“ apriorisch umgrenzt werden. Privation ist nicht ein bloßes Wegsein von etwas, sondern ein Mangel. Was wir also wegdenken müssen, um reduktiv das Sein eines Tieres zu erfassen, mangelt dem Tier. Man könnte also versucht sein zu sagen, Tiere seien verhinderte Menschen: ihnen mangelt, was wir ihnen voraushaben. Wir beschreiben sie so, dass wir sagen, was uns Menschen fehlen würde, wenn wir bloße Tiere wären. Was ihnen mangelt, ist aber nicht einfach eine Eigenschaft. Es geht um den Kontrast zweier Weisen zu sein, oder wie Heidegger sagt: Seinsverfassungen. Eine Verfassung ist eine Konstitution, also das, was in einer Art des Herausgreifens konstituiert wird. Seinsverfassungen sind nicht Prädikate, die wir Dingen beilegen, sondern Auszeichnungen, anhand derer wir Dinge zur möglichen Prädikation heranziehen. Deshalb muss die Seinsverfassung von „Leben“ auch *apriorisch* umgrenzt werden. Das Leben eines Lebewesens haben wir immer schon erfasst, wenn wir es als Lebewesen in den Blick nehmen. Leben ist konstitutiv für Lebendes, und deshalb können wir nur im Vorgriff sagen, was Leben ist. Das können wir nur,

<sup>17</sup> Heidegger (1975 ff.), Bd. 24, 270 f.

<sup>18</sup> Heidegger (1953), 50.

<sup>19</sup> Ebd., 58.

indem wir von unserem Leben ausgehen und dieses auf ein *bloßes* Leben reduzieren. Aber wie sollen wir diese Reduktion vollziehen? Heidegger verschiebt die Antwort auf diese Frage ins Unbestimmte. In *Sein und Zeit* schreibt er:

Wie *Reiz* und *Rührung* der Sinne in einem Nur-Lebenden ontologisch zu umgrenzen sind, wie und wo überhaupt das Sein der Tiere zum Beispiel durch eine „Zeit“ konstituiert wird, bleibt ein Problem für sich.<sup>20</sup>

Etliche Jahre später schreibt er immer noch:

Vermutlich ist für uns von allem Seienden, das ist, das Lebe-Wesen am schwersten zu denken, weil es uns einerseits in gewisser Weise am nächsten verwandt und andererseits doch zugleich durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist.<sup>21</sup>

Heidegger hat also keine Antwort. Ich verweile trotzdem ein wenig bei dem, was er sagt. Wenn Heidegger vom Leben spricht, ist nicht immer klar, ob er allein menschliches oder auch tierisches Leben meint. An einer Stelle sieht er aber offenbar einen Grund, ausdrücklich zwischen menschlichem Dasein und Leben zu differenzieren. Er schreibt dort:

Härte und Widerstand zeigen sich überhaupt nicht, wenn nicht Seiendes ist von der Seinsart des Daseins oder zum mindesten eines Lebenden.<sup>22</sup>

Hier bezieht sich Heidegger natürlich direkt auf Dilthey, der die Möglichkeit, Widerstand zu erfahren, zu einem zentralen Merkmal des Lebens gemacht hatte.<sup>23</sup> Er macht aber zugleich klar, dass und inwiefern Diltheys Beschreibung der Seinsart des Lebens nicht schon denkende, sondern auch bloß lebende Wesen betrifft.

Heidegger will gegenüber Descartes zeigen, dass Härte nicht als Verhalten eines vorfindlichen Dinges einem anderen gegenüber bestimmt werden kann. Dabei stimmt er Descartes teilweise zu. Descartes würde sagen, dass Härte keine primäre Qualität der ausgedehnten Welt sei, sondern sich nur in der Erfahrung eines denkenden Wesens ergebe. Descartes entfernt die Eigenschaft der Härte also einfach aus der objektiven Welt, um sie dem Subjekt zuzuschlagen. Indem Heidegger nun einschreibt, dass sich Härte wenigstens auch für bloß lebende Wesen zeige, unterwandert er die Zweiteilung in ausgedehnte und denkende Dinge. Man muss nicht denken können, um Widerstand zu erfahren. Was muss man aber wenigstens können?

Wo Dilthey gegen Descartes arbeitet, betont er die gefühlsmäßige, praktische und wollende Seite des Subjekts. Dabei ist selten klar, wie weit er damit überhaupt etwas gegen Descartes ausrichten kann. Denn dass Descartes dem denkenden Ding keine Gefühle zuschreibe, ist ein Missverständnis. Es kann fühlen, wollen, einbilden und vorstellen. Die Kritik beginnt aber zu greifen, wenn Dilthey näher beschreibt, welche Rolle das Fühlen und Wollen spielt. Die Existenz der Außenwelt, schreibt er zum Beispiel, müsse nicht erst bewiesen werden, da ihre „kernhafte lebendige Realität“ bereits in einer Willenserfahrung oder einer „Hemmung der Intention“ aufgeschlos-

<sup>20</sup> Ebd., 346.

<sup>21</sup> Heidegger (1975 ff.), Bd. 9, 326.

<sup>22</sup> Heidegger (1953), 97.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 209.

sen werde.<sup>24</sup> Der Chemiker lässt sich am ehesten dadurch von der Realität der Außenwelt überzeugen, dass sein Versuch scheitert.

Das wichtigste am denkenden Ding ist also nicht, dass es denkt, sondern dass es scheitern kann, also nach etwas strebt. Es strebt nur dort nach etwas, wo etwas aussteht, also ist die Erfahrung eines Mangels Voraussetzung für das Streben. Umgekehrt kann aber nur da ein Mangel erfahren werden, wo etwas erwartet wird. Also ist das Streben nach etwas wieder Voraussetzung für die Erfahrung eines Widerstandes oder Mangels. Widerstandserfahrung, Mangel und Streben sind also konvertibel. Alle drei verweisen auf das, was Dilthey „Leben“ nennt.

Was das angeht, scheint auch Dilthey einen Unterschied zwischen Menschen und Tieren zu machen. Zwar schreibt er, dass die „Teleologie, welche mit dem Netz von Zwecken und Mitteln die ganze Welt einspinnen möchte, [...] eben nur die Projektion der teleologischen Struktur der Lebenseinheit“ sei.<sup>25</sup> Er meint hier aber nicht, dass wir etwas aus uns heraus in die Welt projizieren, sondern dass wir etwas aus dem Reich des Lebendigen in den Rest der Welt übertragen. Die teleologische Struktur des Lebens kann gar nicht etwas sein, das wir uns nur ausdenken, um es dann in die Welt zu projizieren. Denn das Denken ist ja selbst Ausdruck des Lebens, und das heißt: es selbst beruht auf der Möglichkeit, Widerstand und Mangel zu erfahren. Die Seinsverfassung des Lebens kann also nicht erst vom Denken fingiert sein.

Andererseits verwendet Dilthey „Leben“ als anthropologischen, nicht als biologischen Begriff. Die Zuschreibung von Zwecken und Absichten zu Nichtmenschlichem bleibt eine „anthropomorphe Verschiebung“. „Dieselbe besteht darin“, schreibt Dilthey, „dass nunmehr das Wirken als Ausdruck bewussten Willens aufgefasst wird“. „Das Lebendige und Sinnvolle, welches doch nur so ist, *als ob* ein Wille es hervorgebracht hätte“, werde in dieser Verschiebung „auf einen solchen bewussten Willen zurückgeführt“<sup>26</sup>. Leben ist also einerseits durch Intentionalität charakterisiert. Denn nur ein intentionales Verhalten kann scheitern. Es gibt keine Teleologie ohne Intentionalität. Andererseits können wir nur die *menschliche* Intentionalität als solche verstehen. Deshalb müssen wir Tiere im Ausgang vom Menschen beschreiben, wenn wir nicht die teleologische Struktur ihrer Seinsverfassung verfehlen wollen.

Leben zeigt sich offenbar vor allem da, wo Bewegungen scheitern. Das Scheitern einer Bewegung müssen wir in Begriffen beschreiben, die wir von unserer eigenen, menschlichen Seinsverfassung her kennen. Eine gescheiterte Bewegung kann allein von einem denkenden Wesen als solche begriffen werden, und das nur dann wirklich, wenn es die eigene ist. Widerstandserfahrungen kennen wir also zunächst von uns selbst. Dennoch können offenbar auch Wesen in einer Bewegung scheitern, die dieses Scheitern nicht als eigenes begreifen. Wenn wir ihr Scheitern begreifen wollen, können wir nur eine anthropomorphe Verschiebung vornehmen. Wir können nicht in den Begriffen eines Tieres oder einer Pflanze sprechen.

Wie müssen wir über gescheiterte Bewegungen sprechen? Das Scheitern einer

<sup>24</sup> Dilthey (1922 ff.), Bd. V, 104.

<sup>25</sup> Dilthey (1922 ff.), Bd. XIX, 284.

<sup>26</sup> Ebd., 377.

Bewegung sieht man ihr nicht an. Scheitern ist ebenso wenig eine Eigenschaft einer Bewegung wie Leben eine Eigenschaft von Dingen ist. Dilthey behauptet, dass wir auf jeden Fall auf vorbestimmte Ziele einer Bewegung Bezug nehmen müssen, wenn wir sie überhaupt als teleologische charakterisieren wollen. Eine Bewegung kann nur scheitern, wenn vorher ihr Ziel klar war. Was klar ist, muss aber doch *jemandem* klar sein. Das gilt umso mehr für Ziele, denn es kann ja sein, dass dem Ziel kein wirklicher Zustand jemals entspricht. Dann gibt es das Ziel nur, insofern es jemandem klar war. Aber wie hat eine Pflanze ein Ziel? Ist es ihr klar? Oder hat sie es, insofern es uns klar ist? Wenn wir sagen, dass einer Pflanze das Ziel ihres Wachstums klar sei, dann klingt das seltsam, weil doch nur denkenden Wesen etwas klar sein kann. Wenn wir sagen, dass nicht der Pflanze, sondern nur uns das Ziel ihres Wachstums klar sei, dann klingt das auch seltsam. Denn die Pflanze wächst zur Sonne und kann darin aufgehalten werden, egal was uns klar ist.

Ich werde nun daran gehen, den Unterschied zwischen menschlicher, reflektierter Teleologie und bloßer, also unreflektierter Teleologie zu fassen. Ich folge also Dilthey, indem ich vom Phänomen der Widerstandserfahrung ausgehe.

#### IV

Jede Bewegung kann aufhören oder weitergehen. Nur teleologische Bewegungen können unvollendet bleiben, oder in anderer Weise scheitern. Nicht-teleologische Bewegungen können nicht einmal vollendet werden, da sie ja auch nicht unvollendet bleiben können. Unvollendet ist nur etwas, was nicht an das Ziel gelangt, das es hat. Allerdings kann eine teleologische Bewegung auf zwei Weisen scheitern. Erstens kann sie unterbrochen werden. Zweitens kann sie dadurch scheitern, dass sie nicht einfach aufhört, sondern *falsch* verläuft.

Zum ersten. Unterbrochenwerden ist offensichtlich eine *passive* Weise des Aufhörens. Wenn eine Bewegung unterbrochen wird, dann liegt das Aufhören nicht an der Bewegung selbst und auch nicht an dem, was sich bewegt. Natürlich kann ich auch meine eigene Bewegung unterbrechen. Dann liegt das Aufhören aber immer noch nicht in der Bewegung, sondern nur in dem Sinne in dem Beweger, als ich der Beweger *war*. Dass ich meine eigene Bewegung unterbrechen kann, muss übrigens bedeuten, dass das Ziel einer unterbrochenen Bewegung nicht immer in einer Absicht besteht, mit der sie ausgeführt wird. Meine Bewegung wird nämlich gerade deswegen von mir unterbrochen, weil ich *nicht* die Absicht zu ihrer Vollendung habe. Dennoch bleibt sie unvollendet, hat also weiterhin ihr unerreichtes Ziel. Sie hört nicht einfach auf.

Zweitens, hatte ich gesagt, kann eine Bewegung dadurch scheitern, dass sie nicht aufhört, sondern falsch verläuft. Ein Pfeil, der neben der Zielscheibe landet, ist nicht immer zu kurz, sondern manchmal zu weit geflogen. Ein solches Scheitern kann man *Verfehlung* nennen. Darin liegt, dass der Beweger am Fehlgehen der Bewegung schuld ist. Verfehlungen können ebenfalls durch äußerliche Faktoren bedingt sein. Ich kann aber auch absichtlich das Ziel meiner Bewegung verfehlen, so wie ich absichtlich meine Bewegung unterbrechen kann.



Die Weisen, in denen Bewegungen verlaufen können, lassen sich demnach grob in drei Gruppen einteilen. Nicht-teleologisch sind solche, die nicht unvollendet bleiben können und dementsprechend auch nicht vollendet werden können. Bewegungen, die unterbrochen werden oder ihr Ziel verfehlen können, sind teleologisch. *Intentional* möchte ich solche Bewegungen nennen, deren Unterbrechung oder Verfehlung an dem selbst liegen kann, was die Bewegung ausführt. Bloße Teleologie und Intentionalität, die organisches Leben und menschliche Praxis charakterisieren, lassen sich also anhand der Schuldfrage unterscheiden. Wenn eine bloß teleologische Bewegung unvollendet bleibt, kann die Schuld nicht bei dem liegen, was sie ausführt. Es *wurde* unterbrochen. Dementsprechend hat es auch nicht Schuld daran, wenn die Bewegung gelingt, obwohl man sagen kann, es habe *sich* bewegt. Nur eine intentionale Bewegung kann vom Beweger selbst „schuldhaft“ unterbrochen oder verfehlt werden.

Es dürfte naheliegend scheinen, den Unterschied zwischen Teleologie und Intentionalität so zu beschreiben: Ausdruck von Leben sind bloße teleologische Bewegung, während nur *reflektierte* teleologische Bewegungen intentional sein können.<sup>27</sup> Reflektiert ist eine teleologische Bewegung dann, wenn ihrem Vollzug eine ihrer möglichen Beschreibungen bereits zugrunde liegt. Deswegen können sich nur Wesen, die sich zu Handlungen verhalten können, auch reflektiert teleologisch bewegen.

Man kann den Unterschied zwischen bloßer Teleologie und spezifisch menschlicher Praxis also auch so beschreiben: Jedes Lebewesen kann etwas tun, *um* etwas anderes *zu* tun. Das ist basale Teleologie. Nur Beschreiber können aber etwas, was sie tun, *als* Mittel zu etwas anderem ansehen. Heidegger hätte gesagt: In der Reflexion wird die *Um-zu*-Struktur der bloßen teleologischen Bewegung zu einer *Als*-Struktur.<sup>28</sup> Dem Tier mangelt es am „als“, anhand dessen es allein sein Verhalten *als* Mittel zu einem Zweck verstehen könnte. Man kann so vielleicht auch verstehen, was Heidegger meint, wenn er sagt: „Das Tier erlebt den Raum nicht *als Raum*.“<sup>29</sup> Es erlebt den Raum und orientiert sich in ihm, aber verhält sich nicht zum Erleben des Raumes. Was heißt es dann aber, etwas nicht nur zu tun, um etwas zu tun, sondern *etwas als etwas* zu tun?

Wenn das ein Unterschied ist, dann ein sehr feiner. Man kann die Hand bewegen, *um zu* grüßen. Oder man bewegt sie *als* Gruß. Man kann Laufen, um einer Gefahr zu entgehen. Oder man läuft *als* Flucht. Was soll dieser Unterschied schon besagen? Möglicherweise Folgendes: Wenn wir *etwas als etwas* tun, dann sehen wir es im Rahmen von Handlungsalternativen. Man kann verschiedene Ziele verfolgen, und die mit verschiedenen Mitteln. Reflexion besteht nicht schon darin, Ziele anhand von Mitteln anzustreben, sondern erst darin, Ziele mit anderen Zielen und Mitteln mit anderen Mitteln zu vergleichen und abzuwägen. Wir können nur dann eine Handlung als Mittel zu einem Ziel begreifen, wenn wir erstens die Handlung, zwei-

<sup>27</sup> Thompson (2004), 352 schreibt etwa: „the concept through which I describe or represent the process [is ...] itself at work in the genesis of the process I describe or represent“.

<sup>28</sup> Heidegger (1953), 149.

<sup>29</sup> Heidegger (1975 ff.), Bd. 89, 19.

tens das Mittel und drittens das Erreichen des Ziels auseinander halten können. Das Einsetzen des Mittels fällt aber tatsächlich mit der Handlung selbst und mit dem Anstreben des Ziels zusammen. Laufen um zu fliehen ist einfach: Fliehen.

Reflektiertes zielgerichtetes Verhalten richtet sich auf sein Ziel *als* Ziel und auf das Mittel als unterschieden vom Ziel, nämlich als Mittel. Die Handlung und ihr Ziel treten auseinander. Die Beschreibung der zielgerichteten Bewegung *als* Mittel, das dann einem Ziel dienen kann, kann sich nur der Sicht auf eine *Pluralität* von Mitteln und Zielen verdanken. Zu einem Mittel kann etwas explizit erst dann werden, wenn es im Prinzip verschiedenen Zielen dienen kann, oder wenn andere Mittel demselben Ziel dienen können.

Wir verhalten uns also *reflektiert* zielgerichtet, wenn wir eine Handlung im Rahmen verschiedener Alternativen sehen, dasselbe Ziel zu erreichen. Wenn wir eine Bewegung im Rahmen ihrer Alternativen sehen, dann kommt naturgemäß das *Vermögen* zu dieser Bewegung ins Spiel. Eine Bewegung hat eine Alternative, wenn das, was sich bewegt, sich anders hätte bewegen können. Den verschiedenen vorhin beschriebenen Arten, in denen eine Bewegung verlaufen kann, können verschiedene Arten von Vermögen zugeordnet werden.

Eine Bewegung, die nicht unvollendet bleiben kann, ist zunächst nicht einmal einem Beweger eindeutig zugeordnet. Man kann sagen, dass sich ein Stein bewegt, aber ebenso gut, dass die Schwerkraft es tut, oder dass Gott bei Erschaffung des Universums den ersten und einzigen Anstoß dazu gegeben hat. Wenn man dasselbe von der teleologischen Bewegung eines Tieres oder einer Pflanze sagt, verfehlt man bereits die Natur dieser Bewegung. Wenn die Bewegung des Tieres unterbrochen werden kann, bedeutet das immer auch, dass das Tier an ihrer Ausführung gehindert wurde. Das Tier strebt nach der Vollendung der Bewegung, es hat ein *Strebevermögen*. Das Tier bestimmt aber nicht vollständig souverän über seine Bewegung, da man auch sagen kann, es werde von dem, was es erlangen will, automatisch angezogen.

Die Vermögen, die den reflektierten teleologischen Bewegungen zugeordnet sind, nennt Aristoteles in *Metaphysik* Θ *vernünftige Vermögen*. Vernünftige Vermögen können durch Übung und Vernunft erworben werden. Darin liegt bereits eine Unterscheidung zwischen der Bewegung und dem Ziel, zu dem sie eingesetzt werden kann. Wer etwas übt, verfolgt das Ziel, die Bewegung zu erlernen, aber nicht schon das Ziel der Bewegung selbst. Um eine Bewegung zu üben, kann ich sie unterbrechen, bevor sie ihr eigentliches Ziel erreicht hat. Wenn ich eine Klaviersonate übe, dann spiele ich sie noch nicht vor.

Aristoteles hebt vor allem hervor, dass vernünftige Vermögen nicht notwendig ausgeübt werden, sobald sich eine Gelegenheit dazu bietet. Eine Bewegung, die Ausübung eines vernünftigen Vermögens ist, kann immer auch unterlassen werden. Einen Grund zu dieser Annahme sieht Aristoteles darin, dass „vernünftige Vermögen des Entgegengesetzten fähig“ sind.<sup>30</sup> Eine reflektierte teleologische Bewegung ist also nicht nur Ausdruck eines Strebevermögens, sondern Ausübung eines Vermögens zu Gegensätzlichem. Wie ist das zu verstehen?

<sup>30</sup> Aristoteles, *Metaphysik* Θ 5, 1048a 8–10.

Aristoteles spricht hier von konträren Gegensätzen (*enantion*), es geht also nicht nur darum, dass die Ausübung eines vernünftigen Vermögens auch unterlassen werden könne. Die Unterlassung einer Bewegung wäre ihr *kontradiktorisches* Gegenteil. *Jedes* Vermögen ist ein Vermögen zu kontradiktorischen Gegensätzen: was gesund sein kann, hat zugleich auch das Vermögen, es nicht zu sein. Was laufen kann, kann es auch bleiben lassen.<sup>31</sup> Ausübungen vernünftiger Vermögen können dagegen einerseits unterbleiben, andererseits aber in zwei konträren Weisen *stattfinden*. Ein vernünftiges Vermögen ist also eigentlich ein Vermögen zu einer *dreifachen* Alternative. Ein Arzt kann (1) untätig bleiben, (2) jemanden heilen oder (3) jemanden vergiften.

Bloße teleologische Bewegungen, hatte ich gesagt, können unterbrochen werden oder scheitern, aber nicht so, dass das, was sich bewegt, jeweils selbst die Schuld daran trägt. Das betrifft die Frage der Schuldzuschreibung und ist insofern ein äußerliches Kriterium. Diesem Kriterium liegt nun das zweite zugrunde, dass nämlich reflektierte teleologische Bewegungen Ausdruck eines vernünftigen Vermögens sind. Wir sehen also, ob eine teleologische Bewegung reflektiert ist, wenn wir fragen, was für ein Vermögen sich in ihr ausdrückt. Besitzer vernünftiger Vermögen sind, wenn man so will, in einem höheren Maß frei: sie haben nicht nur die Möglichkeit der Ausübung oder Unterlassung, sondern eine Wahl zwischen alternativen Arten der Ausübung.

Um den Begriff bloßer Teleologie zu gewinnen, gilt es nun, den eben beschrittenen Weg rückwärts zu gehen. Wir kennen Teleologie als Struktur unseres je eigenen intentionalen Verhaltens. In diesem Verhalten geht es um Handlungen, die als Mittel zu Zwecken ausgeübt werden. Um die bloße Teleologie zu verstehen, so gut das eben geht, müssen wir zwei Faktoren reduktiv wegdenken, die miteinander zusammenhängen. Erstens müssen wir Handlung, Mittel und Ziel miteinander identifizieren. Es gibt dann keine Wahl mehr zwischen konträren Zielen, zu deren Erreichung dasselbe Vermögen aktualisiert werden könnte. Zweitens müssen wir das Verhalten eines Tieres als Ausübung eines nicht-vernünftigen Vermögens denken. Das bedeutet nicht, dass das Tier notwendig und mechanisch so und so reagiert. Es kann reagieren oder es bleiben lassen. Es kann aber nicht *so oder anders reagieren*. Das heißt: es kann nicht ein und dasselbe Vermögen zum Erreichen verschiedener Ziele einsetzen. Wieder heißt das: Mittel und Ziel treten nicht auseinander.

Das ist aber noch nicht alles, was man hierzu erhellenderweise sagen kann. Aristoteles selbst gibt uns nämlich den Hinweis, dass von zwei konträren Handlungen immer eine *besser* sein müsse als die andere. Dieses Verhältnis müssen wir nur umkehren. Dann ergibt sich: Vernünftige Vermögen können auf konträr verschiedene Weise ausgeübt werden, *weil* und *insofern* eine Art, sie auszuüben, besser ist. Vermögen sind genau dann vernünftig, wenn ihre Ausübung einer Bewertung als

<sup>31</sup> Das ist anders ausgedrückt, als es Aristoteles in *Metaphysik* Θ 4 sagt. Aristoteles sagt, dass Lebewesen *kein* eigenes Vermögen haben, tot zu sein. Er meint, dass es keine *Ausübung* eines Vermögens darstellt, tot zu sein, sondern die Unterlassung einer solchen Ausübung. Ich spreche in diesem Fall bereits vom Vermögen zu einer Alternative, ohne Aristoteles dem Inhalt nach widersprechen zu wollen.

besser oder schlechter unterliegt. Als besser oder schlechter bewerten kann man etwas nur im Rahmen einer Alternative.

Das fällt nun unmittelbar mit dem zuerst genannten Merkmal menschlicher Teleologie zusammen: dass nämlich Menschen in einem engeren Sinne Schuld an dem sind, was sie tun. Dass sie Schuld an einer Bewegung sind, heißt nicht einfach, dass sie deren Ursache sind, oder dass sie dafür sanktioniert werden. Auch ein Tier ist Ursache seiner Bewegung, insofern nämlich eine Verhinderung der Bewegung immer auch eine Behinderung des Tiers ist. Und auch ein Tier kann für etwas, das es tut, sanktioniert werden. Ein Mensch ist aber Schuld daran, dass er dieses *statt jenem* getan hat. Das meinen wir, wenn wir von Wahlfreiheit sprechen. Bloß teleologische Bewegungen können ein Ziel verfehlen, indem sie es nicht erreichen. Nur menschliche, intentionale Bewegung können das falsche Ziel erreichen, oder das richtige Ziel auf dem falschen Weg.

Das in diesem Kontext wesentliche Resultat der eben angestellten Überlegungen ist, dass wir eine intentionale Bewegung nicht auf ein bloß physikalisches Vorkommnis reduzieren, wenn wir davon absehen, dass sie im Rahmen von besseren oder schlechteren Alternativen gewählt wurde. Sie bleibt zielgerichtet.

### *Schlussfolgerungen*

Wie hängt also der Unterschied zwischen bloßer und reflektierter Teleologie mit dem zwischen Leben und Praxis zusammen? Ich hatte gesagt, dass „Leben“ keine Eigenschaften von Dingen ist, weil nämlich nicht innerhalb eines Bereiches zwischen lebenden und leblosen Dingen unterschieden werden kann. Leben ist keine Eigenschaft, die zu lebloser Materie hinzutritt, sondern es kennzeichnet einen Gegenstandsbereich. Wir greifen Lebewesen als solche heraus, um sie dann erst zu beschreiben. Jetzt kann ich genauer sagen: Ob ich etwas als lebendig oder bloß physikalisch beschreibe, betrifft eine vorgängige Kennzeichnung der *Bewegungen*, in die es verwickelt ist. Äußerlich gesehen mag ein Tier dasselbe tun wie ein Automat. Wenn ich das Tier aber als Lebewesen beschreibe, setze ich bereits vor der Beschreibung seiner Bewegungen ein Ziel an, das diese Bewegung erreichen oder verfehlen kann. Die Bewegung wird als teleologische herausgegriffen. Das Leben ist deswegen keine sichtbare Eigenschaft von Dingen, weil Zielorientiertheit keine sichtbare Eigenschaft von Bewegungen ist.

Der Unterschied zwischen menschlicher Intentionalität, die in einer solchen Beschreibung das Vorbild abgibt, und der tierischen Teleologie liegt in der Art der möglichen Verfehlung, die ich vorgängig ansetze. Ein Mensch kann das Ziel seiner Handlungen verfehlen, indem er unter mehreren konträren Zielen ein schlechteres anstrebt. Das ist eine Stufe der Teleologie, die wir wegdenken können, ohne bereits die Teleologie selbst wegzudenken.

Ob Tiere nun vielleicht doch in der Lage sind, alternative Ziele durch Ausübung desselben Vermögens anzustreben, ist teils eine empirische, teils aber auch eine müßige Frage. Im Zweifelsfall müssen wir nur den Unterschied, den ich hier zwischen uns und den Tieren ansetze, anderswo ansetzen. Zum Beispiel zwischen uns

und den Primaten einerseits, und allen anderen Lebewesen andererseits. Wo wir den Unterschied machen, ist hier unerheblich. Wenn es ihn gibt, dürfte er darin bestehen, dass wir Tiere für ihr Scheitern bemitleiden, aber nur Menschen für ihr Scheitern verurteilen. Tiere können erfolglos sein, nur Menschen können das Falsche tun.

Ich behaupte im Übrigen nicht, dass Tieren konkret ein Vermögen fehlt, das sie eigentlich haben müssten. Nicht die einzelnen Tiere werden im Ausgang vom Menschen beschrieben, sondern die Konstitution oder Seinsverfassung leitet sich reduktiv aus der menschlichen Seinsverfassung ab. Teleologie ist nur dort verständlich und ausdrücklich greifbar, wo Handlungen und Ziele auseinanderfallen. Das geht aber nur im Verhalten zu Handlungen, genauer nur in einer Struktur des etwas-als-etwas. Nur hier wird die um-zu-Struktur explizit. Solange sie aber implizit bleibt, geschieht nicht eines um eines *anderen* willen. Das Tier jagt nicht einerseits, um andererseits zu fangen, sondern es jagt und es fängt zugleich. Auseinanderhalten können wir Jagen und Fangen nur im Denken.

Was ist nun aus den drei Weisen geworden, das Leben unterzubringen? Ich plädiere dafür, das Leben grundsätzlich in der Metaphysik unterzubringen. Als Seinsverfassung ist es zwar nicht im Nagelschen Sinne etwas innerlich Fühlbares, es entspricht aber auch keiner gegenständlich beschreibbaren Eigenschaft. Die Metaphysik, in der ich es letztlich unterbringen will, ist aber keine cartesische Geistlehre mehr. Der Seinsbereich, der durch die Reduktion etabliert wird, ist nicht mehr der, für den das Titelwort „Denken“ steht. Er muss aber von der rationalen Psychologie (oder Handlungstheorie) her, wo es allein explizit um Intentionalität gehen kann, erfasst werden.

Damit vermeide ich die Aufgabe, die Biologie von der Physik abzugrenzen. Ich möchte nicht sagen müssen, was an Lebewesen unphysikalisch oder übersinnlich ist, sondern nur, was an ihnen subhuman ist. Das am Leben, was die Physik nicht erfasst, ist nämlich nichts weniger als mysteriös. Es ist uns bestens bekannt, weil wir selbst unser menschliches Leben kennen.

### LITERATURVERZEICHNIS

- Descartes, René (1996), *Œuvres*. Hg. von Adam & Tannery, Paris (= AT).  
 Dilthey, Wilhelm (1922 ff.), *Gesammelte Schriften*, Leipzig / Göttingen.  
 Heidegger, Martin (1953), *Sein und Zeit*, Tübingen.  
 - (1975 ff.), *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main.  
 Jacobi, Friedrich Heinrich (2004), *Werke* Bd. 2,1, Hamburg.  
 Nagel, Thomas (1974), „What Is It Like To Be a Bat?“, in: *The Philosophical Review* 83(4), 435–450.  
 Thompson, Michael (2004), „What Is It To Wrong Someone“, in: Philipp Pettit / Samuel Scheffler (Hgg.), *Reason and Values*, Oxford, 333–384.

*ABSTRACT*

Die moderne Naturwissenschaft kann Lebewesen beschreiben, aber sie hat keinen Platz für das Leben selbst. Es ist keine Eigenschaft von Dingen. Es gibt auch kein philosophisches Argument, mit dem man die Existenz von Leben *a priori* beweisen könnte – außer vielleicht die des je eigenen. Um zu begreifen, was Leben ist, müssen wir vom Begriff des spezifisch menschlichen Lebens ausgehen, und diesen auf einen Begriff bloßen Lebens reduzieren. Dazu ist es hilfreich, verschiedene Verlaufsformen von Bewegungen zu unterscheiden. Intentionale Bewegungen können unvollendet bleiben oder auf gute oder schlechte Weise vollendet werden. Teleologische Bewegungen können nur vollendet werden oder unvollendet bleiben. Intentionale Handlungen richten sich *als* mehr oder weniger angemessene Mittel auf ein Ziel. Bloß teleologische Bewegungen erfolgen nicht derart explizit *als* Mittel zu einem Ziel. Das macht sie aber nicht weniger zielgerichtet.

The sciences may be able to describe living beings, but this is not to account for their life. Life is not a describable property of things. There is also no philosophical *a priori* argument by which one could prove the existence of life – except perhaps our own. In order to understand what life is, we must start with our conception of the life that we know, human life, and reduce the notion of this life to a notion of *mere* life. We may do this by introducing the following distinctions. Intentional movements may succeed, be interrupted, or be mistaken. In contrast, merely teleological movements can only succeed or be interrupted, but not mistaken. Further, intentional movements are executed *as* more or less suitable means for achieving an end. Merely teleological movements are not performed *as* means to ends in this sense, but that does not render them less goal-directed.