

Einheit des Selbstbewußtseins oder „natürliche Einheit des Wissens“?
Von der Metaphysik als Wissenschaft zur metaphysischen
Naturwissenschaft.

Von der Philosophischen Fakultät
der Gottfried Wilhelm Leibniz
Universität Hannover
zur Erlangung des Grades einer
Doktorin der Philosophie (Dr. phil.)
genehmigte Dissertation

von Christiane Müller,
geboren am 14.04.1971 in Hannover

2013

Referent: Prof. Dr. Günther Mensching
Korreferentin: Apl. Prof. Dr. Myriam Gerhard
Tag der mündlichen Prüfung: 19. April 2013

Abstract

In dieser Arbeit wird die Frage thematisiert, welche ursprüngliche Einheit der Erkenntnis besser geeignet ist die Existenz wissenschaftlicher Objektivität zu begründen: Die Einheit eines transzendentalen Selbstbewußtseins oder eine ontologische Welteinheit. Das Interesse an dieser formalen Frage ist dabei vor allem durch die Konsequenzen für eine objektive Bestimmung des Menschen motiviert, die aus der jeweiligen Einheitsvorstellung resultieren.

Um diesen Zusammenhang darzustellen, wird die Transzendentalphilosophie Immanuel Kants mit verschiedenen Ansätzen verglichen, die sich alle unter dem Begriff „metaphysische Naturwissenschaft“ zusammenfassen lassen, es handelt sich dabei um den Monismus Ernst Haeckels, die Evolutionäre Erkenntnistheorie von Konrad Lorenz, Gerhard Vollmer und anderen sowie die Soziobiologie und ihren jüngsten Ableger, die Evolutionspsychologie.

Anhand der berühmten vier Fragen Kants: „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“, „Was darf ich hoffen?“ und „Was ist der Mensch?“ gliedert sich eine Untersuchung, die am Ende aufzeigen wird, daß die vermeintlich moderneren Autoren keine „Revision der Transzendentalphilosophie“ (Vollmer) im „Lichte der gegenwärtigen Biologie“ (Lorenz) vollziehen, sondern tatsächlich bloß hinter den von Kant im 18. Jahrhundert erreichten Stand in der Erkenntnistheorie zurückfallen und damit letztlich einem „Menschenbild“ Vorschub leisten, das in seiner Willkürlichkeit und Relativität einen angestrebten „biologisch untermauerten Humanismus“ (Pinker) ad absurdum führt.

Demgegenüber macht Kants (viel ältere) Herangehensweise es möglich, einen Begriff des Menschen zu gewinnen, der formale Strukturkriterien aufweist, denen man durchaus objektive Geltung zusprechen kann, nämlich: Spontaneität des Verstandes, Autonomie der Vernunft und das Vermögen einer reflektierenden Urteilskraft. Hieraus werden dann drei weitere menschliche Fähigkeiten begründbar: Verantwortung, Menschenwürde und kultureller Fortschritt.

Die „kopernikanische Wende“, die Kant mit der Hinwendung zur Vernunftkritik vollzogen hatte, erweist sich so als tragfähiger, als der Anspruch der „Entanthropomorphisierung unseres Weltbildes“, der von Lorenz und Vollmer erhoben worden ist, sowohl für die Begründung wissenschaftlicher Objektivität als auch für die (Selbst-)bestimmung des Menschen mit all ihren Folgen.

Abstract

In this thesis the question is focused, what original unity of cognition is more qualified to found the existence of scientific objectivity: the unity of a transcendental self-consciousness or the ontological unity of a world in itself.

The interest in this formal question is mainly motivated by the consequences, which result from the two conceptions of unity, for an objective definition of humanity.

For the explanation of this context the transcendental philosophy of Immanuel Kant is compared to different conceptions, which all could be summed up under the term “metaphysical natural science”, these are: the monism of Ernst Haeckel, the evolutionary epistemology of Konrad Lorenz, Gerhard Vollmer and others as well as the sociobiology of Edward O. Wilson and its latest offspring, the evolutionary psychology.

With the famous four questions of Kant: “What can I know?”, “What shall I do?”, “What may I hope?” and “What is man?” an inquiry is structured, which will show at its end that the, pretended more modern authors are not able to make a “revision of transcendental philosophy” (Vollmer) in “the light of current biology” (Lorenz), instead of that, they fall behind the stance in epistemology, which was achieved by Kant in the 18th century.

So, in consequence, they create a representation of humanity that, in its arbitrariness and relativity, shows the absurdity of a project like a “biological based humanism” (Pinker).

In contrast to this, Kants (much older) conception makes it possible to gain a concept of man, which shows formal criteria of structure that can have objective validity, these are: spontaneity of understanding, autonomy of reason and the faculty of a reflecting power of judgment. The following three human abilities are founded by those: responsibility, man’s dignity and cultural progress.

As a result of this inquiry it can be maintained that the “Copernican turn”, that Kant performed with the concentration on the critique of reason, is more valid than the claim of a “De-anthropomorphizing of our worldview”, which was raised by Lorenz and Vollmer, as well as for the founding of scientific objectivity as for a (self-)definition of man with all its consequences.

Key words: Transcendental Philosophy, Evolutionary Epistemology, human nature

Schlüsselworte: Transzendentalphilosophie, Evolutionäre Erkenntnistheorie, menschliche Natur

Inhalt

1	Einleitung.....	1
2	Metaphysische Implikationen des Evolutionsbegriffs.....	22
2.1	Kurzer Abriß der Evolution von Evolutionstheorien.....	24
2.2	Transzendentalphilosophische Analyse des Evolutionsbegriffs.....	43
2.2.1	Warum Evolution kein reiner Vernunftbegriff sein kann.....	44
2.2.2	Der Evolutionsbegriff kann als Prinzip der reflektierenden Urteilskraft betrachtet werden	47
3	„Was kann ich wissen?“ Zum Problem der Vermittlung von Denken und Sein	55
3.1	Metaphysik.....	55
3.1.1	Vorkantische Ideengeschichte: Descartes, Locke, Hume.....	56
3.1.2	Kant.....	66
3.2	Metaphysische Naturwissenschaft.....	75
3.2.1	Ernst Haeckel: Das biogenetische Grundgesetz und die ontogenetische Manifestation von phylogenetisch erworbenen Erkenntnisstrukturen.....	77
3.2.2	Konrad Lorenz: Kants Begriff des Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie.....	86
3.2.3	Gerhard Vollmers Erkenntnisproblem: „empirische Ontologie“ versus „hypothetischer Realismus“.....	93
3.3	Ontologische Einheit der Natur und die „Entanthropomorphisierung unseres Weltbildes“.....	104
4	„Was soll ich tun?“ Zum Problem der Vermittlung von Sein und Sollen.....	108
4.1	Metaphysik, oder Freiheit und praktische Vernunft.....	110
4.2	Metaphysische Naturwissenschaft	116
4.2.1	Die evolutionäre Relativierung von Ethik führt zu ihrer Destruktion als vernünftiges Prinzip.....	123
4.2.2	Die „Biologisierung“ des kategorischen Imperativs erfordert zwingend das Postulat einer metaphysischen Weltvernunft.....	126
4.2.3	„Wenn <i>Ist</i> nicht <i>Seinsollendes</i> ist, was dann?“.....	130
5	„Was darf ich hoffen?“ Zum Problem der Vermittlung von Kausalität und Zweck.....	139
5.1	Metaphysik. Zur Kritik der Urteilskraft.....	140
5.2	Metaphysische Naturwissenschaft.....	145
5.2.1	Naturwissenschaftliche Evolutionstheorie, der Zufall und die Teleonomie.....	146
5.2.2	Die Evolution der lebenden Materie.....	150
5.2.3	Evolution, Fortschritt und Kultur.....	157
6	„Was ist der Mensch?“.....	160
6.1	Die Wandelbarkeit des Abbildes der menschlichen Natur. Oder, wie man niemals einen formalen Begriff des Menschen gewinnen kann.....	163
6.1.1	„Hypothetischer Realismus“ und „Menschenbild“.....	164
6.1.2	„Empirische Ontologie“ und „menschliche Natur“.....	166
6.1.3	Die „menschliche Natur“ als Kampfbegriff. Zur Denunziation des vernünftigen Handelns.....	168
6.2	Zur inhaltlichen Konsequenz eines Inbegriffs des Menschseins.....	174

7	Das Problem der Einheit.....	177
8	Schlußanmerkung.....	194
	Literaturverzeichnis.....	196

1. Einleitung

In dieser Arbeit sollen zwei Zugangsweisen zum Verständnis von Wissenschaft und Objektivität überhaupt untersucht und miteinander verglichen werden, und zwar im Hinblick auf einen Gegenstand wissenschaftlichen Interesses, den Menschen selbst. Beide Zugangsweisen beziehen sich auf das Problem der Legitimation und Definitionskompetenz der Naturwissenschaften, allerdings mit unterschiedlichen Voraussetzungen.

Während Kant mit seiner Transzendentalphilosophie die Problematik der Vermittlung von Begriff und Gegenstand reflektiert und mit seinem Ansatz eines „transzendentalen Idealismus“ dem ein „empirischer Realismus“ korrespondiert, zu einem erkenntnistheoretisch bedeutsamen Problembewußtsein gelangt, so gehen solche modernen, evolutionsbiologisch ausgerichtete Autoren, die im folgenden als „metaphysische Naturwissenschaftler“ bezeichnet werden sollen, davon aus, dieses und andere metaphysische Probleme „naturalisieren“ und damit einer naturwissenschaftlichen Lösung zuführen zu können. Daß sie damit sowohl formal der Wissenschaft selbst als auch inhaltlich dem Selbstverständnis des Menschen mehr Schaden als Nutzen zufügen soll im Folgenden, unter Bezugnahme auf Kants transzendentalphilosophischen Ansatz, dargestellt werden. Zentral wird dabei der Standpunkt der „kopernikanischen Wende“ sein, daraus resultierend die Frage: Einheit des Selbstbewußtseins oder „natürliche Einheit des Wissens“?

Dies ist, in wenigen Worten, das Programm der vorliegenden Arbeit. Die Wahl der Konstellation „Transzendentalphilosophie versus metaphysisch argumentierende Evolutionsbiologie“ für die Form der Untersuchung, ist dabei leicht zu begründen. Daß Kants Transzendentalphilosophie Maßstab sein kann, für die Beurteilung wissenschaftlichen Argumentierens, das über 200 Jahre nach dessen Tod erfolgt, mag, besonders auf Seiten der so Beurteilten, auf Kritik stoßen. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß sie selbst den Anstoß dafür gaben, weil sie sich implizit oder explizit zum Ziel setzten, mittels ihrer eigenen Entwürfe Kant ad acta legen zu können. So ist in diesem Zusammenhang beispielsweise Gerhard Vollmers Anspruch zu nennen auf Basis einer „Evolutionären Erkenntnistheorie“ die Transzendentalphilosophie zu revisionieren.¹

¹ Vgl. hierzu: Gerhard Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie, 8., unveränderte Auflage, Stuttgart 2002, S. 189: „Andererseits ist sie [die Evolutionäre Erkenntnistheorie] geeignet, zahlreiche philosophische Fragestellungen in neuer Perspektive erscheinen zu lassen. Sie führt zu einer

Philosophiegeschichtlich ist es Kants Verdienst gewesen, den Konflikt zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft, genauer, den zwischen Ontologie und Empirie systematisch thematisiert und, mit der salomonischen Lösung der Transzendentalphilosophie, eine Vermittlung zwischen beiden geschaffen zu haben. Allerdings ist Kant dabei auch nicht ganz unparteiisch. Mit den von Newton und anderen² vorgegebenen Maßstäben der exakten Naturwissenschaft mißt er die Metaphysik, um sie daran anzupassen. Trotzdem aber wird diese ihm nicht überflüssig, sondern soll vielmehr durch diese Anpassung selbst erst wissenschaftlich werden. Die Unterscheidung, die hier getroffen wird, kann auch verstanden werden als Abgrenzung einer „Metaphysik als Wissenschaft“ zu einer Metaphysik als Weltanschauung. Es bietet sich daher an, die ganze Untersuchung an dieser Differenz zwischen Kants Metaphysikkritik und einer unreflektiert metaphysisch argumentierenden Naturwissenschaft vorzunehmen. Das dabei entscheidende Ausgangsproblem hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft bereits formuliert.

„Denn irgendeine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen, und wird auch wohl ferner, mit ihr aber auch eine Dialektik der reinen Vernunft, weil sie ihr natürlich ist, darin anzutreffen sein. Es ist also die erste und wichtigste Angelegenheit der Philosophie, einmal für allemal ihr dadurch, daß man die Quelle der Irrtümer verstopft, allen nachteiligen Einfluß zu benehmen.“³

„Irgendeine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen“ urteilt Kant. Tatsächlich bezieht er selbst sich aber auf eine ganz bestimmte, nämlich die der sogenannten „Leibniz-Wolffschen- Schulmetaphysik“ die seinerzeit universitäres Allgemeingut war. Der Begriff der Ontologie und die Unterscheidung der Themenbereiche *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis* hatte Christian Wolff (1679-1754) erst populär gemacht. Und an diese Strukturierung hält sich auch Kant bei seiner Analyse der Metaphysik und bei seinem Entwurf einer „Architektonik der reinen Vernunft“. Daß die „kopernikanische Wende“ hin zum Subjekt weg führt, vom Versuch der Erkenntnis vom „Seienden als Seiendes“, der ursprünglichen Fragestellung der aristotelischen „Ersten Philosophie“, kann dabei als Zugeständnis an den notwendig beschränkten naturwissenschaftlichen Erkenntnisumfang betrachtet werden. Naturwissenschaft bezieht sich auf empirisch beobachtbare Phänomene

wichtigen erkenntnistheoretischen Position, nach der wir nicht nur über uns selbst, sondern auch über die Welt (das Ding an sich) etwas erfahren können, so daß objektive Erkenntnis möglich ist. (...)
In diesen Fragen geht die evolutionäre Erkenntnistheorie über Kant hinaus und ermöglicht eine Revision der Transzendentalphilosophie.“

² In der Vorrede zur Ausgabe B der Kritik der reinen Vernunft spannt Kant den Bogen von der „Geometrie der Griechen“ über Galilei bis zu Kopernikus und Newton.

³ Kant, Kritik der reinen Vernunft, B XXXI.

und versucht diese unter Gesetze zu subsumieren, nicht aber, das Wesen der Dinge zu ergründen. Wenn Kant also vorhat die Metaphysik auf den „Heeresweg der Wissenschaft“⁴ zu führen, dann bedeutet das, daß er die ursprüngliche Aufgabe der Metaphysik, nämlich die Erkenntnis unsinnlicher, wesenhafter Dinge modifizieren muß. Als eine Form von naturwissenschaftlicher Propädeutik ist ihr Gegenstand nicht mehr die Beschaffenheit von „Dingen an sich“, sondern vielmehr die Beschaffenheit und Einheit des Erkenntnisvermögens selbst. Warum dies so sein muß, hat Ernst Cassirer am Beispiel der Situation Galileis analysiert:

„(...) wenn die Erkenntnis auf die Einzeldinge als letztes Ziel bezogen ist, so muß sich alsbald ihr Unvermögen zeigen, die Gesamtheit des Wissensstoffes zu umspannen. Um dem Wissen sein Recht und seine Geltung wiederzugeben, gibt es kein anderes Mittel, als das Ideal des Erkennens von Grund aus umzugestalten, als den extensiven Maßstab in einen intensiven umzuwandeln. (...)

Das „Absolute“ entschwindet uns, wenn wir es als das äußere Objekt der Erkenntnis ansehen und erforschen wollen; wir gewinnen es zurück, wenn wir lernen, es lediglich in den fundamentalen geistigen Wahrheiten selbst zu suchen. Es gibt keine Erkenntnis vom Absoluten, wohl aber absolut gewisse Erkenntnisse.“⁵

Das „Absolute“, die wesensmäßige Einheit aller erkennbaren und möglicherweise auch der unerkennbaren Dinge, kann nicht länger Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein, es ist daher notwendig, eine andere Einheit zu finden unter die die disparaten Gegenstände empirischer Forschung zu subsumieren wären, die Einheit absolut gewisser Erkenntnisse im Subjekt. Insofern ist Kants „kopernikanische Wende“ ein Erfordernis, das sich aus der Emanzipationsgeschichte der Naturwissenschaften von der Metaphysik begreifen läßt. Da er die Form der Naturwissenschaft als gegeben voraussetzt, mit ihr das Erkenntnisideal von Notwendigkeit und Allgemeinheit, ist es nur folgerichtig, daß er auch die Metaphysik, sofern sie Wissenschaft sein soll, an diesem Maßstab mißt.

Eine ähnliche historische Fundierung kann im Hinblick auf die Differenz zwischen „Ding an sich“ und Erscheinung festgestellt werden. Hierzu schreibt Cassirer:

„Der Gedanke, daß jenseits aller unserer empirisch-phänomenalen Erkenntnis eine Welt unerkennbarer „Dinge an sich“ sich verbirgt: dieser Gedanke, den man so häufig als die Substanz der Kantischen Lehre angesehen hat, ist in Wahrheit nichts anderes, als die herrschende Überzeugung der gesamten Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts. Man kann kaum ein naturwissenschaftliches Werk der Zeit aufschlagen, ohne ihm allenthalben zu begegnen.“⁶

⁴ Kritik der reinen Vernunft, B XII.

⁵ Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band 1, Sonderausgabe, Reprint, Darmstadt 1994, S. 405.

⁶ Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band 2, Sonderausgabe, Reprint, Darmstadt 1994, S. 426 f..

Warum diese „Überzeugung“ innerhalb der „Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts“ aber überhaupt entstehen konnte ergibt sich aus dem oben Gesagten. Wenn Naturwissenschaft nicht mehr länger Wesenserkenntnis sein soll, die Definitionscompetenz der Metaphysik aber von der aufkommenden Naturwissenschaft zunehmend in Zweifel gezogen wird, dann zerfällt die Welt zwangsläufig in zwei Bereiche, den des Erkennbaren und den des Nichterkennbaren. Das, was Kant also tut ist nicht nur begründet in seiner eigenen spezifischen Situation⁷, sondern vor allem in der grundsätzlichen Problematik der Grenzziehung zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft. Kant positioniert die Metaphysik daher neu. Einerseits soll sie ihre ursprünglichen Gegenstände, die der *metaphysica specialis*, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit weiterhin betrachten können, andererseits aber als *metaphysica generalis* ihre Gestalt ändern, von Ontologie in Transzendentalphilosophie. Es ist diese Stellung der Kantischen Philosophie die sie für die Bestimmung dessen, was „metaphysische Naturwissenschaft“ sein soll, prädestiniert. Hier geht es nicht mehr nur um „irgendeine Metaphysik“, die *irgendwo* in der Welt sein wird, sondern um diejenige Metaphysik die sich in die Naturwissenschaften eingeschlichen hat. Diese Metaphysik ist „vorkantisch“ verfaßt, soll heißen, daß das „Seiende als Seiendes“ implizit und sogar explizit seinen Platz als Grund nicht nur für die Einheit der Erkenntnis, sondern sogar für die Einheit menschlichen Handelns und die Einheit von Zwecksetzungen in naturwissenschaftlichen Konzepten erneut eingenommen hat. Die Form dieser Metaphysik läßt sich dabei am ehesten mit dem paradoxen Begriff einer „empirischen Ontologie“ kennzeichnen. Der Anspruch, naturgesetzliche Zusammenhänge mittels ihrer empirischen Erforschung auch wesensmäßig zu bestimmen, läßt sich bei verschiedenen Autoren nachweisen. Ganz offen tut dies beispielsweise Gerhard Vollmer, wenn er unter anderem von der Möglichkeit spricht, „kausale Beziehungen ontologisch zu charakterisieren“ und zwar unter Bezugnahme auf das physikalische Konzept des Energieübertrages.⁸ Daß nun solche Bestrebungen auch anderweitig bereits aufgefallen sind, zeigt sich an einer Feststellung

⁷ Daß Kants Denken nur für die Wissenschaft seiner Zeit Geltung habe und folglich als überholt angesehen werden kann, ist ein beliebtes Argument gegen Kant. So schreibt auch Otfried Höffe hierzu: „Schon Karl Popper (1974, 192) und Wolfgang Stegmüller (1967/68), später Friedman (1992 und 1992 a), halten die *Kritik* für eine frühe Wissenschaftstheorie, die nur für das damalige Vorbild, die Newtonsche Physik, überzeuge.“ Otfried Höffe, Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, 4. Auflage, München 2004, S. 205.

⁸ Gerhard Vollmer, Ein neuer dogmatischer Schlummer? Kausalität trotz Hume und Kant, in: Was können wir wissen? Band 2 Die Erkenntnis der Natur, Beiträge zur modernen Naturphilosophie, 3., durchgesehene Auflage, Stuttgart 2003, S 46.

von Jürgen Habermas. Dieser schreibt, in anderem Zusammenhang, in bezug auf einen „linguistischen Behaviorismus“ als einer „reduktionistischen Form der Theoriebildung“:
„Diese durchaus imponierende, von Morris bis Quine entwickelte Sprachtheorie verdankt ihren Naturalismus nicht dem sprachanalytischen Verfahren, sondern den Voraussetzungen einer empiristischen Ontologie.“⁹

Weiter heißt es:

„Solche abstrakten Versuche, ein objektivistisches Selbstverständnis des Menschen gleichsam mit einem Schlage zu etablieren, leben zwar von der szientistischen Hintergrundüberzeugung, daß die Naturwissenschaften (mit der modernen Physik als ihrem Kern) überhaupt das Modell und die letzte Autorität für jedes noch akzeptable Wissen abgeben; dennoch geht es ihnen nicht um die physikalisch, biochemisch, neurophysiologisch oder auch nur soziobiologisch durchgeführte Reduktion der bekannten sozialwissenschaftlichen und historischen Tatsachen, sondern allein um die prinzipielle Möglichkeit, auf der Basis einer Umkehrung der natürlichen Welteinstellung, *alles* intuitiv Gewußte, den lebensweltlichen Kontext *im ganzen*, aus der Perspektive des naturwissenschaftlichen Beobachters zu verfremden und objektivierend zu erklären.“¹⁰

Was Habermas hier nicht nur für sprachtheoretische, sondern auch bereits für die, in der Evolutionären Psychologie (einer Spielart der Soziobiologie) so beliebte Spieltheorie sowie systemtheoretische Entwürfe im weiteren Sinne konstatiert, läßt sich in bezug auf die wesentlichen Problemstellungen der hier zu kritisierenden „empirischen Ontologie“ verallgemeinern. Es geht um einen naturwissenschaftlichen Reduktionismus, der nicht allein logisch begründetes Ziel wissenschaftstheoretischer Strukturierungsbestrebungen, sondern vielmehr Mittel zu dem Zweck ist, einen anderen Reduktionismus, den des Subjekts auf das Objekt, rechtfertigen zu können. In der Terminologie dieser Arbeit ausgedrückt: Die Einheit des Selbstbewußtseins, als Bedingung der Möglichkeit von Erkennen und Handeln im Kontext eines transzendentalphilosophisch definierbaren Gesamtzusammenhangs, soll reduziert werden auf ein bloßes Abbild einer irgendwann einmal empirisch erkennbaren ontologischen Welteinheit. Gegen diese Gestalt von Metaphysik wird also im Rahmen dieser Arbeit mit Kant zu argumentieren sein. Dessen Begriff der Einheit des Selbstbewußtseins soll dabei dem, besagter ontologischer Welteinheit kontrastiert werden.

Diese Welteinheit hat nun im Laufe der Zeit verschiedene Gestalten angenommen. Sie findet sich bei Ernst Haeckel als von Goethe entlehnte „Theophysis“, in Konrad Lorenz’ „Das sogenannte Böse“ als „Weltvernunft des Logos“ oder eben beim Soziobiologen

⁹ Jürgen Habermas, *Metaphysik nach Kant*, in: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1992, S. 29.

¹⁰ Ebd., S. 29 f..

Edward O. Wilson, der eine „natürliche Einheit des Wissens“ proklamiert, die nichts anderes sein kann als das Abbild einer ontologischen Welteinheit. Diese metaphysischen Konstrukte sind dabei freilich zu unterscheiden, von dem notwendigen heuristischen Prinzip einer naturgesetzlich verfaßten Einheit der Welt ohne die jede wissenschaftliche Betrachtung sinnlos wäre. Mit Kant zu reden: „Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, am längsten Tage bald das Land mit Früchten, bald mit Eis und Schnee bedeckt sein, (...)“¹¹, dann würde Wissenschaft, die ja seit Aristoteles als das Aufsuchen des Regelmäßigen¹² definiert ist, keinen Gegenstand haben. Wie läßt sich aber nun diese Einheitsvorstellung begreifen? Für Kant stellt sie einen Reflexionsbegriff dar, der folglich von der Einheit und Beschaffenheit der menschlichen Vernunft abhängt, in welcher er allein anzutreffen ist. Für die Vertreter der Evolutionären Erkenntnistheorie, wie Lorenz, Vollmer und andere, gilt dagegen die Vorstellung eines „hypothetischen Realismus“ die, in Vollmers Worten, besagt:

„Wir nehmen an, daß es eine reale Welt gibt, daß sie gewisse Strukturen hat und daß diese Strukturen teilweise erkennbar sind, und prüfen, wie weit wir mit diesen Hypothesen kommen.“¹³

Daß sich nun dieser „hypothetische Realismus“ mit dem Vorhaben der „empirischen Ontologie“ schlecht verträgt ist unmittelbar ersichtlich. „Empirische Ontologie“ erfordert notwendig die Voraussetzung der ontologischen Welteinheit. Diese ist aber laut dem „hypothetischen Realismus“ nur ein Gegenstand des Glaubens, so daß hier der Glaube das Wissen begründen müßte.

Weiter kommt man dagegen mit Kant, denn dessen Dreh- und Angelpunkt ist dank der „kopernikanischen Wende“ das vernünftige Subjekt. Dies ist aber nun nicht bereits in Form einer Substanz vorausgesetzt, sondern seine Verfaßtheit resultiert erst aus der Analyse des menschlichen Erkenntnisprozesses, so konstatiert wiederum Ernst Cassirer:

„In dieser Einsicht vollendet die Philosophie Kants ihre geschichtliche Mission. Wir sahen, daß ihr originaler Grundgedanke, der sie von der philosophischen Vergangenheit scharf und prinzipiell scheidet, darin besteht, daß die Trennung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ der Analyse der Erkenntnis nicht vorangestellt wird, sondern daß sie, soweit sie in Geltung bleibt, erst aus dieser Analyse gewonnen und gemäß ihren Ergebnissen bestimmt werden soll.“¹⁴

¹¹ Kritik der reinen Vernunft, A 100.

¹² Vgl. Aristoteles, Metaphysik, 1027 a.

¹³ Gerhard Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, S. 35.

¹⁴ Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem..., Band 2, S. 721.

Was Kant betreibt ist Vernunftkritik und diese hat nicht nur zum Ziel, die Existenz von objektiver Erkenntnis zu begründen, sondern auch herauszuarbeiten, wie das Subjekt beschaffen sein muß, das diese Erkenntnis hat. Wenn es niemanden gibt, der erkennt, dann gibt es auch keine Erkenntnis, also ist die Frage nach dem Subjekt zentral für die Frage nach der Art von objektiver Erkenntnis. Das fundamentale Problem der Beziehung des Subjekts auf das Objekt hat Kant nun in einem lapidaren Satz zum Ausdruck gebracht:

„Es ist nämlich klar: daß, da das Äußere nicht in mir ist, ich es nicht in meiner Apperzeption, mithin auch in keiner Wahrnehmung, welche eigentlich nur die Bestimmung der Apperzeption ist, antreffen könne.“¹⁵

Was wir haben, ist das Denken vom Sein, das Sein ist aber nicht im Denken. Wie sind beide also zu vermitteln? In der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ der Ausgabe B der Kritik der reinen Vernunft konkretisiert Kant diese Problematik in der Frage, ob die Erfahrung die Begriffe möglich macht, oder diese die Erfahrung. Mit anderen Worten, sind also die Begriffe, über die das erkennende Subjekt verfügt, a priori oder a posteriori gegeben? Und wenn es Begriffe geben sollte, die tatsächlich vor aller Erfahrung schon vorhanden sind und diese damit in irgendeiner Form erst konstituieren, wie lassen sie sich begründen oder herleiten?

Hier eröffnen sich für Kant zwei Möglichkeiten: Entweder sie sind „selbstgedachte erste Prinzipien des Verstandes“, von diesem durch Spontaneität hervorgebracht, oder sie wurden von einer den Verstand präformierenden Instanz, zum Beispiel einem Schöpfergott, ursprünglich in denselben hineingelegt.¹⁶ Es ist unerheblich wie man sich in dieser metaphysischen Frage nun entscheidet, es hat Auswirkungen auf alle erkenntnistheoretischen und metaphysischen Folgefragen. Der Problemkomplex, in dem dies deutlich wird, besteht aus Kants vier berühmten Fragen:

- „1) Was kann ich wissen? –
- 2) Was soll ich tun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?“

Und, so fügt er erklärend hinzu:

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die ersten drei Fragen auf die letzte beziehen.“¹⁷

¹⁵ Kritik der reinen Vernunft, A 368.

¹⁶ Vgl. hierzu: Kritik der reinen Vernunft, B 167.

¹⁷ Immanuel Kant, Logik, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), Immanuel Kant, Schriften zur Metaphysik und Logik, Band 2, Werkausgabe Band VI, 2. – 9. Auflage, Frankfurt a.M. 1996, S. 447 f..

Der Zusammenhang innerhalb dieses „Fragengeflechts“ wird aber nicht nur im Hinblick auf den Bezug der drei ersten Fragen auf die letzte deutlich, sondern schon viel früher. Das eben bereits thematisierte Grundproblem der Vermittlung zwischen Denken (den Begriffen) und Sein (den Gegenständen) ist das Thema der ersten Frage. Kant kommt hier zu dem Ergebnis, daß es einer „Spontaneität des Verstandes“ bedarf, der die von ihm selbst hervorgebrachten Begriffe aktiv auf die Anschauungen der Sinnlichkeit beziehen muß. Daraus folgt, daß das Problem das in der zweiten Frage thematisiert wird, nämlich wie Sein (Natur) und Sollen (Freiheit) vermittelbar sein können, bereits von der Lösung der ersten Frage abhängt, denn zum einen setzt die Fähigkeit, mittels Spontaneität „selbstgedachte erste Prinzipien des Verstandes“ hervorzubringen, die Freiheit dies tun zu können voraus, so daß, wenn die Eigenschaft der Spontaneität des Verstandes zugestanden wird, damit zugleich auch die der Freiheit (zumindest als Vernunftidee) akzeptiert werden muß, zum anderen ergibt sich aus der Tatsache der *Vermittlungsbedürftigkeit* von Begriffen und Gegenständen überhaupt erst die Frage nach der *Vermittlungsmöglichkeit* von Sein und Sollen.

Kant definiert den menschlichen Verstand als diskursiv, damit unterschieden von der Beschaffenheit eines vorgestellten „göttlichen“ Verstandes, der anschauend wäre. Wäre der menschliche Verstand nun ein anschauender, so würde er die Gegenstände allein dadurch bereits hervorbringen, daß er sie denkt. In diesem Fall hätte er es aber gar nicht nötig, sich Objekte seines Wollens zu setzen die erst noch verwirklicht werden müßten. Dies ist aber der Kern der Frage nach der Vermittlung von Sein und Sollen, daß Gegenstände erstrebt werden können, die nicht sind, noch jemals waren, oder, wie Kant in der Kritik der praktischen Vernunft schrieb, daß ein Mensch urteilen kann, „daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll“.¹⁸ Somit ist die Diskursivität des menschlichen Verstandes konstitutiv für die Differenz von Sein und Sollen. Und hier tritt nun das eigentlich Verbindende zwischen allen Kantischen Fragen bereits zutage, die Einheit des Selbstbewußtseins.

Um die „selbstgedachten ersten Prinzipien des Verstandes“ auf eine Einheit zu beziehen, innerhalb derer sie miteinander verknüpft werden können, um so Erkenntnis überhaupt erst möglich zu machen, bedarf es einer „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“. Und auch die Erkenntnis der Tatsache, daß eine Diskrepanz zwischen Sein und Sollen besteht, ist ohne die Einheit eines Selbstbewußtseins nicht zu gewinnen.

¹⁸ Vgl. hierzu: Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1993, S. 35.

Schließlich lautete die Frage ja „Was soll *ich* tun?“, wäre dieses „Ich“ aber kein einheitliches, wie könnte es sich diese Frage dann überhaupt stellen und beantworten? Damit sind aber erst zwei der vier Fragen betrachtet. Was ist nun mit der dritten? In der Kritik der reinen Vernunft formulierte Kant sie um, in: „Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?“¹⁹ Sie beinhaltet also letztlich drei logische Schritte: erstens, ich kann erkennen was ich soll, zweitens, ich tue auch was ich soll und drittens, aufgrund dessen tritt ein positiver Effekt (auf den man hofft) ein. Dies hat aber zur Voraussetzung, daß Denken und Handeln irgendwie in einem übergeordneten logischen Gesamtzusammenhang verortet sein müssen. Anders gesagt, es bedarf zur Erkenntnis dieses Gesamtzusammenhangs der Klärung der Frage nach der Vermittlung des Besonderen mit dem Allgemeinen. Im engeren Sinne geht es dabei um die Problematik, inwiefern der Kausalität (der bloßen Kette von Ursachen und ihren Wirkungen) eine Zweckgerichtetheit im Hinblick auf einen übergeordneten Zusammenhang oder ein Ziel korrespondieren kann, sei es nun eine göttliche, auf Transzendenz zielende Weltordnung, oder, wie im Falle der „metaphysischen Naturwissenschaft“, so etwas wie eine über einen Evolutionsbegriff definierte „natürliche“ Zweckeinheit.

Der Einheit des Selbstbewußtseins muß also, aufgrund von logischen Erfordernissen, eine sie umfassende Einheit korrespondieren auf die sie in unterschiedlicher Weise bezogen ist. Da die „äußeren Dinge aber nicht in uns sind“, sich weder in der transzendentalen noch in der empirischen Apperzeption befinden, kann es in bezug auf die Voraussetzung dieser Einheit immer nur um eine Setzung durch das Selbstbewußtsein gehen, nicht aber um objektive Gegenstandserkenntnis. Kantisch gesprochen: Alle Totalitätsbegriffe sind nichts als Reflexionsbegriffe, die als solche im Vernunftvermögen zu verorten wären, da unbedingte „Totalitäten“ nicht Gegenstand möglicher Erfahrung sein können.

Wenn es nun nach all dem gelingt, einen formalen Begriff des Menschen zu entwickeln, der diesen Aspekten Rechnung trägt, so hätte man damit ein notwendiges menschliches Selbstverständnis gewonnen, einen Inbegriff des Menschseins, dem alle anderen inhaltlichen empirischen Bestimmungen, die beispielsweise eine Anthropologie zu liefern im Stande wäre, subsumiert werden können. Dies meint Kant wenn er schreibt, daß die ersten drei Fragen letztlich alle zur Anthropologie gerechnet werden müssen, weil sie sich auf die letzte („Was ist der Mensch?“) beziehen.

¹⁹ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 833.

Davon zu unterscheiden ist nun die Herangehensweise „metaphysischer Naturwissenschaft“. Die vier Kantischen Fragen umfassen universelle Probleme und stellen sich dieser daher genauso, allerdings unter den Prämissen von „empirischer Ontologie“ und „hypothetischem Realismus“. In diesem Zusammenhang ist zunächst jedoch auf einen weiteren Unterschied zur Herangehensweise von Kant hinzuweisen. Dieser hatte zwar die Frage aufgeworfen, woher die Begriffe stammen, die die Erfahrung erst möglich machen sollen, deren Beantwortung ist aber nicht entscheidend und letztlich auch gar nicht menschenmöglich. Nach den Einschränkungen der Transzendentalphilosophie ist diese Frage nicht einmal zulässig. Wenn die Begriffe die Erfahrung erst möglich machen, können sie nicht aus dieser begründet werden, also bedürfte es eines erfahrungstranszendenten Grundes, welcher aber wiederum nicht begrifflich erkennbar sein könnte. Die Frage „quid facti?“ ist damit sinnlos. Eine transzendente Begründung bezieht sich demgegenüber auf die Frage „quid juris?“ also, mit welchem Recht läßt sich die Apriorität der Begriffe behaupten? Und aus diesem Grund führt Kant dann auch seine transzendente Deduktion dieser Begriffe durch.

Ganz anders gehen die „metaphysischen Naturwissenschaften“ an das Problem heran. Wer „empirische Ontologie“ betreiben will, der kann auch nach erfahrungstranszendenten Begründungen fragen, denn für denjenigen bedeutet das Erfahrungstranszendente nichts anderes als: Das bisher noch nicht Erkannte, gleichwohl aber potentiell Erkennbare. Für die Beantwortung der Frage „quid facti?“ im Hinblick auf die „Herkunft“ der die Erfahrung konstituierenden Begriffe ergibt sich daher in der Evolutionären Erkenntnistheorie folgende Lösung: Sie sind ontogenetisch zwar a priori, jedoch phylogenetisch a posteriori. Damit wären sie konstitutiv für die individuelle Erfahrung, darum, weil sie selbst durch eine Art von überindividueller Erfahrung konstituiert wären. Dies ist jedoch alles andere als eine Lösung für das Problem der Begründung wissenschaftlicher Objektivität. Und tatsächlich wird diese dann auch von Gerhard Vollmer nur noch als regulative Idee betrachtet²⁰. Und bereits bei Konrad Lorenz hieß es: „Unsere Arbeitshypothese lautet: alles ist Arbeitshypothese“.²¹ Man hat hier also „das Wissen aufgehoben, um zum Glauben Platz zu bekommen“²² aber anders als Kant. Dieser hob das vermeintliche Wissen der Metaphysik seine Zeit auf, die „Evolutionären

²⁰ Gerhard Vollmer, Mesokosmos und objektive Erkenntnis - Über Probleme, die von der Evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden, in: Ders., Was können wir wissen? Band 1 Die Natur der Erkenntnis, Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, 3., durchgesehene Auflage, Stuttgart 2003, S. 93.

²¹ Konrad Lorenz, Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie, in: Konrad Lorenz, Franz M. Wuketits (Hrsg.), Die Evolution des Denkens, München, Zürich 1984, S. 109.

²² Kritik der reinen Vernunft, B XXX.

Erkenntnistheoretiker“ Lorenz und Vollmer heben statt dessen das Wissen der Naturwissenschaften auf, ohne es selbst zu bemerken, und schaffen damit eine neue Metaphysik. Die Relativität von evolutionär gewordenen „Kategorien“ menschlicher Erkenntnis relativiert auch alle durch sie allein mögliche wissenschaftliche Erkenntnis. Die Kluft zwischen zu erkennendem „An sich Existenten“ (Lorenz) und menschlicher Erkenntnisfähigkeit ist nicht zu überwinden. Es bedarf daher weiterer metaphysischer Konzeptionen, um den eigenen Erkenntnisanspruch begründen zu können.

Der Glaube an eine ontologische Welteinheit ist „hypothetischer Realismus“, dieser verträgt sich zwar nicht mit dem Bestreben nach „empirischer Ontologie“, ist aber zugleich dessen Voraussetzung, insofern dieses Bestreben nur vom Standpunkt des „hypothetischen Realismus“ aus nicht als die Absurdität erscheint, die sie ist.

Auch für das Selbstverständnis des Menschen hat dies gravierende Konsequenzen denn es ergibt sich hier die Problematik, ein Wesen, eine Natur des Menschen bestimmen zu wollen, aber letztlich nur bei einem willkürlichen „Menschenbild“ stehenbleiben zu müssen. Gefährlich wird es dort, wo das eine für das andere ausgegeben wird.

Wer betreibt aber nun eigentlich „metaphysische Naturwissenschaft“? Es soll in dieser Arbeit um die Probleme gehen, die evolutionsbiologisch argumentierende Autoren haben, wenn sie versuchen ihre Disziplin an die Stelle der Philosophie zu setzen. Das es solche Ansprüche tatsächlich gibt dürfte kaum zu leugnen sein, so schreibt beispielsweise auch Günther Pöltner:

„'Evolution' ist eine zentrale Kategorie unseres gegenwärtigen Wirklichkeitsverständnisses. Aus dem zunächst biologischen Begriff ist längst ein Deutungsmuster geworden, mit dessen Hilfe weltanschauliche Konzepte auf der Grundlage der Biologie erstellt werden: aus der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie mit ihrem von der Methode her prinzipiell begrenzten Erklärungspotential ist der mit einem universellen Geltungsanspruch auftretende Evolutionismus geworden, für den es nichts gibt, was einer evolutionären Erklärung prinzipiell entzogen wäre. Was der Physik der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts nicht gelungen ist, das nachzuholen schickt sich die Biologie unserer Tage an: die Philosophie zu beerben.“²³

Tatsächlich wurde dieser Anspruch nicht erst von der „Biologie unserer Tage“ erhoben, sondern bereits von Ernst Haeckel (1834 – 1919). Seiner Meinung nach sollte die Philosophie nur noch als Zweig der Naturwissenschaft angesehen werden, durch die Unterordnung unter diese soll sie als „monistische Philosophie“ für die „Naturalisierung“ aller vormals metaphysischen Fragen sorgen. Dabei bleibt Haeckel aber noch nicht stehen.

²³ Günther Pöltner, Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart, Berlin, Köln 1993, S. 7.

Als großer Bewunderer Darwins betrachtete er es in einer unkritischen Verabsolutierung von dessen Deszendenztheorie als seine Aufgabe, diese in den Stand einer Religion zu erheben. Genauer gesagt in den einer „monistischen Religion“, die die Verehrung der „Gott-Natur“ zum Gegenstand haben sollte. Daß in heutiger Zeit der positive Bezug auf Haeckel schwerfällt, liegt vor allem an seiner rabiatischen Form des Sozialdarwinismus und seiner unrühmlichen Vorreiterrolle für die Rassentheorie. Das mag auch der Grund dafür sein, daß Autoren, die auch heute auf seinem monistischen Fundament stehen, dazu neigen, sich von ihm zu distanzieren, oder sogar jegliche Gemeinsamkeit leugnen. Daß Haeckel ein direkter Vorläufer der Evolutionären Erkenntnistheorie ist, wird dann auch von Gerhard Vollmer mit der Begründung, dieser erkenne „die Evolution der Erkenntnisfähigkeit im Sinne einer phylogenetischen Entwicklung“ nicht, bestritten.²⁴ Daß Haeckel dies sehr wohl erkannt hat wird sich später noch zeigen.²⁵ So ist der Übergang von Haeckel zur Evolutionären Erkenntnistheorie nicht nur inhaltlich folgerichtig, sondern auch in bezug auf eine weitere Gemeinsamkeit gerechtfertigt, den Versuch, Kant zu widerlegen (Haeckel) oder zumindest auf einer biologischen Grundlage neu zu interpretieren. So stellt Konrad Lorenz' 1941 zuerst erschienener Text „Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie“ den Versuch dar, die Kantischen Kategorien zu biologisieren. Dieses Ansinnen wurde zwar von Kant-kundigen Zeitgenossen verlacht, schließlich beruht es zur Gänze auf einer falschen Interpretation der Transzendentalphilosophie, fand jedoch bei späteren Schülern regen Zuspruch, so daß sich hier mit Recht von einem Gründungstext der Evolutionären Erkenntnistheorie sprechen läßt. Das berechtigt aber auch zu dem Schluß, daß die Auseinandersetzung mit Kant für die Evolutionäre Erkenntnistheorie konstitutiv ist, auch wenn spätere Vertreter nicht mehr explizit darauf Bezug nehmen. So ist dann auch Gerhard Vollmers Versuch, die Bedeutung Kants für seine eigene Form der Evolutionären Erkenntnistheorie herunterzuspielen, nicht plausibel.²⁶ Kontrovers diskutiert wurde auch ein anderes Lorenzsches Buch „Das sogenannte Böse“, das bereits 1963 erschienen war. Mehr noch als im Rahmen der

²⁴ Gerhard Vollmer, Evolution und Erkenntnis – Zur Kritik an der Evolutionären Erkenntnistheorie, in: Ders., Was können wir wissen? Band 1, S. 319.

²⁵ Vgl. hierzu S. 80.

²⁶ Nachdem er in seiner Dissertation geschrieben hatte, daß die Evolutionäre Erkenntnistheorie in der Lage sein soll, eine „Revision der Transzendentalphilosophie“ zu ermöglichen, heißt es dann in „Evolution und Erkenntnis“ plötzlich: „Die EE (wie ich sie sehe) ist nicht angetreten, um Kant neu zu interpretieren oder biologisch zu untermauern.“ a.a.O., S. 303. Auch wenn dies nicht der Daseinszweck der Evolutionären Erkenntnistheorie sein mag, so kommt sie ohne den Bezug auf Kant aber eben auch nicht aus. Das hat aber zur Folge, daß die Kritik am falschen Kant-Verständnis von Lorenz und auch Vollmer letztlich die Evolutionäre Erkenntnistheorie trifft, insofern diese damit ja aufgrund falscher Voraussetzungen argumentiert.

erkenntnistheoretischen Betrachtungen zeigt sich hier Lorenz' pseudoreligiöser Bezug auf die Evolution, den beispielsweise auch Erich Fromm in seinem Werk „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ von 1973 scharf kritisierte. Relevant ist es im Zusammenhang dieser Arbeit aber vor allem, weil Lorenz dort gezwungen ist, das, was er in „Kants Lehre vom Apriorischen...“ als das „An sich Existente“ bezeichnet hatte, hier nun zur „Weltvernunft des Logos“ zu konkretisieren, womit er sich nicht nur an die vernunftlose Haeckelsche „Theophysik“ annähert, sondern sogar noch darüber hinaus geht. Gerhard Vollmer, der mit seiner Dissertation „Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie“ von 1975 ganz offenkundig den Versuch unternahm ein universales Erklärungsparadigma zu schaffen, ist in weiterer Hauptvertreter der Evolutionären Erkenntnistheorie, der hier betrachtet werden soll. Das, was bereits Lorenz im Kern behauptet, den „hypothetischen Realismus“, die stammesgeschichtliche Entwicklung der ontogenetisch apriorischen Begriffe und die daraus resultierende Forderung nach einer „Ent-anthropomorphisierung unseres Weltbildes“, werden auch bei Vollmer unkritisch vorausgesetzt. Was er noch hinzufügt, ist im wesentlichen der erkenntnistheoretische Begriff des „Mesokosmos“, der später in bezug auf eine „evolutionären Ethik“ zum „sozialen Mesokosmos“ umfunktioniert wird, und die Behauptung, die Evolutionäre Erkenntnistheorie würde die „wahre kopernikanische Wende“ vollziehen. Nun spricht Vollmer zwar nicht mehr von „Theophysik“ oder dem „An sich Existenten“, wie noch Haeckel oder Lorenz, ist aber dennoch als „metaphysischer Naturwissenschaftler“ zu charakterisieren, denn auch er kann die Vermittlung von Denken und Sein nicht ohne den Bezug auf ein Drittes leisten. In diesem Zusammenhang weist auch Eve-Marie Engels daraufhin, daß sowohl Putnam als auch Stegmüller den „hypothetischen Realismus“ der Evolutionären Erkenntnistheorie als metaphysischen bezeichnet haben, weil hier die Vermittlung zwischen dem Sein, der realen Welt, und dem Denken, dem erkennenden Subjekt, nur von einem „Gottesgesichtspunkt“ aus geleistet werden könnte.²⁷

Die Evolutionäre Erkenntnistheorie wurde seit ihrem Durchbruch in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts kontrovers und vielfach polemisch diskutiert.²⁸ Da es nicht

²⁷ Vgl. Eve-Marie Engels, Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Frankfurt a.M., 1989, S. 230.

²⁸ Wenn in dieser Arbeit von Evolutionärer Erkenntnistheorie die Rede ist, dann handelt es sich dabei immer um die Variante, die von Lorenz, Vollmer, Riedl und Wuketits entwickelt und erweitert wurde, nicht aber um die Evolutionäre Erkenntnistheorie Karl Poppers. Hier wird im wesentlichen der Klassifizierung Bernhard Irrgangs gefolgt, der die Evolutionäre Erkenntnistheorie folgendermaßen bestimmt: „Die evolutionäre Erkenntnistheorie im engeren disziplinären Sinn ist die von Konrad Lorenz inspirierte Bewegung, die sich

Thema dieser Arbeit ist, festzustellen, ob und inwiefern eine evolutionäre Erkenntnistheorie als solche sinnvoll oder wünschenswert wäre, - hier erfüllt sie lediglich den Zweck, ein Beispiel für „metaphysische Naturwissenschaft“ in der Form von „empirischer Ontologie“ zu liefern, und gleiches gilt auch für eine evolutionäre Ethik -, seien an dieser Stelle aus der Fülle der kritischen Auseinandersetzungen nur zwei herausgegriffen. Am umfangreichsten ist nach wie vor die Habilitationsschrift von Eve-Marie Engels aus dem Jahr 1989 mit dem Titel „Erkenntnis als Anpassung?“ Eine Studie zur evolutionären Erkenntnistheorie“. Bezeichnend ist dabei vor allem deren Fazit: „Diese Arbeit begann mit einer Frage: ‚Erkenntnis als Anpassung?‘ Die Antwort lautet: ‚Möglicherweise auch, aber nicht nur.‘“²⁹

Engels hat im Laufe der 382 Seiten ihrer Arbeit die Argumentation der evolutionären Erkenntnistheorie akribisch und ergebnisoffen untersucht und kommt doch am Schluß zu keinem anderen Fazit als diesem. Das, was Engels dagegen inhaltlich für beachtenswert hält, sind nicht die Thesen von Vertretern wie Lorenz, Vollmer und anderen, sondern vielmehr den von Piaget selbst so genannten Ansatz eines „dynamischen Kantianismus“.³⁰ Diese Position läßt sich mit folgendem, von Engels angeführten, Piaget-Zitat illustrieren. „Die Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen und die Übereinstimmung des Denkens mit sich selber drücken diese doppelte invariante Funktion der Anpassung und der Organisation aus. Diese beiden Aspekte des Denkens sind aber untrennbar miteinander verbunden: Indem sich das Denken den Dingen anpaßt, strukturiert es sich selbst, und indem es sich selbst strukturiert, strukturiert es auch die Dinge.“³¹

Mit Kant muß man hier allerdings erwidern, daß es ohne die Kategorien und ihren Bezug auf die Anschauungsformen der Sinnlichkeit gar keine „Dinge“ für das Erkenntnisvermögen gäbe an die sich das Denken anpassen könnte. Insofern läßt sich Kant nicht „dynamisieren“.

Eine weitere umfangreiche Kritik der evolutionären Erkenntnistheorie liefert Günther Pöltner, der deren begriffliche Grundlage Stück für Stück ad absurdum führt. Aber auch er möchte ein eingeschränkt positives Fazit an den Schluß stellen, indem er darauf hinweist, daß die evolutionäre Erkenntnistheorie, wenn sie denn „ihre überzogenen Ansprüche nicht

zwischen 1975 und 1990 zunächst insbesondere in Wien und Gießen formierte. Sie setzte sich mit Kants Erkenntnistheorie und seinen Begründungsansprüchen auseinander und orientierte sich an der traditionellen philosophischen Erkenntnistheorie.“ Bernhard Irrgang, Lehrbuch der evolutionären Erkenntnistheorie. Thesen, Konzeptionen und Kritik, 2., vollständig überarbeitete Auflage, München 2001, S. 14.

²⁹ Eve-Marie Engels, Erkenntnis als Anpassung?, S. 382.

³⁰ Vgl. ebd., S. 279.

³¹ Ebd., S. 281.

bloß in Form von Lippenbekenntnissen“³² sondern wirklich zurücknimmt, durchaus über Erkenntnispotential verfüge.

„Als *empirische Theorie* hat sie es kraft ihrer methodischen Eigenart niemals mit dem Erkennen als solchem, sondern mit dessen *realen Bedingungen* zu tun. Sie erklärt nicht die Wahrnehmung, sondern den Aufbau der Wahrnehmungsorgane. Eine EE kann wichtige Aufschlüsse über die gegenwärtige Struktur und Funktionsweise der menschlichen Sinnesorgane sowie des Gehirns durch Rekonstruktion ihrer Phylogenese liefern.“³³

Davon einmal abgesehen, daß diese Aufgaben bereits von den bestehenden Disziplinen wie der Evolutionsbiologie, Genetik oder Hirnforschung ausreichend und besser erfüllt werden können, schwebt Pöltner hier auch eine ganz andere Evolutionäre Erkenntnistheorie vor, als die, die ihre Vertreter entwickelt haben. Es ist unwahrscheinlich, daß sich Vollmer, Riedl, Wuketits und andere noch lebende Autoren mit diesen Einschränkungen zufriedengeben könnten. Ihre universalistischen Erklärungsansprüche aufzugeben, käme dem Eingeständnis gleich, daß sie Jahrzehnte lang einem Phantom nachgejagt sind. Insofern ist die Evolutionäre Erkenntnistheorie, in der metaphysischen Gestalt, in der sie hier betrachtet werden soll, un-„revisionierbar“, um einen Terminus Vollmers aufzunehmen.

Mit Evolutionärer Erkenntnistheorie und auch Evolutionärer Ethik hat man zwei hybride Gebilde, die aus Philosophie und Naturwissenschaft zusammengesetzt sind und die als Antwortversuche auf die ersten beiden Kantischen Fragen aufgefaßt werden können. Es überrascht nicht, daß es ein solches auch für die dritte, die „Zweckfrage“ gibt. Das was zu Kants Zeiten noch Teleologie war, wird hier zur „Teleonomie“, der Frage nach einem ungesetzten aber naturgesetzlichen Zweck. Auch dieses Konstrukt wird von den hier bereits genannten Autoren befürwortet.

Nun muß man aber keineswegs das erklärte Ziel haben, Kant zu „revisionieren“, um „metaphysische Naturwissenschaft“ zu betreiben. Man kann auch in diese Situation geraten, wenn man eigentlich vorhat, menschliches Verhalten auf naturwissenschaftlichem Wege zu erklären. Inwieweit Evolutionstheorien selbst immer schon einen metaphysischen Charakter aufweisen, der sich auch nicht wegreduzieren läßt, wird im zweiten Kapitel dieser Arbeit untersucht werden, hier ist zunächst darauf hinzuweisen, daß es bestimmte Ausprägungen evolutionären Argumentierens gibt, die tatsächlich rein metaphysisch sind, ohne daß ihre Vertreter dies im Einzelnen überhaupt bemerken müssen. Zwei Beispiele hierfür bieten Edward O. Wilsons soziobiologisch fundierter Ansatz, der die „Einheit des

³² Pöltner, *Evolutionäre Vernunft*, S. 220.

³³ Ebd., S. 219 f.

Wissens“ zum Ziel hat und Steven Pinkers Vorstellungen von einer feststehenden, kulturell nicht beeinflussbaren „menschlichen Natur“. Anhand von ersterem läßt sich zeigen, daß das Postulat einer ontologischen Welteinheit, welches einer „natürlichen Einheit des Wissens“ und einer evolutionär begründeten Ethik zwangsläufig zugrunde liegen muß, alles andere als ein bloß heuristisches Prinzip darstellt, sondern vielmehr in der Tradition des Haeckelschen Monismus steht. Auch Wilson betreibt empirische Ontologie, freilich ohne dies zu reflektieren.

Pinker geht es dagegen um etwas anderes, die Erkenntnis der „menschlichen Natur“ als einer von der Evolution in bestimmter Weise konstituierter Wesenseinheit. Diese ist allerdings, bedingt durch Anspruch und Methode der Evolutionären Psychologie, ein paradoxer Gegenstand, soll sie doch einerseits in der Zeit geworden, damit relativ, andererseits aber auch bedingt zeitlos sein, damit einen Bestimmungsgrund von sozialem, gesellschaftlichen und politischen Handeln darstellen können. Thomas P. Weber faßt zusammen:

„Was ist denn nun das Wesen, die Natur des Menschen? Die evolutionären Psychologen glauben, diese alte Frage endlich beantworten zu können: die universellen, im Pleistozän geformten, flexiblen und in Modulen angeordneten psychologischen Mechanismen, die unser Verhalten kontrollieren. Die menschliche Natur, das sind unsere Verhaltensprogramme, die seit mindestens 100 000 Jahren stabil sind.“³⁴

Warum sich diese „psychologischen Mechanismen“ aber nun gerade im Pleistozän herausgebildet haben und warum sie seit damals stabil geblieben sein sollen, sind unbeantwortete, weil unbeantwortbare Fragen. So konstatiert dann auch Manuela Lenzen: „Evolutionpsychologen, so die Kritik, erzählen, wie es gewesen sein könnte, aber nicht, wie es war, und erklären daher letztlich nichts. Viele Geschichten der Evolutionpsychologen haben, wie diese selbst bisweilen zugestehen, weniger erklärenden als vielmehr heuristischen Wert. Sie harren der empirischen Bestätigung, die mangels fossiler Spuren kognitiver und sozialer Aktivitäten oft nicht leicht zu bekommen ist.“³⁵

Die empirische Bestätigung bekommen zu wollen, für die Existenz der menschlichen Natur, des menschlichen Wesens ist nun freilich wiederum nichts anderes als empirische Ontologie.

Auch hier ist wieder darauf hinzuweisen, daß es nicht Thema dieser Arbeit ist, die Disziplinen der Soziobiologie und evolutionären Psychologie als solche zu kritisieren, sie zu verwerfen oder zu modifizieren. Es geht darum, anhand zweier Autoren, Wilson und

³⁴ Thomas P. Weber, Darwin und die neuen Biowissenschaften. Eine Einführung, Köln 2005, S. 202.

³⁵ Manuela Lenzen, Evolutionstheorien in den Natur- und Sozialwissenschaften, Frankfurt a.M. 2003, S 116.

Pinker, die metaphysische Argumentationsbasis dieser Disziplinen nachzuweisen. Diese wird immer dann ihre Wirkung entfalten wenn einzelwissenschaftliche Ergebnisse oder Erklärungen dazu herangezogen werden sollen metaphysische Probleme zu lösen. Und dieser Anspruch ist, zumindest von Wilson, auch explizit erhoben worden. Sein Ziel ist die Einheit des Wissens unter dem Dach der Biologie. Beispielhaft dafür ist das, was er über den Versuch des logischen Positivismus eine Einheitswissenschaft herzustellen schreibt:

„Die von den logischen Positivisten unermüdlich gesuchte kanonische Definition von objektivem wissenschaftlichen Wissen ist weder ein philosophisches Problem, noch kann sie, wie man hoffte, mit den Mitteln der Logik oder der semantischen Analyse gewonnen werden. Hier geht es um eine empirische Frage, die nur durch die kontinuierliche Erforschung der physikalischen Grundlagen des Denkprozesses selbst beantwortet werden kann.“³⁶

Somit wäre den Erkenntnistheoretikern die Erkenntnistheorie aus der Hand genommen und biologisiert worden. Gleiches schwebt Wilson für die Ethik vor.³⁷ Dadurch entsteht aber erst sein metaphysischer Erklärungshorizont, vor dem jedes noch so weltanschaulich neutrale einzelwissenschaftliche Ergebnis zum Inhalt „metaphysischer Naturwissenschaft“ werden muß. Daß es sich hierbei nun nicht um eine an sich bedeutungslose Gedankenspielerei eines ansonsten verdienten Naturwissenschaftlers handelt, läßt sich ganz einfach mit dem Hinweis auf den eben dargestellten Anspruch der Soziobiologie Wilsons belegen. Daß er die Ethik biologisieren wollte, schrieb er schließlich bereits 1975 in „Sociobiology“, daß Gleiches auch für die Erkenntnistheorie gelten soll, später in „Die Einheit des Wissens“. Was die gesellschaftspolitischen Kontroversen angeht, die sich aus den aus diesen Vorgaben resultierenden Konsequenzen ergeben, stellt sich Wilson selbst allerdings als naiv dar.

„Im Jahr 1975 war ich politisch naiv: Ich wußte praktisch nichts über den Marxismus als politisches Glaubenssystem beziehungsweise analytische Methode, ich hatte der Dynamik des linken Aktivismus wenig Beachtung geschenkt, und ich hatte noch nie etwas von *Science for the People* gehört. Ich war noch nicht einmal ein Intellektueller im europäischen oder New Yorker Sinne.“³⁸

Daß Kritik an seinem Ansatz aber mehr ist als „linker Aktivismus“ reflektiert Wilson hier nicht. Es ist ihm offenbar nicht bewußt wo er selber steht und in welche Richtung daher

³⁶ Edward O. Wilson, Die Einheit des Wissens, München 2000, S. 88 f..

³⁷ Vgl. hierzu Edward O. Wilson, Sociobiology. The New Synthesis, Cambridge/ Mass., London 1975, S. 562: „Scientists and humanists should consider together the possibility that the time has come for ethics to be removed temporarily from the hands of the philosophers and biologized.“

³⁸ Zitiert nach: Steven Pinker, Das unbeschriebene Blatt. Die moderne Leugnung der menschlichen Natur, Berlin 2003, S. 396 f..

auch seine Soziobiologie weist. Folgende, geradezu legendäre Begebenheit, wird in nahezu allen Schilderungen der Soziobiologie-Kontroverse angeführt, jedoch ist die Darstellung in Thomas P. Webers „Darwin und die neuen Biowissenschaften“ die einzige, die auch Wilsons Kommentar erwähnt.

„Auf dem Podium eines Versammlungsraums einer amerikanischen Universität saßen neben anderen Teilnehmern Edward O. Wilson und Stephen Jay Gould und diskutierten die Vorzüge und Verfehlungen einer verhältnismäßig neuen wissenschaftlichen Disziplin, der Soziobiologie. Plötzlich stürmte eine Gruppe schwarzer Studenten auf das Podium und übergieß Wilson mit Wasser. Der tiefend nasse Wilson antwortete auf diesen Angriff mit den Worten, er fühle sich, als sei er von Aborigines aufgespießt worden. Dieser Vorfall machte Wilson in konservativen und wissenschaftsgläubigen Kreisen zu einem Märtyrer für die „objektive“ Wissenschaft - obwohl die Berichte in der Presse üblicherweise Wilsons mehr als zweifelhafte Bemerkung unterschlugen.“³⁹

Solche Aktionen machten es Wilson selbstverständlich leicht, Kritik einfach als Krawall abzutun. Seine Bemerkung über die „Aborigines“ illustriert aber auch, daß er nicht in der Lage ist, seinen eigenen Konservatismus überhaupt zu reflektieren. Dieser ist ihm gar kein Gegenstand kritischer Betrachtung, sondern quasi „naturegegeben“. Und so verwundert es nicht, daß in der Folge innerhalb der Soziobiologie vorwiegend Themen behandelt wurden, die gesellschaftspolitisch eigentlich höchst kontrovers sind, aus Sicht der Soziobiologen aber als natürliche Gegebenheiten aufgefaßt wurden, wie das Verhältnis der Geschlechter, Kindesentwicklung und -erziehung (einschließlich des Phänomens der Kindestötung) oder Fremdenfeindlichkeit. Kritiker empfanden die biologistischen Erklärungen für Vorkommnisse wie Infantizid oder Vergewaltigung oft genug als Rechtfertigung dieser Verhaltensweisen. Obwohl mit Sicherheit ausgeschlossen werden kann, daß Soziobiologen und evolutionäre Psychologen solches im Sinn hatten, ist diese Kritik doch nicht ganz von der Hand zu weisen. Eine Konsequenz zwar nicht zu wollen, sie aber aufgrund der Struktur der eigenen Argumentation in Kauf nehmen zu müssen, ist das Problem, daß man hier konstatieren muß. Auch dies ist Resultat einer „metaphysischen Naturwissenschaft“. Die folgende Untersuchung nimmt ihren Ausgangspunkt also bei Kant, weil man überhaupt nur mit und durch Kant die Diagnose „metaphysische Naturwissenschaft“ stellen kann, und vergleicht seine Erkenntnisse und Feststellungen mit den zeitlich später auftretenden Schlußfolgerungen, die verschiedene Philosophen und Naturwissenschaftler, die sich an Evolutionsbegriffen orientieren, über dieselben Gegenstände gezogen haben. Obwohl zwar die gesamte Arbeit einen rein erkenntnistheoretischen Blickwinkel einnimmt, geht es um mehr als nur das Erkenntnisvermögen des Menschen. Allerdings

³⁹ Thomas P. Weber, Darwin und die neuen Biowissenschaften, S. 182.

werden die Fragen der Ethik und Teleologie unter erkenntnistheoretischer Perspektive untersucht, ebenso, wie die Frage „Was ist der Mensch?“ selbst. Anhand eines auf diese Weise zu gewinnenden formalen Begriffs des Menschen⁴⁰ soll zweierlei aufgezeigt werden. Zum einen soll ein Bewußtsein geschaffen werden, für die Differenz zwischen einem formalen Inbegriff, dem empirisch-anthropologisch aufgefundene Eigenschaften subsumiert werden können, und einem aus kontingenten empirischen Einzeltatsachen größtenteils willkürlich zusammengesetzten „Menschenbild“, das sowohl logisch als auch historisch immer zufällig bleiben wird. Zum anderen dient dieser zweifache Blick auf dieselben Gegenstände aber auch dazu, zwei metatheoretische Herangehensweisen zu unterscheiden, nämlich die einer „Metaphysik als Wissenschaft“ und die einer „metaphysischen Naturwissenschaft“. Erstere zeichnet sich dadurch aus, daß sie das menschliche „Metaphysikbedürfnis“, das aus der Tatsache der „Fragen der Vernunft, die sich nicht beantworten lassen“⁴¹ resultiert, ernst nimmt und versucht, es deduktiv zu ergründen, während letztere die Metaphysik ins Weltanschauliche abdrängt und dabei dann nicht mehr reflektiert, daß auch Naturwissenschaft als solche prinzipiell metaphysischer Voraussetzungen bedarf und diese schwerlich aus sich selbst heraus gewinnen oder begründen kann.⁴² Ignoriert man die Tatsache der Unerläßlichkeit von metaphysischen Vorstellungen für das menschliche Erkennen und Denken, wird man unbemerkt selbst zum Metaphysiker.

In den nun folgenden Kapiteln wird es darum gehen, die Problematik zu entwirren die aus der simplen Tatsache entsteht, daß „die äußeren Dinge nicht in uns sind“. Zunächst soll als Vorarbeit hierzu der metaphysische Gehalt des Evolutionsbegriffs historisch dargestellt werden. Welche Evolutionsvorstellungen gab und gibt es und welche gesellschaftspolitischen Konsequenzen hatten und haben diese? Hieran schließt sich unmittelbar eine transzendentalphilosophische Betrachtung an, in der eine Differenzierung

⁴⁰ Dieser formale Begriff des Menschen soll nun aber nicht „unkantisch“ als Wesensbegriff verstanden werden, sondern vielmehr als der einer Natur des Menschen, „adjektive (formaliter)“, als der „Zusammenhang eines Dinges nach einem inneren Prinzip der Kausalität“ (vgl. hierzu Kritik der reinen Vernunft, B 446).

⁴¹ Vgl. hierzu Kritik der reinen Vernunft, A VII.

⁴² Die Absurdität auf die Spitze treibt in dieser Hinsicht Hans Mohr, wenn er schreibt, daß in der evolutionären Erkenntnistheorie „traditionell philosophische Fragen über eine naturwissenschaftliche Theorie, über die Theorie der Evolution, beantwortet [werden].“ Und anfügt: „das ist legitim, so scheint mir, fast schon üblich; alle Naturwissenschaften sind ihrer Fragestellung nach letztlich aus der Philosophie erwachen.“ Zitiert von Pöltner in „Evolutionäre Vernunft“ auf S. 74. Naturwissenschaften sind immer Einzelwissenschaften, keine „erste Philosophie“, daher ist ihr Gegenstand auch kein metaphysischer, sondern nur ein bestimmter empirischer. Alle Einzelwissenschaften sind zwar aus der Philosophie entstanden, haben deswegen aber noch lange nicht dieselben Fragestellungen zum Gegenstand. Ein „Beerben“ der Philosophie durch die Naturwissenschaften, wie es hier impliziert ist, ist also nicht möglich.

zwischen naturwissenschaftlichen und metaphysischen Evolutionsbegriffen vorgenommen wird.

Im Anschluß daran werden anhand der vier Kantischen Fragen diejenigen erkenntnistheoretischen, ethischen und teleologischen Grundvoraussetzungen behandelt, die für ein Selbstverständnis des Menschen elementar sind, deren „Naturalisierung“ jedoch zu verhängnisvollen Mißverständnissen führen kann.

Am umfänglichsten wird dabei zunächst die Behandlung der Frage „Was kann ich wissen?“ sein, von deren Beantwortung alles weitere wesentlich abhängt. Wie Denken und Sein, oder konkreter, Begriff und Gegenstand zu vermitteln sind, dies wird in einem ersten Schritt anhand der vorkantischen Positionen von Descartes, Locke und Hume betrachtet, um zu zeigen, welchen Stand der Dinge Kant in dieser Frage vorgefunden hatte und wie er damit umging, und um nachzuweisen, daß der Standpunkt der Evolutionären

Erkenntnistheorie nichts weiter ist, als ein Beharren auf dieser vorkantischen Position. Im Anschluß daran wird die transzendentalphilosophische Herangehensweise dargelegt.

Der zweite Teil dieses Kapitels beinhaltet dann die Position der „metaphysischen Naturwissenschaft“ in dieser Frage. Aus der Einzelbetrachtung von Ernst Haeckels „Welträtseln“, Konrad Lorenz' biologisch- erkenntnistheoretischen Versuchen und Gerhard Vollmers Aufbereitung derselben, wird sich der metaphysische Grundcharakter dieser Herangehensweise erweisen.

Die Betrachtung der zweiten Frage, „Was soll ich tun?“ beginnt mit einem kurzen Abriß der wesentlichsten Grundgedanken Kants, um dann gleich drei Kernprobleme einer evolutionären Ethik anhand der Beispiele von Haeckel, Lorenz und Wilson darzustellen.

Die dritte Frage Kants „Was darf ich hoffen?“ wird zunächst auf Basis der Kritik der Urteilskraft analysiert werden bevor das „Teleologie-Problem“ der Evolutionsbiologie dargelegt wird.

Im letzten der vier Hauptkapitel muß es dann um die Zielfrage „Was ist der Mensch?“ gehen. Der Definition eines formalen Inbegriffs des Menschen auf Basis der Transzendentalphilosophie steht dabei ein pseudo-wissenschaftlichen Entwurf einer „menschlichen Natur“ gegenüber, der sich aus den Bedingtheiten „metaphysischer Naturwissenschaft“ ergeben muß.

Das siebente Kapitel ist dem „Einheitsproblem“ gewidmet, damit auch der Frage nach der Stellung der Philosophie als Wissenschaft.

Daß aus einem Mangel an einer „Metaphysik als Wissenschaft“ zwangsläufig eine „metaphysische Naturwissenschaft“ resultieren muß, wird auf diese Weise dargestellt werden.

2. Metaphysische Implikationen des Evolutionsbegriffs

Schlägt man den Begriff „Evolution“ im Duden nach, dann steht dort die lapidare Erklärung:

„a.) allmählich fortschreitende Entwicklung; Fortentwicklung im Geschichtsablauf; b.) die stammesgeschichtliche Entwicklung der Lebewesen von niederen zu höheren Formen.“¹

Es würde sich demnach bei der Evolution des Lebens um einen fest umrissenen Prozeß mit Beginn und Ende handeln, der, nach bestimmten Regeln, auf ein bestimmtes Ziel (hin zu „höheren Formen“) gerichtet verläuft. Fragt man aber genauer nach Beginn und Ende, kommt man um die metaphysischen Aspekte des Evolutionsbegriffes nicht herum, weil sie untrennbar mit diesem zusammenhängen.

So lassen sich in diesem Zusammenhang beispielsweise folgende Überlegungen anstellen: Was das mögliche Ziel des Evolutionsprozesses angeht, so könnte dieser einerseits aus sich selbst heraus limitiert sein, und in diesem Falle könnte das dann auf einen erfüllten Zweck hinweisen, oder er endet durch äußeren Zwang, zum Beispiel beim Ende der Welt, was wiederum zweierlei bedeuten könnte: Entweder er war an sich selbst völlig zwecklos und ein Zufallsprodukt eines ebenfalls zwecklosen Universums oder er war zwar an sich selbst zwecklos, wurde aber von einem zweckgerichteten Universum in bestimmter Hinsicht instrumentalisiert. Und auch hier gäbe es wieder zwei Möglichkeiten: Das Universum selbst ist der blinde, ohne Bewußtsein operierende Motor einer bestimmten Entwicklung oder es ist Produkt und Instrument eines absoluten, unbedingten Bewußtseins.

Evolution muß nun aber auch, neben dem Ende, einen Anfang in der Zeit haben. Und diesbezüglich wäre dann zu fragen: Kommt der Evolution so etwas wie „Kausalität durch Freiheit“ zu, also das Vermögen, einen „Zustand von selbst anzufangen“ (Kant), oder wurde sie von einem äußerlichen Faktor angestoßen und käme ihr damit lediglich Naturkausalität zu? Letzteres wäre die Grundlage für eine kreationistische Position, es könnte sich aber auch hier wieder nur um einen bewußtlos ablaufenden kosmischen Prozeß handeln.

Wie man sieht, legt also bereits der Evolutionsbegriff als solcher eine Fülle von metaphysischen Implikationen nahe, wenn man nur über den möglichen Beginn und das mögliche Ende von universaler oder biologischer Evolution spekuliert. Lehnt man diese

¹ Duden, Das Fremdwörterbuch, 5. neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Mannheim 1990, S. 234.

Spekulationen aber ab und will sich statt dessen nur auf den Verlauf der Evolution beziehen, so kommt man auch hier nicht um metaphysische Probleme herum.

Wenn Evolution ein erkenn- und definierbarer Prozeß sein soll, dann muß dieser auch nach bestimmten Regeln und Prinzipien verlaufen. Welches sind aber diese Regeln und Prinzipien und woher kommen sie? „Legen wir sie“, frei nach Kant, „selbst dorthinein“ oder stellen sie ontologische Eigenschaften des Prozesses an sich dar?

Handelt es sich überhaupt um einen einheitlichen Prozeß oder ist Evolution am Ende vielleicht nur ein Sammelbegriff für viele verschiedene Geschehnisse und Sachverhalte, die eigentlich gar nichts miteinander zu tun haben, beziehungsweise die auch unabhängig voneinander betrachtet werden könnten oder sogar müßten? Dies läßt sich zum Beispiel auch an den möglichen Ansatzpunkten für die „natürliche Auslese“ darstellen: Setzt Evolution an den Genen, dem Individuum oder der Art an? Gibt es also möglicherweise eine separate „Gen-Evolution“, eine von Individuen oder von Arten?

Der problematischste Aspekt des Evolutionsbegriffs ist aber wohl die Vermittlung von Kausalität und Teleologie, die hier zu leisten ist. Einerseits soll Evolution verstanden werden als ungerichtete, zufällige Entwicklung des Lebens und seiner verschiedenen Formen. Soll heißen: aus bestimmten Umweltbedingungen resultieren ihnen entsprechende Anpassungen, die sich, durch ihren Vorteil bedingt, auch reproduzieren, während solche Anpassungen, die den Gegebenheiten der Umwelt nicht mehr entsprechen, sich eben auch nicht mehr reproduzieren. Dies ist zunächst eine kausale Erklärung für den Artenwandel. Sie läßt sich aber andererseits auch vom entgegengesetzten Ende aus formulieren, und zwar in folgender Weise: Der (End-) Zweck des Überlebens machte es notwendig, daß sich die Lebensformen in einer bestimmten Weise verändern, die es ihnen ermöglicht, unter variablen Umweltbedingungen ihren (End-)Zweck, das Leben und Überleben (ihrer Gene, ihrer Individualität, ihrer Art, Gattung etc.), zu verwirklichen. Es gibt keinen empirisch aufweisbaren Grund dafür, und es liegt auch keiner im Evolutionsbegriff selbst vor, der etwa analytisch daraus gewonnen werden könnte, der dazu berechtigen würde, die kausale Erklärungsvariante der teleologischen vorzuziehen. Beide stellen nicht mehr als einen Blickwinkel auf einen an sich selbst unerkannten Vorgang dar.

Hinzu kommt, daß eine rein kausale Betrachtung das Problem der Teleologie aber auch nur ausklammert, sie hebt es nicht auf. Auch hier muß irgendwie ein Zweckbegriff integriert werden, sonst bleiben alle Erklärungen unvollständig. Da also jegliche Vorstellung sowohl einer kosmologischen als auch einer biologischen Evolution an sich metaphysische Aspekte aufweist, erwächst der naturwissenschaftlichen Evolutionsforschung daraus die

Aufgabe der Selbstbeschränkung. Sie muß sich darüber im klaren sein, daß sie die metaphysischen Implikationen des Evolutionsbegriffs weder aufgreifen und „naturalisieren“ kann noch sie aber ignorieren darf, weil sie sonst Gefahr läuft, in die Falle „metaphysischer Naturwissenschaft“ zu tappen. Daß diese Selbstbeschränkung schon immer schwergefallen ist und auch heute noch schwerfällt, kann der folgende geschichtliche Abriß der Entwicklung der Evolutionstheorien zeigen. Die Leitfrage lautet dabei: Wie sieht das Verhältnis von Metaphysik und Naturwissenschaft in den verschiedenen historischen und aktuellen Konzepten tatsächlich aus und was folgt daraus?

2.1 Kurzer Abriß der Evolution von Evolutionstheorien

In seinem Geleitwort zu Ernst Mayrs „Das ist Evolution“ schreibt der amerikanische Evolutionsforscher Jared Diamond:

„Der Grundgedanke, dass Evolution die Ursache der biologischen Vielfalt ist, wurde nach 1859 praktisch sofort allgemein anerkannt, aber einzelne Aspekte blieben noch 80 Jahre lang umstritten. Während dieser Zeit herrschten ständig Meinungsverschiedenheiten über die Ursachen des entwicklungsgeschichtlichen Wandels, über die Wege der Artenentstehung und über die Frage, ob Evolution ein allmählicher oder diskontinuierlicher Vorgang ist. Die so genannte Synthese der Evolutionsforschung, die von 1937 bis 1947 stattfand, führte zu allgemeiner Einigkeit, und die molekularbiologische Revolution der folgenden Jahre bedeutete eine weitere Stärkung für die Darwinsche Lehre und ihren Rückhalt unter den Biologen. Zwar wurden in diesen Jahren zahlreiche Versuche unternommen, Gegentheorien zu formulieren, aber alle scheiterten und wurden gründlich widerlegt.“²

Schreibt man das Geleitwort zu einem Buch, dann kann man sicherlich nicht allzu genau auf Einzelheiten eingehen. Man versucht, weiträumige historische Zusammenhänge knapp und prägnant darzustellen, um die allgemeinen Entwicklungslinien hervorzuheben.

Diamonds Darstellung der vermeintlichen Harmonie innerhalb der jüngeren Evolutionsbiologie wirkt jedoch einfach zu schön, um wahr zu sein. Und tatsächlich teilen bei weitem nicht alle Fachkollegen diese Ansicht.

So zeichnet der deutsche Biologe und Zoologe Thomas P. Weber in seiner Einführung zum Thema „Darwinismus“ ein ganz anderes Bild der Situation. Er kommt in diesem Zusammenhang sogar zu folgendem bemerkenswerten Schluß:

„Ob die Evolutionsbiologie aber strenggenommen als eine Disziplin bezeichnet werden darf, ist nicht leicht zu beantworten. Die Theorie Darwins und der modernen Synthese bietet möglicherweise eher eine Forschungsperspektive und einen Erklärungsrahmen, der

² Geleitwort von Jared Diamond in: Ernst Mayr, Das ist Evolution, 2. Auflage, München 2005, S. 11.

in verschiedenen Disziplinen genutzt werden kann. (...) Diese Diversität der Forschungstraditionen hat noch keine Langeweile in der Evolutionsbiologie aufkommen lassen. Die grundsätzliche Akzeptanz von gemeinsamer Abstammung und Wandel durch natürliche Auslese lässt immer noch viel Raum für kontroverse Debatten.“³

Demnach bestünde wirkliche Einigkeit nur in bezug auf zwei allgemeine Voraussetzungen, die gemeinsame Abstammung und den Wandel durch natürliche Auslese. Und auch diese beiden Prinzipien sind und waren permanenten Kontroversen ausgesetzt, so daß man am Ende feststellen muß: Die Geschichte der Evolutionstheorie ist eine Geschichte der Uneinigkeit, wenn auch einer sehr produktiven.

Es ist keine Vorstellung vorhanden, und sei sie auch noch so sehr zum „Gemeingut“ geworden, die nicht von Zeit zu Zeit doch wieder in Frage gestellt wurde. Die hauptsächlichen Problembereiche sind weiter oben bereits skizziert worden. Wie soll die Evolution verlaufen sein, kontinuierlich oder sprunghaft? An welcher „Einheit“ setzt die natürliche Auslese an, an der Art, am Individuum, an den Genen? Und letztlich, welche Betrachtungsweise wird der Evolution am ehesten gerecht, die kausale oder die teleologische?

Was diese letzte Frage angeht, so muß man sich hier zunächst einmal vergegenwärtigen, daß unter „teleologisch“ oftmals lediglich die Vorstellung verstanden wird, daß die Evolution eine gerichtete Höherentwicklung ist, die von einem Schöpfer zu einem bestimmten Zweck initiiert wurde. Daß allerdings auch die Ausrichtung auf das Ziel des Überlebens eine teleologische Position darstellt, das wird dabei nicht immer gesehen. Wenn beispielsweise der bekennende Atheist Richard Dawkins davon spricht, daß „egoistische Gene“ sich die Lebewesen als „Überlebensmaschinen“ gebaut hätten, dann ist dies, obwohl hier „der Schöpfer“ kategorisch ausgeschlossen wird, ein zutiefst teleologisches Denkgebäude, denn der Ausgangs- und Zielpunkt der Argumentation ist der absolute Zweck des Überlebens.⁴

Demgegenüber ist es aber doch gerade der Versuch gewesen, eine rein mechanische kausale Erklärung für die Entstehung und Entwicklung des Lebens zu finden, der Darwins Theorie ausgezeichnet hatte. Daher sind Autoren wie Dawkins dann auch schwerlich noch als „Darwinianer“ zu bezeichnen. Man kann nicht auf der einen Seite die begründete Objektivität der Naturwissenschaft für sich in Anspruch nehmen, um sich dann aber auf metaphysische Spekulationen einzulassen, die der naturwissenschaftlichen

³ Thomas P. Weber, Darwinismus, Frankfurt a.M. 2002, S. 65.

⁴ Vgl. Richard Dawkins, Das egoistische Gen, 7. Auflage, Reinbek bei Hamburg 2005, S. 51.

Herangehensweise (allein schon auf methodischer Ebene) notwendig widersprechen müssen.

Der nun folgende geschichtliche Abriß stützt sich im wesentlichen auf die kurze Einführung Thomas P. Webers mit dem Titel „Darwinismus“. Dabei kann es nicht darum gehen, en détail sämtliche Aspekte und Facetten dieser wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung nachzuzeichnen, sondern es geht in erster Linie um das grundsätzliche Problem, daß auch jede naturwissenschaftliche Herangehensweise an das naturgeschichtliche Phänomen der Evolution immer schon einen hohen Anteil an metaphysischen Vorstellungen enthält.

Der Beginn der Geschichte der Evolutionstheorie ist mit drei Namen verknüpft: Georges Cuvier (1769-1832), Etienne Geoffroy de Saint Hilaire (1772-1844) und Jean Baptiste de Lamarck (1744-1829). Wobei ersterer allerdings noch jede Vorstellung von einem evolutionären Artenwandel strikt ablehnte. Trotzdem war er es, der am 21. Januar 1796 „zum ersten Mal nicht zu widerlegende Beweise für das Aussterben von Tierarten vorlegte“⁵. Er schloß daraus, daß die Erdgeschichte von periodisch auftretenden Katastrophen geprägt sei, in deren Folge Gott jeweils das Leben neu erschaffen habe. Aufgrund seiner „funktionellen Anatomie“ ging Cuvier davon aus, daß es keine gemeinsame Abstammung aller Lebewesen geben könnte, vielmehr identifizierte er vier Zweige von Lebewesen (Wirbeltiere, Weichtiere, Gliedertiere, Radiata) die nicht aufeinander oder auf eine Art von „Urform“ zurückführbar sein sollten. Ähnlichkeiten innerhalb der verschiedenen Gruppen schrieb er den notwendig ähnlichen Funktionszusammenhängen der Organe und des Körperbaus zu, nicht aber gemeinsamer Abstammung. Diese Form der teleologischen Betrachtung befindet sich noch weitestgehend im Einklang mit dem biblischen Schöpfungsglauben. Daß beispielsweise ein Raubtier funktional so ausgestattet sein muß, daß dies seinen Organismus dazu befähigt seinem „Raubtiersein“ zu genügen, findet seine Begründung in der zweckmäßigen göttlichen Schöpfung. Die Einheit der belebten Natur ist begründet durch die Einheit des göttlichen Schöpfungsaktes, ein Lesen „im aufgeschlagen daliegenden Buch der Natur“⁶ ist also die Herangehensweise der Naturforschung.

⁵ Weber, Darwin und..., S. 71.

⁶ Vgl. hierzu Hans Blumenberg, Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit, in: Hans Blumenberg (Hg.), Galileo Galilei, Sidereus Nuncius, Nachricht von den neuen Sternen, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 2002, S. 16.

Anders bei St. Hilaire und Lamarck die beide, für ihre Zeit, geradezu radikale Theorien des Artenwandels entwickelten. St. Hilaire lieferte sich dabei einen publikumswirksamen Streit mit Cuvier. Im Gegensatz zu diesem war er von der Einheit im Bauplan aller Lebensformen überzeugt, die vier Zweige von Lebensformen konnte und wollte er nicht anerkennen. Als Materialist ging St. Hilaire davon aus, daß diese Einheit und die aus ihr folgende Entwicklung des Lebens nach bestimmbareren Naturgesetzen verlaufen müsse und nicht etwa aus dem Plan eines Schöpfers entspringe. Er favorisierte also allein die kausale Betrachtungsweise.

Lamarcks Vorstellung von Artenwandel war dagegen durch eine Verbindung aus kausalen und teleologischen Aspekten charakterisiert. Er glaubte nicht an die gemeinsame Abstammung, sondern war der Überzeugung, daß sich ständig neue Arten von Lebewesen entwickeln würden, und zwar durch die dynamische Anpassung an die sich ständig wandelnden Bedürfnisse die einzelne Lebewesen in Interaktion mit ihrer jeweiligen Umwelt entwickeln müßten. Auch die permanente Entstehung von Lebewesen aus unbelebter Materie (*generatio aequivoca* oder *generatio spontanea*) war für ihn nichts Abwegiges. Zum größten Kritikpunkt an Lamarck wurde jedoch seine Vorstellung der Vererbung erworbener Eigenschaften, das eigentlich dynamische Element seiner Theorie. Er stellte sich hierzu folgendes vor:

„Organismen passen ihr Verhalten an Veränderungen in der Umwelt und ihrem inneren Milieu an. Wenn Bedarf an einem neuen Organ entsteht, werden durch diesen Bedarf und die Bewegungen „unwägbarer“ Flüssigkeiten, die durch neues Verhalten ausgelöst werden, neue Gewebe geschaffen. Der beständige Gebrauch führt zu einem immer stärkeren Wachstum und einer immer weitergehenden Entwicklung des neuen Organs. Solche neu erworbenen Organe werden dann an die Nachkommen vererbt.“⁷

Kausalität und Teleologie sind hier also miteinander in Einklang gebracht und zwar so: Um das Ziel einer zweckmäßigen Anpassung verwirklichen zu können, wird ein kausaler Prozeß innerhalb des Organismus angestoßen, der sich regelhaft vollzieht, die Evolution ist somit als ein in der Ontogenese ablaufender Prozeß bestimmt. Die Stammesgeschichte ist damit allerdings aus der wissenschaftlichen Analyse ausgeschlossen und weiterhin nur Gegenstand von *naturgeschichtlicher* (nicht *naturwissenschaftlicher*) Betrachtung. Wenn sich jedes einzelne Lebewesen nach zufälligen Erfordernissen der Umwelt selbst umstrukturieren kann, dann ist die wissenschaftliche Systematisierung einer einheitlichen Stammesgeschichte unmöglich.

⁷ Weber, Darwinismus, S. 14 f.

Es ist aber gerade diese Suche nach einheitlichen Prinzipien, der Versuch auch in der Betrachtung der belebten Natur „Ordnung und Regelmäßigkeit“ zu entdecken, was zu dieser Zeit das Bild der Wissenschaft charakterisierte. Weber schreibt hierzu:

„Am Ende des 18. Jahrhunderts wuchs die Unzufriedenheit mit den Methoden und Zielen der Naturgeschichte: Die Beschreibung von Lebewesen und ihre Einordnung in ein statisches System, so wie es beispielsweise von Carl von Linné praktiziert wurde, galt nicht mehr als wissenschaftlich. Genau wie die Physik mit ihren Newton'schen Gesetzen, sollte auch die Biologie die Identifikation solcher Gesetzmäßigkeiten anstreben.“⁸

Das was Kant in der Vorrede B der Kritik der reinen Vernunft als den „Heeresweg der Wissenschaften“ bezeichnet hatte, das sollte also ganz offenbar auch in der Wissenschaft vom Lebendigen Berücksichtigung finden. Mit anderen Worten, so etwas wie „der Newton des Grashalms“⁹ wurde tatsächlich gesucht.

Der Frage nach den Naturgesetzen des Lebens widmete sich vorrangig die „Göttinger Schule“, deren Vertreter Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) auch mit Kant in regem Briefkontakt stand und dem dieser wesentliche Anstöße für die Thematik der Kritik der Urteilskraft verdankt. So wie Newton das Gravitationsgesetz zwar voraussetzte aber nicht sagen konnte, was genau Gravitation eigentlich ist, so ging Blumenbach von einem „Bildungstrieb“ aus, der den morphologischen Wandel der Lebensformen gesetzmäßig bewirken sollte, weigerte sich aber, so Weber, „etwas über den Ursprung des Bildungstriebes zu sagen“¹⁰. Blumenbach war ein Vertreter der Epigenese, die in schärfstem Konflikt mit der Präformationslehre stand. In „Darwin und die neuen Biowissenschaften“ schreibt Weber über diesen Konflikt:

„Die Präformationslehre behauptete, dass ein Embryo schon von Anfang an vollständig gestaltet sei. In der Individualentwicklung werde nichts neu gestaltet, sondern es findet nur Wachstum statt. Diese heute absurd klingende Lehre, die in der letzten Konsequenz behaupten musste, daß Gott am Anfang im Eierstock Evas alle Menschen in unendlicher Verschachtelung geschaffen habe, gründete sich auf eine radikale Anwendung der mechanischen Philosophie der wissenschaftlichen Revolution. Da Materie nicht aktiv ist, kann aus ihr auch kein Mensch in einem selbstständigen Prozess entstehen. Die Epigenetiker dagegen glaubten, dass in der Individualentwicklung schrittweise Gewebe und Organe aus einer einheitlichen, ungegliederten Anfangsmasse entstehen. Dieser Vorgang werde von einer Lebenskraft gesteuert. Für Blumenbach war diese Lebenskraft oder der Bildungstrieb (*nisus formativus*) nicht von außen auferlegt und so von der Materie trennbar – wie etwa die *vis essentialis* des St. Petersburger Anatomen und Pioniers der Epigenese, Caspar Friedrich Wolff (1734-1794). Diese Kraft konnte nicht ohne Materie existieren, aber auch nicht allein aus ihren Eigenschaften erklärt werden. Für jede Klasse

⁸ Weber, Darwinismus, S. 9 f.

⁹ Vgl. Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1993, S. 265.

¹⁰ Vgl. Weber, Darwin und..., S. 57.

von Lebewesen existiere ein bestimmter Bildungstrieb, und die Aufgabe des Naturforschers war es, diese Bildungstriebe zu rekonstruieren.“¹¹

Wieder ist es hier die Ontogenese, an der sich Entwicklung vollziehen soll. Anders als bei Lamarck ist es dabei allerdings möglich, mittels der einheitlichen Gesetzmäßigkeit dieser Entwicklung, systematische Betrachtungen über das Naturganze anzustellen.

Als folgenschwer sollte sich jedoch eine andere Vorstellung der „Göttinger Schule“ erweisen, die der Rekapitulation. Einem Mitstreiter Blumenbachs, Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844), kam als erstem der Gedanke, „dass in den embryonalen Stadien eines Individuums einige Charakteristika von Tieren niedrigerer Organisationsformen auftauchen.“¹² Kielmeyer selbst zog hier keine voreiligen Schlüsse, seine Idee hatte jedoch auf andere eine entsprechende Wirkung. Zunächst waren da Johann Friedrich Meckel (1781-1833) und der romantische Naturphilosoph Lorenz Oken (1779-1851), die sich mit einer Weiterentwicklung und Erweiterung dieser Vorstellung befaßten. Sie zeigten, „wie verschiedene Körperstrukturen während der Individualentwicklung und in der Hierarchie des Lebens nach und nach auftreten: so entwickelt beispielsweise der menschliche Embryo irgendwann ein Herz mit drei Kammern aus einem zweikammrigen Vorläufer, im Tierreich geschieht dieser Schritt beim Übergang von den Fischen zu den Reptilien.“¹³

Oken war Metaphysiker, für ihn war der Mensch nach wie vor die „Krone der Schöpfung“ und seine Vorstellung von Evolution war die einer Höherentwicklung auf den Menschen hin. Die Rekapitulation wurde hierbei so aufgefaßt, daß sie einen einheitlichen idealen Plan widerspiegeln sollte.

Dem widersprach Karl Ernst von Baer (1792-1876). Er stellte zum einen experimentell fest, daß die Vorstellung der Einheit der Rekapitulation nicht aufrechterhalten werden konnte, zum anderen vertrat er, wie Cuvier, die These von den vier großen Gruppen von Lebewesen, die unverbunden nebeneinander stehen würden und folglich nicht von einem gemeinsamen Vorfahren abstammen könnten.

In Großbritannien wurde Richard Owen (1804-1892) von all diesen Überlegungen beeinflusst. War er zunächst vom Funktionalismus Cuviers angetan, so stellte er diesen später infrage.

„Viele Ähnlichkeiten zwischen Lebewesen waren einfach nicht als Anpassung deutbar. Warum sollte die Flosse eines Delphins und der grabende Arm eines Maulwurfes die gleichen Knochelemente aufweisen? Owens bedeutendste Leistungen waren die

¹¹ Weber, Darwin und..., S. 57.

¹² Weber, Darwinismus, S. 10.

¹³ Ebd., S. 11.

Einführung der Begriffe „Homologie“ und „Analogie“ sowie die Rekonstruktion eines Archetypus für die Wirbeltiere. (...) Richard Owen deutete homologe Organe nicht als Hinweis auf eine gemeinsame Abstammung, sondern als Ausarbeitung eines überzeitlichen, grundlegenden „Planes“, des Archetypus.“¹⁴

Diese Vorstellung eines, wie auch immer gearteten „Urwesens“ war nun eine entscheidende Idee die von vielen vertreten wurde. Goethe suchte beispielsweise nach einer Urpflanze und Haeckel würde später ein Urlebewesen das er „Gastraea“ nannte postulieren. Dies ist eine Gemeinsamkeit aller morphologischen Ansätze.¹⁵ Ob nun dieser Urorganismus aus der Voraussetzung eines idealen Bauplans gefolgert wird (Owen) oder aus der Rekapitulationstheorie abgeleitet ist (Haeckel), so steht er doch in beiden Fällen für eine Art von teleologischer Betrachtungsweise.

Was Darwin (1809-1882) also vorfand, als er daran ging, seine eigenen Überlegungen und Schlußfolgerungen zu ordnen, war bereits ein vielfältiges Gemisch aus Ideen, die sowohl teleologisch als auch kausal geprägt waren, die nach Einheit der Entwicklung suchten oder die grundlegende Verschiedenheit betonten, bei denen aber die Individualentwicklung stets im Vordergrund stand und der Begriff des Überlebens noch unbedeutend war.

In direkter und nachweislicher Weise beeinflusst wurde die Entwicklung seiner Deszendenztheorie aber besonders von zwei anderen Autoren, Charles Lyell (1797-1875) und Thomas Malthus (1766-1834). Ersterer

„machte schließlich einen großangelegten Versuch, geologische Prozesse, Naturtheologie, die neuen Erkenntnisse über das Aussterben von Tieren und die geographische Verbreitung von Organismen mit dem Newton'schen Wissenschaftsideal zu vereinigen.“¹⁶

Einerseits war es Lyell vollkommen klar, daß das Aussterben von Arten ein nicht mehr zu widerlegendes Faktum war, andererseits lehnte er die Vorstellung des Artenwandels aber kategorisch ab. Ähnlich wie Cuvier ging er davon aus, daß Gott nach einem großen Aussterben einfach eine neue Art erschuf.

Darwin fand sich also zwischen Newtonschem Wissenschaftsideal und Naturtheologie die beide auf ihre Art das Denken seiner Zeit dominierten. Auch wenn die Vorstellung des Artenwandels in der Luft lag, vom wissenschaftlichen Establishment wurde sie nach wie vor abgelehnt. Und wie man am Beispiel Lyells sieht, folgte sie ja auch nicht einmal zwingend aus der Kombination der bekannten Fakten, denn diese ließen sich ja

¹⁴ Weber, Darwinismus, S. 12.

¹⁵ Also, der „transzendentalen Morphologie“ Blumenbachs, der „idealistischen Morphologie“ von Cuvier und Owen, sowie der „evolutionären Morphologie“ Haeckels.

¹⁶ Weber, Darwinismus, S. 22.

offensichtlich, auch im Hinblick auf die Forderungen der Naturtheologie, in ihrem Bedeutungsgehalt modifizieren. Wenn „der bestellte Richter die Natur nötigt“ auf diejenigen Fragen zu antworten, die er ihr stellt¹⁷, dann muß er auch in der Lage sein, die richtigen Fragen zu stellen. Darwin fand die für ihn richtige Frage am 28. September 1838 als er Thomas Malthus' *Essay on the Principle of Population* las. Weber faßt zusammen:

„Thomas Malthus argumentierte in diesem einflußreichen Werk, dass alle Populationen die Tendenz haben, sich so schnell fortzupflanzen, dass ab einem gewissen Punkt die Grundversorgung mit Nahrung nicht mehr gesichert ist, heftige Konkurrenz ausbrechen muß und die Population wegen des Verhungerns „überzähliger“ Individuen wieder abnehmen muß.“¹⁸

War Darwin zuvor noch genauso mit der Individualentwicklung als Gegenstand der Entwicklungstheorie beschäftigt wie alle seine Zeitgenossen und Vorgänger, so erschloß sich ihm hier die Möglichkeit einer phylogenetischen Betrachtung. Die Konkurrenz von Individuen einer Art um Nahrung und andere Ressourcen wäre ein „Motor“ der Entwicklung der von morphologischen Aspekten der Ontogenese wegführt, hin zur Betrachtung des Verhaltens ganzer Arten. Hatte er zuvor schon den Vergleich von „künstlicher“ Züchtung mit „natürlicher“ Entwicklung angestellt, so ergab sich hier nun eine entsprechende Deutung.

„Es wurde ihm deutlich, dass bei der Züchtung nicht das Ziel des Züchters die nötigen Variationen hervorrief – die Abwandlungen waren in ihrem Auftreten und ihrer Richtung zufällig und nicht notwendig. Der Züchter wählte nur die für sein Ziel nützlichen Variationen aus und erlaubte diesen Organismen die Fortpflanzung.“¹⁹

Die Schlußfolgerung daraus für das Naturgeschehen liegt auf der Hand: Analog zum menschlichen Züchter ist hier nicht etwa ein Schöpfergott gemeint, sondern die Auswahl der nützlichen Variationen ist nichts als ein Zufallsprodukt. Was gegeben ist, sind die Variationsmöglichkeiten auf der einen, und die konkreten Umweltbedingungen auf der anderen Seite. Je nachdem, wie beide Seiten „aufeinandertreffen“ gestaltet sich eine Anpassung. Diese Anpassung muß nun keineswegs vollkommen sein, schließlich wurde sie nicht planmäßig eingerichtet (wie sich dies beispielsweise Cuvier noch vorstellte), sie muß nur ausreichend sein, um ihren Zweck zu erfüllen.

Der Zweckbegriff ist hier freilich ganz anders aufgefaßt, als noch in den teleologischen Ansätzen. Es gibt hier keine gerichtete Höherentwicklung und auch das Überleben ist kein gesetzter und angestrebter Zweck, es ist vielmehr etwas, das einfach passiert, wenn

¹⁷ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B XIII.

¹⁸ Weber, Darwinismus, S. 31.

¹⁹ Ebd., S. 31 f.

die Variation und die Umweltbedingungen richtig zusammenpassen. Dieser Punkt ist von entscheidender Bedeutung, denn in ihm weichen die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ ganz entschieden von Darwin ab. Das Überleben und die Fortpflanzung haben dort einen ganz anderen Stellenwert als hier.

Was Darwin anbelangt, so konnte er sich als im Einklang mit dem newtonschen Wissenschaftsideal betrachten. Er hatte eine universelle Gesetzmäßigkeit aufgestellt auf deren Basis der einheitliche Zusammenhang des gesamten Naturgeschehens erklärt werden konnte. Damit war aus bloßer Naturgeschichte eine Naturwissenschaft geworden. Es waren jedoch zwei Zeitgenossen (und Bekannte Darwins), die in ihrem Überschwang bereits wieder weit über das Ziel hinausschossen und die noch junge Evolutionstheorie fragwürdig erscheinen ließen. Thomas Henry Huxley (1825-1895), der sich selbst als „Darwins Bulldog“ bezeichnete, und Ernst Haeckel (1834-1919).

Für Huxley war die Darwinsche Theorie ein Kampfinstrument, mit dem er „das Monopol der konservativen anglikanischen Universitäten in Oxford und Cambridge“²⁰ zu brechen versuchte. Was Galilei noch im Italien des 17. Jahrhunderts vermeiden wollte, das wollte Huxley im England des 19. Jahrhunderts direkt provozieren, eine offene Auseinandersetzung mit der Kirche. Auch für Haeckel war der Einfluß der Religion auf die Wissenschaft ein Ärgernis. Doch anders als Huxley war ihm die Wissenschaft selbst eine Religion. In seiner letzten Schrift „Gott-Natur (Theophysis)“ von 1914 begründete er noch einmal explizit seine Vorstellung einer „Monistischen Religion“.²¹ Noch viel bezeichnender ist in dieser Hinsicht jedoch die Begebenheit, die sich am 20. September 1904 in Rom ereignete. Dort fand der „Internationale Freidenkerkongress“ statt, zu dem

²⁰ Ebd., S. 36.

²¹ Huxley und Haeckel waren beide „des gleichen Geistes Kind“, wie man an folgender Begebenheit ersehen kann: „Haeckel glaubte fanatisch an die Evolution und spontane Erzeugung von Materie. Er suchte „eine völlig homogene und strukturlose Substanz, ein lebendiges Albuminpartikel, das sich selbst ernähren und vermehren kann.“ (...) Thomas Henry Huxley war von Haeckels Idee einer Urproteinkugel begeistert. Huxley entdeckte einen rätselhaften weißen Schleim, als er zehn Jahre alte Schlammproben untersuchte, die man aus dem Meeresboden vor Irlands Nordwestküste heraufgezogen hatte. Handelte es sich hier um die von Haeckel postulierten ersten Protisten? Wie die Untersuchung ergab, bestand der granuläre Schleim aus winzigen Kalkplatten. Aufgeregt schrieb Huxley an Haeckel, daß er auf die Urlebensform gestoßen war. Huxley war über seine Entdeckung so erregt, daß er sogar seinen Kollegen ehrte, indem er die „Organismen“ nach Haeckel benannte. Beide Männer verbreiteten die aufregende Nachricht, daß *Bathybius haeckelii*, der große Urschleim, nun entdeckt worden sei. Erst später erkannte man, daß *Bathybius haeckelii* nur ein Meeressediment war. Jedesmal, wenn Huxley die Bodenproben konservieren wollte, entstand der weiße Schleim. Dieser war ein Alkoholpräzipitat aus organischen Überresten, u.a. von Quallententakeln.“ Aus: Lynn Margulis, Dorion Sagan, Leben. Vom Ursprung zur Vielfalt. Berlin 1999, S. 91 ff. „Huxley gestand seinen Irrtum ein (Huxley 1875, CE VIII), und scherzte darüber, Haeckel aber bestand weiterhin darauf, daß *Bathybius* eine Urform der Tiere sei, und beklagte die Abtrünnigkeit des Freundes.“ Aus: Mario A. di Gregorio, The Importance of Being Ernst: Thomas Henry Huxley zwischen Karl Ernst von Baer und Ernst Haeckel. in: Eve-Marie Engels (Hg.), Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1995, S. 199.

2000 Teilnehmer gereist waren, von denen sich Haeckel zum „Gegenpapst“ ausrufen ließ²².

Es handelt sich also um zwei Männer die sich selbst, allerdings aus verschiedenen Motiven heraus, als überzeugte „Darwinianer“ präsentierten, die aber allenfalls als „Pseudodarwinianer“ zu bezeichnen sind, wie Peter J. Bowler festgestellt hat²³. Für Huxley war Darwins Theorie hauptsächlich Mittel zum Zweck, für Haeckel war sie die Grundlage einer neuen Religion.

Was diesen Aspekt so folgenreich macht ist die Tatsache, daß hier die Wurzel der gesellschaftlichen Anwendung von Evolutionstheorien begründet liegt. Dies soll kurz am Beispiel des Sozialdarwinismus skizziert werden. Bereits Darwin schrieb in „Die Abstammung des Menschen“:

„Wir bauen Zufluchtsstätten für die Schwachsinnigen, für die Krüppel und die Kranken; wir erlassen Armengesetze und unsere Ärzte strengen die größte Geschicklichkeit an, das Leben eines Jeden bis zum letzten Moment noch zu erhalten. Es ist Grund vorhanden, anzunehmen, daß die Impfung Tausende erhalten hat, welche infolge ihrer schwachen Constitution früher den Pocken erlegen wären. Hierdurch geschieht es, daß auch die schwächeren Glieder der civilisierten Gesellschaft ihre Art fortpflanzen. Niemand, welcher der Zucht domesticierter Thiere seine Aufmerksamkeit gewidmet hat, wird daran zweifeln, daß dies für die Rasse des Menschen im höchsten Grade schädlich sein muß. (...) Der Chirurg kann sich abhärten, wenn er eine Operation ausführt, denn er weiß, daß er zum Besten seines Patienten handelt, aber wenn wir absichtlich den Schwachen und Hülflösen vernachlässigen sollten, so könnte es nur geschehen um den Preis einer aus einem vorliegenden überwältigenden Übel herzuleitenden großen Wohltat. Wir müssen daher die ganz zweifellos schlechte Wirkung des Lebenbleibens und der Vermehrung der Schwachen ertragen; (...).“²⁴

Ist es zunächst das Verdienst Darwins gewesen, die Evolution „zweckfrei“ zu halten, sie als einen Prozeß aufzufassen, der „einfach passiert“, so kündigt sich hier nun die Kehrtwende zurück zu einer teleologischen Perspektive an und dies zeigt bereits, wie schwer, wenn nicht gar unmöglich es ist, auf eine solche zu verzichten.

Die Analogie mit dem Züchter und seinem Ziel, die Objekte der Züchtung in seinem Sinne zu „optimieren“, ist in der „Abstammung des Menschen“ anders aufgefaßt, als noch im „Ursprung der Arten“. Plötzlich gibt es hier eine Bestrebung, die „Rasse“ des Menschen züchterisch zu verbessern oder doch zumindest von „schädlichen Einflüssen“ fernzuhalten. Das einzige, was Darwin abhält die Forderung auszusprechen, die „Schwachsinnigen, Krüppel und Kranken“ zu eliminieren oder doch wenigstens von der Fortpflanzung

²² Vgl. hierzu: Olaf Breidbach, Uwe Hoßfeld, Gott-Natur (Theophysis)? Glaube und Biologie im Werk von Ernst Haeckel. in: Dies. (Hrsg.), Ernst Haeckel, Gott-Natur (Theophysis), Stuttgart 2008, S. 24.

²³ Vgl. di Gregorio in: Engels, Die Rezeption von Evolutionstheorien..., S. 197.

²⁴ Charles Darwin, Die Abstammung des Menschen, 3. Auflage, Wiesbaden 1966, S. 148.

auszuschließen, ist, daß wir uns der „großen Wohltat“, die dies rechtfertigen würde eben nicht völlig sicher sein können. Rein vom Prinzip her, würde Darwin selbst aber offensichtlich die „Vernachlässigung der Schwachen und Hülflösen“ zum Wohle der menschlichen Rasse befürworten.

Ernst Haeckel hatte nun in diesem Punkt sehr viel weniger Skrupel. Anders als Darwin war er von der geradezu „mathematischen Gewißheit“²⁵ der Evolutionslehre überzeugt. Die „große Wohltat“, die Darwin noch so zweifelhaft war, daß er es daraufhin nicht zu Handlungen kommen lassen wollte die dem hergebrachten Moralverständnis widersprachen, war für Haeckel eine ausgemachte Gewißheit. Darwin hatte noch geschrieben:

„Wir haben gesehen, daß der Mensch durch die Zuchtwahl große Erfolge erzielen und daß er durch die Anhäufung kleiner, aber nützlicher Veränderungen, die die Natur ihm bietet, organische Wesen seinen eigenen Zwecken anpassen kann. Indessen ist die natürliche Zuchtwahl, wie wir später sehen werden, eine Macht, die unaufhörlich wirkt und den schwachen Bemühungen des Menschen ebensowohl überlegen ist wie das Wirken der Natur dem der Kunst.“²⁶

Demnach wäre jede Bestrebung des Menschen, in diesen Lauf der Natur einzugreifen, zum Scheitern verurteilt, da er deren Macht nichts entgegenzusetzen hat.

Davon unbeeindruckt ist Haeckel nun der Ansicht, daß in der menschlichen Gesellschaft eine sogenannte „Kontraselektion“ stattfinden würde, die in dem schon von Darwin beschriebenen Schutz „der Schwachen und Hülflösen“ bestünde. Jürgen Sandmann schreibt hierzu:

„Im Gegensatz zu Darwin propagiert Haeckel Maßnahmen gegen die Kontraselektion: die Rekrutierung Kranker zum Militärdienst (...), die Todesstrafe „für unverbesserliche Verbrecher und Taugenichtse“ (...), die Tötung kranker und schwacher Kinder (...).“²⁷

Allerdings kommt Sandmann dann zu dem Schluß:

„Der Gedanke der Kontraselektion läßt sich – genau betrachtet – gar nicht aus der Selektionstheorie ableiten, da die Individuen, die den Kampf ums Dasein überstehen, per definitionem die Geeignetsten sind, und das immer in Relation zu den herrschenden Lebensbedingungen.(...)

²⁵ So schrieb Haeckel in der „Natürlichen Schöpfungs - Geschichte“: „Die Entstehung neuer Species durch die natürliche Züchtung, oder was dasselbe ist, durch die Wechsel-Wirkung der Vererbung und Anpassung im Kampfe um's Dasein, ist eine *mathematische Natur-Notwendigkeit*, welche keines weiteren Beweises bedarf.“ Zitiert nach: Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band 4, Sonderausgabe, Reprint, Darmstadt 1994, S. 169.

²⁶ Charles Darwin, Die Entstehung der Arten, Sonderausgabe, Hamburg 2004, S. 100.

²⁷ Jürgen Sandmann, Ernst Haeckels Entwicklungslehre als Teil seiner biologistischen Weltanschauung. in: Engels, Die Rezeption von Evolutionstheorien..., S. 335.

Man kann pointiert sagen, Haeckel sei mit dem Resultat des Kampfes ums Dasein unter den Bedingungen der Zivilisation unzufrieden, weil es seinem Wertmaßstab nicht entspricht.²⁸

Anders Haeckels Freund Huxley. Er argumentierte zwar nicht direkt gegen ihn, sondern gegen Herbert Spencer, was wohl der Grund für den Erhalt der Freundschaft war, dennoch war er aber völlig anderer Ansicht.

„In seinem Aufsatz von 1871, „Administrative Nihilism“ (...), hatte Huxley das Konzept der Beziehung zwischen physischem und sozialem Organismus kritisiert, das Spencer vorgeschlagen hatte. Nach Huxley muß der Staat intervenieren, um den kosmischen Prozeß im sozialen Bereich zu lenken. Für Huxley gibt es nichts, was man als „evolutionistische Ethik“ bezeichnen könnte, und es gibt nichts Moralisches oder Unmoralisches in den Geschehnissen der Natur, zwei Positionen, die denen Spencers (...) diametral entgegengesetzt sind. Hierbei steht Haeckel mit seiner starken Neigung zum später so genannten Biologismus eindeutig auf der Seite von Spencer, aber wir finden keine Spur dieses Gegensatzes in Haeckels Korrespondenz mit Huxley.“²⁹

Diese Kontroverse aus den Anfangstagen der Evolutionstheorie könnte eigentlich als bloße Anekdote erzählt werden, als ein Stadium der Auseinandersetzung mit einer neuen Theorie, das längst überwunden ist, dies ist jedoch nicht so.

Aus der Evolutionstheorie, als einem naturwissenschaftlichen Erklärungsmodell, folgt kein Zweck, kein Sollen, keine Definition von Moral und Unmoral. Wenn Autoren solches vertreten, dann verlassen sie den Bezugsrahmen dieses naturwissenschaftlichen Erklärungsmodells. Sie zwingen diesem nicht nur etwas auf, das ihm völlig wesensfremd ist, sie berauben sich dadurch auch selbst der wissenschaftlichen Legitimation ihrer eigenen Argumentation. Und dies ist auch heute noch der Fall. Die Differenzierung zwischen Naturwissenschaft und „metaphysischer Naturwissenschaft“ kann also auch hier wertvolle Dienste leisten. Bevor aber dieser Unterschied genauer analysiert werden soll, ist mit dem Abriß der „Evolutionsgeschichte“ fortzufahren.

Die Basis von Haeckels gesamter Weltanschauung bildet das von ihm so genannte „Biogenetische Grundgesetz“. Es ist nichts anderes als der alte Gedanke der Rekapitulation, der hier nun in den Stand eines Naturgesetzes erhoben wird. Es ist der Grundpfeiler der evolutionären Morphologie Haeckels. Weber schreibt:

„Haeckels „Gastraea-Theorie“ kann die Vorgehensweise der evolutionären Morphologie gut illustrieren. In einer Monographie über die Kalkschwämme beschrieb Haeckel 1872 das Gastrula-Stadium als das wichtigste Embryonalstadium im Tierreich. Die Gastrula ist ein einfache Kugel, die aus zwei konzentrischen Zelllagen besteht und bei allen

²⁸ Ebd., S. 337 f.

²⁹ Mario A. di Gregorio, The Importance of Beeing Ernst...., in: Engels, Die Rezeption von Evolutionstheorien, S. 206.

mehrzelligen Tieren früh in der Ontogenese auftaucht. Haeckel vermutete nun, dass in der Frühzeit des Lebens ein erwachsener Organismus, den er „Gastraea“ nannte, lebte. Der britische Morphologe Edwin Ray Lankester (1847-1929) entwickelte zur gleichen Zeit eine ähnliche Vermutung. Lankester gab dem hypothetischen Vorfahren den Namen „Planula“. Ein Streit entzündete sich schließlich um die Frage, wie die beiden Zellschichten entstehen: Entstanden sie durch ein Einstülpen einer einschichtigen Kugel oder durch Abteilung einer neuen Schicht? Bei dieser Frage konnte keine Einigkeit erzielt werden, aber fast alle Morphologen stimmten überein, dass das biogenetische Grundgesetz Haeckels zweifelsfrei eine Gastraea-ähnliche Form als Frühstadium des Lebens erschloss.³⁰

Die Argumentation der hier gefolgt wird, lautet also folgendermaßen: Das biogenetische Grundgesetz gilt als gegeben. Wenn damit aber nun auch gegeben ist, daß die Ontogenese die Phylogenese streng rekapituliert, dann muß es in der Stammesgeschichte auch eine Entsprechung zu den jeweiligen Stadien der embryonalen Individualentwicklung gegeben haben, also einen erwachsenen Organismus, dessen Gestalt eben rekapituliert wird. Damit ist die evolutionäre Betrachtung aber endgültig zur Metaphysik geworden. Aufgrund einer letztlich völlig ungesicherten Hypothese die kurzerhand zum Naturgesetz erklärt wird³¹, wird nach einem fiktiven Organismus gesucht, der doch zu finden sein muß, denn schließlich gibt das Gesetz es so vor. In diesem Sinne kann es dann auch nicht mehr verwundern, daß Haeckel an der Huxleyschen „Entdeckung“ von *Bathybius haeckelii* festhielt, auch dann noch, als sich diese als Irrtum herausgestellt hatte.

Doch die Weiterentwicklung der Evolutionstheorie ging schließlich erst einmal über die evolutionäre Morphologie hinweg, denn mit dem Aufkommen und der Entwicklung der genetischen Vererbungstheorie kam die Ontogenese als Gegenstand der Evolutionsforschung aus der Mode. Genauer gesagt waren dafür die Theorie des Keimplasmas, die Entwicklungsmechanik und die Genetik verantwortlich. Hierzu bemerkt Weber:

„August Weismann (1834-1914), ein radikaler Materialist, Säkularist und Demokrat, wurde als Erster mit dem Begriff „Neo-Darwinist“ bezeichnet. Weismann wollte den Darwinismus vor lamarckistischen Verzerrungen bewahren und zeigte experimentell, dass die Vererbung erworbener Eigenschaften unmöglich war.“³²

³⁰ Weber, Darwinismus, S. 45 f.

³¹ Wenn man bedenkt, daß bereits Karl Ernst von Baer sich begründet gegen die Rekapitulation ausgesprochen hatte, und Haeckel auch nicht schlüssig begründen kann, warum diese plötzlich so „felsfest“ dastehen sollte, ist dies doch sehr verwunderlich.

³² Weber, Darwinismus, S. 47.

Er unterschied dabei zwischen Körperzellen und Keimzellen. Erstere bildeten nur den Körper, letztere bildeten „die materielle Brücke zur nächsten Generation“. Die Ontogenese war also hier plötzlich etwas ganz anderes als die Phylogenese.

Als „Geburthelfer der Genetik“ bezeichnet Weber dagegen die Entwicklungsmechanik von Wilhelm Roux (1850-1924). Bei diesem war allerdings bereits wieder die Individualentwicklung der Motor der Evolution.

„Roux' Arbeitshypothese lautete, dass jedes Stadium in der Individualentwicklung alleine von dem vorhergehenden Stadium mechanisch bestimmt werde – kein übergeordneter Plan steuere die Entwicklung, sondern nur Ketten von Ursachen und Wirkungen.“³³

Und mit Hans Driesch (1867-1941) war auch wieder ein „Antimaterialist und Teleologe“ (Weber) an der Diskussion beteiligt, der die „Individualentwicklung als von einem Ziel gesteuert ansah“. Doch gerade Roux und Driesch gaben wichtige Anstöße für die Genetik, die vorerst die Entwicklungs- von der Evolutionsbiologie trennen würde, womit auch die Rekapitulation und das biogenetische Grundgesetz erst einmal ausgedient hatten.

Im eingangs erwähnten Zitat von Jared Diamond hatte dieser geschrieben, daß mit „der Synthese der Evolutionsforschung, die von 1937 bis 1947 stattfand“, allgemeine Einigkeit hergestellt worden sei, doch dieser Eindruck erhärtet sich nicht, wenn man der Sache näher tritt. So schreibt Weber dann auch:

„Der Begriff moderne oder evolutionäre Synthese ist problematisch, da sich unter diesem Etikett verschiedene Ereignisse mit verschiedenen Akteuren zusammenfassen lassen. Zum einen gab es in den zwanziger und dreißiger Jahren die Vereinigung von mendelscher Genetik, Biometrie und der Vorstellung schrittweiser Evolution durch natürliche Auslese, (...). Zum anderen gab es eine fruchtbare Verbindung verschiedenster Disziplinen wie der Biogeographie, Paläontologie und experimenteller und beobachtender Feldarbeit, an der die Genetik auch teilhatte, aber keine dominierende Rolle spielte.“³⁴

Das entscheidende Werk der synthetischen Evolutionstheorie war aber Julian Huxleys 1942 erschienenes Buch „Evolution: The Modern Synthesis“. Was Huxley damit wollte, war:

„eine Theorie natürlicher, aber nichtsdestotrotz progressiver Evolution, welche die verschiedenen biologischen Disziplinen vereinigen kann und darüber hinaus eine Grundlage für das Verständnis des Menschen jenseits religiöser Traditionen bereitstellen sollte.“³⁵

Auch hier treffen sich also immer noch, oder schon wieder, Wissenschaft und Weltanschauung. Allerdings bedurfte auch die wissenschaftliche Reputation der

³³ Weber, Darwinismus, S. 49.

³⁴ Ebd., S. 53.

³⁵ Ebd., S. 58.

Evolutionenbiologie einer Stütze. Die große Ausdifferenzierung der Meinungen und Ansätze hatte offenbar (siehe obiges Zitat) zu einer Uneinheitlichkeit geführt, die die Einheit der Disziplin als solcher fragwürdig erscheinen lassen mußte. Die synthetische Theorie ist also auch als Versuch zu verstehen, etwas zu vereinheitlichen, das gerade auseinander fiel.

In diesem Sinne schreibt Weber:

„Es wurde allerdings auch die Frage gestellt, ob die Vereinheitlichung tatsächlich so weit ging wie viele Vertreter der Synthese behaupteten oder ob es sich um eine rhetorische, disziplinbildende Strategie handelte, um die Bedrohung durch die ungefähr zur selben Zeit entstehende Molekularbiologie einzudämmen. In den vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde die moderne Synthese genutzt, um den Evolutionsbiologen eine professionelle Identität zu verschaffen.“³⁶

Das was Weber als die „molekulare Revolution“ bezeichnet, scheint auf den ersten Blick die Chance zu beinhalten die Evolutionstheorie doch noch vollständig auf das Fundament der exakten Naturwissenschaften zu stellen. Aber auch hier wird sehr schnell deutlich, daß es immer noch dieselben alten Fragen sind, die der Beantwortung harren. Und es sind dieselben alten Konflikte und Kontroversen, die auch hier keine eindeutige und abschließende Lösung erfahren. Sogar der Kernbestand der Evolutionstheorie steht nun plötzlich wieder zur Disposition, denn Weber schreibt:

„Eine bedeutende Herausforderung an die Evolutionsgenetik formulierte in den sechziger Jahren der japanische Populationsgenetiker Motoo Kimura (1924-1994). Kimuras „neutrale Theorie der Eiweißevolution“ zeigte, dass der Ersatz von Aminosäuren in Eiweißen viel zu regelmäßig geschieht, als dass dies mit der natürlichen Auslese der Eiweißfunktionen erklärt werden könne. Auf der molekularen Ebene sei der Wandel zu einem großen Teil neutral, das heißt von Zufallsereignissen und nicht von der Auslese getrieben.“³⁷

Dies wäre dann wohl das reduktionistischste und a-teleologischste Modell der Evolution das bisher vorliegt, jedweder weltanschaulicher Deutung wäre hier ein für alle Mal der Boden entzogen. Es liegt beinahe auf der Hand, daß sich diese Sicht der Dinge in der öffentlichen Wahrnehmung der Evolutionstheorie nicht durchsetzen konnte. Kontroverser, und damit publikumswirksamer, war dagegen der die Evolutionsbiologie polarisierende Ansatz von Richard Dawkins (geb. 1941). Demgemäß sollen die „Nutznießer“ der Evolution nicht etwa die Lebewesen sein, die durch sie hervorgebracht werden, sondern die „egoistischen“ Gene. Diese seien „Replikatoren“, die die Lebensformen als „Vehikel“ benutzen, um sich selbst dadurch „Unsterblichkeit“ zu

³⁶ Ebd., S. 59.

³⁷ Ebd., S. 63.

sichern. Das größte Problem dieses Ansatzes ist jedoch, daß es *das Gen* als eine genau definierbare Einheit offenbar gar nicht gibt. So schreibt Vanessa Lux hierzu:

„Seit der Sequenzierung des menschlichen Genoms ist Dawkins' DNA-Modell fundamental in Frage gestellt worden. Beim Versuch der Funktionsbestimmung einzelner Abschnitte der DNA zeigte sich, dass es die experimentell beobachtbaren Prozesse nicht adäquat beschreibt. (...)

Die Vorstellung von der DNA als einer Art stabiler Vererbungsmasse ist mittlerweile ersetzt worden durch die Annahme permanenter Fluktuation und Interaktion auf den verschiedenen molekularen, biochemischen, zellulären Ebenen.“³⁸

Die weltanschauliche Komponente in Dawkins' Modell war aber sowieso der entscheidendere Aspekt. Tatsächlich steht dieser hier in der Tradition von Darwin, Spencer und Haeckel wenn er beispielsweise schreibt:

„Die Größe der Familie ist nicht mehr durch die begrenzten Mittel beschränkt, die die einzelnen Eltern aufbringen können. Wenn ein Mann und seine Frau mehr Kinder haben, als sie ernähren können, so greift einfach der Staat ein, das heißt der Rest der Bevölkerung, und hält die *überzähligen* (!) Kinder am Leben und bei Gesundheit. Es gibt in der Tat nichts, was ein Ehepaar, welches keinerlei materielle Mittel besitzt, daran hindern könnte, so viele Kinder zu haben und aufzuziehen, wie die Frau physisch verkraften kann. Aber der Wohlfahrtsstaat ist eine sehr unnatürliche Sache. (...) Da wir Menschen nicht zu den alten egoistischen Methoden zurückkehren wollen, die Kinder allzu großer Familien verhungern zu lassen, haben wir die Familie als eine autarke Einheit abgeschafft und dafür den Staat eingesetzt. Aber das Privileg der verbürgten Unterstützung für Kinder sollte nicht mißbraucht werden.“³⁹

Daß in dieser Vorstellung der Gedanke der natürlichen Auslese und deren vermeintlicher „Verzerrung“ durch die Gesellschaft mitschwingt, ist offensichtlich. Das Gespenst der Haeckelschen „Kontraselektion“ erlebt seine Auferstehung.

Auch die Soziobiologie und die aus ihr hervorgegangene Evolutionäre Psychologie frönen bekanntlich dem gesellschaftlichen Konservatismus. Die evolutionstheoretische Fundierung ist hier minimal und basiert zudem meist noch auf unzulässigen Verkürzungen. Groß ist der spekulative Anteil, der als solcher aber nicht erkannt werden soll, und daher oftmals als „wissenschaftlich bewiesen“ dargestellt wird. Betrachtet man diese „Beweise“ aber eingehender, erübrigen sie sich zumeist. Weber führt hierzu folgendes Beispiel an:

„Evolutionenpsychologen sind ständig auf der Suche nach „universellen Schönheitsstandards“, die Hinweise auf die biologische Qualität eines Partners geben, und das Verhältnis von Taillen- zu Hüftumfang ist eines ihrer Lieblingsbeispiele. (...) Einige Untersuchungen konnten zeigen, dass Männer eine starke Vorliebe für Frauen mit schmalen Taillen und breiten Hüften haben. Diese beiden Merkmale gelten bei den

³⁸ Vanessa Lux, Biologismen in Soziobiologie und Evolutionärer Psychologie. in: Christoph Antweiler, Christoph Lammers, Nicole Thies (Hrsg.), Die unerschöpfte Theorie. Evolution und Kreationismus in Wissenschaft und Gesellschaft. Aschaffenburg 2008, S. 164 f.

³⁹ Richard Dawkins, Das egoistische Gen, S. 197f.

Evolutionarypsychologen daher als das beste Beispiel für ein Signal der Qualität eines möglichen Partners.

Die evolutionäre Psychologie mag einiges über die Vorlieben von amerikanischen College-Studenten aussagen, dem beliebtesten Versuchsobjekt in der wissenschaftlichen Literatur. Sie behauptet jedoch, dass ihre Ergebnisse kulturunabhängig sind. Menschen zu finden, die völlig von westlicher Kultur unbeeinflusst sind, ist heute fast unmöglich.“⁴⁰

Es ist aber nur *fast* unmöglich. Einige Forscher machten sich die Mühe Naturvölker aufzusuchen, die völlig unberührt von westlichen Vorstellungen waren, und fanden dort auch völlig andere Schönheitskriterien.

Es bedarf aber eigentlich gar nicht dieses und anderer Beispiele, um Soziobiologie und Evolutionäre Psychologie in Frage zu stellen. Ein Blick auf deren argumentativen Ansatz enthüllt bereits das Grundproblem das sie weder reflektieren noch lösen können. Als gegeben vorausgesetzt wird hier, wie auch bereits bei Haeckel, ein pseudo-naturgesetzlicher Zusammenhang, nämlich, im obigen Beispiel, der vom Primat der Fortpflanzung bei allem menschlichen Wollen und Handeln, und anschließend wird nach Fakten gesucht, die dieses „Gegebene“ belegen können müssen. Dabei geht es nicht um die Überprüfung einer aufgestellten Hypothese, was ja die naturwissenschaftliche Herangehensweise wäre, sondern vielmehr darum, einem metaphysischen Postulat Genüge zu tun, und dieses metaphysische Postulat ist das des (End-)zwecks des Überlebens. Was nun die weitere Entwicklung der, im eigentlichen Sinne, naturwissenschaftlichen Disziplinen der Evolutionsbiologie anbelangt, so scheint diesbezüglich die Entwicklungsbiologie, die doch durch die Genetik bereits verbannt war, eine Renaissance zu erleben. Weber unterscheidet drei aktuelle Strömungen die alle auf ihre jeweilige Weise die Individualentwicklung wieder in die Evolution einbringen. Die „Evolutionary Developmental Biology“ (kurz: Evo-Devo) die der synthetischen Evolutionstheorie verpflichtet ist, eine strukturalistische Schule die aus mathematischen Modellen eine Theorie von sogenannten „morphogenetischen Feldern“ entwickelt hat und, einen konstruktivistischen Ansatz der die Bedeutung von Umweltfaktoren betont.

Weber resümiert hier:

„*Evo-Devo* gibt alle Macht den Genen und die Strukturalisten schauen nur auf die Eigenschaften komplexer Systeme. Beide Schulen verbannen die Umwelt auf einen Nebenschauplatz. Die dritte Schule der Entwicklungsbiologie versucht dies zurechtzurücken.“⁴¹

Und so folgt das Fazit:

⁴⁰ Weber, Darwin und die neuen Biowissenschaften, S. 199.

⁴¹ Ebd., S. 228.

„Gene sind notwendige, aber keine privilegierten Ursachen. Im Erbmolekül sind keine Eigenschaften kodiert, die sich in der Abfolge der Bausteine ablesen lassen. Nur in einer Umwelt anderer Gene, einer Zelle und durch Einflüsse von außen bekommt die Aktivität von Genen eine Bedeutung. Der Einfluss von Genen und Umwelt läßt sich nicht trennen. Man kann unmöglich behaupten, dass eine Eigenschaft zu x Prozent von Genen und der Rest von der Umwelt bestimmt wird. Selbst wenn man alles über die Gene und die Umweltbedingungen weiß, kann man trotzdem nicht die Gestalt und das Verhalten eines Organismus vorhersagen.“⁴²

Die neueste Entwicklung bei der Erforschung des menschlichen Erbguts scheint dies zu bestätigen. Bei dem Versuch das menschliche Genom zu kartieren, hat sich nämlich mittlerweile herausgestellt, daß es so etwas wie ein „einheitliches menschliches Genom“ im Grunde genommen gar nicht gibt. In einem Artikel in der Wochenzeitung „Die Zeit“ vom 12. Juni 2008 steht hierzu:

„Unter der Wucht der Befunde zerbröseln nun die Idee, das Genom stelle eine naturwüchsige Konstante dar, einen fixierten Quellcode des Menschen. Der US-Genetiker Matthew Hahn verglich das Erbgut bereits mit einer Drehtür: ‚Ständig kommen Gene, andere gehen.‘“⁴³

Für Richard Dawkins' Vorstellung, daß „egoistische Gene“ ihre „Wirtskörper“ als „Überlebensmaschinen“ benutzen, um sich selbst Unsterblichkeit zu sichern, müßte dies eigentlich das endgültige Aus bedeuten, denn die Einheit „Gen“ ist doch offenbar nicht viel mehr als ein überwiegend metaphysisches Konstrukt und auch die evolutionspsychologische Idee von der „menschlichen Natur“, die durch die Gegebenheiten während des Pleistozän strukturiert worden sein soll, dürfte an dieser Klippe ihren Schiffbruch erleiden, denn:

„Die Spezies Homo sapiens unterliegt offenbar einer Turboevolution. Hunderte Bereiche im Erbgut haben sich weit schneller gewandelt als bei anderen Primaten: Neue Untersuchungen kommen sogar zu dem Schluss, dass die Zivilisation seit Beginn der Jungsteinzeit die menschliche Evolution um das 100-Fache beschleunigt haben muß.“⁴⁴

Sollte sich dieser Schluß bestätigen, dann darf die evolutionspsychologische These, daß seit der Steinzeit im Prinzip keine Veränderung mehr an „der menschlichen Natur“ stattgefunden habe, und wir Menschen deswegen an Umweltbedingungen angepaßt sind, die vor hunderttausend Jahren geherrscht haben, also getrost als widerlegt betrachtet werden.

Wird diese veränderte Sachlage aber nun einen Einfluß auf die Argumentation der Soziobiologen und evolutionären Psychologen haben? Oder anders gefragt: Haben

⁴² Weber, Darwin und..., S. 234.

⁴³ Ulrich Bahnsen, Erbgut in Auflösung. in: Die Zeit vom 12. Juni 2008, S. 34.

⁴⁴ Ebd.

naturwissenschaftliche Erkenntnisse eine Chance, ein metaphysisch begründetes Vorstellungsgebäude von weitreichenden sozialen und gesellschaftlichen Auswirkungen ins Wanken zu bringen? Vermutlich nicht. Immerhin ist doch bereits der Ausgangspunkt in den Argumentationen sowohl von Sozialdarwinisten als auch Soziobiologen und Evolutionspsychologen, nichts anderes als ein als Naturgesetz bemänteltes metaphysisches Konstrukt.⁴⁵

Als Kant in der Vorrede B der Kritik der reinen Vernunft schrieb, daß

„die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse“,⁴⁶

hat er damit nicht gemeint, daß „die Natur“ als Inbegriff der Gegenstände möglicher Erfahrung an jede abstruse Idee die dem Forschenden auch immer einfallen mag, mit Gewalt angepaßt werden sollte.

Weil die Kant-Kennntnis und das Kant-Verständnis der meisten Soziobiologen und Evolutionspsychologen jedoch denkbar gering und oftmals auch fehlerhaft ist, fehlt es ihnen in Folge dessen auch an Einsicht in den metaphysischen Charakter ihrer eigenen Argumentationen. Daß dann ein Autor wie Edward O. Wilson glaubt, Erkenntnistheorie und Ethik „biologisieren“ zu können, ist Folge dieser Unreflektiertheit. Daraus ergibt sich die Frage, ob es im Gegenzug nicht sinnvoller wäre, den Evolutionsbegriff einmal zu „kantianisieren“, soll heißen: Mittels der drei Kritiken den Versuch zu unternehmen, einen metaphysischen von einem naturwissenschaftlichen Evolutionsbegriff definitiv zu trennen.

Daß dies auf historischem Wege nicht möglich ist, hat sich ja eben erwiesen. Zu betrachten, wie Evolutionstheorien sich entwickelt haben, zeigt lediglich, daß metaphysische und naturwissenschaftliche Vorstellungen sich hier gegenseitig sowohl behindert als auch beflügelt haben. Wenn also die Metaphysik aus der Genese der Evolutionstheorien nicht wegzudenken ist, ist zu fragen, wie das Verhältnis von Metaphysik und Naturwissenschaft bezüglich einer sinnvollen Bestimmung des Evolutionsbegriffs definiert werden kann.

⁴⁵ Haeckels „Biogenetisches Grundgesetz“ oder auch die „Kontraselektion“. Spencers und Darwins „survival of the fittest“, Dawkins „Gen-Egoismus“, Pinkers „menschliche Natur“ etc..

⁴⁶ Kritik der reinen Vernunft, B XIII.

2.2 Transzendentalphilosophische Analyse des Evolutionsbegriffs

„Heute ist es eigentlich irreführend, die Evolution als Theorie zu bezeichnen, nachdem man in den letzten 140 Jahren so umfangreiche Beweise für ihr Vorhandensein entdeckt hat. Evolution ist keine Theorie mehr, sondern schlechterdings eine Tatsache.“⁴⁷

So schreibt Ernst Mayr, einer der bedeutendsten Evolutionsforscher des vergangenen Jahrhunderts. „Evolution ist eine Tatsache“ und es wäre „irreführend“, sie als Theorie zu bezeichnen, diese Aussage ist vor dem Hintergrund der Kreationismus-Diskussion zwar zu unterstützen, muß aber im Kontext der hier zu betrachtenden Fragestellung präzisiert werden. Einerseits ist es völlig richtig davon auszugehen, daß die zu beobachtende Artenvielfalt Ergebnis eines naturgeschichtlichen Entwicklungsprozesses ist, der sich über Jahrmilliarden hinweg vollzogen hat, ganz einfach deswegen, weil die empirischen Daten aus Geologie, Paläontologie und Biologie keinen anderen Schluß zulassen.⁴⁸ In diesem Sinne kann man dann auch behaupten, daß Evolution eine Tatsache ist. Eine Tatsache ist aber auch die Existenz verschiedener evolutionstheoretischer Ansätze, und zwar sowohl solcher, die nicht nur metaphysische Voraussetzungen haben, sondern auch metaphysische Begründungen liefern wollen als auch solcher, die sich auf die Untersuchung des empirisch Gegebenen beschränken.

Daraus ergibt sich die Frage, ob die Aussage „Evolution ist eine Tatsache“ nicht in rein naturwissenschaftlicher Absicht etwas anderes bedeuten muß, als in metaphysischer. Man kann hier zunächst folgende Hypothese aufstellen: Naturwissenschaftlich orientierte Evolutionsbiologie hat die Erkenntnis evolutionärer Prozesse zum Ziel, metaphysisch orientierte Evolutionsbiologie setzt dagegen „die Evolution“ als absolute Totalität voraus und entwickelt aus diesem Postulat, nahezu ausschließlich spekulativ, umfassende Aussagen über „die Natur“ fast jedes erdenklichen Phänomens.

⁴⁷ Ernst Mayr, Das ist Evolution, S. 336.

⁴⁸ Wer beispielsweise bezweifelt, daß die Erdgeschichte bereits einen Zeitraum von ca. 4,6 Milliarden Jahren umfaßt, sieht sich der radiometrischen Altersbestimmung gegenüber, deren Ergebnisse eben nicht bezweifelbar sind. Die Zerfallsrate von radioaktiven Isotopen wie Rubidium 87 oder Thorium 232 sind derartig lang, daß der Nachweis von deren Zerfallsprodukten Strontium 87 und Blei 208 in Gesteinen der Erde eindeutig beweist, daß diese eben nicht erst am 23. Oktober 4004 vor Christi Geburt von Gott geschaffen wurde, wie es der irische Bischof James Ussher im Jahre 1650 anhand der biblischen Überlieferung berechnet haben wollte. Ussher kannte noch keine radiometrische Alterbestimmung, die heutigen Vertreter des sogenannten *young-earth creationisms* kennen diese dagegen zwar sehr wohl, behelfen sich aber mit der Behauptung, die Zerfallsrate radioaktiver Isotope sei einfach in der Vergangenheit höher gewesen. Eine Annahme, die allerdings von der Physik widerlegt wird. Vgl. zu dieser Thematik: Christopher Schrader, Darwins Werk und Gottes Beitrag. Evolutionstheorien und Intelligent Design, Stuttgart 2007. Zur radiometrischen Altersbestimmung: Steven M. Stanleys Standardwerk Historische Geologie. Eine Einführung in die Geschichte der Erde und des Lebens, Heidelberg, Berlin, Oxford 1994, S. 114-117.

Worin genau aber der Unterschied besteht, läßt sich anhand der Transzendentalphilosophie diskutieren und damit quasi „auf einen Nenner bringen“, nämlich auf diesen: Der gesuchte Unterschied ist der zwischen der fälschlichen und widersprüchlichen Annahme, „Evolution“ sei ein reiner Vernunftbegriff dem eine an sich seiende absolute Totalität korrespondiert (metaphysische Naturwissenschaft)⁴⁹ und der begründbaren Schlußfolgerung, daß der Evolutionsbegriff als Produkt von reflektierender Urteilskraft (Naturwissenschaft) betrachtet werden kann.

2.2.1 Warum „Evolution“ kein reiner Vernunftbegriff sein kann

Welche Kriterien müßte der Evolutionsbegriff erfüllen, um als reiner Vernunftbegriff, also als transzendente Idee der reinen Vernunft, durchzugehen? Um dies zu beantworten, muß zunächst dargestellt werden, was Kant überhaupt unter „transzendentalen Ideen“ versteht. Diese sind zuerst einmal von den reinen Verstandesbegriffen zu unterscheiden. So schreibt er über die logische Genese beider Begriffsarten:

„Die Form der Urteile (in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt) brachte Kategorien hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Ebenso können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen, nach Maßgebung der Kategorien, anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe, oder transzendente Ideen nennen können, und die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Prinzipien bestimmen werden.“⁵⁰

Demnach beziehen sich also die reinen Verstandesbegriffe (die Kategorien) allein auf Gegenstände möglicher Erfahrung, die reinen Vernunftbegriffe hingegen auf den Gebrauch dieser Kategorien innerhalb des Erfahrungsganzen. Während den Kategorien dabei aber immer Gegenstände korrespondieren müssen, sind die transzendentalen Ideen lediglich Reflexionsbegriffe. Notwendig sind sie aber allemal, denn,

„Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch.“⁵¹

Im Gegensatz dazu beziehen sich die Kategorien immer nur auf etwas Bedingtes. Alles Bedingte kann jeweils auf ein anders Bedingtes zurückgeführt werden. Es liegt aber nun „in der Natur der Vernunft“, nach einem Unbedingten zu fragen, das letztlich alles

⁴⁹ Was eine Re-ontologisierung der Transzendentalphilosophie bedeuten würde.

⁵⁰ Kritik der reinen Vernunft, B 378.

⁵¹ Ebd., B 384.

Bedingte bedingt (das „einen Grund der Synthesis des Bedingten enthält“⁵²). Und diese Frage nach dem Unbedingten ermöglicht Kant die Identifikation einer bestimmten Anzahl von transzendentalen Ideen. Er unterscheidet dabei gemäß den drei Kategorien der Relation auch drei Arten von ihnen.

„Soviel Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelt der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also **erstlich** ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, **zweitens** der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, **drittens** der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System zu suchen sein.“⁵³

Es folgt hieraus also die durch die „Natur der Vernunft selbst aufgegeben“ Suche nach der unbedingten Einheit der Seele, der unbedingten Einheit der Welt und der unbedingten Einheit eines notwendigen Wesens welches für die beiden ersten Einheiten ursächlich sein müßte. Aufgrund dieser Überlegung schloß Kant nun auf ein „System der transzendentalen Ideen“, mittels dessen die Frage nach der Möglichkeit einer „transzendentalen Seelenlehre“, einer „transzendentalen Weltwissenschaft“ und einer „transzendentalen Gotteserkenntnis“ erörtert werden sollte.

Wenn nun die Evolution als ein reiner Vernunftbegriff aufgefaßt werden würde, was hieße das vor diesem Hintergrund für diesen Begriff?

Vor allem anderen müßte er „durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben sein“ und sich „daher notwendigerweise auf den gesamten Verstandesgebrauch beziehen“.

Daß dies aber gar nicht der Fall sein kann, liegt auf der Hand.

Was folgt, wenn man „Evolution“ als unbedingte Einheit im Sinne eines notwendigen Wesens betrachten würde, was ja sowohl Ernst Haeckel mit seiner „Theophrasis“ als auch Konrad Lorenz mit seinen beiden „großen Konstrukteuren Mutation und Selektion“ getan haben⁵⁴, ist dies: Man hätte am Ende nichts weiter gewonnen, als ein vermeintlich natürliches Derivat eines vormals theologischen Gottesbegriffs, allerdings mit der Schwierigkeit, daß dieser doch eigentlich bewußtlos und ziellos ablaufenden Naturentwicklung plötzlich bewußte Absicht und zweckgerichtete Reflexion auf das eigene Handeln zugeschrieben werden müßten. „Evolution“ wäre damit das erkennende und handelnde Subjekt in der Welt, insofern der Mensch immer nur als eine Art von „Abbild“ zum „Urbild“ (z.B. der Lorenzschen „Weltvernunft des Logos“) verstanden werden müßte. Die Evolution selbst wäre es, die etwas erkennt und etwas will und das

⁵² Kritik der reinen Vernunft, B 379

⁵³ Ebd., B 379.

⁵⁴ Vgl. hierzu die Darstellung in den Abschnitten 3.2.1. und 4.2.2.

Leben (im weitesten Sinne) diesbezüglich „präformiert“ (Riedl) oder „prädisponiert“ (Wilson) hätte. In diesem Sinne wäre ihr dann auch die unbedingte Einheit der Seele, respektive des Subjekts, geschuldet, nämlich als eines zum Zwecke des Überlebens geschaffenen Werkzeugs. So kann sich dann auch ein Begriff wie der des „Erkenntnisapparats“ (Lorenz) widerspruchsfrei in die Argumentation einfügen.

Daß nun auf diese Weise auch die unbedingte Einheit der Welt als Evolutionsprodukt verstanden werden kann ergibt sich von selbst. Sie resultiert aus den Handlungen und Absichten der „Theophysis“ oder der „großen Konstrukteure“.

Immerhin wäre in diesem Fall dann auch ein Begriff wie Edward Wilsons „natürliche Einheit des Wissens“ begründbar, nämlich als ein Abbild der, mittels Evolution nach bestimmten Regeln kreierte, ontologischen Welteinheit.

Dies ist der metaphysische Hintergrund für Argumentationen im Rahmen von Disziplinen, wie der Evolutionären Erkenntnistheorie, der Evolutionären Ethik oder der Soziobiologie, die also nicht ohne Grund als „metaphysische Naturwissenschaften“ gelten können.

Diesen Hintergrund aber auf die Reflexionsebene der Transzendentalphilosophie zu heben, hat nun die Schwierigkeit, daß man den metaphysischen Evolutionsbegriff dabei immer nur als reinen Vernunftbegriff auffassen könnte, dem darüber hinaus auch noch ein Gegenstand korrespondieren muß, nämlich die ontologische Welteinheit, von der er doch nur ein Abbild sein soll. Dies ist an sich schon ein klarer Widerspruch. Davon einmal abgesehen, daß Kant in den Prolegomena eine Definition für die reinen Vernunftbegriffe gegeben hatte, deren Kriterien der Evolutionsbegriff überhaupt nicht erfüllen kann. Kant schrieb dort:

„Metaphysik hat es, (...) noch mit reinen Vernunftbegriffen zu tun, die niemals in irgend einer nur immer möglichen Erfahrung gegeben werden, mithin mit Begriffen, deren objektive Realität (daß sie nicht bloß Hirngespinnste sind), und mit Behauptungen, deren Wahrheit oder Falschheit durch keine Erfahrung bestätigt, oder aufgedeckt werden kann, (...).“⁵⁵

Daß nun die Evolution, als die prozessuale Gesamtheit der erdgeschichtlich abgelaufenen und auch weiterhin ablaufenden Entwicklung des Lebens kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann, steht außer Frage, daß sie aber, im Gegensatz zu den wirklichen reinen Vernunftbegriffen, mit der möglichen Erfahrung im Zusammenhang steht, beziehungsweise aus deren Gegenständen abgeleitet werden kann, ergibt sich bereits aus

⁵⁵ Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Immanuel Kant, Schriften zur Metaphysik und Logik I, Werkausgabe Band V, 1. - 8. Auflage, Frankfurt a.M. 1993, S. 197.

der weiter oben skizzierten Ideengeschichte der Evolution. Evolution kann also nicht als reiner Vernunftbegriff aufgefaßt werden. Wie aber statt dessen?

Kants Transzendentalphilosophie hält noch zwei weitere Möglichkeiten für diese formale Definition des Evolutionsbegriffs bereit. Die erste ist allerdings umgehend zu verwerfen. „Evolution“ kann nicht als Ergebnis eines Erfahrungsurteils (eines synthetischen Urteils a posteriori) betrachtet werden, denn sie ist ja, wie schon erwähnt, gar kein Gegenstand möglicher Erfahrung, sondern ein Totalitätsbegriff, oder anders ausgedrückt, sie ist das Allgemeine, das die gegebenen besonderen Lebenserscheinungen und erdgeschichtliche Fakten⁵⁶ implizieren. Ihre Annahme wird also vor allem als heuristisches Prinzip benötigt. Und hier kann die Transzendentalphilosophie, genauer, Kants Kritik der Urteilskraft, gute definatorische Dienste leisten.

2.2.2 Der Evolutionsbegriff kann als Prinzip der reflektierenden Urteilskraft betrachtet werden

Daß Kant nun gerade noch keine Vorstellung von dem hatte, was später als Evolutionstheorie vertreten wurde ist bekannt. Es findet sich in der Kritik der Urteilskraft hierzu nur eine Fußnote, in der er sich in einer in diese Richtung weisenden Spekulation ergeht.⁵⁷ Dies ist aber hier auch nicht weiter von Bedeutung, das Problem ist ein anderes. Es stellt sich ihm nämlich die Frage, ob es in bezug auf die unüberschaubare Vielfalt des Lebens (der „belebten Materie“) nicht, neben der Natur als Inbegriff der Gegenstände möglicher Erfahrung, noch eine andere „Einheit des Mannigfaltigen“ geben müsse, die uns aber nicht unmittelbar zugänglich oder definierbar ist. So schreibt er:

„Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wengleich uns unbekanntem, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen.“⁵⁸

Und hierin besteht nun die Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft, das Allgemeine (das „Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen“) zum Besonderen (den „empirischen Gesetzen“) zu finden, um anschließend das gegebene Besondere unter dieses neu gewonnene

⁵⁶ z.B. die Struktur von fossilführenden Gesteinsformationen.

⁵⁷ Vgl. hierzu Kritik der Urteilskraft, S. 286 f.

⁵⁸ Kritik der Urteilskraft, S. 16.

Allgemeine zu subsumieren. Damit wäre dann Evolution weder ein reiner Vernunft- noch ein empirischer Verstandesbegriff, sondern eben ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft. Sie auf diese Weise aufzufassen bietet nicht zuletzt den Vorteil, ihren Definitionsumfang und ihren erkenntnistheoretischen Status klar definieren und limitieren zu können. Metaphysische Spekulation wird so erheblich erschwert. Des weiteren wird ein Konflikt ins erkennende Subjekt hineinverlegt, der an sich selbst nicht lösbar ist, nämlich der zwischen Kausalität und Teleologie in bezug auf die Aufgabenstellung der Naturwissenschaft. Die berühmte Suche nach dem „Newton des Grashalms“ setzt ja voraus, daß die Naturerscheinungen allein aus mechanisch-kausalen Prinzipien heraus begründbar sein sollen. Gleichzeitig ist es aber noch nicht einmal möglich, den lebendigen Organismus von der unbelebten Materie zu unterscheiden, setzte man nicht eine irgendwie geartete Zweckgerichtetheit sowohl innerhalb des einzelnen Organismus als auch in der Natur selbst voraus. Betrachtet man nun Kausalität und Zweckgerichtetheit gleichermaßen als Eigenschaften von „Dingen an sich“, ist dieser Konflikt nicht zu lösen, wohl aber, wenn man beides nur als notwendige Vorstellungen des erkennenden Subjekts auffaßt. Damit hat Kant das „Teleologie-Problem“ ins Erkenntnisvermögen verlagert und ermöglicht es so zumindest, diese Form der Naturerkenntnis zu begründen, wenn auch nicht, deren Gegenstände in einem irgendwie gearteten „An sich sein“ zu erkennen.

Aus all dem ergibt sich für die weiter oben gestellte Frage nach dem Unterschied zwischen einem metaphysischen und einem naturwissenschaftlichen Evolutionsbegriff folgende Antwort: Der metaphysische Evolutionsbegriff bezeichnet eine ontologische Totalität, die, wollte man sie in die Terminologie der Vernunftkritik übersetzen, einen reinen Vernunftbegriff darstellen würde, dem auch noch ein Gegenstand korrespondieren sollte. Ein naturwissenschaftlicher Evolutionsbegriff läßt sich dagegen als ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft sinnvoll bestimmen. Dieses Prinzip bezeichnet dabei nur eine begründete Möglichkeit die Einheit des Mannigfaltigen darzustellen. Als Prinzip ist er gesetzt, in seiner empirischen Gestalt aber weiterhin modifizierbar, durch wissenschaftliche Forschung. Dieses Prinzip der Urteilskraft ist daher auch nicht geeignet einen „Glaubenskrieg“ auszulösen. So lautet ein allgemeines Fazit Kants dann auch:

„Man sieht hieraus, daß in den meisten spekulativen Dingen der reinen Vernunft, was die dogmatischen Behauptungen betrifft, die philosophischen Schulen gemeiniglich alle Auflösungen, die über eine gewisse Frage möglich sind, versucht haben. So hat man über die Zweckmäßigkeit der Natur bald entweder die leblose Materie oder einen leblosen Gott, bald eine lebende Materie oder auch einen lebendigen Gott zu diesem Behufe versucht. Für uns bleibt nichts übrig als, wenn es not tun sollte, von allen diesen objektiven Behauptungen abzugehen und unser Urteil bloß in Beziehung auf unsere

Erkenntnisvermögen kritisch zu erwägen, um ihrem Prinzip eine, wo nicht dogmatische, doch zum sicheren Vernunftgebrauch hinreichende Gültigkeit einer Maxime zu verschaffen.“⁵⁹

Naturwissenschaftler täten gut daran dies zu beherzigen. Tatsächlich zeigt sich aber eine ganz andere Tendenz, nämlich da, wo Metaphysik schon lange nur noch als weltanschaulicher „Hokuspokus“ gilt, der mit Naturwissenschaft nichts zu tun hat, mit dem man sich folglich auch gar nicht erst auseinanderzusetzen braucht. Hier ergibt sich aus reiner Unreflektiertheit das Phänomen einer Metaphysik, die sich als Metaphorik tarnt.

In diesem Zusammenhang stellt beispielsweise auch Hans-Walter Leonhard fest:

„Man liest von *Interessen* und *Strategien* der Lebewesen, von *Absichten*, *Wahlhandlungen* und so weiter. Die typischen Begründungen für diesen Sprachgebrauch lauten, dass es sich nur um Metaphern oder um „als- ob-Aussagen“ handele, die man benutze, weil der zu beschreibende Sachverhalt ansonsten nicht oder nur sehr schwierig auszudrücken sei. Mir sind solche absichtlich falschen Redeweisen aus keiner anderen Wissenschaft bekannt, und mir ist auch nicht einsichtig, worin das Problem liegen soll, das zu dieser Redeweise zwingt. Warum kann man nicht einfach, soweit sie bekannt sind, eine Nahursache des Verhaltens benennen, und dann den Vorteil im Selektionsgeschehen beschreiben, den dieses Verhalten bot oder bietet? Statt dessen findet man zumeist die fehlerhafte Redeweise, denn Soziobiologen bezeichnen gerne die evolutionstheoretisch beschreibbare Fernursache für die Entstehung eines Verhaltens als den unmittelbaren, subjektiven Zweck des handelnden Individuums.“⁶⁰

„Warum kann man nicht einfach, sofern sie bekannt sind, eine Nahursache des Verhaltens benennen, und dann den Vorteil im Selektionsgeschehen beschreiben, den dieses Verhalten bot oder bietet?“ Die Antwort auf diese Frage liegt auf der Hand: Weil eine Disziplin wie beispielsweise die Soziobiologie gesellschaftspolitisch relevante Ansprüche verfolgt die sie anders nicht erfüllen könnte. Das Selektionsgeschehen innerhalb der Evolution muß sich direkt auf das menschliche Sein und Sollen beziehen können, andernfalls macht sich die Soziobiologie überflüssig.

Wenn *die Evolution* aber Sein und Sollen definieren können soll, dann muß ihr Begriff notwendig ein anderer sein, als der einer rein naturwissenschaftlichen Evolutionsbiologie. Die Rede von der „Gott-Natur“ oder „den großen Konstrukteuren des Artenwandels“, die die beiden Vorläufer der Soziobiologie, Haeckel und Lorenz führten, ist also wirklich nicht Metaphorik, sie ist Metaphysik die sich als Metaphorik tarnt.

⁵⁹ Kritik der Urteilskraft, S. 256.

⁶⁰ Hans-Walter Leonhard, *Recht und Grenzen evolutionsbiologischer Betrachtungen im Bereich des Humanen*, in: Christoph Antweiler, Christoph Lammers, Nicole Thies (Hrsg.), *Die unerschöpfte Theorie*, S. 151.

Wie läßt sich die eben vorgenommene transzendentalphilosophische Analyse des Evolutionsbegriffs aber rechtfertigen? Immerhin wendet man hier eine Philosophie auf ihn an, der er noch gänzlich fremd war und man will diesen Begriff mit philosophischen Kriterien definieren, obwohl er doch ein naturwissenschaftlicher sein soll. Diese Naturwissenschaftlichkeit ist es aber gerade, die zunehmend von Kreationisten aller Couleur in Zweifel gezogen wird, die es also zu verteidigen und zu begründen gilt. Der Verweis auf den metaphysischen Charakter des Evolutionsbegriffs scheint da auf den ersten Blick eher kontraproduktiv zu sein. Und schließlich, ist die Transzendentalphilosophie nicht im Grunde genommen längst überholt? Dies sind einige der Einwände die gegen die obige transzendentalphilosophische Begriffsdefinition erhoben werden könnten. Darauf ist zu erwidern: Zwar hatte Kant noch keine Vorstellung von Evolution im heutigen Sinne, ein wesentliches seiner Themen war aber die Frage, wie man „Ordnung und Regelmäßigkeit“ in das Mannigfaltige des Naturgeschehens bringen könnte, um dieses objektiv zu erkennen. Daß nun seine hierüber gewonnenen Schlußfolgerungen in produktiver Weise auf den Evolutionsbegriff anwendbar sind, hat sich ja weiter oben gerade gezeigt. Weiterhin, daß Evolution als naturwissenschaftlicher Begriff aufgefaßt wird hat seine Berechtigung, da er aus der Interpretation empirischer Fakten gewonnen wurde, er hat aber eben auch eine metaphysische Seite, allein schon deswegen, weil er ein Totalitätsbegriff ist und kein Gegenstand möglicher Erfahrung, schließlich soll er die Gesamtheit der Entwicklung des Lebens ausdrücken. Darauf hinzuweisen, nimmt den Kreationisten eines ihrer Argumente, nämlich dies, daß Evolutionsbiologen etwas für rein wissenschaftlich und objektiv bewiesen ausgeben würden, das in Wirklichkeit ja nur eine Vermutung darstelle, eine unsichere Schlußfolgerung aus Fakten, die auch anders interpretiert werden könnten. Würden die Evolutionsbiologen aber selbst darauf hinweisen, daß der Begriff zwar eine metaphysische Komponente aufweist, aber mit den Mitteln der Transzendentalphilosophie als erkenntnistheoretisch funktionaler Begriff definiert werden kann, wäre den Kreationisten dieses „Argument“ aus der Hand genommen. Und zuletzt, selbstverständlich ist die Transzendentalphilosophie nicht überholt. Sie mag zwar wissenschaftsgeschichtlich nicht auf dem neuesten Stand sein aber die Fragestellungen, auf die sie antwortet und die Lösungen, die sie anbietet sind immer noch geeignet, ein Bewußtsein zu schaffen für die Erkenntnisbedingungen der Naturwissenschaft. Daher scheint es gerechtfertigt, die Transzendentalphilosophie als Definitionsrahmen für den Evolutionsbegriff zu verwenden. Und schließlich war es ja ein Grund für die Durchführung der obigen Untersuchung, daß

die historische Betrachtung der Genese der Evolutionstheorie keinen klaren Unterschied zwischen einem naturwissenschaftlichen und einem metaphysisch motivierten Evolutionsbegriff aufzeigen konnte. In allen Konzepten der Evolution sind metaphysische Vorstellungen mit naturwissenschaftlichen Fakten vermengt. Diese Mischung von Wissenschaft und Weltanschauung war aber stets der Motor, der das Interesse, aber auch die Kontroversen, am und um den Vorgang der Entwicklung des Lebens wach gehalten hat. So läßt sich durchaus fragen, ob Darwins Werk über „Die Entstehung der Arten“ überhaupt zu solcher Wirkung und Popularität gelangt wäre, wenn Thomas Henry Huxley nicht den Streit mit der Kirche vom Zaun gebrochen hätte.

In einer Hinsicht hat es wirklich Sinn, wenn Ernst Haeckel Darwin mit Kopernikus gleichsetzt⁶¹: Beide haben dem Menschen eine gewisse Marginalität attestiert. Kopernikus zeigte ihm auf, daß er nicht im Zentrum des Universums stand, Darwin, daß er nicht die „Krone der Schöpfung“ war, sondern Produkt des Zufalls. Ist also die „metaphysische Erweiterung“ der Definitionskompetenz von wissenschaftlicher Evolutionsbiologie nicht eher eine läßliche Sünde?

Diese Frage läßt sich leicht beantworten, wenn man die Implikationen in bezug auf das menschliche Selbstverständnis näher betrachtet, die daraus resultieren. Kant hatte sich in der Kritik der reinen Vernunft die Frage gestellt, ob und wie „auf dem Kampfplatz der Metaphysik“ Ordnung hergestellt werden könnte. Er kam dabei zu folgender Einsicht:

„Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegung nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“⁶²

Der Mensch ist der Mittelpunkt seiner Welt, egal, ob er als solcher feststellen muß, daß er sich, kosmologisch betrachtet, nur am Rande der Milchstraße befindet oder, biologisch betrachtet, nur eine zufällig entstandene Lebensform ist.

⁶¹ Dies tut er in: Ernst Haeckel, Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Nachdruck der 11. verb. Auflage Leipzig 1919, Stuttgart 1984, S. 318.

⁶² Kritik der reinen Vernunft, B XVI.

Die Transformation von Ontologie in Transzendentalphilosophie ist die entscheidende Leistung Kants. Hinter diese Leistung geht zurück, wer versucht, „unser Weltbild zu entanthropomorphisieren“⁶³. Genauer gesagt, wer die notwendige Versachlichung der Naturwissenschaft unzulässig auf eine Entmenschlichung der menschlichen Perspektive ausdehnt. Deutlich wird diese Problematik vor allem, wenn man Gerhard Vollmers Behauptung, die Evolutionäre Erkenntnistheorie habe die „wahre kopernikanische Wende“ vollzogen, einmal näher betrachtet. Er schreibt:

„Aber wie Friedell, Reichenbach, Popper, Russell, Scholz, Smart, Shimony und andere bemerkt haben, war Kants Wende nicht kopernikanisch, sondern eine antikopernikanische Gegenrevolution, da er den Menschen erkenntnistheoretisch ins Zentrum der Welt zurückversetzte, von wo ihn Kopernikus kosmologisch vertrieben hatte. Die Evolutionäre Erkenntnistheorie nimmt nun den Menschen wieder aus dem Zentrum heraus und macht ihn zu einem unbedeutenden Beobachter kosmischer Prozesse – die ihn einschließen. In diesem Sinne ist die Evolutionäre Erkenntnistheorie eine *wahrhaft kopernikanische Wende in der Erkenntnistheorie*.“⁶⁴

Eve-Marie Engels bemerkt hierzu:

„Dieses Verdienst kann die Evolutionäre Erkenntnistheorie meines Erachtens Kant nicht streitig machen. Vollmer begründet seinen Anspruch damit, daß ‚die EE den Menschen aus seiner zentralen Stellung als ‚Gesetzgeber der Natur‘ (Kant)‘ herausnehme und ‚ihn zu einem zwar befangenen, aber objektiver Erkenntnis durchaus fähigen Beobachter kosmischen Geschehens‘ mache, das ihn einschließe (...). Aber sind die Theorien, die wir von diesem kosmischen Geschehen entwerfen, nicht immer noch die unseres Verstandes?“⁶⁵

Dem kann nur zugestimmt werden, darin erschöpft sich aber die Kritik an Vollmers Anspruch noch nicht. Zunächst muß unterschieden werden, wer denn den Menschen wie, aus welchem Zentrum überhaupt vertreiben konnte. Kopernikus vertrieb ihn *kosmologisch* aus dem Zentrum des Universums. Darwin vertrieb ihn *biologisch* aus dem Zentrum der Natur. Der Anspruch der Evolutionären Erkenntnistheorie könnte sich also nur auf diesen „Vertreibungsakt“ Darwins beziehen. Immerhin, dem käme sogar eine gewisse Berechtigung zu, nämlich insofern, als auch Darwin selbst dem Gedanken der biologischen Genese der Erkenntnisfähigkeit nicht abgeneigt war. Thomas P. Weber schreibt hierzu:

„Einige radikalere Spekulationen vertraute Darwin seinen Notizbüchern M und N an – M stand für „Metaphysik“. Er argumentierte dort, dass die mentalen und moralischen Fähigkeiten des Menschen eine direkte Folge der materiellen Organisation des Gehirns seien. So konnte er auch diese mentalen Merkmale, die gemäß der naturtheologischen

⁶³ Wie Konrad Lorenz dies bereits in seinem 1941 erschienenen Text „Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie“ forderte.

⁶⁴ Gerhard Vollmer, Mesokosmos und objektive Erkenntnis, in: Ders., Was können wir wissen? Band 1, S. 70 f.

⁶⁵ Engels, Erkenntnis als Anpassung?, S. 373.

Tradition direkt von Gott den Menschen eingepflanzt wurden, als Folge einer natürlichen Entwicklung betrachten.“⁶⁶

Allerdings war sich Darwin offenbar des metaphysischen Charakters seiner Überlegungen bewußt. Die Existenz eines speziellen „Metaphysik-Notizbuches“ deutet ja darauf hin, daß er bestrebt war, Metaphysik und Naturwissenschaft getrennt zu halten. Anders Vollmer, er bezieht sich auf eine transzendentalphilosophische Herangehensweise und will diese durch eine ontologische ersetzen.

Was wäre aber hier die Konsequenz? Die Evolutionäre Erkenntnistheorie macht den Menschen „zu einem unbedeutenden Beobachter kosmischer Prozesse – die ihn einschließen“. Wer ist hier also am Ende das „wahre“ Subjekt der Erkenntnis? Bernhard Irrgang fiel hierzu in einem ähnlichen Zusammenhang folgende Passage aus Nietzsches „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“ ein:

„In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der „Weltgeschichte“: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn und die klugen Thiere mußten sterben – So könnte jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt.“⁶⁷

Hier schließt sich selbstverständlich unmittelbar die Frage an:

„Doch wer ist dieser Jemand? Etwa ein extraterrestrisches Wesen mit Totalerkenntnis der Evolution und des Kosmos? Oder ist es Gott selbst, ein satirisch gelaunter Bruder jenes „genius malignus“ oder nur ein Marsmensch? Nietzsche fingiert unter der Bedingung eines radikal „anthropofugalen Denkens“ den nicht ausschließbaren Subjektrückbezug menschlichen Erkennens, ins leere Kosmische hineinprojiziert.“⁶⁸

Das Fazit kann also nur lauten: So wie die Theorien, die wir entwerfen, „immer noch die unseres Verstandes sind“ (Engels), so ist auch jeder vorgestellte „kosmologische Beobachter“ immer noch Produkt unseres Denkens. Erkenntnis, ob nun subjektiv oder objektiv, ist eine solche immer nur für uns.

Mit welchem Recht ist also im vorhergehenden Abschnitt die Transzendentalphilosophie zur Begriffsbestimmung herangezogen worden?

⁶⁶ Weber, Darwinismus, S. 32.

⁶⁷ Bernhard Irrgang, Die Evolutionäre Erkenntnistheorie in philosophischer Perspektive, in: August Fenk (Hg.), Evolution und Selbstbezug des Erkennens, Wien, Köln 1990, S. 89.

⁶⁸ Ebd., S. 89 f.

Alle Autoren, die der metaphysischen Naturwissenschaft zugeordnet werden sollen, beziehen sich implizit oder sogar explizit auf Kants „kopernikanische Wende“ und versuchen diese auf die eine oder andere Weise zu hintergehen. Daher muß es auch legitim sein, ihre Aussagen und „Gegenentwürfe“ an und mit den Maßstäben der Transzendentalphilosophie zu messen. Da nun die versuchte Rücknahme der „kopernikanischen Wende“ sowohl für die Erkenntnistheorie als auch für Ethik und Teleologie Konsequenzen hat, rechtfertigt sich der Vergleich in allen drei Bereichen.

3. „Was kann ich wissen?“ Zum Problem der Vermittlung von Denken und Sein

3.1 Metaphysik

Metaphysik läßt sich begreifen, nicht nur als das, was bibliothekarisch hinter die Physik eingeordnet worden ist, sondern vor allem als das, was den Erkenntnisumfang der Physik übersteigt, und damit auch von dieser immer schon vorausgesetzt werden muß. Was also für die Physik nur ein heuristisches Prinzip ist, beispielsweise die Einheit der physikalischen Welt, ist allein für die metaphysische Spekulation auch Gegenstand. Daß aus dieser Spekulation dann nur negative Bestimmungen gewonnen werden können, und man am Ende feststellen muß, daß menschliche Erkenntnis nicht ausreichend ist, das Wesen der Dinge an sich zu bestimmen, ist dabei durchaus ein Gewinn. Auch aus dem Wissen darüber, was man nicht wissen kann, lassen sich Schlüsse ziehen. Dies nicht akzeptieren zu können, ist hingegen ein Problem. In diesem Sinne stellten Adorno und Horkheimer in der Dialektik der Aufklärung fest:

„Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“¹

Insofern ist es dann mutig zu nennen, wenn jemand wie Kant die Tatsache der Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge so deutlich thematisiert. Hiermit hat er eine Sicherheit in bezug auf die Möglichkeit objektiver Erkenntnis gewonnen, die seinen Vorgängern Descartes, Locke und Hume fehlen mußte. Die ersten beiden schufen sich vermeintliche Sicherheit, indem sie sich auf göttliche Vermittlung beriefen, Hume dagegen blieb nur noch der Skeptizismus. Allen ist aber gemein, daß objektive Erkenntnis, im Sinne der Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand, begründet werden soll. Unterschiedlich sind die Lösungswege und ihre jeweiligen Ergebnisse.

René Descartes (1596-1650) nannte seine bekannteste Schrift „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“ und betrieb damit selbstredend Metaphysik. John Locke (1632-1704) war viel weniger Empirist, als ihm selbst wohl lieb gewesen sein dürfte, auch seine Herangehensweise ist daher metaphysisch geprägt. David Hume (1711-1776)

¹ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1995, S. 22.

schließlich trat an, die Metaphysik zu zerstören, was ihm freilich nicht gelang. Im Hinblick darauf konstatierte Kant dann auch in den Prolegomena:

„Gleichwohl nannte Hume diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik, und legte ihr einen hohen Wert bei. (...) Der scharfsinnige Mann sah aber hier bloß den negativen Nutzen, den die Mäßigung der übertriebenen Ansprüche der spekulativen Vernunft haben würde, um so viel endlose und verfolgende Streitigkeiten, die das Menschengeschlecht verwirren, gänzlich aufzuheben; aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Ansichten gewonnen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken kann.“²

Kant (1724-1804) griff daher die von Hume versuchte Metaphysikkritik wieder auf und betrieb sie als Vernunftkritik, die die Aufgabe haben sollte, nicht nur „negativen Nutzen“ zu entfalten, sondern auch zu prüfen, wie „Metaphysik als Wissenschaft“ möglich sein könnte.

3.1.1 Vorkantische Ideengeschichte: Descartes, Locke, Hume

Descartes als Rationalist auf der einen, Locke und Hume als Empiristen auf der anderen Seite, markieren das „Ideengebiet“ auf dessen Grund sich Kant in der Kritik der reinen Vernunft bewegt hat. Daher ist es sinnvoll, die wesentlichen Problembereiche, die sich in den erkenntnistheoretisch relevanten Argumentationen dieser drei Autoren ergeben haben, hier kurz darzustellen. Dadurch ergibt sich zusätzlich auch die Möglichkeit, der Evolutionären Erkenntnistheorie zu zeigen, daß all ihre vermeintlich originellen Erkenntnisse und Errungenschaften nur ein Rückschritt in die Argumentationsweise vor Kant darstellen, und sich eben auch schon gleichermaßen bei Descartes, Locke und Hume finden. Es soll hier also die These vertreten werden, daß Kant, wenn er den Stand dieser drei Autoren überschreitet, damit paradoxerweise gleichzeitig auch eine Evolutionäre Erkenntnistheorie überflüssig macht, die es zu seiner Zeit noch gar nicht gab.

Wie bereits in der Einleitung dargestellt, ist das Problem der Vermittlung von Denken und Sein, oder genauer, von Begriff und Gegenstand, das Grundproblem neuzeitlicher Erkenntnistheorie, denn woher nimmt man die Gewißheit, daß das, was man als Erkenntnis der „Außenwelt“ auffaßt, dieser auch tatsächlich entspricht, also wahr und objektiv ist? Es bedarf doch offenbar einer Instanz die für diese Übereinstimmung „bürgen“ kann, an der sie erwiesen werden muß, ansonsten sind Wahrheit und Objektivität einem permanenten

² Kant, Prolegomena, S. 116.

und unaufhebbaren Zweifel ausgesetzt, sie wären Gegenstände des Glaubens im Sinne eines nur „subjektiv zureichenden Fürwahrhaltens“³.

Die Ursache des Problems liegt in der Beziehung eines Subjekts auf ein Objekt, als Voraussetzung von Erkenntnis überhaupt. Es stellt sich also die Frage nach der Art dieser Beziehung. Oder anders ausgedrückt, wieviel Wahrheit und wieviel Täuschung kommt dabei heraus, wenn man die verschiedenen Möglichkeiten betrachtet die sich für das Subjekt-Objekt-Verhältnis ergeben können?

René Descartes hat sich intensiv mit dieser Frage auseinandergesetzt. In seinen „Meditationen über die Grundlagen der Philosophie“ aus dem Jahre 1641 erörtert er die Schwierigkeiten die sich ergeben, wenn man versucht, ein vermeintlich eindeutig bestimmtes Objekt der Außenwelt allein durch sinnliches Wahrnehmen bereits zu erkennen.

„Indessen wundere ich mich, wie sehr doch mein Geist zum Irrtum neigt; denn wenngleich ich das Obige bei mir schweigend und ohne zu reden erwäge, bleibe ich doch an den Worten hängen und lasse mich beinahe durch den Sprachgebrauch beirren. Nämlich wir sagen doch: wir sehen das Wachs selbst, wenn es da ist, und nicht: wir urteilen nach der Farbe und der Gestalt, daß es da sei. Und daraus möchte ich am liebsten gleich schließen, daß man also das Wachs durch das *Sehen des Auges* und nicht durch die *Einsicht des Verstandes* allein erkennt. Doch da sehe ich zufällig vom Fenster aus Menschen auf der Straße vorübergehen, von denen ich ebenfalls, genau wie vom Wachse, gewohnt bin, zu sagen: ich sehe sie, und doch sehe ich nichts als die Hüte und Kleider, unter denen sich ja Maschinen bergen könnten! Ich urteile aber, daß es Menschen sind. Und so erkenne ich das, was ich mit meinen Augen zu sehen vermeinte, einzig und allein durch die meinem Geiste inwohnende Fähigkeit zu urteilen.“⁴

Erkenntnis wird also gewonnen, nicht durch die sinnliche *Wahrnehmung*, sondern durch die *Beurteilung* des Verstandes von sinnlicher Wahrnehmung. Daß äußere Objekte auf die Sinnlichkeit in irgendeiner Form einwirken, steht außer Zweifel, dies reicht zu ihrer Erkenntnis aber nicht aus. Anderes gesagt, die Gegenstände rufen ihre Erkenntnis beim Subjekt nicht einfach dadurch hervor, daß sie sich diesem gleichsam von selbst aufdrängen und einschreiben, denn dies hätte zur Folge, daß Erkenntnis als rein rezeptiver Prozeß aufgefaßt werden müßte, was aber nicht sein kann, schließlich bemerkt Descartes ja, daß er urteilen muß, um zur Erkenntnis zu gelangen, die sich dadurch von bloßer Wahrnehmung unterscheidet, daß sie immer schon Reflexion über den Gegenstand voraussetzt: „Ich urteile, daß es Menschen sind und nicht Maschinen“.

³ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B 850.

⁴ René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg 1994, S. 23 (2. Meditation, Nr. 21). Hervorhebungen von mir.

Wahrnehmung hat also ein hohes Täuschungspotential, mit der Konsequenz, daß Wahrheit und Objektivität aus ihr allein nicht zu begründen wären. Die Unterscheidung von Wahrheit und Täuschung ist also Aufgabe des erkennenden Subjekts, aber woher hat es die Fähigkeit hierzu und worin besteht diese überhaupt? Descartes ist in dieser Frage auf den Gottesbegriff angewiesen. *Res extensa* und *res cogitans* sind für ihn zwei unterschiedliche Substanzen, die folglich der Vermittlung durch ein Drittes bedürfen, und dieses Dritte ist Gott.

„Und es unterliegt in der Tat keinem Zweifel, daß alles das, was mich meine Natur lehrt, eine gewisse Wahrheit in sich birgt. Denn unter der Natur in ihrem umfassendsten Sinne verstehe ich nichts anderes, als entweder Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Gesamtordnung der geschaffenen Dinge; unter meiner Natur im besonderen aber nichts anderes, als die Verknüpfung von dem allen, was Gott mir zugeteilt hat.“⁵

Auf den ersten Blick scheint dies eine elegante Problemlösung zu sein. Sie verknüpft Subjekt und Objekt in der Weise, daß die Möglichkeit von Wahrheit außer Zweifel steht, obwohl beide Substanzen unabhängig voneinander existieren sollen. Ihr Gegensatz ist aufgehoben in dem Dritten, also Gott, der nicht nur die zu erkennende Natur, sondern auch die Fähigkeit des Subjekts zur Erkenntnis derselben geschaffen hat und darum für beider Übereinstimmung in der Erkenntnis garantieren kann. Doch auch hier ergibt sich ein Problem. Woher weiß man denn, daß Gott nicht vielleicht täuscht oder betrügt? Descartes wischt diese Möglichkeit zunächst beiseite.

„Und da ich sicherlich gar keine Veranlassung habe, zu glauben, daß es einen betrügerischen Gott gibt, da ich noch nicht einmal zur Genüge weiß, ob es überhaupt einen Gott gibt, so ist der nur von dieser Meinung abhängende Grund zum Zweifel in der Tat recht schwach und, sozusagen, metaphysisch.“⁶

Er muß in letzter Konsequenz aber glauben, daß es einen Gott gibt, weil sonst die Vermittlung zwischen *res extensa* und *res cogitans* entfallen würde, und damit gar keine nachvollziehbare Verbindung des einen auf das andere mehr existierte. Wenn aber ein Gott vorausgesetzt werden muß, so ist damit noch lange nicht geklärt, ob dieser nicht doch täuscht. Es bleibt für Descartes also nur eine Lösung: Gott darf noch nicht einmal in den Verdacht geraten, zur Täuschung *fähig* zu sein, denn andernfalls wird jede Wahrheit zweifelhaft. So kommt er zu folgender Konstruktion:

„Denn erstens erkenne ich, dass er [Gott] mich unmöglich jemals täuschen kann, denn in aller Täuschung und allem Betrug liegt etwas von Unvollkommenheit. Und möchte es auch scheinen, als ob „täuschen können“ ein Zeichen von Scharfsinn, oder ein Beweis von

⁵ Descartes, Meditationen, S. 69 (6. Meditation, Nr. 24).

⁶ Descartes, Meditationen, S. 29 (2. Meditation, Nr. 7).

Macht sei, so bezeugt doch „täuschen wollen“ unzweifelhaft entweder Bosheit oder Schwäche und trifft demnach auf Gott nicht zu.“⁷

Der Begriff der Vollkommenheit ist es also, an dem sich das Dasein Gottes erweisen soll, jedoch ist die Beweisführung von Descartes letztlich zirkulär. Gott ist der Garant dafür, daß das, *was ich klar und deutlich erkenne*, auch wahr sein muß, weil Gott mich so eingerichtet hat. Diese „Einrichtung“ erfolgte aus Macht und Güte (denn Gott ist vollkommen) und nicht aus Macht und Betrugsabsicht (denn dann wäre Gott nicht vollkommen). Ich muß also lediglich wissen, daß Gott vollkommen ist, dann weiß ich auch, daß er existiert und daß er mich nicht täuschen kann. Woher weiß ich das aber? Ich erkenne es klar und deutlich, also ist es wahr. Was ich klar und deutlich erkenne, ist aber nur deshalb (notwendig) wahr, weil die Existenz des „nicht- täuschen- könnenden“ Gottes dafür garantiert.

Trotzdem ist für Descartes am Ende der 5. Meditation klar, daß

„die Gewißheit und die Wahrheit alles Wissens einzig von der Erkenntnis des wahren Gottes abhängt, so sehr, daß ich, bevor ich ihn nicht erkannte, nichts über irgendeine andere Sache vollkommen wissen konnte. Jetzt aber kann Unzähliges sowohl von Gott selbst und den anderen reinen Verstandesdingen, als auch von der gesamten körperlichen Natur, die den Gegenstand der reinen Mathematik bildet, mir vollkommen bekannt und gewiß sein.“⁸

Wäre der Beweis der Existenz des wahrhaftigen Gottes nicht zirkulär, dann würde hier dem Menschen die Erkenntnis von „Dingen an sich“, bis hin zur Erkenntnis des Absoluten, eben von Gott, möglich sein. Er würde dann am „Absoluten“ selbst partizipieren, insofern er ja ein Geschöpf desselben ist, und damit stünde ihm eine prinzipiell unbegrenzte Erkenntnismöglichkeit offen, diese wäre nur begrenzt durch seine körperliche und sinnliche Einschränkung.

Was bleibt aber von Descartes' Überlegungen, wenn man die Voraussetzung Gottes, wie er sie trifft, nicht anerkennen kann? Bereits in der 2. Meditation kam er zu folgendem Schluß:

„Nun, wenn er [Gott] mich täuscht, so ist es also unzweifelhaft, daß ich bin, solange ich denke, daß ich etwas sei. Und so komme ich, nachdem ich derart alles mehr als zur Genüge hin und her erwogen habe, schließlich zu dem Beschluß, daß dieser Satz: „Ich bin, ich existiere“, so oft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.“⁹

⁷ Descartes, Meditationen, S. 44 f. (4. Meditation, Nr. 3).

⁸ Descartes, Meditationen, S. 60 (5. Meditation, Nr. 18).

⁹ Descartes, Meditationen, S. 18 (2. Meditation, Nr. 3).

Es gibt also etwas, das notwendig wahr sein muß, selbst dann, wenn man sich eines aufrichtigen Gottes nicht sicher ist, und das ist das Bewußtsein des eigenen Seins während des Denkens. Letztlich ist die Vorstellung Gottes ja auch nur aufgrund dieses „ursprünglichen“ Bewußtseins überhaupt möglich, es ist dem Gottesbegriff also logisch vorgängig.

Man kann an dieser Stelle somit durchaus schon den Schluß ziehen, daß, wenn man sich auf der einen Seite des eigenen Selbstbewußtseins sicher sein kann, weil das „Ich denke“ nicht bezweifelbar ist, man aber auf der anderen Seite sich des, für die weitergehende Vermittlung von Denken und Sein notwendigen, Gottes eben nicht sicher sein kann, man am Ende doch besser einen Weg sucht, die Einheit des Erkennens von der unmittelbaren Gewißheit des Selbstbewußtseins des erkennenden Subjekts ausgehen zu lassen.

Der grundlegende Unterschied zwischen dem Rationalisten Descartes auf der einen, und den Empiristen Locke und Hume auf der anderen Seite, liegt in ihrer jeweiligen Auffassung von wahrer Erkenntnis. Soll heißen: Für Descartes ist dasjenige wahr, „was ich klar und deutlich erkenne“. Ein aufrichtiger Gott hat das erkennende Subjekt so eingerichtet, daß seine Begriffe mit den Gegenständen der Außenwelt übereinstimmen, selbst dann noch, wenn seine Sinne es täuschen. Für Locke und Hume ist diese Vorstellung nicht länger akzeptabel.

Der menschliche Verstand ist ihnen lediglich ein rezeptives Vermögen¹⁰, alle Ideen und Begriffe sollen folglich aus der Erfahrung abgeleitet werden können. Die Wahrheit von Erkenntnis geht damit von den empirischen Objekten derselben aus, so daß die Begriffe deswegen mit ihren Gegenständen übereinstimmen, weil diese selbst sie hervorgerufen haben müssen. Dies scheint auf den ersten Blick völlig einleuchtend und jedem Menschen, der sich noch nie mit Erkenntnistheorie beschäftigt hat, ist dies vermutlich eine Selbstverständlichkeit. Demgegenüber urteilt Kant nun aber über Locke und Hume:

„Der erste der beiden berühmten Männer öffnete der Schwärmerei Tür und Tor, weil die Vernunft, wenn sie einmal Befugnisse auf ihrer Seite hat, sich nicht mehr durch unbestimmte Anpreisungen der Mäßigung in Schranken halten läßt; der zweite ergab sich gänzlich dem Skeptizismus, da er einmal eine so allgemeine für Vernunft gehaltene Täuschung unseres Erkenntnisvermögens glaubte entdeckt zu haben.“¹¹

¹⁰Locke schreibt sogar: „Das Vermögen der Wahrnehmung ist das, was wir den Verstand nennen.“ John Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Zweites Buch: Über die Ideen, Hamburg 2000, S. 281.

¹¹ Kritik der reinen Vernunft, B 128.

Mit anderen Worten, der erste schoß über das Ziel hinaus, der zweite blieb dahinter zurück. Was ist aber überhaupt das Ziel? Die Bestimmung dessen, was objektiv erkannt werden kann und was nicht. Die Frage „Was kann ich wissen?“ ist alles andere als voraussetzungslos. Als gegeben muß nicht nur der Prozeß der wissenschaftlichen Erkenntnis angenommen werden, sondern auch die Existenz von objektiver Erkenntnis als dessen Ergebnis. So schreibt Kant in diesem Zusammenhang:

„Die empirische Ableitung aber, worauf beide [Locke und Hume] verfielen, läßt sich mit der Wirklichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnisse a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft, nicht vereinigen, und wird also durch das Faktum widerlegt.“¹²

Wenn also tatsächlich alle Begriffe und Ideen allein aus der Erfahrung gewonnen wären, dann gäbe es keine Erklärung für die Art menschlicher Erkenntnis, wie sie sich Kant in der Analyse des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses darstellt. Warum ist das aber so? Locke stellte sich die Entstehung von Begriffen und Ideen im menschlichen Verstand folgendermaßen vor:

„(...) meines Erachtens ist der Verstand einem Kabinett gar nicht so unähnlich, das gegen das Licht vollständig abgeschlossen ist und in dem nur einige kleine Öffnungen gelassen wurden, um äußere, sichtbare Ebenbilder oder Ideen von den Dingen der Umwelt einzulassen.“¹³

Hatte er zuvor schon geschrieben, daß der Verstand eigentlich nichts als Wahrnehmung sei, so erläutert er hier nun, was er damit gemeint hat. Die „Dinge der Umwelt“ als solche sollen also auf eine Art von „Verstandeskabinett“ einwirken, das wir heute wohl in Analogie zur Kamera auffassen würden. Wie muß man sich aber diesen Prozeß genau vorstellen? Obwohl zwar alle Begriffe durch die Erfahrung erzeugt werden sollen, ist dadurch das Problem der Vermittlung von Denken und Sein ja nicht aufgehoben. Was hier nun der Vermittlung bedarf, sind auf der einen Seite, die von Locke so genannten „Qualitäten“ der Dinge, und auf der anderen, die „Ideen“, die wir von diesen Qualitäten haben. Wie sind also die Ideen, die wir in uns ja immer schon vorfinden, durch die Qualitäten, die in den Dingen selbst liegen sollen, hervorgerufen worden?

„Wenn somit äußere Objekte nicht mit unserem Geist vereinigt sind, während sie in ihm Ideen erzeugen, und wenn wir gleichwohl die genannten *ursprünglichen* Qualitäten in solchen Objekten wahrnehmen, die einzeln in den Bereich unserer Sinne fallen, so leuchtet es ein, daß sich von ihnen aus eine gewisse Bewegung durch unsere Nerven oder Lebensgeister, durch bestimmte Teile unseres Körpers bis hin zum Gehirn, das heißt zum

¹² Kritik der reinen Vernunft, B 128.

¹³ Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, zweites Buch, Kap. XI, S. 185.

Sitz der Sensation fortpflanzen muß, um hier in unserem Geist die besonderen Ideen zu erzeugen, die wir von jenen äußeren Objekten haben. Da wir nun Ausdehnung, Gestalt, Zahl und Bewegung der Körper von wahrnehmbarer Größe in einer gewissen Entfernung mit den Augen erkennen, so müssen offenbar gewisse Körper, die einzeln nicht wahrnehmbar sind, von ihnen aus zu den Augen gelangen und dadurch dem Gehirn eine bestimmte Bewegung mitteilen, welche die Ideen, die wir von den Körpern in uns tragen, erzeugen.“¹⁴

War für Descartes noch das Sehen, die sinnliche Vermittlung überhaupt, eine Quelle der Unsicherheit und Täuschung, so soll dies, im Gegensatz dazu, hier nun der Ausgangspunkt für die Wahrheit der Erkenntnis von an sich seienden dinglichen Qualitäten sein. Dabei spielt dann freilich die „Reizschwelle“ eine eminente Rolle.

„Diese Qualitäten sind in ihnen [den Dingen] vorhanden, gleichviel, ob wir sie wahrnehmen oder nicht; sind sie aber groß genug, um von uns entdeckt zu werden, so erhalten wir durch sie eine Idee von dem Ding, wie es an sich ist, was an künstlich hergestellten Dingen deutlich wird. Diese nenne ich *primäre Qualitäten*.“¹⁵

Eine Idee „von dem Ding zu erhalten, *wie es an sich ist*“, kann in diesem Zusammenhang aber doch lediglich als Projekt verstanden werden, weil ja immer nur das von dem Ding erkannt wird, was „groß genug“ ist, „um von uns entdeckt zu werden“. Dies hat zur Konsequenz, daß die Möglichkeit nie ausgeschlossen werden kann, daß in den Dingen noch unerkannte Qualitäten schlummern, die ihrer Entdeckung erst noch harren. Sollten wir diese einmal durch ein Hinausschieben unseres Erkenntnishorizonts entdecken, könnte das dann unser Bild der Wirklichkeit erheblich verändern.

Wir sind jedenfalls aufgrund von Lockes Herangehensweise weit davon entfernt zu sagen, wir erkennen das Ding, wie es an sich ist, denn wir können nie wissen, ob unsere Erkenntnis von ihm überhaupt vollständig ist, oder jemals sein kann.

Der zweite, und weit größere Unsicherheitsfaktor ist jedoch, daß wir uns gar nicht sicher sein können, daß es wirklich diese Qualitäten in den Dingen selbst gibt. Diese Annahme erfolgte doch einzig und allein aufgrund der Prämisse, daß es keine angeborenen Ideen geben soll. Die Vorstellung der primären Qualitäten, die die ihnen adäquaten Ideen im Bewußtsein erzeugen, hat in letzter Konsequenz etwas sehr Platonisches. Die Annahme einer „vorgeburtlichen Ideenschau“ kommt zwar für Locke nicht infrage, die göttliche Urheberschaft und Intervention allerdings schon.

„Wenn nämlich auch die Fassungskraft unseres Verstandes weit hinter dem gewaltigen Umfang der Dinge zurückbleibt, so haben wir doch noch Grund genug, den gütigen Urheber unseres Daseins für jenen Grad und für jenen Anteil der Erkenntnis zu preisen,

¹⁴ Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Zweites Buch, Kap. VIII, S. 149.

¹⁵ Ebd., S. 155.

den er uns – in so viel höherem Maße als allen übrigen Bewohnern dieser unserer Wohnstätte verliehen hat. Die Menschen haben allen Grund, mit dem zufrieden zu sein, was Gott passend für sie erachtet hat, denn er hat ihnen (...) alles, was für die Bequemlichkeit des Lebens und zur Unterweisung in der Tugend erforderlich ist, gegeben und die Behaglichkeit dieses Lebens sowie den Weg zu einem besseren Dasein in den Bereich ihrer Erkenntnis gestellt. Wie weit ihre Erkenntnis auch hinter einer universalen oder vollkommenen Erfassung dessen, was es auch immer sei, zurückbleiben mag, so sind ihre wichtigsten Interessen doch dadurch gewahrt, daß das Licht, das sie haben, ausreicht, um sie zur Erkenntnis ihres Schöpfers und zu einem Einblick in ihre Pflichten zu verhelfen.¹⁶

Nun wird auch deutlich, was Kant damit gemeint hat, als er schrieb, Locke hätte „der Schwärmerei Tür und Tor geöffnet“. Geht doch dieser davon aus, daß alle menschlichen Begriffe und Ideen allein aus der Erfahrung gewonnen werden, weil deren Gegenstände auf die *camera obscura* des Verstandes einwirken. Daß dies nur eine sehr bedingte Erkenntnis der an sich seienden Außenwelt ermöglicht, wird sogar von Locke selbst eingesehen, wenn er schreibt, daß „die Fassungskraft unseres Verstandes weit hinter dem gewaltigen Umfang der Dinge zurückbleibt“. Es ist daher um so erstaunlicher, zu welchen weitreichenden Erkenntnissen der Mensch trotzdem in der Lage sein soll. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sollen potentiell Gegenstände der menschlichen Erkenntnis sein. Wie können sie das aber, wenn es doch keine angeborenen Ideen geben soll? Aus der Erfahrung können sie wohl kaum stammen, es sei denn, man unterstellt, daß Gottes primäre Qualitäten¹⁷ auf den menschlichen Verstand einwirken und in ihm die passenden Ideen erzeugen.

„Passen“ ist hier ein Schlüsselwort. Locke schreibt: „die Menschen haben allen Grund, mit dem zufrieden zu sein, was Gott *passend* für sie erachtet hat“. Mit anderen Worten, Gott hat den Menschen so eingerichtet, daß seine Erkenntnisfähigkeiten in der Weise auf die Dinge der Umwelt passen, daß sich wahre Erkenntnis ergibt, was den Menschen befähigt, ein bequemes, tugendhaftes Leben mit Ausblick auf ein noch besseres Dasein zu führen. Läßt sich aber unter dieser Voraussetzung das Faktum von „Mathematik und Naturwissenschaft“, von objektiver Erkenntnis begründen? Tatsächlich kommt Locke hier letztlich nicht über das Descartessche Problem hinaus.

Gott darf mich nicht täuschen wollen, sonst ist all die Objektivität meiner Erkenntnis dahin. Beide Autoren, so unterschiedlich sie sonst auch argumentieren, sind also

¹⁶ Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Einleitung, S. 25.

¹⁷ Es müßte sich hier um eine direkte Einwirkung der primären göttlichen Qualitäten handeln, denn sensible Qualitäten (wie z.B. Gerüche oder Geschmack) wie sie die Dinge haben sollen, könnte man Gott wohl schwerlich zuschreiben.

angewiesen auf die Güte und Vollkommenheit Gottes und können sich dieser doch niemals sicher sein.

Hume dagegen wollte sich nicht mehr auf göttliche Vermittlung verlassen. Er richtete sowohl sein eigenes Augenmerk und, mittelbar auch das von Kant, wie dieser selbst schrieb, auf ein ganz anderes Problem.

„Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen Folgebegriffe der Kraft und Handlung etc.), aus, und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache.“¹⁸

Wie schon Locke vor ihm, so ist auch Hume der Überzeugung, daß der menschliche Verstand ein rein rezeptives Vermögen ist, welches folglich die Begriffe nicht selbst erzeugt, sondern diese mittels Erfahrung aufnimmt. Er geht dabei sogar so weit, selbst die Vorstellung des Ich, des Selbstbewußtseins zu einer Illusion zu erklären.

„Der Geist ist eine Art Theater, auf dem verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten, kommen und gehen, und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnung untereinander mengen. Es findet sich in ihm in Wahrheit weder in einem einzelnen Zeitpunkt Einfachheit noch in verschiedenen Zeitpunkten Identität; so sehr wir auch von Natur geneigt sein mögen, uns eine solche Einfachheit und Identität einzubilden. Der Vergleich mit dem Theater darf uns freilich nicht irre führen. Die einander folgenden Perzeptionen sind allein das, was den Geist ausmacht, während wir ganz und gar nichts von einem Schauplatz wissen, auf dem sich jene Szenen abspielten, oder von einem Material, aus dem dieser Schauplatz gezimmert wäre.“¹⁹

An dieser Stelle hat Hume nicht nur die Vorstellung einer unsterblichen Seele verneint, was viel schwerer wiegt, er hat dem Erkenntnisprozeß das Subjekt entzogen.²⁰ Damit hat er zwar das Problem der Vermittlung von Denken und Sein gelöst, weil es ohne Subjekt

¹⁸ Kant, Prolegomena, S. 115.

¹⁹ David Hume, Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch I. Über den Verstand, Hamburg 1989, S. 327 f.

²⁰ Gleiches tut heutzutage beispielsweise auch Thomas Metzinger. In „Wie kommt die Welt in den Kopf? Reise durch die Werkstätten der Bewußtseinsforscher“ einem populärwissenschaftlichen Kompendium zum Thema Bewußtsein von Ulrich Schnabel und Andreas Sentker (Reinbek bei Hamburg 1997) wird dieser wie folgt zitiert: „Denn genau genommen gibt es das Ich nicht. (...) Das Ich ist eine besondere Art von Illusion – und zwar die beste, die die Natur je erfunden hat.“ (S. 272). Daß auch hier die Metaphorik die Metaphysik verschleiert ist offensichtlich. Das Subjekt wird hier in die „kreative, erfinderische Natur“ verlagert. Wieder hat man eine ontologische Welteinheit geschaffen, die den Subjektstatus übernehmen soll. Es darf unterstellt werden, daß diese Problematik der Begrenztheit des naturwissenschaftlichen Denkens geschuldet ist. Naturwissenschaft lebt davon, nur das als ihren Gegenstand gelten zu lassen, was sie empirisch aufweisen kann. Dies wird dort zum Problem, wo Naturwissenschaft zur einzig wahren und möglichen Wissenschaft überhaupt erklärt wird. Dann müssen nicht empirisch nachweisbare Gegenstände, wie „Freiheit“ oder „Ich“ gleichermaßen zu Illusionen erklärt werden, deren Wirksamkeit man damit freilich nicht wegargumentieren kann, weswegen auch solche Entitäten wie „die Natur“ einspringen müssen.

nichts mehr zu vermitteln gibt, diese „Lösung“ wird aber, wie Kant sagt, „durch das Faktum widerlegt“, denn der gegebene menschliche Erkenntnisprozeß erfordert sowohl Subjekt als auch Objekt. Was für Hume daraus folgt, ist ein für ihn unlösbares Dilemma.

„Um es kurz zu sagen, so gibt es zwei Prinzipien, die ich nicht in Einklang bringen, von denen ich doch auch keines preisgeben kann; nämlich, daß alle unsere gesonderten Perzeptionen auch gesondert [oder für sich] bestehen können, und: daß der Geist nirgends eine reale Verknüpfung zwischen dem, was für sich bestehen kann, wahrzunehmen vermag. Inhärierten unsere Perzeptionen einem einfachen und einzelnen Etwas, oder nähme der Geist eine reale Verknüpfung zwischen ihnen wahr, in jedem dieser beiden Fälle bestände keine Schwierigkeit. – So muß ich hier für mein Privileg als Skeptiker plädieren und zugestehen, daß eine Schwierigkeit besteht und daß ihre Lösung für meinen Verstand eine zu harte Aufgabe ist. Damit behaupte ich doch nicht ihre absolute Unlösbarkeit.“²¹

Hiermit schließt Hume sein Frühwerk „Traktat über den menschlichen Verstand“. In der späteren „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ beschäftigt er sich trotzdem weiter mit der Frage der notwendigen Verknüpfung. Die Vermittlung von Denken und Sein stellt er sich dort nun so vor:

„Wir finden hier also eine Art prästablierter Harmonie zwischen dem Laufe der Natur und der Abfolge unserer Vorstellungen; und obgleich die Macht und die Kräfte, welche den ersteren regieren, uns völlig unbekannt sind, so haben doch unsere Gedanken und Vorstellungsbilder, wie wir sie sehen, dieselbe Bahn verfolgt, wie die anderen Naturwerke. Die Gewohnheit ist dasjenige Prinzip, durch welches diese Übereinstimmung bewirkt wurde, die so notwendig ist zur Erhaltung unserer Art und zur Regelung unseres Verhaltens in allen Lagen und Vorkommnissen des menschlichen Lebens.“²²

Ob nun eine „prästablierte Harmonie“ nicht wiederum einen Schöpfer derselben voraussetzt, und damit dann letztlich das Problem des „nicht-täuschen-könnenden- Gottes“ erneut auftaucht oder, ob vielleicht auch eine andere erste Ursache hierfür infrage kommt, sei zunächst dahingestellt, was Hume aber an dieser Stelle skizziert, ist wiederum ein „Passen“ von „unseren“ Vorstellungen auf den von diesen unabhängigen „Lauf der Natur“, welches dazu führt, daß wir „unsere Art“ erhalten, und „unser Verhalten“ regeln können. Dieses „Aufeinanderpassen“ soll nun der Gewohnheit geschuldet sein, mit anderen Worten, je öfter ein bestimmter Zusammenhang zu beobachten ist, desto wahrscheinlicher ist es, daß ihm eine Verknüpfung zugrunde liegt. Dies ist allerdings nur eine Erkenntnis mit komparativer Allgemeinheit, denn nirgendwo ist Sicherheit darüber zu erlangen, daß diese beobachtete Verknüpfung auch mit Notwendigkeit erfolgt. So muß Hume dann also, ganz im Gegensatz zu Locke, feststellen:

²¹ Hume, Traktat über die menschliche Natur, Band 1, S. 364

²² Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Hamburg 1993, S. 68.

„In Wirklichkeit enthüllt uns kein Stück Materie je durch seine sinnlichen Eigenschaften irgend eine Kraft oder Energie, noch gibt es Veranlassung zu der Annahme, daß es irgend etwas hervorbringen oder einen anderen Gegenstand im Gefolge haben könne, den wir als seine Wirkung bezeichnen dürfen.“²³

Die Vorstellung der Verknüpfung zwischen zwei Gegenständen ist zunächst im menschlichen Verstand gegeben, daran ist nicht zu zweifeln. Sie soll aber weder durch den Verstand selbst hervorgebracht worden sein noch auch in den äußeren Dingen liegen. Es gibt daher für Hume nur eine Lösung:

„Diese Verknüpfung also, die wir im Geist empfinden, dieser gewohnheitsmäßige Übergang der Einbildung von einem Gegenstand zu seinem üblichen Begleiter ist das Gefühl oder der Eindruck, nachdem wir die Vorstellung von Kraft oder notwendiger Verknüpfung bilden. Weiter steckt nichts dahinter.“²⁴

Kann aber die Existenz von Mathematik und Naturwissenschaft durch „gewohnheitsmäßiges Wirken der Einbildungskraft“ begründet werden? Erschwerend kommt hinzu, daß Hume doch, zumindest im „Traktat über die menschliche Natur“, die Einfachheit und Identität eines Selbstbewußtseins bestritten hatte, wie soll aber unter solchen Umständen überhaupt eine Strukturierung der mannigfaltigen Perzeptionen erfolgen, aus der so etwas wie Gewohnheit resultieren könnte?

Diese Fragen, die für Hume unlösbar schienen, haben Kant aufmerksam werden lassen.

Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab. Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im Ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann.“²⁵

In diesem Sinne bezeichnet Kant dann auch etwas später die Kritik der reinen Vernunft als die „Ausführung des Humischen Problems in seiner möglich größten Erweiterung“²⁶.

3.1.2 Kant

Das „Humische Problem“ in größter Erweiterung auszuführen, bedeutet, nicht nur nach einer Begründung für das Faktum der notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung zu suchen, sondern nach der Begründung für die Notwendigkeit, die *allen*

²³ Ebd., S. 78.

²⁴ Ebd., S. 91.

²⁵ Kant, Prolegomena, S. 118.

²⁶ Vgl. Kant, Prolegomena, S. 119.

erfahrungskonstitutiven Begriffen zukommen soll, zu fragen. In der Einleitung der Ausgabe B der Kritik der reinen Vernunft faßt Kant die Ausgangslage der Problemstellung in folgender Weise zusammen:

„Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“²⁷

Aber, so Kant weiter, dies heißt eben nicht, daß das Erkenntnisvermögen dabei gänzlich passiv sein muß. Zu untersuchen, inwiefern dieses selbst die Erfahrung strukturiert, in welchem Verhältnis es dabei überhaupt zu dieser steht, das muß Aufgabe der Vernunftkritik sein.

Kant hat nun sowohl Descartes als auch Locke und Hume zur Kenntnis genommen. Den Gottesbeweis des ersteren verwirft er mit dem folgendem Hinweis:

„Wenn ich also ein Ding, durch welche und wieviel Prädikate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, daß ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu.“²⁸

Es ist also unerheblich, ob mich Gott nun täuschen kann oder nicht, selbst der Beweis seiner Existenz ist nicht schlüssig, also kann die göttliche Substanz nicht als Garant von Objektivität und Wahrheit dienen.

Daß die Begriffe nun aber auch nicht alle allein aus der Erfahrung gewonnen worden sein können ist Kant genauso klar. Die Sinnlichkeit des Subjekts wird zwar von irgend etwas = x affiziert, was diese Sinnlichkeit aber lediglich aufgrund dessen hervorbringt, ist nichts weiter, als ein ungeordnetes Mannigfaltiges, ein Chaos an Eindrücken, das aktiv geordnet werden muß, soll aus ihm irgendeine Erkenntnis gewonnen werden können. Es muß also eine Möglichkeit geben, zu erklären, wie der menschliche Verstand in der Lage sein kann, vor aller möglichen Erfahrung schon Kriterien ihrer „Erzeugung“ zu besitzen und anzuwenden. Andernfalls wäre Erkenntnis, in der Form in der sie tatsächlich vorliegt, nicht möglich. Die Frage, die sich Kant in der Kritik der reinen Vernunft darum stellt, lautet:

„Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Seine Antwort darauf ist folgende:

„Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft, und die

²⁷ Kritik der reinen Vernunft, B1.

²⁸ Kritik der reinen Vernunft, B 628.

notwendige Einheit derselben in einer transzendentalen Apperzeption, auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen, und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.“²⁹

Die einzig für Kant übrigbleibende Begründung für die tatsächliche Gestalt menschlicher Erkenntnis ist also weder transzendent (Descartes, Locke) noch empirisch (Hume), sondern transzendental.

Wenn der Begriff „transzendental“ nun nicht, was allzu häufig geschieht, mit „transzendent“ verwechselt oder gleichgesetzt wird, so stellt er durchaus eine nicht zu unterschätzende Zumutung für den menschlichen Erkenntnisdrang dar. Ebenfalls in der Einleitung zur Ausgabe B definiert Kant dieses Adjektiv als einer Art von Erkenntnis zukommend, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt“³⁰. Was daraus aber letztlich folgt ist dies: Sowohl Descartes als auch Locke unterstellten dem Menschen grundsätzlich das Vermögen allumfassender Erkenntnis, weil dieser ja, als göttliches Geschöpf, auf die eine oder andere Art an dessen Allwissenheit³¹ teilhaben können muß. Hume dagegen sprach ihm lediglich das Vermögen von Erkenntnissen mit komparativer Allgemeinheit zu, weil er etwas anderes redlicherweise nicht mehr begründen konnte. Kant dagegen verzichtet nun also auf die Möglichkeit, „Alles“ erkennen zu können, und grenzt den Bereich der menschlichen Erkenntnis auf den der Gegenstände möglicher Erfahrung ein. Ein Wissen, im Sinne des „subjektiv und objektiv zureichenden Fürwahrhaltens“³² ist nur hier möglich, über „Dinge an sich“ gibt es keine Erkenntnis. Die transzendente Deduktion der erfahrungskonstitutiven Begriffe richtet sich darum auch allein auf die Beantwortung der Frage „quid juris?“, also die Frage nach der Rechtmäßigkeit, nicht aber auf die Frage „quid facti?“, die eine *empirische* Deduktion erforderte, mittels der die Genese dieser Begriffe dargelegt werden könnte. Eine solche wäre in diesem Fall dann allerdings eine *transzendent*e Deduktion, weil die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung ja nicht wiederum aus der Erfahrung abgeleitet worden sein könnten. Man müßte also hier eine Ursache dieser Begriffe angeben können, die jenseits der Erfahrung liegt, und käme so dahin, mit empirischen Mitteln eine ontologische

²⁹ Kritik der reinen Vernunft, B 197.

³⁰ Ebd., B 25.

³¹ Vgl. hierzu Descartes, 5. Meditation, Nr. 18 und Locke, Versuch über den menschlichen Verstand, Einleitung, S. 25.

³² Kritik der reinen Vernunft, B 850.

Wesenheit nachweisen zu wollen. Diese Art von „empirischer Ontologie“ hat Kant mit seinem Vorgehen also bereits ausgeschlossen.

Was in der Kritik der reinen Vernunft Gegenstand der Untersuchung ist, ist das menschliche Erkenntnisvermögen, sind nicht an sich seiende Substanzen oder ebensolche äußeren Objekte, die in ihrem „An- sich- sein“, plötzlich und wundersam im menschlichen Geist auftauchen. Kant geht von einem Gegebenen aus, und fragt nach dessen Bedingungen. In diesem Fall ist das Gegebene, die menschliche Erkenntnis, nur durch die Annahme von synthetischen Urteilen a priori als möglich zu denken. Warum diese aber im menschlichen Verstand vorliegen, und woher sie stammen mögen, das verschließt sich notwendig dieser Erkenntnis. Eine „genealogische“ Herleitung der insgesamt zwölf Kategorien ist also nicht durchführbar, sehr wohl aber eine logische.

Jeder möglichen Urteilsform im menschlichen Verstand soll eine Kategorie entsprechen, demnach sind Kategorien nichts weiter als Urteilsformen, die allerdings nicht mehr nur formal, sondern transzendental aufgefaßt worden sind. Soll heißen,

„Sie [Kategorien] sind Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen als bestimmt angesehen wird. So war die Funktion des kategorischen Urteils die des Verhältnisses des Subjekts zum Prädikat, z.B. alle Körper sind teilbar. Allein in Ansehung des bloß logischen Gebrauchs des Verstandes bleibt es unbestimmt, welcher von beiden Begriffen die Funktion des Subjekts, und welchem die des Prädikats man geben wolle. Denn man kann auch sagen: Einiges Teilbare ist ein Körper. Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt: daß seine empirische Anschauung in der Erfahrung immer nur als Subjekt, niemals als bloßes Prädikat betrachtet werden müsse; und so in allen übrigen Kategorien.“³³

Jede Kategorie enthält also eine Urteilsfunktion in sich, erweitert diese aber, indem sie sie in der obigen Weise bestimmt.

Für die Kategorie der Kausalität hieße das dann beispielsweise, daß durch sie eine notwendige Verknüpfung zwischen zwei Gegenständen ausgesagt wird, von denen einer als die Ursache, der andere aber als dessen Wirkung notwendig bestimmt ist. Wenn man also das Verhältnis zweier empirisch gegebener Gegenstände analysiert und sagt, daß hier ein Kausalverhältnis vorliegt, dann liegt die Begründung dieser Aussage nicht darin, daß diese Gegenstände selbst etwa eine „Qualität“ besitzen die, mittels Sinnesübertragung, im Bewußtsein als Idee auftaucht, sondern, es ist wie Hume sagt: „kein Stück Materie“ enthüllt uns allein durch seine sinnliche Wahrnehmung jemals etwas über Kraft, Energie oder Kausalität. Die Objektivität dieser Aussage liegt vielmehr darin, daß die Analyse des

³³ Kritik der reinen Vernunft, B 128 f.

Verhältnisses nur darum stattfinden kann, weil zuvor etwas „synthetisiert“ worden ist, nämlich a priori die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung.

Das, was Denken und Sein, Begriff und Gegenstand, Subjekt und Objekt bei Kant miteinander vermittelt, ist also weder Gott, noch ist es das Einwirken an sich seiender Gegenstände auf ein rein rezeptives Bewußtsein, sondern: „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori“.

Die Vorstellung einer „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“, die Kant in der Deduktion B entwickelt hat, trägt dem Rechnung.

„Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviele heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird. Diese Vorstellung aber ist ein Aktus der Spontaneität, d.i. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörig angesehen werden.“³⁴

In der Einheit eines Selbstbewußtseins die, als vor jeder möglichen Erfahrung vorhergehend gedacht werden muß, liegt also die Einheit aller Vorstellungen, in ihr beziehen sich Begriffe auf Anschauungen und kreieren Erkenntnis über bestimmte Gegenstände möglicher Erfahrung.

Wird aber Erkenntnis als Beziehung von Begriffen auf Anschauungen in einem Bewußtsein aufgefaßt, dann muß jedes mögliche „an sich seiende“ Objekt prinzipiell unerkennbar sein und bleiben. Es muß aber wiederum andererseits auch als notwendig gedacht werden, denn Erscheinung, „ohne etwas, was da erscheint“³⁵, kann es nicht geben. Beide, transzendentes Subjekt und Objekt sind also an sich unerkennbar, weil die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nicht selbst wiederum erfahren werden können. So klingt es auch ganz ähnlich, was Kant an verschiedenen Stellen der Kritik der reinen Vernunft jeweils über Subjekt und Objekt der Erkenntnis schreibt. In der Deduktion A steht beispielsweise:

³⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 132.

³⁵ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B XXVII.

„Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüberzusetzen könnten.“³⁶

Und bei B 404 heißt es über das Subjekt:

„Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen (...).“

Aus all dem geht hervor: Wir haben kein Subjekt und Objekt als klar definierbare Einheiten oder Substanzen mehr, wie das noch bei Descartes der Fall war. Sie sind uns nicht in derselben Weise gegeben, wie uns die Tatsache der Erkenntnis gegeben ist. Und auch was die Herkunft der Anschauungsformen a priori (Raum und Zeit) oder der Kategorien angeht, so wissen wir nicht und können wir nicht wissen, warum wir sie haben.

„Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelt der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zustande zu bringen, läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind.“³⁷

Was wir aber durch diese Einsicht in unsere prinzipielle Unwissenheit gewonnen haben, ist die Fähigkeit zur Erlangung von objektiven Erkenntnissen über Gegenstände möglicher Erfahrung.

Das ist die Alternative: Entweder Erkenntnisse mit komparativer Allgemeinheit über „Dinge an sich“ (Hume) oder Erkenntnisse mit notwendiger Allgemeinheit über Gegenstände möglicher Erfahrung (Kant). Ersteres wird nun aber „durch das Faktum widerlegt“, und zwar durch das Faktum der Mathematik und exakten Naturwissenschaft. Beide sollen, so Kant, synthetische Urteile a priori enthalten.

Nun scheint aber die Ansicht, daß Mathematik keine synthetischen Sätze a priori enthalte, inzwischen nahezu Allgemeingut zu sein. Tatsächlich gibt es aber Einwände gegen diese Mehrheitsmeinung. So schreibt beispielsweise Otfried Höffe:

„Überblickt man diese Argumente, so gibt es auch nach Frege, Hilbert und Russel noch gute Gründe, die Mathematik als eine nichtanalytische Wissenschaft und die reine Mathematik als eine synthetische Erkenntnis a priori zu betrachten.“³⁸

³⁶ Kritik der reinen Vernunft, A 104.

³⁷ Ebd., B 145 f.

³⁸ Otfried Höffe, Immanuel Kant, München 1992, S. 64.

Selbst wenn die Mathematik aber tatsächlich keine synthetischen Urteile a priori enthielte, hieße das damit noch nicht zwangsläufig, daß die Annahme synthetischer Urteile generell falsch wäre. Höffe meint hierzu:

„Zum anderen, für die Vernunftkritik als Theorie der objektiven Erkenntnis, ist die These vom synthetischen Charakter a priori der Mathematik ein Grund, nach apriorischen Voraussetzungen aller Erkenntnis zu suchen. Wenn die objektive Erkenntnis synthetisch a priori ist, müssen es die Voraussetzungen erst recht sein. Da die Voraussetzungen aber auf einer tieferen Ebene als die Erkenntnis selbst stehen, könnte Kant mit seiner Behauptung synthetischer Voraussetzungen selbst dann recht haben, wenn seine wissenschaftstheoretische Annahme über den Erkenntnischarakter der Mathematik nicht stimmt.“³⁹

Die Mathematik war ja für Kant schließlich nur *ein* Beispiel für die Existenz von synthetischen Urteilen a priori in einer bestehenden wissenschaftlichen Disziplin. Darüber hinaus nennt er aber einen viel wesentlicheren Grund dafür, die Existenz von apriorischer Erkenntnis anzunehmen.

„Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; (...).“⁴⁰

Die Einheit der Erfahrung ist der „ursprünglich- synthetischen“ Einheit des Selbstbewußtseins geschuldet, ohne diese Einheit der Erfahrung wäre auch Erkenntnis *a posteriori* nicht möglich, es sei denn, man unterstellt eine ontologische Welteinheit, die freilich immer nur ein metaphysisches Postulat sein kann. Demnach müßten dann Naturgesetze Eigenschaften dieser metaphysischen Welteinheit sein, die von uns entdeckt werden, wie beispielsweise ein neuer Himmelskörper oder eine unbekannte Spezies. Kants „kopernikanische Wende“ trägt der Stellung und den erkenntnistheoretischen Möglichkeiten des menschlichen Subjekts Rechnung, indem ihm nicht länger die Fähigkeit zugesprochen wird, Erkenntnis über Gegenstände zu gewinnen, die außerhalb des Bereichs aller möglichen Erfahrung liegen. Damit wird unter anderem Descartes und Locke widersprochen. Gleichzeitig ermöglicht sie aber die objektive Erkenntnis der Gegenstände dieser Erfahrung. Humes Skepsis ist damit ebenfalls eine Absage erteilt worden. Obwohl die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe die Frage „quid juris?“ betrachtet, hat Kant zum Ende der Deduktion B die Frage „quid facti?“ dann doch noch berührt. Er klassifiziert dort die drei mögliche Positionen der Bestimmung des Ursprungsverhältnisses von apriorischem Begriff und Gegenstand. Eve-Marie Engels schreibt hierzu:

³⁹ Ebd., S. 64 f.

⁴⁰ Kritik der reinen Vernunft, B 5.

„Kant charakterisiert hier die drei Wege der Beziehung zwischen Kategorien und Erfahrung unter Verwendung der biologischen Terminologie seiner Zeit nach Analogie von Zeugungsprozessen, also in Begriffen der Entstehung. Damit will er diese Beziehung jedoch nicht als biologischen Sachverhalt beschreiben. Die Terminologie der Reproduktionstheorien dient vielmehr zur Veranschaulichung der sonst nur abstrakt zu beschreibenden Sachverhalte. Daher wäre es verfehlt, in Kant einen Vorläufer heutiger Ansätze der biologischen Erkenntnistheorie zu sehen.“⁴¹

In diesem Zusammenhang nennt Kant seine eigene Position, daß „die Begriffe die Erfahrung möglich machen“, ein „System der Epigenesis der reinen Vernunft“.

In Johann Friedrich Blumenbachs Epigenesistheorie, die er hier zum Vorbild wählt, ist die Vorstellung eines „Bildungstriebes“ zentral, der, wie Thomas P. Weber ausgeführt hat, anders als bei Caspar Friedrich Wolff, „nicht von außen auferlegt und so von der Materie trennbar“ sein soll, sondern vielmehr als nicht ohne Materie existieren könnend vorgestellt wird aber auch nicht alleine durch ihre Eigenschaften erklärbar sein soll.⁴² Für die „Entstehung“ von reinen Verstandesbegriffen im Verstand bedeutet dies analog dazu, daß diese „durch die Natur“ desselben in ihm erzeugt werden. Hierzu findet sich dann auch folgende Textstelle in der Kritik der reinen Vernunft:

„Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch ebendenselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreit, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.“⁴³

Auch dies ist eine biologische Analogie, metaphorisch ausgedrückt: So wie ein Samenkorn erst dann beginnt, sich zu entwickeln, wenn es mit Wasser in Kontakt kommt, so entwickeln sich die „Begriffskeime“ im Verstand, wenn dieser mit Erfahrung in Berührung kommt. Der „Bildungstrieb“, der dies zuwege bringt, inhäriert dem Verstand und ist ihm nicht von außen auferlegt. Dies ist der entscheidende Punkt in der Argumentation. Die entgegengesetzte Position, daß die „Erfahrung die Begriffe möglich machen soll“, nennt Kant demgegenüber eine *generatio aequivoca* und vergleicht sie damit mit einem im 18. Jahrhundert bereits weitestgehend abgelehnten Standpunkt. Gemeint ist die Auffassung, daß belebte Materie aus unbelebter entstehen kann, so zum Beispiel Insekten aus Schlamm. Die Analogie besagt also hier, daß aus einem ungeordneten Mannigfaltigen der Erscheinung keine Ordnungskriterien gewonnen werden können.

⁴¹ Eve-Marie Engels, Erkenntnis als Anpassung?, S. 453.

⁴² Vgl. hierzu S. 27.

⁴³ Kritik der reinen Vernunft, B 91.

Die dritte Position schließlich bezeichnet Kant als „eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft“, und stellt sie damit der Präformationstheorie gleich, die besagt, daß „(...) „Keime“ aller heute existierender Lebewesen gleich zu Beginn der Schöpfung in den ersten Lebewesen angelegt oder „eingeschachtelt“ waren und sich eine Generation nach der anderen aus derart „präformierten“ Keimen nur noch zu ent-wickeln brauchten.“⁴⁴

Was, wie Thomas P. Weber angemerkt hat, letztlich bedeuten würde, daß „Gott am Anfang im Eierstock Evas alle Menschen in unendlicher Verschachtelung geschaffen“ haben müßte. Für die reinen Verstandesbegriffe hieße dies, daß ein „Präformator“ sie nach seinem Gutdünken bereits fertig in den menschlichen Verstand gelegt habe, worin sie sich dann bei Bedarf „auswickelten“. Daß diese Position nicht die Begründung von objektiver wissenschaftlicher Erkenntnis liefern kann, ist allein schon im Rückblick auf die Ansätze von Descartes und Locke ersichtlich. Auch hier ist man auf Gedeih und Verderb auf die Gutwilligkeit eines „Präformators“ angewiesen, über dessen Wesen man doch nichts aussagen kann. Da die Evolutionären Erkenntnistheoretiker nun gerade dieser, von Kant verworfenen, Position zu einer Renaissance verhelfen wollen⁴⁵, soll seine Argumentation hierzu später im Zusammenhang des Abschnitts 3.2.3 betrachtet werden. Aber auch Eve-Marie Engels hat etwas an Kant zu kritisieren. Sie sieht hier eine unzulässige Vermischung der Fragen „quid juris?“ und „quid facti?“, was sie als Grund dafür identifiziert, daß Kant die Präformationslösung verworfen hat. Sie schreibt:

„Gerade weil sich beide Fragestellungen sachlich voneinander unterscheiden lassen, wird die Frage der Apriorität durch die der Herkunft dieser Strukturen gar nicht tangiert. Sowenig also die Herkunft allein schon die Apriorität von Kategorien und Anschauungsformen garantieren kann, sowenig spricht sie dagegen. Warum sollten unsere Erkenntnisstrukturen nicht subjektiv eingepflanzt sein, und gleichzeitig objektive Erkenntnis ermöglichen?“

Gerade weil sich in den drei aufgezeigten Wegen der Begriffsgenese die Frageebenen überschneiden, ist aber doch die Frage der Herkunft bedeutsam für die Bestimmung der Apriorität. Die Objektivität, die Kant herstellen möchte, resultiert ja vollständig aus der unmittelbaren Korrespondenz von a priori-Begriffen und ihren Gegenständen, die eine „subjektive Einpflanzung“, also eine Vermittlung durch ein Drittes zerstören würde.

⁴⁴ Engels, Erkenntnis als Anpassung?, S. 454.

⁴⁵ Vgl. hierzu auch Rupert Riedl, der schreibt: „Freilich bleibt die Herkunft der *Apriori* ein Rätsel, wiewohl wir noch sehen werden, daß schon Kant die Lösung, sie als „eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft“ anzusehen, ahnte. Für uns liegt die Lösung auf der Hand. Sie ist auch schon von Konrad Lorenz und Donald Campbell gesehen worden. Die Notwendigkeit der Mutmaßung des Möglichen ist zwar gewiß ein *Apriori* für die reine Vernunft des Individuums, aber sie ist das Lernergebnis des ratiomorphen Apparates, der auf den Lehrmeistern der Schaltungen und weiter auf jenen der Moleküle beruht; sie ist ein *Aposteriori* unseres Stammes.“ Rupert Riedl, Biologie der Erkenntnis, Berlin, Hamburg 1981, S. 54.

Was Kant aber über die Genese der reinen Verstandesbegriffe sagen will ist, daß der Verstand sie aus sich selbst heraus herstellt, und zwar dann wenn er mit Erscheinung konfrontiert wird. Damit ist deutlich gemacht, daß weder eine „natürliche“ (empirische) noch eine „übernatürliche“ (transzendente) Einheit sie hervorgebracht hat. So wie das Selbstbewußtsein nicht erfahrungs-transzendent, sondern transzendental vorgestellt werden muß, also, als der Erfahrung zwar notwendig vorhergehend aber gleichzeitig auch nur im Zusammenhang mit ihr zu denken ist, so sind die Kategorien auf den Gebrauch für die Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt, und werden durch den Verstand für diesen Erfahrungsgebrauch hervorgebracht. So kann man hier dann mit Cassirer bilanzieren: Es gibt zwar keine Erkenntnis des Absoluten mehr, dafür aber absolut sichere Erkenntnis.

3.2 Metaphysische Naturwissenschaft

Warum glauben bestimmte Naturwissenschaftler und Philosophen, metaphysische Fragen „naturalisieren“ zu können oder gar zu müssen? Sie sind sich nicht bewußt, daß die Trennung zwischen Gegenständen möglicher Erfahrung und „Dingen an sich“ erkenntnistheoretisch relevant, und für die Naturwissenschaften in gewisser Hinsicht sogar konstitutiv ist. Es ist weiter oben diesbezüglich bereits auf Cassirers Interpretation der Einsicht Galileis hingewiesen worden⁴⁶, und auch Kant nimmt in der Vorrede B der Kritik der reinen Vernunft hierzu Stellung, wenn er schreibt:

„Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, (...), ließ, (...); so ging den Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse;(...).“⁴⁷

Der Natur müssen die Antworten auf bestimmte, zuvor gestellte Fragen abgerungen werden. Kein irgendwie geartetes an sich seiendes „Wesen der Dinge“ enthüllt sich dem Naturwissenschaftler von selbst, dies ist die entscheidende Feststellung, die Kant in bezug auf Galilei trifft. Auch Hans Blumenberg legt großen Wert auf diese Entwicklung, in „Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit“ schreibt er hierzu:

„Für das Mittelalter hing mit dieser grundlegenden Konzeption [die anthropozentrische Teleologie des bis tief in das Christentum hinein vorherrschenden Stoizismus] die Genügsamkeit zusammen, die in den Schriften des Aristoteles die Totalität möglicher

⁴⁶ Vgl. S. 3.

⁴⁷ Kritik der reinen Vernunft, B XII. f..

Naturerfahrung im Besitz zu halten glaubte; eine Epoche, der der Gedanke der Stellvertretung so tief eingewurzelt war, konnte auch bei der Erkenntnis der Naturerscheinungen dieses Prinzip für anwendbar halten und in Aristoteles gleichsam den ein für allemal beauftragten Theoretiker der Natur sehen. (...)

Von diesen Voraussetzungen her betrachtet, ist das Fernrohr die große, metaphysisch unerwartete und deshalb so relevante Überraschung der beginnenden Neuzeit. Jetzt, erwies sich, daß die Welt nicht das für den Menschen aufgeschlagen daliegende, ständig zum Lesen bereite und daher von einem Großen ein für allemal ausgelesene Buch der Natur war. Enttäuscht und angestachelt zugleich, mußte der Mensch erkennen, daß das, was wirklich und wesentlich für ihn in der Natur ist, sich nicht von selbst darbietet und sich ihm in alle Ewigkeit nicht gezeigt hätte, um den Horizont der Sichtbarkeit, (...), zu durchstoßen und mit der Erwartung ständiger Steigerung des Vermögens und Ausweitung des Erreichbaren zu überschreiten.⁴⁸

Galilei hatte mit dieser mittelalterlichen Einstellung nun seine liebe Not. Was nützt es, wenn man einen Weg gefunden hat, empirische Fakten über einen Gegenstand zu gewinnen, aber dies will niemand wahrhaben?

„Da war der orthodoxe Aristoteliker Cesare Cremonini, mit dem Galilei schon bei dem Streit um den *neuen Stern* des Jahres 1604 zusammengestoßen war und der schon damals nichts anderes im Sinn gehabt hatte, als *den Himmel seines Aristoteles zu verteidigen* (...). Cremonini (...) weigerte sich lebenslänglich, überhaupt einen Blick durch das Fernrohr zu werfen, weil dies seinen Kopf nur verwirren könnte, wie er in schöner Offenheit in einem Brief an Paolo Gualdo vom 6. Mai 1611 begründete.“⁴⁹

Die Emanzipationsleistung der jungen Naturwissenschaft bestand also in einer generellen Neuorientierung, was Verfahren und Anspruch menschlicher Erkenntnis betrifft. Ernst Cassirer faßt dieses wie folgt zusammen:

„Erst wenn wir die Frage nach dem Wesen der Schwere beiseitelassen, erschließt sich uns das allgemeingültige Gesetz der Fallbewegung. Das Verfahren der Ontologie dagegen verfällt umgekehrt, in dem Streben, die innere „Natur“ der Dinge zu ergreifen, der Leitung und Herrschaft des bloßen Wortes. Die Polemik gegen Galilei bietet hierfür krasse Beispiele. So bestreitet der Jesuit Scheiner – um das Dogma der Unveränderlichkeit des Himmels aufrecht zu erhalten –, daß die Sonnenflecken in der Sonne selbst ihren Sitz und Ursprung haben könnten: sei doch die Sonne ihrer „Natur“ nach der leuchtendste Körper und daher unfähig, den Gegensatz der Dunkelheit aus sich zu erzeugen. Als wären – bemerkt Galilei – die Dinge und Wesenheiten um der Namen willen da, nicht die Namen um der Dinge willen. Es ist das Charakteristische der menschlichen Erkenntnis, daß sie stets nur von Erscheinung zu Erscheinung fortschreiten, daß sie nicht schlechthin von der unbedingten Natur der Dinge, sondern nur von den „Affektionen“, in denen sie sich äußern und offenbaren, ihren Ausgang nehmen kann. Diese „Affektionen“ aber bilden in sich selbst ein notwendiges Ganze, in dem jedes Glied durch ein weiter zurückliegendes bedingt wird, in dem daher jede Lösung immer wieder auf ein neues Problem zurückweist.“⁵⁰

⁴⁸ Hans Blumenberg, *Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit*, S. 16.

⁴⁹ Ebd., S. 10.

⁵⁰ Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, Band 1, S. 404.

Der Verzicht auf den Bezug auf ein „offen daliegenes Buch der Natur“, aus dem sich alle relevanten Fakten über „Dinge an sich“ herauslesen lassen, hat also gravierende Konsequenzen. Mit Cassirer kann man daher folgende Parameter naturwissenschaftlicher Erkenntnis benennen, die sie von metaphysischer unterscheiden:

- Aus dem Verzicht auf das Bestreben, Dinge an sich wesenhaft zu erkennen, resultiert die Objektivität der empirischen Erkenntnis.
- „Die wissenschaftliche Aufgabe“ ist prinzipiell unabschließbar, weil das „Ganze der Erfahrung“ (mit ihm die Vorstellung von der Einheit der Welt, des Kosmos etc.) nirgendwo gegeben ist, es kann lediglich als Reflexionsbegriff fungieren.
- „Es gibt keine Erkenntnis vom Absoluten, wohl aber absolut gewisse Erkenntnisse.“

Im Folgenden wird sich zeigen, inwiefern „metaphysische Naturwissenschaft“ gegen diese Parameter verstößt.

3.2.1 Ernst Haeckel: Das biogenetische Grundgesetz und die ontogenetische Manifestation von phylogenetisch erworbenen Erkenntnisstrukturen

Mit seinem 1899 erstmals erschienen Buch „Die Welträtsel“ nimmt Ernst Haeckel Bezug auf einen Vortrag den Emil du Bois-Reymond 1880 in der Berliner Akademie der Wissenschaften hielt. Dieser nannte dort insgesamt sieben „Welträtsel“, deren Auflösung er für die Wissenschaft als größtenteils unmöglich ansah. Haeckel war nun der Meinung, er könne jedes einzelne davon lösen, und zwar aufgrund seines Monismus.

Haeckel spricht von „monistischer Wissenschaft“, von „monistischer Philosophie“, ja sogar von „monistischer Religion“. Es handelt sich dabei also um eine allumfassende, letztlich totalitäre Weltanschauung, die er jedoch für naturwissenschaftlich fundiert hält.

Was ihm demgemäß vorschwebt, ist die Einheit der Wissenschaft unter dem Dach der Naturwissenschaft. Im ersten Kapitel seiner „Welträtsel“ schreibt er hierzu:

„Allerdings gibt es auch heute noch eine große Zahl von Kathederphilosophen, welche die Welt bloß aus ihrem Kopfe konstruieren wollen, und welche die empirische Naturerkenntnis schon deshalb verschmähen, weil sie die wirkliche Welt nicht kennen. Andererseits behaupten auch heute noch manche Naturforscher, daß die einzige Aufgabe der Wissenschaft das „tatsächliche Wissen, die objektive Erforschung der einzelnen Naturerscheinungen sei“; das „Zeitalter der Philosophie“ sei vorüber, und an ihre Stelle sei die Naturwissenschaft getreten (Virchow 1893). Diese einseitige Überschätzung der Empirie ist ein ebenso gefährlicher Irrtum wie jene entgegengesetzte der Spekulation. Beide Erkenntniswege sind sich gegenseitig unentbehrlich. Die größten Triumphe der modernen Naturforschung, die Zellentheorie und die Wärmetheorie die

Entwicklungstheorie und das Substanzgesetz, sind *philosophische Taten*, aber nicht Ergebnisse der reinen Spekulation, sondern der vorausgegangenen, ausgedehntesten und gründlichsten *Empirie*.⁵¹

Was Haeckel hier beobachtet hat, ist auch schon im weiter oben dargestellten Abriß der Geschichte der Evolutionstheorie deutlich geworden. Jede epochale wissenschaftliche Theorie entsteht aus einem Wechselspiel von metaphysischer Spekulation und empirischen Fakten. Genauer gesagt, aus der, oftmals aufgrund eines bestimmten metaphysischen Weltverständnisses stattfindenden, Interpretation des Gegebenen. Dieser Tatsache sollte man sich stets bewußt sein, vor allem auch dann, wenn aus dieser Theorie anschließend Konsequenzen gezogen werden sollen, die für das menschliche Leben von elementarer Bedeutung sind. Das, was einerseits die Entwicklung von umfassenden Theorien erst ermöglicht, nämlich eine über den Einzelgegenstand hinausgehende metaphysische Spekulation, birgt andererseits gleichzeitig immer auch den Keim der Unsicherheit, des Zweifelhaften und Hinterfragbaren in sich.

Allerdings ist Haeckels Interpretation des „Zusammenwirkens“ von Philosophie und Naturwissenschaft bei der Theoriebildung gänzlich anders geartet. Anstatt dieses Verhältnis zu hinterfragen, verwischt er konsequent alle Grenzen. Eine Einheit aus Philosophie und Naturwissenschaft soll ihm die neue Herangehensweise sein, eine Einheit des Universums zu entdecken, die hinter der Erscheinung verborgen liegt und nur darauf wartet, aufgefunden zu werden. Es versteht sich, daß nach Haeckels Auffassung diese Verschmelzung von Philosophie und Naturwissenschaft unter dem Dach der letzteren zu geschehen haben soll, denn wie er im obigen Zitat schrieb, die „philosophischen Taten“ resultieren aus der „gründlichsten Empirie“. In diesem Sinne ist die Einheit des Universums für ihn auch kein Reflexionsbegriff, sondern eine wissenschaftlich erkennbare Tatsache.

Wie gestaltet sich ihm aber unter diesen Umständen das Verhältnis von Denken und Sein? Haeckels eigentümliches Kant-Verständnis liefert hierfür einen ersten Anhaltspunkt. Am Ende der „Welträtsel“ hat er seine Interpretation der Kantischen Grundgedanken in Tabellenform aufgeführt. Er möchte dort Kant eine Art von erkenntnistheoretischer Schizophrenie nachweisen, indem er „Kant den Physiker“ mit „Kant dem Metaphysiker“ vergleicht. In einer zweiten Tabelle stellt er dann seine „monistische Erkenntnistheorie“ einer dualistischen gegenüber.

⁵¹ Ernst Haeckel, Die Welträtsel, S. 30.

Die dritte Gegenüberstellung in der „Kant-Tabelle“ bezieht sich auf die Vermittlung von Denken und Sein, „Kant, dem Physiker“ wird dort folgende Aussage unterstellt:

„Nur in der *Erfahrung* ist Wahrheit! – „Das Innerliche der Materie, oder das Ding an sich, ist eine bloße Grille“ (!!), ein negativer, inhaltloser Grenzbegriff!“

Demgegenüber soll nun „Kant, der Metaphysiker“ behauptet haben:

„Die Natur ist durch Erfahrung nur als Erscheinung erkennbar. Das Ding an sich, das ihr eigentliches inneres Wesen bildet, ist uns verborgen und unerkennbar.“⁵²

Das erste Zitat bezieht sich auf eine Passage der Kritik der reinen Vernunft, die sich im Abschnitt über die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“ befindet. Dort heißt es:

„(...) was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann. So verfare ich auch mit den übrigen Reflexionsbegriffen. Die Materie ist *substantia phaenomenon*. Was ihr innerlich zukomme, suche ich in allen Teilen des Raumes, den sie einnimmt, und in allen Wirkungen, die sie ausübt, und die freilich nur immer Erscheinungen äußerer Sinne sein können. Ich habe also zwar nichts Schlechthin-, sondern lauter Komparativ-Innerliches, das selber wiederum aus äußeren Verhältnissen besteht. Allein, das schlechthin, dem reinen Verstande nach, Innerliche der Materie ist auch eine bloße Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand, (...).“⁵³

Die Zweideutigkeit des Reflexionsbegriffes Materie liegt demnach also in der Verwechslung seines begrifflichen Gehalts mit einer an sich seienden Qualität. Kant trägt hiermit dem weiter oben genannten dritten Parameter naturwissenschaftlicher Erkenntnis Rechnung: „Es gibt keine Erkenntnis des Absoluten, wohl aber absolut gewisse Erkenntnis“. Das „Komparativ-Innerliche“ der Materie ist ein Gegenstand möglicher Erfahrung, indem es das Resultat der Betrachtung der Erscheinung äußerer Sinne darstellt, und alles in sich vereint, was „in allen Teilen des Raumes und allen Wirkungen“ gefunden wurde. Damit hat man alle Erkenntnis darüber gewonnen, die (menschen-)möglich ist. Es wäre daher unsinnig, noch etwas darüber hinaus zu fordern, ein „Schlechthin-Innerliches“, denn das wäre reinste Metaphysik und würde voraussetzen, daß das an sich seiende *Wesen der Materie* der Gegenstand der Wissenschaft wäre.

Das „Ding an sich“ ist für Kant nun aber gerade keine „Grille“, wie Haeckel unterstellt, sondern seine Annahme ist der Notwendigkeit geschuldet, daß der Erscheinung etwas zugrunde liegen muß, „was da erscheint“, was das „Ding an sich“ allerdings „sein möge, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir ein Ding doch niemals anders, als in der Erscheinung vorkommen kann“.

⁵² Haeckel, Die Welträtsel, S. 485.

⁵³ Kritik der reinen Vernunft, B 333.

Gewonnen hatte Kant durch dieses Vorgehen die Möglichkeit, die Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnis, im Sinne der Korrespondenz von Begriff und Gegenstand, überhaupt zu begründen. Dies hat Haeckel ganz offenbar nicht verstanden. Sein Vorwurf an „Kant, den Metaphysiker“ zeigt dies deutlich. Wird diesem doch hier unterstellt, er hätte behauptet, daß das Ding an sich „das innerste Wesen der Natur“ bildete, und die Naturerkenntnis durch Erfahrung nur ein bloßer Schein sein würde.

Der Unterschied zwischen „Dingen an sich“ und Gegenständen möglicher Erfahrung in der Erscheinung bei Kant ist allerdings von jeher Quelle der meisten Mißverständnisse in der Rezeption durch Naturwissenschaftler gewesen. Haeckels Anspruch besteht in diesem Sinne dann auch darin, diesen, vermeintlich zwischen zwei Seinsbereichen (also einer materiellen und einer immateriellen Welt) bestehenden Widerspruch zugunsten des einen (des materiellen) aufzulösen, indem er zu zeigen versucht, daß alle Phänomene letztlich auf materielle Prozesse zurückgeführt werden können.

In der zweiten Tabelle vergleicht er dann auch seine „monistische Erkenntnistheorie“ mit einer „dualistischen“. Für seine Sicht auf das Problem der Vermittlung von Denken und Sein ist Punkt acht entscheidend. Dort heißt es für die „monistische Erkenntnistheorie“:

„Die Erkenntnisse sind also ursprünglich alle durch die Erfahrung mittelst der Sinnesorgane erworben; teilweise direkt (die unmittelbare Erfahrung, Beobachtung und Experiment der Gegenwart)-, teilweise indirekt (die historischen, mittelbar überlieferten Erfahrungen der Vergangenheit). Alle Erkenntnisse (auch die mathematischen) sind ursprünglich empirischen Ursprungs, a posteriori.“⁵⁴

Obwohl er hier zwei Wege der Begriffsentwicklung nennt (ontogenetisch und phylogenetisch), sind diese letztlich doch ein und derselbe. „Die Erfahrung soll die Begriffe möglich machen“, nämlich zum einen die „Erfahrung der Gegenwart“, zum anderen die „der Vergangenheit“. Wenn die Begriffe aber letztlich alle aus der Erfahrung entspringen sollen, wie kann Haeckel dann darauf kommen, daß mit diesen Erfahrungsbegriffen „Dinge an sich“ erkannt werden können? Und wie gelangen denn die Begriffe, die durch „Erfahrung der Vergangenheit“, also der gesamten Stammesgeschichte vom Einzeller bis zum Menschen, gewonnen wurden, in das Bewußtsein des Individuums der Gegenwart?

Das von Haeckel formulierte „biogenetische Grundgesetz“ ist hier der Schlüssel. In der Ontogenese soll sich die Phylogenese rekapitulieren, soll heißen, was im Laufe der Stammesgeschichte erworben wurde, wird über die Rekapitulation in die Ontogenese

⁵⁴ Haeckel, Die Welträtsel, S. 488.

eingebraucht. Es handelt sich somit um ein bestimmtes (prä-genetisches) Verständnis von Vererbung. Haeckel schreibt:

„[Die sekundären Instinkte] sind ursprünglich durch intelligente Anpassung entstanden, durch verständiges Nachdenken und Schließen sowie zweckmäßiges bewußtes Handeln; allmählich sind sie so zur Gewohnheit geworden, daß diese „altera natura“ unbewußt wirkt und auch bei der Vererbung auf die Nachkommen als „angeboren“ erscheint. Das ursprünglich mit diesen besonderen Instinkten der höheren Tiere und des Menschen verknüpfte Bewußtsein und Nachdenken ist im Laufe der Zeit den Plastidulen verloren gegangen (wie bei der „abgekürzten Vererbung“). Die unbewußten zweckmäßigen Handlungen der höheren Tiere (z.B. die Kunsttriebe) erscheinen jetzt als angeborene Instinkte. So ist auch die Entstehung der angeborenen „Erkenntnisse a priori“ beim Menschen zu erklären, welche ursprünglich *bei seinen Voreltern* a posteriori sich empirisch entwickelt hatten.“⁵⁵

Davon einmal abgesehen, daß mit dem letzten Satz dieser Textpassage bereits das Kerndogma der späteren Evolutionären Erkenntnistheorie von Lorenz, Vollmer und anderen vorweggenommen ist, so mutet der argumentative Weg dahin zunächst recht kryptisch an. Der Begriff der „Plastidule“ ist hier aber zentral für das Verständnis.

Darunter versteht Haeckel ein hypothetisches (!) Molekül oder eine Molekülgruppe, die „von Naegli als Mizelle, von anderen als Bioplasten usw. bezeichnet worden sind. Nur die lebenden Plastidule, als die individuellen Moleküle des aktiven Plasma, sind reproduktiv und besitzen somit Gedächtnis; das ist der Hauptunterschied der organischen Natur von der anorganischen.“⁵⁶

Leben wäre demnach also eine Art von geistigem Sein, anders läßt sich diese Textstelle kaum interpretieren. So wie Haeckel ein Urlebewesen namens „Gastraea“ postulierte, weil dies aus der Voraussetzung der absoluten Geltung seines „biogenetischen Grundgesetzes“ folgen sollte, so vertritt er die Hypothese eines psychisch aktiven „individuellen“ Moleküls, weil sein Monismus ihm gebietet, das Denken auf das Sein der Materie zurückzuführen. Haeckel bezichtigt andere oft und gerne des Dogmatismus, doch was er selber hier und anderswo betreibt, ist nichts anderes. So, wie für den Jesuiten Scheiner die Sonnenflecken „nicht in der Sonne selbst ihren Sitz und Ursprung haben können“, weil doch „die Sonne ihrer „Natur“ nach der leuchtendste Körper und daher unfähig, den Gegensatz der Dunkelheit aus sich zu erzeugen“ sei, so muß für Haeckel bereits die Materie „beseelt“ sein, weil das Dogma der monistischen Gestalt der Welt sonst nicht aufrechterhalten werden könnte. Dies ist nicht nur dogmatisch, es ist auch rein metaphysisch.

⁵⁵ Haeckel, Die Welträtsel, S. 162.

⁵⁶ Ebd., S. 158.

Was er also unter Vererbung versteht, ist ein Erinnern an unbewußte Denk- und Vorstellungsakte auf molekularer Ebene, ein materieller Platonismus. Auf diese Weise hat Haeckel das Problem der Vermittlung von Denken und Sein dann tatsächlich auf seine Weise gelöst: Denken ist Sein, mit Descartes gesprochen: die *res extensa* ist für Haeckel anorganische Materie, die *res cogitans* aber organische. Die „Erkenntnisse a priori“ *erscheinen* nur angeboren, sie sind aber in Wirklichkeit bereits an sich selbst in der organischen Materie angelegt und wickeln sich im Laufe einer Phylogenese aus, die in der Ontogenese rekapituliert wird. Haeckels Vorstellung stellt sich also letztendlich als unreflektiertes Gemisch aus „*generatio aequivoca*“ und „Präformationstheorie“ dar. Der „Präformator“ wäre dabei aber nicht erst die Evolution, sondern bereits die Substanz der „Gott-Natur“, die er aus dem „Substanzgesetz“, unter dessen „Allmacht“ sowohl anorganische als auch organische Materie stehen sollen, folgert, und hierin liegt auch die ontologische Einheit, die Denken und Sein letztlich vermitteln soll. Was versteht Haeckel also unter diesem „Substanzgesetz“?

„Von größter Wichtigkeit für unsere monistische Weltanschauung ist die feste Überzeugung, daß die beiden großen kosmologischen Grundlehren, das chemische Grundgesetz von der Erhaltung des Stoffes und das physikalische Grundgesetz von der Erhaltung der Kraft, untrennbar zusammengehören; beide Theorien sind ebenso innig verknüpft wie ihre beiden Objekte, *Stoff* und *Kraft*, oder Materie und Energie. Vielen monistisch denkenden Naturforschern und Philosophen wird diese fundamentale Einheit beider Gesetze selbstverständlich erscheinen, da ja beide nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Objektes, des „*Kosmos*“, betreffen; (...).“⁵⁷

Die Einheit des „Substanzgesetzes“ wäre demnach aber bloß eine aus zwei Einzelgesetzen zusammengesetzte, die beide letztlich nichts anderes besagen als, daß im Universum nichts verloren geht (die „Menge“ des Stoffes und der darauf einwirkenden Kraft bleibt sich stets gleich). Die Dualität von organischer (geistiger) und anorganischer (nicht geistiger) Materie wäre also im Grunde genommen nur ein Aspekt einer allgemeineren Dualität, der von Materie und Energie. Was nun aber „die Substanz“ sein soll, die durch ihr Dasein die Einheit in der Dualität bewirken können muß, kann Haeckel nicht anders, als durch den Verweis auf die postulierte Einheit des Kosmos begründen. Dieses Problem führt dann auch ein paar Seiten weiter zu folgender Argumentation.

„Neuerdings haben sogar einige hervorragende Physiologen diesen ultraidealistischen Standpunkt akzeptiert, der schon in der Metaphysik von *Descartes*, *Berkeley*, *Fichte* u.a. ausgebildet war; ihr „*Psychomonismus*“ behauptet: „Es existiert nur eins, und das ist meine Psyche“. Uns scheint diese kühne, spiritualistische Behauptung auf einer irrtümlichen Schlußfolgerung aus der kritischen Erkenntnis zu beruhen, daß wir die umgebende

⁵⁷ Haeckel, Die Welträtsel, S. 275.

Außenwelt nur in derjenigen Erscheinung erkennen können, welche uns durch unsere menschlichen Erkenntnis-*Organe* zugänglich ist, durch das Gehirn und die Sinnesorgane. Wenn wir aber durch deren Funktion nur eine unvollkommene und beschränkte Kenntnis von der Körperwelt erlangen können, so dürfen wir daraus nicht das Recht entnehmen, ihre Existenz zu leugnen. In meiner Vorstellung wenigstens *existiert* der Äther ebenso sicher wie ich selbst, wenn ich jetzt darüber nachdenke und schreibe. Wie wir uns von der Realität der ponderablen *Materie* durch Maß und Gewicht, durch chemische und mechanische Experimente überzeugen, so von derjenigen des imponderablen *Äthers* durch die optischen und elektrischen Erfahrungen und Versuche.“⁵⁸

Der Begriff der Substanz ist auch bei Haeckel letztlich völlig leer, weil er ihn genausowenig mit Inhalt füllen kann, wie er den eines allmächtigen Gottes mit Inhalt füllen könnte. *Sein* „Monismus“ hängt aber nun, wie sich hier zeigt, gar nicht am Substanzgesetz, sondern an der Materie. Diese bezeichnet aber doch gemäß seiner eigenen Auffassung nur eine von zwei Daseinsweisen der Substanz, analog zu Descartes' *res extensa*. Anscheinend haben sich nun einige Zeitgenossen Haeckels dafür entschieden, *ihren* „Monismus“ an der anderen dieser Daseinsweisen festzumachen, der Energie, der „Spontaneität“, der *res cogitans*, und vertraten damit dann einen psychischen „Monismus“. Haeckel hat dem grundsätzlich argumentativ nichts entgegenzusetzen, tun sie doch nur das, was er selber getan hat, sie haben sich einen metaphysischen Blickwinkel ausgesucht und vertreten diesen nun. So kommt er schließlich sogar dahin, ganz im Stile von Descartes zu sagen: „In meiner Vorstellung wenigstens existiert der Äther ebenso sicher wie ich selbst, wenn ich jetzt darüber nachdenke und schreibe.“ Damit hat Haeckel die Einheit von Denken und Sein dann ganz plötzlich aus der postulierten absoluten Substanz geholt und ins Bewußtsein zurückverlegt, freilich nur, weil er sich in dieser Situation nicht anders zu helfen wußte. Daß er aber die Annahme von „ponderabler und imponderabler Materie“ auf das experimentelle Verfahren empirischer Naturwissenschaft stützt, zeigt, daß er auch Kants Herangehensweise, den „bestallten Richter die Natur nötigen zu lassen, auf die Fragen zu antworten, die er ihr stellt“, ganz selbstverständlich vertritt. Daß nun gerade die Existenz des „Äthers“ sich auf diesem Wege nicht hat bestätigen lassen wäre aber, hätte er davon erfahren, sicher für ihn ebenso wenig ein Grund gewesen, auf seine Annahme zu verzichten, wie es ein Grund für ihn war, auf die Entdeckung von *Bathybius haeckelii* zu verzichten, nachdem diese sich in Wohlgefallen aufgelöst hatte⁵⁹. Ganz, wie für den Jesuiten Scheiner, sind auch für ihn anscheinend „die Dinge“ tatsächlich nur „um der Namen willen da“, soll heißen, es geht ihm weniger um die Erkenntnis der empirischen

⁵⁸ Haeckel, Die Welträtsel, S. 287 f..

⁵⁹ vgl. Fußnote auf S. 31.

Gegenstände, als vielmehr um die Bestätigung seiner eignen Vorstellungen, denen diese zu genügen haben, und das macht ihn dann zu einem Metaphysiker par excellence.

Man könnte sogar so weit gehen, zu sagen, daß im Einzelwerk „Die Welträtsel“ die gesamte Philosophiegeschichte rekapituliert wird. So ist der Haeckelsche Monismus tatsächlich eine Art von materiellem Platonismus, in dem sich die höheren Lebewesen einer „Denkleistung“ erinnern, die die „Plastidulen“ einst erbracht hatten. Es ist aber auch eine Art von *generatio aequivoca*, weil auch die ursprüngliche „Denkleistung“ der „Plastidulen“ auf Erfahrung beruhen soll, „der Erfahrung der Vergangenheit“. Haeckel stellt sich dies folgendermaßen vor:

„Die Eindrücke im Bioplasma, welche der Reiz als Empfindung bewirkt hatte, und welche bleibend zu Vorstellungen geworden waren, werden durch das Gedächtnis neu belebt; sie gehen aus dem *potentiellen* in den *aktuellen* Zustand über.“⁶⁰

Auch hier besteht also nach wie vor ein Dualismus und kein „Monismus“, welcher aber durch die Einheit (und „Allmacht“) des Substanzgesetzes behoben werden soll. Völlig unklar bleibt dabei jedoch, wie denn die beiden „Seiten des Kosmos“, Materie und Energie, durch die an sich völlig unbestimmte „Substanz“ vermittelt werden können. Haeckel selbst vermag hier keine Erklärung zu leisten und bezieht sich daher einfach auf Spinoza.

„Alle einzelnen Objekte der Welt, die unserer Erkenntnis zugänglich sind, alle individuellen Formen des Daseins sind nur besondere vergängliche Formen der Substanz, *Akzidenzen* oder *Moden*. Diese *Modi* sind körperliche Dinge, materielle Körper, wenn wir sie unter dem Attribut der *Ausdehnung* (der „Raumerfüllung“) betrachten, dagegen Kräfte oder Ideen, wenn wir sie unter dem Attribut des *Denkens* (der „Energie“) betrachten. Auf diese Grundvorstellung von Spinoza kommt auch unser gereinigter *Monismus* nach 200 Jahren zurück; auch für uns sind *Materie* (der raumerfüllende Stoff) und *Energie* (die bewegende Kraft) nur zwei untrennbare Attribute der einen Substanz – der „Gott-Natur“ von *Goethe*.“⁶¹

Mit anderen Worten, wo Transzendentalphilosophie war, soll wieder Ontologie werden, der zugrunde ein Gottesbegriff liegt. Und zwar eine Art von empirischer Ontologie, denn der Weg zur Erkenntnis des Seins soll über die empirische Erkundung der Erscheinung verlaufen. Haeckel muß allerdings am Ende ernüchert feststellen:

„Alle Arbeit wahrer Wissenschaft geht auf Erkenntnis der *Wahrheit*. Unser echtes und wertvolles Wissen ist realer Natur und besteht aus Vorstellungen, welche wirklich existierenden Dingen entsprechen. Wir sind zwar unfähig, das innerste Wesen dieser realen Welt – „das Ding an sich“ – zu erkennen; aber unbefangene und kritische Beobachtung und Vergleichung überzeugt uns, daß bei normaler Beschaffenheit des Gehirns und der

⁶⁰ Haeckel, Die Welträtsel, S. 158.

⁶¹ Ebd., S. 277.

Sinnesorgane die Eindrücke der Außenwelt auf diese bei allen vernünftigen Menschen dieselben sind, und daß bei normaler Funktion der Denkkorgane bestimmte, überall gleiche Vorstellungen gebildet werden. Diese nennen wir *wahr* und sind dabei überzeugt, daß ihr Inhalt dem erkennbaren Teile der Dinge entspricht. Wir *wissen*, daß diese Tatsachen nicht eingebildet, sondern wirklich sind und auf tausendfach bestätigten Erfahrungen beruhen.“⁶²

Die Gewißheit menschlicher Erkenntnis *soll* auf dem Einwirken von realen Gegenständen auf „normal“ funktionierende Sinnes- und Denkkorgane beruhen, tatsächlich beruht sie aber lediglich auf dem Glauben, daß dies so ist. Etwas mehr Skepsis wäre hier angebracht, und zwar in Bezug auf die „tausendfach bestätigte Erfahrung“, die das „Wissen“ begründen soll. Auch Haeckel hat hier also auf seine Weise „das Wissen aufgehoben, um zum Glauben Platz zu bekommen“, an die Stelle eines allmächtigen Gottes tritt die „Gott-Natur“, die „Theophysis“, die mich nicht täuschen können soll. Und auch wenn diese nur ein Gegenstand des Glaubens sein kann, so bleibt doch immer noch die Gewißheit, daß die Dinge der Außenwelt ebenso sicher existieren, „wie ich selbst, wenn ich jetzt darüber nachdenke und schreibe.“⁶³

Das Fazit in Bezug auf Haeckel als „metaphysischen Naturwissenschaftler“ fällt eindeutig aus. Was er will ist eine empirische Ontologie, weil er an eine metaphysische Einheit des Kosmos glaubt. Jedoch kann er keine der vorhandenen „Dualitäten“ überzeugend vermitteln, so daß sein „Monismus“ allenfalls ein Projekt darstellt, jedoch nirgendwo verwirklicht ist. Seine empirische Ontologie scheitert schon allein daran, daß die „philosophischen Taten“ und die „Empirie“ überall unverbunden nebeneinander stehen und nach Gutdünken als Lückenfüller herangezogen werden.

Für die Bestimmung des Menschen ergibt sich aus all dem, daß dieser als Akzidenz oder Modus einer absoluten Substanz aufgefaßt werden muß, seine Erkenntnisfähigkeit erhält er durch die Rekapitulation der Phylogenese in seiner Ontogenese. Warum er aber, als *Modus* der „Gott-Natur“, nicht das „innerste Wesen der realen Welt – das „Ding an sich“ erkennen können soll bleibt unklar.

In diesem Sinne ist es nur ein weiteres Kuriosum der Haeckelschen Weltanschauung, wenn er in der Schlußbetrachtung seiner „Welträtsel“ zu folgender Aussage kommt:

„Was als „*Ding an sich*“ hinter den erkennbaren Erscheinungen steckt, das wissen wir auch heute noch nicht. Aber was geht uns dieses mystische „Ding an sich“ überhaupt an, wenn

⁶² Haeckel, Die Welträtsel, S. 375.

⁶³ Vgl. ebd., S. 287 f..

wir keine Mittel zu seiner Erforschung besitzen, wenn wir nicht einmal klar wissen, ob es existiert oder nicht?“⁶⁴

Gleiches hatte Kant aber doch bereits in der Kritik der reinen Vernunft gesagt: „Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir niemals ein Ding anders, als in der Erscheinung vorkommen kann“. Indem Haeckel es aber sagt, führt er seinen Monismus ein weiteres Mal ad absurdum, schließlich stellt die Annahme von „Ding an sich“ und Erscheinung eine Dualität par excellence dar. Dieses Widerspruchs ist er sich aber nicht bewußt. Sein Monismus, an dem er unverbrüchlich festhält, ist universeller Evolutionismus.

„Die Tatsache, daß die Substanz überall einer ewigen Bewegung und Umbildung unterworfen ist, stempelt dasselbe [das Substanzgesetz] zugleich zum universalen *Entwicklungsgesetz*. Indem dieses höchste Naturgesetz festgestellt und alle anderen ihm untergeordnet wurden, gelangten wir zur Überzeugung von der universalen *Einheit der Natur* und der ewigen Geltung der Naturgesetze.“⁶⁵

Mit anderen Worten, der darwinsche Evolutionsbegriff, der sich allein auf die Entwicklung des Lebens bezog und diese aus den Prinzipien der gemeinsamen Abstammung und der natürlichen Auslese ableitete, wird hier metaphysisch umgedeutet, in eine ontologische Totalität. Dies folgt aus keiner empirischen Untersuchung,- und es gibt auch keine aus der dies folgen könnte-, es ist Voraussetzung der haeckelschen Weltanschauung die, wie man pointiert sagen könnte, auf dem Glauben beruht, daß „absolut sichere Erkenntnis vom Absoluten“ möglich ist.

3.2.2 Konrad Lorenz: „Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie“

„Man kann die Einstellung von Lorenz nicht völlig verstehen, wenn man sich nicht seine quasi-religiöse Haltung dem Darwinismus gegenüber klarmacht. (...) Für Lorenz und viele andere wurde die Evolutionsidee zum Kern eines ganzen Systems, das ihre Orientierung bestimmte und dem ihre Verehrung galt. Darwin hatte die letzte Wahrheit über den Ursprung des Menschen enthüllt; alle menschlichen Phänomene, die man mit ökonomischen, religiösen, moralischen oder politischen Erwägungen angehen und erklären konnte, waren vom Standpunkt der Evolution aus zu verstehen. Diese quasi-religiöse Haltung dem Darwinismus gegenüber zeigt sich auch in dem Ausdruck „die großen Konstrukteure“ ganz ähnlich, wie ein Christ von den Werken Gottes spricht. Er gebraucht das Wort sogar im Singular und spricht vom „großen Konstrukteur“, womit er der Analogie zu Gott noch näher kommt.“⁶⁶

⁶⁴ Haeckel, Die Welträtsel, S. 478.

⁶⁵ Ebd., S. 479.

⁶⁶ Erich Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbek bei Hamburg 1998, S. 49.

So analysiert Erich Fromm das Evolutionsverständnis von Konrad Lorenz.

Ganz wie schon für Haeckel, ist auch für diesen die ontologische Einheit der Natur die Voraussetzung für eine Einheit des Wissens überhaupt. Dieser ontologischen Einheit soll auf empirischem Wege nahe gekommen werden, womit sich auch hier die Bezeichnung „empirische Ontologie“ anbietet.

Anders als Haeckel legt sich Lorenz allerdings recht deutlich auf eine Art von *generatio aequivoca* fest, und weniger auf ein „Präformationssystem der reinen Vernunft“, wenn es um die Genese der apriorischen Begriffe im menschlichen „Erkenntnisapparat“ geht. Das Denken ist ihm freilich dabei Eigenschaft von belebter Materie, was besonders gut in seinem späteren Werk „Die Rückseite des Spiegels“ zum Ausdruck kommt. Dort heißt es:

„Auch heute noch blickt der Realist nur nach außen und ist sich nicht bewußt, ein Spiegel zu sein. Auch heute noch blickt der Idealist nur *in* den Spiegel und kehrt der realen Außenwelt den Rücken zu. Die Blickrichtung *beider* verhindert sie zu sehen, daß der Spiegel eine nicht spiegelnde Rückseite hat, eine Seite, die ihn in eine Reihe mit den realen Dingen stellt, die er spiegelt: Der physiologische Apparat, dessen Leistung im Erkennen der wirklichen Welt besteht, ist nicht weniger wirklich als sie.“⁶⁷

Ganz wie Locke und Hume, ist Lorenz also davon überzeugt, daß alle Begriffe aus der Erfahrung kommen müssen, sie sind Produkt eines Erkenntnisgewinnungssystems, welches sie in arterhaltender Weise einsetzt. Anders als diese beiden, geht er jedoch nicht davon aus, daß etwa Gott (Locke) oder eine „Art von prästablierter Harmonie“ (Hume) die „Passung“ der Begriffe auf die „realen“ Dinge der Außenwelt bewirkt haben muß, er nimmt hier seine Zuflucht zum Zufall des Evolutionsgeschehens. Dieses ist ihm, anders als Darwin, kein linearer Vorgang, sondern ein sprunghaftes Geschehen, diejenigen „Entwicklungssprünge“ die unter anderem das menschliche Denken hervorgebracht haben sollen, nennt er „Fulguration“. Hierunter versteht er das Entstehen von neuen, „vorher schlechterdings nicht dagewesenen Eigenschaften und Leistungen des realen Seins“ aus dem „Zusammenschluß von präexistenten Untersystemen“⁶⁸. Demnach wären die Kategorien und Anschauungsformen a priori, die sich Kant noch als „selbstgedachte erste Prinzipien“ vorstellte, für Lorenz stammesgeschichtlich gewordene Funktionen des Überlebens. Ganz wie schon Haeckel vor ihm, schreibt auch er:

⁶⁷ Konrad Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München 1973, S. 32.

⁶⁸ Lorenz, Die Rückseite des Spiegels, S. 223. Günther Pöltner analysiert hier sehr treffend: „Der Fulgurationismus versichert bloß, daß durch den Zusammenschluß von Subsystemen neue Systeme entstehen, er macht jedoch nicht begreiflich, *warum* das so ist. Seine ‚Erklärung‘ läuft sachlich gesehen auf den Satz hinaus: Etwas Fulguriertes ist durch Fulguration entstanden.“ Pöltner, Evolutionäre Vernunft, S. 165.

„Wenn man nun die angeborenen Reaktionsweisen von untermenschlichen Organismen kennt, so liegt die Hypothese ungemein nahe, daß das „Apriorische“ auf stammesgeschichtlich gewordenen, erblichen Differenzierungen des Zentralnervensystems beruht, die eben gattungsmäßig erworben sind und die erblichen Dispositionen, in gewissen Formen zu denken bestimmen.“⁶⁹

Das Denken als reine Organfunktion verstanden, relativiert nun allerdings jegliche Form möglicher Erkenntnis überhaupt, denn im Subjekt selbst gibt es keinerlei Kriterium mehr, um die Objektivität einer Erkenntnis festzustellen, was bleibt ist der bloße Glaube an die „Passung“ auf die „reale“ Außenwelt, die sich doch im Subjekt spiegeln soll.

„Die Anpassung mehrerer physiologischer Mechanismen an diese eine Leistung trägt dazu bei, uns in unserer Überzeugung von der Realität der Außenwelt zu bestärken. Ich verstehe nicht, wie man daran zweifeln kann, daß hinter den Phänomenen, die von so vielen und unabhängig miteinander arbeitenden Apparaten wie von verlässlichen unabhängigen Zeugen in übereinstimmender Weise gemeldet werden, tatsächlich dieselben außersubjektiven Realitäten stecken!“⁷⁰

Auch hier wird wieder einmal das „Wissen aufgehoben, um zum Glauben Platz zu bekommen“, da doch an die Realität der „Außenwelt“, die der einzige Garant der Objektivität sein muß, nur geglaubt werden kann. Diese Konstruktion nennt Lorenz „hypothetischen Realismus“. Bereits in „Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie“ schrieb er, diesen vorwegnehmend:

„Unsere Anschauung, daß alles menschliche Denken nur Arbeitshypothese sei, darf nicht als eine Herabsetzung des Wertes gesicherten Menschheitswissens ausgelegt werden. Wohl ist uns dieses Wissen nur Arbeitshypothese, wohl sind wir jeden Augenblick bereit, unsere liebsten Theorien über Bord zu werfen, wenn neue Tatsachen dies fordern. Aber wenn auch nichts „absolut wahr“ ist, so ist doch jede Erkenntnis, jede neue Wahrheit ein Schritt in einer ganz bestimmten, definierbaren Richtung nach vorwärts: das absolut Existente wird durch sie von einer neuen, bisher unbekanntem Seite her gefaßt, in Bezug auf eine neue Eigenschaft bekannt.“⁷¹

Wenn alles menschliche Wissen aber bloß Arbeitshypothese ist, einschließlich möglicher Erkenntnis a priori, dann ist auch dieser Satz wiederum nur Arbeitshypothese und das genaue Gegenteil könnte hypothetisch der Fall sein, nämlich: Alles menschliche Wissen ist letztgültig. Die Sicherheit, daß überhaupt irgend etwas von dem zutrifft, was wir zu erkennen *glauben*, soll nun ausgerechnet von einem metaphysischen Postulat abhängig sein, dem des „absolut Existenten“.

⁶⁹ Lorenz, Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie, S. 96.

⁷⁰ Lorenz, Die Rückseite des Spiegels, S. 22.

⁷¹ Lorenz, Kants Lehre vom Apriorischen..., S. 109.

„Nichts ist absolut, außer dem in und hinter den Erscheinungen Steckenden selbst, nichts, was unser Hirn denken kann, hat absolute, im eigentlichen Wortsinn apriorische Geltung. Auch nicht die Mathematik mit all ihren Gesetzen.“⁷²

Damit wäre dann auch die exakte Naturwissenschaft ad absurdum geführt und auf einen bloßen Glauben reduziert.

Lorenz nennt seine Schrift „Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie“ und bringt damit zweierlei zum Ausdruck, zum einen, daß die „Lehre vom Apriorischen“ eine spezifische Berechtigung hat, zum anderen, daß sie einer Neubewertung im „Lichte der gegenwärtigen Biologie“ bedarf. Wie schon bei Haeckel, liegt aber auch dieser Einschätzung ein falsches Kant-Verständnis zugrunde. Der Kern des Problems ist erneut das Verständnis des Begriffs „Ding an sich“ sowie die Verwechslung von „transzendental“ mit „transzendent“. Daraus resultiert dann der Glaube, man könne durch ein Hinausschieben des menschlichen Erkenntnishorizonts das Wesen der Dinge erkennen. Auf diese Weise wird dann Kants „Ding an sich“ von einer logischen Voraussetzung zur eigentlichen Realität, sein Begriff der Erscheinung aber, vom Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung zum bloßen Schein.

Es wundert daher auch nicht, daß in „Die Rückseite des Spiegels“ die Konstellation „Dinge an sich“ und „Erscheinung“ kurzerhand in ein Verhältnis zwischen „realer und phänomenaler Welt“ uminterpretiert wird.⁷³ In „Kants Lehre vom Apriorischen...“ deutet sich dies bereits an, wenn Lorenz feststellt:

„Für Kant, der bei allen seinen Erwägungen nur den erwachsenen Kulturmenschen als ein unveränderliches, gottgeschaffenes System in Betracht zog, bestand kein Hindernis, das An-sich-Seiende als grundsätzlich unerkennbar zu definieren. Er durfte bei seiner in dieser Hinsicht rein statischen Betrachtungsweise die Grenze möglicher Erfahrung in die Definition des Dings an sich einbeziehen und ihren Ort sozusagen für Mensch und Amöbe gleich – nämlich unendlich – weit vom An-sich der Dinge ansetzen. Wir dürfen dies angesichts der zweifellosen Tatsächlichkeit des Entwicklungsgeschehens nicht mehr!“⁷⁴

Die Unerkennbarkeit eines „An-sich-Seienden“ bei Kant war doch aber nicht Folge der Beschaffenheit eines „erwachsenen Kulturmenschen“, sondern beruhte auf einem logisch und erkenntnistheoretisch begründeten bewußten Verzicht. Dieser läßt sich, wie bereits dargestellt, bis zu Galilei zurückverfolgen. Kant hat diesen, für die Naturwissenschaft konstitutiven Verzicht dann später mit Hilfe der Transzendentalphilosophie lediglich auf ein systematisches Fundament gesetzt. Die Existenz eines „An-sich-Seienden“ ist dagegen

⁷² Ebd., S. 104.

⁷³ Lorenz, Die Rückseite des Spiegels, S. 18.

⁷⁴ Lorenz, Kants Lehre vom Apriorischen..., S. 97.

ein metaphysisches Postulat und damit ein reines Vernunftprodukt. Jeglicher Versuch einer „Ent-anthropomorphisierung“ würde hier am Ende die Voraussetzung eines „kosmologischen Beobachters“ zur Konsequenz haben, der aber eben selber wieder bloß ein Produkt menschlichen Denkens wäre.

Das „Absolute“ gehört zu den Ideen, „die durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben“ werden. Lorenz nun verwandelt den Satz Cassirers, daß es keine Erkenntnis vom Absoluten, sehr wohl aber absolut sichere Erkenntnis gibt, damit um in: Es gibt das Absolute, aber keine absolut sichere Erkenntnis.

Weiterhin ist Kants Erkenntnistheorie weit davon entfernt „statisch“ zu sein. Die Begründung der Möglichkeit von Erkenntnisfortschritt (innerhalb des Bereichs der Gegenstände möglicher Erfahrung) ist für Kant stets gegeben und nicht von vornherein in irgendeiner Weise begrenzt.

„Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde,“⁷⁵

heißt es in der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe“, und später im „Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik“:

„Es sind demnach die Gegenstände der Erfahrung niemals an sich selbst, sondern nur in der Erfahrung gegeben, und existieren außer derselben gar nicht. Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten; denn alles ist wirklich, was mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext steht. Sie sind also alsdann wirklich, wenn sie mit meinem wirklichen Bewußtsein in einem empirischen Zusammenhange stehen, ob sie gleich darum nicht an sich, d.i. außer diesem Fortschritt der Erfahrung, wirklich sind.“⁷⁶

Der Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung wird strukturiert von den „selbstgedachten ersten Prinzipien a priori unserer Erkenntnis“⁷⁷ und den Anschauungsformen a priori, Raum und Zeit. Als Beweis für die vermeintliche Relativität dieser Strukturkriterien führt Lorenz nun den Fortschritt in „Wellenmechanik und Atomphysik“ an. Hier versage die „Passung“ der Kategorien auf die Realität, weil es um einen Bereich gehe, auf dessen Erkenntnis die Evolution den Menschen nicht vorbereitet habe, da es sich um kein überlebensrelevantes Wissen handle. Sofort ergibt sich hier die Frage, wieso der Mensch diese Erkenntnis dann aber überhaupt gewinnen konnte, woher hatte er die Mittel dazu? Daß das, was in der Atomphysik erkannt wird, nun nicht bereits

⁷⁵ Kritik der reinen Vernunft, B 334.

⁷⁶ Ebd., B 521.

⁷⁷ Ebd., B 167.

das „An-sich-Seiende“ ist, sagt Lorenz selbst, es handele sich dabei bloß um eine weitere Annäherung daran. Unsere evolutionär gewordenen, für diese Aufgabe viel zu grobschlächtigen Kategorien würden uns lediglich dabei helfen, uns der an sich seienden Wirklichkeit anzunähern, sie würden aber eigentlich nur auf unseren Lebensraum „passen“, für den sie evolutionär entstanden sein sollen. Damit hat Lorenz nun allerdings das Gegenteil von dem erreicht, was er eigentlich anstreben wollte. Der letzte Rest von Objektivität ist aus der menschlichen Erkenntnis verschwunden. Überall herrscht nur komparative Allgemeinheit, nicht trotz, sondern gerade wegen des Dogmas der stammesgeschichtlichen Gewordenheit der Kategorien. Die Konstruktion „stammesgeschichtlich a posteriori, dafür aber ontogenetisch a priori“ ist in den erkenntnistheoretischen Folgen nichts anderes, als das ontogenetisch begründete Entstehen aller Begriffe aus der Erfahrung bei Locke und Hume. Heraus kommen immer nur Erkenntnisse mit komparativer Allgemeinheit, selbst in der Mathematik. Daß also eine Brücke, die nach bestimmten statischen Berechnungen gebaut wurde, nicht zusammenstürzt, wäre demnach immer bloß wahrscheinlich.

Für Kant wären hingegen die Ergebnisse der Atomphysik nichts anderes, als die „Einwohner im Monde“ auch, etwas, das wirklich ist, weil es „mit einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortgangs in einem Kontext steht“. Auch wenn die Kategorie der Kausalität innerhalb der Quantenphysik nicht greift, so können wir das doch nur deshalb feststellen, weil wir sie haben. Objektiv wird diese Erkenntnis aber dadurch, daß alle erkennenden Subjekte notwendig in einem Urteil (das hier lautet: nicht kausal) darin übereinstimmen müssen.

Der Stand von Locke und Hume wurde von Kant überschritten, von Lorenz wird er nun wieder eingenommen. Am Begriff der Kausalität läßt sich dies noch einmal explizit darstellen. Hume mußte letztlich annehmen, daß der „gewöhnheitsmäßige Übergang der Einbildung von einem Gegenstand zu seinem üblichen Begleiter“ den Eindruck der kausalen Verknüpfung hervorrufen würde. Die Beobachtung, daß also B immer auf A folgt („*post hoc*“), wird irgendwann aufgefaßt als: B geschieht infolge von A („*propter hoc*“).

Lorenz deutet dies nun in folgender Weise um:

„Diese Verbindung einer Erfahrung mit dem regelmäßig auf sie folgenden *post hoc* hat mit kausalem Denken gar nichts zu schaffen. (...) Der Grund, daß von den verschiedensten Denkern dennoch *post hoc* mit *propter hoc* gleichgesetzt und verwechselt wurde, liegt darin, daß die Disposition zum Assoziieren und das kausale Denken biologisch tatsächlich

Gleiches leisten, sozusagen Organe zur Auseinandersetzung mit derselben realen Gegebenheit sind.“⁷⁸

Gemäß seiner evolutionären Herangehensweise muß Lorenz die Entstehung des kausalen Denkens aus der „Disposition zum Assoziieren“ begründen. So fährt er fort:

„Diese Gegebenheit ist ohne allen Zweifel die im ersten Hauptsatz der Physik enthaltene Naturgesetzlichkeit⁷⁹. Der ‚bedingte Reflex‘ entsteht, wenn ein bestimmter Außenreiz, der an sich für den Organismus bedeutungslos ist, mehrmals von einem andern, biologisch bedeutungsvollen, das heißt unbedingt reaktionsauslösenden, gefolgt wird. Das Tier verhält sich von nun ab, ‚als ob‘ der erste Reiz ein sicheres Vorzeichen für das zu erwartende, biologisch bedeutsame Ereignis sei. Dieses Verhalten hat offensichtlich nur dann einen arterhaltenden Sinn, wenn auch im Gefüge des Realen ein Zusammenhang zwischen dem ersten, ‚bedingten‘, und dem zweiten ‚unbedingten‘, Reiz besteht. Ein gesetzmäßiges zeitliches Nacheinander von verschiedenen Geschehnissen kommt in der Natur aber immer nur dort vor, wo ein bestimmtes Energiequantum durch Kraftverwandlung hintereinander in verschiedenen Erscheinungsformen auftritt.“⁸⁰

Zwei Dinge wären demnach also für kausales Denken ursächlich, einmal eine evolutionär gewordene Reaktionsform des Organismus, zum zweiten die sie bedingende reale Beschaffenheit des „An-sich-Seienden“. Die Kausalität soll also als Eigenschaft des „An-sich-Seienden“ aufgefaßt werden. Die Annäherung der Physik an das „absolut Existente“ ergibt hier dann die Vorstellung eines „Energieübertrages“ von einer Ursache zu ihrer Wirkung. Die Arbeitshypothese begründet damit die Arbeitshypothese. Metaphysische Spekulation ist die Folge dieser Herangehensweise:

„Wir können den Begriff von Ursache und Wirkung nicht anders definieren als durch die Feststellung, daß die Wirkung von der Ursache her in irgendeiner Form Energie bezieht. Das eigentliche Wesen des ‚propter hoc‘, das allein es von einem ‚regelmäßigen post hoc‘ qualitativ unterscheidet, liegt sicherlich darin, daß Ursache und Wirkung aufeinanderfolgende Glieder in der unendlichen Kette von Erscheinungsformen sind, welche die Energie im Laufe ihrer unvergänglichen Existenz annimmt.“⁸¹

Das „absolut Existente“ wäre demnach Energie, die in ihrer Entwicklung mannigfaltige Erscheinungsformen durchläuft, eine davon der Mensch. Ähnliches hatte ja bereits Haeckel vertreten. Der Stand von Hume ist deswegen hier nicht überschritten, weil sich die Annahme des „*propter hoc*“ bei Lorenz lediglich aus der Reaktion auf ein regelmäßiges „*post hoc*“ ableiten kann, alles andere würde den „evolutionären Rahmen“ sprengen. Er

⁷⁸ Lorenz, Kants Lehre vom Apriorischen..., S. 117.

⁷⁹ Da ja alle Naturwissenschaft (und selbst die Mathematik) nur mit komparativer Allgemeinheit gelten soll, begründet Lorenz hier selbstwidersprüchlich die Existenz des Absoluten aus dem Relativen.

⁸⁰ Ebd., S. 117 f..

⁸¹ Ebd., S. 118.

nimmt dann zu metaphysischer Spekulation Zuflucht, was Hume sich selbst noch redlicherweise verwehrt hatte.

Die ontologische Einheit der Welt und der Evolution ist damit für Lorenz Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis. Die Spontaneität des Subjekts, die Lorenz diesem durchaus zugesteht⁸², wäre damit letztlich nur eine Erscheinungsform einer sich wandelnden an-sich-seienden Energie. „Der physiologische Apparat, dessen Leistung im Erkennen der wirklichen Welt besteht, ist nicht weniger wirklich als sie.“⁸³ Die „wirkliche Welt“ wird sich also im und durch den Menschen ihrer selbst bewußt.

3.2.3 Gerhard Vollmers Erkenntnisproblem: empirische Ontologie vs. hypothetischer Realismus

Was sich bei Haeckel und Lorenz bereits deutlich abzeichnete, wird bei Vollmer nun auf die Spitze getrieben, der selbstgeschaffene Widerspruch zwischen „hypothetischem Realismus“ und „empirischer Ontologie“. Er ist Produkt des Anspruchs, einerseits zwar bescheidener zu sein als Kant, „indem [die Evolutionäre Erkenntnistheorie] keine notwendigen Wahrheiten oder Objektivitätsgarantien vertritt“⁸⁴ (hypothetischer Realismus), andererseits aber anspruchsvoller als dieser zu sein, weil Erkenntnisse über „Dinge an sich“ möglich sein sollen (empirische Ontologie).

Auflösbar ist dieser Widerspruch nur unter Voraussetzung einer ontologischen Einheit der Welt, oder in den Worten von Lorenz, des „An-sich-Seienden“. Wenn alle Begriffe, auch die erfahrungskonstitutiven a priori, letztlich bloß Eigenschaften dieser ontologischen Welteinheit widerspiegeln sollen, dann könnte alles menschliche Wissen tatsächlich bloß relativ oder hypothetisch sein. Alle Erkenntnis über das äußere Objekt, die dann bloßen „Abbildcharakter“ hätte, bestünde dann wirklich immer nur in einer Annäherung an dieses. Wie wären Denken und Sein aber hier zu vermitteln?

Die Tatsache, daß erfahrungskonstitutive Begriffe nicht selbst wiederum aus der Erfahrung gewonnen werden können, zwingt die Evolutionäre Erkenntnistheorie dazu, deren a priorische Geltung in irgendeiner Weise mit einem evolutionären Gewordensein in

⁸² Vgl. hierzu: Die Rückseite des Spiegels, S. 10: „Erkennen, Denken, Wollen, ja schon das ihnen vorausgehende Wahrnehmen, sind *Tätigkeiten*. Es ist verwunderlich, daß unsere deutsche Sprache, die sonst so feinfühlig für alle tiefen psychologischen Zusammenhänge ist, für das Aktivste und Gegenwärtigste, das es auf dieser Welt überhaupt gibt, keine bessere Bezeichnung gefunden hat als das Subjekt, ein Particium perfecti, ein Mittelwort der Vergangenheit, und noch dazu ein passives und eins von sächlichem Geschlecht.“

⁸³ Ebd., S. 32.

⁸⁴ Gerhard Vollmer, Mesokosmos und objektive Erkenntnis, S. 70.

Einklang zu bringen. Haeckel und Lorenz haben die Lösung vorgegeben, der sich auch Vollmer vorbehaltlos anschließt.

„Soweit menschliches Wissen angeboren, d.h. genetisch übertragen ist, ist es unabhängig von jeder individuellen Erfahrung und doch in einigen Fällen korrekt; es ist *ontogenetisch a priori*. Und soweit angeborene kognitive Strukturen menschliche Erkenntnis formen, ermöglichen oder konstituieren, sind sie sogar transzendental im kantischen Sinne. Aber auch diese genetische Information wurde im Laufe der Evolution erworben und getestet. Sie ist ein Ergebnis guter und schlechter Erfahrungen während Tausender und Millionen von Jahren. Sie ist also *phylogenetisch a posteriori*.“⁸⁵

Dies ist, wie bereits dargestellt, eine Scheinlösung, denn auch wenn die erfahrungskonstitutiven Begriffe nicht aus der individuellen (ontogenetischen) Erfahrung stammen sollen, so resultieren sie doch aus einer Art von Erfahrung, nämlich einer kollektiven (phylogenetischen). Es handelt sich also, wie Kant sagen würde, immer noch um eine *generatio aequivoca*. Es ist aber gleichzeitig auch „eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft“, denn es soll ja einen „Präformator“ geben, der diese Begriffe im Laufe der Stammesgeschichte „präformiert“ hat, die Evolution. Die evolutionäre Erkenntnistheorie beruht also erklärtermaßen auf einem erkenntnistheoretischen Standpunkt, den Kant als erster in dieser Weise identifiziert, benannt und verworfen hat, behauptet aber von sich, sie sei einer biologischen *Revision* der Transzendentalphilosophie fähig. Bei Lorenz zeigte sich dieser Anspruch schon im Titel seiner ersten Arbeit zu diesem Thema: „Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie“, der ja suggeriert, daß die „gegenwärtige Biologie“ einen neuen Blickwinkel auf die Transzendentalphilosophie ermöglicht. Vollmer verwendet dagegen den Terminus „Revision“.⁸⁶ Die Bezugnahme auf die Evolutionsbiologie müßte demnach allen bisherigen erkenntnistheoretischen Standpunkten einen neuen hinzugesellen können, der sie alle an Definitionscompetenz übersteigt, was sie allerdings nicht tut, sie reaktiviert vielmehr einen bereits benannten und vollzieht damit keine *Revision*, sondern eine *Reversion* der Transzendentalphilosophie, zurück zur Ontologie.

Um nun aber den Anspruch der *Revision* zu begründen, müßte man die Frage beantworten, warum und wie die evolutionäre Erkenntnistheorie der Vorstellung des *Präformationssystems* einen neuen Aspekt hinzufügen könnte, der sie dem Standpunkt der Transzendentalphilosophie, als „eines System der Epigenesis der reinen Vernunft“, überlegen machen würde. Im Gegensatz zu Haeckel und Lorenz nimmt Vollmer direkt

⁸⁵ Ebd., S. 69 f..

⁸⁶ Vgl. Fußnote S. 1

Bezug auf Kants Argumentation in der Deduktion B der Kritik der reinen Vernunft und versucht sie zu widerlegen.

Kant hatte dort die Möglichkeit eines „Präformationssystems der reinen Vernunft“ aus zwei Gründen verworfen.

„Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, (...) (eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft) so würde (außer dem, daß bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein: daß in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z.B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen uns eingepflanzten subjektiven Notwendigkeit, gewisse empirische Vorstellungen nach einer solchen Regel des Verhältnisses zu verbinden, beruhte. Ich würde nicht sagen können: die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d.i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann; (...).“⁸⁷

Der erste Einwand gegen ein solches „Präformationssystem“ ist also derselbe der sich auch gegen die Präformationstheorie in entwicklungsgeschichtlicher Hinsicht vorbringen ließ: Alle möglichen Begriffe überhaupt müßten bereits fertig „eingeschachtelt“ im ersten Bewußtsein liegen und sich in möglicherweise unendlicher Vielfalt nach und nach daraus „auswickeln“. In diesem Fall wäre der Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung völlig unkalkulierbar, denn woher soll man denn wissen, welche Begriffe sich im Fortgang (von individueller oder kollektiver) Erfahrung noch „auswickeln“, und damit auch die Erfahrung umstrukturieren. Das Wesen des „Präformators“ ist in dieser Hinsicht genauso problematisch, wie das des „nicht-täuschen-könnenden-Gottes“.

Der zweite Einwand ist jedoch der entscheidende: Hätte eine unbekannt präformierende Instanz die reinen Verstandesbegriffe „passend“ auf die „Gesetze der Natur“ eingepflanzt, dann ist die Vermittlung von Denken und Sein wiederum durch diese dritte Instanz geleistet, mit anderen Worten, „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt“ wären dann nicht mehr auch zugleich „Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“, was zur Folge hätte, daß ihnen „die Notwendigkeit mangeln würde“. Immerhin, so Kant, hätte dies dann auch einen Vorteil:

„(...) alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein, und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muß) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten

⁸⁷ Kritik der reinen Vernunft, B 167 f.

könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist.“⁸⁸

Dies würde allerdings niemand für Anschauungsformen wie Raum und Zeit oder einen Begriff, wie den der Kausalität im Ernst annehmen. Das „Präformationssystem der reinen Vernunft“ wird also „durch das Faktum widerlegt“.

Vollmer interpretiert Kants Einwände nun aber vollkommen anders. Zum ersten Einwand schreibt er:

„Erstens wüßten wir nicht, wie groß der subjektive („eingepflanzte“) Anteil an unseren Urteilen und Erkenntnissen ist, (...).

Zunächst ist der erste Einwand weder ein logischer noch ein erkenntnistheoretischer, sondern er weist nur auf einen bedauerlichen Nachteil des „Mittelweges“ hin: Wir können subjektive und objektive Bestandteile der Erkenntnis nicht mehr so klar trennen, wie es Kants System tut. Aber welches Argument (außer dem dringenden Wunsch, das zu können) garantiert uns denn, daß eine solche Trennung überhaupt möglich ist? Ein solches Argument kann offenbar nicht einmal Kant liefern. (Wohl deshalb vermerkt er diesen Einwand nur in Parenthese.)“⁸⁹

Zunächst dürfte die Tatsache, daß Kant den ersten Einwand „in Parenthese“ gesetzt hat wohl eher daraus resultieren, daß dieser lediglich die Frage „quid facti?“ betrifft, und damit für die *transzendente Deduktion* nicht von Interesse ist. Für eine „Trennung von subjektiven und objektiven Bestandteilen der Erkenntnis“ hingegen kann nun Kant tatsächlich kein Argument finden, ganz einfach, weil es eine solche Trennung gar nicht gibt, noch geben kann. Alle „Bestandteile der Erkenntnis“ sind subjektiv. Was könnten denn überhaupt „objektive Bestandteile der Erkenntnis“ sein?

Kant unterscheidet doch zwischen reinen Verstandesbegriffen, die *jeder möglichen Erfahrung überhaupt* vorhergehen (das bedeutet bei ihm „a priori“) und empirischen Verstandesbegriffen, die (individuell-spontan oder kollektiv-vermittelt) aus der Erfahrung gewonnen werden und wurden (das meint „a posteriori“). Beide „Begriffsarten“ sind objektiv-subjektiv, soll heißen, sie sind darum objektiv, weil alle erkennenden Subjekte notwendig in einem Urteil darin übereinstimmen müssen, dies aufgrund der Voraussetzung der transzendentalen Einheit der Apperzeption⁹⁰.

Vollmer hingegen meint, Kant müsse zwischen objektiven und subjektiven Begriffen unterscheiden. Objektiv müßten, nach seiner Herangehensweise, die Begriffe sein, die

⁸⁸ Kritik der reinen Vernunft, B 168.

⁸⁹ Gerhard Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, S. 128.

⁹⁰ Dies könnte man problematisieren (was Vollmer nicht tut), weil Kant hier praktisch das Vorhandensein einer transzendentalen Einheit der Apperzeption in allen empirischen Subjekten, als eine Funktion derselben, annehmen muß. Kant hat hier das „Einheitsproblem“ durch die Verschiebung ins Transzendente erst einmal aufgeschoben, aber nicht aufgehoben.

„stammesgeschichtlich geworden“ (das bedeutet für ihn a posteriori) und damit ontogenetisch gegeben sind (das meint er mit a priori). Sie sind aber zugleich auch subjektiv, weil sie nicht mit Notwendigkeit auf die „reale Welt“ „passen“. Die Evolution hat uns nur so eingerichtet, daß wir den „Mesokosmos“⁹¹ richtig erkennen können, unsere ontogenetisch a priorischen Begriffe sind also nur erfahrungskonstitutiv für diesen, sie sind aber relativ im Vergleich zur Möglichkeit der objektiven Erkenntnis der „realen Welt“ als Ganzer. Sie sind also subjektiv-objektiv für den Mesokosmos und subjektiv-subjektiv für die „reale Welt“. Dies würde aber bedeuten, daß auch Vollmer keine „subjektiven und objektiven Bestandteile der Erkenntnis“ annehmen kann, denn woher sollten wir die Begriffe nehmen, die auf die „reale Welt“ „passen“ (und dann also auch objektiv-objektiv wären), hat die Evolution diese doch gar nicht „präformiert“, oder „wickeln“ sie sich vielleicht noch irgendwann aus?

Vollmer müßte also dahin kommen, erklären zu können, wie aus dem Vorhandensein von „mesokosmisch-erfahrungskonstitutiven Begriffen“ solche Begriffe und Kategorien gefolgert werden könnten die, anders als von der Evolution präformiert, auf die „reale Welt“ „passen“, denn das muß er ja, will er diejenige Wissenschaft begründen, die Erkenntnisse über die „reale Welt“ liefern soll, die Physik.

Weder bei Kant noch bei Vollmer gibt es also „die Trennung von subjektiven und objektiven Bestandteilen der Erkenntnis“, es ist somit auch unsinnig, sowohl für Kant als auch für Vollmer selbst, diese herbeizuwünschen oder gar zu fordern.

Zuletzt, erkenntnistheoretisch bedeutsam ist Kants Argument sehr wohl. Es befaßt sich mit der Art der Genese von Begriffen. Wäre dieses Thema nicht erkenntnistheoretisch, dann wäre dies auch nicht die gesamte evolutionäre Erkenntnistheorie, deren Daseinszweck doch allein die Erklärung der möglichen Genese von Begriffen aus der stammesgeschichtlichen Erfahrung darstellt.

Es ist auch in einer weiteren Frage erkenntnistheoretisch, weil es eben nicht einen vermeintlichen Nachteil beleuchtet (die mangelnde Trennungsmöglichkeit von subjektiven und objektiven Bestandteilen der Erkenntnis), sondern statt dessen ein ganz handgreifliches Problem bezeichnet, nämlich: Wie kann es sein, daß alle möglichen Begriffe bereits im „ersten Bewußtsein überhaupt“ von einem „Präformator“

⁹¹ „Jeder Organismus hat seine eigene kognitive Nische oder Umwelt, so auch der Mensch. *Die kognitive Nische des Menschen nennen wir „Mesokosmos“*. Unser Mesokosmos ist also jener Ausschnitt der realen Welt, den wir wahrnehmend und handelnd, sensorisch und motorisch, bewältigen. (...) Der Mesokosmos ist – grob gesprochen – eine *Welt der mittleren Dimensionen*.“ Vollmer, *Mesokosmos und objektive Erkenntnis*, S. 77.

eingeschachtelt worden sind, und sich dann unkalkulierbar daraus auswickeln, ohne Absehbarkeit, wann dieser Prozeß vollendet ist oder wie weit er noch geht? Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen hieraus haben immerhin Einfluß auf das gesamte Wirklichkeitsverständnis.

Zum zweiten Argument Kants schreibt Vollmer:

„(...) zweitens würde sie [die Annahme des Präformationssystems] den Kategorien ihre Notwendigkeit nehmen. (...)“

Dem zweiten Einwand, den Kant offenbar ernster genommen hat, liegt folgender Gedankengang zugrunde: Es gibt synthetische Urteile a priori. Sie besitzen Notwendigkeit und Allgemeinheit. Ihre Notwendigkeit läßt sich nur dadurch erklären, daß auch die Anschauungsformen und Kategorien Notwendigkeitscharakter haben. So besitzt laut Zitat die Kategorie der Kausalität Notwendigkeit. (...) Ein (...) Präformationssystem würde jedenfalls die absolute Geltung (Notwendigkeit) der Kategorien nicht garantieren können. Kant hat deshalb den Mittelweg ausgeschlossen.“⁹²

Was hier vorliegt, ist eine vollständige Umkehrung des Begründungszusammenhangs bei Kant. Vollmer schreibt, „es gibt synthetische Urteile a priori“, so als ob Kant dies als das voraussetzungslos Gegebene seiner Argumentation zugrundegelegt hätte. Die Bestimmung „sie besitzen Notwendigkeit und Allgemeinheit“ wirkt dann so, als ob sie analytisch aus dem Begriff der (voraussetzungslos gegebenen) synthetischen Urteile a priori gewonnen worden wäre. Tatsächlich argumentiert Kant aber genau anders herum. Er stellt fest: Aus dem Faktum der Existenz von Mathematik und exakter Naturwissenschaft resultiert die Wirklichkeit von Erkenntnissen mit notwendiger Allgemeinheit, wie lassen sich diese also begründen? Nur durch die Annahme von synthetischen Urteilen a priori. Diese sind also nicht Ausgangspunkt der Argumentation, sondern Folge derselben. Wenn Vollmer also an dieser Stelle gegen Kant argumentieren will, dann müßte er die Existenzvoraussetzung von exakter Naturwissenschaft angreifen, wodurch er aber am Ende jedweder wissenschaftlichen Argumentation den Boden entzöge, auch seiner eigenen. Wie argumentiert er aber statt dessen weiter? Er wendet sich zunächst gegen den Begriff der Notwendigkeit.

„Nun ist aber der Begriff der Notwendigkeit bei Kant äußerst unklar. Er ist zunächst einmal zweideutig, da er „notwendig wahr“ und „notwendig für Erfahrung“ bedeuten kann. Wie aus dem Kant-Zitat auf S. 128 [B 167 f.] hervorgeht, handelt es sich hier um die erste Bedeutung.“⁹³

„Notwendig wahr“ und „notwendig für Erfahrung“ sind nun aber bei Kant gleichbedeutend, weil außerhalb der Erfahrung nichts ist, worüber man urteilen könnte, es

⁹² Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, S. 128 f..

⁹³ Ebd. S., 129.

sei wahr oder falsch (ob nun notwendig oder nicht). Der Begriff der „Notwendigkeit“ bei Kant ist also mitnichten zweideutig. Er ist es aber sehr wohl bei Vollmer, denn „notwendig für Erfahrung“ heißt für ihn ja, erfahrungskonstitutiv *nur* für den Mesokosmos. Auch hier handelt es sich also um ein Mißverständnis.

Vollmer argumentiert weiter:

„Wann aber ist ein Satz notwendig wahr? Ist er logisch wahr, so ist er analytisch (vgl. die Definition auf S. 126), also niemals synthetisch a priori. Ist er aber notwendig, weil er unter ein Naturgesetz fällt, so bezieht er seine Notwendigkeit aus den Kategorien, die ja der Natur ihre Gesetze a priori vorschreiben. Damit geraten wir aber in einen Zirkel: Die Kategorien sind notwendig, weil es (notwendige) synthetische Urteile a priori gibt, die ihren Notwendigkeitscharakter selbst erst durch die Kategorien bekommen. Notwendigkeit ist also nicht nur als Aprioritätskriterium, sondern als Eigenschaft synthetischer Aussagen überhaupt hinfällig.“⁹⁴

Notwendigkeit ist nun allerdings kein Aprioritätskriterium, Apriorität ist vielmehr ein Kriterium für die Annahme von Notwendigkeit. Schließlich läßt sich die Existenz von Erkenntnissen mit notwendiger Allgemeinheit nur dann begründen, wenn man die Annahme von synthetischen Urteilen a priori voraussetzt. Diesen vermeintlichen Zirkel hat sich Vollmer also letztlich ganz und gar selbst geschaffen. Wiederum kann das Beispiel der Kategorie der Kausalität hier zur Erläuterung dienen. Hume war bekannt, daß die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung auch nicht „durch ein Stück Materie enthüllt“ werden wird. Er nahm seine Zuflucht also zur Gewohnheit, die aus einer Beobachtung von gleichartig ablaufenden Phänomenen resultieren sollte. Damit hatte er freilich keine Kausalität im Sinne eines „*propter hoc*“ begründet, sondern nur die Summierung von gleichartigen Beobachtungen eines regelmäßigen „*post hoc*“ erhalten, deren Relativität aber nicht zur Begründung von Naturgesetzen hinreichend sein kann. Die Vorstellung der *notwendigen Verknüpfung* ist also entweder ein bloßes Phantasma oder ein „selbstgedachtes erstes Prinzip des reinen Verstandes“, dem Notwendigkeit zukommt, weil es als „Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung zugleich Bedingung der Gegenstände dieser Erfahrung“ ist. Und hier gibt es keinen Zirkel.

Vollmer fährt jedoch in seiner Argumentation fort:

„Damit wird aber die ganze Kantische Argumentation unhaltbar. Weder die synthetischen Urteile a priori noch die Kategorien haben Notwendigkeitscharakter. Notwendige Wahrheiten über die Welt gibt es nicht. Für den hypothetischen Realismus haben vielmehr alle Aussagen über die Welt Hypothesencharakter.“⁹⁵

⁹⁴ Ebd. S., 129.

⁹⁵ Ebd., S. 129.

Die Kantische Argumentation ist, wie aufgezeigt, an diesem Punkt tatsächlich sehr haltbar, denn Vollmers vermeintliche Widerlegung derselben geht ja daran vorbei. Er trägt, wie sich gezeigt hat, vielmehr seine eigenen Prämissen⁹⁶ an Kants Argumentation heran und ermittelt so, daß diese damit nicht vereinbar ist, da allerdings die Prämissen der Transzendentalphilosophie völlig andere sind, ist dies auch kaum verwunderlich. Vollmer hat das „Humische Problem“ (Kant) nicht einmal als solches erkannt, er löst es daher nicht, sondern verschiebt es, wie schon Haeckel und Lorenz vor ihm, von der Ontogenese in die Phylogenese, ohne dabei den geringsten erkenntnistheoretischen Vorteil zu gewinnen.

Aber Vollmer meint den „hypothetischen Realismus“ ja auch gar nicht wirklich ernst, was dessen erkenntnistheoretische Konsequenzen angeht. Ihm beigelegt ist ja auch noch das implizite Projekt der empirischen Ontologie. Wenn es lediglich als Hypothese aufgefaßt werden soll, daß es eine reale Welt gibt, deren Sein sich empirisch angenähert werden kann, ist das allerdings mißlich, wenn man bedenkt, daß die Objektivität der „erfahrungskonstitutiven Begriffe“ doch von der Voraussetzung dieser „realen Welt“ abhängt. Sie sind ja schließlich keine „selbstgedachten ersten Prinzipien des reinen Verstandes“, sondern sollen evolutionär präformiert sein. Selbst das ist also eine Hypothese, die durch eine andere Hypothese begründet werden soll. Wie schrieb schon Lorenz etliche Jahrzehnte früher: „Unsere Arbeitshypothese lautet also: alles ist Arbeitshypothese.“⁹⁷ Mit Kant muß man dem allerdings entgegen: „Wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären; (...).“⁹⁸

Der „hypothetische Realismus“ muß also irgendwie unterlaufen werden, will Vollmer auch nur die bloße Möglichkeit objektiver Naturwissenschaft begründen können. Um es vorweg zu nehmen, auch er wird „das Wissen aufheben“ müssen, „um zum Glauben Platz zu bekommen.“⁹⁹ Oder anders ausgedrückt: Kants „*transzendentaler* Idealismus dem ein empirischer Realismus korrespondiert“ wird bei ihm zu einem phylogenetisch-empirischen Idealismus dem ein *transzendent* Realismus korrespondiert.

Das Projekt einer empirischen Ontologie läßt sich am deutlichsten wiederum am Beispiel der Kategorie der Kausalität ad absurdum führen, und zwar anhand des Vollmer-Aufsatzes

⁹⁶ Vor allem die, daß der Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung einfach zum „Mesokosmos“ erklärt wird, der nur einen Teil der „wirklichen Welt“ umfaßt, wogegen bei Kant ja „wirkliche Welt“ nur ein Inbegriff ist für den Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung.

⁹⁷ In: Kants Lehre vom Apriorischen..., S. 109.

⁹⁸ Kritik der reinen Vernunft, B 5.

⁹⁹ Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B XXX.

„Ein neuer dogmatischer Schlummer? Kausalität trotz Hume und Kant“ aus dem Jahre 1981.

Der dogmatische Schlummer, den es laut Vollmer hier zu unterbrechen gilt, ist der der „modernen physikalischen Theorien“, die dem Kausalitätsbegriff, seiner Meinung nach, zuwenig Aufmerksamkeit schenkten, da sie ihn nur für einen der Metatheorie zugehörigen Begriff hielten. Der Zusatz „Kausalität *trotz* Hume und Kant“ weist bereits darauf hin, daß Vollmer hier anstrebt, den Kausalitätsbegriff, entgegen vermeintlicher Einwände, die Hume und Kant dagegen gehabt haben sollen, neu zu definieren und ihm *wieder* Geltung, gerade auch in und durch die Naturwissenschaft (hier der Physik) zu verschaffen¹⁰⁰. Nun hatten Hume und Kant aber zwei sehr unterschiedliche Herangehensweisen an den Begriff der Kausalität. Hume wollte ihn aus der Erfahrung abgeleitet wissen, für Kant war er dagegen ein reiner Verstandesbegriff. Allerdings, so muß man Hume betreffend einschränken, stellte die scheinbare Unmöglichkeit von Begriffen a priori für diesen ein so großes Problem dar, daß er sich dem Skeptizismus ergab. Er war sich der Tatsache bewußt, daß die notwendige Verknüpfung nirgendwo in der Erfahrung angetroffen werden konnte, also wenn überhaupt dieselbe nur mit komparativer Allgemeinheit gelten könne. Somit argumentiert Vollmer hier augenscheinlich gegen die Skepsis die beide Autoren in bezug auf die Erfahrungsabhängigkeit von Kategorien hatten.

Nun ist aber die Begründung der Möglichkeit der bloß empirischen Ableitung der Kausalität Vollmer zu wenig, es geht ihm vielmehr um den Aufweis der Kausalität als einer ontologischen Eigenschaft der realen Welt. Er bedient sich dabei einer Ansicht, die Konrad Lorenz bereits in „Kants Lehre vom Apriorischen...“ vertreten hatte, nämlich der Idee, die Verknüpfung von Ursache und Wirkung bestünde in einer Art von physikalisch nachweisbarer Energieübertragung.¹⁰¹

Vollmer versucht nun diesen Standpunkt zu belegen. Er fragt zunächst:

„Gibt es vielleicht doch – gegen Hume und gegen Kant, gegen Hume-Kritiker und gegen Kant-Kritiker – einen ontologischen und empirisch (nämlich in der Selektion) relevanten Unterschied zwischen (regelmäßigem) post hoc und (kausalem) propter hoc? Die Evolutionäre Erkenntnistheorie legt eine bejahende Antwort nahe, ohne jedoch diesen Unterschied benennen zu können.“¹⁰²

¹⁰⁰ „Kausalität trotz Hume und Kant“ suggeriert ja außerdem, daß Kant und Hume den Kausalitätsbegriff beschädigt oder gar widerlegt hätten und er, Vollmer, diesen nun trotzdem begründen könnte. Tatsächlich ist aber Kant der einzige von den dreien, der einen überzeugenden Kausalitätsbegriff (als ein „selbstgedachtes erstes Prinzip des Verstandes“) vorweisen kann.

¹⁰¹ Vgl. hierzu S. 91f..

¹⁰² Gerhard Vollmer, Ein neuer dogmatischer Schlummer?, S. 43.

Vollmer möchte also Ontologie betreiben, aber weder seine eigene Disziplin noch die exakten Naturwissenschaften reichen dazu hin. Das Vermögen der Evolutionären Erkenntnistheorie reicht gerade so weit, einen etwaigen Selektionsvorteil der kausalen Verknüpfung anzunehmen, der Definitionsumfang der Naturwissenschaften endet aber bei metaphysischen Fragen und beschränkt sich nur auf die Untersuchung und Erklärung bestimmter Gegenstände.¹⁰³ Vollmer sieht sich also hier zu einem Übergriff gezwungen, der darin besteht, eine metaphysische Kategorie an die Naturwissenschaften heranzutragen und diesen gleichsam aufzuzwingen. Er stellt fest:

„Durchmustert man die modernen physikalischen Theorien, so wird man feststellen, daß der Begriff „Ursache“ tatsächlich nirgends vorkommt. Die „Wirkung“ taucht zwar als physikalische Größe auf, aber in einem sehr eingeschränkten Sinn (als „Energie mal Zeit“), wobei von der naturphilosophisch interessanten Seite des Wirkungsbegriffs gerade abgesehen wird.“¹⁰⁴

Aber, so findet er, in der Relativitätstheorie gibt es doch wohl einen Anhaltspunkt, wie man mit naturwissenschaftlichem Segen doch noch zu einer ontologischen Bestimmung der Kausalität kommen kann. Da der Begriff der Ursache ja nicht in den „modernen physikalischen Theorien“ auftaucht, wird eben der Begriff der Wirkung herangezogen:

„Ohne Signalübertragung aber keine Wirkung! Von Ursache und Wirkung sprechen wir nur dann, wenn zwischen ihnen ein Signal übertragen wurde; das Signal stellt die kausale Beziehung überhaupt erst her. Was wird aber bei jedem Signal übertragen? Es ist nicht die Masse; (...). Aber bei jedem Signal findet ein *Energieübertrag* (und eine Impuls- oder Drehimpulsänderung statt). Ohne Energieübertrag kein Signal, keine Nachricht, keine kausale Verknüpfung, keine Wirkung, keine Ursache!“¹⁰⁵

Wer spricht denn aber von „Ursache und Wirkung nur dann, wenn zwischen ihnen ein Signal übertragen wurde“? Etwa Hume, Kant, deren jeweilige Kritiker oder die „modernen physikalischen Theorien? Doch nur Lorenz und Vollmer. Was letzterer also hier

¹⁰³ So fragt Vollmer tatsächlich: „Wenn Kausalität eine ontologische und dazu empirisch relevante, aber über gesetzmäßiges Verhalten hinausgehende Bedeutung besitzt, d.h. einem realen Sachverhalt entspricht, warum wird dann in den Theorien der Naturwissenschaft, insbesondere der Physik, nicht auf diese realen Strukturen Bezug genommen?“ (S. 43) Wenn er, wie er sagt, gegen Hume und Kant sowie deren jeweilige Kritiker argumentiert, dann steht er mit seinem Standpunkt der ontologischen Qualität der Kausalität doch ziemlich alleine da. Dennoch wundert er sich darüber, daß kein Physiker diesen mit ihm teilen möchte.

Interessant ist an dieser Stelle aber auch die Hierarchisierung der Wissenschaften, die sich darin zeigt, daß die Evolutionäre Erkenntnistheorie offenbar nur für „gesetzmäßiges Verhalten im Kosmos“ zuständig ist, während die Naturwissenschaften sich mit „realen Sachverhalten“ befassen sollen. Mit welchen Mitteln können sie dies aber, wenn doch alle menschlichen Erkenntnisstrukturen ausschließlich evolutionär für die Benutzung im Mesokosmos hervorgerufen worden sein sollen? Sollte „wissenschaftliche Erkenntnis“ dazu geeignet sein den „Mesokosmos“ zu transzendieren, müßten die ihr zugrundeliegenden Begriffe doch eine andere Ursprungsquelle haben, als das evolutionäre Gewordensein mittels Passung auf den Mesokosmos.

¹⁰⁴ Ein neuer dogmatischer Schlummer?, S. 44. Selbstverständlich wird in der *Naturwissenschaft* von naturphilosophischer Betrachtung abgesehen. Das ist ein grundsätzlicher Unterschied.

¹⁰⁵ Ebd., S. 44.

voraussetzt, ist einzig seine eigene Behauptung. Dieser Behauptung liegt die Annahme zugrunde, daß nicht etwa eine „notwendige Verknüpfung“ (Hume und Kant) zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung vorliegt, sondern daß eine physikalische Einwirkung vom einen zum anderen erfolgt. Und da das Physikalische ja einen „realen Sachverhalt“, also nichts Empirisches, sondern etwas Ontologisches darstellen soll, hätte man hier einen Aspekt einer an sich seienden Welt entdeckt.

„Aufgrund dieser Überlegungen können wir unsere Frage (aus 4) versuchsweise beantworten: *Der ontologische Unterschied zwischen (regelmäßigem) post hoc und (kausalem) propter hoc ist der Energieübertrag!* Im allgemeinen erfolgt dieser Energieübertrag von der Ursache zur Wirkung.“¹⁰⁶

Daß hier ein Zirkelschluß vorliegt, ist offensichtlich. Das, was erst noch begründet werden soll, ist hier schon vorausgesetzt, denn um sagen zu können, Kausalität als ontologische Eigenschaft der realen Welt bestehe im Energieübertrag, muß doch die Kategorie der Kausalität als reiner Verstandesbegriff, also als der Begriff der notwendigen Verknüpfung der durch keine Erfahrung jemals gegeben werden könnte, immer schon vorausgesetzt werden, denn sonst könnte man noch nicht einmal auf die Idee kommen, nach einem Unterschied zwischen „regelmäßigem *post hoc*“ und „kausalem *propter hoc*“ zu fragen. Eine ausschließlich „mesokosmische Erkenntnisstruktur“ könnte aber doch wohl kaum auf die (physikalische) „reale Welt“ „passen“. Ginge sie aber der Erkenntnis eines Aspekts der „realen Welt“ (Kausalität als Energieübertrag) notwendig vorher, dann müßte sie ja nicht nur „erfahrungskonstitutiv“ für den Mesokosmos, sie müßte erfahrungskonstitutiv für die „reale Welt“ sein. Warum aber die Evolution den „menschlichen Erkenntnisapparat“ (Lorenz) mittels Selektion in einer solchen Weise „präformiert“ haben sollte, dürfte Vollmer wohl schwerlich begründen können.

Er nimmt also an, Objektivität sei eine regulative Idee¹⁰⁷, wenn das aber so wäre, dann wäre damit auch die Annahme des Energieübertrags als einer physikalischen Größe rein hypothetisch, wodurch auch der ontologische Charakter der Kausalität rein hypothetisch würde. Was aber bloß hypothetisch ist das kann wohl kaum erfahrungs-, noch weniger realitätskonstitutiv sein. Mit anderen Worten, der „hypothetische Realismus“ macht die hypothetische Erkenntnis der hypothetischen Welt möglich. Vollmer hat also tatsächlich „das Wissen aufgehoben“, um „zum Glauben“ an eine ontologische Einheit der Welt „Platz zu bekommen“.

¹⁰⁶ Ebd., S. 44 f..

¹⁰⁷ Vgl. hierzu Vollmer, Mesokosmos und objektive Erkenntnis..., S. 93.

Durch seine Herangehensweise wird der Philosophie die Kompetenz abgesprochen, sich mit ihrem eigenen Gegenstandsbereich zu befassen, den Naturwissenschaften wird hingegen abverlangt, sich in einem ihnen grundsätzlich fremden Gegenstandsbereich kompetent zu erweisen. Die Evolutionäre Erkenntnistheorie soll eine „Einheit des Wissens“ durch die Evolution herbeizwingen, die sie gar nicht stiften kann.

Das Fazit in Bezug auf Vollmers Verständnis einer Evolutionären Erkenntnistheorie lautet damit: Es gibt zwar keine absolut sichere Erkenntnis, dafür aber das Projekt der Erkenntnis des Absoluten.

3.3 Die ontologische Einheit der Natur und die „Ent-anthropomorphisierung unseres Weltbildes“

„Es gibt keine Erkenntnis des Absoluten, wohl aber absolut sichere Erkenntnis“, dieser Entwicklungsschritt, den Cassirer im Rahmen der Betrachtung des „Erkenntnisproblems in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ vollzieht, hat sich bisher als Leitprinzip der Betrachtung bewährt.

An das „An-sich-Seiende“ gibt es mittels der Kategorien des „Erkenntnisapparates“ immer nur eine Annäherung, schreibt Lorenz, „Objektivität ist eine regulative Idee“ schreibt Vollmer. Haben diese beiden aber überhaupt irgendeinen Standpunkt, von dem aus sie diese Aussagen treffen könnten? Was sie benötigten, wäre eine Einheit der Erkenntnis im Subjekt, die der, im „hypothetischen Realismus“ postulierten Einheit der „realen Welt“ korrespondieren könnte. Alles, was sie aber vorweisen können, ist eine evolutionär gewordene Einheit der Erkenntnis, die einzig auf die „mesokosmischen Strukturen“ der Lebenswelt „passen“ soll, und insofern als überlebensrelevant eingestuft werden kann. Zwar soll die evolutionäre Entwicklung dieser Strukturen über die gesamte Stammesgeschichte hinweg stattgefunden haben, so daß eine Entwicklungslinie vom ersten Einzeller hin zum Menschen rekonstruierbar sein müßte, daraus resultiert jedoch gerade keine Möglichkeit der Objektivierung dieser Erkenntnisstrukturen, denn ihre „Passung“ auf die „kognitive Nische“ des Menschen (den Mesokosmos) macht sie in Bezug auf die angenommene (den Mesokosmos „umschließende“) „reale Welt“ vollkommen relativ. Einerseits wird nun also eine „Ent-anthropomorphisierung unseres Weltbildes“, im Sinne einer Transzendierung der „mesokosmischen Erkenntnis“ gefordert, andererseits ist diese Forderung aber unmöglich zu erfüllen, weil die Mittel zur Transzendenz des Mesokosmos selbst immer nur mesokosmisch sein können.

Kant wurde im Rahmen der oben dargestellten Argumentationen von Haeckel, Lorenz und Vollmer immer wieder vorgeworfen, die menschliche Erkenntnis, infolge der „kopernikanischen Wende“, unnötigerweise eingeschränkt zu haben. Zuletzt bekräftigte Vollmer den Anspruch der Evolutionären Erkenntnistheorie, den Bereich der „Dinge an sich“ für grundsätzlich erkennbar zu erklären.¹⁰⁸ Dadurch wurden die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten letztlich aber mehr eingeschränkt, als durch Kant. Konnte dieser eine Begründung für die Objektivität wissenschaftlicher Erkenntnisse über Gegenstände möglicher Erfahrung geben, nicht zuletzt dadurch, daß er sich mit dem Verzicht auf die Erkenntnis wesenhafter Qualitäten einer an sich seienden äußeren Welt abfand, so suchen die genannten Autoren überall nach dem Wesen der Dinge, können es aber nirgendwo finden. Dabei ist ihnen schließlich auch noch die Möglichkeit der Begründung objektiver Erkenntnisse abhanden gekommen, weil sie die Lösungsmöglichkeit für das Problem der Vermittlung von Denken und Sein, die in der „kopernikanischen Wende“ liegt, zugunsten eines „Präformationssystems der reinen Vernunft“ verworfen haben.

Die „Ent-anthropomorphisierung unseres Weltbildes“ ist ein Unding, weil jede Theorie die *wir* aufstellen, immer eine Theorie *unseres* Verstandes ist. Der Forderung muß also das Mißverständnis zugrundeliegen, daß es im menschlichen Verstand „anthropomorphe und weniger anthropomorphe“ Kategorien¹⁰⁹ gibt, in dem Sinne, daß die „weniger anthropomorphen“ ein Weltbild erzeugen, das der ontologischen Einheit, dem Wesen der Welt näher kommt, als dies die „anthropomorphen“ tun würden. Ist nun aber beispielsweise die Kategorie der „Kausalität und Dependenz“ mehr oder weniger anthropomorph als die der „Inhärenz und Subsistenz“? Ist die Anschauungsform des Raumes mehr oder weniger anthropomorph als die der Zeit? Mit Kant muß man der Evolutionären Erkenntnistheorie erwidern: Unsere Anschauungsformen und Kategorien „passen“ deshalb auf die „reale Welt“, weil sie als „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ sind. Dies läßt sich aber nur unter der Bedingung aufrechterhalten, daß die Kategorien als „selbstgedachte erste Prinzipien des Verstandes“ aufgefaßt werden. Wenn sie statt dessen als durch Erfahrung (ontogenetisch) gewonnen, oder gar durch

¹⁰⁸ Vgl. hierzu: Vollmer, Mesokosmos und objektive Erkenntnis, S. 70: „In dieser Hinsicht, was also das Ding an sich betrifft, ist die Evolutionäre Erkenntnistheorie *anspruchsvoller* als Kant. Tatsächlich dürfen wir hoffen, dem Ding an sich mit unserer Erkenntnis näher zu kommen, durch wissenschaftliche Theorien, wenn auch nicht durch Wahrnehmung oder unmittelbare Erfahrung. Wir hoffen, schließlich doch noch Wahres herauszufinden über die Welt, *wie sie ist*, nicht nur, wie sie uns erscheint.“

¹⁰⁹ Vgl. hierzu: Lorenz, Kants Lehre vom Apriorischen..., S. 120.

phylogenetische Erfahrung „präformiert“ bestimmt sein sollen, verlieren sie zwangsläufig ihre erfahrungskonstitutive Eigenschaft.¹¹⁰

In der Kritik der reinen Vernunft befaßt sich Kant ausdrücklich nicht mit einer Bestimmung des Menschen, sondern vielmehr mit einer Bestimmung der Erkenntnis als solcher, muß aber letztlich feststellen, daß die Spontaneität des Verstandes, im Gegensatz zur Rezeptivität der Sinnlichkeit, aus der Analyse des Erkenntnisprozesses resultiert, und somit vorausgesetzt werden muß. Die Frage „Was kann ich wissen?“, gestellt aus anthropologischem Interesse, läßt sich also hier beantworten mit dem Hinweis auf die Spontaneität des Verstandes, als Bedingung der Möglichkeit von wissenschaftlicher Objektivität. Mit anderen Worten, es ist uns Menschen möglich, objektive Erkenntnis über bestimmte Gegenstände zu erlangen, und diese Bestimmung resultiert aus der Analyse des Erkenntnisprozesses, wie er sich historisch vermittelt¹¹¹ darstellt, nicht aber aus dem evolutionären Gewordensein.

Die historische Vermittlung des Evolutionsbegriffes ist dagegen wesentlich problematischer, wie im zweiten Kapitel gezeigt wurde. Tatsächlich ist dieser Begriff, gerade wenn er als ontologische Einheit erhalten soll, in höchstem Maße „anthropomorph“. Um hier nur zwei Beispiele zu nennen: Die für Darwin so elementare Vorstellung der „natürlichen Auslese“ verdankt sich der Analogie zur menschlichen Praxis der Züchtung, und die Betonung der Konkurrenz und die gleichzeitige Vernachlässigung der Kooperation als Wirkmechanismus der Evolution, kann sich durch einen Hinweis auf die zu Darwins Zeiten herrschende gesellschaftliche Struktur erklären, in der ein Gedanke wie der, des „Überlebens des Tüchtigsten“ unter den harten Bedingungen des frühen Kapitalismus sehr nahelag.¹¹² Es ist also vor allem der Evolutionsbegriff selber, den man

¹¹⁰ So stellt auch Pöltner fest: „Ein empirisches Apriori bildet zwar eine Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung, entstammt aber selbst ebenfalls der Erfahrung. Es ist keine konstitutive, sondern eine modikative Bedingung.“ Evolutionäre Vernunft, S. 120. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die Schlußfolgerung, die Pöltner in Bezug auf die Kernthese der Evolutionären Erkenntnistheorie zieht: „Die These der EE, ein nicht-empirisches Apriori eines gegenwärtig lebenden Individuums sei in Wahrheit ein an dieses vererbtes Aposteriori seiner längst verstorbenen Stammesgenossen, zerstört nicht nur den Begriff eines solchen Apriori, sondern auch den der Menschengeschichte und der Humanität. Wer wie die EE unterstellt, Menschen vergangener Zeiten hätten ein transzendentes Apriori zu lernen gehabt, hat ihnen nolens volens das Menschsein abgesprochen.“ Evolutionäre Vernunft, S. 124. Was jeder möglichen Erfahrung überhaupt immer schon vorhergehen muß, weil es diese nämlich konstituiert (und das meint transzendental), kann schwerlich aus der Erfahrung selbst stammen. Wer also das „transzendente Apriori“ erst zu lernen hätte, würde über gar keine Erfahrung verfügen. Selbst der allgemeinste Lernprozeß bedarf immer noch Regeln und Strukturen, nach denen er abläuft. Diese können folglich auch nicht erst durch ihn gewonnen werden.

¹¹¹ Vgl. Kants Bezugnahme in der Vorrede B auf die „Geometrie der Griechen“ oder Galilei.

¹¹² Es ist bezeichnend, daß die Idee, der entscheidende evolutionäre Mechanismus sei nicht die Konkurrenz, sondern die Kooperation bereits zum Ende des 19. Jahrhunderts vertreten wurde, und zwar von dem russischen Anarchisten Pjotr Kropotkin. Dieser beschrieb in seinem Buch „Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt“ besagte „gegenseitige Hilfe“ als „Naturgesetz und Entwicklungsfaktor“, wenn er das

„entanthropomorphisieren“ müßte. Andererseits hat aber nur ein anthropomorpher Evolutionsbegriff überhaupt das Potential, als ontologische Einheit herzuhalten, aufgrund derer so weitreichende metaphysische Bestimmungen von Sein, Denken und Sollen des Menschen getroffen werden könnten.

kooperative Verhalten auch als durch egoistische Motive motiviert sah. Diese in der Diskussion der Evolutionstheorie so gut wie nie auftauchende, und daher in der Öffentlichkeit weitgehend unbekannt Position wird von Franz M. Wuketits hingegen als Vorläufer der Soziobiologie bewertet. Vgl. hierzu: Franz M. Wuketits, Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral, Stuttgart, Leipzig 2000, S. 113.

Henry F. Ellenberger weist darauf hin, daß sowohl in den zwanziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts als auch nach dem zweiten Weltkrieg verschiedene Naturforscher infragestellten, daß ein „Kampf ums Überleben“ innerhalb des Tierreiches zwangsläufig Aussagekraft über die menschliche Gesellschaft haben muß. So mahnte der englische Nationalökonom Norman Angell „vor dem ersten Weltkrieg vor dem Trugschluß dieses vorgeblichen Gesetzes, das die europäischen Nationen in die Katastrophe führen werde.“ Henry F. Ellenberger, Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung, Zürich 1996, S. 334. Trotz allem blieb die Formel vom „Überleben des Tüchtigsten“ die Aussage, die am ehesten mit Darwins Evolutionstheorie assoziiert wird.

4. „Was soll ich tun?“ Zum Problem der Vermittlung von Sein und Sollen

„Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Natur; der Naturbegriff ebensowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit; und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zu dem anderen hinüberzuschlagen.“¹

Diese Erkenntnis Kants läßt bereits erahnen, warum eine naturwissenschaftliche Betrachtung der „Ethik-Frage“ prinzipiell nicht zweckdienlich sein kann. Ein irgendwie geartetes „Sollen“ zu definieren, bedeutet immer die Transzendenz des Gegebenen, mithin etwas zu erstreben, was nicht zwangsläufig dem Inbegriff der Gegenstände möglicher Erfahrung, der Natur, zu subsumieren ist. Vor diesem Hintergrund ist die gesamte, nun folgende Untersuchung zu betrachten.

Gegenstand dieses Kapitels muß die Behandlung der Kantischen Frage „Was soll ich tun?“ als eines erkenntnistheoretischen Problems sein. Sie ließe sich in diesem Sinne auch umformulieren in: „Kann ich wissen, was ich tun soll?“. Allein begriffliches Denken macht die allgemeine und spezifische Bestimmung des Wollens und Handelns möglich.

Ansonsten ergäbe sich lediglich ein beliebiges „moralisches Gefühl“, das kaum geeignet wäre, eine formale Ethik zu begründen.

Die Problemstellung dieses Kapitels kann und muß folglich analog zur Struktur der Problemstellung im vorhergehenden Kapitel betrachtet werden.² Der Hauptgegensatz zwischen Kants transzendentalphilosophischer Herangehensweise und der „metaphysisch-naturwissenschaftlichen“ der evolutionären Erkenntnistheoretiker war dort der, zwischen der „Selbstgedachtheit der ersten Prinzipien a priori unserer Erkenntnis“ auf der einen, und der „Präformation“ von mesokosmisch- erfahrungskonstitutiven Begriffen durch die Evolution, auf der anderen Seite. In diesem Sinne ist es dann hier auch bei Kant, analog zu den „selbstgedachten ersten Prinzipien“, die „Selbstgesetzgebung der Vernunft“, die der Ebene des naturgesetzlichen Seins ein vernünftig begründetes Sollen, auf Basis der Wirklichkeit von Freiheit, hinzufügt³. Im Definitionsrahmen des „Präformationssystems der Evolution“ könnte ein „Sollen“ dagegen immer nur als, ein dem „Willen“ der Evolution oder der Natur Folge leisten, aufgefaßt werden.

¹ Kritik der Urteilskraft, S. 33.

² Tatsächlich besteht zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft ja nicht nur die formale Analogie im Aufbau, sondern auch manch inhaltliche. Kant selbst weist verschiedentlich darauf hin und Ernst Cassirer tut dies beispielsweise auch in „Kants Leben und Lehre“ im Abschnitt über die Kritik der praktischen Vernunft.

³ Beides ist Resultat der „kopernikanischen Wende“.

Für beide stellt sich aber gleichermaßen auch die Frage, ob und wie moralisches Handeln im Rahmen einer gegebenen Natur- oder gar Weltordnung stehen könnte. Ist diese Frage bei Kant lediglich im Bereich der reflektierenden Urteilskraft anzusiedeln, so muß die „metaphysische Naturwissenschaft“ sich auch hier an einer „empirisch- ontologischen“ Lösung versuchen.

Metaphysisch und theologisch war das „Sollen“ stets durch die Voraussetzung einer göttlichen Entität unhinterfragbar begründet, im Einklang mit dem naturwissenschaftlich-kritischen Bewußtsein, gegenüber den hergebrachten Ansprüchen der Metaphysik, hatte Kant dieses Begründungsverhältnis seinerzeit umgekehrt, als er schrieb:

„Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind.“⁴

Die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ machen diese Begründungsumkehr nun ihrerseits wieder rückgängig, auch hier liegt also der Versuch einer *Reversion* der „kopernikanischen Wende“ vor. Zwar berufen sie sich nicht mehr auf ein göttliches Wesen, dafür aber auf eine ontologische Welteinheit, die eindeutig Züge des vormaligen Gottesbegriffs trägt, so beispielsweise Ernst Haeckels „Theophysik“.

Zentral für die gesamte Problematik ist aber der Begriff der Freiheit, und zwar verstanden als die Fähigkeit einen Zustand „von selbst anzufangen“⁵. Auch verbindet dieser Freiheitsbegriff Kants Betrachtungen von theoretischer und praktischer Vernunft miteinander, insofern Freiheit auch Bedingung der Möglichkeit von Spontaneität des Verstandes sein muß.⁶ Ohne Freiheit im obigen Sinne gibt es also weder menschliche Erkenntnis im allgemeinen noch die spezifische Erkenntnis, daß ein Unterschied zwischen dem, was ist und dem, was sein soll, überhaupt bestehen kann.⁷

Ein immer wieder geäußerter Kritikpunkt an Kants praktischer Philosophie ist der, daß sie „unrealistisch“ sei, weil sie dem Menschen etwas abverlange, was er gar nicht leisten

⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 847.

⁵ Vgl. ebd., B 474.

⁶ Vgl. hierzu: Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1993, S. 3 f.: „Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, *selbst der spekulativen Vernunft* aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche als bloße Ideen in dieser ohne Haltung bleiben, schließen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d.i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz.“

⁷ Immerhin ist das „Selbstdenken“ von ersten Erkenntnisprinzipien a priori auch ein „von- selbst-Anfangen“ eines bestimmten Zustandes. Oder, wie Kant formulierte, ein „System der Epigenesis der reinen Vernunft“.

könne.⁸ Daß er es aber nicht leisten kann, wird dadurch als bewiesen angesehen, daß er es in der Vergangenheit und Gegenwart nicht geleistet hat, beziehungsweise nicht leistet, und dies wird wiederum mit biologisch und genetisch bedingter Unfähigkeit begründet. Die Schlußfolgerung daraus lautete dann aber: Was weder ist noch jemals war, das kann auch nicht sein sollen. Mit anderen Worten, einzig das Sein, im Sinne eines Ist-Zustandes, gibt Aufschluß über die Bestimmungsmöglichkeit eines Sollens. Dabei wird freilich eine Tatsache übersehen, der Bedarf an einer Bestimmung des Sollens kann doch nur dort überhaupt konstatiert werden, wo es eine Abweichung vom Sein gibt. Daß also Menschen eben nicht immer das tun, was sie sollen, bedingt überhaupt erst die Notwendigkeit einer moralphilosophischen Reflexion und ist damit Voraussetzung sowohl der praktischen Philosophie Kants als auch von jedem ethischen System überhaupt.

Um Sein und Sollen also zu vermitteln, bedarf es einer Instanz, die Sein und Sollen reflektiert, und diese ist bei Kant weder Gott noch eine Art von „Weltvernunft“, sondern das Selbstbewußtsein eines autonomen Subjekts, des Menschen. Die Wirklichkeit von Freiheit ist somit „durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen“, soll heißen: „Die Idee der Freiheit offenbart sich durchs moralische Gesetz.“⁹

Innerhalb der Betrachtung der „metaphysischen Naturwissenschaft“ muß demgegenüber das Dogma der ontologischen Einheit der Welt die Schlußfolgerung nach sich ziehen, daß das Sollen in irgendeiner Weise durch das Sein bestimmt wird, was allerdings einen Widerspruch in sich darstellen würde, weil das Sein wohl kaum seine eigene Transzendenz beschließen könnte.

4.1 Metaphysik, oder Freiheit und praktischen Vernunft

Dadurch, daß Freiheit *wirklich* ist, wird die *Möglichkeit* von Gott und Unsterblichkeit bewiesen.¹⁰ Dies ist die „kopernikanische Wende“ im Bereich der praktischen Vernunft und aus dieser folgt hier die „Autonomie des (handelnden) Subjekts“ oder die „Selbstgesetzgebung der Vernunft“. Die Grundlage dieser Folgerung ist das Faktum des

⁸ Vgl. hierzu z.B. Franz M. Wuketits, Warum uns das Böse fasziniert, S. 169: „So wie es also physiologische Grenzen unseres Könnens im allgemeinen gibt, so gibt es auch – wie man selbstverständlich vermuten darf – physiologische Grenzen unserer Moral (vgl. Mohr 1987). Daraus ist folgendes Postulat abzuleiten: Moralsysteme müssen, um befolgt werden zu können, mit der physiologischen Leistungsfähigkeit des Menschen konform gehen; Moral muß lebbar sein.“⁸

⁹ Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, S. 3 f..

¹⁰ vgl.: Kritik der praktischen Vernunft, S. 4.

Bewußtseins der Diskrepanz von Sein und Sollen. Diese Problemstellung analysiert Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ folgendermaßen:

„Und so sind kategorische Imperativen möglich, dadurch daß die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische Sollen* einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.“¹¹

Auch hier ist die enge Verknüpfung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft nicht zu übersehen. So wie synthetische Urteile a priori objektive Erkenntnis über Gegenstände möglicher Erfahrung erst möglich machen, so soll der kategorische Imperativ, als synthetischer Satz a priori, eine objektive Bestimmung des Sollens ermöglichen. Beides hat aber Freiheit zur Voraussetzung. Wenn es also auf der einen, der theoretischen Seite, objektive Erkenntnis gibt, und auf der anderen, der praktischen, ein Bewußtsein davon, daß man etwas tun kann, einzig weil man es soll¹², dann ist die Vorstellung der Wirklichkeit von Freiheit, zumindest als eines Faktums der Vernunft, tatsächlich alles andere als abwegig.

Im dritten Widerstreit der Antinomie der reinen Vernunft tritt Kant diesem, so zentralen Begriff der Freiheit nun näher. Zu unterscheiden sind nämlich zwei verschiedene Freiheitsbegriffe, der der kosmologischen Freiheit und der der praktischen Freiheit, wobei der letztere ohne den ersteren nicht zu denken wäre. Der Begriff der kosmologischen Freiheit stellt dabei das eigentliche Problem der Argumentation dar, bedeutet seine Annahme doch eine Einschränkung des Kausalitätsprinzips.

Die Bedingung der Möglichkeit einer Vermittlung von Sein und Sollen wäre also demzufolge die gelungene Vermittlung von Kausalität und Freiheit. Allein hieraus resultiert aber bereits, daß der Begriff der Freiheit sich notwendig jeder naturwissenschaftlichen Betrachtung entziehen muß. Wenn der Gegenstand von Wissenschaft überhaupt immer nur das Regelhafte, sich gleichförmig Wiederholende ist, in der Naturwissenschaft insbesondere der kausale Zusammenhang und in der Evolutionsbiologie die kausale Entwicklung des Lebens, dann kann der Begriff der Freiheit

¹¹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1996, S. 114.

¹² Vgl. hierzu Kritik der praktischen Vernunft, S. 35.

hier gar keinen Platz haben, weder als heuristisches Prinzip noch als eventuelles Ergebnis empirischer Forschung.

Für die Begründung von Ethik und Moral aus der Evolution bedeutet dies freilich nichts Gutes. Wenn sich ihr die Grundlage für die Faktizität moralischen Bewußtseins, die Freiheit, als Gegenstand notwendig entziehen muß, stehen alle ihre biologisch-anthropologischen Versuche im Hinblick auf Ethikbegründung und Moraldefinition auf tönernen Füßen.

Aus der Erfahrung kann aber kein Freiheitsbegriff resultieren, weder ein kosmologischer noch ein praktischer, im Gegenteil, er widerspricht dieser kategorisch. Jeder irgendwie ontologische Standpunkt, sei er vor- oder nachkantisch, hat hieran ein unlösbares Problem, denn dort wird, anstatt den Ausgangspunkt beim Gegebenen zu setzen und deduktiv zu ermitteln welche Voraussetzungen dieses Gegebene haben muß, einfach ein erfahrungstranszendentes Prinzip gesetzt, dem das Gegebene zu genügen haben muß. Die Lösung die dagegen infolge der „kopernikanischen Wende“ möglich ist, wird von Kant im Anschluß an den dritten Widerstreit der Antinomie der reinen Vernunft dargestellt. Die Frage lautet dort: Wie können Freiheit und Naturnotwendigkeit, die beide gleichermaßen unverzichtbar sind, widerspruchsfrei angenommen werden. Wo Freiheit herrscht, kann es keine Naturnotwendigkeit geben, wo Naturnotwendigkeit herrscht, keine Freiheit, wenn also beides unverzichtbar ist, gibt es auch keine Lösung des Problems. Freiheit ist unverzichtbar, weil sie sowohl Bedingung der Möglichkeit diskursiver Erkenntnis als auch des Bewußtseins der Diskrepanz zwischen Sein und Sollen ist. Naturnotwendigkeit ist aber ebenso Bedingung der Möglichkeit von wissenschaftlicher Erkenntnis, denn würde es keine Einheitlichkeit und Regelmäßigkeit in der Natur geben, wer wollte da systematische Einheiten des objektiven Wissens herstellen? Als Elemente einer, im Sinne eines Monismus aufgefaßten, „ontologischen Welteinheit“ können Freiheit und Naturnotwendigkeit also nicht nebeneinander bestehen. Nun ist es aber Zweck der transzendentalphilosophischen Reflexion, ein Bewußtsein zu schaffen, für das Verhältnis „gegebener Vorstellungen zu verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welche allein ihr Verhältnis untereinander richtig bestimmt werden kann.“¹³ Wenn also Freiheit und Naturnotwendigkeit gar keine an sich selbst existierenden Aspekte einer „ontologischen Welteinheit“, sondern lediglich Vorstellungen sein sollen, die aus

¹³ Kritik der reinen Vernunft, B 316.

unterschiedlichen Erkenntnisquellen resultieren, ist man der Lösung schon einen Schritt näher gekommen.

Naturnotwendigkeit meint Naturkausalität, also die ununterbrochene Kette von Ursachen und ihren Wirkungen. Die Kategorie der Kausalität und Dependenz ist aber ein reiner Verstandesbegriff, und es läßt sich somit sagen, wir betrachten die Erscheinung deswegen als Kette von Ursachen und Wirkungen, weil wir unserer Erkenntnis die Kategorie der Kausalität zugrundelegen müssen. Freiheit ist dagegen kein Verstandesbegriff, weder ein reiner noch ein empirischer. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ schreibt Kant hierzu:

„Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei. Daher kommen alle Urteile über Handlungen als solche, die hätten *geschehen sollen*, ob sie gleich *nicht geschehen sind*. Gleichwohl ist diese Freiheit kein Erfahrungsbegriff und kann es auch nicht sein, weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegenteil von denjenigen Forderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als notwendig vorgestellt werden. (...) Daher ist Freiheit nur eine *Idee* der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist, (...).“¹⁴

Die „objektive Realität“ von Freiheit muß also auch für Kant zweifelhaft bleiben, trotzdem ist sie aber unerlässlich für eine Bestimmung menschlichen Handelns nach Maßgabe eines moralischen Sollens. Die „Natur der Vernunft“ ist der Gegenstand der Vernunftkritik, es ist also letztlich unerheblich, ob Freiheit an sich selbst existiert oder existieren kann, sie ist eine Idee, ohne die weder die faktische Diskursivität menschlicher Erkenntnis noch das faktische Bewußtsein moralischen Sollens zu denken wären. „Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei“, dies nicht etwa, weil es ihnen so gefällt, sondern weil sie logisch gar nicht anders können.

Wenn Freiheit aber nun in erster Linie bedeutet, die Fähigkeit zu besitzen „einen Zustand von selbst anzufangen“, ohne dabei bloß eine weitere Folge in einer ununterbrochenen Kette aus Ursachen und Wirkungen zu sein, so ist dies im Hinblick auf das Sollen, als einer Bestimmung der Freiheit, noch eine unzureichende Definition. Es bedeutet lediglich, daß etwas getan werden kann, das unter Umständen allem widerspricht, was bisher getan wurde. Demnach könnte Freiheit auch bedeuten, sinnlos und zweckwidrig zu handeln, einfach, weil man die Fähigkeit dazu besitzt.

Kosmologische Freiheit bedarf keiner weiteren Definition, sie ist aber auch nicht menschen-möglich. Sie ist lediglich logische Bedingung der Möglichkeit praktischer Freiheit. Praktische, also menschen-mögliche Freiheit, unterscheidet sich von der

¹⁴ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 116.

kosmologischen zunächst dadurch, daß sie der Naturkausalität nicht widersprechen kann. Kein Mensch ist dazu fähig, durch einen Akt seiner Freiheit an naturgesetzlichen Abläufen irgend etwas zu verändern. Jedem Menschen ist es aber möglich, sich ein bestimmtes Sollen vorzustellen, sich also ein Objekt als Gegenstand seines Wollens zu bestimmen, das noch nicht gegeben ist. Woher hat er aber nun das Wissen, welchen, für ihn denkbaren, Gegenstand er sich setzen soll? Er benötigt hierfür ein Prinzip, nach dem er sich richten kann, einen Bestimmungsgrund seines Willens. Wäre dieser aber nun empirisch, wäre die Transzendierung des Faktischen nicht erreicht, das Sein würde das Sollen aus sich heraus hervorbringen, und niemand könnte jemals anders (spontan) handeln, als immer schon gehandelt wurde. Daß dieses Szenario nicht der Wirklichkeit entspricht, dürfte unmittelbar ersichtlich sein, schließlich entwickelt sich das moralische Bewußtsein des Menschen inhaltlich immer weiter, und das könnte es nicht, gäbe es kein Bewußtsein einer Unabhängigkeit von der bloßen Naturnotwendigkeit im Sinne praktischer Freiheit.¹⁵ Aus all dem folgt: Der Bestimmungsgrund des Willens, der das moralische Sollen überhaupt erst konstituiert, muß ein transzendentales und formales Prinzip sein.¹⁶ Transzendental ist es, weil es sich vor aller Erfahrung auf den Willen beziehen können soll, formal, weil es inhaltlich völlig unbestimmt bleiben muß.

Dieses „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“, das also ein synthetischer Satz a priori ist, lautet nun:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“¹⁷

Auch hier bietet sich wieder eine Analogie mit der theoretischen Vernunft an. So wie sich dort jede einzelne Erkenntnis auf den „Gesamtrahmen“ aller möglichen Erfahrung überhaupt beziehen lassen muß, und nur dort Sinn und Geltung haben kann, so kann der

¹⁵ Um hier Mißverständnissen vorzubeugen: Selbstverständlich sind die Inhalte geschichtlich aufgetretener Moralvorstellungen sowie ihre (religiöse oder pragmatische Begründung) letztlich immer kontingent, bzw. den jeweiligen historischen, kulturellen und sozialen Umständen geschuldet. Darum geht es nicht. Es geht im wahrsten Sinne des Wortes „um's Prinzip“. Ohne die durch praktische Freiheit bedingte Unabhängigkeit von Naturkausalität (mithin vom bloßen unreflektierten Sein) gäbe es nicht einmal das Bewußtsein davon, daß ein bestimmtes Sein, ein bestimmter Zustand nicht sein sollen könnte. „Evolutionäre Ethik“ die die Wirklichkeit von Freiheit leugnet, wäre also in jedem Fall ein Widerspruch in sich.

¹⁶ Das Problem der nicht empirischen „Materie des Willens“ (des „höchsten Guts“), das sich in diesem Zusammenhang auch noch stellt, findet seine analoge Entsprechung im Bereich der theoretischen Vernunft, im transzendentalen Objekt = x. Beides muß gesetzt werden, weil der Erscheinung etwas zugrunde gelegt werden muß, „was da erscheint“, bzw. weil der Wille ja ein Objekt benötigt, auf das er sich richten kann, allerdings ist das „höchste Gut“ ungleich problematischer als das transzendente Objekt, weil Kant nicht umhin kann, es inhaltlich bestimmen zu müssen (als die „Würdigkeit glücklich zu sein“, die Tugend). Man muß nicht wissen, was das transzendente Objekt ist, um die Erscheinung zu erkennen, aber der Wille muß ein erkennbares Ziel haben auf das er sich richten kann.

¹⁷ Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, S. 36.

„Einzelwille“ seine moralische Bewertung nur durch einen Vergleich mit „der Allheit der möglichen Willensbestimmungen überhaupt“¹⁸ erlangen. In diesem Sinne gibt es also objektive Erkenntnis immer nur über den Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung, und eine moralische Bestimmung des Willens immer nur in bezug auf das Ganze möglicher Willensbestimmung. So kommt dann Ernst Cassirer auch zu folgender Beurteilung:

„In der Kritik der Vernunft, der theoretischen wie der praktischen, ist die Idee der Vernunft, die Idee einer letzten und höchsten Bindung der Erkenntnis und des Willens vorausgesetzt. Wer diese Idee nicht anerkennt, der stellt sich damit außerhalb des Umkreises ihrer Problemstellung – außerhalb der Begriffe, die sie von „Wahr“ und „Falsch“, von „Gut“ und „Böse“ besitzt und die sie vermöge der Eigenart ihrer Methodik allein zu begründen vermag.“¹⁹

Es hat fast den Anschein, als hätte Cassirer hier die Argumentationsweise der evolutionären Erkenntnistheoretiker und Ethiker voraus und beziehe sich auf diese. Denn genau dieses Problem stellt sich doch hier. Die „Idee der Vernunft“, und die spezielle Art der Apriorität, die in der Transzendentalphilosophie entwickelt wurde, werden von diesen ja gerade verworfen, damit haben sie sich aber dann auch aus dem „Umkreis der Problemstellung“²⁰ verabschiedet, wollen diesen Problemkreis aber nichtsdestoweniger einer eigenen Lösung zuführen. Dies würde aber, um hier mit Kant zu reden, darauf hinauslaufen, daß „Jemand durch Vernunft beweisen wollte, daß es keine Vernunft gebe.“²¹

Was nun die transzendentalphilosophisch begründete Bestimmung des Begriffs des Menschen anbelangt, so führt der kategorische Imperativ hier zu einem ganz entscheidenden Aspekt, nämlich dem der Autonomie der Vernunft.

„Daß in der Ordnung der Zwecke der Mensch (mit ihm jedes vernünftige Wesen) Zweck an sich selbst sei, d.i. niemals bloß als Mittel von jemandem (selbst nicht von Gott [!]), ohne zugleich hierbei selbst Zweck zu sein, könne gebraucht werden, daß also die Menschheit in unserer Person uns selbst heilig sein müsse, folgt nunmehr von selbst, weil er das Subjekt des moralischen Gesetzes, mithin dessen ist, was an sich heilig ist, um dessen willen und in Einstimmung mit welchem auch überhaupt nur etwas heilig genannt werden kann. Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines

¹⁸ Vgl. hierzu: Ernst Cassirer, Kants Leben und Lehre, Darmstadt 1994, S. 262: „Wir messen die Einzelheit an der Einheit, den besonderen psychologisch-wirklichen Antrieb an der Allheit der möglichen Willensbestimmungen überhaupt und wir bestimmen ihm kraft des Bezuges auf diese Allheit seinen Wert; (...)“ vgl. hierzu auch: Kritik der Urteilskraft, S. 345, Fußnote: „Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Wert besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt, (...)“

¹⁹ Cassirer, Kants Leben und Lehre, S. 262 f..

²⁰ Das Problem der Vermittlung von Denken und Sein, bzw. von Sein und Sollen.

²¹ Kritik der praktischen Vernunft, S. 13.

Willens als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen muß einstimmen können, welchem er sich unterwerfen soll.“²²

Das „vernünftige Wesen“ zeichnet sich also demnach dadurch aus, daß es sich die Gesetze seines Handelns selber gibt, und auch in der Lage ist, diesen dann zu folgen. Ein solches Wesen dürfte aber nicht einmal mehr „von Gott“ nur als Mittel gebraucht werden. Eine solche Selbstbestimmung des Menschen, die geeignet ist, die Vorstellung der Menschenwürde zu begründen, ist nun mit den Mitteln einer evolutionären Ethik nicht zu gewinnen. Wenn man den „Selbstzweckstatus“ des Menschen nicht begründen kann, dann kann man zwar immer noch die Konsequenz des Sozialdarwinismus *ablehnen*, man kann sie aber nicht mehr *abwehren*. Dies wird da zum Problem, wo „metaphysische Naturwissenschaft“ ins Spiel kommt, wo Ethik „biologisiert“ werden soll.

4.2 Metaphysische Naturwissenschaft

Könnte eine „evolutionäre Ethik“ dazu in der Lage sein, aus sich heraus einen Begriff zu entwickeln, der als formaler Bestimmungsgrund des Willens geeignet wäre? Dieser Anspruch, bestünde er denn überhaupt, müßte von vornherein zum Scheitern verurteilt sein, denn ohne einen Begriff der Freiheit von Naturnotwendigkeit, den eine solche Disziplin schwerlich begründen könnte, kommt man hierbei nicht aus. Die einzige Begründung für die Akzeptanz moralischer Verhaltensregeln wäre hier der Bezug auf ein, als überlebensrelevant eingestuftes, „moralisches Gefühl“. In diesem Sinne schrieb bereits Ernst Haeckel in den „Welträtseln“:

„(...) das siebente und letzte Welträtsel, die Willensfreiheit, ist gar kein Objekt kritischer wissenschaftlicher Erklärung, da sie als reines *Dogma* nur auf Täuschung beruht und in Wirklichkeit gar nicht existiert.“²³

Haeckel ist hier der konsequenteste Vertreter unter den Autoren, die als „metaphysische Naturwissenschaftler“ bezeichnet werden können. Wie sich noch zeigen wird, verfolgt er in der „Ethik-Frage“ einen vollständig mechanistischen Ansatz, der für Freiheit keinen Platz läßt. Inkonsequenter verfährt Konrad Lorenz, der zwar ganz unbekümmert von der Freiheit spricht, sie jedoch eigentlich gar nicht begründen kann. So absurd Haeckels Vorstellungen auch sind, sie sind wenigstens immanent folgerichtig, während Lorenz sich selbst widerspricht.

²² Kritik der praktischen Vernunft, S. 151.

²³ Ernst Haeckel, Die Welträtsel, S. 27.

Man kann es den „metaphysischen Naturwissenschaftlern“ allerdings auch nicht verübeln, daß sie mit der Freiheit ein Problem haben, denn dies folgt zwangsläufig aus ihrem biologistischen Ansatz. Sogar Kant mußte ja einräumen, daß die objektive Realität der Vernunftidee Freiheit „an sich zweifelhaft“ ist.²⁴ Um wieviel weniger aber kann man die Annahme von Freiheit begründen, wenn man davon ausgeht, daß es gar keine „selbstgedachten ersten Prinzipien“ von Verstand oder Vernunft geben kann, sondern statt dessen lediglich durch die Evolution präformierte „mesokosmisch-erfahrungskonstitutive“ Begriffe, die in letzter Konsequenz alle auf eine ontologische Welteinheit zurückgeführt werden müßten.

Auch hier bietet sich wieder ein Rekurs auf Hume an. Seine Argumentation hinsichtlich der Problematik von Freiheit und Notwendigkeit zeigt die Schwierigkeit, die Vorstellung von Freiheit, genauso wie die der Kausalität, durch gewohnheitsmäßige Beobachtung der Außenwelt aufzufinden.

Wie schon erwähnt, leitete Hume die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung aus der Gewöhnung an gleichförmig ablaufende Begebenheiten her.

„So entsteht unsere Vorstellung von Notwendigkeit und Verursachung denn ganz und gar aus der Einförmigkeit, die sich in den Vorgängen der Natur beobachten läßt; wo gleichartige Gegenstände beständig zusammenhängen, und der Geist durch Gewohnheit veranlaßt wird, den einen aus dem Erscheinen des anderen abzuleiten.“²⁵

Analog dazu müßte nun die Vorstellung von Freiheit aus einer Beobachtung von Willkürlichkeiten im Naturablauf gewonnen werden können. Hume hat sich hierzu folgendes überlegt:

„Gesetzt, es gelänge, eine Ursache zu definieren, ohne als einen Teil der Definition eine notwendige Verknüpfung mit ihrer Wirkung einzubegreifen, und es gelänge auch, deutlich den Ursprung der in der Definition ausgedrückten Vorstellung aufzuzeigen, so werde ich mich sofort für besiegt erklären.“²⁶

Daß er dies aber nicht tun muß, liegt auf der Hand, denn

„Zeigten die Dinge nicht einen regelmäßigen Zusammenhang untereinander, so hätten wir niemals einen Begriff von Ursache und Wirkung gebildet; und dieser regelmäßige Zusammenhang ruft jene Ableitung durch den Verstand hervor, welche die einzige Verknüpfung ist, die wir zu begreifen vermögen. Wer eine Definition der Ursache ohne Berücksichtigung dieser Umstände versucht, sieht sich gezwungen, entweder unverständliche Ausdrücke zu gebrauchen oder solche, die gleichbedeutend mit dem Ausdruck sind, den er zu erklären trachtet. Wird aber die oben erwähnte Definition

²⁴ Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 116.

²⁵ David Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 98.

²⁶ Ebd., S. 113.

zugestanden, so fällt Freiheit als Gegensatz zur Notwendigkeit und nicht zum Zwange mit Zufall zusammen; und diesem spricht man allgemein das Dasein ab.“²⁷

Das „humische Problem“ (Kant) liegt also auch an dieser Stelle in der Annahme, daß „die Erfahrung die Begriffe möglich macht“, nicht umgekehrt. Wenn man unter diesen Umständen daher die Existenz einer Freiheit von Notwendigkeit nachweisen wollte, hätte man das Problem, an den empirischen Gegenständen so etwas wie eine willkürliche Verknüpfung beobachten können zu müssen. Wäre dies aber möglich, dann ergäbe sich hier ein unüberwindliches Problem im Hinblick auf die Entstehung des Begriffs der Kausalität aus der Erfahrung, wie sie ja sowohl von Hume als auch von den Evolutionären Erkenntnistheoretikern behauptet wird. Hume analysiert:

„Würden alle Naturbegebenheiten beständig derart wechseln, daß niemals zwei Ereignisse sich irgend ähnlich sähen, sondern jeder Gegenstand durchaus neu, ohne irgendwelche Gleichartigkeit mit früher Gesehenem aufträte, so hätten wir in dem Fall offenbar niemals die geringste Vorstellung von Notwendigkeit oder von einer Verknüpfung zwischen diesen Dingen erlangt.“²⁸

Ganz im Gegensatz dazu unterliegt Kausalität, aufgefaßt als ein „selbstgedachtes erstes Prinzip a priori unserer Erkenntnis“, einer solchen Schwierigkeit nicht. Ist die notwendige Verknüpfung ein reiner Verstandesbegriff, dann kann diesem Freiheit, nämlich als Vernunftbegriff, korrespondieren. Die Einheit des Selbstbewußtseins im erkennenden Subjekt ist Bedingung der Möglichkeit dieser Annahme. Aber diese Sichtweise setzt nun einmal die „kopernikanische Wende“ voraus, die Hume eben noch nicht vollziehen konnte. Die Rücknahme der „kopernikanischen Wende“, wie sie von der Evolutionären Erkenntnistheorie intendiert ist, ist nun aber auch für die evolutionäre Ethik konstitutiv. Wenn schon die „mesokosmisch-erfahrungskostitutiven Begriffe“ durch die Evolution präformiert worden sein sollen, dann doch wohl erst recht die moralischen Vorstellungen, bzw. das „moralische Gefühl“. In diesem Sinne schreibt dann auch Konrad Lorenz:

„Würde er [Kant], der um das große Werden der Organismenwelt noch nicht wußte, Anstoß daran nehmen, daß wir auch das moralische Gesetz in uns nicht als etwas a priori Gegebenes, sondern als etwas in natürlichem Werden Entstandenes betrachten, ganz genau so, wie er die Gesetze des Himmels betrachtete?“²⁹

Hier muß man Lorenz allerdings erwidern, daß, da das „moralische Gesetz“ im Kantischen Sinne ein synthetischer Satz a priori ist, dieser daran zwangsläufig Anstoß nehmen müßte.

²⁷ Ebd., S. 113 f..

²⁸ Ebd., S. 98.

²⁹ Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse, 24. Auflage, München 2004, S. 221.

Wenn Freiheit lediglich als eine evolutionär nützliche Illusion aufgefaßt wird, dann fallen Sein und Sollen zusammen und bedürften folglich auch keiner Vermittlung mehr. Es gäbe in diesem Fall kein moralisches Bewertungskriterium oder überhaupt eine Vorstellung von Moral, also von etwas, das auch entgegen dem Faktischen getan werden *soll*, nicht aber bloß getan *wird* oder getan werden *muß*. Der Begriff der Freiheit von Notwendigkeit ist in diesem Zusammenhang als regulatives Prinzip notwendig, sowohl für den Bereich der Erkenntnistheorie als auch für den der Ethik.

Das Problem der Vermittlung von Sein und Sollen läßt sich konkretisieren in der Frage nach der Vermittlung von Natur und Freiheit, was sich auf einer methodischen Ebene darstellen läßt als Vermittlung von Ethologie (Verhaltensforschung) und Ethik (praktische Philosophie). Der entscheidende Unterschied zwischen diesen beiden Disziplinen ist der, zwischen den Frageebenen „quid facti?“ und „quid juris?“, und zwischen diesen läßt sich hier sehr wohl eine Vermittlung herstellen.

So kann einerseits die Bewertung von bestimmten moralischen Normen, mittels der Frage nach ihrem evolutionären oder kulturellen Gewordensein, in der Verhaltensforschung erfolgen, also aus einer Untersuchung des historisch-faktisch „So-seienden“. Man hat es dann allerdings bloß mit einer extensiven Totalität zu tun, die ohne intensiven Maßstab, ohne einen Inbegriff gar nicht zu bewältigen ist. Die Beantwortung der Frage „quid juris?“ durch eine praktische Philosophie kann aber andererseits einen solchen ergeben, so daß man hier schlußendlich nach dem Erfordernis einer transzendentalphilosophischen Propädeutik, sowohl der naturwissenschaftlichen Verhaltensforschung als auch der diesbezüglichen geisteswissenschaftlichen Disziplinen (Sozialwissenschaften etc.) fragen kann.

Kants Unterscheidung zwischen dem „was die Natur aus dem Menschen macht“ und dem „was er aus sich selber machen kann und soll“³⁰ ist hier das Bewertungskriterium.

Die Ergebnisse einer naturwissenschaftlichen Verhaltensforschung könnten demnach immer nur als Teil einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht verstanden werden. Wenn der „bestellte Richter“ die (menschliche) Natur befragt, dann bedarf er hierfür Strukturkriterien, die nicht wiederum aus der Natur abgeleitet sind, mit anderen Worten, das „was die Natur aus dem Menschen gemacht hat“ ist nur erkenn- und definierbar, weil der Mensch gleichzeitig in der Lage ist „aus sich selber etwas machen zu können und zu

³⁰ Vgl. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Werkausgabe Band XII., 10. Auflage, Frankfurt a.M. 2000, S. 399.

sollen“. Ohne Freiheit keine Erkenntnis. Frei nach Hume: Genauso „wie uns kein Stück Materie jemals durch seine sinnlichen Eigenschaften irgendeine eine Kraft oder Energie enthüllt“, so enthüllt uns die Betrachtung der evolutionär gewordenen Naturzusammenhänge niemals etwas über ein irgendwie geartetes Sollen.

Die Vermittlung zwischen diesen beiden scheint also unmöglich und auch überflüssig zu sein, wenn man die von Kant so bezeichnete „Wirklichkeit von Freiheit“ bestreitet. Daher liegt es beinahe auf der Hand, daß die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ dies nicht bis in die letzte Konsequenz durchhalten. Immerhin verwahren sich die meisten von ihnen vehement gegen die Unterstellung des Determinismus. Sie müssen folglich zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit noch ein (vermeintliches) „Drittes“ setzen von dem aus sie ihre Position halten können. Dieses „Dritte“ ist der Zufall.

In „Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie“ schreibt Wolfgang Lefèvre allgemein über den Erklärungsansatz der darwinschen Evolutionstheorie:

Gemäß der darwinschen Evolutionstheorie ist die Entwicklung der Tier- und Pflanzenwelt ein genuin geschichtlicher Prozess, d.h. ein irreversibler und einzigartiger, unwiederholbarer Prozess, dessen Resultate nicht wie bei der Individualentwicklung von Organismen in den Ausgangsbedingungen vorprogrammiert, sondern offen sind, ein Prozess, in dem der Zufall eine konstitutive Rolle spielt und dem dennoch aufgrund gewisser Feedbackeffekte eine Tendenz zur Optimierung der „natürlichen Technologie“ eigen ist.“³¹

Der Zufall soll also eine konstitutive *Rolle*³² in der Entwicklung der Tier- und Pflanzenwelt spielen. Diese Überzeugung teilt auch Gerhard Vollmer, er schreibt unter anderem hierzu:

„Sie [die Biologie] kann nicht umhin, die Unterschiedlichkeit der Organismen zu betonen, die Eigenart jedes einzelnen Lebewesens festzustellen, die Vielfalt der Arten zu bewundern und die konstitutive Rolle des Zufalls in ihre Betrachtung der Lebenserscheinungen einzubeziehen.“³³

Allerdings läßt sich die Frage stellen, ob dieser Zufallsbegriff nicht eigentlich als synonym mit dem aufgefaßt werden kann, was Kant unter „kosmologischer Freiheit“ verstand. Einen Zustand „allererst von selbst anzufangen“ bedeutet doch, daß diesem keine Kette von Ursachen vorausging, deren Wirkung er immer schon ist. In diesem Sinne würde es sich

³¹ Wolfgang Lefèvre, Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie, Frankfurt a.M. 2009, S. 7 f..

³² Interessanterweise sprechen sowohl der Philosoph und Wissenschaftshistoriker Lefèvre als auch der evolutionäre Erkenntnistheoretiker Vollmer von „Rolle“, anstatt von Element, Funktion o.ä.. Dies unterstreicht noch einmal die Vagheit der ganzen Konzeption. Immerhin impliziert der Begriff „Rolle“, daß es sich beim Zufall um einen Akteur handeln muß. Auch hier ergibt sich also in letzter Konsequenz eine Art von „ontologischer Personifizierung“.

³³ Gerhard Vollmer, Kann es von einmaligen Ereignissen eine Wissenschaft geben? in: Gerhard Vollmer, Was können wir wissen? Band 2, Stuttgart 2003, S. 55.

um ein, seinem Ursprung nach, akausales Ereignis handeln, das seinerseits eine neue Kausalkette begründen könnte.³⁴

Wenn der Zufall aber als ein solches akausales Ereignis aufgefaßt werden kann, dann wäre er doch bloß ein anderer Begriff für kosmologische Freiheit. Daß dieser aber ein Subjekt zugrundeliegen muß, dem die Eigenschaft der kosmologischen Freiheit zugesprochen wird, beeinträchtigt die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ nicht. Dieses Subjekt setzen sie sowieso voraus, zum Beispiel in Form der Haeckelschen „Theophysis“. Problematischer ist da schon die Betonung der „konstitutiven Rolle“ des Zufalls für die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie. Hier wird metaphorisch ein Akteur impliziert, den es dort gar nicht geben kann, eine in kosmologischer Hinsicht freie Evolution. An dieser Stelle ergibt sich daher ein bemerkenswerter Dissens mit Hume, denn was dieser als Beweis für die Nichtexistenz von Freiheit ansah, wird hier nun zur unbeabsichtigten Begründung derselben. Hume hatte doch geschrieben, daß man dem Zufall „allgemein das Dasein abspricht“, daß aber die Definition der Freiheit als einer Art von willkürlicher Verknüpfung eigentlich nichts anderes beschreibt, als eben Zufall, weswegen er es für gerechtfertigt hielte, auch der Freiheit das Dasein abzusprechen.

Wie verhalten sich aber die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ dazu? Kann es eine positive inhaltliche Bestimmung des Begriffs Zufall geben, die dazu berechtigen könnte, das Evolutionsgeschehen anders zu begreifen, als akausal, im Sinne von in kosmologischer Hinsicht frei?

Die Begriffe „Fulguration“ und „Emergenz“ sind Versuche, dieser Problematik gerecht zu werden. Was sagen sie aber aus? „Fulguration“ soll bedeuten: Das Entstehen von neuen, „vorher schlechterdings nicht dagewesenen Eigenschaften und Leistungen des realen Seins“ aus dem „Zusammenschluß von präexistenten Untersystemen“³⁵. „Emergenz“ soll bedeuten: „Höhere Seinsstufen [entstehen] durch neu auftauchende Qualitäten aus niederen.“³⁶ Diese Bestimmungen erzeugen jedoch mehr Fragen, als Antworten. Warum und wie schließen sich denn „präexistente Untersysteme“ zusammen? Woher tauchen denn diese „neuen Qualitäten“ auf und warum? Weiterhin, wenn diese „Qualitäten“ ontologisch aufgefaßt werden, sind wir dann nicht wieder bei der Lockeschen Spielart des Platonismus

³⁴ Gleiches gilt für Lorenz' „Fulguration“ oder die heute so gerne bemühte „Emergenz“. Beides ist letztlich doch ein Zugeständnis an Kants Begriff der kosmologischen Freiheit.

³⁵ Vgl. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels, S. 223.

³⁶ Duden, Das Fremdwörterbuch, Mannheim 1990, S. 215.

angelangt?³⁷ Ganz davon abgesehen, daß ein Begriff wie der der Lorenzschen „Fulguration“ sowohl die Einheit der Erfahrung als auch die Einheit der Erkenntnis unmöglich machen würde. Gerade weil der Begriff der kosmologischen Freiheit den der Naturnotwendigkeit beeinträchtigen muß, war er ja von Kant problematisiert worden. Zufall, auch und gerade im Sinne von „Fulguration“ und „Emergenz“, bleibt nach all dem ein an Inhalt gänzlich leerer Begriff³⁸. Somit hatte Hume Recht als er schrieb, daß man „diesem allgemein das Dasein abspricht“.

Die „metaphysische Naturwissenschaft“ hat also der Transzendentalphilosophie, und ihrem selbst nicht unproblematischen Begriff der kosmologischen Freiheit, nichts substantiell Eigenes entgegenzusetzen. Sie „reversioniert“ sie auf den Stand von Hume, ohne allerdings die Konsequenzen zu berücksichtigen, die dieser daraus zog.

Was schwerer wiegt, nicht nur die „metaphysische Naturwissenschaft“ hat hieran ein Problem, sondern, wie eben schon erwähnt, auch die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie, denn auch sie beruft sich ja offenbar auf den Zufall als *konstitutiven Akteur* des Evolutionsgeschehens. Wie könnte aber ein inhaltsleerer Begriff für irgend etwas konstitutiv sein? Hier könnte man allenfalls ein Projekt skizzieren, das darin bestünde, diesen Zustand = X, den man als Zufall bezeichnet, irgendwann einmal zu definieren. Dies würde allerdings auch das Verständnis und die Definition von Evolution selbst in eine ungewisse Zukunft verschieben, soll doch besagter Zufall für sie von konstitutiver Bedeutung sein.

Der Evolutionsbegriff, mit dem die „metaphysischen Naturwissenschaften“ aktuell so unbeschwert umgehen, ist also der einer ontologischen Totalität die, unter dem Deckmantel des Zufalls, als kosmologisch frei aufgefaßt werden muß. Ergibt sich hieraus nun aber auch ein normativer Aspekt analog zu Kants praktischer Freiheit? Also, soll ich etwas tun, und wenn ja, kann ich auch wissen, was ich tun soll? Oder soll am Ende etwa gar „die Evolution“ (als ontologische Totalität) selbst etwas Bestimmtes tun?

Wenn „kosmologische Freiheit“ unter dem Pseudonym „Zufall“ als Eigenschaft einer ontologischen Totalität verstanden wird, dann nur deshalb, weil die „kopernikanische Wende“ Kants, nach der die Begriffe die Erfahrung möglich machen und nach der Freiheit,

³⁷ „Ursprüngliche (primäre und sekundäre) Qualitäten“ in den Dingen erzeugen in uns (nach Überwindung der Reizschwelle) entsprechende Ideen (hier von Emergenz).

³⁸ In diesem Sinne konstatiert auch Reinhard Löw: „Entweder jedes „Wie-beschaffen“ wird zur Fulguration, daß es nur so blitzt und kracht, oder das Prinzip ist nichts als ein Hinweis auf unser Un-Wissen in bezug auf bestimmte Kausalzusammenhänge.“ Reinhard Löw, *Evolution und Erkenntnis – Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht*, in: Lorenz, Wuketits (Hrsg.), *Die Evolution des Denkens*, S. 348.

kosmologische wie praktische, eben „nur“ eine Idee der reinen Vernunft sein kann, hier nicht vollzogen wird. Dann fehlt es aber auch an der reflektorischen Distanz, aus der die Bestimmung des Bewußtseins der Diskrepanz zwischen Sein und Sollen gewonnen werden kann. Diese ist da nicht mehr vorhanden, wo Freiheit als bloßer Zufall notwendig unbestimmbar bleiben muß, und zwar sowohl allgemein wie auch speziell in praktischer Hinsicht. Aus einem „hypothetischen Realismus“ folgt daher zwangsläufig eine „hypothetische Ethik“. Aus absoluter „empirischer Ontologie“ eine relative „ethologische Ethik“. Dies hat gravierende Folgen.

4.2.1 Die evolutionäre Relativierung von Ethik führt zu ihrer Destruktion als vernünftiges Prinzip

Ernst Haeckel schrieb in seinen „Welträtseln“, bezüglich der Verzichtbarkeit des „Dogmas“ der Willensfreiheit:

Wir wissen jetzt, daß jeder Willensakt ebenso durch die Organisation des wollenden Individuums bestimmt und ebenso von den jeweiligen Bedingungen der umgebenden Außenwelt abhängig ist wie jede andere Seelentätigkeit. Der Charakter des Strebens ist von vornherein durch die *Vererbung* von Eltern und Voreltern bedingt; der Entschluß zum jedesmaligen Handeln wird durch die *Anpassung* an die momentanen Umstände gegeben, wobei das stärkste Motiv den Ausschlag gibt, entsprechend den Gesetzen, welche die Statik der Gemütsbewegungen bestimmen.³⁹

Es handelt sich dabei, wie zu erwarten, um einen rein mechanistischen Ansatz, wie er aus Haeckels Spielart des „Monismus“ folgen muß. Das Individuum kann gar nicht anders handeln, es ist determiniert durch Vererbung und Anpassung. Die Freiheit des Willens, die Freiheit der Entscheidung wäre also tatsächlich immer nur eine Illusion. Dadurch hat Haeckel allerdings keinen Vorteil gegenüber der „traditionellen“ Ethik gewonnen. Wenn er versucht, Moral und Ethik durch scheinbare Naturgesetzlichkeit zu objektivieren, und damit absolut zu machen, erreicht er damit nur das Gegenteil, deren vollständige Relativität.

Zunächst erlaubt es ihm sein Standpunkt nur, vom evolutionär- historischen Gewordensein eines moralischen Grundprinzips auszugehen. Er muß also in gewisser Weise auch beim Gegebenen seinen Anfang nehmen, allerdings fragt er nicht, wie Kant, nach den logischen Voraussetzungen desselben, sondern nach den materiellen und mechanischen, da er ja am Ende seine „Theophysik“ als Grund dafür anführen will.

³⁹ Haeckel, Die Welträtsel, S. 168 f..

Dieses Grundprinzip nennt er nun das „goldene Sittengesetz“, welches „*polyphyletisch* entstanden, d.h. zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten von mehreren Philosophen – unabhängig voneinander – aufgestellt worden“⁴⁰ sei. Inhaltlich soll dieses lauten:

„Was du willst, das dir die Leute tun sollen, das tue ihnen auch.“⁴¹

Was Haeckel aus diesem (ja unter anderem auch biblisch) überlieferten Satz dann folgert, ist allerdings auch wieder nur ein materiell-mechanisch zu erreichendes Ziel, nämlich, „die Herstellung des ‚*naturgemäßen Gleichgewichts zwischen Egoismus und Altruismus*‘“.⁴²

Der Ethikbegriff wird hier also naturalisiert, denn er soll sich allein aus einem natürlichen Gleichgewicht zwischen zwei konkurrierenden Instinkten oder Trieben konstituieren.

Würde dieses Gleichgewicht gestört, käme es folglich zu un-ethischem Verhalten.

Von der Schwierigkeit einmal abgesehen, dieses Gleichgewicht überhaupt objektiv bestimmen zu können, auch die mögliche Abweichung von ihm könnte doch gar nicht als un-ethisch bezeichnet werden, resultierte sie doch allein aus mechanischen Gründen, die in Vererbung und Anpassung zu finden wären. Un-ethisch oder moralisch verwerflich könnte man die Abweichung aber doch nur dann nennen, wenn sie bewußt und aus freier

Entscheidung erfolgte. Dies läßt Haeckels Argumentation aber nicht zu. Er hat den Ethikbegriff durch seine vermeintlich naturwissenschaftliche Objektivierung ad absurdum geführt. Tatsächlich folgt hieraus nämlich eine doppelte Relativierung, einmal durch die allein historische Ableitung des Prinzips (des „goldenen Sittengesetzes“), denn wer kann sagen, daß es zwingend so hat entstehen müssen und also mit Notwendigkeit gilt, zum zweiten aber auch durch den zwangsläufigen Rekurs auf ein „moralisches Gefühl“ des biologisch-mechanisch determinierten Individuums. Wie ließe sich das „naturgemäße Gleichgewicht“ zwischen Altruismus und Egoismus in einer gegebenen

Entscheidungssituation ermessen, wenn nicht durch ein Gefühl des Richtig und Falsch?

Auch hier zeigt wieder ein Blick auf Haeckels polemische Kant-Kritik, wo sein

Mißverständnis liegt.

„Die Kuppel seines großen Glaubensdomes krönte *Kant* mit einem seltsamen *Idol*, dem berühmten *kategorischen Imperativ*; danach ist die Forderung des allgemeinen Sittengesetzes *ganz unbedingt*, unabhängig von jeder Rücksicht auf Wirklichkeit und Möglichkeit; sie lautet: ‚Handle jederzeit so, daß die *Maxime* (oder der subjektive Grundsatz deines Willens) zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.‘ Jeder normale Mensch sollte demnach dasselbe Pflichtgefühl haben wie jeder

⁴⁰ Haeckel, Die Welträtsel, S.448.

⁴¹ Ebd., S. 446.

⁴² Ebd., S. 446.

andere. Die moderne Anthropologie hat diesen schönen Traum grausam zerstört; sie hat gezeigt, daß unter den Naturvölkern die Pflichten noch weit verschiedener sind als unter den Kulturnationen.⁴³

Nach Haeckels Interpretation wäre es also ein *Pflichtgefühl*, welches im kategorischen Imperativ seinen Ausdruck findet. Nun gesteht Kant zwar durchaus die Existenz eines Pflichtgefühls zu, er empfiehlt sogar, es „zu kultivieren“, schränkt dann jedoch ein:

„(...) aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden, sonst müßten wir uns ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen denken und das zum Gegenstande der Empfindung machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann; welches, wenn es nicht ein platter Widerspruch werden soll, allen Begriff der Pflicht ganz aufheben und an deren Statt bloß ein mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist geratender Neigungen setzen würde.“⁴⁴

Genau in diesen Widerspruch ist nun aber Haeckel getappt. Sein „goldenes Sittengesetz“ ist doch letztlich nichts anderes, als das aus der Historie abstrahierte „Gefühl eines Gesetzes“, das der biologisch-mechanischen Tatsache geschuldet sein soll, daß zwei „konkurrierende Triebe“, nämlich Egoismus und Altruismus, miteinander in einem mechanischen Spiel befangen sind. Damit ist der Begriff der Pflicht dann aber aufgehoben und es ist somit auch nicht mehr zu begründen, weswegen Haeckel überhaupt von so etwas wie „Pflichten von Naturvölkern oder Kulturnationen“ sprechen kann, denn da wo kein Pflichtbegriff, auch keine einzelnen Pflichten.

Wenn er nun aber Kant unterstellt, er unterlege allen Menschen dasselbe Pflichtgefühl, trifft ihn selbst diese vermeintliche Kant-Kritik um so härter, denn er ist es doch, der mit dem historisch gewordenen einheitlichen „Gefühl“ eines allgemeingültigen Sittengesetzes argumentiert.

Ob Haeckel dies aber auch wirklich tut, muß noch geklärt werden. Immerhin würde er doch einwenden, das „goldene Sittengesetz“ habe sich deswegen evolutionär-historisch so und nicht anders entwickeln müssen, weil das materielle Faktum des „naturgemäßen Gleichgewichts zwischen Altruismus und Egoismus“ dies zwingend erforderlich gemacht habe. Es handelt sich also nicht, wie noch bei Kants kategorischem Imperativ, um einen logischen Satz, sondern um eine biologisch begründete Entwicklung und diese soll über ein Gefühl vermittelt sein. So schreibt Haeckel:

„Unsere moderne Naturerkenntnis wirkt aber für die praktische Philosophie und Ethik nicht nur *negativ*, indem sie den Kantischen Dualismus zertrümmert, sondern auch *positiv*, indem sie an dessen Stelle das neue Gebäude des *ethischen Monismus* setzt. Sie zeigt, daß

⁴³ Ebd., S. 444.

⁴⁴ Kritik der praktischen Vernunft, S. 46.

das *Pflichtgefühl* des Menschen nicht auf einem illusorischen „*kategorischen Imperativ*“ beruht, sondern auf dem *realen Boden der sozialen Instinkte*, die wir bei allen gesellig lebenden höheren Tieren finden.“⁴⁵

Der „reale Boden der sozialen Instinkte“ würde demnach zwar das Pflichtgefühl, nicht aber einen Pflichtbegriff erzeugen. Erfordert dieser doch immer bewußte Reflexion, um mit Kant zu sprechen, einen diskursiven Bezug des Denkens auf die Anschauung.

Das Problem der Vermittlung von Denken und Sein ist also auch an diesem Punkt wieder zentral. Das Subjekt müßte in der Lage sein, zu erkennen, daß es ethisch geboten ist, ein Gleichgewicht zwischen Altruismus und Egoismus herzustellen und es müßte ebenso definieren können, wie denn dieses Gleichgewicht überhaupt aussieht. Ist es dazu aber nicht in der Lage, weil ihm weder Spontaneität des Verstandes noch Freiheit von Naturnotwendigkeit zugestanden wird, wie kann es sich dann überhaupt noch eines Unterschiedes zwischen Sein und Sollen bewußt werden?

Verhielte es sich so, dann wäre jegliche Bestimmung von Ethik und Moral unmöglich. Insofern führt die historische und subjektive Relativierung eines „natürlich“ und evolutionär begründeten Prinzips von Ethik, auf Basis einer mechanistischen Konstruktion von bloßer „Triebkonkurrenz“, zur Destruktion der Begründung jedweder Ethik. Der „Newton des Grashalms“ mag hier zwar gefunden sein, allerdings um den Preis der Definierbarkeit eines ethischen Grundprinzips. Hinzu kommt, daß gerade auch in dieser Konstruktion die metaphysische Notwendigkeit einer ontologischen Welteinheit besteht und so die „Theophysis“ als metaphysischer Überbau für die scheinbar so objektive und empirische Argumentation erhalten muß. Daß dieses Erfordernis nun nicht nur bei Haeckel besteht, den man ja als wissenschaftsgeschichtlich überholt begreifen könnte, zeigt sich auch am Beispiel von Konrad Lorenz.

4.2.2 Die „Biologisierung“ des kategorischen Imperativs erfordert zwingend das metaphysische Postulat einer ontologischen „Weltvernunft“

Daß die „Biologisierung“ von Kants kategorischem Imperativ einhergeht, mit einer Ontologisierung der Transzendentalphilosophie, läßt sich anhand von Konrad Lorenz' Argumentation in „Das sogenannte Böse“ darstellen.

Anders als noch Haeckel, hat Lorenz ein eher ambivalentes Verhältnis zur Willensfreiheit des Individuums. Er argumentiert zwar durchaus mechanistisch, was sich an Begriffen wie

⁴⁵ Haeckel, Die Welträtsel, S. 445.

dem des „Erkenntnis-“ oder auch „Weltbildapparats“ darstellen läßt, gleichzeitig beruft er sich aber unreflektiert auf Begriffe Kants, so zum Beispiel, wenn er schreibt:

„Wir sind uns darin einig, daß die größte und schönste Freiheit des Menschen mit dem moralischen Gesetz in ihm identisch ist.“⁴⁶

Ein „moralisches Gesetz“ wird also auch von Lorenz unhinterfragt vorausgesetzt, woher es aber stammen soll, bleibt unklar.

„Erst die Wertempfindung, erst das Gefühl ist es, was der Antwort, die wir auf die kategorische Selbstbefragung erhalten, das Vorzeichen von plus und minus erteilt und sie zu einem Imperativ oder Verbot werden läßt. Beides aber entspringt nicht der Vernunft, sondern dem Drang der Dunkelheit, in die unser Bewußtsein nicht hinabreicht. In diesen, der menschlichen Vernunft nur mittelbar zugänglichen Schichten bilden das Instinktive und das Erlernte eine hochkomplizierte Organisation, die derjenigen höherer Tiere nicht nur brüderlich verwandt, sondern ihr zu erheblichem Teil einfach gleich ist. Nur dort ist sie von jener wesensverschieden, wo beim Menschen die kulturmäßige Tradition in das Erlernte mit eingeht.“⁴⁷

Lorenz unterscheidet hier also zwischen Vernunft und dem „Drang der Dunkelheit“ um erklären zu können, wie das Bewußtsein des kategorischen Imperativs biologisch-evolutionär entstanden sein soll und muß am Ende beides wieder miteinander vermitteln, soll das Individuum in der Lage sein, moralisch zu handeln. Diese Vermittlung wäre dann allerdings durch das „moralische Gefühl“ zu leisten, denn wo das (vernünftige) Bewußtsein nicht in die „Dunkelheit hinabreicht“, muß das Gefühl für das „Instinktive und Erlernte“ ausreichen. Das vernünftige Prinzip des kategorischen Imperativs wäre demnach dann aber ein bloßes Epiphänomen innerhalb der Stammesgeschichte des Menschen. Nun könnte Lorenz, mittels seines metaphysischen Fulgurations-Begriffs, die Entwicklung dieses Prinzips einfach als glücklichen Zufall bezeichnen, er tut dies aber nicht. Sein metaphysisches Evolutionsverständnis wird nun nämlich pseudo-religiös. Oft und gerne spricht er von der Fähigkeit der „großen Konstrukteure“, Mutation und Selektion, den Lauf der Entwicklung sinnvoll (vielleicht sogar vernünftig) zu leiten.⁴⁸ So endet denn auch das Buch „Das sogenannte Böse“ mit einem Glaubensbekenntnis:

„Das volle und warme Gefühl von Liebe und Freundschaft können wir nur für Einzelmenschen empfinden, daran kann der beste und stärkste Wille nichts ändern! Doch die großen Konstrukteure können es. Ich glaube, daß sie es tun werden, denn ich glaube an die Macht der menschlichen Vernunft, ich glaube an die Macht der Selektion und ich glaube, daß die Vernunft vernünftige Selektion treibt. Ich glaube, daß dies unseren

⁴⁶ Konrad Lorenz, Das sogenannte Böse, S. 219

⁴⁷ Ebd., S. 239 f..

⁴⁸ Vgl. hierzu auch das Zitat von Erich Fromm auf S. 96.

Nachkommen in einer nicht allzu fernen Zukunft die Fähigkeit verleihen wird, jene größte und schönste Forderung wahren Menschentums zu erfüllen.“⁴⁹

Den „Newton des Grashalms“ sucht man hier vergeblich. Statt dessen werden die beiden Evolutionsprinzipien Mutation und Selektion einfach personifiziert, indem ihnen so etwas wie Vernunft und Handlungswillen zugeschrieben wird. Operierte Kant seinerzeit, in dem Bestreben die Einheit der Erscheinungswelt begründbar zu machen, noch vorsichtig mit dem Begriff eines „transzendentalen Ideals“, so werden hier nun ontologische Entitäten postuliert, die das Urbild zum Abbild der menschlichen Vernunft darstellen sollen. Daß die Vernunft „vernünftige Selektion“ betreiben soll, könnte zweierlei bedeuten, zum einen, daß es in ontologischer Hinsicht eine „Vernunft an sich“ geben muß, nämlich die, die den „großen Konstrukteuren“ innewohnt, und diese wären es dann auch, die „vernünftige Selektion“ betrieben, wenn dabei auch unklar bleiben muß, was dies eigentlich bedeuten soll. Zum anderen könnte das dann auch heißen, daß der Mensch seinerseits zu „vernünftiger Selektion“ in der Lage wäre, - also zum Beispiel mittels Züchtung -, weil er an der Vernunft seiner Konstrukteure irgendwie, beispielsweise über den gefühlsmäßigen „Drang der Dunkelheit“, teilhat. Daraus resultierte aber in der Ethikfrage die metaphysisch begründete absolute, weil naturgemäße Geltung des kategorischen Imperativs. Dieser wäre dann ein Produkt der vernünftig handelnden und planenden „großen Konstrukteure“. Ganz in diesem Sinne schrieb Lorenz dann auch:

„Zunehmendes Wissen um die natürlichen Ursachen des eigenen Verhaltens kann sehr wohl das *Können* eines Menschen vermehren und ihm die Macht geben, seinen freien Willen in Handeln umzusetzen. Niemals aber kann es sein *Wollen* vermindern. Und wenn, in einem utopischen Erfolg der Ursachenanalyse, der aus prinzipiellen Gründen gar nicht möglich ist, ein Mensch zu völliger Einsicht in die Ursachenkette des Weltgeschehens, einschließlich der in seinem eigenen Organismus wirkenden, gelangt wäre, er würde nicht zu wollen aufhören, sondern er würde dasselbe wollen, was die widerspruchsfreie Gesetzlichkeit des Universums, die „Weltvernunft“ des Logos will.“⁵⁰

Tatsächlich ist hier also nichts anderes passiert, als eine Ontologisierung der transzendentalphilosophischen Unterscheidung zwischen gegebener Erscheinungswelt und postulierter intelligibler Welt. Der Kantische „empirische Realismus dem ein transzendentaler Idealismus korrespondiert“ wird auf diese Weise zu einem empirischen Idealismus. So wie bei Kant in einer intelligiblen Welt Wollen und Sollen notwendig

⁴⁹ Lorenz, Das sogenannte Böse, S. 258 f..

⁵⁰ Ebd., S. 219.

zusammenfallen müßten⁵¹, so unterstellt Lorenz nun, als Voraussetzung eines obersten Moralprinzips, die Möglichkeit einer notwendigen Übereinstimmung von Menschenvernunft und „Weltvernunft“. Nun ist uns aber weder eine intelligible Welt gegeben und Kant ist dies auch bewußt, noch die Erkenntnis einer „Weltvernunft“, die Lorenz allerdings trotzdem voraussetzt. Sowohl Kant als auch Lorenz haben somit an dieser Stelle dasselbe Problem, die Unerreichbarkeit des Ideals einer moralischen Welt. Der Unterschied zwischen beiden liegt jedoch darin, daß ersterer die Problematik der Metaphysik durchschaut, letzterer sie jedoch unreflektiert betreibt.

Lorenz' größtes daraus resultierendes Problem ist dabei, daß er moralisches Fehlverhalten immer nur als Abweichung von der „Weltvernunft des Logos“ bestimmen kann. Die vernunftmäßige Kenntnis dieser Weltvernunft, die er ja selber für eigentlich unmöglich erklärt, - sie wäre ihm nur als „utopischer Erfolg der Ursachenanalyse“ denkbar⁵² -, ist dabei nicht erforderlich, schließlich sollten die Instinkte genügen, die Übereinstimmung von Sein und Sollen zu gewährleisten. In diesem Sinne schreibt er ganz in der Nachfolge Haeckels:

„Vernunftwidriges ergibt sich nur bei der Fehlfunktion eines Instinktes. Sie aufzuspüren ist die Aufgabe der kategorischen Frage, sie zu kompensieren, die des kategorischen Imperativs. Instinkte, die richtig „im Sinne der Konstrukteure“ funktionieren, vermag die Selbstbefragung nicht von Vernunftmäßigem zu unterscheiden. Fragt man in einem solchen Falle: „Kann ich die Maxime meines Handelns zum Naturgesetz erheben?“, so erhält man deshalb eine deutlich bejahende Antwort, weil sie sowieso schon ein solches ist!“⁵³

Insofern wäre dann das Problem der Vermittlung von Sein und Sollen gelöst. Allerdings nicht auf naturwissenschaftlichem Wege, sondern rein metaphysisch, unter Bezugnahme auf eine postulierte ontologische Totalität. Tatsächlich wurde hier aber die Begründung der Differenz von Sein und Sollen unmöglich gemacht, und zwar in derselben Weise, wie bei Haeckel. Wenn die „Maxime meines Handelns“ immer schon ein Naturgesetz darstellt, und eine Abweichung von diesem überhaupt nur durch die „Fehlfunktion eines Instinktes“ hervorgerufen werden kann, dann handelt es sich bei unmoralischem Verhalten doch lediglich um eine „Störung im Betriebsablauf“, nicht aber um eine Entscheidung, die aus Freiheit bewußt wider besseren Wissens getroffen werden konnte. Dies beschädigt dann

⁵¹ Vgl. hierzu z.B. Kritik der Urteilskraft, S. 269: „(...) in einer intelligiblen mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt (...), wo zwischen Sollen und Tun, zwischen einem praktischen Gesetze von dem, was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem, was durch uns wirklich ist, kein Unterschied sein würde.“

⁵² Vgl. S. 127

⁵³ Lorenz, Das sogenannte Böse, S. 240.

auch den Begriff der Willensfreiheit, den Lorenz selbst doch unreflektiert vorausgesetzt hatte. Das Individuum muß dasselbe wollen, wie die „Weltvernunft des Logos“, ansonsten funktionieren seine Instinkte nicht richtig. Daß also ein Individuum mit korrekt funktionierenden Instinkten, diesen überhaupt entgegen handeln kann, wird damit prinzipiell ausgeschlossen, woraus dann nur noch ein Schluß zu ziehen ist: Unethisches Verhalten ist eine Krankheit. Aus einem moralischen Mangel wird auf diese Weise ein physiologischer.⁵⁴ Wie könnte man diesen aber überhaupt erkennen und definieren, ohne den Rekurs auf eine „Autonomie des Subjekts“? Man müßte herausfinden, was die „Weltvernunft“ will. Da diese aber nun ganz offensichtlich von uns, „nach unserem Bilde“ geschaffen wurde, nämlich als ein metaphysisches Postulat das zwangsläufig aus dem Versuch resultieren mußte, die Ethik zu biologisieren, ergibt sich auch an dieser Stelle das, was Bernhard Irrgang in bezug auf Nietzsches „kosmologischen Beobachter“ feststellen mußte, es handelt sich dabei um nichts anderes, als „den nicht ausschließbaren Subjektrückbezug menschlichen Erkennens, ins leere Kosmische hineinprojiziert“.⁵⁵ Wenn aber das subjektive „moralische Gefühl“ kein ethisches Grundprinzip liefern kann und wenn die historische Vermittlung eines solchen Grundprinzips stets relativ ist, was bleibt dann noch? Ist es wirklich eine Lösung, wenn Edward O. Wilson lapidar behauptet:

4.2.3 „Wenn *Ist* nicht *Sein-Sollendes* ist, was dann?“

Die Alternative zwischen Kant auf der einen, und Haeckel und Lorenz auf der anderen Seite lautete: Entweder ist die Bedingung der Möglichkeit eines moralischen Grundprinzips über das Bewußtsein der Diskrepanz von Sein und Sollen konstituiert, oder über eine instinktive Übereinstimmung mit einer „Weltvernunft“.

⁵⁴ In diesem Sinne kann dann moralische Unzulänglichkeit bereits in einer Abweichung von den bestehenden Verhältnissen gesehen werden, der dann mit medizinischen Mitteln beigegeben werden soll. Was für fatale Folgen eine solche Sichtweise aber haben kann, läßt sich an folgendem Beispiel ermessen: „Der Soziologe David Riesman berichtet, dass Frauen, die sich in den 1950er Jahren weigerten, Kinder zu bekommen, als absonderlich galten, und wer sich nicht mit einer Hausfrauenrolle abfinden konnte oder wollte, wurde als nicht normal betrachtet und als pervertiert, neurotisch oder schizopren diagnostiziert. Stephanie Coontz beschreibt in ihrem Buch *The Way We Never Were* (etwa: „wie wir nie waren“), wie man in der San Francisco Bay Area in den 1950er Jahren Frauen in geschlossenen psychiatrischen Abteilungen mit Schocktherapien behandelte, um sie mit Gewalt dazu zu bringen, ihre Rolle als Hausfrau und die Vorschriften ihrer Männer zu akzeptieren. Auch für Frauen, die eine Abtreibung wollten, galten Schocktherapien als probates Mittel, weil man annahm, ein nichtvorhandener Kinderwunsch sei ein Indiz für eine gefährliche emotionale Störung. Die Illustrierte *Esquire* nannte in einem Artikel von 1954 berufstätige Ehefrauen eine „Bedrohung“, und im Nachrichtenmagazin *Life* bezeichnete ein Autor Arbeitsverhältnisse verheirateter Frauen als ‚Krankheit‘.“ Aus: Barbara Victor, *Beten im Oval Office, Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik*, München und Zürich 2005, S. 92 f..

⁵⁵ Vgl. S. 52.

Relevant ist dieser Unterschied auch in gesellschaftspolitischer Hinsicht. Zu definieren, und dann vielleicht auch zu verabsolutieren, „was die Natur aus dem Menschen“ gemacht hat, war schon zu Haeckels Zeiten ein gangbarer Weg, konservative oder sozialdarwinistische Positionen gesellschaftlich zu etablieren.

In den USA hat nun der Konservatismus schon lange einen Stellenwert, der mit europäischen Maßstäben kaum zu vergleichen ist, auch ist der dortige Diskurs weniger von geschichtlich begründeten Tabus geprägt, wie beispielsweise der deutsche, weswegen dann auch ein Buch wie Edward O. Wilsons „Sociobiology“ (das es bezeichnenderweise nicht in deutscher Übersetzung gibt) so unbekümmert von tierischem auf menschliches Verhalten schließt, beziehungsweise das eine mit dem anderen vergleicht. Daher bietet es sich an, hier nun ein Buch einzubeziehen, in dem die Begründung von ethischen Normen aus einem reduktionistischen Ansatz gewonnen werden soll, und die Stützung konservativer Positionen wie selbstverständlich daraus abgeleitet wird. Edward O. Wilsons bereits erwähntes Buch „Die Einheit des Wissens“ aus dem Jahre 1998.

„Wenn *Ist* nicht *Seinsollendes* ist, was dann?“, fragt dieser dort scheinbar naiv. Und er begründet diese Aussage wie folgt:

Ist in *Seinsollendes* zu übersetzen, ergibt dann einen Sinn, wenn wir uns an die objektive Bedeutung von ethischen Normen halten. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß es sich dabei um himmlische Botschaften handelt, die dem Menschen eines Tages offenbart werden sollen, oder um ganz eigene Wahrheiten, die durch eine immaterielle Dimension des Verstandes pulsieren. Sehr viel wahrscheinlicher ist, daß es sich um physikalische Produkte von Gehirn und Kultur handelt.“⁵⁶

Dies wirkt nun zunächst alles andere als metaphysisch. Wilson will sich nicht auf irgendwie geartete Transzendenz berufen, sondern auf Physik. Sein Reduktionismus ist sogar explizit formuliert, so heißt es an anderer Stelle:

„Die Grundidee bei der Vorstellung von einer natürlichen Einheit allen Wissens ist, daß alle greifbaren Phänomene, von der Sternengeburt bis hin zu den Funktionsweisen von gesellschaftlichen Institutionen, auf materiellen Prozessen basieren, die letzten Endes auf physikalische Gesetze reduzierbar sind, egal wie lang oder umständlich ihre Sequenzen sind.“⁵⁷

Die „Einheit des Wissens“ würde sich demnach nicht als eine ontologische Totalität, im Sinne der Kantischen Kategorie der Gemeinschaft darstellen, sondern vielmehr als ursprüngliche Einheit, die folglich als solche erkennbar sein würde, könnte man sie bis auf ihren vermeinten Ursprung zurückführen. Allerdings kann Wilson diesen Reduktionismus

⁵⁶ Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 333.

⁵⁷ Ebd., S. 355.

gar nicht durchhalten. Da er nun einmal Biologe ist und kein Physiker, muß er aufpassen, seine eigene Disziplin nicht zugunsten der Physik „wegzureduzieren“. Inhaltlich wird die Unmöglichkeit des Reduktionismus wiederum am Problem der Vermittlung von Denken und Sein deutlich, die Diskrepanz zwischen beiden läßt sich nämlich nicht wegreduzieren. Wenn die ethischen Konzepte und Vorstellungen, die sich im Laufe der Menschheitsgeschichte herausgebildet haben, nichts als „physikalische Produkte von Gehirn und Kultur“⁵⁸ darstellen sollen, dann müßte Wilson in der Lage sein, zu zeigen, wie diese, ja bloß virtuellen, Vorstellungen und Begriffe innerhalb des menschlichen Selbstbewußtseins, auf materielle Prozesse zurückzuführen wären. Daß dies gleichbedeutend damit wäre, zu versuchen, „mit Vernunft unvernünftig zu sein“, darauf hatte ja bereits Kant hingewiesen⁵⁹. Dennoch geht auch Wilson, über zweihundert Jahre nach Kant, dieses Wagnis ein, und die Konzeption die er sich hierzu ausgedacht hat, ist eine epigenetische. Es handelt sich dabei allerdings um eine Vorstellung von Epigenese, die sowohl von Kants „System der Epigenesis der reinen Vernunft“ als auch von dessen biologischem Vorbild, der Blumenbachschen Epigenesistheorie, weit entfernt ist. Er schreibt:

„Epigenese, einst ein rein biologischer Begriff, steht für die Entwicklung eines Organismus unter dem kollektiven Einfluß von Erbmaterial und Umwelt. Die epigenetischen Regeln (...), sind die angeborenen Operationsweisen des Sinnessystems und Gehirns, sozusagen die Faustregeln, die es dem Organismus erlauben, schnelle Lösungen für Probleme zu finden, auf die er in der Umwelt stößt. Sie prädisponieren Individuen, die Welt auf bestimmte Weise wahrzunehmen und automatisch bestimmte Entscheidungen anderen vorzuziehen. (...) Die typischerweise emotional gelenkten epigenetischen Regeln veranlassen das Individuum in allen Verhaltenskategorien zu jenen relativ schnellen und richtigen Reaktionen, die unsere Überlebens- und Reproduktionsfähigkeit am ehesten garantieren. Aber sie lassen Raum für die potentielle Entwicklung einer immensen Bandbreite kultureller Variationen und Kombinationen.“⁶⁰

Hier sind sofort klare Parallelen zur Evolutionären Erkenntnistheorie zu sehen. Die „epigenetischen Regeln“ sollen angeboren sein, können also als ontogenetisch a priori aufgefaßt werden und es liegt auf der Hand, daß sie damit genauso gut als phylogenetisch a posteriori betrachtet werden müssen, denn die evolutionäre Entwicklung aller

⁵⁸ Zu fragen wäre hier, wie denn die Kultur ein „physikalisches Produkt“ hervorbringen könnte. „Kultur“ ist doch ihrerseits ein Produkt der immateriellen Vorstellungswelt des Menschen. Des weiteren fühlt man sich an eine spezielle Vorstellung aus der Wissenschaftsgeschichte erinnert, wenn Wilson davon spricht, daß „ethische Normen“ ein „physikalisches Produkt des Gehirns“ sein sollen. So kursierte am Ende des 19. Jahrhunderts die Vorstellung, die Gedanken seien für das Gehirn das, was der Urin für die Nieren sei. Solches und Ähnliches wurde u.a. vertreten von Ludwig Büchner, Jacob Moleschott oder Carl Vogt, prominenten Zeitgenossen Ernst Haeckels, die dieser oft und gern als Referenzen heranzog.

⁵⁹ Vgl. S. 114.

⁶⁰ Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 258 f..

menschlichen Eigenschaften ist ja das Kernthema der Soziobiologie. Allerdings spricht Wilson, anders als beispielsweise ein Autor wie Rupert Riedl, hier nicht von „Präformation“, sondern von „Prädisposition“ und hat sich damit scheinbar einen größeren Abstand zur metaphysischen Frage nach dem Wesen des „Präformators“ geschaffen. Problematisch bleiben die obigen Ausführungen aber allemal, sind sie doch schlicht widersprüchlich. Einerseits sollen die „epigenetischen Regeln“ das Individuum prädisponieren, es also veranlassen, sich in einer gegebenen Situation reflexartig in einer bestimmten Weise zu verhalten, andererseits aber auch selbst offenbar wieder durch das Individuum „gelenkt werden“, nämlich „emotional“. Das, was bei Lorenz noch unspezifisch als „Drang der Dunkelheit“ fungierte, hat hier also einfach die Bezeichnung „epigenetische Regeln“ erhalten. Worum es sich dabei aber genau handelt, erläutert Wilson so:

„Meiner Meinung nach funktionieren die epigenetischen Regeln ebenso wie Emotionen auf zwei Ebenen. Primäre epigenetische Regeln sind jene automatischen Prozesse, die sich von der Reizfilterung und –verschlüsselung in den Sinnesorganen bis zur Wahrnehmung dieser Reize im Gehirn erstrecken. Diese Abfolge wird kaum – wenn überhaupt – von Erfahrung beeinflusst. Sekundäre epigenetische Regeln sind hingegen die Regelmäßigkeiten, die bei der Integration großer Mengen neuer Information auftreten. Unter Rückgriff auf bestimmte Wahrnehmungsfragmente, das Gedächtnis und emotionale Einfärbung veranlassen diese Regeln den Verstand zu prädisponierten Entscheidungen, indem sie bestimmte Meme und Reaktionen anderen vorziehen.“⁶¹

Man fühlt sich hier sofort an John Lockes „primäre“ und „sekundäre Qualitäten“ erinnert, die von sich aus die ihnen entsprechenden Ideen im rein rezeptiven Bewußtsein erzeugen sollen. Immerhin hat bei Wilson der Verstand scheinbar noch die Wahl innerhalb eines begrenzten Fundus an „prädisponierten Entscheidungen“, der einen den Vorzug vor der anderen zu geben. Tatsächlich hat er damit aber den Stand von Locke und Hume in keiner Weise überschritten, denn diese begrenzte Wahlfreiheit des Verstandes kann er gar nicht begründen, schließlich definiert er den Begriff Verstand so:

„Der Verstand ist ein Strom aus bewußten und unbewußten Erfahrungen. Im wesentlichen ist er eine verschlüsselte Darstellung von Sinneseindrücken und der Erinnerung und Vorstellung von Sinneseindrücken.“⁶²

Die Voraussetzung der Spontaneität ist hier nicht zu rechtfertigen, vor allem auch weil „Es keinen Teil des Gehirns [gibt], der sich diese Szenarien betrachten würde. Sie *sind*. Bewußtsein ist die aus solchen Szenarien zusammengesetzte virtuelle Welt. Es gibt (...) keine einzige Stelle im Gehirn, wo die Szenarien in kohärenter Form abgespielt würden.“⁶³

⁶¹ Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 202 f..

⁶² Ebd., S. 147.

Wenn dies nun nicht im Widerspruch stehen würde, mit den logischen Erfordernissen des gegebenen diskursiven menschlichen Erkenntnisprozesses, dann hätte Wilson hier eine neue Lösung für die Probleme der Vermittlung von Denken und Sein und von Sein und Sollen gefunden. Denn wenn Denken Sein ist, bedarf es genauso wenig dieser Vermittlung, wie ein Sollen, das nur Sein ist. Wenn es allerdings „keinen Teil des Gehirns“ geben soll, „der die Szenarien betrachtet“, mithin auch kein Selbstbewußtsein, wie konnten unserem Denken diese Probleme dann überhaupt entstehen? Sie sind doch Produkt von Selbstreflexion, welche, Kantisch gesprochen, ohne „das Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können“, gar nicht möglich wäre. Das menschliche Subjekt könnte dann also weder selber denken noch autonom handeln. Es ist bloße Materie, der die „epigenetischen Regeln“ Form und Struktur geben und das offenbar permanent, zumindest, was die sogenannten „sekundären epigenetischen Regeln“ angeht. Jegliche Spontaneität, mithin Freiheit, wäre damit aus dem Subjekt „ausgelagert“, und könnte dann nur noch einer ontologischen Seinstotalität zukommen.

Wenn Wilson aber schreibt, „der Verstand ist ein sich selbst organisierendes Gemeinwesen einzelner Szenarien (...)“, dann steht auch das einmal mehr in vollständigem Widerspruch zum vorher Gesagten. Nach seiner zuvor geäußerten Auffassung könnte der Verstand selbst doch gar nichts organisieren, er soll doch vielmehr von den „epigenetischen Regeln“ organisiert werden, und diese „epigenetischen Regeln“ sollen selbst keine Verstandesprodukte, so wie die Kantischen Kategorien sein, sondern im weitesten Sinne bloßes Resultat der Evolution. Das durch die Evolution gewordene Sein bestimmt somit ganz und gar das menschliche Bewußtsein. Kann man nun aber, um auf das eigentliche Thema dieses Abschnitts zurückzukommen, aus diesem Sein des Bewußtseins, oder dem aktuellen Ist-Zustand der Welt, ein *Sollen* ableiten?

Immerhin ist es eine Tatsache, daß bestimmte ethische Normen in bestimmten historischen, kulturellen und sozialen Situationen entwickelt wurden. Wenn sie entwickelt wurden, um bestimmten Erfordernissen zu entsprechen, dann entfalten sie selbstverständlich auch normative Kraft, zumindest solange sie der Situation auch gerecht werden. In diesem Sinne impliziert ihr Dasein selbstverständlich auch ein Sollen. Haben wir also am Ende nur deswegen ein Bewußtsein des Sollens, weil wir es aus dem spezifischen historisch, kulturell oder sozial bedingten, damit immer nur relativ geltenden, Sollen abstrahieren? Ohne ein a priori gegebenes Bewußtsein der generellen Diskrepanz

⁶³ Ebd., S. 148.

von Sein und Sollen könnten auch keine bestimmten ethischen Normen entwickelt werden. Die Bedingung der Möglichkeit von Ethik überhaupt ist das Bewußtsein, nicht das Sein.

Wilson's „Schlußplädoyer“ in der Frage der Ethik muß folglich widersprüchlich bleiben.

„Und wir haben bereits begonnen, der Grundlagen der menschlichen Natur zu erforschen und zu ergründen, welche zwingenden Bedürfnisse dem Menschen angeboren sind und weshalb er ihnen folgen muß. (...) Im Zuge dieser Erkenntnisse werden wir uns bewußt werden, daß Ethik das fundamentalste aller Prinzipien ist. Im Gegensatz zum Geselligkeitstrieb von Tieren basiert die soziale Existenz des Menschen auf dem genetischen Hang, langfristige Verträge einzugehen, die mittels Kultur in moralische Werte und Gesetze übersetzt werden. Die Regeln für diese Vertragsbildung wurden der Menschheit weder von oben aufoktroiert, noch entwickelten sie sich nach einem hirnechanistischen Zufallsprinzip. Sie entstanden im Laufe von Zehntausenden oder gar Hunderttausenden von Jahren, weil sie auf die Gene, die diese Regeln selber festlegen, Überlebenschancen und damit die Möglichkeit übertrugen, auch noch in künftigen Generationen vorhanden zu sein.“⁶⁴

Und hier hat man es wieder einmal mit Metaphysik zu tun, die sich als Metaphorik tarnt. Es ist nicht mehr die „Weltvernunft“, wie bei Lorenz, die die Ordnungsprinzipien der Welt und des Lebens verheißt, es sind diesmal die Gene, die um Unsterblichkeit ringen.

Alle drei eben betrachteten Ansätze, obwohl von verschiedenen Autoren, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten entwickelt, haben das eine gemeinsam, eine monistische Weltanschauung, aufgrund derer sie letztlich den mit der Transzendentalphilosophie erreichten Stand re-ontologisieren müssen. Was dies an Relativierung für den Bereich der Ethik zur Folge hat, läßt sich auch bei Gerhard Vollmer ersehen. Dieser verabschiedet sich einfach gleich von der Vorstellung, objektiv gültige Moralprinzipien bestimmen zu können, und spricht statt dessen, analog zum „hypothetischen Realismus“, vom „hypothetischen und teilweise konventionellen Charakter von Normen“⁶⁵. Überaus problematisch wird dieses Verständnis da, wo der Begriff des „Mesokosmos“ in bezug auf die Ethikfrage kurzerhand zum „sozialen Mesokosmos“ umfunktioniert wird. So schreibt Vollmer hierzu:

„Vor allem aber ist es möglich, den Begriff des „Mesokosmos“ von der kognitiven auf die soziale Fragestellung zu übertragen. Der *soziale Mesokosmos* ist dann die Gesamtheit jener sozialen Beziehungen, auf die wir durch die biologische Evolution geprägt sind: kleine Gruppen, jeder kennt jeden, ein wohlgeordnetes hierarchisches System usw. Man erkennt sofort die Nützlichkeit dieses Begriffs, wenn man sich vor Augen führt, was geschieht,

⁶⁴ Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 397.

⁶⁵ Vgl. hierzu Gerhard Vollmer, Sein und Sollen, Möglichkeiten und Grenzen einer evolutionären Ethik, in: Gerhard Vollmer, Biophilosophie, Stuttgart 1995, S. 189.

wenn die Grenzen des sozialen Mesokosmos laufend überschritten werden, wie das gerade in der heutigen Gesellschaft der Fall ist.“⁶⁶

Wieder, wie auch schon im Bereich der Erkenntnistheorie, soll hier ein begrenzter „Mesokosmos“ transzendiert werden können, ohne Begründung dafür, woher denn die Fähigkeit dazu kommen sollte. Wenn bestimmte Verhaltensnormen sich evolutionär herausgebildet hätten und zwar einzig im Hinblick auf das Überleben innerhalb eines bestimmten „sozialen Mesokosmos“, wie sollte dieser dann überschritten werden können? Diese Normen wären innerhalb desselben doch von absoluter Geltung, ein „außerhalb“ hingegen wäre aber doch für keinen Menschen vorstellbar, diese Normen wären dort noch nicht einmal relativ, sie wären nichts, es sei denn, man führt wieder die „Theophysis“ oder die „Weltvernunft“ in die Argumentation ein, die die „über-mesokosmischen“ Normen definieren können müßte.

Was Vollmer hier aber augenscheinlich mit dem Begriff des „sozialen Mesokosmos“ bezweckt, ist etwas anderes. Wenn er schreibt, daß „in der heutigen Gesellschaft“ die „Grenzen des sozialen Mesokosmos laufend überschritten werden“, spricht er sich damit doch gegen die Strukturen aus, die nun einmal gegeben sind und die sich ganz allgemein mit dem Begriff der Globalisierung bezeichnen lassen. „Kleine Gruppen, jeder kennt jeden, ein wohlgeordnetes hierarchisches System“, das mögen die Lebensbedingungen der Menschen vergangener Zeiten gewesen sein, aber wie sich im Vorhergehenden gezeigt hatte, erwächst hieraus keinerlei Normativität, kein „Sein-sollen“. Ein Lamentieren über den Verlust dieser Strukturen ist wenig hilfreich, wenn es darum geht, den Herausforderungen zu begegnen, die eine globalisierte Welt mit sich bringt. Wohin es führt, wenn man auf eine solche Weise archaische Gesellschaftsstrukturen über einen Begriff, wie den des „sozialen Mesokosmos“, für die Definition einer „menschlichen Natur“ verabsolutiert, läßt sich am Begriff der Menschheit aufzeigen, denn dieser wäre damit zu etwas äußerst Zweifelhaftem geworden, und eine Vorstellung, wie die von der (mindestens) juristischen Gleichheit aller Mitglieder dieser Menschheit, müßte als ein von den Zielen der Evolution wegführenden Irrweg betrachtet werden.

Aber auch hier liegt das Problem wieder einmal darin, daß man versucht, „mit Vernunft unvernünftig zu sein“. Verabsolutiert man das Gefühl des Unbehagens, das mit einem Leben innerhalb unübersichtlicher Strukturen einhergehen mag, zu einem Aspekt der evolutionär gewordenen „menschlichen Natur“, dann relativiert man damit gleichzeitig die

⁶⁶ Ebd., S. 162 f..

Fähigkeit vernünftigen Handelns. Wenn es daher vernünftig wäre, und das impliziert Vollmer ja, das soziale Leben möglichst kleinteilig zu strukturieren, weil dies der „Natur des Menschen“ am ehesten entspräche, dann tut er damit nichts anderes als eine Vernunft, als Abbild einer Weltvernunft, gegen die Vernunft des autonomen Subjekts auszuspielen. Dies läßt sich auch bei anderen Autoren beobachten. Das Gefühl fungiert dabei als Agent der „Weltvernunft“.

In diesem Sinne argumentiert beispielsweise Konrad Lorenz, daß wir nicht das „volle und warme Gefühl von Liebe und Freundschaft“ für die ganze Menschheit empfinden könnten, wir empfinden es nur für die, die uns nahestehen. Lorenz stellt es daher den „großen Konstrukteuren“ anheim, ein solches Gefühl im Zuge weiterer Evolution noch herauszubilden.⁶⁷ Andere sind da weniger optimistisch, so folgert Franz Wuketits ganz einfach, daß moralische Forderungen wie diese:

„Bevorzuge keinen Menschen (auch nicht die eigenen Verwandten und Freunde), sondern stehe zu allen Menschen gleich gut“,

obsolet seien.⁶⁸ Auch wenn er dabei mit individuellen Überlebensinteressen argumentiert, nicht mit der gefühlsmäßigen Unfähigkeit, so zeigt sich hier doch, daß ein Begriff, wie der der Menschheit, den evolutionären Ansätzen notwendig wesensfremd bleiben muß. Ein Grundproblem dieser ganzen Herangehensweise ist die zwangsläufige Vermischung von Erklärung und Rechtfertigung. Soll heißen: ein Phänomen wie Nepotismus läßt sich erklären, als eine Strategie, die sich evolutionär bewährt hat. Es liegt nun aber nicht im Erkenntnisinteresse des Anthropologen, diese Strategie zu bewerten, seine Erklärung ist nicht notwendigerweise eine Rechtfertigung oder Billigung des Phänomens. Anders ergeht es da dem „metaphysischen Naturwissenschaftler“. In den Worten Edward Wilsons ausgedrückt: „Wenn *Ist* nicht *Sein-sollendes* ist, was dann?“ Es gibt hier keine Möglichkeit mehr, die Erklärungs- von der Rechtfertigungsebene zu trennen. Das ist vor allem deswegen problematisch, weil wir ja heute schon beinahe in einer Weltgesellschaft leben. Die Globalisierung, die sich schwerlich wird aufhalten oder rückgängig machen lassen, erfordert doch dringend ein einheitliches Verständnis von Menschheit. Bereits Kant hatte die Idee eines Weltbürgerrechts⁶⁹. Über „das Gefühl“ wird sich ein solches freilich nicht

⁶⁷ Vgl. S. 126

⁶⁸ Vgl. hierzu Franz M. Wuketits, Bioethik. Eine kritische Einführung, München 2006, S. 41.

⁶⁹ In der Schrift „Zum ewigen Frieden“ schreibt er hierzu: „Da es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen

begründen lassen, wohl aber über einen Reflexionsbegriff, den alle menschlichen Subjekte prinzipiell zu bilden in der Lage sind. „Menschheit“ ist ein Vernunftbegriff, eine ontologische Welteinheit und eine von ihr gestiftete „natürliche Einheit des Wissens“ kann einen solchen dagegen nicht begründen.

5. „Was darf ich hoffen?“ Zum Problem der Vermittlung von Kausalität und Zweck

Das zweite Kapitel dieser Arbeit begann mit der Begriffsdefinition für „Evolution“ aus dem Fremdwörter-Duden, wo es unter anderem hieß, daß dieser Begriff die „stammesgeschichtliche Entwicklung der Lebewesen von niederen zu höheren Formen“ bedeuten würde. Tatsächlich handelt es sich hierbei aber um einen Streitpunkt, wie sich ja auch bereits in der Darstellung der Genese der Evolutionstheorie in Abschnitt 2.2. ergeben hatte. Einerseits wird die Ungerichtetheit und Zufälligkeit der evolutionären Prozesse betont, andererseits schleicht sich aber auch oft genug wieder eine implizite oder explizite Wertung von vermeintlichen Entwicklungsstufen in die Argumentation ein. Dabei gilt heute vor allem das Paradigma, daß die strukturelle Komplexität eines Organismus ausschlaggebend dafür sein soll, ob er als höhere oder niedere Lebensform betrachtet wird. Auch wenn also die Ziel- oder Zweckgerichtetheit, vor allem im Hinblick auf den Menschen als „Krone der Schöpfung“, heute vehement bestritten, und das „Teleologieproblem“ damit meistens als erledigt abgetan wird, so bleibt es doch auf einer fundamentalen Ebene zwangsläufig bestehen.

Die Frage nach der Möglichkeit von Entwicklungsfortschritt ist immer auch die Frage nach den Zielen und Zwecken, auf die hin sich dieser Fortschritt vollzieht. Wohin entwickelt sich das Leben? Hat seine Entwicklung überhaupt eine bestimmte Richtung und wenn ja, was folgt daraus? Dies sind aber keine naturwissenschaftlich zu beantwortenden Fragen mehr. So beschränkt man sich zunächst auf die Feststellung, daß der Zweck des Lebens das Überleben ist. Dies ist zwar auf den ersten Blick eine banale Annahme, aber auch hier lassen sich die metaphysischen Konsequenzen letztlich nicht ignorieren. Wer will, wer soll überleben, Individuen, Arten, Gattungen, oder gar die Gene und zu welchem Zweck? Will „die Evolution“, daß bestimmte Individuen, Arten, Gattungen oder Gene überleben und warum, oder geschieht dies entgegen der „Absicht“ der Evolution, und behindert sie dadurch? All dies ist reine Metaphysik. Wie sich aber weiter oben bereits gezeigt hatte, hat das bestimmte Autoren nicht davon abgehalten, sich mit solchen und ähnlichen Fragen zu befassen. Schon die These vom „survival of the fittest“, die Darwin von Herbert Spencer übernahm, führte bei Ernst Haeckel zur Vorstellung der „Kontraselektion“, also der Behinderung der vermeintlichen Evolutionszwecke durch die sozialen Strukturen der menschlichen Gesellschaft. Seine Schlußfolgerung lautete daher, Schwache, Kranke und andere mißliebige Personengruppen auszumerzen, um dem „fittesten“ wieder zum Überleben zu verhelfen. Diese Vorstellung hat aber zur Voraussetzung, daß es ein ideales

Leben gibt, auf das die Evolution hinarbeitet, also, daß die Evolution oder die „Theophysis“ einen Plan hat. Da Haeckel sowieso eine „monistische Religion“ vorschwebte, widerspricht er sich damit selber nicht, er führt jedoch seinen Anspruch, Naturwissenschaftler zu sein, ad absurdum. Naturwissenschaft hat weder Religion zur Voraussetzung, noch bringt sie diese aus sich hervor. Daß der am besten an seine Umweltbedingungen Angepaßte überlebt, ist eine empirische Beobachtung, aus dieser folgt jedoch weder ein moralischer Imperativ noch eine teleologische Bestimmung der Evolution.

Tatsächlich ist aber die Frage, was die Evolution bezwecken könnte, worauf sie hinausläuft und ob es vielleicht sogar geboten ist, diese Zwecke zu befördern, nicht aus der Welt zu schaffen. Eine „monistische Religion“ ist dabei zwar heute kein Thema mehr, allerdings gibt es immer noch den einen oder anderen Anklang an die Haeckelsche „Kontraselektion“, so beispielsweise in Richard Dawkins' Formulierung von den „überzähligen Kindern“¹. Eine weniger verfängliche Gestalt nimmt die Frage nach den Evolutionszwecken dagegen in der Suche nach der „menschlichen Natur“ an. Mit einer solchen hätte man einen Zweck benannt, der wesentlich greifbarer ist, als der der Evolution als Ganzer, also eine Art von bedingtem Evolutionszweck. Die metaphysischen Implikationen lassen sich auf diese Weise zwar aus dem Fokus schieben, aber nicht aufheben, denn das Problem ist und bleibt, daß in letzter Konsequenz auch hier wieder eine zwecksetzende ontologische Welteinheit vorausgesetzt werden muß.

Auch Kant stellte sich in der Kritik der Urteilskraft die Frage nach dem Naturzweck. Anders als die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ war er sich jedoch des „Teleologie-Problems“ bewußt. Auch in diesem Punkt ermöglichte es ihm der Standpunkt der „kopernikanischen Wende“, „die Sterne in Ruhe, und den Beobachter sich drehen zu lassen“², soll heißen, es geht nicht um die Erkenntnis eines zwecksetzenden Urhebers der Welt, sondern um ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft.

5.1 Metaphysik. Zur Kritik der Urteilskraft

Kant versucht in der Kritik der Urteilskraft ein Problem zu lösen, das sich bereits in der Kritik der reinen Vernunft gestellt hatte, nämlich, wie es sein kann, daß zwar „die Begriffe die Erfahrung möglich machen“ sollen, aber die ganze Mannigfaltigkeit der Erfahrung trotzdem nicht allein aus den reinen Verstandesbegriffen a priori zu erkennen ist. In der Deduktion A schrieb er dazu:

¹ Vgl. hierzu S. 38.

² Vgl. Kritik der reinen Vernunft, B XVI f..

„Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind, und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, sowie auch alle Erscheinungen, unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen.“³

„Die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen“ entzieht sich also der apriorischen Bestimmung, ist aber trotzdem nicht dasselbe, wie das unerkennbare „Ding an sich“. Empirische Erscheinungen sind erkennbar, allerdings erst im Fortgang der wissenschaftlichen Untersuchung, a posteriori. Die Totalität dieser „unermeßlichen Mannigfaltigkeit“ ist damit etwas anderes als die Natur, insofern diese als „Inbegriff der Gegenstände möglicher Erfahrung“ angesehen wird. Das bedingte menschliche Erkenntnisvermögen muß daher auf eine Einheit der empirischen Naturerscheinungen Bezug nehmen, die es selbst nicht erkennen kann. In der Kritik der Urteilskraft heißt es hierzu:

„Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein müssen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert), aus einem, wenn gleich unbekanntem, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen als notwendig angesehen werden müssen.“⁴

Der Inbegriff der Gegenstände möglicher Erfahrung ist die Natur, in die wir „Ordnung und Regelmäßigkeit“ selbst hineinbringen, aber eben nur bis zu einem gewissen Grade, schließlich sind wir endliche Vernunftwesen, nur mit einem diskursiven Verstand begabt. Daher muß Kant auch hier seine Zuflucht zu einem „als ob“ nehmen. Wir stellen uns die Natur so vor, als ob sie nach einem „uns unbekanntem Prinzip“ die „Einheit des Mannigfaltigen“ herstellt und dieses Prinzip nennt Kant die „objektive Zweckmäßigkeit der Natur“. Sie soll weder ein reiner Verstandesbegriff, noch eine reine Vernunftidee sein, sondern ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft. Wenn die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ von „Theophysis“ (Haeckel) oder dem „An sich Seienden“ (Lorenz) sprechen, dann tun sie damit nichts anderes, als diese Vorstellung Kants zu re-

³ Kritik der reinen Vernunft, A 127 f..

⁴ Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1993, S. 16.

ontologisieren. Sie verwechseln sie dabei allerdings mit dem „Ding an sich“.

Demgegenüber heißt es bei Kant:

„Weil nun der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält, der Zweck, und die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmäßigkeit der Form derselben heißt: so ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D.i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte. Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat.“⁵

Er hat damit einen Bereich möglicher Erkenntnis bezeichnet, der durch ein Hinausschieben des menschlichen Erkenntnishorizonts zu gewinnen sein soll. Dieser Bereich setzt aber einen „Verstand als Grund der Einheit“ voraus. Da ein solcher göttlicher Verstand jedoch kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, kann er lediglich postuliert werden. Das Problem einer „ontologischen Welteinheit“ wird an dieser Stelle auch bei Kant offenbar. Seine Lösung ermöglicht es zwar, objektive Erkenntnisse über Gegenstände möglicher Erfahrung zu gewinnen, vor allem, weil er deren „An sich sein“ vollständig ausklammert, hat aber hier nun die Schwierigkeit, daß dieses „An sich sein“ in den empirischen Gegenständen doch wieder eine Rolle spielt. Wenn ein göttlicher Verstand die Natur zweckmäßig eingerichtet haben muß, dann muß ja ein Zweck an sich, nicht nur als Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, vorausgesetzt werden. Dann ist die Natur aber eben auch zweckmäßig an sich. Kant ist sich dieses Problems bewußt, denn er tut in der folgenden Argumentation alles, um den Postulatscharakter dieser Konstruktion zu bekräftigen. So geht er konsequenterweise dann auch nicht davon aus, daß, aufgrund der Gültigkeit des transzendentalen Prinzips der „formalen Zweckmäßigkeit der Natur“, zwangsläufig irgendwann eine einheitliche „Weltformel“, oder gar eine ontologische Einheit der Natur auffindbar sein muß. Er läßt dies vielmehr explizit offen.

„Diese Voraussetzung der Urteilskraft ist gleichwohl darüber so unbestimmt, wie weit jene idealistische Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen ausgedehnt werden solle, daß, wenn man uns sagt, eine tiefere oder ausgebreitetere Kenntnis der Natur durch Beobachtung müsse zuletzt auf eine Mannigfaltigkeit von Gesetzen stoßen, die kein menschlicher Verstand auf ein Prinzip zurückführen kann, wir es auch zufrieden sind; (...).“⁶

⁵ Kritik der Urteilskraft, S. 17. Wollte man bestreiten, daß die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ die Natur oder die Evolution so ansehen, als ob „ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte“, so sei in diesem Zusammenhang nur auf Haeckels „Theophysik“ und Lorenz’ „Weltvernunft“ verwiesen.

⁶ Kritik der Urteilskraft, S. 25.

Der Standpunkt der „kopernikanischen Wende“ eröffnet Kant letztlich immer die Möglichkeit, sich auf das Argument der Endlichkeit des Vernunftwesens Mensch zu berufen. Daß das Widersprüchliche der Transzendentalphilosophie dabei nicht aufgelöst wird, bleibt allerdings festzuhalten. Es muß „etwas geben, was erscheint“, denn sonst gäbe es keine Erscheinung. Ist dieses etwas aber an sich selbst völlig bestimmungslos, wie kann es die Sinnlichkeit dann in einer bestimmten Weise „affizieren“? Auf diese Fragen kann auch Kant keine Antwort geben. In diesem bewußten Verzicht liegt aber gerade der Vorzug der Transzendentalphilosophie gegenüber der „metaphysischen Naturwissenschaft“, es ist der Verzicht auf die Möglichkeit der Wesenserkenntnis. In diesem Sinne kommt auch Karl Heinz Haag zu folgender Feststellung:

„Wenn es eine Genesis der Natur gab, mußte es einen Plan ihres Werdens und auch ein Prinzip geben, das beides – den Plan in eins mit dem stofflichen Substrat kosmischen Werdens – gestiftet hatte. In dieser Beschränkung auf negative Metaphysik, der Einsicht in die Unmöglichkeit einer Deduktion der Welt aus Gott, bestand Kants wahrhaft kritischer Weg.“⁷

Demgegenüber läßt sich der Weg der „metaphysischen Naturwissenschaften“ als unkritischer bezeichnen, denn hinter der „Einheit der empirischen Mannigfaltigkeit“ steht hier immer die „Theophysis“, die „Weltvernunft des Logos“ oder eine „reale Welt“, die aber bloß einem „kosmologischen Beobachter“ als solche erkennbar sein kann. Hier gibt es kein „als ob“ und keine bloß reflektierende Urteilskraft, sondern empirische Ontologie. Kants endliches Vernunftwesen muß sich dagegen mit einer Natur begnügen, die vorgestellt werden muß, *als ob* sie technisch-praktisch vorgehen würde, denn dies ist die Voraussetzung dafür, überhaupt belebte von unbelebter Materie unterscheiden zu können. Dem Kausalitätsprinzip muß das der Zweckmäßigkeit der Natur korrespondieren. Dabei ist nun freilich die Zweckmäßigkeit, als teleologisches Prinzip, der Kausalität nicht gleichgeordnet, sondern sie dient lediglich dazu, letztere zu *beurteilen*. Kant unterscheidet im Hinblick auf die Bestimmung organisierter Wesen zwischen einer „Kausalverbindung der wirkenden Ursachen“ und einer „Kausalverknüpfung der Endursachen“. Erstere ist eine lineare, die „eine Reihe (von Ursachen und Wirkungen) ausmacht, welche immer abwärts geht“, letztere aber, „nach einem Vernunftbegriff von Zwecken gedacht“, welche, „wenn man sie als Reihe betrachtet, sowohl abwärts als aufwärts Abhängigkeit bei sich führen würde, in der das Ding, welches einmal als Wirkung bezeichnet ist, dennoch

⁷ Karl Heinz Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, Frankfurt a.M. 2005, S. 93.

aufwärts den Namen einer Ursache desjenigen Dinges verdient, wovon es die Wirkung ist.“⁸

Diese besondere Art von Kausalität ermöglicht es nun, ein lebendes Wesen von unbelebter Materie zu unterscheiden.

„In einer Uhr ist ein Teil das Werkzeug der Bewegung der anderen, aber nicht ein Rad die wirkende Ursache der Hervorbringung des anderen; ein Teil ist zwar um des anderen willen, aber nicht durch denselben da. (...) Daher bringt auch so wenig, wie ein Rad in der Uhr das andere, noch weniger eine Uhr andere Uhren hervor (...).

Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine, denn die hat lediglich bewegende Kraft, sondern es besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert), also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen allein (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.“⁹

Ein Lebewesen ist also ein Wesen, das in der Lage ist, sich selbst zu organisieren und sich selbst zu reproduzieren, etwas, wozu keine andere Art von Materie fähig ist. Die Natur wird dabei aber immer nur so betrachtet, *als ob* sie technisch (im Gegensatz zu: bloß mechanisch) nach Zwecken vorgehen würde. Ob sie dies aber an sich wirklich tut, bleibt zwangsläufig unentschieden.

„Wir können die Unmöglichkeit der Erzeugung der organisierten Naturprodukte durch den bloßen Mechanismus der Natur keineswegs beweisen, weil wir die unendliche Mannigfaltigkeit der besonderen Naturgesetze, die für uns zufällig sind, da sie nur empirisch erkannt werden, ihrem ersten inneren Grunde nach nicht einsehen und so das innere, durchgängig zureichende Prinzip der Möglichkeit einer Natur (welches im Übersinnlichen liegt) schlechterdings nicht erreichen können.“¹⁰

Daß dies aber so ist, liegt an der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens. Der menschliche Verstand ist diskursiv und nicht anschauend. Die Anschauungen, die dem Verstand durch die Sinnlichkeit gegeben werden müssen, können von diesem nur mittels seiner Begriffe geordnet werden, er bringt sie selber jedoch nicht hervor. Die Ordnung erfolgt durch die Kategorien und in diesen wird nicht nur Möglichkeit von Wirklichkeit unterschieden, sondern auch das Allgemeine vom Besonderen (oder, die Einheit von der Vielheit).

„(...) wir würden zwischen Naturmechanismus und Technik der Natur, d.i. Zweckverknüpfung in derselben keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Besonderen gehen muß, und die Urteilskraft also in Ansehung des Besonderen keine Zweckmäßigkeit erkennen, mithin keine bestimmenden

⁸ Kritik der Urteilskraft, S. 235. Die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ Wuketits und Riedl nennen dies „Netzwerkkausalität“. Allerdings handelt es sich bei ihnen nicht um ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, sondern um einen ontologischen Zusammenhang, der an sich empirisch erforschbar sein soll.

⁹ Kritik der Urteilskraft, S. 237.

¹⁰ Ebd., S. 252.

Urteile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, worunter sie jenes subsumieren könne.“¹¹

Daher ist es dann eben auch

„ungereimt, (...) zu hoffen daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht dem Menschen schlechterdings absprechen.“¹²

Daß nun Darwin nicht der „Newton des Grashalms“ ist, wie Haeckel seinerzeit behauptete, dürfte damit offensichtlich sein, denn es darf vorausgesetzt werden, daß auch Darwin nur ein Mensch war, der folglich auch dazu gezwungen war, das Besondere mit dem Allgemeinen zu vermitteln, mithin nicht ohne ein Prinzip der Zweckmäßigkeit a priori voranzusetzen, sich selbst organisierende Wesen als solche erkennen konnte. Woraus dann letztlich auch folgt, daß auch alle nach ihm kommenden Evolutionstheoretiker und besonders die metaphysisch argumentierenden, nicht auf eine (wie auch immer geartete) Vorstellung einer Kausalität aus Zwecken verzichten konnten und können.

5.2 Metaphysische Naturwissenschaft

Die Schwierigkeiten, die die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ mit dem Zweckproblem haben, resultieren alle aus dem grundlegenden Widerspruch zwischen „hypothetischem Realismus“ und „empirischer Ontologie“. Ersterer zwingt sie, jede Erkenntnis als relativ anzusehen, letztere aber, an der Vorstellung eines „Seins an sich“, hier „des Lebendigen“, festzuhalten, um damit dann doch noch Erkenntnis der absoluten Objektivität anzustreben. So kommt es beispielsweise auch zu folgender, von Bernhard Irrgang zitierter Aussage Rupert Riedls:

„Das Leben sei weit bewährter als Bewußtsein oder Vernunft und als hypothetischer Realist aufzufassen. Dies artikuliere sich in der Gewissheit, dass das Leben im Vorhinein gar nichts wisse, ausgenommen das, dass es nichts mit Gewissheit weiß.“¹³

Irrgang bemerkt im Anschluß daran auch gleich:

„Aus philosophischer Perspektive ist ein solcher Satz allerdings Unsinn.“¹⁴

¹¹ Ebd., S. 270.

¹² Ebd., S. 265.

¹³ Bernhard Irrgang, Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie, S. 101.

¹⁴ Ebd., S. 101.

Man beachte, daß hier „dem Leben“, was immer das auch konkret sein soll, die Funktion und Fähigkeit des erkennenden Subjekts zugesprochen wird. Und nicht nur eines beliebigen erkennenden Subjekts überhaupt, sondern offenbar eines sokratischen erkennenden Subjekts: Alles, was „das Leben“ mit Gewißheit weiß, ist, daß es im Vorhinein gar nichts weiß, außer dem, daß es nichts mit Gewißheit weiß, was ein Anthropomorphismus par excellence ist.

Das Problem ist auch an dieser Stelle wieder, daß man irgendeine „Seinseinheit“ (hier: „das Leben“) voraussetzen muß, wenn man denn auf das bedingte (menschliche) erkennende Subjekt, das Kant noch in der Transzendentalphilosophie mit der „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption“ ausstattete, verzichten will und, aus evolutionärer Perspektive, sogar verzichten muß.

Während des ständigen Changierens zwischen „hypothetischem Realismus“ und dem eigentlichen Erkenntnisvorhaben, der „empirischen Ontologie“, reiben sich die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ auch in der Frage der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, von Mechanik und Technik der Natur auf. Der Verzicht auf die „kopernikanische Wende“ ist auch hier letztlich der Verzicht auf die Begründungsmöglichkeit objektiver Erkenntnis. Statt dessen wird dann wieder mit metaphysischen Postulaten gearbeitet und argumentiert.

Bevor dies näher betrachtet werden soll, bietet sich ein Blick auf die naturwissenschaftlichen Evolutionstheorien und deren Umgang mit dem „Zweckproblem“ an. Vielleicht gibt es ja dort eine Vermittlung zwischen Kausalität und Teleologie, die es gerechtfertigt erscheinen läßt, Darwin zum „Newton des Grashalms“ zu erklären.

5.2.1 Naturwissenschaftliche Evolutionstheorie, der Zufall und die Teleonomie

Daß die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie bezüglich des „Teleologieproblems“ etwas gänzlich Neues darstellt, diese Meinung scheint weitgehend Konsens zu sein. In diesem Sinne schreibt dann auch beispielsweise Wolfgang Lefèvre im Vorwort zu seiner „Entstehung der biologischen Evolutionstheorie“:

Diese Theorie stellte ein absolutes Novum in der Geschichte des Entwicklungsdenkens dar. Bis dahin hatte dieses Denken vor der Alternative gestanden, Entwicklung entweder teleologisch oder mechanisch zu konzeptualisieren, *entweder* von einem immanenten Entwicklungsziel her *oder* deterministisch als eine unvermeidliche Folge der

Ausgangsbedingungen. Die Evolutionstheorie revolutionierte nicht allein in fundamentaler Weise unser Naturbild, sondern ebenso unser Verständnis von Entwicklung.“¹⁵

Gab es aber bis dato wirklich nur ein rigoroses „Entweder-Oder“? Tatsächlich sind doch Kausalität und Teleologie prinzipiell aufeinander beziehbar, und auch aufeinander bezogen worden, nicht zuletzt in der Kritik der Urteilskraft. Und es ist zu vermuten, daß auch die Evolutionstheorie ohne eine solche Beziehung nicht auskommt.¹⁶ Was nun „das Neue“ sein soll, das Lefèvre in der Evolutionstheorie gefunden zu haben meint, ergibt sich aus einer weiter oben bereits zitierten Textstelle¹⁷. Zwei Kriterien sind dabei wesentlich, „die konstitutive Rolle“, die dem Zufall zukommen soll und das, was Lefèvre als „eine Tendenz zur Optimierung der „natürlichen Technologie“ bezeichnet, die „der Evolution eigen“ sein soll.

Über die „konstitutive Rolle des Zufalls“ ist weiter oben schon alles Wesentliche gesagt worden, Zufall ist ein an sich inhaltsloser Begriff, der somit auch nirgends konstitutiv sein kann. Was hier nun zu thematisieren ist, ist die Formulierung von der „Tendenz zur Optimierung der ‚natürlichen Technologie‘“. Dieser Ausdruck wurde von Lefèvre wohlweislich in Anführungszeichen gesetzt und soll also offenbar als Metapher verstanden werden, was nicht nur die Vagheit dieser Konzeption unterstreicht¹⁸, sondern auch wieder einmal Metaphysik im metaphorischen Gewand ist. Problematisch ist auch die Formulierung „Tendenz zur Optimierung“, da man ja für die Beurteilung eines Vorganges als „Optimierung“ einen bekannten Maßstab voraussetzen müßte, im Sinne eines „besser- oder- geeigneter- als“ für einen bestimmten Zweck. Ein solcher Maßstab müßte dann der Beurteilung aber notwendig vorhergehen und könnte folglich auch nicht aus der empirischen Betrachtung des Evolutionsgeschehens abstrahiert werden.

¹⁵ Wolfgang Lefèvre, Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie, S. 8.

¹⁶ Vgl. hierzu: Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem..., Band 4, Darmstadt 1994, S. 173: „Aber daß er [der Darwinismus] die Zweck-Betrachtung endgültig überwunden habe, daß es ihm gelungen sei, in der wissenschaftlichen Erforschung der Lebenserscheinungen von allen Zweckbegriffen abzusehen, dies kann nicht behauptet werden, wenn man auch nur seine allgemeinste logische Struktur ins Auge faßt. In dieser haben die Zweckbegriffe ihren festen Platz; sie erweisen sich nicht nur als zulässig, sondern als schlechthin unentbehrlich. Nicht nur die Antworten, die der Darwinismus erteilt, sondern schon seine *Fragestellung* ist mit diesen Begriffen unlöslich verbunden. Begriffe wie ‚Anpassung‘ oder ‚Selektion‘, ‚Kampf ums Dasein‘ oder ‚Überleben des Passendsten‘ haben offenbar ein völlig anderes Gepräge und weisen, erkenntniskritisch betrachtet, ein anderes Gefüge auf als die Begriffe der mathematischen Naturwissenschaft. Der ständige Gebrauch, den der Darwinismus von diesen Begriffen macht und machen muß, würde schon für sich allein hinreichen, um zu beweisen, daß er, wenn er eine bestimmte Form der metaphysischen Teleologie bekämpft, damit der ‚kritischen Teleologie‘ keineswegs entsagt hat.“

¹⁷ Vgl. S. 119.

¹⁸ Wesentlich eindeutiger ist da doch Kants Begriff der Technik der Natur, aufgefaßt als ein Analogon zur Kunst.

Dem Prozeß der Evolution soll nun aber diese „Tendenz zur Optimierung“ *eigen* sein, also nicht ein Beurteilungskriterium des erkennenden Subjekts bezeichnen, sondern eine *Eigen*-schaft der Evolution selbst sein. In diesem Falle müßte doch aber die Evolution *an sich* als teleologischer Prozeß verstanden werden. Und hier zeigt sich, daß selbst die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie ein „Teleologie-Problem“ hat, das auf metaphysischen Annahmen beruht.

Evolutionstheoretiker verwenden nun in den Fällen, wo sie sich teleologischer Vorstellungen bedienen müssen, gern die Bezeichnung „Teleonomie“. Über diesen Begriff schreibt beispielsweise Gerhard Vollmer:

„Dieser 1958 von Pittendrigh vorgeschlagene Terminus soll den Begriff des Zweckmäßigen von seiner metaphysisch-teleologischen Deutung befreien, nach der die Evolution als ganze ein vorbestimmtes Ziel hat. Eine organische Struktur ist zweckmäßig nur zu dem Zeitpunkt, in dem sie auftritt; sie ist aber nicht ausgerichtet auf einen übergeordneten Plan oder irgendeine zukünftige Zeit. Diese Form von Zweckmäßigkeit läßt sich aber als Tauglichkeit, Angepaßtheit oder Fitness objektivieren und wissenschaftlich untersuchen. Die Teleonomie verhält sich also zur Teleologie etwa so wie die Astronomie zur Astrologie oder die Chemie zur Alchemie.“¹⁹

Der Kern dieser Unterscheidung zwischen Teleologie und Teleonomie scheint demnach doch aber darin zu bestehen, daß nicht ein übergeordneter transzendenter Zweck vorausgesetzt werden soll, sondern ein konkret-natürlicher. Dieser wäre dann auch nicht planvoll und vorausschauend gesetzt worden, sondern wäre bloß den jeweils gegebenen wirkenden Umständen geschuldet, also zufällig und ungesetzt. Tauglichkeit für, Angepaßtheit an konkrete Umweltbedingungen, wäre demnach die Ursachen dafür, daß eine Lebensform überdauert, eine andere ausstirbt. Ob dies dann allerdings noch mit dem Zweckbegriff als solchem vereinbar wäre, ist zu bezweifeln, denn so etwas wie *ungesetzte* Zwecke kann es doch gar nicht geben, denn da, wo Zweck mit Zufall zusammenfällt, wird die Zweckmäßigkeit durch das Beliebige, Ungewollte in seiner Bedeutung vollständig neutralisiert.

Die teleonomische Konzeption geht nun aber davon aus, daß Zweckmäßigkeit der Organismen eine ontologische Eigenschaft derselben darstellt, die von der Naturwissenschaft empirisch entdeckt werden kann. Der Begriff Teleonomie, übersetzt als „Zweckgesetzlichkeit“, soll dabei direkt auf den übergeordneten naturgesetzlichen Zusammenhang hinweisen, dessen Resultat die Zweckmäßigkeit doch offenbar sein soll.

¹⁹ Gerhard Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, S. 18.

In diesem Punkt wird diese Konzeption nun aber wieder vom „hypothetischen Realismus“ unmöglich gemacht, denn auch Naturgesetze sollen diesem gemäß ja nur relative Geltung haben²⁰. Nun mag man einwenden, daß die Zwecke der Teleonomie doch aber gerade *zufällige* Evolutionserscheinungen darstellen sollen, Anpassungen, die den gegebenen kontingenten Umweltbedingungen genügen, also eben nicht notwendig erfolgen. Allerdings würde dies nichts an der Tatsache ändern, daß Organismen *notwendig* als zweckmäßig eingerichtet betrachtet werden müssen, andernfalls wären sie keine belebten Wesen (es sei an das Uhrenbeispiel Kants erinnert)²¹.

Das Grundproblem der Teleonomie, neben ihrer Widersprüchlichkeit, die darin besteht, mit dem Begriff eines ungesetzten, zufälligen Zwecks arbeiten zu müssen, ist ihr ontologischer Charakter. Die Natur wird hier nicht betrachtet, *als ob* sie technisch vorginge, nach Analogie mit der Kunst, wie Kant stets betonte, sondern es wird doch unterstellt, *daß* sie selbst in ihrem eigenen naturgesetzlichen Rahmen, technisch vorgeht. Ersetzt man eine, lediglich der reflektierenden Urteilskraft geschuldete, Finalität durch so etwas, wie eine natürliche „Rückkopplungskausalität“ (Vollmer), muß man eine ontologische Welteinheit als Totalität postulieren, deren Eigenschaft diese darstellen soll. Damit ist man dann allerdings beim „Hylozoismus“ angelangt. Oder, wie schon Kant spezifizierte, beim „physischen Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur“, welcher „die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie (in ihr oder auch durch ein belebendes inneres Prinzip, eine Weltseele), [gründet] (...).“²² Wollte man sich aber damit herausreden, daß die belebte Materie eben nicht absichtsvoll handeln könne, sondern nur von den Umständen geformt würde, negiert man wiederum den Unterschied zwischen belebter und unbelebter Materie.

Alles in allem bedeutet also diese „Re-Ontologisierung“ des Zweckbegriffs, daß Teleologie (unter dem Pseudonym Teleonomie) wieder zu einem konstitutiven Prinzip für das „An sich Seiende“ wird, anstatt lediglich ein Prinzip für eine reflektierende Urteilskraft darzustellen.

Daß also die Evolutionstheorie im Hinblick auf die Vermittlung von Kausalität und Zweck gemäß der Definition Lefévres tatsächlich etwas „Neues“ darstellt, muß bezweifelt werden. Im Hinblick auf das Teleologieproblem ist sie sogar als Rückschritt in vorkantisch-metaphysisches Denken zu beurteilen.

²⁰ Vgl. hierzu Lorenz: „Unsere Arbeitshypothese lautet also: Alles ist Arbeitshypothese.“ Kants Lehre vom Apriorischen..., S. 109.

²¹ Kritik der Urteilskraft, S. 237.

²² Kritik der Urteilskraft, S. 256.

Tatsächlich läßt sich das Fazit in bezug auf diese Definition des Evolutionsgeschehens am Ende so formulieren: Man hat hier eine Definition des „Neuen“ in der Evolutionstheorie, die selbst erst noch der Definition bedarf. Begriffe wie „Zufall“ und „Tendenz zur Optimierung der natürlichen Technologie“ verschleiern mehr, als sie begründen. Sie sind Ausdruck von gegenwärtiger (oder möglicherweise sogar prinzipieller) Unwissenheit in bezug auf bestimmte Vorgänge eines, als „an sich seiend“ vorgestellten Naturgeschehens. Weiter kommt man in diesen Fragen allerdings, wenn man sich auf die Kritik der Urteilskraft zurückbesinnt.

Deren Verdienst war es ja, die Vorstellung der Kausalität („Mechanism der Natur“) und die Vorstellung der Teleologie („Technizismus der Natur“) mittels der Fähigkeit der reflektierenden Urteilskraft so zu vermitteln, daß letztere lediglich ein Beurteilungsprinzip von ersterer darstellen konnte. So daß das vermeintliche „Entweder oder“ zwischen „Mechanismus“ und „Teleologismus“ hier bereits in einer Vermittlung aufgelöst wurde. Diese Vermittlung hat allerdings keine unbedingte Geltung, sie ist nur dort argumentativ zu vertreten, wo vernunftkritisches, respektive transzendentalphilosophisches Denken zugrunde liegt. Die „kopernikanische Wende“ ist also auch hier nicht reversibel, ohne wieder in eine unreflektierte metaphysische Weltanschauung zurückzufallen.²³

Ernst Cassirer hatte die Problematik des Zweckbegriffs seinerzeit in „Kants Leben und Lehre“ so dargestellt:

„Wir können aus unserer Auffassung der Natur den Gedanken des organischen Lebens so wenig austreichen, als wir in unserer Auffassung des geistigen Seins an der Tatsache des Willens oder an der der ästhetischen Anschauung und Gestaltung vorübergehen können. Die Unterscheidung zweier Wirkungsweisen – einer mechanisch-kausalen und einer innerlich-zweckmäßigen – gehört dem Bilde der Natur selbst an, das wir nach den Bedingungen unserer Erkenntnis entwerfen müssen: sie stellt insofern, gleichviel wie wir die metaphysische Frage beantworten mögen, einen Bestand des Erkenntnisbewußtseins dar, der seine Anerkennung und Erklärung fordert.“²⁴

Was machen nun aber die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ mit diesem Problem?

5.2.2 Die Evolution der lebenden Materie

Die Unterscheidung zwischen „innerlich-zweckmäßiger“ und „mechanisch-kausaler Wirkungsweise“ die Cassirer vorgenommen hat, läßt sich als Ausgangspunkt der

²³ Vgl. hierzu die Formulierung Lefevres' von der „Tendenz zur Optimierung“, die der Evolution „eigen“ sei. Wenn das nur Metaphorik sein soll, dann ist es überflüssig, denn es ist keine Erklärung, ist es aber am Ende Metaphysik, die sich als Metaphorik tarnt, wird es problematisch.

²⁴ Cassirer, Kants Leben und Lehre, S. 360.

Betrachtung heranziehen. Der Begriff des Zweckmäßigen wäre demgemäß konstitutiv für die Erkenntnis eines Organismus als lebendem Wesen, wohingegen der der „mechanisch-kausalen Wirkungsweise“ für die Erklärung unbelebter Strukturen hinreichend wäre.

Dies scheint der „Natur der Sache“ voll und ganz zu entsprechen, denn sogar ein Autor wie Gerhard Vollmer wendet diese Unterscheidung wie selbstverständlich an, wenn er zwischen dem Verstehen eines anorganischen Kausalzusammenhangs und eines organischen „Zweckzusammenhangs“ differenziert.

„Bei *unbelebten* Systemen ist „Verstehen“ im wesentlichen bedeutungsgleich mit „Erklären“. Ein *Objekt*, z.B. ein Kohlenstoff-Atom verstehe ich, wenn ich seine besonderen Eigenschaften *kenne* und wenn ich diese seine Eigenschaften, insbesondere seinen Aufbau und sein Verhalten, beschreiben und erklären kann. (...)

Bei *belebten* Systemen kommt zu den fraglichen – und das heißt auch befragenswerten – Eigenschaften noch ihre Zweckmäßigkeit hinzu. Den Blutkreislauf verstehe ich, wenn ich (ihn nicht nur kausal erklären kann, sondern auch) weiß, wozu er *dient*, welche *Funktion* er hat, wie er das *Überleben* des Organismus sichert oder ermöglicht.“²⁵

Diese Erklärung Vollmers ist nun zunächst eindeutig von erkenntnistheoretischer Art. Es geht um die Unterscheidung zwischen zwei Erkenntnisarten, der Erkenntnis der unbelebten und der der belebten Materie. Dabei werden freilich viele Dinge unhinterfragt vorausgesetzt, beispielsweise der Unterschied zwischen belebten und unbelebten Dingen, der doch eigentlich hier erst erklärt werden soll. So könnte man doch durchaus an das Kohlenstoff-Atom die Frage nach dem „Wozu“ seines Aufbaus richten. Elektronen kreisen um einen Atomkern, der seinerseits Protonen enthält. Ein zweckmäßiger Aufbau wird das allemal sein. Durch diesen läßt sich dann ja auch das Kohlenstoff-Atom als erkennbares Objekt aus dem „Strom“ des generellen Kausalgeschehens der Welt herauslösen, in dem Sinne, in dem Cassirer schreibt:

„Aus dem allgemeinen Inbegriff des räumlich-zeitlichen Daseins, in welchem prinzipiell genommen alles mit allem in Verbindung stehen kann, müssen irgendwelche spezifisch-bestimmte Einzelreihen herausgelöst werden, deren Glieder eine besondere Form der Zugehörigkeit zueinander aufweisen. Diese Funktion ist es, die der Zweckbegriff erfüllt.“²⁶

Sichert also der Blutkreislauf das Überleben des Organismus und ist damit zweckmäßig, so sichert vermutlich der Aufbau eines Atoms ebenso den Zusammenhalt desselben, und ist damit anscheinend genauso zweckmäßig. Dennoch ist das Atom kein lebender Organismus. Vollmers Unterscheidung ist also als solche zunächst schlicht willkürlich, die „Wozu-Frage“ könnte letztlich an beide Objekte gestellt werden. Allerdings ist ihr hier

²⁵ Gerhard Vollmer, *Die Grenzen der Biologie*, in: *Biophilosophie*, Stuttgart 1995, S. 44 f.

²⁶ Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, S. 367.

doch bereits implizit die Unterscheidung zwischen belebter Materie (Organismus) und unbelebter (Atom) vorausgesetzt, nämlich aktiver Selbsterhalt und Reproduktionsfähigkeit des Organismus auf der einen, und passiver Zusammenhalt und Reproduktionsunfähigkeit des Atoms, auf der anderen Seite.

Wiederum bietet Cassirer hier eine sinnvolle Definition an:

„Ein Ganzes heißt „zweckmäßig“, wenn in ihm eine solche Gliederung der Teile statthat, daß jeder Teil nicht nur neben dem andern steht, sondern daß er in seiner eigentümlichen Bedeutung auf ihn abgestimmt ist. Erst in einem derartigen Verhältnis wandelt sich das Ganze aus einem bloßen Aggregat in ein geschlossenes System, in welchem jedes Glied seine eigentümliche Funktion besitzt, alle diese Funktionen aber derart miteinander in Einklang stehen, daß sie sich sämtlich zu einer einheitlichen Gesamtleistung und Gesamtbedeutung zusammenfassen.“²⁷

Das Atom wäre demnach also ein bloßes Aggregat, der Blutkreislauf aber eine „eigentümliche Funktion“ im ganzen des Organismus, ohne die dieser nicht leben könnte. Handelt es sich hierbei aber um eine Definition, die Resultat der reflektierenden Urteilkraft ist, oder um die Beschreibung eines ontologischen, und als solchem empirisch zu erkennenden, Zusammenhangs? Und wenn letzteres zutrifft, wie in den „metaphysischen Naturwissenschaften“, wie kann dann dieser Funktionszusammenhang vorgestellt werden?

Rupert Riedl hat sich mit dieser Frage befaßt. Die Grundprämisse, das durch Selektion und Mutation erfolgende evolutionäre Gewordensein aller Lebensäußerungen, bis hin zu Anschauungsformen und Kategorien, macht es auch hier erforderlich und konstitutiv für den Funktionszusammenhang als solchen, nach der Art des Gewordenseins zu fragen. Auf welche Weise könnte also der zweckmäßige Aufbau der Organismen evolutionär entstanden sein? Immerhin bedarf es eines Prinzips, das es ermöglicht, die Organisation eines einzelnen Organismus aus der Gesamtorganisation der Natur herauszustellen. Dies sollen laut Riedl die „inneren Selektionsmechanismen“ sein. Diese sollen sogar in einem Konfliktverhältnis zur „äußeren“ Selektion stehen, der ständigen Anpassung an die sich wandelnden Lebensverhältnisse.

„Man kann von einer Überselektivität sprechen, die, über die Anforderungen des Milieus hinaus auf die Erhaltung der tiefsitzenden, funktionell bebürdeten Strukturen und Funktionen hinwirkt. Sie macht sich im Überwiegen der letalen Mutanten im Mutationsgeschehen deutlich. Und sie ist die Ursache, daß im Organismenreich erkennbare

²⁷ Ebd., S. 307.

Ordnung herrscht, eine Ähnlichkeitshierarchie von Homologien und Bauplänen; sie begründet die Natur des natürlichen Systems der Organismen.“²⁸

Der Organismus soll also im wesentlichen deswegen als solcher zu erkennen und zu definieren sein, weil er dem Wandlungsdruck der Evolution widersteht. Dieser Widerstand erfolgt aber seinerseits naturgesetzlich, aufgrund des Mechanismus der „inneren Selektion“, - womit man dann die „Technik der Natur“ auf ihre „Mechanik“ reduziert hätte, und nach Kants Einteilung einen „Idealismus der Naturzwecke“ namens „Kasualität“²⁹ vertreten würde -, und er muß der Tatsache Rechnung tragen, daß es für jede Lösung innerhalb des Anpassungsgeschehens nur eine begrenzte Anzahl von Möglichkeiten gibt. Riedl nennt als Beispiel die Homologie zwischen einem Insekten- und einem Vogelflügel, die beide den Zweck erfüllen, im „Milieu“ Luftraum mobil zu sein, wobei der Vogelflügel aber die (objektiv) größere Leistungsfähigkeit aufweisen soll.

„Die Lösung des Flugproblems ist bei den Insekten schon im Ansatz anders als bei den Vögeln. Die Dispositionen waren verschieden. So sind die Problemlösungen so verschieden wie die möglichen Optimierungen. Und kein Insekt könnte je den Falken erreichen. Ungeachtet des Umstandes, daß die Korrespondenz von Aufgabe und Lösung in beiden Fällen dieselbe ist.“³⁰

Dieses „besser-als“, bzw. „geeigneter-als“, das hier zum Ausdruck kommt, ist doch aber eine willkürliche menschliche Bewertung. Wäre das Insekt etwa besser dran, wenn es fliegen könnte wie ein Falke? Der Maßstab ist doch kein „natürlicher“, denn dann müßte es ja ein „Subjekt der Natur“ geben, das ihn aufgestellt hätte, er wird aber so dargestellt.

Nun geht Riedl daran, eine Analogie zu evolutionär gewordenen menschlichen Anschauungsformen zu behaupten.

„So werden wir gewärtig sein müssen, daß dies genauso für die uns angeborenen Anschauungsformen gilt: daß der von ihnen eingeschlagene Lösungsweg nicht umkehrbar gewesen ist, die Optimierung kanalisiert wurde und daß die Lösungsweise, die sie unserer bewußten Reflexion suggeriert, als die Lösung schlechthin erscheinen muß; einmal, weil sich ja irgendeine Art von Erfolg immer wieder bestätigt, zum anderen, weil sie auch keine Andeutung einer alternativen Lösung anbieten.“³¹

Das Problem ist auch hier wieder: Als Ergebnis von „Überselektivität“, die dem evolutionären Wandel widerstehen soll, als erfolgreiche Anpassung an ein Milieu, käme dessen Kategorien weder notwendige Allgemeinheit zu, noch wären sie als besser

²⁸ Rupert Riedl, Grenzen der Adaptierung, in: August Fenk (Hg.), Evolution und Selbstbezug des Erkennens, S. 11.

²⁹ Vgl. Kritik der Urteilskraft, S. 255.

³⁰ Riedl, Grenzen der Adaptierung, S. 11.

³¹ Ebd., S. 11.

aufzufassen, als beispielsweise die Fähigkeiten einer Amöbe, sich in ihrer Umwelt zurechtzufinden. Der Maßstab für eine solche Bewertung liegt wie immer außerhalb des Evolutionsgeschehens, nämlich im erkennenden Subjekt. Dies wird auch deutlich, wenn Riedl sich mit der von ihm so genannten „Ausstattung des ratiomorphen Apparates“ beschäftigt und sie evolutionär zu begründen versucht. Diese Ausstattung soll aus sechs „Denkmustern“ bestehen: Zeit, Raum, Wahrscheinlichkeit und Wahrheit, Quantität und Qualität, Kausalität und zuletzt, Finalität. All diese Konzeptionen sollen stammesgeschichtlich gewordene Anpassungsleistungen darstellen³², die (überraschenderweise) transzendiert werden können sollen. So konstatiert Riedl Albert Einstein allen Ernstes, er habe seine „Ausstattung als Kreatur“ transzendiert³³. Wie dieser so etwas aber getan haben sollte, ohne auf die notwendige Allgemeinheit der Mathematik zurückgreifen zu können („hypothetischer Realismus“), bleibt allerdings ein Rätsel. Auch Riedl hat das Problem, die Beziehung eines Selbstbewußtseins auf ein empirisches Objekt voraussetzen zu müssen. Dieses Problem wird da besonders deutlich, wo der Begriff der Teleonomie ins Spiel kommt, in der Explikation des Riedlschen „Denkmusters“ der Finalität. Die Grundfrage lautet auch hier, welche Einheit geeignet ist, Kausalität und Zweckmäßigkeit zu vermitteln. Dies ist an dieser Stelle nun zunächst keine ontologische natürliche, sondern eine begriffliche Einheit.

„Sucht man ein übergreifendes Prinzip, in dem auch das Platz hat, was wir als Zweck und Ziel, als Absicht und Intention, erleben, so ist es das Programm (*projet* sagte Jacques Monod). Pittendrigh hat schon 1958 vorgeschlagen, solch einer Bestimmung die Bezeichnung Teleonomie zu geben, um das Gesetzhafte (Naturgesetzliche) herauszustellen, das unsere Erwartung mit dem Begriff eines Programmes verbindet. Sir Karl Popper hat uns unlängst in einem Vortrag ermutigt, auf eine Abtrennung der Teleonomie vom Teleologiebegriff zu verzichten. Das wäre natürlich angenehm.“³⁴

Eine Sache wird zumindest an dieser Stelle deutlich, der Zweckbegriff läßt sich nicht von Intentionalität befreien. Ein Zweck ist absichtlich gesetzt, sonst ist er keiner. Und zufällig kann eine zweckmäßige Struktur zwar empirisch sein, aber nicht grundsätzlich als solche. Wer ist nun aber verantwortlich, im Sinne, einen Zweck verfolgt und gesetzt zu haben, für

³² Gemäß dem Zentraldogma der Evolutionären Erkenntnistheorie: Stammesgeschichtlich a posteriori, damit ontogenetisch a priori.

³³ Ebd., S. 13. Und nicht nur Einstein soll diese Fähigkeit innewohnen, auch allen anderen Menschen. Als Initialzündung hierfür nennt Riedl den Zeitpunkt, „wo wir in unserem so beträchtlich erweiterten Milieu mit Hilfe der altertümlichen Lösungen, im Sinne Poppers (1973), fortgesetzt an unseren Prognosen scheitern.“ Um in dieser Situation aber wissen zu können, was wir dann anstelle der gescheiterten Prognose zu setzen haben, bedürften wir doch einer Spontanität des Verstandes, die nicht von den „altertümlichen Lösungen“ abhängig ist, ansonsten erginge es uns wie dem Pantoffeltierchen, das, trifft es auf ein Hindernis, einfach in eine beliebige andere Richtung schwimmt.

³⁴ Riedl, Grenzen der Adaptierung, S. 18.

das „Programm“? Immerhin geht Riedl zunächst so weit, die Begriffsbildung dem erkennenden Subjekt zuzuschreiben, in dem hier eine Korrespondenz hergestellt wird, zwischen dem (subjektiv-objektiv erzeugten) Programmbegriff und der (subjektiven) „Erwartung“ des Naturgesetzlichen, der der Programmbegriff Genüge tun soll. Jedoch soll die Zweckmäßigkeit letztlich eine ontologische Eigenschaft der Organismen selbst sein, mithin einen an sich seienden Naturzweck darstellen. Das „Programm“, das diese Zwecke enthält, müßte demnach seinerseits gewollt und gesetzt worden sein. Von wem aber, der Natur, als ontologischer Totalität des Lebendigen, der Evolution, als Totalität der Entwicklung des Lebendigen, der „Weltseele“?³⁵ Riedl bleibt die Antwort auf diese Frage schuldig, nichts desto weniger muß er aber implizit eine solche ontologische Einheit voraussetzen, der dann die verstandesmäßige, begriffliche Einheit des „Programms“ korrespondieren können soll. In diesem Sinne ist es dann nur folgerichtig, wenn Popper anregt, doch die „Teleonomie“ nicht mehr vom Teleologiebegriff zu trennen. Das wäre nicht nur „angenehm“, es wäre auch schlicht ein Ausdruck von Redlichkeit. Wie nahezu alle seiner „akademischen Blutsverwandten“ (Riedl), knüpft auch Riedl an den, im weitesten Sinne, „evolutionären Standpunkt“ die Hoffnung auf ein „Menschenbild“, das einen Fortschritt hin zu besseren Lebensbedingungen (aufgrund eines besseren Verständnisses des Menschen an sich) ermöglichen soll.

Das Ziel ist ambitioniert:

„Als erstes schafft uns das evolutionäre Menschenbild Versöhnlichkeit. Wir könnten das Schisma, den idealistisch-materialistischen Widerspruch unserer Kultur, schlichten. Und das bedeutet nicht nur das Ende einer akademischen Kontroverse von beträchtlichem Alter. Das bedeutet: mit der Wahrnehmung eines bloß kognitiven Dualismus eine neue Einheit der Natur der Dinge.“³⁶

Dieser Anspruch läßt sich mit Kant so zusammenfassen: Die „physiologische Menschenkenntnis“, die darauf aus ist, zu ergründen, „was die Natur aus dem Menschen macht“, soll gleichzeitig auch die „pragmatische“ beinhalten und damit das definieren, „was der Mensch aus sich selber machen kann und soll“. Wie dies allerdings im Einzelnen aussehen könnte, dazu sagt Riedl nichts. Er verliert sich statt dessen in metaphysisch-pseudoreligiöser Schwärmerei:

³⁵ An dieser Stelle ergibt sich die Parallele zu Kants Problem, ein notwendiges Wesen postulieren zu müssen. Dieses Problem ist allerdings hier viel gravierender, muß es doch, anstatt wie in der Transzendentalphilosophie, nicht nur um ein Postulat der praktischen Vernunft, sondern um eine ontologische absolute Wesenheit gehen.

³⁶ Riedl, Denkordnung als Abbild der Naturordnung, S. 56.

„Die Evolution läuft als Ganzes auf ein geistiges Prinzip zu; vom Tumult der Kräfte auf Wesenheiten zu, Weltsichten, Dichtungen, Gesetzeskanons, Partituren, in deren Harmonien selbst schon der materielle Träger bedeutungslos geworden ist. Und ein jeder von uns ist das „missing link“ auf diesem Wege, das hinfällige Gleichnis dieses kosmischen Prinzips.

Und in unglaublicher Weise erweisen wir uns mehr und mehr als das Ebenbild dieser Natur und als die Träger dieses Naturgesetzes des Werdens. (...)

Wir werden entweder weiter auf die Zwecke dieser Schöpfung zulaufen, oder wir werden als einer ihrer vielen Irrtümer untergehen; in einer Mühseligkeit ganz besonders teuflischer Art. Dem vorzubeugen soll der Zweck einer tieferen, evolutionären Sicht des Menschen sein.“³⁷

Wie schnell ist man doch vom „Newton des Grashalms“, der in der Lage sein sollte, das Phänomen des Lebens rein mechanisch-kausal zu erklären, wieder zurück beim „Zweck der Schöpfung“. Es hat den Anschein, als habe man sich 150 Jahre lang im Kreis gedreht. Hierin liegt nun die wahre „Anti-kopernikanische Wende“, die Vollmer eigentlich bei Kant festgestellt haben wollte. Der Mensch wird als (Etappen-)Ziel der evolutionären Schöpfung betrachtet und das, „was er aus sich machen kann und soll“ ist nichts anderes, als „zum Ebenbild der Natur“ zu werden und den „Träger dieses Naturgesetzes des Werdens“ abzugeben. Das dies aber einen Widerspruch in sich darstellt, weil der Mensch hier zwar wie ein autonomes Subjekt handeln soll, jedoch gar nicht mehr als solches definiert werden kann, ist Riedl und seinen Standeskollegen dabei überhaupt nicht bewußt.

Daß Riedl sich die Charakterisierung eines „metaphysischen Naturwissenschaftlers“ redlich verdient hat, steht nach all dem außer Frage. Andere stehen ihm allerdings kaum etwas nach. Auf Lorenz' religiösen Impetus in „Das sogenannte Böse“ ist ja bereits im vorhergehenden Kapitel eingegangen worden, ebenso auf Haeckels „Theophysis“-Konzeption. Tatsache ist, wenn aus der Evolution im weitesten Sinne irgendwelche Erkenntnisse gewonnen werden sollen, über ethische Verhaltensnormen oder Entwicklungsmöglichkeiten im Hinblick auf so etwas wie kulturellen Fortschritt, dann wird aus einer naturwissenschaftlichen Tatsache unwillkürlich eine metaphysische Konstruktion. Der Begriff der Evolution des Lebens ist nicht geeignet, aus ihm eine etwaige Fortschrittsneigung der „Schöpfung“ zu gewinnen. Er gibt dem Menschen keinerlei Anhaltspunkt, „was er aus sich selber machen kann und soll“. Wie weit solche Konzeptionen aber von der Realität entfernt sind, zeigt ein Vergleich mit den Überlegungen von Stephen Jay Gould. Dieser argumentiert konsequent gegen jegliche

³⁷ Riedl, Denkordnung als Abbild der Naturordnung, S. 58.

Tendenz, aus der Evolution der Lebensformen so etwas wie Gerichtetheit oder Fortschritt abzulesen.

5.2.3 Evolution, Fortschritt und Kultur

Das Kernargument für den Fortschritt der Evolution lautet, daß in ihr doch ganz offenbar eine Tendenz zur Entwicklung von größerer Komplexität der Strukturen stattfinden soll, also das, was Lefèvre eine „Tendenz zur Optimierung der natürlichen Technologie“ nannte. Daß sich dies aber ohne weiteres mit der naturwissenschaftlich gewonnenen Faktenlage vereinbaren läßt, wird von Stephen Jay Gould mit folgender Begründung bezweifelt.

„Ich leugne nicht, daß die Komplexität in der Geschichte des Lebens zugenommen hat – aber ich verstehe diese Erkenntnis mit zwei Einschränkungen, die ihre herkömmliche Vorrangstellung als definierendes Merkmal der Evolution untergraben. Erstens ist das Phänomen kein umfassendes Merkmal der meisten Abstammungslinien, sondern es existiert nur in dem jämmerlich beschränkten Sinn, daß wenige Arten den langen rechten Schwanz einer Glockenkurve bilden, deren Modus immer unverrückbar bei der Komplexität der Bakterien geblieben ist. Und zweitens erwächst dieses begrenzte Phänomen als zufällige Folge – nicht als beabsichtigtes Ergebnis, sondern als „Effekt“ in der Terminologie von Williams (1966) und Vrba (1980) – aus Ursachen, zu deren Hauptwirkungen kein Mechanismus des Fortschritts oder der Komplexitätszunahme gehört.“³⁸

Dies würde auch bedeuten, daß Evolutionszwecke, wie Fortschritt oder Höherentwicklung naturwissenschaftlich nicht begründbar wären. Da Gould aber nicht „Alles“ evolutionär begründen will, bleibt ihm für die Definition dessen, „was der Mensch aus sich selber machen kann und soll“, trotzdem eine naheliegende Möglichkeit, der Rückgriff auf den Begriff des „kulturellen Wandels“, den er ausdrücklich von dem einer „kulturellen Evolution“ (nach dem Bilde der natürlichen Evolution) abgrenzt.

„Wenn wir von „kultureller Evolution“ sprechen, unterstellen wir unbewußt, dieser Vorgang müsse im wesentlichen ähnlich ablaufen wie das Phänomen, das man meistens mit dem gleichen Namen belegt – die natürliche oder darwinsche Veränderung. Der Gebrauch des Begriffes „Evolution“ in beiden Fällen führt dann zu einem der häufigsten und verhängnisvollsten Fehler in unserer Analyse von Leben und Geschichte der Menschen: zu der übermäßig reduktionistischen Annahme, das natürliche Vorbild des Darwinismus müsse in vollem Umfang auch für die Geschichte unserer Technik und Gesellschaftsordnung gelten. Ich wünsche mir, daß der Begriff „kulturelle Evolution“ aus dem Sprachgebrauch verschwindet. Warum wählen wir nicht einen neutraleren, beschreibenden Ausdruck wie zum Beispiel „kultureller Wandel“?“³⁹

³⁸ Stephen Jay Gould, Illusion Fortschritt, Die vielfältigen Wege der Evolution, Frankfurt a.M. 2004, S. 242.

³⁹ Ebd., S. 269.

Es darf allerdings angenommen werden, daß das Einheitsdogma der Evolution, als „natürlicher Einheit“ von Wissen, Sollen und Hoffen, viel zu verführerisch ist, als das dessen Vertreter davon absehen würden, auf einen Begriff wie „kulturelle Evolution“ zu verzichten. Was Gould sich hier wünscht, läuft auf einen Dualismus zwischen Natur und Kultur hinaus, den die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ auf alle Fälle vermeiden müssen, wollen sie ihren Ansatz bewahren. Diesen Dualismus anzuerkennen, wäre gleichbedeutend mit der Aufgabe des Projektes der Einheit des Wissens und der Wissenschaft unter dem Dach der Biologie. „Biologie als erste Philosophie“ (Irrgang) ist dann als die Illusion erkannt, die sie ist.

Den Unterschied zwischen Evolution und kulturellem Wandel definiert Gould wie folgt: „Natürliche Evolution beinhaltet kein Prinzip des vorhersagbaren Fortschritts oder der Bewegung in Richtung größerer Komplexität. Kultureller Wandel dagegen kann von Fortschritt oder wachsender Komplexität geprägt sein, weil die lamarckistische Vererbung durch unmittelbare Weitergabe zur Ansammlung vorteilhafter Neuerungen führt und weil die Vermischung der Traditionen für jede Kultur die Möglichkeit schafft, zwischen den nützlichsten Erfindungen mehrerer Gesellschaften zu wählen und sie zu vereinigen.“⁴⁰

Aus dieser Perspektive wird deutlich, daß das Hineininterpretieren einer Fortschrittstendenz in die natürliche Evolution nichts anderes als ein Produkt anthropomorphen Denkens ist. Zunächst wird der Fortschrittsbegriff aus dem gegebenen kulturellen Wandel abstrahiert, um dann der natürlichen Evolution beigelegt zu werden. Von da aus ist es dann nur noch ein kleiner Schritt, den kulturellen Wandel auf den vermeintlichen evolutionären Fortschritt zu reduzieren.

Ein Beispiel hierfür liefert auch Edward O. Wilsons Begriff der „genetisch-kulturellen Koevolution“. Diese Konzeption ist seinem Vorhaben, die „Einheit des Wissens“ unter dem Dach der Biologie zu proklamieren geschuldet. Was hier „natürliche“ und „kulturelle“ Evolution vermitteln können soll, sind die schon erwähnten „epigenetischen Regeln“. Über den Begriff der „genetisch-kulturellen Koevolution“ schreibt Wilson zunächst:

„Die genetisch-kulturelle Koevolution stellt eine spezifische Erweiterung des allgemeinen Evolutionsprozesses durch natürliche Auslese dar.“⁴¹

Hier wird zweierlei deutlich, zum einen wäre Kultur damit nicht mehr, als ein bloßes Anhängsel der „natürlichen Evolution“, zum anderen suggeriert der Begriff der „natürlichen Auslese“ (statt des neutraleren der Anpassung) die Gerichtetheit der Evolution

⁴⁰ Ebd., S. 272 f..

⁴¹ Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 173.

hin zu dem Ziel, „immer präziser angepaßte Wesen zu modellieren“⁴². Weil Wilson nun aber die Kultur auf eine vermeintlich genetische Basis reduzieren muß, ist es nur folgerichtig, daß er sich auf die Suche nach einer „Grundeinheit der Kultur“ macht. Das vorläufige Ergebnis dieser Suche lautet für ihn:

„Man kann also davon ausgehen, daß die natürlichen Elemente von Kultur jene hierarchisch strukturierten Komponenten des semantischen Gedächtnisses sind, die durch die einzelnen Nervenschaltkreise verschlüsselt wurden und ständig ihrer Entschlüsselung harren.“⁴³

Diese zweckmäßige Struktur müßte nun aber durch irgend etwas gesetzt worden sein, und diese Setzung sollen abermals die „epigenetischen Regeln“ vorgenommen haben.

„In der Biologie gilt, daß es epigenetische Regeln für die gesamte Bandbreite von ererbten Regelmäßigkeiten der Entwicklung gibt, von der Anatomie über die Physiologie und die Erkenntnisfähigkeit bis hin zum Verhalten. Sie sind die Algorithmen jenes Wachstums und jener Differenzierung, welche den vollständig funktionsfähigen Organismus erschaffen.“⁴⁴

Und wieder bedient man sich hier eines rein ontologischen Naturzwecks. Die schöpferische Fähigkeit der Evolution, die sich selbst Zwecke setzt, findet ihren Ausdruck in der Konzeption der „epigenetischen Regeln“. Und so kommt es dann auch, daß der angestrebte menschliche Fortschritt ausschließlich von der Erkenntnis der natürlichen Evolution abhängen kann.

„Damit wir aber nun aus all diesen Variationen das Beste herausholen können, um Gesundheit und Talent weiterentwickeln zu können, ja, um überhaupt das menschliche Potential zu erkennen, müssen wir erst einmal die Rollen von Erbmaterial und Umwelt grundlegend verstehen.“⁴⁵

Der gegebene kulturelle Fortschritt wird also tatsächlich auf einen postulierten natürlichen reduziert, um von dort aus wieder der Kultur unterlegt zu werden. Dies ist nicht nur „empirische Ontologie“, dies ist auch zutiefst antropomorph gedacht.

⁴² Ebd., S. 174. Wilson gibt sich noch nicht einmal die Mühe, seinen teleologischen Grundtenor zu verschleiern. Der Begriff der „Modellierung“ verweist nun ganz und gar auf eine Technik der Natur (und zwar nicht als Analogon zur Kunst, sondern eher noch als biologischen Grund für die natürliche Evolution der künstlerischen Fähigkeit des Menschen).

⁴³ Ebd., S. 183.

⁴⁴ Ebd., S. 201.

⁴⁵ Ebd., S. 187.

6. „Was ist der Mensch?“ Zur Möglichkeit der Definition eines Inbegriffs des Menschseins im Gegensatz zum sogenannten „Menschenbild“

Der Schaden, den „metaphysische Naturwissenschaft“ anrichten kann, zeigt sich vor allem dort, wo unreflektiert Bestimmungen für „Dinge an sich“ angesehen werden, die als scheinbare Natureigenschaften des Menschen, diesen in seiner Handlungs- und Wandlungsfähigkeit einschränken. Die Begriffe „menschliche Natur“ und „Menschenbild“ dienen dabei dazu, scheinbar evolutionär gewordene, universelle Eigenschaften des Menschen unter sich zu vereinen und zu repräsentieren. Daß all diese aber letztlich nicht nur willkürlich aufgefunden und festgelegt wurden, sondern auch immer nur den gerade herrschenden wieder fehlt, sind Kriterien des Menschseins, die rein formal, vor aller Erfahrung und gesellschaftlichen Verhältnissen geschuldet sind, wird dabei verschleiert. Woran es auch hier empirischer Bestimmung, diese zu strukturieren in der Lage sind. Im Vorhergehenden sind solche Strukturkriterien für die Bestimmung menschlicher Fähigkeiten anhand der drei ersten Fragen Kants dargestellt worden. Im Gegensatz dazu schränkt „metaphysische Naturwissenschaft“ die menschliche Erkenntnisfähigkeit auf Gegenstände innerhalb eines überlebensrelevanten Erfahrungsbereichs ein (den Vollmenschen „Mesokosmos“), will ihn aber gleichzeitig mittels naturwissenschaftlichem Erkenntnisfortschritt zur Wesenserkenntnis der „realen Welt“ befähigt sehen. Hier klafft die unüberbrückbare Lücke zwischen „hypothetischem Realismus“ und „empirischer Ontologie“. Im Bereich der Ethik führt dies dann dazu, daß zwar einerseits die Möglichkeit der Ableitung des Sollens aus dem evolutionär gewordenen Sein mit Hinweis auf den „naturalistischen Fehlschluß“ explizit bestritten wird, aber implizit der Wille einer metaphysischen Welteinheit in Form einer „Theophysis“ oder der „großen Konstrukteure Mutation und Selektion“ moralische Imperative bestimmen soll. Und schließlich muß der Mensch in irgendeiner Weise den Zwecken der Evolution zugeordnet werden. Die „Teleonomie“, also die „Zweckgesetzlichkeit“ derselben, legt auch die „Zweckgesetzlichkeit“ der „menschlichen Natur“ nahe. Das Fazit muß hier letztlich lauten: Die „Entanthropomorphisierung unseres Weltbildes“ führt zwangsläufig über eine Reontologisierung der Ergebnisse der Transzendentalphilosophie in eine pseudometaphysische Definition eines bloßen „Menschenbildes“.

Die Ergebnisse der Transzendentalphilosophie sind allerdings immer bedingt durch die Einschränkungen der „kopernikanischen Wende“ und dem daraus resultierenden Begriff des Menschen, als endlichem Vernunftwesen. So folgte die Bestimmung der Spontaneität

des Verstandes aus dem Ziel, die Voraussetzung von Erkenntnissen mit notwendiger Allgemeinheit in den exakten Naturwissenschaften zu begründen und zu rechtfertigen. Dies mußte durch die Analyse der Vernunft erfolgen, nicht aber durch den Versuch einer Wesenserkenntnis, weil die Trennung von empirischen Erkenntnisgegenständen und „Dingen an sich“ eine konstitutive Bedingung der Naturwissenschaften als solcher war und ist. Wissenschaftliche Objektivität setzt also Spontaneität des Verstandes voraus, oder die Fähigkeit, Begriffe zu erzeugen, die die Erfahrung möglich machen. Der Begriff der Freiheit als der Fähigkeit, einen Zustand von selbst anzufangen, ist damit untrennbar verbunden. Die Autonomie des vernünftigen Subjekts ist Bedingung der Möglichkeit der Transzendenz der Natur in der moralischen Handlung. Aus diesem Bewußtsein resultiert schließlich der Selbstzweckstatus des Menschen, der „nicht einmal von Gott lediglich als Mittel“ gebraucht werden dürfte. Die Vernunftkritik führte also am Ende auf drei Vermögen, die einen formalen Begriff des Menschen ausmachen können, Spontaneität des Verstandes, Autonomie der Vernunft und das Vermögen der bestimmenden und reflektierenden Urteilskraft.

Diese drei Kernaspekte eines objektiv gültigen, formalen Begriffs des Menschen sind allerdings Ergebnis transzendentaler Deduktion, und als solche auch nur von der Position der „kopernikanischen Wende“ her zu begründen. Die Frage „quid facti?“ ist dabei ohne Belang, denn es kann hier nicht um ein geschichtliches oder evolutionäres Gewordensein gehen, weil es, um ein solches zu untersuchen, immer schon dieses Begriffs bedarf, als eines Inbegriffs auf den alle empirische Erkenntnis bezogen werden können muß. Der transzendentalphilosophisch begründete formale Begriff des Menschen läßt also am Ende folgende Bestimmungen zu:

Wir sind dazu berechtigt, anzunehmen, daß unser Verstand, als diskursiver, auch spontan tätig ist, vor allem deshalb, weil das Faktum der exakten Naturwissenschaften, welches die Möglichkeit von objektiver Erkenntnis voraussetzt, anders nicht zu begründen wäre.

Weiterhin sind wir berechtigt, uns im Hinblick auf die praktische Vernunft als frei (von Naturnotwendigkeit) zu betrachten, weil das Faktum des Bewußtseins der Differenz zwischen Sein und Sollen andernfalls nicht zu begründen wäre.

Und schlußendlich sind wir berechtigt, aufgrund der beiden eben konstatierten Fähigkeiten, uns den kulturellen Fortschritt der Menschheit zum Zweck zu setzen.

Wir setzen uns also Gegenstände möglicher Erfahrung durch die Spontaneität des Verstandes. Wir setzen uns Objekte unseres Wollens aufgrund der Autonomie der

Vernunft und wir setzen uns selbst Zwecke unseres Handelns, aufgrund der reflektierenden Urteilskraft.

Konstitutiv für diese formale Bestimmung eines Begriffs des Menschen, als eines selbsterkennenden, freihandelnden und zwecksetzenden endlichen Vernunftwesens, war allerdings der Versuch Kants, die Metaphysik auf „den Heeresweg der Wissenschaft zu führen“, also den „Kampfplatz der Metaphysik“ mit Hilfe eines bestimmten Wissenschaftsbegriffs aufzuräumen. Insofern hängt dann auch jede Bestimmung des formalen Begriffs des Menschen von einer Voraussetzung ab, die die Vernunftkritik begründen können sollte, der Möglichkeit von Erkenntnissen mit notwendiger Allgemeinheit in den exakten Naturwissenschaften. Bestreitet man diese, benötigt man auch keine „kopernikanische Wende“ mehr, weil die dann nur noch übrigbleibende Möglichkeit der Erkenntnisse mit komparativer Allgemeinheit auch mit Begriffen auskommt, die einzig aus der Erfahrung gewonnen wurden. Karl Heinz Haag kritisiert nun Kants Festhalten an der Existenz von Erkenntnissen mit notwendiger Allgemeinheit. Er schreibt:

„Kant, der am Subjektivismus Humes das Unwahre sah, hat nicht zugleich die illegitime Überschreitung der Grenzen menschlichen Wissens gesehen, die in der Deklaration allgemeiner und notwendiger Naturgesetze liegt. Als die „Mittel“ zur Hervorbringung und Erhaltung materieller Gebilde besitzen sie Gültigkeit nur für die Räume und Zeiten im kosmischen Prozeß, in denen sie ihre Funktion als Mittel erfüllen können. Mit anderen Worten: ihre reale Gültigkeit ist gebunden an die Beschaffenheit der kosmischen Materie, von der sich nicht ausmachen läßt, was sie an sich ist, also auch nicht, ob sie stets und überall im Sinne ihrer erkannten Gesetzlichkeit beschaffen war und sein wird.“¹

Insofern ist es eine Setzung Kants, die transzendente Einheit der Apperzeption zum Garanten der „absolut sicheren Erkenntnisse“ zu erklären, weil die „Erkenntnis des Absoluten“ für ein endliches Vernunftwesen nicht möglich ist. Daß diese Setzung eine willkürliche ist, resultiert laut Haag aus dem „Irrationalen im Verhältnis der transzendentalen Einheit zu dem, was sie konstituieren soll“², eben den Naturgesetzen. Die transzendente Einheit der Apperzeption „könnte der ‚transzendente Grund‘ der Naturgesetze nur sein, wenn sie wäre, was sie nicht ist: der absolute Ursprung der Natur.“³ Die Vermittlungen, die die Transzendentalphilosophie geleistet hat, haben also nur bedingte Gültigkeit, auch hier bleibt die Kluft zwischen der Erfahrungskonstituierung durch das Subjekt und der durch das Objekt bestehen. Der Anteil von letzterem muß

¹ Karl Heinz Haag, Der Fortschritt in der Philosophie, S. 82.

² Ebd., S. 92.

³ Ebd., S. 92.

ausgeklammert werden, will Kant die Erkenntnisse mit notwendiger Allgemeinheit begründen. Der Nutzen der Vernunftkritik bleibt deswegen aber bestehen, denn die Probleme, die sie lösen sollte, haben durch sie eine Klärung und Präzisierung erfahren, die es immerhin möglich macht, die Trennlinie zwischen metaphysischen und naturwissenschaftlichen Fragen zu bestimmen. Das Kernproblem ist und bleibt dabei die Unmöglichkeit, das Wesen der Dinge zu erkennen. Ernst Cassirer zitiert aus einem Brief Galileis:

„Entweder - (...) – wir suchen auf dem Wege der Spekulation in das wahre und innerliche Wesen der natürlichen Substanzen einzudringen, oder wir begnügen uns mit der Erkenntnis einiger ihrer empirischen Merkmale (affezioni). Den ersteren Versuch halte ich für ein Bemühen, das bei den nächsten irdischen wie bei den entferntesten himmlischen Substanzen gleich eitel und vergeblich ist. Wir kennen so wenig die Substanz der Erde, wie die des Mondes, so wenig die unserer irdischen Atmosphäre, wie die der Sonnenflecke. (...) Wengleich es daher allerdings ein vergebliches Beginnen wäre, die Substanz der Sonnenflecken zu erforschen, so ist es uns doch darum keineswegs versagt, ihre empirischen Merkmale, ihren Ort, ihre Bewegung, ihre Gestalt und Größe, ihre Durchsichtigkeit, ihre Veränderlichkeit, ihr Entstehen und ihre Auflösung zu erkennen, (...).“⁴

Hier muß bereits die Frage nach dem Warum ausgeklammert werden, nicht aber die nach der Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen. Daß diese Gesetzmäßigkeit nun von einem unerkennbaren Wesen der Dinge herrühren muß, daß man sie folglich auch nur dann als allgemein und notwendig ansehen könnte, wenn man in der Lage wäre, dieses zu bestimmen, ist hier das Problem. Wie kann man also diese paradoxe Konsequenz der Notwendigkeit einer unmöglichen Wesenserkenntnis umgehen? Kants Antwort lautete: Indem man sich auf die konstitutive Funktion des Subjekts für die Erscheinungen konzentriert, also die „kopernikanische Wende“ vollzieht.

Im Gegensatz zu dieser unvollkommenen Lösung ist es nun gar keine Lösung, den Blick einfach wieder auf die ontologische Welteinheit zurückzuwenden, denn dies wäre, in den Worten Galileis ausgedrückt, „gleich eitel und vergeblich“.

6.1 Die Wandelbarkeit des Abbildes der menschlichen Natur. Oder, wie man niemals einen Inbegriff des Menschseins gewinnt

„Die Individuen einer Art können sich in zahllosen Eigenschaften unterscheiden, und das Ausmaß dieser Unterschiede und welche Merkmale davon betroffen sind, ändern sich ständig. Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass irgendeine Eigenschaft auf alle Mitglieder einer Art immer zutreffen muss. Es gibt natürlich solche Eigenschaften – vier Gliedmaßen,

⁴ Cassirer, Das Erkenntnisproblem..., Bd. 1, S. 402 f..

Hämoglobin als Blutfarbstoff usw. -, aber selbst die Konstanz dieser Eigenschaften ist nicht *notwendig*. Ein Schaf mit zwei Köpfen ist ein Schaf und ein Mensch mit sechs Fingern an jeder Hand ist ein Mensch. In mehreren tausend Jahren mag es immer noch Menschen geben. Diese Organismen werden Menschen sein, weil sie die Nachkommen der zeitgenössischen Menschen sind und nicht, weil sie unabänderliche Eigenschaften mit uns teilen. Die „Natur des Menschen“ ist ein Phantom, das damit auch keine ethischen oder naturrechtlichen Systeme garantieren oder unterstützen kann.“⁵

Das Problem, das in dieser Analyse von Thomas P. Weber thematisiert wird, ist das der Unmöglichkeit, aus einer lediglich extensiven Totalität von möglichen Merkmalen des Menschseins, einen einheitlichen Begriff a posteriori gewinnen zu können. Die menschliche Natur ist ein „Phantom“, dem man zwar nachjagen kann, dessen man aber nie habhaft werden wird und so kann dann auch das „Menschenbild“, also das Abbild dieser „menschlichen Natur“ an sich, nie mehr sein, als ein verwackeltes Gespensterfoto. Ein Inbegriff des Menschseins würde hier gute Dienste leisten, einen solchen kann man aber nun einmal nicht aus der Erfahrung gewinnen, weder aus der phylo- noch aus der ontogenetischen. Was machen also die „metaphysischen Naturwissenschaftler“? Sie haben keine Wahl, sie müssen die Einheit der Vorstellung „Mensch“ (des „Menschenbildes“) aus der metaphysischen Einheit einer „menschlichen Natur“ an sich begründen, ganz gemäß dem konfligierenden Begriffspaar, „empirische Ontologie“ und „hypothetischer Realismus“. Was man dabei erkennen will, ist die „menschliche Natur“, was man erkennen kann, ist aber immer nur ein Abbild von ihr. Damit bringt man die „menschliche Natur“ aber nicht auf den Begriff, es sei denn, man setzt doch implizit einen Inbegriff voraus. Wie kann man aber unter diesen Umständen Bestimmungen, gleich welcher Art, über den Menschen treffen? Diese müssen doch zumindest immer zweifelhaft bleiben. Weber hatte es schon gesagt: Das Phantom „menschliche Natur“ kann „keine ethischen oder naturrechtlichen System garantieren oder unterstützen“, und noch viel weniger kann das ein bloßes „Menschenbild“.

6.1.1 „Hypothetischer Realismus“ und „Menschenbild“

Der Standpunkt des „hypothetischen Realismus“ soll, wie schon erläutert, einerseits konstitutiv für eine bestimmte Art der Erkenntnis (der des „Mesokosmos“) sein, andererseits aber auch eine zu überwindende Position darstellen, denn der hypothetische Charakter des „Realismus“ soll durch Hinausschieben des Erkenntnishorizonts irgendwann

⁵ Thomas P. Weber, Darwin und die neuen Biowissenschaften, S. 203.

der Gewißheit weichen, die Hypothese soll mittels „empirischer Ontologie“ bestätigt werden. Dies ist allerdings erklärtermaßen nur eingeschränkt zu verwirklichen, denn die Annäherung an das „An sich Existente“ kann immer bloß als asymptotisch aufgefaßt werden. Tatsächlich ist das Problem aber noch viel größer, denn es fehlt grundsätzlich an der Möglichkeit, den erklärten Standpunkt des „hypothetischen Realismus“ mit dem angestrebten Projekt der „empirischen Ontologie“ zu vermitteln.

Hypothetisch muß letztlich alle Erkenntnis sowohl des „Mesokosmos“ als auch des „Realen“ sein, weil alle Strukturkriterien (Anschauungsformen, Kategorien) innerhalb des menschlichen Erkenntnisvermögens, aufgefaßt als Erkenntnisapparat⁶, stammesgeschichtlich geworden, und also historisch-biologisch bedingt sein sollen. Sie dienen nur dem Zweck des Überlebens und taugen folglich nicht zur „Universalerkenntnis“ (Vollmer) der Welt. Das hat zur Folge, daß nur noch Erkenntnisse mit komparativer Allgemeinheit begründet werden können, mit anderen Worten, wer also diese Position vertritt, kann nur noch eine eingeschränkte Geltung der Naturgesetze behaupten⁷. Welchen Maßstab hat man dann aber überhaupt noch zur Verfügung, um die Grenze hin zur Erkenntnis des „Realen“ überschreiten zu können? Wenn selbst die Mathematik nur stammesgeschichtlich, zum Zwecke des Überlebens geworden ist, und also nur für die Erkenntnis des „Mesokosmos“ taugt, wie kann sie dann eine Erkenntnis des „Realen“, des den „Mesokosmos“ umschließenden „Makrokosmos“, ermöglichen? Der Realismus wird unter diesen Umständen immer nur ein „hypothetischer“ bleiben, das Projekt der „empirischen Ontologie“ strauchelt schon in seiner Anfangsphase. Es sei denn, man beruft sich auf metaphysische Phänomene wie „Fulguration“ (Lorenz) oder „Selbstorganisation“ der Materie, mit dem Nebenprodukt der „Epiphänomene“.

Was folgt aus all dem aber für die Erkenntnis des Menschen? Oder, wie sieht das evolutionäre „Menschenbild“ bisher aus?

Entgegen einer transzendentalphilosophischen Bestimmung (die ja, wie eben dargestellt, durchaus ihre logische Berechtigung hatte) würden sich folgende Aspekte ergeben:

⁶ „Technik“ der Natur wird auf „Mechanik“ reduziert!

⁷ Vgl. hierzu z.B. Rupert Riedl: „Wie weit Logik und Mathematik mit dieser Welt korrespondieren, bleibt damit offen.“ Grenzen der Adaptierung, S. 15. Oder Konrad Lorenz: „Als Arbeitshypothese oder als Organ rein funktionell betrachtet, ist und bleibt die Denkform des zahlenmäßigen Quantifizierens einer der wundervollsten Apparate, die die Natur je geschaffen hat, und erweckt auch, wenn man ihren Geltungsbereich nicht absolut setzt, doch gerade durch die unglaubliche Breite ihres Anwendungsbereiches die Bewunderung des Biologen.“ Kants Lehre vom Apriorischen..., S. 105.

- Rezeptivität des Verstandes (als Funktion eines mit stammesgeschichtlich gewordenen Strukturkriterien „gefütterten“ Erkenntnisapparates). Die Erfahrung macht die Begriffe möglich.
- (Willens-)Freiheit ist eine Illusion, entstanden, um dem Zweck des Überlebens zu dienen. In „Wirklichkeit“ gibt es keine Autonomie der Vernunft und keine Differenz zwischen Sein und Sollen.
- Daraus folgt, wenn Freiheit eine Illusion ist und der „Erkenntnisapparat“ ein programmiertes Werkzeug der Evolution, dann setzt sich nicht mehr der Mensch selbst Zwecke, sondern die Evolution setzt diese für ihn. Die „objektive Zweckmäßigkeit der Natur“ ist damit kein Produkt der reflektierenden Urteilskraft mehr, sondern Eigenschaft einer ontologischen Seinstotalität.

Die erforderliche Vermittlung zwischen „Abbild“ und „Urbild“ ist hier das Problem, denn eine solche könnte doch wiederum nur ein über-menschliches Subjekt, ein „kosmologischer Beobachter“ leisten.

6.1.2 „Empirische Ontologie“ und „menschliche Natur“

Das Bestreben, das Wesen der Dinge zu erkennen, sie in ihrem So-sein zu begreifen, schwebt wie eine *Fata morgana* über allen Bestimmungen, die die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ treffen. Anders als bei Kant, werden die hierfür zu postulierenden metaphysischen Voraussetzungen aber nicht als solche erkannt und in den Bereich des transzendentalen Idealismus verschoben, sondern sie fordern unbemerkt die aus ihnen notwendig zu ziehenden Konsequenzen ein.

Wenn der menschliche „Erkenntnisapparat“ nur ein evolutionär programmierter Mechanismus sein soll, der sich „fulguriert“ hat, wie bei Lorenz, oder durch „epigenetischen Regeln“ selbst strukturiert, wie bei Wilson, dann wäre das wahre erkennende Subjekt die ontologische Seinstotalität einer „Weltseele“ oder einer „Theophysis“. Mit anderen Worten, das metaphysische Postulat ist vorausgesetzt, als Bedingung der Möglichkeit der Einheit menschlicher Erkenntnis.

Woraus folgt, wenn die freie Setzung von Objekten des Wollens aufgrund des Bewußtseins der Differenz zwischen Sein und Sollen als Illusion betrachtet wird, dann muß eine andere Entität diese Setzung für den Menschen vorgenommen haben. Der Gradmesser zur Bestimmung des „Sollens“ ist dabei das Ziel des Überlebens. Was also da ist, weil es

überlebt hat, ist gewollt, die Struktur, die sich bewährt hat, ist gut, im Sinne von tauglich⁸. So wird das metaphysische Postulat einer Einheit der Evolution konstitutiv für die Gerichtetheit menschlichen Handelns.

Die Problematik der Zwecksetzung schließt sich nahtlos an diesen Aspekt an. Wenn der Mensch sich seine Zwecke nicht selber setzt, lediglich glaubt, er setze sie selber, sondern immer nur den von der Evolution gesetzten Zwecken folgt, dann ist das metaphysische Postulat des zwecksetzenden notwendigen Wesens hier konstitutiv für die Einheit einer an sich seienden, teleologischen Struktur der Entwicklung der Welt und des Lebens überhaupt.

Die „empirische Ontologie“, der Versuch, den „hypothetischen Realismus“ in einen objektiv begründeten Realismus zu verwandeln, bedarf als Bedingung ihrer Möglichkeit also eines Postulats der Existenz von: „Dingen an sich“ (des „An sich Seienden“), eines „höchsten Guts“ (des Überlebens) und eines „notwendigen Wesens“ (der „Theophysis“). Die „menschliche Natur“ ist dabei auch nur als Postulat vorstellbar, gleichwohl Gegenstand der „metaphysischen Naturwissenschaften“. So, wie der „hypothetische Realismus“ an sich „objektiviert“ werden soll, so soll auch das „Menschenbild“, letztlich der an sich seienden „menschlichen Natur“ immer ähnlicher werden, und zwar durch ein Hinausschieben des Erkenntnishorizonts in Richtung auf das zuvor postulierte „An sich Seiende“.

Tatsächlich wählen die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ aber in der Praxis oftmals eine Abkürzung. Weil ihr Glaube an die Existenz des „An sich Seienden“ so groß ist, daß er praktisch keinen Zweifel mehr zuläßt, erfüllt das erkenntnistheoretische Zugeständnis des „hypothetischen Realismus“, das letztlich nichts als ein schwacher Abglanz der Kantischen Konzeption von Erscheinungswelt und „Ding an sich“ darstellt, da, wo es vertreten wird, größtenteils nur eine Alibifunktion. Man ist sich im Grunde genommen doch sehr sicher, mittels der eigenen Disziplin, hier der Biologie im weitesten Sinne, die Dinge so zu erfassen, wie sie an sich sind. Und dies gilt eben auch für die Bestimmung des Menschen. Somit sind die beiden Begriffe „Menschenbild“ und „menschliche Natur“ für die meisten Autoren synonym. Sie machen sich nicht die Mühe der oben dargestellten Unterscheidung, zum einen, weil sie eben glauben, daß die „Welt an sich“ eine Einheit darstellt und der Mensch nur ein Objekt innerhalb dieser Einheit ist, welches aufgrund

⁸ Auch wenn sich nahezu alle Vertreter der „metaphysischen Naturwissenschaft“ meist sehr wortreich vom „naturalistischen Fehlschluß“ distanzieren, so können sie doch am Ende nie umhin, das Sollen doch irgendwie aus dem Sein zu begründen.

ihrer Naturgesetze in einer bestimmten Weise beschaffen ist, die man entdecken kann, zum anderen, weil sie wenig oder gar nichts über Metaphysik wissen. Weder über deren Anspruch, Herangehensweise oder Ergebnisse noch über ihr wissenschaftsgeschichtlich relevantes Verhältnis zur Naturwissenschaft. Aber, wenn man nicht um die Zäsur weiß, die mit Galilei und anderen stattgefunden hat, dann weiß man auch nicht um die wesentliche methodische Grenze zwischen Metaphysik und Naturwissenschaft, die weiter oben dargestellt wurde. Und so kommt es zu Grenzüberschreitungen, die einerseits den falschen Eindruck erwecken, man könne aus dem empirisch gewonnenen „Menschenbild“ „ethische oder naturrechtliche Systeme ableiten“ (Weber), andererseits, man könne metaphysische Fragen generell in naturwissenschaftliche konvertieren und beantworten. Und hierin liegt der größte Schaden, den „metaphysische Naturwissenschaft“ anrichten kann.

6.1.3 Die „menschliche Natur“ als Kampfbegriff oder, zur Denunziation des vernünftigen Handelns

Wer die Idee der Vernunft nicht anerkennt, „der stellt sich damit außerhalb des Umkreises ihrer Problemstellung“, so schrieb Ernst Cassirer in „Kants Leben und Lehre“⁹, und dies ist auch hier spürbar. Die Vernunft ist der Dreh- und Angelpunkt jedweder Bestimmung von Erkenntnis und moralischem Handeln. Wer das bestreitet, kann auch keine Bestimmung dieser beiden Eigenschaften des Menschen mehr liefern. Die Fragen, „Was kann ich wissen?“ und „Was soll ich tun?“ stellen sich tatsächlich außerhalb des vernünftigen Denkens nirgendwo. Sie müssen also ihrer vermeintlichen evolutionär-genetischen Ableitung immer schon logisch vorhergehen. Dies können sie freilich nicht, wenn die Vernunft, die sie allein zu stellen in der Lage ist, selbst wieder nur als zum Endzweck des Überlebens dienliches Evolutionsprodukt aufgefaßt wird. Die somit notwendige philosophisch-erkenntnistheoretische Propädeutik der naturwissenschaftlichen Untersuchung des menschlichen Potentials wird allerdings von den „metaphysischen Naturwissenschaftlern“ selbst wieder „naturalisiert“ und in den Definitionsbereich der Einzelwissenschaft Biologie verlegt.

Die Denunziation des vernünftigen Handelns ist eine direkte Folge des vermeintlich naturwissenschaftlichen, eigentlich aber zutiefst metaphysischen, reduktionistischen Ansatzes. Da, wo die Vernunft nicht mehr Dreh- und Angelpunkt der Beurteilung von

⁹ Vgl. S. 114.

„Wahr“ und „Falsch“, von „Gut und Böse“ ist, wo sie zum reinen Evolutionsprodukt gemacht wird, zum Erfüllungsgehilfen des „Überlebenszwecks“, wird vernünftiges Handeln zu einer Illusion erklärt. Da, wo das Unbedingte zum reinen metaphysischen Postulat, zum Gegenstand des Glaubens wird, ist vernünftiges Handeln, welches zu seiner Bedingung den Bezug vom Bedingten auf das Unbedingte hat, unmöglich.

Weil das Unbedingte, auf das doch alles Bedingte hin bezogen werden muß, von dem es seine Bedeutung erhält, ins Metaphysische (als „An sich Seiendes“) entschwindet, kann es auch keine Grundlage vernünftigen und zweckmäßigen Handelns mehr darstellen. Wird auch das Selbstbewußtsein als Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung abgelehnt, damit genauso als Bedingung der Möglichkeit vernünftigen und zweckmäßigen Handelns, verlieren auch Totalitätsbegriffe und regulative Ideen ihre Bedeutung für die praktische Vernunft. Was bleibt dann aber noch als bindend für die Definition von objektiver Erkenntnis, für die Bewertung von richtigem Handeln und für die Setzung von Zwecken übrig? Doch nur das evolutionär gewordene „Gefühl“ des Wahren, Richtigen und Zweckmäßigen. Wird „quid juris?“ auf „quid facti?“ reduziert, dann bleibt nur der Blick auf die Stammesgeschichte des „Erkenntnisapparates“ und seiner Funktionen. In diesem Sinne konnte Lorenz dann auch schreiben:

„Erst die Wertempfindung, erst das Gefühl ist es, was der Antwort, die wir auf die kategorische Selbstbefragung erhalten, das Vorzeichen von plus und minus erteilt und sie zu einem Imperativ oder Verbot werden läßt. Beides aber entspringt nicht der Vernunft, sondern dem Drang der Dunkelheit, in die unser Bewußtsein nicht hinabreicht.“¹⁰

Lorenz behauptet hier also, daß die Vernunft der „gefühlsmäßigen“ Anleitung bedarf, andernfalls gehe sie fehl. Was aber tatsächlich die Folge dieses „Gefühlsprimats“ ist, läßt sich bereits an einem einzigen Beispiel zeigen. Was geschieht denn, wenn das „Gefühl“ zur Basis einer vermeintlich wissenschaftlichen Anschauung wird?

Stephen Jay Gould schreibt in seinem Buch „Der falsch vermessene Mensch“ über „den großen schweizer Naturforscher“ Louis Agassiz, der einer der bedeutendsten Theoretiker der sogenannten „Polygenie“¹¹ war:

„Agassiz könnte aufgrund biologischer Überzeugung zur Polygenie prädestiniert gewesen sein, doch bezweifle ich, daß dieser fromme Mann die biblische Orthodoxie eines einzigen Adam aufgegeben hätte, wenn er nicht sowohl mit dem Anblick amerikanischer Schwarzer als auch mit dem Drängen seiner vom Polygenismus überzeugten Kollegen konfrontiert

¹⁰ Lorenz, Das sogenannte Böse, S. 239 f..

¹¹ Polygenie bedeutet: die Theorie, daß es nicht einen, sondern mehrere (biblische) „Adams“ gab, aus denen völlig verschiedene Menschenrassen entstanden sein sollen, von denen einige höher entwickelt als die anderen wären, weswegen sich dann auch die Sklaverei damit sehr gut rechtfertigen ließ.

worden wäre. Agassiz stellte nie Daten zur Untermauerung der Polygenie zusammen. Seine Wandlung erfolgte aufgrund einer unmittelbaren Reaktion des Abscheus und der hartnäckigen Überredung durch Freunde. Seine spätere Parteinahme für die Polygenie hatte keine tieferen Gründe auf dem Gebiet des biologischen Wissens.

Agassiz hatte in Europa nie einen Schwarzen gesehen. Als er 1846 zum ersten Mal Schwarzen als Bediensteten in seinem Hotel in Philadelphia begegnete, empfand er tiefen körperlichen Widerwillen. Diese Schockerfahrung begründete offenbar zusammen mit seinen sexuellen Ängsten vor einer Rassenmischung seine Überzeugung, daß die Schwarzen eine Art für sich seien.¹²

Seine Vernunft hätte Agassiz davon überzeugen müssen, daß „Schwarze“ keine eigene Menschenart darstellen, sei es auch nur aufgrund seines Glaubens an die biblische Überlieferung, aber, der „Drang der Dunkelheit“, sein negatives Gefühl, legte ihm ein anderes Szenario nahe, für das es eigentlich keine überzeugenden wissenschaftlichen Beweise gab und das sogar seinem Glauben widersprach. Was aber war der Grund dieses Gefühls? Seine persönliche Pathologie oder ein universeller Hang der „menschlichen Natur“ zur Xenophobie, der evolutionär geworden ist, und durch Agassiz' psychische Konstitution nur bis ins Extreme verstärkt wurde? In beiden Fällen kann man schwerlich von wissenschaftlich begründeter Argumentation sprechen, im letzten jedoch erhält der Konflikt zwischen „hypothetischem Realismus“ und „empirischer Ontologie“, bzw. zwischen der angeblichen Fähigkeit zu bedingter „mesokosmischer Erkenntnis“ und unbedingter Erkenntnis der „realen Welt“ Bedeutung. Um uns nicht von unserem „natürlichen Hang“ zur Xenophobie in unserem Urteil beeinträchtigen zu lassen, müßten wir „unsere Ausstattung als Kreatur transzendieren“ (Riedl). Das könnte hier aber doch nur bedeuten, mit Hilfe des objektiv „stammesgeschichtlich legitimierten“ Gefühls das subjektiv davon abweichende Gefühl zu überwinden, denn die Vernunft soll ja allenfalls eine Statistenrolle spielen.

Ganz in diesem Sinne argumentiert dann auch Steven Pinker in seinem Buch „Das unbeschriebene Blatt – Die moderne Leugnung der menschlichen Natur“ aus dem Jahr 2003. Zusammenfassen ließe sich die dort vertretene Perspektive unter dem Titel „Menschlicher Fortschritt durch Rückschritt“. Es handelt sich hierbei um ein gutes Beispiel für den unvermeidlichen Konservatismus einer „evolutionsmetaphysischen“ Perspektive. Pinkers Begriff der „menschlichen Natur“ ist ein Kampfbegriff par excellence, er richtet sich gegen die These, daß der Mensch ohne irgendwelche angeborenen Fähigkeiten auf die Welt käme und folglich ein reines „Umweltprodukt“ sei. Diese vermeintliche Gegenposition ist das Feindbild der „Evolutionarypsychologie“, einer Spielart der

¹² Stephen Jay Gould, Der falsch vermessene Mensch, Frankfurt a.M.1988, S. 41 f..

Soziobiologie, die von Leda Cosmides und ihrem Mann John Tooby entwickelt wurde.

Diese beiden

„verstehen die Evolutionspsychologie als Brücke zwischen Biologie und Psychologie und setzen sie dem entgegen, was sie abschätzig „Sozialwissenschaftliches Standardmodell“ nennen. Der Kern dieses Standardmodells, das heute weitgehend ein Pappkamerad ist, besteht darin, dass Menschen als unbeschriebenes Blatt, als *tabula rasa*, zur Welt kommen und sich ihre intellektuellen Fähigkeiten als Reaktion auf Umweltreize entwickeln.“¹³

Die politischen Implikationen liegen auf der Hand. Hier geht es in keiner Weise mehr um die Deduktion von Begriffen, die „die Erfahrung erst möglich machen“, sondern um die Doktrin einer genetisch präformierten „menschlichen Natur“, der man zum Heil der Menschheit genügen muß. Allerdings versucht Pinker diesen radikalen Ansatz zu verschleiern. Er argumentiert in diesem Zusammenhang beispielsweise, daß die evolutionär gewordenen Charakteristiken der „menschlichen Natur“ zwar keine zwangsläufigen Folgen, im Sinne eines Handlungs-Determinismus, nach sich ziehen würden, weil es sich aufgrund der Berücksichtigung des „Naturalistischen Fehlschlusses“ verbieten würde, aus dem *Ist* der „menschlichen Natur“ ein *Sollen* (oder gar *Müssen*) abzuleiten. Allerdings hat er sich damit schon selbst der Begründung für die vermeintliche Wichtigkeit der Kenntnis dieser „menschlichen Natur“ beraubt, denn wenn das so wäre, dann wird die Kenntnis dieser „menschlichen Natur“ auch vollkommen irrelevant, als bloßer metaphysischer Überbau zu gegebenen statistischen Daten entfaltet sie nämlich auch keinerlei Definitionskompetenz.

Davon unberührt ist Pinker nun aber der Auffassung, daß, wenn man die „menschliche Natur“ nicht berücksichtigen würde, den Menschen statt dessen als „unbeschriebenes Blatt“ betrachtete, dann würden daraus „sozialtechnische Experimente“ mit schrecklichen Folgen resultieren, weshalb sich an die Proklamation der „menschlichen Natur“ auch folgerichtig die Würdigung des Konservatismus anschließt. So heißt es dann bei ihm:

„Traditionen wie Religion, Familie, soziale Sitten, sexuelle Normen und politische Institutionen sind Destillate bewährter Techniken, die uns vor den immanenten Mängeln der menschlichen Natur schützen. In der Form, in der sie einst entwickelt wurden, lassen sie sich noch heute auf die Menschen anwenden, selbst wenn sie heute niemand mehr begründen kann. Egal, wie unvollkommen die Gesellschaft ist, wir sollten sie an den Gräueln und Entbehrungen der realen Vergangenheit messen, keiner imaginierten Zukunft. Wir haben das Glück, in einer Gesellschaft zu leben, die mehr oder weniger funktioniert, und unser vordringliches Anliegen sollte nicht sein, sie kaputt zu machen, weil die menschliche Natur jederzeit zu einem Rückfall in die Barbarei fähig ist. Da niemand klug genug ist, um das Verhalten eines einzigen menschlichen Wesens vorherzusagen, ganz zu schweigen von den Millionen, die in einer Gesellschaft interagieren, sollten wir jeder

¹³ Manuela Lenzen, Evolutionstheorien in den Natur- und Sozialwissenschaften, S. 114 f..

Formel zur Veränderung der Gesellschaft von oben nach unten mit Mißtrauen begegnen, weil sie wahrscheinlich unbeabsichtigte Konsequenzen hätte, die schlimmer wären als die Probleme, zu deren Beseitigung sie gedacht ist. Bestenfalls können wir auf stufenweise Veränderungen hoffen, die ständig an die Rückmeldungen über ihre positiven und negativen Konsequenzen angepasst werden müssen. Aus dieser Ansicht folgt auch, daß wir nicht bestrebt sein sollten, Probleme wie Verbrechen oder Armut zu *lösen*, weil in einer Welt konkurrierender Individuen der Gewinn des einen der Verlust eines anderen sein könnte. Bestenfalls können wir die Nachteile einer Maßnahme gegen die einer anderen abwägen.¹⁴

So wird hier der „Naturalistische Fehlschluß“ doch noch begangen, allerdings unauffällig, indem nicht argumentiert wird, daß der Ist-Zustand der Gesellschaft deren Soll-Zustand darstellt, sondern daß der Ist-Zustand möglicherweise „die beste aller möglichen Welten ist“, deren Besitz man nicht leichtfertig aufgeben sollte. Hier wird tatsächlich die Forderung erhoben, daß es vermieden werden sollte, durch Veränderung Mißständen abzuhelfen, damit nicht vielleicht neue Mißstände aus dieser Veränderung entstehen. Dies wäre doch aber so, als wenn ein Chirurg einen unter Umständen lebensnotwendigen Eingriff ablehnen würde, weil er Angst hat, während der Operation einen Fehler zu begehen. Dies wäre also eine „moralische“ Konsequenz, die aus dem evolutionspsychologischen Begriff der „menschlichen Natur“ resultiert, der „Natur“ ihren Lauf zu lassen, es wird schon richtig sein.¹⁵

Unter einer Bedingung wäre dies freilich folgerichtig, nämlich dann, wenn man dem Evolutionsgeschehen zuvor eine immanente Zweckgerichtetheit beigelegt hätte. Wenn die Evolution die Zwecke setzt, dann kann der Mensch mit seinen eigenen (eventuell davon abweichenden) Zwecken nur Fehler machen. Das Ziel muß also sein, herauszufinden, wie die Evolution die „menschliche Natur“ präformiert oder prädisponiert hat, um daran abzulesen, was getan werden soll oder nicht getan werden darf, um ihren Zwecken nicht zuwiderzulaufen, sondern sie vielmehr zu befördern.¹⁶ Insofern aber die Kenntnis der „menschlichen Natur“ als ontologischer Seinseinheit immer ein Projekt bleiben muß, müßte man sich letztlich mit dem „Menschenbild“ eines „hypothetischen Realismus“ zufriedengeben.

Es bleibt festzuhalten, weder die „menschliche Natur“ an sich noch das „Menschenbild“, das ihr ähnlich sein soll, stellen einen Inbegriff des Menschen dar, der als intensive

¹⁴ Steven Pinker, Das unbeschriebene Blatt, S. 402 f..

¹⁵ Daß es sich am Ende freilich gar nicht um „Natur“ handelt, sondern vielmehr um historisch gewordene Herrschaftsverhältnisse, wird hierdurch geschickt verschleiert.

¹⁶ Der Vergleich mit Haeckels „Kontraselektion“ liegt hier auf der Hand.

Totalität geeignet wäre, unter sich alle empirischen Einzelbestimmungen des Menschseins zur Einheit (auf den Begriff) zu bringen.

Formal kann es sich bei der „menschlichen Natur“, respektive dem „Menschenbild“, also immer nur um eine extensive Totalität von Merkmalen handeln, einen Sammelbegriff unter dem die empirischen Bestimmungen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, fortlaufend katalogisiert werden.

Tatsächlich ist es eine von Pinkers Grundprämissen, daß es universelle Eigenschaften einer „menschlichen Natur“ geben soll, die sich katalogisieren lassen. Er bezieht sich dabei auf „Donald E. Browns Liste der menschlichen Universalien“ von 1989, die er im Anhang des Buches „Das unbeschriebene Blatt“ aufführt. Diese Liste enthält unter anderem so unterschiedliche Begriffe wie „Daumenlutschen“ oder „Weltbild“. In dem Bestreben, alle Aspekte des Menschseins aufzulisten, seien es banale oder hochkomplexe, kommt es noch zu anderen Auffälligkeiten. So sollen einige der Begriffe tatsächliche Universalien bezeichnen, andere nur „Fast-Universalien“ also: „Merkmale, welche die meisten, aber nicht alle Kulturen haben“.¹⁷ Und wieder andere gelten nur für Männer oder nur für Frauen. Die Uneinheitlichkeit dieses Menschenbildes tritt hier in aller Deutlichkeit zutage. Das läßt dann nur den Schluß zu, daß es doch offenbar gar keine einheitliche „menschliche Natur“ geben kann, sondern viele „menschliche Naturen“: kulturell bedingte, männliche, weibliche etc.. Im Endeffekt ist dieses „Menschenbild“ damit willkürlicher und subjektiver, als alle anderen.

Pinkers Anliegen, einer „menschlichen Natur mit menschlichem Antlitz“, eines „biologisch untermauerten Humanismus“, mag zwar zunächst verdienstvoll erscheinen, suggeriert dieser Ansatz doch, überkommene religiös oder kulturell bedingte „unmenschliche“ Zustände mittels eines einheitlichen wissenschaftlichen Verständnisses des Menschen an sich, zu überwinden, dies ist jedoch auf diese Weise nicht zu realisieren. Nicht nur aufgrund der inhaltlichen Willkürlichkeit dieses Verständnisses, denn es ist genauso bedingt, wie jedes andere religiös oder kulturell bedingte „Menschenbild“ der Geschichte, sondern auch formal, aufgrund seines implizit metaphysischen Charakters, der aus der notwendigen Voraussetzung eines „An sich Seins“ einer „menschlichen Natur“ resultieren muß.

Weder die menschliche Natur, besser gesagt, „die menschlichen Naturen“ (von Frauen, Männern, Kulturen, Individuen), noch deren Abbilder, die immer bedingt und nur

¹⁷ Steven Pinker, Das unbeschriebene Blatt, S. 601. Sind das nun „menschliche Universalien“ oder doch eher „kulturelle“? Der Unterschied scheint Pinker gar nicht aufzugehen!

„hypothetisch real“ bleiben müssen, können nun aber den Totalitätsbegriff der *Menschheit* begründen, das Unbedingte zum Bedingten, das Allgemeine zum Besonderen. Als Reflexionsbegriff für die Vernunft war dieser Begriff noch tauglich, Zwecke an ihm auszurichten, im Rahmen der „Evolutionismetaphysik“ ist er dagegen nichts anderes, als eine weitere extensive Totalität, ein Sammelbegriff für alles menschliche in der Geschichte, ohne weitergehende Bedeutung.

6.2 Zur inhaltlichen Konsequenz eines Inbegriffs des Menschseins

Nimmt man die drei Strukturkriterien, die sich aus Kants Vernunftkritik für eine formale Bestimmung des menschlichen Potentials ergeben hatten: Spontaneität des Verstandes, Autonomie der Vernunft und das Vermögen der reflektierenden Urteilskraft zum Maßstab, dann lassen sich damit auch drei weitere Aspekte des Inbegriffs des Menschseins begründen, nämlich Verantwortung, Menschenwürde und kultureller Fortschritt.

Wie sich gezeigt hatte, ist die Selbsterkenntnis des Menschen, der Versuch, die Bestimmungen des eigenen Daseins auf den Begriff zu bringen, ein Problem der Vernunft, nicht der Naturerkenntnis. Vernunft wurde von Kant definiert als das Vermögen, alles Bedingte weiterzudenken, bis hin zum Unbedingten, welches damit als erste Bedingung eines Gegenstandes aufgefunden wäre. Sie ergänzt also den Verstand, indem sie seine Erkenntnisse über den Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung, dessen Inbegriff der der Natur ist, erweitert. In erkenntnistheoretischer Hinsicht bedeutet das Vermögen der Vernunft also auch das Vermögen der Transzendenz der Natur.

Daß nun die hier betrachteten „metaphysischen Naturwissenschaftler“ dieses Vermögen, dieses Bedürfnis, die Grenzen der Natur auszuloten und zu überschreiten, anerkennen müssen, sei es implizit oder explizit, hat sich im Vorhergehenden ergeben, und läßt sich nach wie vor am besten durch den Verweis auf den Versuch der „empirischen Ontologie“ begründen. Jedoch sind sie nicht in der Lage, die Faktizität des Vernunftvermögens zu erklären oder zu begründen.

So ist auch der Begriff der Verantwortung, der aus der „Autonomie der Vernunft“ folgt, für „metaphysische Naturwissenschaftler“ unbegründbar. Verantwortung kann nur übernehmen, wer in der Lage ist, sich selbstbewußt und selbstreflektiert, der Natur als Inbegriff gegenüberzustellen und im Hinblick auf die Bestimmungen dieses Inbegriffs zu handeln. Spontaneität des Verstandes und praktische Freiheit sind die Voraussetzungen hierfür.

Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, wenn biologisch oder biologistisch argumentierende Autoren (wie z.B. auch Konrad Lorenz) behaupten, daß das Bewußtsein der Tatsache, daß der Mensch „auch nur“ ein Tier ist, - evolutionär geworden aus einer Ahnenreihe, die von Bakterien über Reptilien, Amphibien, Säugetiere und Primaten verläuft -, dazu dienen könnte, über eine Art von „verwandtschaftlichem Mitgefühl“ verantwortliches Verhalten gegenüber anderem Leben und der Umwelt allgemein hervorzurufen. Gern wird hier auch in Descartes der Schuldige dafür gesucht, daß Tiere rücksichtslos ausgebeutet werden, hatte dieser doch behauptet, sie seien bloß empfindungslose Automaten. So weit scheint die Argumentation zunächst plausibel zu sein. Die Philosophie, in ihrer einseitigen Erhöhung des Menschen, ist verantwortlich für die Ausbeutung von Tieren und Umwelt.

In der Praxis zeigt sich jedoch, daß das Bewußtsein der Tierartigkeit des Menschen nicht zu einem besseren Umgang mit den Tieren geführt hat, sondern vielmehr zu einem schlechteren mit den Menschen. Vorstellungen wie die der „Kontraselektion“ (Haeckel), aus der dann Forderungen wie die der Auslöschung von vermeintlich „unwertem (Menschen-)Leben“ im Sinne der Evolution erfolgten, sind leider kein Relikt aus der ideengeschichtlichen Mottenkiste, sie erleben immer wieder eine Renaissance.¹⁸

Dies beeinträchtigt dann auch den Begriff der Menschenwürde. Ein Mensch darf von niemandem, nicht einmal von Gott, so Kants radikale Feststellung, nur als Mittel gebraucht werden, „ohne dabei nicht auch zugleich Zweck zu sein“. Mit anderen Worten, wer das Bewußtsein der Diskrepanz von Sein und Sollen (in Form eines synthetischen Satzes a priori, des kategorischen Imperativs) besitzt, muß sich selbst betrachten, *als ob* er mehr als nur ein evolutionär gewordenen Naturwesen wäre. Wenn er dies aber tut, benötigt er einen

¹⁸Hierfür gibt es sogar ein aktuelles Beispiel. In seinem Artikel „Anleitung zur Menschengleichheit“ in „Die Zeit“ Nr. 38 vom 16.09.2010, S. 4 setzt sich Sigmar Gabriel mit dem aktuellen Buch „Deutschland schafft sich ab“ des ehemaligen Bundesbankvorstands Thilo Sarrazin auseinander und zitiert dort folgende Textpassage daraus: „Das Muster des generativen Verhaltens in Deutschland seit Mitte der sechziger Jahre ist nicht nur keine Darwinsche natürliche Zuchtwahl im Sinne von „survival of the fittest“, sondern eine kulturell bedingte, vom Menschen selbst gesteuerte negative Selektion, die den einzigen nachwachsenden Rohstoff, den Deutschland hat, nämlich Intelligenz, relativ und absolut in hohem Tempo vermindert.“ Auch hier (wie schon bei Haeckel über zweihundert Jahre früher) taucht wieder das Motiv der „darwinschen Zuchtwahl“ in Gestalt eines unumstößlichen Dogmas auf. Selbst Darwin hatte seine Erkenntnisse nicht derartig verabsolutiert. Und auch die Haeckelsche „Kontraselektion“ erlebt ihre Namensänderung und wird zur „negativen Selektion“. Es sei hier an das Zitat von Jürgen Sandmann auf S. 33 dieser Arbeit erinnert, der schrieb: „Der Gedanke der Kontraselektion läßt sich – genau betrachtet – gar nicht aus der Selektionstheorie ableiten, da die Individuen, die den Kampf ums Dasein überstehen, per definitionem die Geeignetsten sind, und das immer in Relation zu den herrschenden Lebensbedingungen.(...)“

Man kann pointiert sagen, Haeckel sei mit dem Resultat des Kampfes ums Dasein unter den Bedingungen der Zivilisation unzufrieden, weil es seinem Wertmaßstab nicht entspricht.“ Genau dasselbe gilt auch für Sarrazin.

Zweckbegriff, der den des Naturzwecks (oder des evolutionären Zwecks) übersteigt. Den Menschen als Endzweck oder als „letzten Zweck der Schöpfung hier auf Erden“ aufzufassen, weil er eben das einzige Wesen ist, das sich selbst Zwecke setzen kann, ist da eine naheliegende Lösung, allerdings nur, wenn man auf die Reontologisierung dieses Zweckbegriffs verzichtet.

Ein kultureller Fortschritt, der mehr ist, als nur technische Entwicklung zur Erleichterung der Lebensumstände, hat Verantwortung und Menschenwürde zur Voraussetzung. Sie sind Bedingung der Möglichkeit dieses Fortschritts, weil sie dessen Zwecke setzen. Es ist das Thema einer „Metaphysik als Wissenschaft“, sich mit diesen Problemen zu befassen. Mit Naturwissenschaft allein kommt man hier nicht weiter, und mit „metaphysischer Naturwissenschaft“ gerät man auf die Irrwege, die in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt wurden.

7. Das Problem der Einheit

Entweder „transzendente Einheit der Apperzeption“ oder „ontologische Welteinheit“ als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis, dies war die Alternative, die in dieser Arbeit betrachtet werden sollte. Einheit ist dabei sowohl Voraussetzung von Erkenntnis und Wissenschaft als auch etwas, das erst hergestellt werden muß. Es bedarf also zunächst eines Bezuges auf eine „ursprüngliche Einheit“, damit systematische Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnis hergestellt werden kann. Diese ursprüngliche Einheit lag für Kant im transzendentalen Subjekt, für die „metaphysischen Naturwissenschaftler“ aber in einer ontologischen Welteinheit, die in einer Art und Weise personifiziert werden muß, wie der Gottesbegriff, an dessen Stelle sie getreten ist. Für beide Ansätze gilt aber, daß Subjekt und Objekt der Erkenntnis, damit Denken und Sein miteinander vermittelt werden müssen. Das Hauptproblem liegt dabei darin, diese Vermittlung nicht von einem Dritten abhängig zu machen, weil sie sonst fragwürdig wird. Bereits bei Descartes hatte sich gezeigt, daß die Vermittlung von *res cogitans* und *res extensa*, der beiden Substanzen, die er allein gelten lassen wollte, nur durch den Bezug auf ein wohlwollendes göttliches Wesen zu leisten war. Locke, obgleich er durch den strikten Verzicht auf die „angeborenen Ideen“ in direktem Gegensatz zu Descartes stand, mußte letztlich denselben Weg beschreiten wie dieser, weil auch er auf die Güte Gottes angewiesen war. Hume wollte dies nicht mehr, ihm blieb aber am Ende auch nur der Bezug auf eine „prästabilierte Harmonie“ zwischen Erkenntnis und Welt, die in letzter Konsequenz ebenfalls als durch ein Drittes hergestellt gedacht werden muß. Kant hatte demgegenüber einen Weg gefunden, das Dritte aus der Vermittlung „herauszukürzen“, er sprach bestimmten Begriffen (den Kategorien) eine konstitutive Funktion für die Erfahrung zu. Dies konnte er aber nur erreichen, weil er darauf verzichtete, das Wesen der Dinge zum Gegenstand der Erkenntnis zu machen. Erkennbar waren auf diese Weise nur die Gegenstände möglicher Erfahrung, nicht aber die „Dinge an sich“, die gleichwohl als der Erfahrung zugrundeliegend gedacht werden mußten, denn, „ohne etwas was da erscheint“, kann es auch keine Erscheinung geben. Die von ihm vorausgesetzte Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis über Gegenstände möglicher Erfahrung hatte also zum einen, eine „transzendente Einheit der Apperzeption“, innerhalb derer die Kategorien sich vor aller Erfahrung auf Gegenstände beziehen müssen und, zum anderen, ein unerkennbares Substrat der Gegenstände möglicher Erfahrung, das transzendente Objekt, zur Bedingung. Damit ist das Erkenntnisproblem des „Wesens der Dinge“ zwar anerkannt, jedoch mangels einer

Lösungsmöglichkeit ins Transzendente verschoben. Die „kopernikanische Wende“ erlaubt Kant so einerseits, den subjektiven Anteil an der Erkenntnis zu analysieren, und ihm gelingt dabei eine überzeugende Charakterisierung des menschlichen Potentials, problematisch wird sein Ansatz aber dort, wo er „die Mannigfaltigkeit“ der empirischen Gegenstände auf eine Einheit bringen muß, die weder von den „Dingen an sich“ noch vom transzendentalen Subjekt gestiftet werden kann. Es bleibt ihm am Ende nichts weiter übrig, als erneut auf das Dritte zurückzugreifen, und zwar in Form des Postulats eines göttlichen Verstandes, der die Naturzwecke gesetzt haben muß.

Die evolutionäre Erkenntnistheorie von Lorenz, Vollmer und anderen hat nun das Paradoxe, daß sie sich einerseits auf Kants Ansatz bezieht, und diesen unter biologischen Gesichtspunkten einer Revision unterziehen will, aber andererseits argumentativ auf den vorkantischen Stand von Locke und Hume zurückfällt. Indem die von Kant verworfene Position eines „Präformationssystems der reinen Vernunft“, mit der Evolution in der Rolle des Präformators, reaktiviert werden soll, wird das Dritte auf naive Weise wieder zum Vermittler zwischen Denken und Sein, der Erkenntnis und ihren Gegenständen gemacht. Der „hypothetische Realismus“ ist ein naiver Realismus, der es erlaubt, die Möglichkeit der Wesenserkenntnis wieder auf die Agenda zu setzen. Da es sich hierbei aber nicht um kontemplative Wesensschau handeln kann, sondern um das Vorhaben, dem Wesen der Dinge auf naturwissenschaftlichem Wege auf die Spur zu kommen, hatte sich die Bezeichnung „empirische Ontologie“ angeboten. Zur Voraussetzung hat diese immer eine Form des materiellen Monismus, der das Verfahren des Reduktionismus nahelegt. Am Monismus Ernst Haeckels wird dabei deutlich, wie dieser zwangsläufig zur Religion führt. Daß die Vorstellung der „Gott-Natur“ heute keineswegs ausgedient hat, läßt sich nun sowohl an Lorenz und Vollmer zeigen, - wobei diese Konsequenz bei letzterem weniger offensichtlich ist -, als auch bei Edward Wilson, der an den logischen Positivisten kritisiert, daß sie sich statt an die „Erforschung der physikalischen Grundlagen des Denkprozesses“ zu halten, lieber mit logischer und „semantischer Analyse“ beschäftigen.¹ Da das „Wesen der Dinge“ für ihn einzig in ihrer physikalischen Beschaffenheit liegt, kommt er letztlich zu dem Schluß, daß Wissenschaft im Grunde nichts anderes ist, als Religion mit anderen Mitteln fortgesetzt.²

¹ Vgl. hierzu: Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 88.

² „Könnte es sein, daß die heilige Schrift nur der erste literarische Versuch war, das Universum zu erklären und uns selbst darin eine Bedeutung zu geben? Vielleicht ist Wissenschaft eine Fortsetzung dieses Versuchs auf neuem und besser erprobtem Gelände, aber zum selben Zweck. Wenn ja, dann könnte man wohl sagen, 178

Die Art und Weise, wie die „ursprüngliche Einheit“ als konstitutive Bedingung für Erkenntnis und Wissen überhaupt vorgestellt wird, wirkt sich nun auch auf die Vorstellungen einer systematischen Einheit von Wissenschaft aus. Mit Kant läßt sich das Projekt einer „Metaphysik als Wissenschaft“ formulieren, die als naturwissenschaftliche Propädeutik, nicht zuletzt einer „metaphysischen Naturwissenschaft“ vorzubeugen helfen soll. Das unreflektiert metaphysische Gegenkonzept hierzu wäre Edward O. Wilsons Vorstellung von „Consilience“³, die, wenn man sie genauer betrachtet, nichts anders ist, als die logische Konsequenz aus der Haeckelschen Form des Monismus.

Da das zentrale Erkenntnisproblem aber, damals wie heute, das der Wesenserkenntnis ist, und von diesem sowohl die Plausibilität von Kants Ansatz als auch dessen der „metaphysischen Naturwissenschaftler“ abhängt, bietet sich zunächst ein Blick auf den Wesensbegriff an.

Kurt Flasch unterscheidet in seiner Betrachtung des Begriffs „Wesen“ zwei Funktionen desselben, eine ontologische und eine methodologische. Die ontologische Funktion liegt dabei darin, daß der Wesensbegriff dasjenige hervorhebt, „was notwendig in einer Sache liegt im Gegensatz zu der Vielheit zufälliger Fakten“.⁴ Und er ordnet dieser Funktion noch einen „axiologischen Aspekt“ zu: Das Wesen „soll das sein, woraufhin sich die Sache entwickelt, eine immanente Norm, die das bloß Vorhandene zu beurteilen gestattet.“⁵ Das Wesen einer Sache ist damit das Bleibende, Feststehende an dieser. Wenn nun Aristoteles in der Metaphysik definiert, daß „Wissenschaft [...] zu ihrem Gegenstande das [hat], was immer oder doch in den meisten Fällen stattfindet“, weil man sonst weder selbst etwas lernen, noch einen anderen etwas lehren könnte, dann muß der Gegenstand von Wissenschaft „als immer oder als in der Regel stattfindend bestimmt sein.“⁶ Das bloß Akzidentielle ist damit nicht Gegenstand von Wissenschaft, sondern allein das Substantielle, das Wesentliche. In diesem Sinne versteht sich dann auch die „methodologische Funktion“ des Wesensbegriffs als „der denkende Ausgriff auf das

daß Wissenschaft in diesem Sinne deutlich befreite und freiheitliche Religion ist.“ Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 13.

³ Der englische Originaltitel des Buches „Die Einheit des Wissens“ lautet: „Consilience. The Unity of Knowledge“. Der deutsche Übersetzer bemerkt zum Wort „Consilience“: „(...) ein im modernen Englisch äußerst selten angewandter Begriff, den der Autor für die „Einheit allen Wissens“ gewählt hat, ist mit „Konziliation“ nur unzulänglich unserem Sprachgebrauch angemessen übersetzt und wird daher im folgenden meist mit „Vereinigung“ oder „Vernetzung“ umschrieben.“ Die Einheit des Wissens, S. 15.

⁴ Kurt Flasch, Wesen, in: Hermann Krings, Hans Michael Baumgartner, Christoph Wild (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Studienausgabe, München 1974, S. 1688.

⁵ Ebd., S. 1688.

⁶ Aristoteles, Metaphysik, 1027 a.

Wesen“, der „der empirischen Forschung als Leitfaden dienen [soll], damit diese sich nicht im Sammeln von Tatsachen erschöpfe“.⁷

In diesen Bestimmungen, als „bleibend, notwendig, als Norm des Werdens und der empirischen Wissensformen“ ist der Wesensbegriff aber, so Flasch, ein „vielfach unerkanntes Äquivalent der Platonischen Idee.“⁸ Das Erkenntnisproblem ist damit definiert: Da das „Bleibende und Notwendige“ kein Merkmal empirischer Gegenstände sein kann, ist Wesenserkenntnis weder aus empirischer Forschung noch aus Abstraktion von den sinnlich erfaßbaren Dingen zu gewinnen. Empirischer Wissenschaft bleibt also nur das Wesen als heuristisches Prinzip, welches zumindest die Erkenntnis von dem begründen kann, was, so Aristoteles, „in den meisten Fällen stattfindet“, also von Wahrscheinlichkeiten oder Erkenntnissen mit komparativer Allgemeinheit. Das Anerkenntnis, daß die „Wesensfrage“ in das Gebiet der Metaphysik gehört, böte der Naturwissenschaft die Möglichkeit, es für sich selbst außer Acht zu lassen und sich der empirischen Forschung mit allen erkenntnistheoretischen Einschränkungen zu widmen. Diese Selbstbeschränkung hatte Cassirer am Beispiel Galileis erörtert.⁹ Daß „metaphysische Naturwissenschaft“ dies nicht tut, macht sie zum Problem. Ein Problem hat aber auch der Positivismus, der die „Wesensfrage“ zum „Scheinproblem“ der Metaphysik erklärt. In letzter Konsequenz führt dies jedoch in einen Pseudoidealismus.

„Die traditionelle Rede von der Wahrheit einer Aussage durch ihre „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit“ darf konsequenter Positivismus „nicht einmal als Metapher“ mehr dulden. Zur Debatte stehen für ihn nur noch „in sich widerspruchslöse Satzgesamtheiten“. Sie haben die „Wirklichkeit“ zu „ersetzen“. Das ist wortwörtlich zu nehmen, in dem Sinne nämlich, daß es dem Philosophen gelungen sei, die Wirklichkeit abzuschaffen – zumindest jene, die widersprüchlich erscheint. An ihre Stelle treten künftig die „widerspruchslösen „Satzgesamtheiten“. Was transzendent zu ihnen steht, nicht einem „Beziehungsgefüge“ korrelativer Aussagen angehört, existiert nicht.“¹⁰

Wenn also die Korrespondenz von Begriff und Gegenstand als Kriterium objektiver Erkenntnis nicht mehr gelten soll, dann fehlt ein objektives Substrat der Erscheinung und diese wird tatsächlich zum bloßen Schein. Dieses objektive Substrat der Erscheinung ist aber das, was nach der Emanzipation der Naturwissenschaften noch vom Wesensbegriff Platons übrigbleiben konnte. Kurt Flasch schreibt:

„Die erste Depotenzierung des Wesens ontologisierte das Wesen zu einem Ding. Die zweite Depotenzierung reduzierte es auf eine bloße Möglichkeit. Die empiristische Kritik

⁷ Kurt Flasch, *Wesen*, S. 1688.

⁸ Ebd., S. 1688.

⁹ Vgl. S. 75 f..

¹⁰ Karl Heinz Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, S. 145 ff.

bestritt deren Notwendigkeit zur Erkenntnis der empirischen Welt. Dagegen rehabilitierte Kant das Wesen als transzendente Bedingung jeder möglichen Erfahrung.“¹¹

Hieraus resultierte aber eine weitere „Depotenzierung“, indem das Wesen der Dinge an sich endgültig aus dem Bereich der möglichen Erkenntnis ausgeschlossen wird. Allein im Bereich der praktischen Vernunft entfaltet die Vorstellung des Wesentlichen über die transzendentalen Ideen noch bedingt Wirkung, so daß „der Entzug einer theoretischen Erkenntnis der realen Wesenheiten [...] für das menschliche Handeln ohne schädliche Folgen [bleibt].“¹²

Schädliche Folgen entfaltet das „Wesensproblem“ dagegen in der Herangehensweise der „metaphysischen Naturwissenschaft“. Vor dem Hintergrund des eben Dargestellten läßt sich deren Situation bestimmen, als ein unreflektiertes Beharren auf der vorkantischen Position von Locke und Hume und dem daraus resultierenden Versuch, Kant auf dem Wege eines pseudometaphysischen Biologismus zu revisionieren, der einen ontologischen Realismus zur Voraussetzung hat. Das Verbindende zwischen Locke und Hume war ihr Ausgehen von der Erfahrung als einzigem Ursprung der Begriffe und der damit einhergehenden Bestimmung des Verstandes als rein rezeptivem Vermögen. Locke postulierte dabei wesenhafte Qualitäten in den Dingen selber, die im Bewußtsein die ihnen entsprechenden Ideen erzeugen sollten. Da in dieser Konzeption Gott sowohl die wesenhaften Dinge als auch das Erkenntnisvermögen des Menschen geschaffen haben sollte, war auch dieser Prozeß des Einwirkens der Dinge auf die Erkenntnis Gottes Werk, und Erkenntnis damit auch verläßlich. Hume unterschied sich dadurch lediglich im Hinblick auf seine größere Skepsis, weswegen er dann auch nur von einer durch eine Art von „prästablierter Harmonie“ erzeugter „Passung“ der Begriffe auf die Gegenstände sprach, die zum Zwecke des Lebenserhalts ausreichend sein sollte. Diese „Passung“ erlebte in der Terminologie der evolutionären Erkenntnistheorie ihre Renaissance. Ihr Garant war dort allerdings nicht mehr Gott oder „prästabilisierte Harmonie“, sondern die evolutionäre Anpassung. War der mögliche Erkenntnisumfang des Menschen bei Locke durch das begrenzt, „was Gott für passend erachtet hatte“, und bei Hume auf Erkenntnisse mit komparativer Allgemeinheit eingeschränkt, so kann die evolutionäre Erkenntnistheorie nur noch deren reine Überlebensrelevanz behaupten. Das hat aber zur Folge, daß nicht mehr nur eine Spaltung besteht, zwischen „Dingen an sich“ und Erfahrungsgegenständen, sondern daß die Erkenntnis der „realen Welt“ zweifelhaft wird, weil die Evolution nur

¹¹ Kurt Flasch, *Wesen*, S. 1691.

¹² Ebd., S. 1692.

diejenigen Erkenntnisstrukturen herausgebildet haben kann, die für den überlebensrelevanten „Mesokosmos“ des Menschen benötigt werden. Der Bereich des für den Menschen Unerkennbaren wird also im Vergleich zu Kant nicht kleiner, sondern größer. Die Einheit der Erkenntnis wird damit in zweierlei Hinsicht problematischer. Die ursprüngliche Einheit muß letztlich der Evolution zufallen, die eine solche allerdings nur dann darstellen kann, wenn man ihr die Funktion eines erkennenden Subjekts zuspricht, sie damit zu einer spontanen Entität macht. Die Einheit des Wissens herzustellen, wird allerdings für den Menschen trotzdem unmöglich, ist er doch im Bereich der „mesokosmischen“ Erkenntnis gefangen, und es ist nicht ersichtlich, wie er von dort aus zur Erkenntnis der „realen Welt“ gelangen könnte. „Fulguration“, „Emergenz“ oder die „Transzendierung der kreatürlichen Ausstattung des Menschen“ sollen diese Kluft überwinden helfen, führen aber nur dazu, daß das Prinzip der Kausalität fragwürdig wird. Damit wird aber auch die prozessuale Einheit der Evolution zweifelhaft. Der Zufall wird so zum konstitutiven Akteur innerhalb des Evolutionsgeschehens. Dabei ist das Problem nicht, daß der Mensch, als evolutionär nur für begrenzte Erkenntnis ausgestattete Kreatur oder als endliches Vernunftwesen, einfach nur nicht in der Lage ist, die Kausalität des Evolutionsprozesses zu erkennen, und daher einfach den Zufallsbegriff = X dafür einsetzt, es geht um die ontologische Beschaffenheit der Evolution selbst. Konzeptionen, wie die der „Fulguration“ oder „Emergenz“ erfordern ein Äquivalent des Kantischen Begriffs der kosmologischen Freiheit. Da diese Freiheit aber eines Subjekts bedarf, das dazu in der Lage ist, „einen Zustand allererst von selbst anzufangen“, bedarf es entweder eines göttlichen Wesens, welches den Evolutionsprozeß angestoßen hat und auf ein Ziel hin steuert, oder die Einheit des Evolutionsprozesses selbst muß als „wesenhaft“ verfaßt gedacht werden. Der einzige, der in dieser Arbeit betrachteten „metaphysischen Naturwissenschaftler“, der dies mit Konsequenz zu Ende gedacht hat, ist Ernst Haeckel. Seine „Theophysis“ ist der logische Schlußpunkt, auf den diese Problematik hinausläuft. Die Substanz seiner „Gott-Natur“ denkt er sich als zusammengesetzt aus drei Attributen: Materie = „Hyle oder Weltstoff“, Energie = „Dynamis oder Weltkraft“ und Psychom = „Ästhesis oder Weltseele“, dies ist die „Trinität der Substanz“.¹³

„Unser naturalistischer Monismus - oder „kosmischer Hylozoismus“ – [...] ist also weder reiner Materialismus, noch absolute Energetik, noch unbedingte Psychomatik; vielmehr vereinigt er diese drei Hauptrichtungen zu einer vollkommenen Einheit. [...] Der Urgrund alles Seins, alles Werdens und Vergehens läßt uns dann in der Universalsubstanz zugleich das „höchste Wesen“ unserer monistischen Religion erblicken, Allgott oder Pantheos.

¹³ Ernst Haeckel, Gott-Natur (Theophysis), S. 72 f..

Dieser „Universalgott“ ist ewig und unvergänglich, unendlich in Raum und Zeit; er ist unpersönlich und unbewußt; er regiert die Welt durch seine „ewigen, ehernen, großen Gesetze“. Das gläubige Gemüt findet in der Anbetung und Verehrung dieses Allgottes ebenso volle Befriedigung, wie die reine Vernunft im klaren Verständnis seines Wesens und Wirkens.“¹⁴

Man sieht deutlich, wie in dieser Vorstellung naiv betriebene Metaphysik mit dem materialistischen Zeitgeist eine Verbindung eingeht, die das Wesen Gottes, oder hier einer „Gott-Natur“, zum selbstverständlichen Ziel der Erkenntnis macht. Nun ist dieser Haeckelsche „Hylozoismus“ zwar die zwangsläufige Konsequenz seines Monismus, inhaltlich ist er aber widersprüchlich. Es wird hier nämlich eine empfindende Weltseele postuliert, die zwar „unpersönlich und unbewußt“, gleichzeitig aber in der Lage sein soll, „ewige, ehernen, große Gesetze“ zu formulieren. Das Problem läßt sich auch hier wieder mit Kant erhellen, hatte dieser doch den „Hylozoismus“ mit folgender Begründung verworfen: Er stelle eine Form des „Realismus der Zweckmäßigkeit der Natur“ dar, der „die Zwecke in der Natur auf dem Analogon eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie (in ihr oder auch durch ein belebendes inneres Prinzip, eine Weltseele), [gründet], [...]“. ¹⁵ Spricht man einer solchen nun das Vermögen ab, „nach Absicht zu handeln“, entfällt damit auch jegliche konstitutive Bedeutung für die „Welt“.

Warum eine solche Entität aber überhaupt vom vernunftbegabten Menschen „angebetet und verehrt“ werden sollte, erschließt sich nicht. Immerhin hat dieser ihr etwas voraus, nämlich die Vernunft, die doch offenbar eine Höherentwicklung ihrer noch unbewußten Empfindung sein muß. Das hat in bezug auf die Erkennbarkeit dieser pseudo-göttlichen Substanz die paradoxe Folge, daß eine unbewußte „Allnatur“ die Welt definierende umfassende Gesetze geschaffen hätte, die erst der Mensch mit seiner evolutionär gewordenen Vernunft als solche erkennen könnte, und aus diesem Grund dann zu der Folgerung gelangte, diese unbewußt agierende Substanz dafür anzubeten.

Man könnte nun diese Vorstellungen mit der Begründung abtun, daß sie eine naive Weltanschauung einer vergangenen Epoche darstellte, und damit nicht mehr aktuell wäre, tatsächlich ist das aber nicht so. Eine solche metaphysische Einheitsvorstellung wird zwar weder von Lorenz noch von Vollmer konzipiert, liegt ihren Ansätzen aber implizit zugrunde, und entfaltet so unbemerkt ihre „schädlichen Folgen“, sowohl für die Begründung wissenschaftlicher Objektivität als auch für „das menschliche Handeln“. Lorenz geht sogar noch einen Schritt über Haeckel hinaus, wenn er den „großen

¹⁴ Ebd., S. 73.

¹⁵ Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 256.

Konstrukteuren, Mutation und Selektion“ bewußtes und willentliches Handeln unterstellt oder von der „Weltvernunft des Logos“ spricht.¹⁶ Auch hier hat man eine metaphysische Einheit, die als ursächlich für die Möglichkeit einheitlicher Naturerkenntnis benötigt wird. Vollmer erlaubt sich solche Schwärmereien nun nicht mehr, gleichwohl argumentiert auch er mit der Konzeption des „hypothetischen Realismus“ ist hierbei aber inkonsequenter als Lorenz. War dieser noch von der allein möglichen „Annäherung an das „An sich Seiende““ ausgegangen, so will Vollmer schon wieder ontologische Qualitäten der Realität nachweisen, zum Beispiel indem er meint, im „Energieübertrag“ das Wesen der Kausalität gefunden zu haben.

„Alle Arbeiten zur EE bekennen sich zu einem ontologischen und erkenntnistheoretischen Realismus“¹⁷ schreibt Vollmer und steht damit im Einklang mit Karl Popper, der sich ebenfalls zu einem „ontologischen Realismus“ bekannte. Vielmehr als ein Bekenntnis ist hier allerdings auch nicht zu erwarten, denn wieder einmal ist es gelungen, „das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“. Popper und Vollmer haben dasselbe Problem, sie wollen die Definition von Wahrheit als Korrespondenz von Begriff und Gegenstand nicht aufgeben. Dazu benötigen sie aber letztlich eine Vorstellung von metaphysischen Wesenheiten, die sie aus ihrer naturwissenschaftlich geprägten Perspektive heraus nicht mehr annehmen dürfen. Also muß der ontologische Realismus ein hypothetischer sein. Der „Sprung ins Irrationale“, der „metaphysische Glauben an reale erkennbare Gesetzmäßigkeiten in der Welt“¹⁸, wird so zur Begründung der eigenen Position benötigt. Damit in Zusammenhang steht dann auch die Lorenz-Vollmersche Vorstellung, daß eine „Entanthropomorphisierung unseres Weltbildes“ zu einem höheren Grad an wissenschaftlicher Objektivität führen würde. Hier ist aber daran zu erinnern, daß auch die abstrakteste wissenschaftliche Aussage (beispielsweise die in diesem Zusammenhang oft genannte Quantentheorie) immer noch ein Produkt menschlichen Denkens ist. Es gibt keine Instanz, die darüber zu entscheiden in der Lage wäre, ob diese dem „Wesen der Realität“ näherkommt, als irgendeine andere menschliche Theorie. Daher bedarf es erneut des vermittelnden Dritten zwischen Denken und Sein, eines gottähnlichen Subjekts, welches den Grad der Übereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand, zwischen Theorie und „realer Welt“ beurteilen könnte. Die ursprüngliche Einheit, die der Möglichkeit von einheitlicher Naturerkenntnis in der Form der Naturwissenschaft

¹⁶ Daß sich diese Rede nicht als bloße Metaphorik abtun läßt, sondern tatsächlich Metaphysik ist, ist im Vorhergehenden bereits dargelegt worden. Vgl. hierzu S. 48.

¹⁷ Gerhard Vollmer, *Evolution und Erkenntnis*, in: ders. *Was können wir wissen?* Band 1, S. 280.

¹⁸ Haag, *Der Fortschritt in der Philosophie*, S. 157.

zugrundeliegen muß, muß also auch hier eine Wesenseinheit sein, denn wäre die reale Welt nicht einheitlich verfaßt, könnten auch keine Naturgesetze als Annäherung an ihre an sich bestehenden Strukturen formuliert werden.

Mit Haeckel, Lorenz und Vollmer hatte man drei Autoren, die alle Bezug auf Kant genommen haben, um ihre jeweilige Position von diesem abzugrenzen. Vollmer ist dabei der einzige unter ihnen, der selbst auch Philosophie studiert hat, Haeckel und Lorenz benutzen ihre mehr oder weniger umfangreichen und mehr oder weniger korrekten Kenntnisse der Philosophie, um einzelwissenschaftliche Ergebnisse damit in ein metaphysisches System zu bringen, während Vollmer versucht, die philosophische Erkenntnistheorie naturwissenschaftlich zu fundieren. Allen ist aber gemeinsam, daß sie Wahrheit wissenschaftlicher Erkenntnisse grundsätzlich als Übereinstimmung zwischen Begriff und Gegenstand, zwischen Theorie und „realer Welt“ auffassen, weshalb sie eine Lösung für das „Wesensproblem“ finden mußten, die sie freilich hinter den von Kant erreichten Stand zurückfallen läßt.

Obwohl sich Edward Wilson auf den logischen Positivismus beruft, der „die mutigste konzertierte Aktion, die je von modernen Philosophen angestrengt wurde“¹⁹, darstellen soll, teilt er doch nicht dessen Nominalismus, denn auch er geht von einer Korrespondenz von Begriff und Gegenstand aus. Seine Vorstellung skizziert er in folgender Weise:

„Außerhalb unseres Kopfes existiert eine von uns unabhängige Realität. Nur Verrückte und ein paar konstruktivistische Philosophen bestreiten das. Innerhalb des Kopfes existiert eine Rekonstruktion dieser Realität, basierend auf Sinnesreizen und selbstentworfenen Vorstellungen. Reize und Selbstentwürfe formen den Verstand, nicht etwa eine unabhängige Entität im Gehirn, jener „Geist in der Maschine“, wie der Philosoph Gilbert Ryle es abfällig nannte. In Wirklichkeit haben die Idiosynkrasien der menschlichen Evolution dafür gesorgt, daß die äußere Realität nicht in Einklang mit der inneren Vorstellung von ihr steht. Das heißt, die natürliche Auslese ließ ein Gehirn entstehen, das den Zwecken de Überlebens dienen sollte und nur zufälligerweise auch imstande ist, die Welt besser zu verstehen, als es für das Überleben nötig ist. *Die angemessene Aufgabe der Wissenschaft ist es nun, dieses Mißverhältnis zu diagnostizieren und zu korrigieren.* Auch wenn sie dabei noch ganz am Anfang steht, sollte niemand davon ausgehen, daß die objektive Wahrheit unmöglich herauszufinden ist, selbst wenn uns sogar die verantwortlichsten Philosophen drängen, endlich zu akzeptieren, daß dies völlig unmöglich sei.“²⁰

Wilson ist „metaphysischer Naturwissenschaftler“, gerade weil er kein Philosoph ist. Man kann ihm kaum seine Unkenntnis philosophischer Probleme vorwerfen, jedoch seine naive Bezugnahme darauf. „Irgendeine Metaphysik wird immer in der Welt sein“, entweder in

¹⁹ Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 87.

²⁰ Ebd., S. 83 f.

reflektierter Form oder in völlig unreflektierter, deswegen hat es seine Berechtigung, auch Wilson hier zu behandeln. Die „objektive Wahrheit“ kann in dem Zusammenhang nur bedeuten, das Wesen der Dinge zu erkennen, und zwar von einem Standpunkt aus, der außerhalb des „Mißverhältnisses“ von Gehirn und Außenwelt liegen muß. Diesen Standpunkt soll die Wissenschaft herstellen, die damit aber zu einem absoluten System der Wesenserkenntnis werden muß. Da Wilson aber nicht einmal mehr ein „Ich oder Er oder Es, das Ding welches denkt“²¹, zulassen möchte, muß selbst dieses System übersubjektiv sein, und sich dem Menschen aufprägen. In diesem Zusammenhang verwundert seine Rede von der „natürlichen Einheit allen Wissens“ dann auch nicht mehr.

„Die Grundidee bei der Vorstellung von einer natürlichen Einheit allen Wissens ist, daß alle greifbaren Phänomene, von der Sternengeburt bis hin zu den Funktionsweisen von gesellschaftlichen Institutionen, auf materiellen Prozessen basieren, die letzten Endes auf physikalische Gesetze reduzierbar sind, ganz egal, wie lang oder umständlich ihre Sequenzen sind.“²²

Dieser Reduktionismus auf physikalische Gesetze, die die Einheit der Welt abbilden, könnte positivistisch aufgefaßt werden, da Wilson die physikalischen Gesetze aber als wesensmäßige Bestimmungen einer realen Welt auffinden will, hat man hier wiederum eine empirische Ontologie. Die Objektivität dieser physikalischen Gesetze bedeutet nicht Kohärenz im System des Wissens, sondern Korrespondenz mit „Dingen an sich“. Da aber auch hier wieder der Glaube an die an sich existente Außenwelt die Basis der Argumentation ist, bedarf auch die Vorstellung einer Einheit des Wissens in Form von „Consilience“ des Glaubens.

„Der Glaube an die Möglichkeit einer Vereinigung, die über die Naturwissenschaften hinaus alle großen Wissensgebiete einbezieht, ist selbst noch nicht wissenschaftlich. Vielmehr steht er für eine metaphysische Weltanschauung, die erst von einer Minderheit vertreten wird, darunter nur von wenigen Wissenschaftlern und Philosophen.“²³

Was diesen Glauben aber einzig begründen könnte, wäre etwas ähnliches wie Haeckels Theophrasis.

„Der Urgrund alles Seins, alles Werdens und Vergehens läßt uns dann in der Universalsubstanz zugleich das „höchste Wesen“ unserer monistischen Religion erblicken, Allgott oder Pantheos. Dieser „Universalgott“ ist ewig und unvergänglich, unendlich in Raum und Zeit; er ist unpersönlich und unbewußt; er regiert die Welt durch seine „ewigen, ehernen, großen Gesetze.“²⁴

²¹ Kritik der reinen Vernunft, B 404.

²² Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 355.

²³ Ebd., S. 16.

²⁴ Haeckel, Theophrasis, S. 73.

Hierin könnte Wilson sicherlich einstimmen, schließlich ist ja auch er der Auffassung, daß Wissenschaft eine Art von „freiheitlicher Religion“ sein kann. Diese „freiheitliche Religion“ ist deswegen einheitlich, weil ihr Gegenstand es ist, die einheitliche Welt. Daher ist die „Einheit des Wissens“, die Wilson vorschwebt, auch zu unterscheiden von Interdisziplinarität. Interdisziplinarität hat das Problem zur Voraussetzung, daß die Einzelwissenschaften nicht wechselseitig aufeinander reduzierbar sein können, weder im Hinblick auf ihren Gegenstand, noch auf ihre Methodik. Bereits die zwei übergeordneten Bereiche der Natur- und Geisteswissenschaft lassen sich nicht miteinander identifizieren. Die Tendenz der Naturwissenschaft, die Geisteswissenschaft zu vereinnahmen, läßt sich allerdings trotzdem bereits bis zu Ernst Haeckel zurückverfolgen.

„Die Naturwissenschaft, die alle anderen Wissenschaften so weit überflügelt, und welche, bei Licht betrachtet, auch alle sogenannten Geisteswissenschaften in sich aufgenommen hat, wird in unseren Schulen immer noch als Nebensache oder als Aschenbrödel hingestellt.“²⁵

Wie könnte die Naturwissenschaft aber „alle Geisteswissenschaften in sich aufgenommen haben“? Doch nur unter der stillschweigenden Prämisse, daß alle Fragen die in der menschlichen Vernunft auftauchen, letztlich naturwissenschaftliche Fragen darstellen, oder aber auf solche reduziert werden können. Dieser Auffassung ist auch Wilson.

„Ich kann mir nicht vorstellen, daß Kant, Moore und Rawls noch genauso argumentiert hätten, wenn ihnen die Erkenntnisse der modernen Biologie und experimentellen Psychologie zugänglich gewesen wären.“²⁶

Reduktion der Geistes- auf die Naturwissenschaft ist also keine Interdisziplinarität, sondern die Auslöschung einer Disziplin durch die andere, sehr wohl aber die Voraussetzung für „Consilience“, die ja impliziert, daß der Gegenstand aller Wissenschaft letztlich derselbe ist, der mittels Reduktion auch zu gewinnen sein soll. Wenn aber die „Einheit des Wissens“ auf der Einheit der „materiellen Prozesse“ beruhen, und mittels „Reduktion auf physikalische Gesetze“ hergestellt werden soll, dann fragt sich, wo in diesem materiellen Monismus, der in erkenntnistheoretischer Hinsicht ein Dualismus bleibt, die Biologie ihren rechtmäßigen Standpunkt einnehmen kann. Unter diesen Umständen stellt sie doch nur ein „Durchgangsstadium“ auf dem Weg zur reduktiven Einheit dar. Dies ist dann allerdings mißlich für die Definitionsansprüche, die die Soziobiologie stellt. Die Frage nach der „Natur des Menschen“ läßt sich wohl kaum

²⁵ Haeckel, Die Welträtsel, S. 20.

²⁶ Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 332.

beantworten, wenn man auf mathematische Formeln verweist, die physikalische Zusammenhänge bezeichnen sollen. Eine solche Herangehensweise hat der Science Fiction Autor Douglas Adams einst persifliert, als er einen Computer, der von einer überlegenen außerirdischen Spezies zur Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens konstruiert wurde, auf diese Frage mit der Zahl 42 antworten ließ. Zu so etwas kann es aber nur dort kommen, wo man sich aus dem „Umkreis der Problemstellung der Vernunft“ (Cassirer) verabschiedet hat. So kommt Wilson dann auch zu folgender Einschätzung:

„Die Philosophie, das Nachdenken über das Unbekannte, wird sich als Wissensgebiet zusehends verkleinern. Daher ist es unser gemeinsames Ziel, so viel Philosophie wie nur möglich in Wissenschaft zu verwandeln.“²⁷

Daß Philosophie für Wilson keine Wissenschaft ist, verwundert nach allem Vorhergehenden nicht, daß sie Wissenschaft nur werden kann, wenn sie „naturalisiert“ wird, ist ebenfalls keine Überraschung. „Einheit des Wissens“ wird über Assimilation hergestellt, dies war bei Haeckel so, dies bleibt bei Wilson.

„Interdisziplinarität“ ist also etwas anderes als Wilsons „Consilience“, und kann trotzdem schon von falschen oder problematischen Prämissen ausgehen. Selbst wenn man die Philosophie nicht gänzlich der Naturwissenschaft unterordnen will, kann man bezüglich ihrer Rolle und Bedeutung im Rahmen des Beziehungsgeflechtes zwischen den Einzelwissenschaften noch fehl gehen. Ein Beispiel hierfür liefert Bernhard Irrgang in seinem „Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie“, er schreibt:

„Im ‚Streit der Fakultäten‘ hat Philosophie im Hinblick auf evolutionäre Versionen der Erkenntnistheorie und der Ethik eine Stellung einzunehmen zwischen der von Habermas so benannten Funktion eines ‚Platzanweisers‘ und der eines ‚Platzhalters‘.“²⁸

Hier fällt einem unwillkürlich die Formulierung, sich „zwischen alle Stühle zu setzen“ ein. Dieser Standpunkt wäre freilich durchaus zu rechtfertigen, nämlich dann, wenn Philosophie sich nicht *zwischen* diesen beiden Möglichkeiten befände, sondern, in bezug auf ihr jeweiliges Verhältnis zu den Einzelwissenschaften, sowohl den einen als auch den anderen einnimmt. Selbstverständlich ist und bleibt Philosophie immer „Platzanweiser“ im Hinblick auf ihre propädeutische Funktion bezüglich des metaphysischen Grundgehaltes aller Wissenschaft. Genauso selbstverständlich ist sie aber auch überall dort nur „Platzhalter“, wo die empirische Erforschung von Gegenständen möglicher Erfahrung sinnvollerweise an die Stelle der metaphysischen Wesenserkenntnis getreten ist, - oder im Hinblick auf die „metaphysischen Naturwissenschaften“- , treten sollte. Mit anderen

²⁷ Wilson, Die Einheit des Wissens, S. 19.

²⁸ Bernhard Irrgang, Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie, S. 314.

Worten: Eine „Metaphysik als Wissenschaft“, ausgehend von der Transzendentalphilosophie, wäre notwendigerweise immer „Platzanweiser“, sie entfaltet in dieser Funktion ihren „negativen Nutzen“, sowohl zur Selbstbeschränkung als auch zur Grenzziehung für die Naturwissenschaften. Sie bekennt sich selber damit gleichzeitig aber auch dort als „Platzhalter“, wo unreflektiert Ontologie betrieben wird. Hier muß exakte oder empirische Naturwissenschaft „Platz nehmen“, ohne aber dabei selber wieder in metaphysische Betrachtungen zu verfallen. Statt einer solchen klaren Grenzziehung kann man sich als Philosoph aber auch im Dickicht des Fortschritts der Einzelwissenschaften verlaufen und dann Legitimationsprobleme der Philosophie entdecken, die so eigentlich gar nicht bestehen. Nur so läßt sich Irrgangs folgende Einschätzung begreifen:

„In dieser Situation eines heraufziehenden „naturalistic turn“ hat Philosophie die Aufgabe, Evolutionäre Erkenntnistheorie und Evolutionäre Ethik in dem interdisziplinären Geflecht verwandter Wissenschaften, die sich mit menschlichem Erkennen und Handeln befassen, so zu etablieren, dass unverzichtbare und unreflektierte Formen des Reduktionismus jeweils unterschieden werden, um ein Menschbild zu verteidigen oder erst zu entwickeln, welches der Kategorie des Personalen auch gerecht wird. Dazu müssen die Paradigmen des Bewußtseins, der Sprache und des Naturalen in ein methodisch reflektiertes Verhältnis gesetzt werden. Hier entsteht ein neues Arbeitsfeld, dem eine evolutionäre Kulturtheorie gerecht zu werden versucht.“²⁹

In dieser Analyse der Situation der Philosophie hat Irrgang die vermeintlich notwendige Legitimierung derselben vor dem „Heraufziehen“ eines „naturalistic turn“ erst versucht, dann aber doch aufgegeben, denn Wendungen in der Ausrichtung menschlichen Denkens (wie ein „naturalistic turn“) kommen und gehen, die „Fragen, die die Natur der Vernunft selbst aufgegeben hat“, bleiben aber immer dieselben. Philosophie, vor allem auch als naturwissenschaftliche Propädeutik, kann und darf sich keinem (zeitlich begrenzt wirkenden) Paradigma wie einem „naturalistic turn“ unterwerfen, sie hat vielmehr einen Standpunkt einzunehmen, der dieses reflektieren und kritisieren kann und muß. Statt dessen verortet Irrgang die Philosophie aber nur sehr vage in einem „interdisziplinären Geflecht aus verwandten Wissenschaften“, in dem sie selbst auch nur die Aufgabe haben soll, einen Platz für Evolutionäre Erkenntnistheorie und Evolutionäre Ethik zu finden, -also ihnen einen „Platz anzuweisen“- , und sie gleichzeitig daran zu hindern, allzu unreflektiert in Reduktionismus zu verfallen. Wie das aber, wenn doch nicht mehr erkennbar ist, wo genau die Philosophie selbst sich noch befindet, oder was sie eigentlich zum Gegenstand hat. Ist sie selbst nur noch in den Formen „Evolutionäre Erkenntnistheorie“, Evolutionäre Ethik“ und „evolutionäre Kulturtheorie“ enthalten, wie soll sie diese dann noch von einem

²⁹ Ebd., S. 313.

unabhängigen Standpunkt aus bewerten und einordnen? Philosophie ist plötzlich nirgendwo und überall dazu da, ein „Menschenbild“ „zu verteidigen oder erst zu entwickeln (!), welches der Kategorie des Personalen auch gerecht wird.“ Um auch hier mit Kant zu sprechen: Das ist nicht der „Heeresweg der Wissenschaft“, das ist vollkommene Konfusion.

Die Frage lautet also, wäre eine „Metaphysik als Wissenschaft“ denkbar, die hier Ordnung, Klarheit und Einheit stiften könnte? „Metaphysik als Wissenschaft“ auf Grundlage der Transzendentalphilosophie ist dann eine Möglichkeit, wenn man folgende ihrer Grundvoraussetzungen akzeptiert:

- es gibt Fragen, die von der „Natur der Vernunft“ zwar aufgegeben, aber nicht beantwortet werden können.
- Das „Äußere ist nicht in uns“, Denken und Sein bedürfen der Vermittlung.
- Das Wesen der an sich seienden Dinge ist prinzipiell unerkennbar.
- Daraus folgt: „Irgendeine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner darin anzutreffen sein.“

Dieser Metaphysik kann man auf zwei Arten begegnen, man kann versuchen, sie bewußt zu machen und zu definieren, damit sie nicht den Fortgang der empirischen Forschung beeinträchtigt und man kann versuchen, sie trotz allem nutzbar zu machen. Beide Aufgaben haben aber im wesentlichen nur das, was Kant als einen „negativen Nutzen“ bezeichnet hatte. Dieser „negative Nutzen“ liegt darin, festzustellen, was prinzipiell nicht erkennbar ist, nämlich das Wesen der Dinge, das Substrat der Erscheinung. Daß die Annahme eines solchen unerläßlich ist, war die Ursache des Problems der „metaphysischen Naturwissenschaftler“. Aber auch die Metaphysik als Wissenschaft vom Seienden als Seiendem, als erste Philosophie hatte daran ihre Schwierigkeit. Kants Lösung, den Gegenstand objektiver Erkenntnis dann eben nicht mehr in den „Dingen an sich“ zu sehen, sondern in der Erscheinung, als dem Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung, ermöglicht ein Problembewußtsein, daß von den „metaphysischen Naturwissenschaftlern“, besonders den „Evolutionären Erkenntnistheoretikern“ nicht als solches erkannt worden ist, weswegen sie auch den Versuch der Re-ontologisierung des mit der Transzendentalphilosophie erreichten Erkenntnisstandes so ungezwungen betreiben konnten.

Daß nun die Einheit der Erkenntnis, und letztlich auch die des Wissens, zu allererst von der Einheit des erkennenden Subjekts abhängt, ist unmittelbar ersichtlich. In diesem Sinne schreibt auch Manfred Zahn:

„Die Forderung nach Wissenschaftlichkeit verbindet sich untrennbar mit der nach Einheit. Letztlich geht es dabei um die Einheit des Wissens selber. Diese soll dabei nicht etwa in einen Unterschied zu einer „Einheit des Seienden“ gebracht und so von ihr isoliert werden, denn Wissen beinhaltet gerade das Wissen von Seiendem. Zu seiner letzten Voraussetzung gehört die Einheit von Denken und Sein. Diese manifestiert sich unmittelbar und damit unhintergebar im Wissen des Ichs von sich, d.h. im Selbstbewußtsein. Dieses und die Einheit, die es repräsentiert, wurde deshalb in der wissenschaftlichen Philosophie der Neuzeit zum unbedingten Ausgangspunkt genommen, der die Einheit des Systems des Wissens garantiert.“³⁰

Die Einheit des Selbstbewußtseins ist Bedingung der Möglichkeit der Einheit der Natur, insofern diese verstanden wird, als Inbegriff der Gegenstände möglicher Erfahrung. Das objektive Substrat dieser Natur aber, das die Sinnlichkeit des erkennenden Subjekts affiziert, ist zwar unverzichtbar aber leider auch unerkennbar. Sein Anteil an der Beschaffenheit der Erscheinungen kann nicht definiert werden. Damit muß sich sowohl der zufriedengeben, der Metaphysik betreiben, als auch der, der naturwissenschaftliche Erkenntnis erlangen will. Das Wesen der Welt oder des Universums ist damit genausowenig Gegenstand von Naturwissenschaft, wie das Wesen des Menschen. Die von Kant durchgeführte Selbstanalyse der Vernunft hatte immerhin zu Bestimmungen geführt, die es erlauben, eine Natur des Menschen im Sinne eines „Zusammenhangs der Bestimmungen eines Dinges nach einem inneren Prinzip der Kausalität“³¹ zu definieren, und dieses Prinzip war Kausalität aus Freiheit. Damit ist dann auch erklärt, warum der Mensch überhaupt in der Lage sein kann, Wissenschaft zu betreiben und sich selbst zu hinterfragen. Ist der Ausdruck „Natur des Menschen“ aber begriffen als Wesensaussage, wie das aufgrund des mangelhaften metaphysischen Reflexionsniveaus in den „metaphysischen Naturwissenschaften“ geschieht, fällt man hinter den von Kant erreichten Stand der Dinge zurück.

Es geht nicht darum, was der Mensch an sich ist, es geht darum, was der Mensch für sich sein kann. Daß er „nicht einmal von Gott nur als Mittel und nicht zugleich auch als Zweck gebraucht werden darf“, ist ja keine Bestimmung, die eine Handlungsanweisung für ein göttliches Wesen oder einen „kosmologischen Beobachter“ enthält, sondern für den Menschen. Demgegenüber kehrt die „metaphysische Naturwissenschaft“ dieses Verhältnis wieder um. In „positivistischer Immanenz“³² wird das Wesen des Menschen zu etwas, das sich aus naturgeschichtlich aufgefundenen Erkenntnissen, genetischen Programmen und

³⁰ Manfred Zahn, Einheit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Studienausgabe, München 1973, S. 321.

³¹ Kritik der reinen Vernunft, B 446.

³² Vgl. das Zitat aus der Dialektik der Aufklärung auf S. 54.

anthropologischen Beobachtungen wie ein Puzzle zusammenfügen lassen soll. Diese willkürliche Sammelwut soll dann zur Erkenntnis der feststehenden „menschlichen Natur“ führen, die einen „biologisch untermauerten Humanismus“ begründen soll. Keiner der hier betrachteten Autoren hat sich aber zur positivistischen Immanenz bekannt. Alle wollten sie mittels empirischer Ontologie eine Wesensbestimmung leisten. Wissenschaftliche Objektivität hieß hier nicht nur Kohärenz im schon bestehenden Systems des Wissens, sondern zuallererst immer Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand. Das Spektrum der hier betrachteten Autoren erstreckte sich von solchen, die sich dieser Problematik bewußt waren und nach einer Lösung suchten, wie Lorenz und Vollmer, die die Differenz zwischen Dingen an sich und Erscheinung einfach uminterpretierten in eine Differenz zwischen „realer Welt“ und „Mesokosmos“, bis hin zu solchen ohne metaphysisches Problembewußtsein, wie Wilson und Pinker. Allen ist aber gemein, daß die ontologische Welteinheit das Urbild der Einheit des Wissens, als ihrem Abbild, sein muß. Die Paradoxie liegt darin, daß diese metaphysische Voraussetzung nicht als solche erkannt wird, weil Philosophie im allgemeinen und Metaphysik im besonderen nicht mehr als Wissenschaft betrachtet werden, sondern nur noch als „anthropomorphe“ Weltanschauung. Besonders deutlich war dies bei Wilson, es kommt aber auch zum Ausdruck, wenn Gerhard Vollmer die philosophische Kritik an der Evolutionären Erkenntnistheorie mit folgender polemischer Feststellung zurückweist:

„Wenn also Kritiker glauben, die EE dadurch widerlegen zu können, daß sie Kant (oder Hegel oder andere Autoren) *zitieren* oder interpretieren und Gegensätze zur EE aufweisen, so beweisen sie damit nur, daß sie vor Texten mehr Respekt haben als vor Fakten und Argumenten.“³³

Demgegenüber reklamiert er für die Evolutionäre Erkenntnistheorie, sie sei „problemorientiert und sollte deshalb auch nach ihrem Problemlösungspotential beurteilt werden.“³⁴ Mit anderen Worten, der Bezug auf die philosophiegeschichtliche Genese der Probleme wird als irrelevant abgetan, weil nur spekulativ, wogegen die Evolutionäre Erkenntnistheorie deswegen problemorientiert sei, weil sie sich auf naturwissenschaftliche Fakten stützt. „Im Lichte gegenwärtiger Biologie“ können aber doch nur die bereits bestehenden philosophischen Probleme überhaupt betrachtet werden. Erkennt man also die „Problemorientiertheit“ der Philosophie nicht an, dann sind die Probleme die man selber betrachtet, doch auch irrelevant.

³³ Vollmer, Evolution und Erkenntnis, S. 303.

³⁴ Ebd., S. 303.

Wie kann nach all dem das Projekt einer „Metaphysik als Wissenschaft“ begründet werden?

„Aber was ist denn das, wird man fragen, für ein Schatz, den wir der Nachkommenschaft mit einer solchen durch Kritik geläuterten, dadurch aber auch in einen beharrlichen Zustand gebrachten Metaphysik, zu hinterlassen gedenken? Man wird bei einer flüchtigen Übersicht dieses Werkes wahrzunehmen glauben, daß der Nutzen davon doch nur negativ sei, uns nämlich mit der spekulativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen, und das ist auch in der Tat ihr erster Nutzen.“³⁵

Dieser „negative Nutzen“, der darin besteht, festzustellen was man nicht wissen kann, ist konstitutiv für die Glaubwürdigkeit jeglicher Naturwissenschaft. Diese muß nämlich, wie man gesehen hat, nicht nur ihre eigene Methodik kennen und beherrschen, sie muß auch metaphysische Voraussetzungen hinnehmen, ohne die sie Wissenschaft von gar nichts wäre, ein pseudo-idealistisches System, das zur Religion wird, wenn es sich absolut setzt. Das Bestreben nach Erkenntnis der „Theophysis“ ist monistische Theologie. Der Beweis der Existenz der „realen Welt“ der mittels empirischer Ontologie angestrebt wird, ist im Grunde genommen nichts wesentlich anderes als der von Kant so genannte „physikotheologische Gottesbeweis“. Darauf kann man aber nur dann kommen, wenn man Philosophie und Metaphysik problemorientiert betrachtet, nicht sie als obskure Weltanschauung abqualifiziert.

Der Gegenstand einer „Metaphysik als Wissenschaft“ wäre nach all dem nicht das „Seiende als Seiendes“, nicht das Wesen der Welt oder der Dinge, sondern die Fragen, die „die Natur der Vernunft selbst aufgegeben hat“, die sie aber nicht lösen kann. Es war schließlich der Standpunkt der „kopernikanischen Wende“, der die Erkenntnis des „negativen Nutzens“ der Vernunftkritik, damit letztlich der Metaphysik nach Kant, begründete.

³⁵ Kritik der reinen Vernunft, B XXIV.

8. Schlußanmerkung

In dieser Arbeit ging es darum, die negativen Auswirkungen bewußt zu machen, die die ablehnende Haltung von Naturwissenschaftlern und sogar Philosophen gegenüber der Philosophie und ihrem Teilbereich, der Metaphysik, auf das menschliche Selbstverständnis hat. Philosophie gilt ihnen pauschal nicht mal mehr als eine Wissenschaft. Da aber deren Gegenstände zwar für irrelevant oder illusionär erklärt werden können, jedoch deswegen nicht einfach verschwinden, bleibt nur die Konsequenz, es mit einer „Naturalisierung“ derselben zu versuchen. Kant hat diese Situation bereits in der Vorrede der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft dargestellt, als er mit Blick auf diejenigen, die der Metaphysik und ihren Fragen schon zu seiner Zeit die Legitimation absprechen wollten schrieb:

„Auch fallen jene vorgeblichen Indifferentisten, so sehr sie sich auch durch die Veränderung der Schulsprache in einem populären Tone unkenntlich zu machen gedenken, wofern sie nur überall etwas gedenken, in metaphysische Behauptungen unvermeidlich zurück, gegen die sie doch soviel Verachtung vorgaben.“¹

Die Verwandlung von „Teleologie“ in „Teleonomie“ fällt einem hierzu ein, genauso wie die verschiedenen Surrogate der kosmologischen Freiheit: Zufall, Fulguration oder Emergenz. Es fehlt an einem Bewußtsein dafür, daß immer „irgendeine Metaphysik in der Welt sein wird“. So läßt sich denn die Frage „Was ist der Mensch?“ beantworten mit: Ein Metaphysik betreibendes Wesen, soll heißen, ein selbstbewußtes Lebewesen, daß zwar zur Transzendenz des ihm Gegebenen gezwungen ist, paradoxerweise dazu aber nicht eigentlich in der Lage ist, so daß es auf heuristische Prinzipien und regulative Ideen angewiesen ist, um selbst noch das empirisch Gegebene zur einheitlichen Welterkenntnis zusammenfügen zu können.

Empirische Naturwissenschaften benötigen spätestens dann den Bezug auf metaphysische Vorgaben, wenn sie ihre Ergebnisse zu umfangreicheren Welterklärungssystemen ausweiten wollen. Die Evolutionstheorie war und ist ein solches System und die Art, wie man „Evolution“ interpretiert, ob als Vollzug der „Theophysis“ oder als ungerichteten Zufallsprozess, hat gravierende Auswirkungen auf das menschliche Selbstverständnis. Die metaphysischen Elemente jeder Evolutionstheorie bewußt zu machen kann dabei helfen, die Willkürlichkeit und Bedingtheit evolutionärer „Menschenbilder“ zu erkennen.

¹ Kritik der reinen Vernunft, A X.

Demgegenüber ist die Frage nach einer „Metaphysik als Wissenschaft“ auch die Frage nach der Erkennbarkeit von dem, was dem Menschen als solchem notwendig an Eigenschaften zukommen muß. Hierbei ist vor allem zu berücksichtigen, daß es nicht ein göttliches Wesen oder ein kosmologischer Beobachter ist, der von einem übergeordneten Standpunkt aus nach dem Wesen oder der Natur des Menschen fragt, sondern daß jegliche Objektivität, die einem Begriff des Menschen zukommen kann, nur vom Menschen selbst, als erkennendem Subjekt, abhängt. Metaphysik ist also gerade auch in diesem Zusammenhang vor allem Vernunftkritik, und Vernunft ist kein empirischer Gegenstand. Ihr aber deswegen die Relevanz abzuspüren, wäre genauso, als würde man die Vorstellung der Einheit der Welt oder des Kosmos für illusionär erklären. Sie ist uns zwar nicht in der Anschauung gegeben, wir bedürfen ihrer aber, zumindest als Postulat, weil uns sonst der Gegenstand der Wissenschaft abhanden käme, und mit ihm jede Möglichkeit des Erkenntnisfortschritts.

Die Resultate der drei Kritiken Kants in bezug auf die Bestimmung des Menschen, Spontaneität des Verstandes, Autonomie des vernünftigen Subjekts und Vermögen der reflektierenden Urteilskraft, entstammen zwar einer spezifischen Herangehensweise, die in einem konkreten historischen und geistesgeschichtlichen Kontext entstanden ist und diesem Rechnung trägt, ihnen kommt jedoch auch heute noch Bedeutung zu. Ohne Spontaneität und Freiheit keine Verantwortung, ohne Verantwortung keine Menschenwürde, ohne Menschenwürde kein „Selbstzweck-Status“ des menschlichen Individuums. Es gilt also, diese Konzeptionen weiter zu betrachten und zum Gegenstand einer Philosophie zu machen, die sowohl nach der historischen Phase der universellen religiösen Gewißheiten als auch im Bewußtsein der Bedingtheiten aller naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, als Wissenschaft agieren kann.

Literaturverzeichnis

- Antweiler, Christoph, Lammers, Christoph, Thies, Nicole (Hrsg.), Die unerschöpfte Theorie. Evolution und Kreationismus in Wissenschaft und Gesellschaft, Aschaffenburg 2008.
- Aristoteles, Philosophische Schriften, Band 5, Metaphysik, Hamburg 1995.
- Bahnsen, Ulrich, Erbgut in Auflösung, in: Die Zeit vom 12.06. 2008, S. 34.
- Blumenberg, Hans, Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit, in: Blumenberg, Hans (Hrsg.), Galileo Galilei, Sidereus Nuncius. Nachricht von neuen Sternen, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 2002.
- Breidbach, Olaf, Hoßfeld, Uwe, Gott-Natur (Theophysis)? Glaube und Biologie im Werk von Ernst Haeckel, in: Breidbach, Olaf, Hoßfeld, Uwe (Hrsg.), Ernst Haeckel, Gott- Natur (Theophysis), Kommentierter Nachdruck, Stuttgart 2008.
- Cassirer, Ernst, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band 1, Sonderausgabe, Reprint, Darmstadt 1994.
- Cassirer, Ernst, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band 2, Sonderausgabe, Reprint, Darmstadt 1994.
- Cassirer, Ernst, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Band 4, Sonderausgabe, Reprint, Darmstadt 1994.
- Cassirer, Ernst, Kants Leben und Lehre, Darmstadt 1994.
- Darwin, Charles, Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Hamburg 2004.
- Darwin, Charles, Die Abstammung des Menschen, Wiesbaden 1966.
- Dawkins, Richard, Das egoistische Gen, 7. Auflage, Reinbek bei Hamburg 2005.
- Descartes, René, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Er widerungen, Hamburg 1994.
- Duden. Das Fremdwörterbuch, 5., neubearbeitete und erweiterte Auflage, Mannheim 1990.
- Ellenberger, Henry F., Die Entdeckung des Unbewußten, Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Freud, Adler und Jung, vom Autor durchgesehene zweite, verbesserte Taschenbuchauflage, Zürich 1996.
- Engels, Eve-Marie, Erkenntnis als Anpassung? Eine Studie zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Frankfurt a.M. 1989.
- Engels, Eve-Marie (Hg.), Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1995.
- Fenk, August (Hg.), Evolution und Selbstbezug des Erkennens, Wien, Köln 1990.
- Flasch, Kurt, Wesen, in: Krings, Hermann, Baumgartner, Hans Michael, Wild, Christoph (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Studienausgabe Band 6, München 1974, S. 1687 – 1693.
- Fromm, Erich, Anatomie der menschlichen Destruktivität, Reinbek bei Hamburg 1998.
- Gabriel, Sigmar, Anleitung zur Menschenzucht, in: Die Zeit vom 16. 09. 2010, S. 4.
- Gould, Stephen Jay, Der falsch vermessene Mensch, Frankfurt a.M. 1988.
- Gould, Stephen Jay, Illusion Fortschritt. Die vielfältigen Wege der Evolution, 3. Auflage, Frankfurt a.M. 2004.
- Gregorio, Mario A. di, The Importance of Being Ernst: Thomas Henry Huxley zwischen Karl Ernst von Baer und Ernst Haeckel, in: Engels, Eve-Marie (Hg.), Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, S. 182 – 213.
- Haag, Karl Heinz, Der Fortschritt in der Philosophie, Neuausgabe, Frankfurt a.M. 2005.
- Habermas, Jürgen, Metaphysik nach Kant, in: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992, S. 18 – 34.

- Haeckel, Ernst, Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, Stuttgart 1984.
- Höffe, Otfried, Immanuel Kant, München 1992.
- Höffe, Otfried, Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, 4. Auflage, München 2003.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor, W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1995.
- Hume, David, Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch 1. Über den Verstand, unveränderter Nachdruck der 2. durchgesehenen Auflage, Hamburg 1989.
- Hume, David, Ein Traktat über die menschliche Natur, Buch 2. Über die Affekte, unveränderter Nachdruck 1978 der 1. Auflage von 1906, Hamburg 1978.
- Hume, David, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, 12. Auflage, Hamburg 1993.
- Irrgang, Bernhard, Die Evolutionäre Erkenntnistheorie aus philosophischer Perspektive, in: Fenk, August (Hg.), Evolution und Selbstbezug des Erkennens, Wien, Köln 1990, S. 83 – 97.
- Irrgang, Bernhard, Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. Thesen, Konzeptionen und Kritik, 2., vollständig überarbeitete Auflage, München 2001.
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1993.
- Kant, Immanuel, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), Immanuel Kant, Schriften zur Metaphysik und Logik, Band 1, Werkausgabe Band V, Frankfurt a.M. 1993, S. 113 – 266.
- Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1996.
- Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg 1993.
- Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, Hamburg 1993.
- Kant, Immanuel, Logik, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), Immanuel Kant, Schriften zur Metaphysik und Logik Band 2, Werkausgabe Band VI, Frankfurt a.M. 1996, S. 421 – 586.
- Kant, Immanuel, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XI, Frankfurt a.M. 1996, S. 195 – 254.
- Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.), Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Werkausgabe Band XII, Frankfurt a.M. 2000, S. 399 – 694.
- Lefèvre, Wolfgang, Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie, Frankfurt a.M. 2009.
- Leonhard, Hans-Walter, Recht und Grenzen evolutionsbiologischer Betrachtungen im Bereich des Humanen, in: Christoph Antweiler, Christoph Lammers, Nicole Thies (Hrsg.) Die unerschöpfte Theorie. Evolution und Kreationismus in Wissenschaft und Gesellschaft, Aschaffenburg 2008, S. 143 – 156.
- Locke, John, Versuch über den menschlichen Verstand, Band 1, 5., durchgesehene Auflage, Hamburg 2000.
- Löw, Reinhard, Evolution und Erkenntnis – Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht, in: Lorenz, Wuketits (Hrsg.), Die Evolution des Denkens, München, Zürich, 1984, S. 331 – 359.
- Lorenz, Konrad, Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie, in: Lorenz, Konrad, Wuketits, Franz M. (Hrsg.), Die Evolution des Denkens, München, Zürich 1984, S. 95 – 123.
- Lorenz, Konrad, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München 1973.
- Lorenz, Konrad, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression, 24. Auflage, München 2004.
- Lux, Vanessa, Biologismen in Soziobiologie und Evolutionärer Psychologie, in: Antweiler, Lammers, Thies (Hrsg.), Die unerschöpfte Theorie, S. 157 – 172.

- Mayr, Ernst, Das ist Evolution, 2. Auflage, München 2005.
- Margulis, Lynn, Sagan, Dorion, Leben. Vom Ursprung zur Vielfalt, Heidelberg, Berlin 1990.
- Pinker, Steven, Das unbeschriebene Blatt. Die moderne Leugnung der menschlichen Natur, Berlin 2003.
- Riedl, Rupert, Denkkordnung als Abbild der Naturordnung, in: Riedl, Rupert, Kreuzer, Franz (Hrsg.), Evolution und Menschenbild, Hamburg 1983, S. 40 – 57.
- Riedl, Rupert, Grenzen der Adaptierung, in: Fenk, August (Hg.), Evolution und Selbstbezug des Erkennens, S. 9 – 23.
- Riedl, Rupert, Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft, Berlin, Hamburg 1981.
- Sandmann, Jürgen, Ernst Haeckels Entwicklungslehre als Teil seiner biologistischen Weltanschauung, in: Engels, Eve-Marie (Hg.), Die Rezeption von Evolutionstheorien im 19. Jahrhundert, S. 326 – 346.
- Schnabel, Ulrich, Sentker, Andreas, Wie kommt die Welt in den Kopf? Reise durch die Werkstätten der Bewußtseinsforscher, 4. Auflage, Reinbek bei Hamburg 2000.
- Schrader, Christopher, Darwins Werk und Gottes Beitrag. Evolutionstheorie und Intelligent Design, Stuttgart 2007.
- Stanley, Steven M., Historische Geologie. Eine Einführung in die Geschichte der Erde und des Lebens, Heidelberg, Berlin, Oxford 1994.
- Victor, Barbara, Beten im Oval Office, Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik. München und Zürich 2005.
- Vollmer, Gerhard, Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie, 8., unveränderte Auflage, Stuttgart, Leipzig 2002.
- Vollmer, Gerhard, Mesokosmos und objektive Erkenntnis – Über Probleme, die von der Evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden, in: Vollmer, Gerhard, Was können wir wissen? Band 1, Die Natur der Erkenntnis, Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, 3., durchgesehene Auflage, Stuttgart 2003, S. 57 – 115.
- Vollmer, Gerhard, Evolution und Erkenntnis – Zur Kritik an der Evolutionären Erkenntnistheorie, in: Was können wir wissen? Band 1, S. 268 – 327.
- Vollmer, Gerhard, Ein neuer dogmatischer Schlummer? Kausalität trotz Hume und Kant, in: Vollmer, Gerhard, Was können wir wissen? Band 2, Die Erkenntnis der Natur, Beiträge zur modernen Naturphilosophie, 3., durchgesehene Auflage, Stuttgart 2003, S. 39 – 52.
- Vollmer, Gerhard, Kann es von einmaligen Ereignissen eine Wissenschaft geben?, in: Was können wir wissen? Band 2, S. 53 – 65.
- Vollmer, Gerhard, Die Grenzen der Biologie. Eine Übersicht, in: Vollmer, Gerhard, Biophilosophie, Stuttgart 1995, S. 33 – 58.
- Vollmer, Gerhard, Sein und Sollen. Möglichkeiten und Grenzen einer Evolutionären Ethik, in: Biophilosophie, S. 162 – 192.
- Weber, Thomas P., Darwinismus, Frankfurt a.M. 2002.
- Weber, Thomas P., Darwin und die neuen Biowissenschaften. Eine Einführung, Köln 2005.
- Wilson, Edward O., Sociobiology. The New Synthesis, Cambridge/ Mass., London 1975.
- Wilson, Edward O., Die Einheit des Wissens, München 2000.
- Wuketits, Franz M., Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral, Stuttgart, Leipzig 2000.
- Wuketits, Franz M., Bioethik. Eine kritische Einführung, München 2006.

Zahn, Manfred, Einheit, in: Krings, Baumgartner, Wild (Hrsg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Studienausgabe Band 2, München 1973, S. 320 – 336.