

Christian Tewes, Klaus Vieweg (Hg.)

Natur und Geist

Über ihre evolutionäre
Verhältnisbestimmung



Akademie Verlag

Einbandgestaltung unter Verwendung von: Darya von Berner, Bild aus der Serie Magnetismus.

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

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2011
Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe

www.akademie-verlag.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Lektorat: Mischka Dammaschke
Einbandgestaltung: hauser lacour
Satz: Frank Hermenau, Kassel
Druck: MB Medienhaus Berlin
Bindung: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-005176-5

DIETER WANDSCHNEIDER

Das evolutionäre Gehirn und die Sonderstellung des Geistes – in Hegelscher Perspektive

1. Einleitung

Nach langer Ächtung in der analytischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts ist *Geist* heute wieder ein legitimes, wenn auch hoch-kontrovers diskutiertes Thema der Philosophie. Als solches entstammt es freilich nicht einer ehrwürdig-überkommenen geistphilosophischen Tradition, sondern ist ironischerweise – und für die analytischen Protagonisten vielleicht auch überraschend – in ihrem eigenen Mainstream aufgetaucht: In der Adaption des analytischen Denkdukts an die neuen Naturwissenschaften – insbesondere Evolutionstheorie, Ethologie, Genetik, Kybernetik, Neurobiologie, Hirnforschung etc. – erschienen auf der philosophischen Bühne evolutionäre Erkenntnis-, Handlungs- und Kunsttheorien, eine flächendeckend diskutierte ‚Philosophy of Mind‘, flankiert von Debatten pro und contra zur Frage der Willensfreiheit.

In diesen Kontext fügt sich auch ein auf den ersten Blick bizarr anmutender Gedanke ein, der unter dem Titel eines *anthropischen Prinzips* weitreichende Theoriediskussionen und Spekulationen angestoßen hat.¹ Die Grundaussage des anthropischen Prinzips geht dahin, dass die Naturgesetze gerade so beschaffen sind, dass die Naturevolution eben auch menschlichen Geist hervorbrachte –, dass dies *möglich* war als *schwache* Version, dass dies *notwendig* war als *starke* Version und die *Unumkehrbarkeit* eines solchen Prozesses in der *finalen* Version. Ein Ende der schon über Jahrzehnte gehenden Auseinandersetzungen hierzu ist bis heute nicht in Sicht. Sicher scheint nur soviel zu sein, dass geringfügigste Abweichungen von der bekannten Form der Naturgesetze (die Naturkonstanten eingeschlossen) ein ‚geist-loses‘ Universum zur Folge hätten. Gab es also so etwas wie ein *Intelligent Design*, eine göttliche, *zielgerichtete Planung* des Naturentwurfs hin auf die Entwicklung des Geistes? Oder ist unser Universum mit ‚unseren‘, Geist ermöglichenden Naturgesetzen, nur eines unter unendlich vielen anderen Universen mit ganz andersartigen Naturgesetzen – nur eine der unendlich vielen Zufalls-Konstellationen eines hypothetischen *Multiversums*?

¹ Hierzu Breuer 1984; Barrow/Tipler 1986; Barrow 1992; Rees 2003; Carr 2006; Davies 2008.

Es ist nicht zu leugnen, dass uns die Frage irgendwie angeht, wenn wir ins Grübeln darüber geraten, woher wir kommen, wie unser Stellenwert im Universum (oder Multiversum) ist und welchen Sinn das Ganze hat. Die Diskussion hierzu ist weithin *naturwissenschaftlich* geführt worden, wobei sich zweifellos höchst interessante theoretische Perspektiven ergeben haben, auch im Blick auf eine *Grand Unified Theory* – gleichsam der heilige Gral der Physik –, im Resultat freilich in der Form offener Hypothesen. *Theologisch* hingegen ist der Fall klar, starken Glauben vorausgesetzt, und damit wiederum *zu* klar. Was also bleibt, wenn am Prinzip rationaler Ausweisbarkeit festgehalten wird?

In diesem Sinn habe ich an anderer Stelle eine *philosophische Deutung* auf der Grundlage des Hegelschen *objektiv-idealistischen* Systembegriffs unternommen (Wandschneider 2011). Im Folgenden fasse ich diese Argumentation kurz zusammen, um daran Überlegungen zum Verhältnis von Natur und Geist anzuschließen, auch in kritischer Absicht im Blick auf gegenwärtige Denkansätze der evolutionären Erkenntnistheorie.

2. Der objektiv-idealistische Naturbegriff

Basis der objektiv-idealistischen² Deutung ist nicht ein psychologistisch verstandenes Ich wie bei Berkeley oder auch ein transzendentes Ich wie bei Fichte, sondern die objektive Verbindlichkeit der *Logik*. Für die rationale Ausweisbarkeit dieser Position ist das entscheidend. Unter ‚Logik‘ ist dabei nicht eine der diversen formalen ‚Logiken‘ verstanden, die ja auf Axiomen, also beliebig wählbaren Konventionen beruhen, sondern eine diesen formalen Systemen noch vorausliegende, *fundamentale* Logik. Instruktiv als Exempel ist das (*Nicht-*)*Widerspruchsprinzip*: Wäre es aufgehoben, wäre der Widerspruch also zugelassen, wäre bekanntlich jeder beliebige Satz formal ableitbar, d. h. Beweisen wäre ein müßiges, sinnloses Unterfangen. Zudem könnte nicht mehr zwischen A und Non-A unterschieden werden, d. h. es gäbe keine Negation. Ohne Negation gibt es aber nicht die Möglichkeit der Abgrenzung und infolgedessen auch nicht der Begriffsbestimmung, d. h. sinnvolle Begriffe wären so unmöglich. Im Umkehrschluss heißt das, werden sinnvolle Begriffe verwendet, ist auch das Widerspruchsprinzip in Geltung. In diesem Sinn ist es als fundamental zu verstehen und insofern als eines der Grundprinzipien der *Fundamentallogik*.

Als Fundamentallogik hat diese Logik *Absolutheitscharakter* oder, in aktueller Diktion, sie ist *letztbegründbar*. Das ergibt sich daraus, dass sie nicht von einer logik-externen Instanz her begründet werden kann, denn Begründen ist eine *logische* Operation, setzt die Logik also schon voraus. Logik kann sich nur *selbst begründen*, und eben diese *Reflexivität* qualifiziert sie als *absolut*.

Diese Absolutheit der Fundamentallogik kann, soviel ist sicher, mit der Pluralität und insofern Relativität der unterschiedlichen Logiksysteme zusammenbestehen, denn recht verstanden bildet sie deren Voraussetzung (wie am Widerspruchsprinzip illustriert). Zwar betont Wolfgang Welsch, der zu Recht die Pluralität und den Eigenwert der verschiedenen *Rationalitätsformen* geltend macht, dass deren Verhältnis „nicht mehr

² Umfassend und klärend zu Begründungsfragen des objektiven Idealismus s. Höhle 1987b.

durch Rekurs auf eine einzige verbindliche Form von Rationalität, auf eine Art Hyper-Rationalität geregelt werden“ könne. Aber er stellt unmittelbar auch klar, dass „die Heterogenität der Rationalitäten nicht das letzte Wort sein“ kann (Welsch 2002, 7). Im Sinn seines Konzepts *transversaler Vernunft* (Welsch 1996) seien divergierende Ansprüche vielmehr zu prüfen, abzuwägen und in ihr Recht einzusetzen. Dies sei „nur im Medium solcher Vernunft erfahrbar und feststellbar“ (Welsch 2002, 306). Ist dieses *Medium* der Vernunft aber nicht die Logik und näher jene fundamentale Logik? Wie anders sollte die Klärung strittiger Sachverhalte möglich sein, wenn nicht auf dem Grund einer Logik, die ihrerseits *nicht* mehr beliebig ist. Dort etwa, denke ich, müsste jener von Welsch erkundete transversale „Königsweg der Vernunft“ verlaufen (Welsch 2002, 306). „Am Ende ergibt sich also doch eine gewisse Auszeichnung: zwar nicht des Pluralitätskonzepts als solchen, wohl aber des mit ihm verbundenen Konzepts der transversalen Vernunft“ (Welsch 1996, 933), die ihre Kompetenz, so wäre zu ergänzen, allein aus der Logik bezieht. Und so wäre wohl auch Welschs an Wittgenstein anknüpfendes Verdikt: „Der Vernunft entkommt man nicht“ zu verstehen (Welsch 1996, 427).

Konkreter: Dass wir „allenthalben auf Relativität“ stoßen (Welsch 1996, 943), dürfe, um den performativen Widerspruch zu vermeiden, nicht selbstreferentiell behauptet werden, und das heißt, dass philosophische Konzeptionen, die als solche immer Aussagen über das Ganze machen, „strikt am Gebot performativer Konsistenz unter Bedingungen ihrer Selbstreferentialität zu messen sind“ (Welsch 1996, 924). Dass somit der *Widerspruch prinzipiell zu vermeiden* ist,³ bedeutet aber, dass ein logisches Prinzip wie das Widerspruchsprinzip sich auch im Zeichen transversaler Vernunft als unaufgebbar darstellt – die Alternative wäre das epistemische Desaster: Auch transversale Vernunft bedarf unumgänglich einer solchen logischen Basis, der – eben wegen ihrer Unaufgebbarkeit und insofern auch Unhintergebarkeit – *Absolutheitscharakter* zugesprochen werden muss. Wenn auch ein „Unterschied zu Hegel“ bestehe, werde doch, so Welsch, „hier verschiedentlich die Grenze zu Hegel gestreift“ (Welsch 2002, 308).

Einem so verstandenen Konzept transversaler Vernunft wird man die Zustimmung schwerlich versagen können. Mit dieser Klarstellung kann die sehr verkürzte, im Folgenden nicht weiter zu problematisierende – und zweifellos höchst zeitgemäße – Rede von der Absolutheit einer fundamentalen Logik – bei weiterhin vorhandenen, aber wohl eher programmatischen Differenzen – vielleicht so stehenbleiben.

Hegel charakterisiert das System einer solchen Logik im Ganzen als *absolute Idee*. Es ist gleichsam das ‚Reich des rein Ideellen‘, dessen Absolutheit so wesentlich auch als schlechthinige Nicht-Bedingtheit durch Nicht-Ideelles zu verstehen ist: Im Absolutheitscharakter der Idee ist somit der Bezug auf das Nicht-Ideelle implizit, aber unumgänglich *mitgesetzt*. Aber was ist das Nicht-Ideelle? Nun, ist das Logisch-Ideelle durch begrifflichen Zusammenhang charakterisiert, dann ist das Nicht-Ideelle, Unbegriffliche

³ Es gibt freilich auch Versuche, sogenannte ‚parakonsistente Logiken‘ zu entwickeln, d. h. Logiksysteme, in denen das Widerspruchsprinzip nicht gilt. Aber damit solche Systeme nicht *trivial* werden, müssen bestimmte Sonderregeln, also willkürliche Konventionen eingeführt werden, die bestimmte Operationen einfach verbieten. Durch solche Konstrukte ist das Widerspruchsprinzip nur maskiert (vgl. z. B. Costa 1974).

durch Getrenntheit, Auseinandersein⁴ bestimmt, wie es empirisch in der räumlich-zeitlichen Verfasstheit der *Natur* begegnet. Objektiv-idealistisch ist die Natur so – hier extrem verkürzt in der Form eines Plausibilitätsarguments – als logisch notwendiges Begleitphänomen der absoluten Idee zu verstehen: Wenn es die Logik gibt, und es kann *prinzipiell* kein Argument geben, dass es sie nicht gibt (denn das hätte selbst logischen Charakter), dann muss es auch die Natur geben.⁵

Die Natur als das Nicht-Ideelle ist danach durch das Ideelle, also das ihm zugrunde liegende Positive, prinzipiiert und bleibt deshalb essentiell auf das Ideelle bezogen: Ihrer *Erscheinung* nach ist die Natur ein Auseinandersein, dem aber Ideelles als sein *Wesen* zugrunde liegt. Diese für das Natursein charakteristische *Ambivalenz* zeigt sich in der Tat darin, dass es in seiner räumlich-zeitlichen *Realität* durch *Naturgesetze* bestimmt ist, die ja ihrerseits kein räumlich-zeitlich reales Naturseiendes sind, sondern *logisch-ideellen* Charakter besitzen.

Diese intrinsische Ambivalenz ist nun Hegel zufolge der eigentliche Grund dafür, dass sich das Auseinander der Natur zu komplexeren Strukturen weiter ausdifferenziert. Beispielsweise ist das naturhafte Nicht-Ideelle ursprünglich lediglich als *reines Auseinander* bestimmt, also noch ohne alle Unterschiede. Ohne alle Unterschiede kann es freilich nicht *auseinander* sein. ‚Reines‘ Auseinander kollabiert somit – begrifflich – in ein Nicht-Auseinander, den Punkt. *Beides* hat sein Recht, und ist zugleich unvereinbar. *Vereinbar* wird es aber in der *Linie*: In Längsrichtung ist sie ein Auseinander, in der Richtung ‚quer‘ dazu ein Nicht-Auseinander. Die Linie und die ihr zugeordnete Querdimension bilden so erste Formen räumlicher Bestimmtheit. Das ursprünglich völlig amorphe, bestimmungslose Auseinander bleibt nicht, was es ist, sondern es *folgt* etwas daraus. In der Entfaltung der in ihm enthaltenen immanenten Dialektik entwickelt es *Bestimmtheit* und insoweit tendenziell *ideellen* Charakter.

Eine derartige *Idealisierungstendenz* bestimmt Hegel zufolge das gesamte Natursein. Die Explikation der Naturbestimmungen macht sichtbar, dass naturales Auseinander zunehmend aufgehoben und zu Ganzheiten verklammert wird – nicht im Sinn einer realen Natur-Evolution, die Hegel, ca. dreißig Jahre vor dem Erscheinen von Darwins ‚On the Origin of Species‘, ablehnt, sondern in der Weise begrifflicher Dialektik.⁶ Hier ist nicht die Frage, inwieweit dieser Anspruch bei Hegel argumentativ eingelöst ist. Wesentlich ist im gegenwärtigen Zusammenhang, dass jene Idealisierungstendenz zweifellos ein Charakteristikum des Naturseins darstellt. So repräsentiert der Organismus durch den Selbst-Bezug auf sein *Artallgemeines* offenbar in höherem Maß *Bestimmtheit* und *Einheit* als jede noch so komplexe anorganische Struktur.⁷ Und in Gestalt von Wahrnehmung, Emp-

⁴ Hegel spricht vom *Außereinander* der Natur oder auch von ihrem *Außersichsein* (Hegel z. B. 9. § 253 u. Zus. – zur Zitierweise s. Literaturverzeichnis), gelegentlich auch nur von einem *Auseinandersein* (z. B. 9. § 260). Ich verwende hier einfachheitshalber durchgängig den letzteren, umgangssprachlich vertrauten Ausdruck, da die beiden anderen Formen erklärungsbedürftig sind.

⁵ Hierzu ausführlich Wandschneider 1985.

⁶ Dass Hegels Naturbegriff gleichwohl gute Gründe – auch und gerade im Sinn objektiv-idealistischer Naturontologie – für eine evolutionstheoretische Lesart bietet, habe ich in Wandschneider 2002 dargelegt; vgl. hierzu auch Spahn 2007, 267 ff.

⁷ Zu Hegels Philosophie des Lebendigen vgl. die ausführliche Untersuchung von Christian Spahn (2007, Teil II).

findung, Gefühl auf der Stufe höherer Tiere treten schon Formen des *Psychischen* und damit auch des *Ideellen* selbst (Bedeutungsgehalte!) in Erscheinung. Diese Entwicklung kulminiert im Auftreten des *Geistes*, also faktisch des *Menschen*.

3. Das anthropische Prinzip – objektiv-idealistisch gedeutet

Warum ist damit das eigentliche *Telos* jener in der Natur wirksamen Idealisierungstendenz erreicht? Weil das Ideelle hier explizit als *Ideelles* hervortritt. Es ist nun nicht mehr das verborgene Wesen der Natur wie das Naturgesetz. Es ist auch nicht mehr nur das Artallgemeine als Prinzip organischer Selbsterhaltung oder die psychische Befindlichkeit höherer Tiere, sondern nun Ideelles als solches. Was heißt das aber?

Ideelles als solches, so Hegel, ist erst im Medium des *Denkens* realisiert. Doch was ist Denken? Hegel gibt darauf die wenig überraschende Antwort: „*Denken*“ sei „*Gedanken haben*“ (10.283). Wesentlich dafür sei aber „das Gebundensein des Gedankens an das Wort“ (10. 280 Zus.): „Es ist in Namen, dass wir *denken*“ (10.278). Hier wird die Bedeutung der *Sprache* sichtbar: Erst durch den Akt der Benennung, also durch die Bindung an einzelne, vom Subjekt selbst hervorgebrachte Laute oder Schriftzeichen, werden in dem kontinuierlichen Bewusstseinsstrom diskrete Einheiten konturiert und als *Vorstellungen* festgehalten. Diese können dann über den Namen, *unabhängig* von der konkreten empirischen Situation, als ‚Gedanken‘ nach Belieben wieder aufgerufen und verfügbar gemacht werden. Insofern bedarf der Gedanke der Sprache, also einer naturalen ‚Verankerung‘ in Form von Lauten oder Schriftzeichen. Und erst so wird *Denken* möglich, und das heißt, mit einzelnen diskreten Gedanken operieren zu können.

Hervorheben möchte ich in diesem Zusammenhang aber etwas anderes: dass der Gedanke, in seiner Ablösung von der konkreten Situation, nicht einen hier und jetzt existierenden Gegenstand repräsentiert, sondern ein *Allgemeines*, einen *Begriff*.⁸ Der Begriff ‚Baum‘ meint nicht einen konkreten, empirischen Baum, sondern das allen Bäumen gemeinsame ‚Baumhafte‘. Der Geist verwandelt sein Objekt in ein Allgemeines, um es so begrifflich nachzubilden und damit *als ein Ideelles* zu fassen. Er begreift es damit als ihm selbst verwandt: kein jenseitiges, unerkennbares Ding-an-sich, sondern dem Denken zugänglich. Der Geist, so Hegel, offenbart somit „im Anderen nur sich selber, seine eigene Natur“ (10.28 Zus.). Eben diese *Reflexivität* ist für die gesamte Tätigkeit des Geistes charakteristisch. Er ist, so Hegel, „wesentlich nur das, was er von sich selber weiß“ (10.33).

Dieser *Selbstbezug* ist für Hegels Geistbegriff konstitutiv: Grundbestimmung des Geistes ist danach die „*Idealität*, d. h. das Aufheben des Andersseins der Idee“ (10.18 Zus.), und so „die aus ihrem Anderssein *in sich zurückkehrende Idee*“ (10.26 Zus., Hvh. D.W.). Dadurch sei der Geist essentiell *Manifestation*, Offenbaren des *Ideellen* in allem Sein, damit aber zugleich Offenbaren, daß seine Bestimmung im Offenbaren besteht (10.27). Er sei so das „*sich selber Sichoffenbarende*“ (10.28 Zus., Hvh. D.W.). Und so sei er, indem er das Ideelle in allem erfasst, im Andern immer auch *bei sich selbst*, also

⁸ Die von Robert Brandom pointierte *inferentielle Struktur* des Begriffs im Sinn der Subsumtionszusammenhänge, in die er eingebettet ist (vgl. Brandom 2000), kann hier außer Betracht bleiben.

frei (10. § 382 u. Zus.): Auch die Freiheit des Geistes ist Ausdruck seiner Reflexivität. Diese konstitutive Idealität und Reflexivität des Geistes weist ihn Hegel zufolge als *Vollendung* jener in der Natur wirksamen Idealisierungstendenz aus, deren Telos die Rückführung naturalen Auseinanderseins zur Idee ist.

Aber – diese Frage mag sich hier aufdrängen – warum bleibt die Idee nicht einfach die Idee, warum dieser ‚Umweg‘ im Durchgang durch die Natur über den Geist zurück zur Idee? Weil, so die Antwort, in der Absolutheit der Idee, wie dargelegt, die Natur unumgänglich ‚mitgesetzt‘ ist. Wenn es aber Natur gibt, dann muss diese im Sinn jener in ihr wirksamen *Idealisierungstendenz* auch ‚aufgehoben‘ und in der Form des Geistes zur Idee zurückgeführt werden. Diese Idealisierungstendenz wird bei Hegel, wie gesagt, mit der Diskrepanz von Erscheinung und Wesen der Natur begründet, wobei er sich freilich eher bildhafter Formulierungen bedient, etwa dieser, „das Ziel der Natur“ sei, „sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten“ (9.538 Zus.).

In diesem Zusammenhang sind zwei Fragen zentral: (1) Ist die beanspruchte Entwicklung hin zum Geist wirklich triftig? (2) Und wieso führt sie nicht unbeschränkt über den Geist hinaus weiter? Die erste Frage, die Triftigkeit betreffend, muss hier offenbleiben, weil sie letztlich nur im Rahmen eines fertig ausgearbeiteten Systems des objektiven Idealismus beantwortbar wäre, was absehbar nicht gegeben ist. Dennoch, in jedem Fall ist eine in der Natur wirksame Idealisierungstendenz unübersehbar, was hier allerdings nur skizziert werden konnte.⁹

Demgegenüber lässt sich für die Beantwortung der zweiten Frage, den Telos-Charakter des Geistes betreffend, ein gewichtiges Argument beibringen. Vittorio Hösle weist in seiner umfassenden Untersuchung *Hegels System* darauf hin, dass die Formen des Auseinanderseins objektiv-idealistisch durch die absolute Idee prinzipiiert sind und deshalb – ebenso wie die absolute Idee selbst – „in einer höchsten Reflexivität gipfeln“ müssen, wie sie erst im *Selbstbezug des Geistes* realisiert ist (Hösle 1987a, 55). Insofern kommt dem Geist in der Tat Abschlusscharakter zu. Eine über ihn hinaus weitergehende Entwicklung kann im objektiv-idealistischen Rahmen aus logischen Gründen ausgeschlossen werden.¹⁰

Insgesamt: Wenn es *Natur* gibt – und das ist objektiv-idealistisch aus den angegebenen Gründen unumgänglich –, dann *muss* es auch *Geist* geben. Der Fall, dass ausschließlich Natur, d. h. *ohne* die abschließende Vollendung durch den Geist, existiert, ist danach nicht möglich.¹¹ Es liegt auf der Hand, dass diese Konsequenz für das *anthropische Prin-*

⁹ Hierzu ausführlich Wandschneider 2000.

¹⁰ Übrigens, wie mir scheint, wohl auch aus *empirischen* Gründen: Denn mit dem Auftreten des Geistes ist die *natürliche* Selektion weitgehend ‚ausgehängt‘: In einer Welt, die Kliniken, Spitzenmedizin, Möglichkeiten des Organersatzes etc. entwickelt hat, kann das rein physische ‚survival of the fittest‘ kein Überlebenskriterium mehr sein. Die Fortsetzung der Evolution findet dann wesentlich auf der geistigen Ebene statt, d. h. als *kulturelle* Evolution. Insofern ist es *auch evolutionstheoretisch* nicht abwegig, den Geist gleichsam als *Ziel* der Evolution zu sehen. Hierzu ausführlich Wandschneider 2005.

¹¹ Gemeint ist natürlich die Natur *im Ganzen*. Dass weite Teile des Kosmos geist-los sind, ist somit kein Gegenargument.

zip unmittelbare Relevanz besitzt. Im Rahmen des objektiv-idealistischen Natur- und Geistbegriffs muss die Natur – wie auch immer – so beschaffen sein, dass die Existenz von Geist möglich ist. Eine Natur ohne die Möglichkeit des Geistes, die Kritiker des anthropischen Prinzips für den Normalfall halten, ist danach recht verstanden nicht denkbar. Man hat somit, denke ich, gute *philosophische* Argumente für das anthropische Prinzip bzw. gegen dessen Kritik. Ist es am Ende vielleicht sogar so, dass letztlich überhaupt nur diese Art der Begründung dem Problem gerecht wird, während physikalische Ansätze tatsächlich nur hoch-spekulative Hypothesen produziert haben?

4. Evolutionstheoretischer Naturalismus

Soweit – in lockerer Anknüpfung an Hegel – das objektiv-idealistische Argument. Doch was bedeutet diese Begründung des anthropischen Prinzips *ontologisch* für das Verhältnis von Natur und Geist? Wenn der Geist danach die Natur zur Voraussetzung hat: Ist der Geist dann als Implikat der Natur zu verstehen?

Von Hegel her gesehen ist allerdings klar, dass der Geist durch die *Idee* prinzipiiert ist, nicht durch die *reale Natur*. Eine solche Auffassung wirkt heute freilich, angesichts der herrschenden naturalistischen Grundeinstellung,¹² eher exotisch. Diese soll deshalb näher ins Auge gefasst werden.

Wir sind in der Tat gewohnt, die Natur als die unhintergehbare Basis alles Seienden zu betrachten. Die Evolutionstheorie hat diese Auffassung – insbesondere für die belebte Natur – argumentativ ausgearbeitet. Das Auftreten des Geistes ist danach ein spätes und eher abseitiges Phänomen der Naturevolution. Elementare Erkenntnisformen wie Wahrnehmung, Empfindung, Gefühle, so liest es sich seit Konrad Lorenz, haben ursprünglich eine rein vitale Funktion, gleichsam als spezielle Organe im Überlebenskampf höherer Tiere. In diesem Sinn sind sie an die je spezifische Umwelt einer Art angepasst. Die durch sie vermittelte Erkenntnis hat artspezifischen Charakter und enthält nur das, was jeweils biologisch relevant ist. Soweit, so gut; man wird dem schwerlich widersprechen können und wollen.

Wer sich allerdings daran gewöhnt hat, alles in dieser Perspektive zu sehen, dem muss die Entwicklung *menschlicher Vernunft* und damit des *Geistes* freilich wie ein Missgriff der Natur erscheinen. Denn damit ist der *rein biologische* Rahmen gesprengt. Der Geist hat sich von natürlichen Bindungen weitgehend emanzipiert. Zwar ist auch seine Funktion an den Körper und dessen Gesundheit gebunden. Aber es ist ihm auch möglich, sich davon loszusagen, seine biologischen, ökologischen und sozialen Bedingungen zu ignorieren, ja sich selbst zu zerstören. Insofern ist der Mensch in der Tat kein gutes, sprich natur-angepasstes Tier mehr. Mit dem Auftreten des Geistes hat eine in der Natur bisher nie dagewesene Selbstermächtigung einer Tierart stattgefunden, die seitdem den Planeten global verwandelt hat.

Wie konnte es dazu kommen? Rupert Riedl etwa sieht in der Entwicklung von „zureichend potenten Gehirnen“ die Ursache für eine zunehmend beschleunigte Evolution, die schließlich zu einem völlig ‚verkopften‘ Wesen führte. Indem seine

¹² Vgl. z. B. Vollmer 2005, 261 ff.

biologische Steuerung mehr und mehr aus dem Ruder lief, wurde es zum „Zauberlehrling der Evolution“.¹³ Das war nicht mehr der *ratiomorphen* Apparat,¹⁴ also das an einen Selektionsbereich angepasste animalische Normalgehirn, sondern Agent einer biologisch emanzipierten, freischwebenden *ratio*, die seitdem die naturgewollte Ordnung missachtet und auf den Kopf stellt – eine, wie die Geschichte der Menschheit hinlänglich bezeugt, hochbrisante Verbindung aus Vitalität und Vernunft.¹⁵

Sicher waren damit auch ganz neue Dimensionen eröffnet, die im Horizont der ‚gewachsenen‘ Natur nicht einmal zu erahnen sind – man denke an Kunst, Religion, Philosophie auf der einen Seite und auf der anderen Seite die grandiosen Entwicklungen der Technik, der Medizin, der Naturforschung überhaupt. Alles das ist in der Wildnis nicht anzutreffen.

Sicher nicht – das wird ohne Einschränkung eingeräumt, immer wieder aber mit der Kautele, dass es dort eben doch *entstanden* sei: Auch Kunst, Religion, Ethik, Erkenntnis hätten stammesgeschichtliche Wurzeln und seien deshalb gleichermaßen als Resultate evolutionärer Selektion zu verstehen, so wie etwa auch die Entwicklung von Kiemen oder Flügeln. Unser Sinn für *Schönheit* hat sich danach im Rahmen sexueller Partnerwahl herausgebildet. Schon Darwin hat Tieren dergestalt „Schönheitssinn“ zugesprochen.¹⁶ Das prächtige Gefieder von Vögeln etwa wird mit besonderem Fortpflanzungserfolg in Zusammenhang gebracht, der einen Selektionsvorteil bedeutet (Richter 1999, 286). Ähnlich wird das, was wir gemeinhin unter einer ‚schönen‘ Landschaft verstehen, selektionistisch gedeutet: Gemeint ist die offene Savannenlandschaft, die einerseits übersichtlich ist, andererseits durch vereinzelt Buschwerk Schutz vor Feinden bietet und insofern einen Überlebensvorteil darstellt (Eibl-Eibesfeldt 1998, 24). Analog wird im Gottesglauben ein Selektionsvorteil gesehen, weil er geeignet ist, Siegeszuversicht und Mut im Überlebenskampf zu stärken.¹⁷ Auch die *Religion* hat danach biologische Wurzeln¹⁸ – nicht minder als die *Ethik*, deren Normen in evolutionärer Perspektive *soziobiologisch* rekonstruiert werden.¹⁹

Alle diese Ansätze, Formen des Geistigen biologisch zu funktionalisieren, kulminieren in der *evolutionären Erkenntnistheorie*. Auch sie macht naturale, insbesondere stammesgeschichtliche Bedingungen des Erkennens geltend, das demnach ebenso ein Selektionsprodukt der Evolution ist wie – nochmals – die Entwicklung von Kiemen oder Flügeln. Auch die exzeptionellen Erkenntnismöglichkeiten des Menschen, die mit einer vermuteten Gehirnvergrößerung in Zusammenhang gebracht werden, sind demzufolge Resultat der natürlichen Evolution. Von daher wird Kants transzendentalphilosophische Auffassung, wonach das menschliche Subjekt *immer schon* – und zwar nicht im Sinn einer *biologischen* Anlage – mit apriorischen Anschauungsformen und Kategorien ausgestattet sei, kritisiert, oder vielmehr *naturalistisch* umgedeutet, indem jene konstitutiven

¹³ Riedl 1980, 28 f; vgl. auch 79, 185 ff.

¹⁴ Riedl 1980, 35, im Anschluss an Egon Brunswik.

¹⁵ Instruktiv hierzu Höhle 1991, 520, 535, 537.

¹⁶ Darwin AM, 118 ff, vgl. auch Kap. 16, 19, 20.

¹⁷ Zum Pro und Contra s. z. B. Daecke/Schnakenberg (ed. 2000).

¹⁸ Hierzu ausführlich Stieve 2000 und Sommer 2000.

¹⁹ Dawkins 1978; klärend die kritische Würdigung der Soziobiologie in Höhle 1997, Kap. 4.1.2.

Formen des Erkennens nicht transzendental, sondern eben als stammesgeschichtliches Erbe des Menschen verstanden werden sollen.

Ich denke, gegen diese evolutionären Perspektiven ist zunächst einmal grundsätzlich nichts einzuwenden. Natürlich ist der Mensch eines der höheren Tiere und hat somit ebenfalls eine Evolution hinter sich, einschließlich der Formen des Erkennens.

5. Geist erschließt Ideelles

Nun kommt es mit dem Erscheinen des Menschen freilich – aufgrund vergrößerten Gehirnvolumens oder wie auch immer – zur Entwicklung *geistiger* Fähigkeiten. Dass sich etwas so ‚Ätherisches‘ wie der Geist auf materieller Basis entwickelt hat, ist immer wieder als ein Wunder betrachtet worden und als ‚Body-Mind-Problem‘ eines der Hauptthemen der aktuellen philosophischen Diskussion. Ich möchte jetzt darauf aber nicht näher eingehen. Ich habe an anderer Stelle dargelegt, inwiefern der *systemtheoretische* Begriff der *Emergenz*²⁰ für die weitere Klärung dieser Thematik m.E. entscheidend ist.²¹ Denn von daher wird verstehbar, dass ein System als Ganzes völlig neue Eigenschaften gegenüber denen seiner Teilsysteme haben kann (beispielsweise ein Radio im Vergleich zu den Transistoren, Kondensatoren etc., aus denen es besteht, die ihrerseits wiederum andere Systemeigenschaften haben als die sie konstituierenden Moleküle, Atome etc.).

Im gegenwärtigen Zusammenhang geht es vielmehr um die Frage, was die Entstehung geistiger Fähigkeiten *ontologisch* bedeutet. Die vorherigen Bemerkungen zur Natur des *Denkens* geben dazu einen ersten Hinweis: Denken ermöglicht allererst die Erfassung von *Allgemeinem als Allgemeinem*. Was heißt das aber konkret? Betrachten wir zunächst die Erkenntnismöglichkeiten des Tiers, etwa einer Biene, die einen Baum voller Blüten vor sich sieht. Damit verbindet sich für sie zweifellos so etwas wie die ‚Gewissheit‘, dass *alle* für einen Bienenbesuch in Frage kommen – ob jeder erfolgreich sein wird oder nicht, ist jetzt nicht wesentlich. Und mit der Gewissheit, dass *alle* in Frage kommen, kann sie auch gewiss sein, dass *jede einzelne* gleichermaßen in Frage kommt. Dementsprechend macht sie sich ohne Zögern daran, eine davon aufzusuchen, dann die nächste und so fort. Was für alle gilt, gilt auch für jede einzelne – vollzieht die Biene einen solchen *Denkakt*? Sicher nicht. Sie folgt einfach dem in ihr ‚verschalteten‘ Instinktverhalten bezüglich Blüten: ein physiologischer Kausalprozess.

Denken funktioniert anders. Wählen wir statt einer Aussage über Blüten eine von technischem Interesse, etwa dass Kupfer stromleitend ist. Das gilt also für *alle* Kupfergegenstände, woraus folgt, dass auch *dieses* Stück Kupfer stromleitend ist. Gleich dieser Übergang aber nicht ganz dem der Biene, die sich von der Wahrnehmung aller Blüten einer einzelnen zuwendet? Keineswegs, wie gesagt: Das Bienenverhalten beruht auf einer physiologischen Instinkt-Disposition. Der Schritt von einer All-Aussage auf einen darin mitgemeinten einzelnen Gegenstand („Allspezialisierung“) hingegen ist ein *logischer* Akt, dessen Berechtigung sich semantisch aus der Bedeutung von ‚alle‘ ergibt. Diese muss somit *als solche*, d. h. in ihrer Allgemeinheit erfasst sein. In dieser Form ist

²⁰ Konrad Lorenz hat dafür den Ausdruck *Fulguration* eingeführt (Lorenz 1973, Kap. II.2).

²¹ Wandschneider 1999; Welsch 2006, 16 ff; Wandschneider 2008, 207 f, Kap. 7.6.

‚alle‘ nicht mehr an eine konkrete empirische Situation gebunden (‚alle Blüten *dieses* Baums‘), die eine kausale Reaktion auslöst, sondern ein *ideeller Gehalt*, der in den verschiedensten Sachverhalten instantiiert sein kann (so etwa auch: ‚alle Kupfergegenstände sind stromleitend‘). In diesem Sinn bildet das Ideelle gleichsam ein eigenes Reich mit eigenen Gesetzen – den Gesetzen der *Logik*.

Zur weiteren Verdeutlichung kann auch an die oben erwähnte Argumentation Hegels bezüglich des Übergangs vom reinen Auseinander zur Linie erinnert werden (Kap. 2): *Reines* Auseinander wäre als solches ohne alle Unterschiede, somit eigentlich *kein* Auseinander, also ein *Punkt*. Auseinander und Punkt sind insofern einerseits identisch, andererseits aber bedeutungsmäßig unvereinbar. *Vereinbar* werden sie jedoch in der Form der *Linie* (in Längsrichtung ein Auseinander, quer dazu ein Nicht-Auseinander). Damit hat sich eine neue räumliche Struktur ergeben, indem auf den *Sinn* von Auseinander reflektiert wurde. Benötigt wurden dafür die abstrakten Bestimmungen des Unterschieds und der Negation von Auseinander, die sinnmäßig in Beziehung gesetzt wurden. Das sind Reflexionsbewegungen im Medium der Bedeutungen und logischen Zusammenhänge, auch wenn sich die zugeordneten Gehirnprozesse in Raum und Zeit vollziehen. Das Gehirn ist zweifellos ein Evolutionsprodukt, nicht aber die damit inhaltlich neu erschlossene Dimension des *Ideellen*.

Die Mathematik ist dafür ein weiteres, besonders instruktives Beispiel: Zwar sind ihre Theoreme abhängig von den zugrunde liegenden Axiomen (mit Parallelenaxiom beträgt die Winkelsumme im Dreieck 180 Grad, ohne das Axiom kann sie davon verschiedene Werte annehmen). Aber das sind Aussagen, die von allen nur denkbaren *empirischen* Bedingungen unabhängig sind, da sie im Medium des *Ideellen* operieren. Auch als Denkstrukturen sind mathematische Sachverhalte nicht grenzenlos beliebig, sondern strikt an logische und letztlich fundamentallogische Prinzipien gebunden. Diese bleiben ihr Kriterium, wie auch immer die Denkprozesse im Kopf eines konkreten Menschen ablaufen mögen. Gerhard Vollmer, einer der Protagonisten der evolutionären Erkenntnistheorie verwechselt *Geltung und Genese* der Erkenntnis, wenn er meint, der Mensch habe lediglich „ein allgemeines Abstraktions- und Generalisierungsvermögen“ entwickelt, „nicht ‚das mathematische Denken‘“ (Vollmer 2002, 121). Denn auch, wenn die Denkfähigkeit sicher evolutionären Ursprungs ist, so besteht ihr Geschäft eben darin auszumachen, was im ‚Reich des Ideellen‘ logisch möglich ist und was nicht. Damit ist philosophisch einer platonistischen, also objektiv-idealistischen Auffassung das Wort geredet – dies an die Adresse eines subjektivistisch verstiegenen Konstruktivismus, während dieser Recht behält im Blick auf tastende Theorieentwürfe und Beweisstrategien realer Mathematiker. *Geltungsfragen* indes können definitiv immer nur auf dem Boden des Logisch-Ideellen verhandelt und entschieden werden.

Die Evolution selbst kann deshalb kein Geltungsgrund sein.²² So kann auch die vom Evolutionstheoretiker formulierte Behauptung eines naturalistisch zu deutenden Geistes nicht deshalb schon als wahr genommen werden, weil der Geist des existierenden Evolutionstheoretikers selbst ein Produkt der Evolution ist, die als solche alles wahr mache,

²² „Als biologische Theorie kann die evolutionäre Erkenntnistheorie allenfalls erklären, warum wir Menschen immer wieder Geltungsansprüche erheben. Sie kann jedoch nicht darüber entscheiden, ob diese zu Recht bestehen“ (Engels 1983, 154).

was am Ende erhalten ist. Zu Recht wird von Eve-Marie Engels an die evolutionäre Erkenntnistheorie die Forderung gerichtet, die längst fällige „Klärung des Verhältnisses von Wahrheits- und Anpassungsbegriff“ zu leisten (Engels 1983, 162). Bisher jedenfalls sei es jener „nicht gelungen“, ihre eigenen „normativen Ansprüche zu begründen oder gar zu erfüllen“ (159). Vollmers Präntention, die evolutionäre Erkenntnistheorie könne die Fragen „nach Ursprung, Geltung, Umfang und Grenzen unserer Erkenntnis beantworten“, wäre deshalb auf die erstgenannte der vier Alternativen zu reduzieren (Vollmer 2002, 116).

Die Evolution hat zweifellos auch das menschliche Gehirn hervorgebracht. Aber die Wahrheit dessen, was der *Geist* erkennt, nachdem er einmal aufgetreten ist, unterliegt keiner *natürlichen* Macht mehr. Wahrheit ist im Medium des Begrifflich-Ideellen beheimatet und nicht zu verwechseln mit selektionistischer Bewährung, die an das biologische Überlebensprinzip gebunden ist. Einschlägige Beispiele sind mathematische Theoreme, naturwissenschaftliche Theorien, philosophische Argumentationen. Was der Evolutionstheoretiker als Folge eines fehlgeleiteten Evolutionsschritts zu deuten geneigt ist – das Erscheinen der Vernunft –, ist tatsächlich ein Phänomen, das die reale Natur *übersteigt*, und er selbst ist ein Exempel dessen. Denn er entwickelt Theorien, die, ob verfehlt oder nicht, in jedem Fall Begriffe, Bedeutungsbeziehungen, logische Operationen erfordern – alles Dinge, die im Reich des Ideellen angesiedelt sind. In der Tat: Menschliche Erkenntnis *übersteigt* die reale Natur; sie bewegt sich in einer anderen, nicht kausal-realen, sondern ideellen Dimension.

Die Erkenntnis der *Natur* insbesondere ist so das Erfassen ihres ideellen Wesens, der Gesetzmäßigkeit der Natur – etwas, das die Natur selbst nicht, sondern erst der Geist zu leisten vermag. Zugleich wird damit ein *ontologischer Sinn* des anthropischen Prinzips sichtbar: In der Form des Naturseins ist das Sein noch unvollständig. Zu seiner Vollen- dung bedarf es des Geistes, dem die Erschließung der *ideellen Dimension* vorbehalten ist. Wenn man davon ausgeht, dass die Natur das Gehirn hervorgebracht hat – was evolutionär zweifellos zutreffend ist –, dann hat sie damit gleichsam ein physisches Organ entwickelt, das nun auch imstande ist, ihr eigenes ideelles Wesen zu enthüllen und zur Geltung zu bringen.

Bei Naturwissenschaftlern, insbesondere Evolutionsbiologen löst ein solches Verdikt Skepsis aus bis hin zu tiefer Abneigung: Wird da nicht etwas in die Natur *hineinphilosophiert*? Ist die Natur nicht einfach die *existierende reale* Natur? Ein davon unabhängig existierendes ‚Reich des Ideellen‘ – absurd. Alle in der Natur real ablaufenden Prozesse sind energetisch-kausal veranlasst.

Indes, bestimmt sind sie durch die ihnen zugrunde liegenden *Naturgesetze*. Diese sind von ganz anderer Art als das reale Naturseiende. Das Fallgesetz kann selbst nicht fallen, die Maxwellschen Gleichungen der Elektrodynamik sind selbst nicht elektrisch. Naturgesetzlichkeiten sind logisch-mathematischer²³ und als solche ideeller Natur. Das Ideelle

²³ Ich lasse das der Kürze halber einmal so stehen und übergehe gewisse grundsätzliche Vorbehalte bezüglich der mathematisierten Naturerkenntnis, wie sie etwa von Husserl in der Krisisschrift oder auch von Hans Jonas formuliert wurden (Husserl KW, § 9; Jonas 1973, 278 ff).

ist es, was von der Naturerkenntnis erfasst und als das eigentliche *Wesen* der realen, faktischen Natur erkannt wird.²⁴

Im Unterschied zum faktischen Naturzustand ist damit zudem eine *Möglichkeitsdimension* aufgespannt, die im universellen Charakter der Naturgesetze gründet: Diese umfassen – im wörtlichen Sinn – unendlich viel mehr an Möglichkeiten als die je faktische ‚Wildform‘ des Naturseienden hier und jetzt. Unmittelbar greifbar wird das in der Technik, die weit über die ‚gewachsene‘ Natur hinausgeht. Möglichkeit ist im Übrigen die Grundvoraussetzung aller Evolution; andernfalls wäre die Natur auf einen faktischen, unveränderbaren Zustand festgelegt. Auch der Evolutionstheoretiker hat insofern immer schon eine der realen Natur zugrunde liegende Möglichkeitsdimension und damit ein Ideelles der Natur implizit unterstellt und akzeptiert; andernfalls müsste er Evolution für unmöglich halten. Möglichkeit aber: das ist kein reales Ding, an dem man sich stoßen kann, sondern eben *Ideelles*.

6. Idealistische Korrekturen

Das Ideelle, so hatte sich gezeigt, ist – in objektiv-idealistischer Perspektive – der Grund dafür, dass es auch Natur gibt. Gibt es aber Natur, muss es im Sinn des so gedeuteten anthropischen Prinzips, wie dargelegt, auch Geist geben. Ist dieser also, wie die evolutionäre Erkenntnistheorie geltend macht, das Resultat der Natur? Die entwickelten Überlegungen nötigen zu einer differenzierteren Sicht: Die reale Natur hat zwar das Gehirn hervorgebracht, aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Entscheidend ist, dass damit die logisch-begriffliche Erkenntnisform des Geistes ermöglicht ist, die ihn befähigt, Ideelles *als solches* zu erfassen.²⁵ Das gilt insbesondere auch für dasjenige Ideelle, wie es

²⁴ Bedeutende Naturwissenschaftler teilen diese Sicht. Für Carl Friedrich v. Weizsäcker etwa stellt es sich so dar, dass „der Gegenstand der Naturwissenschaft nichts dem Geist Fremdes ist, sondern nur gerade der Geist selbst, insofern er sich der Verstandesoperation des Unterscheidens und Objektivierens fügt“ (Weizsäcker 1971, 290). Der „Ansatz, der vom Geist beginnt“, sei demnach „der tiefere und der eigentliche und der wahre Ansatz“, auch wenn die faktische Entwicklung der Naturwissenschaft „wesentlich vorangetrieben worden [sei] in einem Gegensatz, einer Gegenwehr gegen diesen Ansatz“ (304). „Die klassische Formel, die Natur sei Geist, drängt sich als Stenographie dieser Probleme auf, ohne darum im geringsten verstanden zu sein“ (470). Und „das Naturgesetz ist in der Natur der Repräsentant dessen, was Platon die Idee nennt“ (310). – Werner Heisenberg betrachtet die Materie, ebenfalls unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Platon, als Inbegriff mathematischer Symmetrieprinzipien (Heisenberg 1973, 280 f), und Paul Davies, ebenfalls Physiker, gibt zu bedenken: „Aber was ist mit den Gesetzen? Sie müssen erst einmal ‚da‘ sein, damit das Universum entstehen kann ... Vielleicht erweisen sich die Gesetze ... als das einzig logisch mögliche physikalische Prinzip“ (Davies 1986, 279). Ähnlich Alfred Gierer: Im Hinblick darauf, dass wir *Erkenntnis* von der Evolution haben können, „erscheint die Verstehbarkeit der Welt schon als Voraussetzung und nicht erst als Ergebnis der Evolution des menschlichen Gehirns, als notwendige Bedingung der Entwicklung des menschlichen Denkens, durch die ‚der Geist in die Welt‘ kam“ (Gierer 1985, 118).

²⁵ Im Unterschied zum Ideellen, dem hier ontologischer Status zukommt, ist *Geist* – von Hegels Konzept des objektiven und absoluten Geistes einmal abgesehen – als eine Kompetenz menschlicher Subjekte realisiert, die insoweit mit Welschs Verständnis ‚transversaler‘ Vernunft als *Vernünftigkeit* übereinkommt (Welsch 1996, 933).

als Grund der Natur konfiguriert ist, die Naturgesetze. Und in dieser Weise schließt sich der Kreis: Das Ideelle bestimmt die Natur und deren Evolution, die schließlich zur Entwicklung eines geistfähigen Gehirns führt. Der Geist ist seinerseits dazu befähigt, den ideellen Grund der Natur zu erfassen – und damit auch seiner selbst. So betrachtet, hat das Ideelle im Geist die Möglichkeit seiner eigenen Selbstenthüllung geschaffen. Das ist der objektiv-idealistisch verstandene ontologische Sinn des anthropischen Prinzips. Die reale Natur ist dabei nur das Werkzeug des ihr zugrunde liegenden Ideellen.

In genau diesem Punkt wären an der evolutionären Erkenntnistheorie somit Korrekturen anzubringen. Auch wenn das menschliche Gehirn ein Evolutionsprodukt ist, machen die so ermöglichten *geistigen* Fähigkeiten überhaupt erst die Sphäre des Logisch-Ideellen *als solchen* zugänglich. Dadurch werden – gegenüber der animalischen Wahrnehmung und Empfindung – ganz neuartige Erkenntnisleistungen möglich, die etwa zur Entwicklung von *Theorien* befähigen und damit auch zur *Erkenntnis* der Natur: etwas, das die reale, geist-lose Natur selbst nicht vermag. In diesem – sozusagen ‚anthropisch-prinzipiellen‘ – Sinn kommt dem Geist eine privilegierte *Sonderstellung* zu.²⁶ Auch der Evolutionstheoretiker partizipiert an dieser Privilegierung des Geistes, was er implizit dadurch bestätigt, dass er den Evolutionsmechanismus von Mutation und Selektion erfasst und damit wiederum die Naturgesetze als die solchen Prozessen zugrunde liegende Logik versteht – gleichsam die *Tiefengrammatik* des Naturseins, von der die anderen Naturwesen nichts ahnen.²⁷ In der Tat, „indem wir biozentrisch *denken*, denken wir anthropozentrisch“ (Spaemann/Löw 1981, 274).

Der Naturwissenschaftler unterstellt der Natur, *eben als Wissenschaftler*, dass sie begrifflich erkennbar ist und somit eine wesenhaft *ideelle Dimension* besitzt, ohne dies

²⁶ Selbst Konrad Lorenz, einer der Väter der evolutionären Erkenntnistheorie, räumt das unumwunden ein (Lorenz 1973, Kap. VIII.1): „Es fehlt in der Definition des Lebens ein essentieller Teil, nämlich alles das, was menschliches Leben, *geistiges* Leben, ausmacht. Es ist daher keine Übertreibung zu sagen, dass *das geistige Leben des Menschen eine neue Art von Leben sei*“ (228 f). In diesem Sinn charakterisiert Lorenz den Menschen als „einzigartig“ (223). Franz Wuketits, ehemaliger Direktor des Konrad Lorenz Instituts für Evolutions- und Kognitionsforschung, sieht das freilich gar nicht mehr wie Lorenz: „Heute, hundert Jahre nach Darwins Tod, sind die Stimmen derer, die den Menschen als ausgezeichnetes Wesen im Kosmos wissen wollen, noch immer nicht verstummt; die Biologie aber, so hat es den Anschein, hat den Menschen längst seiner Sonderstellung in dieser Welt beraubt“ (Wuketits 1983, 2).

²⁷ Vollmers Diktum, die evolutionäre Erkenntnistheorie nehme den Menschen „aus seiner zentralen Stellung heraus“, indem sie ihn in das gesamte „kosmische Geschehen“ einordne und dadurch eine „Entanthropomorphisierung“ vollziehe, widerspricht unmittelbar seiner darauf folgenden Aussage, dass „die Wissenschaft eine Objektivierung der Erkenntnis“ anstrebe (Vollmer 2002, 189): Die Möglichkeit von *Wissenschaft* und *objektiver Erkenntnis* ist eine den Geist und nur diesen auszeichnende Fähigkeit, dem insofern in der Tat eine zentrale, exzeptionelle Stellung im Kosmos zukommt. Zwar repräsentieren auch Wahrnehmung und Empfindung, wie sie höheren Tieren eignen, schon Formen der Erkenntnis, aber diese sind stets *subjektiv getönt*, d. h. abhängig von der *Gestimmtheit* des Tiersubjekts. Was jeweils und wie es wahrgenommen und empfunden wird, hängt essentiell von subjektiven Befindlichkeiten wie Hunger, Furcht, Lust etc. ab. Erst *begriffliches Denken* ist – grundsätzlich – von dieser existentiell-organismischen Bindung befreit. Erst so wird es deshalb – grundsätzlich – möglich, das *Objekt selbst* zum Gegenstand des Erkennens zu machen.

allerdings selbst zum Thema zu machen. Das ist erst der Philosophie aufgegeben (die sich diesem Anspruch mehr oder auch weniger bereitwillig stellt). Angemessen fassbar wird diese ideelle Dimension aber erst im Rahmen einer *objektiv-idealistischen* Deutung, die damit zweifellos kein verfehltes, anachronistisches Unterfangen ist. Indem sie begreift, dass die Natur selbst einen ideellen Grund hat, ist darin das eigene Prinzip des Geistes wiedererkannt und damit die intrinsische Verwandtschaft von Natur und Geist. „Der Geist, der sich erfasst hat“, so Hegel, „will sich auch in der Natur erkennen“. „Diese Versöhnung des Geistes mit der Natur und der Wirklichkeit ist allein seine wahrhaftige Befreiung“, nämlich in Form der „Naturphilosophie“ (9.539 Zus.). Das ist nicht mehr nur die technische Befreiung von Naturzwängen, auch nicht Naturbeherrschung im Sinn ökologischer Selbstermächtigung, sondern der Blick hinter die Kulisse der Fremdheit der Natur und darin das Sich-Wiederfinden des Geistes, der sich so als das *alles Durchwaltende*, d. h. *Göttliche* erfasst. In dieser Perspektive wird eine Affinität zur *Religion* sichtbar, die zu Recht zu den Spezifika menschlichen Seins gezählt wird.

Zu diesen gehört zweifellos auch die *Kunst*, nun nicht mehr im Sinn eines Selektionsvorteils, sondern ebenfalls als eine Weise, den Geist *als Geist* anzusprechen, von den frühen Höhlenzeichnungen bis hin zur Postmoderne. Aber auf dieser ‚Transversale‘ möchte ich *Wolfgang Welsch* den Vortritt lassen.

7. Literatur

- Barrow, John D./ Tipler, Frank J. (1986) *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford 1986
- Barrow, John D. (1992) *Theorien für Alles. Die philosophischen Ansätze der modernen Physik*. Heidelberg, Berlin, New York 1992
- Brandt, Robert B. (2000) *Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung*. Frankfurt/M. 2000
- Breuer, Reinhard (1984) *Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze*. Frankfurt/M., Berlin, Wien 1984
- Carr, Bernard (ed. 2006) *Universe or Multiverse?* Cambridge 2006
- Costa, Newton C.A. da (1974) *On the Theory of Inconsistent Formal Systems*, in: *Notre Dame Journal of Symbolic Logic* XV (1974), 497–510
- Daecke, Sigurd Martin/ Schnakenberg, Jürgen (ed. 2000) *Gottesglaube – ein Selektionsvorteil?* Gütersloh 2000
- Darwin, Charles (AM) *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl*. 2 Bde. Stuttgart 1875
- Davies, Paul (1986) *Gott und die moderne Physik*. München 1986
- Davies, Paul (2008) *Der kosmische Volltreffer. Warum wir hier sind und das Universum wie für uns geschaffen ist*. Frankfurt/M. 2008
- Dawkins, Richard (1978) *Das egoistische Gen*. Berlin, Heidelberg, New York 1978
- Eibl-Eibesfeldt (1998) *Ernst Haeckel – Der Künstler im Wissenschaftler*, in: *Haeckel 1998*, 19–29
- Engels, Eve-Marie (1983) *evolutionäre Erkenntnistheorie – ein biologischer Ausverkauf der Philosophie?* in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* XIV (1983)
- Gierer, Alfred (1985) *Die Physik, das Leben und die Seele*. München, Zürich 1985
- Haeckel, Ernst (1998) *Kunstformen der Natur*. München, New York 1998
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, 20 Bände, ed. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M. 1969 ff. – Zitierweise, Beispiel: ‚(9.58 Zus.)‘ verweist auf Band 9, S. 58, Zusatz.
- Heisenberg, Werner (1973) *Der Teil und das Ganze*. München 1973

- Hösle, Vittorio (1987a) Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg 1987
- Hösle, Vittorio (1987b) Begründungsfragen des objektiven Idealismus, in: Köhler/Kuhlmann/Rohs (ed. 1987), 212–267
- Hösle, Vittorio (1991) Sein und Subjektivität. Zur Metaphysik der ökologischen Krise, in: *prima philosophia*, Bd. 4 (1991), 519–541
- Hösle, Vittorio (1997) Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München 1997
- Hösle, Vittorio/ Koslowski, Peter/ Schenk, Richard (ed. 1999), Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1999, Bd. 10. Wien 1999
- Hösle, Vittorio/ Illies, Christian (ed. 2005) Darwinism & Philosophy. Notre Dame (IN, USA) 2005
- Husserl, Edmund (KW) Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hamburg 1977
- Jonas, Hans (1973) Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973
- Köhler, Wolfgang R./ Kuhlmann, Wolfgang/ Rohs, Peter (ed. 1987, Forum für Philosophie Bad Homburg) Philosophie und Begründung. Frankfurt/M. 1987
- Lorenz, Konrad (1973) Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. München 1973
- Rees, Martin (2003) Das Rätsel unseres Universums. Hatte Gott eine Wahl? München 2003
- Richter, Klaus (1999) Die Herkunft des Schönen. Grundzüge der evolutionären Ästhetik. Mainz 1999
- Riedl, Rupert/ Parey, Paul (1980) Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft. Berlin, Hamburg 1980
- Sommer, Volker (2000) Vom Ursprung der Religion im Konfliktfeld der Geschlechter, in: Daecke/Schnakenberg (ed. 2000), 66–81
- Spaemann, Robert/ Löw, Reinhard (1981) Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens. München, Zürich 1981
- Spahn, Christian (2007) Lebendiger Begriff – Begriffenes Leben. Würzburg 2007
- Stieve, Henning (2000) Über biologische Wurzeln religiösen Verhaltens, in: Daecke/Schnakenberg (ed. 2000), 42–65
- Vollmer, Gerhard (2002) evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie. Stuttgart, Leipzig ⁸2002
- Vollmer, Gerhard (2005) How is It That We Can Know This World? New Arguments in Evolutionary Epistemology, in: Hösle/Illies (ed. 2005), 259–274
- Wandschneider, Dieter (1985) Die Absolutheit des Logischen und das Sein der Natur. Systematische Überlegungen zum absolut-idealistischen Ansatz Hegels, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985), 331–351
- Wandschneider, Dieter (1999) Das Problem der Emergenz von Psychischem – im Anschluß an Hegels Theorie der Empfindung, in: Hösle/Koslowski/Schenk (ed. 1999), 69–95
- Wandschneider, Dieter (2000) From the Separateness of Space to the Ideality of Sensation. Thoughts on the Possibilities of Actualizing Hegel's Philosophy of Nature, in: Bulletin of the Hegel Society of Great Britain 41/42 (2000), 86–103
- Wandschneider, Dieter (2002) Hegel und die Evolution, in: Breidbach/Engelhardt (ed. 2002), 225–240
- Wandschneider, Dieter (2005) On the Problem of Direction and Goal in Biological Evolution, in: Hösle/Illies (ed. 2005), 196–215
- Wandschneider, Dieter (2008) Naturphilosophie. Bamberg 2008
- Wandschneider, Dieter (2011) Das anthropische Prinzip in Hegelscher – objektiv-idealistischer – Perspektive, in: Wieglering, Klaus/ Lenski, Wolfgang (ed. 2011) Wissenschaft und Natur. Studien zur Aktualität der Philosophiegeschichte. Wolfgang Neuser zum 60. Geburtstag. Nordhausen 2011: Traugott Bautz, 31–50
- Weizsäcker, Carl Friedrich (1971) Die Einheit der Natur. München 1971
- Welsch, Wolfgang (1996) Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt/M. 1996

Welsch, Wolfgang (2002) Unsere postmoderne Moderne. Berlin ⁶2002

Welsch, Wolfgang (2006) Anthropologie im Umbruch – Das Paradigma der Emergenz. Internet-

Publikation: <http://www.uni-jena.de/unijenamedia/Downloads/faculties/phil/inst_phil/ls_theophil/eho/Welsch_Emergenz.pdf>

Wuketits, Franz (1983) Herausforderungen durch die moderne Biologie, in: Philosophische Rundschau 30, 1–23