

Plädoyer für eine organische Naturphilosophie

Von Helmut Müller, Freiburg

Schon aus der »Natur der Sache« ergeben sich zwei Formen, Naturphilosophie zu treiben. A. N. Whitehead nennt dies »the bifurcation of nature«¹. Man kann eine auf Platon zurückgehende Methode (Platon, Descartes, Galilei, C. F. v. Weizsäcker) von einer auf Aristoteles basierenden Methode (Aristoteles, Leibniz, Helmut Plessner, Hans Jonas) unterscheiden. Die erstere bahnt sich konstruktiv-kumulativ vom Elementarsten her, mathematisch-physikalisch, ihren Weg bis zur Vollendung der Kosmologie in der Anthropologie; die andere nimmt ihren Ausgangspunkt retrospektiv-diminutiv vom Lebensvollzug des Menschen her, schreitet also von der Anthropologie zur Kosmologie. Während die letztere von Aristoteles bis Descartes das Verhältnis des Menschen zur Natur bestimmte, beherrscht die erstere seit Descartes in den modernen Naturwissenschaften bis heute das Verhältnis des Menschen zur Natur.

Durch die immer stärker ins Bewußtsein tretende Umweltkrise ist die mathematisch-physikalische Interpretation der Natur immer mehr suspekt geworden und man hält Ausschau nach einer Alternative. Großen Anklang finden irrationale, religiös verbrämte Alternativen im Kielwasser des New-Age-Bewußtseins. Das Buch von Fridtjof Capra »Wendezeit« ist hier an erster Stelle zu nennen. Die mathematisch-physikalische Interpretation der Natur muß sich aber auch eine seriöse rationale Kritik von seiten der Vertreter einer »organischen Naturphilosophie« (Löw) gefallen lassen, wie sie in der Moderne vor allem von Jacob von Uexküll, Helmut Plessner, Adolf Portmann, Robert Spaemann, Reinhard Löw und schließlich dem bekanntesten Vertreter Hans Jonas vertreten wird.

Reinhard Löw macht seit 1985 in seiner von ihm herausgegebenen Reihe »Schriften zur Naturphilosophie«² auf philosophische und wissenschaftshistorische Forschungsergebnisse aufmerksam, die ihren Ausgangspunkt nicht in einer mathematisch-physikalischen Kosmologie sehen, sondern im Menschen und seinem organischen Lebensvollzug. Im Unterschied zu den Vertretern des New Age bedeutet das nicht, daß die mathematisch-physikalische Forschungsweise der modernen Naturwissenschaften abgelehnt wird, sondern nur, daß man sich von ihr nicht den Verstehenshorizont öffnen läßt. Die Methode der modernen Naturwissenschaften selbst findet ihren Ort im Verstehenshorizont der organischen Naturphilosophie. Der Unterschied beider Sichtweisen beruht also lediglich in der Wahl der Ansatzpunkte.

¹ Whitehead, Alfred North: *The concept of nature*, Cambridge 1920, S. 26ff.

² *Schriften zur Naturphilosophie*. Hrsg. v. Reinhard Löw: Bd. 1: Hermann Schlüter, *Die Wissenschaften vom Leben zwischen Physik und Metaphysik*, Bd. 2: G. W. F. Hegel, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, Bd. 3: Helmut Müller: *Philosophische Grundlagen der Anthropologie* Adolf Portmanns, Weinheim 1985ff.

a. Kosmos und Anthropos

Die Frage, ob der Mensch vom Kosmos her oder der Kosmos vom Menschen her zu verstehen ist, ist so alt, wie Menschen sich darüber Gedanken machen. Schon der biblische Schöpfungsbericht weist beide Möglichkeiten auf. Der jüngere Bericht der Priesterschrift stellt den Menschen an das Ende der Geschichte, als letzte Tat Gottes. Der Mensch ist in diesem Bericht die Krönung eines fast evolutionär anmutenden Schöpfungsaktes. In den Werken des ersten, zweiten, dritten und vierten Tages werden zunächst die kosmischen Bedingungen für das Leben geschaffen, am ersten Tag durch die Scheidung von Tag und Nacht, der *Lichtraum*, am zweiten Tag durch die Scheidung der Wasser, Himmel und Erde, der *Raum als solcher*, am dritten Tag Erde, Luft und Meer als *Lebensraum* der Wasser-, Luft- und Landtiere und schließlich am vierten Tag die letzte kosmische Bedingung für Leben der *Zeitraum* in der Gestalt der Gestirne, die polemisch auf die Funktion der Zeiteinteilung reduziert wurden.

Am dritten, fünften und sechsten Tag werden diese Räume durch Pflanzen, Wasser-, Luft- und Landtiere bevölkert. Als letztes Lebewesen – zusammen mit den großen Landtieren – wird am sechsten Tag der Mensch geschaffen, das einzige Lebewesen, von dem gesagt wird, daß es seinem Schöpfer gleiche. Der Mensch ist so das Wesen, das von unten herauf und von oben herab gekommen ist: am selben Tag wie die Landtiere geschaffen, teilt er mit ihnen Lebensraum und Kreatürlichkeit, unterscheidet sich jedoch dadurch, daß seine *Gestalt* nicht von der »Erde hervorgebracht« (tosé ha'aräs) (Gen. 1,24), sondern sein »Bild« (säläm) (Gen. 1,26) vom Schöpfer selbst genommen wurde. Das Kriterium, um das Wesen des Menschen zu bestimmen, wird also einmal von seiner Stellung im Kosmos und zum anderen von seiner Abbildlichkeit mit seinem Schöpfer hergeleitet.

Der ältere Bericht des Jahwisten geht genau den umgekehrten Weg. Hier wird der Mensch nicht vom Kosmos her bestimmt, sondern der Mensch bestimmt den Kosmos. Wie um die Bestimmung durch den Kosmos auszuschließen, beginnt der Jahwist mit einem dreimaligen »noch nicht« (Gen. 2,5)³. Der Jahwist schließt jegliches Leben aus: keine Vegetation, kein Wasser, die Grundlage jeden Lebens sowie Ausschluß jeder ackerbaulichen Tätigkeit, die Leben entstehen lassen könnte. Erst dann beginnt Gott – nach dem Jahwisten – den Menschen aufgrund von Minimalbedingungen zu bilden, aus Staub und Wasser, das er eigens schuf, um den Staub zu knetfähigem Lehm zu machen. Erst als der Mensch gebildet worden ist, wird der Kosmos mit Flora und Fauna bevölkert. Und das Entscheidende: Gott beauftragt den Menschen, daß er selbst jeder Kreatur einen Namen gebe⁴.

³ Es handelt sich hier um ein Stilmittel in Kosmogonien, das sich nicht nur im alten Orient großer Beliebtheit erfreute. So weist z.B. auch der Beginn des berühmten Enuma elis Epos dieses Stilmittel auf: »Als droben der Himmel nicht genannt war, drunten die Feste einen Namen nicht trug...« (vgl. dazu Westermann, Claus: Genesis, Biblischer Kommentar zum AT, Neukirchen 1974, S. 59ff. u. S. 271f., Zitat S. 60).

⁴ Gerhard von Rad sieht im Namengeben einen »Akt des Nachschaffens, der sich in diesem Benennen vollzieht und einen Akt des aneignenden Ordens« (zit. in Westermann, S. 331). Damit ist die überragende Bedeutung der Namensgebung gut auf den Begriff gebracht, und das Benennungsvermögen des Menschen erweist sich als unhintergebares Prinzip aller Aussagen über Kosmos und Anthropos.

In diesem Bericht ist es also nicht wie im ersten, daß Gott den Kosmos fertigstellt, bevor er die Menschen erschaffen hat, sondern hier wird der übrige Kosmos erst nach dem Menschen geschaffen und diesem die nicht zu unterschätzende Aufgabe zgedacht, alle Tiere zu benennen.

Während im ersten Bericht die Sonderstellung des Menschen in der Perspektive des Aufgangs von unten bis zur Feststellung der Gottebenbildlichkeit beschrieben wird, wird die Sonderstellung des Menschen im zweiten Bericht durch seine primäre Erschaffung, die Einhauchung des Lebensodems durch Gott sowie dem von ihm auszuübenden Akt der Namensgebung beschrieben. In diesen beiden Berichten sind also zwei Möglichkeiten einer Wissenschaft vom Menschen im Mythos beschrieben. Die Frage ist nun, in welcher Perspektive die Wissenschaft ein Bild vom Menschen entwerfen soll: Soll sie den Weg von unten über Atome, Moleküle, Zellen, Organellen und Organismen zum Menschen gehen oder den anderen Weg, den der Explikation dessen, was wir je schon von uns wissen, der in der Namensgebung der Tiere sein mythisches Vorbild hat?

b. Die Suche nach dem Ansatzpunkt

Die neuzeitliche Naturwissenschaft hat diesen ersten Weg gewählt. Dabei ist sie jedoch in folgendes Dilemma geraten: Einerseits werden die Möglichkeiten bestritten, ein Gesamtbild des Menschen zu entwerfen, andererseits taucht aber eben dieses Gesamtbild des Menschen als Problem des Beobachters in der Beobachtung wieder auf und zwar eben nicht als ein an Biologie, Psychologie oder Soziologie delegierbares Puzzlestück, so daß die betreffende Wissenschaft damit beauftragt werden könnte, das Problem zu klären, sondern als der ganze alte Adam, mit seinen teilweise mythischen Bildern im Kopf, der beispielsweise Welle- und Korpuskeleigenschaften des Lichts als Ganzes sich vorzustellen nicht imstande ist. Der Entanthropomorphisierung in der Wissenschaft ist spätestens bei einer Wissenschaft vom Menschen selbst eine unhintergehbare Grenze gezogen, eine Grenze, die auch die radikalsten Befürworter einer Ersetzung der Umgangssprache durch eine allen Exaktheitsanforderungen genügende Wissenschaftssprache nicht überschreiten können.

Nachdem spätestens mit dem Niedergang des deutschen Idealismus nach Stegmüller das Ideal des »absoluten Wissen« aufgegeben werden mußte, muß nun auch das Ideal der »absoluten Exaktheit« geopfert werden⁵. Der Mensch selbst ist die Quelle, der die Wissenschaft entspringt, und nach den Exaktheitsansprüchen – angefangen von Occams Rasiermesser bis zu denen, wie sie die analytische Philosophie fordert – auch die Quelle⁶, die sie wieder verunreinigt. Wissenschaft vom Menschen, die nicht ihren Gegenstand verlieren will oder sich nicht mit sektoralen Aussagen über ihn begnügen will, muß also einmal auf *absolutes Wissen*

⁵ Vgl. Stegmüller, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1978, S. XXXVII.

⁶ F. Bacon schreibt über Endursachen, daß sie »klarerweise mehr zur Natur des Menschen als zur Natur des Universums passen und aus dieser Quelle die Philosophie seltsam verunreinigt haben« (zit. n. H. Jonas: Organismus und Freiheit, Frankfurt 1973, S. 55).

und zum anderen auf *absolute Exaktheit* verzichten. Um Wissenschaft nicht der Beliebigkeit preis zu geben, muß ein neues Maß gefunden werden, das nur um den Preis der Atomisierung und vollständigen Quantifizierung der Lebenswelt hintergangen werden kann, um auch dann die Unsicherheit ihrer Aussagen nur eine Stufe tiefer festzuschreiben, was allerdings auf dieser Ebene mit der Zerstörung aller Verstehens- und Sinnstrukturen bezahlt werden muß.

Hans Jonas nennt ein solches Maß, das zwar nicht absolut, aber im oben genannten Sinne »unhintergebar« ist. »Vielleicht ist in einem richtig verstandenen Sinne der Mensch doch das Maß aller Dinge – nicht zwar durch die Gesetzgebung seiner Vernunft, aber durch das Paradigma seiner psychischen Totalität, die das Maximum uns bekannter, konkreter ontologischer Vollständigkeit darstellt, von dem aus die Klassen des Seins durch fortschreitende ontologische Abzüge bis zum Minimum der bloßen Elementar-Materie reduktiv bestimmt werden (anstatt daß die vollständigste von dieser Basis her durch kumulative Hinzusetzung aufgebaut wird)«⁷. Jonas präzisiert seine Aussage darauf hin, daß er den »lebendigen Leib das Urbild des Konkreten« nennt, der als »mein Leib« das »*einzigste vollgegebene* Konkrete der Erfahrung überhaupt«⁷ und »Kenntnis durch Bekanntschaft«⁷ *par excellence* ist.

Denn nur im Leib, als je meinigem, erfahren wir, »daß Materie im Raume, die wir sonst nur von außen erfahren, einen Innenhorizont haben *kann*, und daß daher ihr ausgedehntes Sein nicht notwendig ihr ganzes Sein ist«⁷. Deshalb müssen wir, wenn es um das Wesen des Menschen selbst geht, nach Thure von Uexküll »zu dem Problem Stellung nehmen, ob es möglich ist, von den Naturwissenschaften her das Wesen des Menschen zu klären, (in diese Richtung gehen ja heute die meisten Bestrebungen) oder ob nicht vielmehr umgekehrt erst von der Klärung des Wesens des Menschen her Sinn und Bedeutung und nicht zuletzt auch die Struktur der Naturwissenschaften zu klären ist«⁸.

Um den in dieser Problematik steckenden Zirkel zu vermeiden, darf die vorgängige Klärung des Wesens des Menschen natürlich nicht mit dem höchsten Reflexionsgrad des zur Verfügung stehenden methodischen Apparates der Humanwissenschaften⁹ beginnen, was, wie Schulz¹⁰ gezeigt hat, sowieso mit der Auflösung eines Wesensbegriffs vom Menschen enden würde, sondern, wie von Jonas nahe gelegt worden ist, muß jedes Fragen nach dem Menschen, im »Innenhorizont«, dem Bekanntesten überhaupt beginnen: Es ist das Erleben, die Ebene, auf der eine Blume schön ist, das Schwanzwedeln eines Hundes als Ausdruck der Freude gewertet wird, kurz: das Erleben der Welt, wie sie uns zwischen Naseputzen und Einkaufengehen begegnet, nicht im Lichtkegel analytischer, zur Paralyse neigender Reflexion, sondern in der Selbstverständlichkeit, wie wir nach getaner Arbeit in abgespanntem Zustand verstehen, was ein kühles Glas Bier eigentlich ist.

⁷ Jonas (1973) Zitate S. 39.

⁸ Uexküll, Th.: Über die Eigenart des biologischen Forschens, Bern 1951, S. 8.

⁹ Diese sollen ja gerade erst durch die vorgängige Erfassung der menschlichen Erkenntnisweise ihre Deutung erfahren.

¹⁰ Schulz, Walter: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen ⁵1985, S. 35.

Die Lebenswelt oder der Mesokosmos ist der Standort, von dem aus bisher alles menschliche Fragestellen und Erkennen begonnen hat und in der wir die meiste Zeit unseres Lebens auch denkend verweilen. Von diesem Standort nahm das Denken der antiken Skeptiker ebenso seinen Ausgang wie das »si enim fallor, sum« Augustins oder das »cogito, ergo sum« Descartes. Schließlich wurden von hier aus auch Mikro- und Makrokosmos von den Naturwissenschaften erschlossen. Denn auch Gorgias, Augustin, Descartes und Hume nahmen diese Welt in ihrer Kindheit einmal fraglos hin, denn im Fragealter der Kinder ist Fragen nicht Ausdruck des Zweifels an der Wirklichkeit der Dinge, sondern Ausdruck des Wissenwollens um Sinn, Beschaffenheit und Ursprung der Dinge. Der erste Erlebnisinhalt in jedem menschlichen Leben war zweifelsfrei fraglose Gewißheit um die Wirklichkeit der Bewußtseinseindrücke, mag das nun das eigene Leibgefühl oder der Herzschlag der Mutter im Mutterleib gewesen sein oder sonst ein Ereignis, dem noch viele in fragloser Gewißheit gefolgt sind. Wenn diese Ereignisse auch erst allmählich mit Selbstbewußtsein korrelierten, so trat der Zweifel mit Sicherheit erst nach dieser vorgängigen Gewißheit auf. Auch im Leben des erwachsenen Gorgias, Augustin oder Descartes wird der Zweifel die Ausnahme gewesen sein und Gewißheit die Regel. Nur am Katheder oder mit der Feder in der Hand wird die Welt dann fraglicher geworden sein. In den Dingen des alltäglichen Lebens ist dieser Zweifel in der Regel einer wenigstens unbewußten Gewißheit gewichen. Ausgangspunkt jedes Erkennens ist also das je eigene Erleben der Welt, wie sie uns seit unserer Kindheit begegnet.

c. Der Ansatzpunkt der neuzeitlichen Naturwissenschaft

Die neuzeitliche Naturwissenschaft ist in ihrem Ursprung gerade durch die Negation der eben beschriebenen Entstehung der menschlichen Erkenntnis gekennzeichnet. Einer ihrer Begründer, René Descartes, hat diese Entwicklung auf den Kopf gestellt. Mit dem von ihm inhaltsleer begriffenen, nur mit dem eigenen Akt erfüllten »ich denke« als archimedischem Punkt der eigenen Erkenntnis, hat er gerade die letzte Auszeitigung des menschlichen Erkenntnisvermögens – das discursive Denken – an den Anfang allen Erkennens gestellt und die vorgängigen Formen der naiven Sinneswahrnehmung verdächtigt, Trug und Täuschung zu sein¹¹. In dieses Bild paßt auch seine Klage, daß der Mensch in der Kindheit ein Stadium der Unvernunft durchmachen müsse, bis er im Erwachsenenalter im Vollbesitz der geistigen Kräfte ist¹². Damit erkennt Descartes sehr wohl, daß das Denken

¹¹ Vgl. Descartes, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hg. v. L. Gähe, Hamburg 1959, S. 31 ff.: »Alles nämlich, was ich bisher am ehesten für wahr gehalten habe, verdanke ich den Sinnen oder der Vermittlung der Sinne. Nun aber bin ich dahinter gekommen, daß diese uns bisweilen täuschen und es ist ein Gebot der Klugheit, denen niemals zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben«.

¹² Vgl. ders., Prinzipien, S. 1: »Da wir als Kinder auf die Welt gekommen und über sinnliche Gegenstände urteilen, bevor wir den vollen Gebrauch unserer Vernunft erlangt haben, so werden wir durch viele Vorurteile an der Erkenntnis der Wahrheit gehindert, und es scheint kein anderes Mittel dagegen zu geben, als einmal im Leben sich zu entschließen, an allem zu zweifeln, worin man auch nur den geringsten Verdacht einer Ungewißheit antrifft.« An anderer Stelle beklagt er, daß wir nicht »seit dem Zeitpunkt unserer Geburt im Vollbesitz unserer Vernunft gewesen« sind »und nur sie uns immer geleitet hätte« (Methode, S. 21 ff).

eine Geschichte hat, aber anstatt daraus Konsequenzen zu ziehen, klagt er nur darüber, daß die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis eben diesen Lauf nimmt.

Descartes setzt zwar bei der radikalsten Gewißheit an, handelt sich damit aber gleichzeitig ein, nie mehr aus dem Ego des Cogitare herauszufinden und sich somit den Weg zu einem alter ego und aliud ens für immer zu verlegen. Dieser Ansatz verunmöglicht es ihm sogar – ohne Gott als Deus ex machina anzusetzen –, den eigenen Sinneswahrnehmungen zu trauen, weil er sich ja nur über die Gesetze des Denkens Klarheit verschaffen kann. Das kopernikanische Weltbild, die Experimente Galileis und die Physik Newtons sind für ihn und erst recht seine Nachfolger Beweis genug, daß man Sinneswahrnehmungen nicht trauen kann und daß das Wesentliche von Mensch und Welt hinter den Erscheinungen in mathematischer Beschreibung zu suchen ist.

Doch auch das Ideal der mathematischen Gewißheit ist seit Anfang des Jahrhunderts fraglich geworden. So hat Gödel 1931 durch seinen berühmten Unvollständigkeitssatz¹³ den Versuch Hilberts¹⁴, eine endgültige Selbstbegründung der Mathematik zu leisten, zum Scheitern gebracht, indem er mit mathematischen Mitteln nachgewiesen hat, daß die notwendige Widerspruchsfreiheit, die das Unternehmen einer Selbstbegründung der Mathematik erfordert, niemals bewiesen werden könne. Die Tatsache, daß es innerhalb der Mathematik drei große Schulen Logizismus, Intuitionismus und Formalismus gibt, die zueinander widersprüchlich sind, ist nur ein weiteres Indiz für die Grundlagenkrise der Mathematik. Der Mathematiker Hans Hermes spricht so auch mit E. L. Post von den »limitations of the mathematicizing power of homo sapiens«¹⁵.

Damit ist in unserem Jahrhundert auch der archimedische Punkt des cartesischen Ansatzes aus den Angeln gehoben worden, da die Gesetze des menschlichen Denkens offensichtlich das gleiche Schicksal erleiden wie die Sinneswahrnehmungen: Es sind Erkenntnisweisen, die sich innerhalb des geistigen Horizonts von homo sapiens bewegen, vielleicht in Grenzregionen, diesen aber keineswegs transzendieren wie etwa ein Laplacescher Geist.

d. Kritik des neuzeitlichen Ansatzes

Aus den letzten Sätzen ist die Schwäche des cartesischen Ansatzes schon offenkundig geworden: Es wird nicht beachtet, daß der Mensch, als die Quelle aller Naturwissenschaften, gerade auch in seinem Denken Strukturen in die Natur hinein denkt. Descartes war sich – in bezug auf das Denken – dieser Problematik

¹³Vgl. zum Folgenden Fraenkel, Abraham: Philosophie der Mathematik. In: Philosophie im 20. Jahrhundert, hg. v. F. Heinemann, Stuttgart 1963, 354, insbesondere zu Gödel: »Jedes nicht allzu enge logistische System, das nicht in sich selbst widerspruchsvoll ist, ist unvollständig; es enthält nämlich unentscheidbare (wiewohl wahre) Formeln, d.h. solche, die innerhalb des Systems weder bewiesen noch widerlegt werden können, während sie bei Hinzunahme weiterer Hilfsmittel, außerhalb des benutzten Systems, als wahr erwiesen werden können«.

¹⁴Vgl. Hilbert, David: Neubegründung der Mathematik, Hamburg 1922, S. 157 ff.

¹⁵Hermes, Hans: Aufzählbarkeit, Entscheidbarkeit, Berechenbarkeit, Berlin 1961, S. VI.

noch nicht bewußt. Erst Kant hat darauf aufmerksam gemacht. Aber diese Erkenntnis scheint bei vielen Naturwissenschaftlern verschüttet zu sein. Jedenfalls ziehen die wenigsten daraus und auch aus der Grundlagenkrise der Mathematik die entsprechenden Schlüsse für ihre Forschung. Vielfach wird so getan¹⁶, als könne der Mensch sich aus sich herausversetzen und Natur, Leben und Mensch, methodisch von unten herauf, aus der unbelebten Materie konstruieren, wobei es dann vom Ansatz her schon nicht mehr gelingen kann, Phänomene wie »Leben« oder »Menschsein« selbst angemessen – wie wir uns gemäß unserer Erfahrung erleben¹⁷ – darzustellen. So ist in der neuzeitlichen Wissenschaft das im Grunde genommen Bekannte – nämlich das Lebendige, im Gegensatz zum Unlebendigen – zum Rätsel geworden¹⁸.

Natürlich kann der Mensch in einem solchen Ansatz dann nur noch sektoral bestimmt werden, so weit und so eng wie er in den Sektoren Biologie, Psychologie und Soziologie ansichtig wird. Was die Biologie anbelangt, gelingt es ihrem methodisch »von unten« heraufkommenden Aufblick kaum, den Menschen als lebendiges Wesen in der Fülle seiner Aspekte darzustellen, weil sie in ihrem Durchgang durch Physik und Chemie ihr Kernstück nur reduktiv¹⁹ erfaßt, es sei denn, es ist ihr durch »Fulguration«²⁰ nach dem Durchgang auf unerklärliche Weise

¹⁶ Vgl. dazu insbesondere die Bücher von Bresch, Ditfurth und Riedl.

¹⁷ In umfassender Weise hat Whitehead die Dimensionen menschlichen Erlebens herausgestellt: »Wenn wir einige der Hauptkategorien entdecken wollen, mit deren Hilfe sich die unendlich vielfältigen Komponenten unseres Erlebens klassifizieren lassen, müssen wir an die Gegebenheiten aller möglichen Erlebnisse appellieren. Nichts darf ausgelassen werden, alles muß zu seinem Recht kommen: das trunkene und das nüchterne Erleben, das Erleben im Schlaf und im Wachen, im Dämmerzustand und bei hellem Bewußtsein, im Zustand der Selbstbefangenheit und im Zustand der Selbstvergessenheit, intellektuelles und physisches, religiöses und skeptisches, ängstliches und sorgloses, vorausschauendes und zurückblickendes, glückliches und trauerndes, von Emotionen fortgerissenes und mit vollkommener Selbstbeherrschung ertragenes Erleben, das Erleben im Hellen ebenso wie im Dunkeln, das normale ebenso wie das abnorme« (Whitehead, A. N.: Abenteuer der Ideen, Frankfurt 1971, S. 401 f.).

¹⁸ Hans Jonas drückt das im Vergleich mit animistischen Traditionen, wo bei den Steinen angefangen, alles belebt ist, recht drastisch aus: »Demnach ist heute der Leichnam der am ehesten verständliche unter den Zuständen des Körpers. Erst im Tode wird der Leib rätsellos: in ihm kehrt er von dem rätselhaften und unorthodoxen Benehmen der Lebendigkeit zu dem eindeutigen und 'vertrauten' Zustand eines Körpers innerhalb der gesamten Körperwelt zurück, deren allgemeine Gesetze der Kanon aller Begreifbarkeit sind. Die des organischen Körpers diesem Kanon anzunähern, also in diesem Sinne die Grenzen zwischen Leben und Tod zu verwischen; vom Tode, vom Zustand des Leichnams her den Wesensunterschied aufzuheben, ist die Richtung modernen Nachdenkens über das Leben als weltlicher Tatbestand. Unser Denken heute steht unter der ontologischen Dominanz des Todes« (Jonas [1973] S. 25).

¹⁹ Aus diesem Grund regen Entdeckungen wie die folgende auch zu purem Staunen an: »Die DNA von Menschen, Schimpansen und Gorillas sind mehr als 97% homolog und bis heute ist nicht klar, wieso bei derart geringen Unterschieden in der Erbinformation die doch recht erheblichen Unterschiede zwischen Menschen und Menschenaffen überhaupt sein können«. (Naturwissenschaftliche Rundschau 5/85, S. 205).

²⁰ Der Begriff stammt von Konrad Lorenz und bezeichnet das Auftreten »völlig neuer Systemeigenschaften« (Lorenz [1977] S. 49), wie es nach Lorenz das erstmalige Auftreten von Leben war, nach bis dahin nur vorhandener anorganischer Materie. Zur Diskussion des Begriffes vgl. Löw, Reinhard: Leben aus dem Labor, München 1985, S. 34 ff.

erschlossen worden. Andere Zugänge als der Sektorale durch die Naturwissenschaften sind nach Schulz obsolet²¹ und nach Gehlen »dilettantisch«²².

Trotz der Verdikte von Schulz und Gehlen muß eine Wissenschaft vom Menschen m. E. von dort ausgehen, wo noch Einheit gegeben ist, und das ist der Mensch als Wissenschaft treibendes Subjekt selbst. Von diesem Standpunkt aus ist dann auch ein Aufbruch in die Sektoren der Naturwissenschaften methodisch richtig geleitet: Die Einheit bleibt gewahrt und dennoch kann einzelwissenschaftliche Forschung betrieben werden.

Mit diesem Standort hätte der Mensch auch einem rein mathematischen Gott, der die Welt *nur* mathematisch denken und schaffen könnte, nach Jonas etwas voraus: Weil wir »selber lebende, stoffliche Dinge« sind, »haben wir in unserer Selbsterfahrung gleichsam Gucklöcher in die Innerlichkeit der Substanz und dadurch eine Vorstellung (oder die Möglichkeit einer Vorstellung) nicht nur davon, wie das Wirkliche im Raum ausgebreitet ist und sich wechselseitig bestimmt, sondern auch davon, wie es ist, wirklich zu sein und zu wirken und Wirkung zu erleiden. Und trotzdem können wir es durch gewisse Akte der Abstraktion dazu bringen, ‚auch‘ Mathematiker und mathematischer Physiker zu sein: ‚auch‘ – denn ‚nichts als‘ mathematischer Physiker sein ist planer Widersinn«²³.

e. Organische Naturphilosophie und das »Rätsel des Humanen« (E. Morin)²⁴

Das »Rätsel des Humanen« besteht also nicht darin, daß wir zu wenig Fakten über unser Menschsein wissen, sondern vielmehr in der Art und Weise, wie die modernen Humanwissenschaften dieses Wissen erlangen. Sie sind nicht mehr so sehr davon geleitet, Verstehen zu erzeugen, d.h. das Neue in Verstehenshorizonte einzurücken, sondern nicht wenige handeln de facto so, daß sie Verstehen geradezu vermeiden wollen. C. S. Lewis hat diese Tendenz in den Naturwissenschaften in seinem Werk »Die Abschaffung des Menschen«²⁵ sehr gelungen aufgezeigt. Wie anders kann eine bisweilen bis ins Unsinnige ausgedehnte Beachtung des Anthropomorphismusverbotes verstanden werden? Richard Dawkins Buch »Das egoistische Gen«²⁶ ist hierfür ein klassisches Beispiel. Einerseits hat er den Prozeß der Forschung soweit getrieben und Anthropomorphismen radikal vermieden, daß niemand auf die Idee käme, hier sei die Rede von Lebendigem oder gar dem Menschen. Andererseits hat er dann mit dem Argument, für eine große Leserschaft verständlich zu schreiben, Anthropomorphismen – durch seine Auffassung des Organismus als Überlebensmaschine – in der Regel als Technomorphismen wieder

²¹ Vgl. Schulz, S. 420, wo er von der »Aufhebung« der Anthropologie als »philosophischer Grundwissenschaft« spricht.

²² Gehlen, Arnold: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, S. 316f.

²³ Jonas (1973), S. 142f.

²⁴ Morin, Edgar: Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie. München 1974.

²⁵ Lewis, C. S.: Die Abschaffung des Menschen. Einsiedeln 1979.

²⁶ Dawkins, Richard: Das egoistische Gen. Berlin 1978.

eingeführt. Leider hat der Mensch diesen Entanthropomorphisierungsprozeß nicht überlebt. Er hat seine Lebendigkeit verloren und ist als Technomorphismus »Überlebensmaschine« wiedererstanden.

Die gänzliche Vermeidung von Anthropomorphismen hat zur Folge, daß das Neue nicht etwa in den Verstehenshorizont eingerückt wird, auch dann wenn das noch möglich wäre, sondern als Unverstandenes in dem Zustand, wie es angetroffen wird, belassen wird. Das kann zur Folge haben, daß man mit den Dingen dieser Welt zwar »hantiert«, sie aber nicht mehr »verstehet«. Es wird sich damit abgefunden, daß man sie »beschreibt« oder »erklärt«, d.h. in eine infinitesimale Kette von Kausalgliedern einzureihen versucht. Das bedeutet, daß unser »Machen« unserem »Verstehen« vorausläuft. Bisweilen täuschen wir uns darüber hinweg, daß wir das »verstehen«, was wir »machen« können. Wenn wir den Welle – Korpuskel – Dualismus mathematisch beschreiben können, heißt das nicht, daß wir ihn auch schon verstehen. Denn die technischen Anwendungen gelingen nur, wenn wir einen der beiden Aspekte ausklammern, d.h. *gelingen erst unter der Voraussetzung, daß wir auf das volle Verständnis verzichten*. Wir können erklären, warum das so ist, aber wenn wir meinen, es damit auch schon zu verstehen, täuschen wir uns und verwechseln »erklären« mit »verstehen«. Wir sind damit in eine prekäre Situation geraten: Einerseits ist es uns unmöglich, das Phänomen des Welle-Korpuskel-Dualismus zu verstehen, andererseits verzichten wir aber nicht darauf, dennoch in unseren Anwendungen handelnd technisch damit umzugehen. Das heißt, wir verstehen nicht mehr, was wir tun. Wir können die Konsequenzen unseres Handelns nicht mehr abschätzen. Wir lernen die Konsequenzen vielfach erst als katastrophale Folgen unserer Handlungen kennen. Nun könnte man sagen: Damit ist die Menschheit schon von Anfang an konfrontiert worden. Mißerfolge des beabsichtigten Tuns und, auf das Handlungsziel bezogen, zufällige Folgen waren immer wieder in der Menschheitsgeschichte Innovatoren bahnbrechender Entdeckungen. Menschliches innovatorisches Handeln war immer schon mit Risiken verbunden. Im Gegensatz zu unseren Vorfahren stehen wir heutzutage jedoch vor einer gänzlich anderen Situation: Unser Handeln in bezug auf die Natur ist mächtiger geworden als unser Verstehen derselben tiefer. Das bedeutet, die beabsichtigten oder unbeabsichtigten Folgen sind so unberechenbar geworden, daß wir sie nicht mehr verantworten können. Die technischen Katastrophen können sich mit globalen Naturkatastrophen messen, ja sie in einem thermonuklearen Krieg sogar übertreffen.

Unser Erkennen und Erfahren, das in der Kindheit ganz in einem im besten Sinne des Wortes anthropomorphen Verstehenshorizont eingebettet ist, macht immer mehr einem technomorphen Verstehenshorizont Platz. Adolf Portmann spricht von einem Herauswachsen aus einer »primären Weltsicht« in eine »sekundäre Weltsicht«. Er ist jedoch der Meinung, daß der technomorphen Verstehenshorizont den anthropomorphen Verstehenshorizont nicht gänzlich ersetzen dürfe. Auch Naturwissenschaftler sollten seines Erachtens zurückhaltend sein in der Beachtung des Anthropomorphismusverbots.

Denn obwohl Fachwissenschaftler unter sich weitgehend ohne Anthropomorphismen auszukommen vermögen, darf es vor allen Dingen bei den Wissenschaft-

ten, die Lebendiges zum Thema haben, nicht dazu führen, sich damit zu begnügen, das entdeckte Neue nur mit Schematismen zu beschreiben, die irgendwann einmal von Bekanntem und Verstandenem durch Abstraktion gewonnen wurden und somit für den wissenschaftlichen Gebrauch »entanthropomorphisiert« worden sind. Wer sich damit begnügt, »sterilisiert« sich nachhaltig von jedem Verstehen des Lebendigen als Lebendigem und schreitet fort ins Unverstandene, immer weniger wissend, was es denn nun sei, was da eigentlich im Dunkeln ertastet worden ist.

Wer glaubt, ein entanthropomorphisierter Verstehenshorizont sei ein wirklich objektiver, vorurteilsfreier Verstehenshorizont, irrt sich gewaltig, weil er ihn nur gegen einen technomorphen Verstehenshorizont ausgetauscht hat. Wohin es aber führt, die Produkte unserer Wissenschaft und Technik unter einem technomorphen Verstehenshorizont zur Anwendung zu bringen, führt in letzter Konsequenz dazu, daß man seine Kinder aus dem Katalog einer Samenbank aussucht. Das ist nicht etwa ein wissenschaftsfeindliches Horrormärchen, sondern war 1962 der Wunsch eines Freundes des amerikanischen Nobelpreisträgers und Genetikpioniers H. J. Muller, der nach Aussagen Mullers stolzer darauf sei, was er planvoll mit seinem Hirn schaffen könne, als auf das, was er reflexhaft mit seinen Lenden zeugen könne²⁷. Heutzutage kann er sich diesen Wunsch erfüllen.

Auf die Frage »Was ist der Mensch«, also etwas, was jeder in gewisser Weise durch Selbst-Bekanntheit kennt, kann man aus einem technomorphen Verstehenshorizont heraus eine Antwort bekommen, die ganz zu äußerst im Unverstandenen auf recht zweifelhafte Weise ertastet worden ist: Am Anfang war der Urknall, und wir sind nach Milliarden von Jahren aus dessen materialisierten Explosionswolken, Blitzen in der Ursuppe und einem launischen Spiel von Zufall und Notwendigkeit, wer weiß warum, einer der übrig gebliebenen Treffer unter untergegangenen Nietten dieses »Spiels«. Vieles mag an diesem Szenario zutreffen. Aber was erlaubt es eigentlich, das Szenario mit dem Ursprung zu verwechseln?

Philosophisch liegt hier eine Verwechslung von Grund und Bedingung vor. Die Methodik der modernen Naturwissenschaften, die von der Gültigkeit des Kausalzusammenhangs ihrer Naturgesetze ausgeht, vermag nur Bedingungen festzustellen. Diese sind in einem infinitesimalen Anfang und Ende kausal miteinander verknüpft. Man wird nie zu einem Grund kommen, sondern wird immer noch eine Bedingung für das je letzte Faktum feststellen können. So ist auch das beschriebene Szenario – von der sehr bedingten Kenntnis kern- und astrophysikalischer Prozesse bestimmt, die ein Maschinenmodell des Universums zur Grundlage haben. Weil wir aber nicht alle Bedingungen kennen und naturwissenschaftlich wohl nie kennen werden, kann das Szenario eines kosmischen Maschinenmodells aus unbelebten Massen und Kräften, leeren und kalten Räumen und glutheißen Sternen, nicht als zureichender Grund angesehen werden: Mit dem Lebendigen ist etwas qualitativ völlig Neues²⁸ aufgetreten, möglicherweise sogar Einmaliges im Universum. Bruno

²⁷ Ciba-Kolloquium, London 1963, S. 288.

²⁸ Vgl. Zur Problematik des Entstehens von Neuem: Löw, Reinhard: Darwinismus und die Entstehung des Neuen. In: Scheidewege 83/84.

Vollmert²⁹ hat darauf aufmerksam gemacht, daß es innerhalb von Physik und Chemie keine zureichende Erklärung für dieses seltsame Benehmen des Lebendigen gibt, das so schwer mit dem 2. Hauptsatz der Thermodynamik zu vereinbaren ist und einen winzigen Planeten eines unbedeutenden Fixsterns im Seitenarm einer ebenso unauffälligen Galaxie wie Schimmel überzieht.

Die Auffassung des Universums als eines Maschinenmodells ist also sehr bedingt. Erst die Kenntnis des zureichenden Grundes – was die Kenntnis aller Bedingungen beinhalten würde – vermag über das Wesen des Universums Aufschluß zu geben. Weil also keine endgültige Antwort gegeben werden kann, müssen wenigstens Fragen gestellt werden dürfen, die manche Antworten doch als voreilig oder wenigstens fragwürdig ausweisen können. Warum hat das Maschinenmodell so großen Anklang gefunden? Haben wir nicht eines unserer Artefakte – die Maschine – also eines von uns Abkünftigen zum Modell unserer Herkunft genommen? Liegt es nicht näher, ein uns an Seinsfülle wenigstens Ebenbürtiges als Analogon anzunehmen?

Was gibt uns eigentlich das Recht, uns von ausgedehnten seelenlosen Massen und Räumen stärker beeindruckt zu lassen als von dem Wunder, das unter unserer Schädeldecke auf vergleichsweise wenigen Kubikzentimetern konzentriert ist und für einen ungemein reichen Innenhorizont steht, durch den jedes Lebendige mehr oder weniger reich gekennzeichnet ist und uns das Nächste und Bekannteste überhaupt ist? Vielleicht regt es uns deshalb so wenig zum Staunen an. Ist es denn wirklich so unvorstellbar, daß das Szenario der unbelebten Massen und Kräfte als Ziel gehabt haben könnte, aus seiner gewaltigen, quantitativ kaum faßbaren Extension, eine nur qualitativ faßbare Intension, also Innenhorizonte, in Gestalt lebendiger Organismen zu entlassen, die überhaupt erst in der Lage sind, die Extensionen zu würdigen?

Alles Fragen, die eine organische Naturphilosophie an die Methode der modernen Naturwissenschaften stellt. Und sie ist auch in der Lage, eine Antwort zu geben. Während die modernen Naturwissenschaften an den Anfang ihres Forschungsprozesses die *Exklusion* der Lebenswelt stellen, beginnt die organische Naturphilosophie in dieser Lebenswelt, so daß die Methode der modernen Naturwissenschaften als *Inklusion* vorgefunden wird. Die organische Naturphilosophie beginnt nicht konstruktiv-kumulativ beim Elementarsten, dem Atombau der Materie, der molekularen Struktur des Lebendigen und der apparativen Funktionen des Organismus, alles Stufen, die für uns das relativ Unbekanntere sind. Sie beginnt demgegenüber retrospektiv-diminutiv, dem uns relativ Bekannteren. Ihr Weg führt vom Komplexen zum Elementaren, d.h. von der Bewußtseinsweite des Menschen in ontologischen Abzügen über alle Stufen des Lebendigen zum letztlich Unlebendigen, dem Atombau der Materie, der molekularen Architektur des Lebendigen und der apparativen Funktion des Organismus.

Das bedeutet, daß von der unreduzierten menschlichen Erfahrung aus das Subhumane in entsprechenden ontologischen Abzügen für das Verständnis des Huma-

²⁹ Vollmert, Bruno: Das Molekül und das Leben. Vom makromolekularen Ursprung des Lebens und der Arten. Was Darwin nicht wissen konnte und Darwinisten nicht wissen wollen. Reinbek/Hamburg 1985.

nen dienstbar gemacht werden soll. Diese retrospektive Eröffnung des Denkens, das Lebendiges als Lebendiges verstehen will und nicht das Merkmal der Lebendigkeit auf dem Weg zum Verständnis desselben verliert, ist dann das hermeneutische Prinzip für die konstruktiv vorgehende Methode der Naturwissenschaften. Die reduzierende Methode der Naturwissenschaften kann sich ihre Hermeneutik nämlich nicht selbst geben, eben weil ihr Wesen die Reduktion ist. Vielmehr gliedert das retrospektive und damit auch qualitative Verständnis des Lebendigen alle konstruktiven und quantitativen Vorgehensweisen der Naturwissenschaften ein. Erst in dieser Rücksicht ist auch ein konstruktives Vorgehen angebracht. Was die Naturwissenschaften dann als Reduktion des ganzen Phänomens messen und zählen, ist immer schon als quantitative Dimension der ursprünglicheren qualitativen Dimension verstanden. Ist naturwissenschaftliches Forschen in diese umfassendere Hermeneutik eingebunden, bleibt immer das qualitative Phänomen vorrangig, nämlich Lieschen Müller und nicht das genetische Programm von Lieschen Müller, egal wie weit dieses genetische Programm quantitativ schon verwirklicht ist, als Embryo, Fötus oder als erwachsener Mensch.

Das bedeutet, daß das Humane von seinem vollen Menschsein bestimmt wird und nicht vom jeweiligen Stand seiner apparativ-organischen Entwicklung. Die Bestimmung des Menschseins erfolgt logisch durch die Potenz, alle Bestimmungen desselben realisieren zu können und nicht empirisch durch die Summation aller sukzessiv realisierten Akte. Menschsein ist also nicht erst mit der Realisierung des letzten »Mensch machenden« Aktes zu konstatieren, etwa dem Beginn der Hirnaktionsströme, sondern je schon durch die Potenz eines Keimes, dieses alles zu »können«. Die Naturwissenschaften liefern damit nur die empirischen Fakten, nicht den logischen Begriff des Lebendigen. Den vollgültigen Begriff des Lebendigen, insbesondere des Humanen, liefert uns unsere introspektive Erfahrung. Die Naturwissenschaften können uns nur helfen, ab welchem Zeitpunkt und welchem Keim wir die Potenz, diese Tiefe und Weite der introspektiven Erfahrung einmal realisieren zu können, zubilligen dürfen.