

Günter Fröhlich

Der Affe stammt vom Menschen ab

Philosophische Etüden über
unsere Vorurteile

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-2988-5

ISBN eBook: 978-3-7873-2989-2

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2016. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Druckhaus Nomos, Sinzheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	7
Vorspiel	Was ist eine philosophische Etüde?	11
Etüde 1	Der Mensch stammt vom Affen ab!	26
Etüde 2	Der Weltlauf ist determiniert!	39
Etüde 3	Gehirne arbeiten wie Computer! Der Mensch ist eine Maschine!	51
Etüde 4	Die Physik sagt uns, wie die Welt wirklich aussieht!	63
Etüde 5	»Die Welt ist alles, was der Fall ist!«	75
Etüde 6	Das Verhalten des Menschen ist durch seine Gene, seine Instinkte oder seine Sozialisation festgelegt!	87
Etüde 7	Der Mensch ist ein rationales Wesen!	100
Etüde 8	Philosophen schreiben unverständliches (und unnützes) Zeug!	111
Etüde 9	Wahrheit ist relativ!	123
Etüde 10	Geschichte ist der Ablauf von Ereignissen!	134
Etüde 11	Gott ist tot!	146
Etüde 12	Das Mittelalter war finster!	156
Etüde 13	Der Mensch ist ein vorteilsmaximierendes Wesen (<i>homo oeconomicus</i>)!	169
Etüde 14	Moral ist relativ!	183
Etüde 15	Gefühle sind schwankend!	197
Etüde 16	Ethik ist Sprechen mit erhobenem Zeigefinger! ...	208
Etüde 17	Recht ist Konvention!	220
Etüde 18	Schön ist, was gefällt!	232
Etüde 19	Der Mensch ist ein egoistisches Wesen!	247
Etüde 20	Kultur ist relativ!	258

Etüde 21	Das Genie schafft mühelos die größten Werke der Kunst!	269
Etüde 22	Die Jugend ist verdorben, faul und aufmüpfig!	282
Etüde 23	Das Internet ist demokratisch!	292
Etüde 24	Essen ist Nahrungsaufnahme!	304
Literatur		315
Anmerkungen		322
Personenverzeichnis		339

VORWORT

Denken und Nachdenken sind genuin menschliche Fähigkeiten, und so ist es naheliegend, dass diese wie alle anderen Tätigkeiten geübt werden müssen. Doch ist diese Selbstverständlichkeit mindestens durch zwei beunruhigende Momente belastet:

Erstens geht das Rationalitätsideal der Aufklärung davon aus, dass sich ein Sachverhalt oder ein Urteil darüber entweder so oder anders verhält; in jedem zu entscheidenden Fall ließe sich allerdings eine eindeutige Aussage treffen. Das Verfahren, die Wahrheit über ein Problem zu finden, nennen wir Methode, deren Weg uns zum richtigen Ergebnis leitet. Etwas zu üben, bedeutet dagegen, Fehler zuzulassen, die sich, so die Hoffnung, erst im Fortschritt des Übens – wenigstens zum immer größer werdenden Teil – vermeiden lassen. Allein die positive, ja sogar gewünschte Möglichkeit, Fehler zu begehen, steht dem sicheren Weg zur Erkenntnis diametral entgegen. Zum Zweiten ist mit der Notwendigkeit, etwas zu üben, verbunden, dass es jeder selbst tun muss; zu erfahren, ob etwas wahr ist oder nicht, kann ich dagegen an jemanden delegieren, der sich auskennt, an eine Expertin oder einen Fachmann.

Die Philosophischen Etüden oder Denkübungen wenden sich an diejenigen, welche sich der Anstrengung des Nachdenkens unterziehen wollen. Grundsätzlich dem rationalen Ideal der Aufklärung verpflichtet, wissen sie um die Möglichkeit, Sachverhalte unterschiedlich zu betrachten, und um die Begrenztheit der menschlichen Vernunft, die nicht immer in der Lage ist, alle Hinsichten zu bedenken und zusammenzuhalten.

Die behandelten Vorurteile bestehen thematisch in Hintergrundannahmen, mit denen sich der moderne Mensch einen aufklärerischen Anstrich auf der Höhe der wissenschaftlichen Erkenntnis gibt. Gegenteilige Auffassungen gelten weitgehend als überwunden oder sind tatsächlich dem esoterischen Denken geschuldet. Schon nach Kant beruht die aufklärerische Denkungsart gewiss nicht in der unreflektierten Übernahme der Meinungen, die gerade in

Mode sind, sondern darin, sich selbst ein Urteil zu bilden und dies intellektuell zu verantworten. Das Nachdenken entlarvt die scheinbar wahren Ansichten als Vorurteile. Der Mensch, diese Einsicht verdanken wir der Aufklärung, eignet sich nicht für absolute und endgültige Wahrheiten – auch wenn er sich dadurch auszeichnet, dass er nach solchen sucht.

Mehrere der behandelten Vorurteile entstammen der Frage danach, was der Mensch ist. Andere erörtern das Verhältnis des Menschen zur Welt, wobei vor allem das szientistische Denken auf der einen Seite gleichermaßen als Voraussetzung wie als Ergebnis zur Feststellung neigt, dass alles so sein muss, wie es ist, während auf der anderen Seite mit dem gleichen Denken Kultur, Ethik, Ästhetik, Wahrheit, Recht und emotionales Leben möglichst große Relativität aufzuweisen scheinen: bei allem also, was irgendwie vom Menschen und seinem Denken abhängt, muss und kann nichts sein, wie es ist. Einige Themen sind darüber hinaus von kulturgeschichtlicher Relevanz. Das Vorspiel erklärt, was eine philosophische Etüde überhaupt ist.

Das Selbstdenken ist davon, worüber es nachdenkt, gar nicht abhängig. Es genügt, dass man sich für das Thema gerade zufällig interessiert – warum das so ist, spielt keine Rolle. Wichtig ist ihm nur, sich selbst im Urteil zu prüfen. Die Übung besteht darin, keinen Suggestionen oder vorgegebenen Assoziationen nachzugeben, mit denen wir tagtäglich konfrontiert werden. Der und dem Selbstdenkenden macht es einfach Freude, auf Unentdecktes zu stoßen, Noch-nicht-Bedachtes zu bedenken, auf Voraussetzungen aufmerksam zu werden oder solche zu machen, Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen, das Wagnis, ja Abenteuer einzugehen, sich im Denken ungesichert aufs Drahtseil zu begeben, auch um dabei einmal abzustürzen und die eigene Blödigkeit eingestehen zu müssen. Der Schaden, mit dem eigenen Denken hinunter zu fallen, verletzt nur den eigenen Narzissmus, aber kein Körperteil.

In jeder einzelnen der folgenden philosophischen Denkübungen ist zunächst das behandelte Vorurteil möglichst stark gemacht, um es nach und nach zu hinterfragen und zuletzt erheblich zu erschüttern. Die Texte sind weder Abhandlungen, welche das Thema erschöpfend behandeln, noch eigentlich Essays, welche in einem freien Nachsinnen nur einen Aufriss bieten, sondern sie bringen

jeweils geleitete Reflexionen, welche jederzeit dazu veranlassen sollen, die Lektüre zu unterbrechen und selbständig weiterzudenken, um durch die folgende Argumentation beim Weiterlesen aufs Neue in philosophisch-reflexive Bahnen gelenkt zu werden. Die Lösungen, welche die Texte bieten, sind sehr offen gehalten und verfolgen die Intention, keine neuen vorurteilsbehafteten Meinungen zu etablieren. Diese Form wird durch die Vielfalt der Themen und die Fülle der Auseinandersetzungen in beweglichen und bewegenden Reflexionen verlebendigt. Jedes einzelne Stück ist ohne Verkürzung auch der anspruchsvollen, philosophischen Gehalte relativ leicht und unabhängig von den anderen Stücken zu lesen.

Auch wer mit dem philosophischen Denken wenig vertraut ist, sich aber für das Weiterdenken interessiert, findet schnell hinein, weil es gar nicht darauf ankommt, schon beim ersten Lesen eines Übungsstücks alles, was darin ausgeführt ist, zu verstehen. Selbst wenn nur Weniges hängen bleibt, hat das Üben schon einen Sinn, zumal sich philosophische Fragen dadurch auszeichnen, dass man mit ihnen nie ganz fertig wird, soviel man auch darüber nachdenkt. Große Philosophen wie Platon und Kant sind in ihrem Denken nie stehen geblieben, sondern haben das, was sie im Denken schon geleistet haben, stets hinterfragt. So anstrengend das Selbst-Denken auch ist, es fesselt einen und man hat unentwegt Freude damit. Die Übungen zielen somit allein darauf, zum Selber-Denken anzuregen.

Da die Texte nicht aufeinander aufbauen, ist die Wahl, welches Stück zuerst und welche Reihenfolge der Lektüre gewählt werden, den Lesenden überlassen. Es kann vollständig nach Interesse geschehen, weil die einzelnen Teile ganz unabhängig voneinander sind. Auch während der Lektüre einer einzelnen Denkübung soll das Lesen ruhig unterbrochen, das Buch weggelegt und selbständig weitergedacht werden; ob man dann wieder von vorne beginnt oder weitermacht, wo man aufgehört hat, spielt ebenso keine Rolle wie die Häufigkeit, mit der man sich einzelne Passagen oder ganze Stücke vors eigene bewusste Nachdenken bringt.

Die Idee zu den Denkübungen entstand während einer Zugfahrt im Herbst 2011. Einige Themen waren gleich notiert und mit der Zeit kamen neue hinzu, andere wurden verworfen. Etwa die Hälfte der Etüden habe ich in einem Seminar an der Universität

Ulm im Sommersemester 2012 vorstellen und mit den Teilnehmenden diskutieren können. Die Suche nach einem Verlag gestaltete sich schwierig; die engen Programmvorgaben erlauben es nicht, eine ungewöhnliche literarische Textgattung herauszubringen. Umso erfreulicher ist es, dass ein so renommierter Fachverlag wie Felix Meiner bereit war, das Wagnis des Drucks eingehen zu wollen. Ich danke Marcel Simon-Gadhof sehr für die Aufnahme in die Blaue Reihe sowie seine engagierte Betreuung und stilsicheres Lektorat. Mein besonderer Dank gilt Dr. med. Dorothee Zacher, die sich nicht nur die Mühe gemacht hat, den Text akribisch zu lesen, sondern ihn auch zu durchdenken und mit mir intensiv zu besprechen; ich verdanke ihr zahllose Hinweise vor allem aus dem medizinischen und naturwissenschaftlichen Bereich, welche zur Verbesserung bei Verständlichkeit, Exaktheit und Schönheit ganz wesentlich beitrugen! Ulrike Angermeier, M. A. hat den Text ebenfalls durchgesehen; auch ihr verdanke ich sehr viele Anregungen und Korrekturen!

Regensburg, im August 2016

Günter Fröhlich

VORSPIEL

Was ist eine philosophische Etüde?

Der Mensch ist ein Lebewesen, das sich durch sein Handeln verändert. Alles, was wir tun, hinterlässt vielfältig verzweigte Spuren in unserem neuronalen System. Unsere Handlungen werden dabei sehr viel tiefer verankert als das, was wir sehen, hören und denken. Wenn wir einmal etwas tun, so können wir das beim zweiten Mal schon etwas besser. Und je öfter wir eine Tätigkeit wiederholen, je mehr wir diese üben, desto besser gelingt uns das, was wir uns damit vorgenommen haben.

Dennoch ist auch das bewusste und kontrollierte Nachdenken eine Art des Handelns. Wir können auch das Denken üben, wenn wir häufig, bewusst und geregelt über etwas nachdenken. Besonders anstrengend ist das, wenn es sich um eingefleischte (ein ausgesprochen sprechendes Wort) Vorurteile handelt – Urteile über Sachverhalte in der Welt, die sich so in die Routinen unseres alltäglichen Urteilens eingegraben haben, dass wir kaum noch davon loskommen wollen. Das, was uns anstrengt, tun wir meistens auch bewusst. Wie beim sportlichen Training ist es aber wichtig, nicht einfach drauflos zu denken.

Das geregelte und wiederholte Üben, auch wenn einmal etwas nicht klappt oder nicht verstanden wird, ist wichtiger, als gleich alle Pokale zu gewinnen. Es kommt auch bei den philosophischen Übungen auf das an, was selbst gedacht wird, nicht auf das, was andere vor uns schon gedacht haben. Die alten Meister geben nur die Leitfäden, weil gescheite Menschen durch mehrere Jahrhunderte hindurch befunden haben, dass es sich bei ihnen wirklich um Meisterdenker handelt. Wir üben uns an ihnen und sehen, was wir davon im Nachdenken haben. Wir müssen aber nicht alles genau so denken, wie sie es gedacht haben, und auch nicht immer alles bis ins Letzte verstehen. Entscheidend beim Denkenüben ist, dass wir überhaupt etwas verstehen, weniger wichtig, immer alles vollkommen und schon beim ersten Mal zu begreifen.

Der Begriff der »Études Philosophiques« ist im französischen Sprachraum weit verbreitet. Es gibt mehrere Zeitschriften dieses Namens und an Universitäten werden Veranstaltungen unter einem solchen Titel angeboten. Der erste, der diesen Begriff explizit gebraucht, ist wohl der französische Literat Honoré de Balzac, der zweifelsohne den Begriff der »Étude« wiederum von Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre und seiner *Étude de la Natur* von 1784 übernahm.¹

In der Vorrede zur *Menschlichen Komödie* gibt Balzac darüber Auskunft, dass die *Sittenstudien*, der erste Teil von *La Comédie humaine*, die Wirkungen und Anwendungen der menschlichen Eigenart in der Gesellschaft schildern, die Geschichten im zweiten Teil, eben der *Études philosophiques*, sollten die Ursachen dafür erforschen. Er schreibt: »Das ist das von Gestalten, von Komödien und Tragödien belebte Fundament, auf dem die *Philosophischen Studien* aufbauen, der zweite Teil des Werkes, in dem die sozialen Ursachen aller Wirkungen aufgezeigt werden, wo die Verheerungen des Denkens geschildert sind, Gefühl auf Gefühl, und dessen erster Band, *Der Talisman* [Das *Chagrinleder*; GF], gewissermaßen die *Sittenstudien* mit den *Philosophischen Studien* durch das Bindeglied einer fast orientalischen Phantasie verknüpft; das Leben an sich wird darin im Kampf mit der Begierde dargestellt, dem Prinzip aller Leidenschaft.«² Die *Analytischen Studien*, der dritte Teil der *Comédie humaine*, knüpfen offenbar das Band zwischen *Sittenstudien* und *Philosophischen Studien*. Balzac hat davon aber nur wenig ausgeführt.

»Études philosophiques« sind in diesen Beispielen nichts anderes als »Philosophische Studien«. Das Wort wird offensichtlich nicht wörtlich und wie in der Musik als »Übung«, sondern als Untersuchung verwendet. Balzac hat unabhängig davon mehrere philosophische Abhandlungen verfasst. Was eigentlich Studien in unserem Sinne sind, nannte er *Essais*, etwa in dem Verständnis, wie es Montaigne für die Philosophie begründet hat. In seinen *Essais* beschreibt Montaigne das menschliche Denken in all seiner Begrenztheit und angesichts der täglichen Nöte. Die Form ist eine freie Reflexion, das, was ihm, Montaigne, gerade in den Sinn kommt, was ihn beschäftigt und bedrückt. In seinen *Versuchen* – die bei genauerem Hinsehen allerdings dann doch als ganz bewusst

konstruiert erscheinen – wird deutlich, dass es um *sein* Nachdenken geht, um *seine* Beschäftigung mit der Welt.

Die Verwandtschaft mit diesen beiden Formen literarischen Tuns will ich in den *Philosophischen Etüden* nicht verhehlen. Dennoch soll es nicht um Studien und im eigentlichen Sinn auch nicht um »Versuche« gehen, also um Essays, sondern tatsächlich um Übungen, denn das ist mit Etüden ihrem ursprünglichen Begriff nach gemeint. Auch in der Musik wurde der Begriff so verwendet, selbst noch bei Chopin, der allerdings aus seinen Etüden eine Kunstform machte, die bei allem Anspruch aber nicht verbergen konnte, dass sich jedes Stück auch einer bestimmten technischen Herausforderung widmet.

»Etüde« als Klavierstück bedeutete vor Chopin Fleiß und Anstrengung. Die mechanischen Möglichkeiten des Spiels waren schon von Beethoven erheblich erweitert worden. Chopin wollte mit seinen *Douze Grandes Études* op.10 (1829–32) und seinen *Douze Études* op.25 (1833–37) offenbar ausloten, was überhaupt mit menschlichen Fingern am Pianoforte alles möglich ist, ohne anschließend jedes Mal gleich einen Chirurgen konsultieren zu müssen. Technische Schwierigkeiten gibt es beim Klavierspiel *en masse*: Folgen von gleichmäßigen Intervallen, Strecken und Kontrahieren beider Hände, unterschiedliche Rhythmen, der schwache, ungelenke vierte Finger und natürlich bestimmte Fingersätze, wenn mit jedem Finger gleich locker oder gleich kraftvoll gespielt werden soll, oder beim Über- und Untersetzen des Daumens oder des kleinen Fingers, das Staccato- und das Arpeggiospiel.

Was vorher als technisch unmöglich galt, unterwarf Chopin in den Etüden dem Dienst an seiner Musik. Nicht die Technik sollte hörbar sein, sondern allein seine Harmonien, die sich gegen die enormen technischen Finessen zu behaupten hatten. Die anspruchsvollste Technik, die man endlos üben kann, sollte vollständig hinter der Musik verschwinden – zugegebenermaßen in Harmonien, die bis heute den wenigsten verständlich sind, auch wenn diese beim bloßen Hören einen ganzen Kosmos eröffnen.

Einen solchen Anspruch, für das Denken zu leisten, was Chopin für die Klavierliteratur schuf, werde ich hier nicht erheben mögen. Es ist schon des Öfteren hervorgehoben worden, dass bereits Platon ausgelotet hat, was im philosophischen Denken möglich ist, welche

Probleme auftauchen können, welche Argumentationsschemata es gibt und welche davon angesichts eines bestimmten Themas jeweils angewendet werden sollten. Die Methoden des Denkens sind vielfältig, und nicht jede Art passt zu jedem Gegenstand. Die Gegenstände scheinen sich sogar zu ändern, wenn ich sie von einer anderen Seite her betrachte, oder gar nicht mehr dieselben zu sein wie beim Wasser, dessen Bedeutung für unser Leben nicht im lapidaren H_2O des Chemikers enthalten ist, oder wie beim Morgenstern und Abendstern.

Die Philosophie gilt als schwierig, weil wir mit ihr nicht einzelne Aspekte der Gegenstände und Begriffe verstehen wollen, sondern deren Kern herausgehoben werden soll, in dem – egal, wie man die Sache dreht und wendet – alle unterschiedlichen Betrachtungsweisen zusammengehen und sich gleicherweise differenzieren. Die Etüden Chopins können wir alle hören – ob sie uns gefallen oder nicht –, nur wenige werden sie aber auch selber spielen können und niemand ohne langes, konzentriertes Üben. Aber auch zum Hören brauche ich das Wiederholen, wenn ich mich nicht oberflächlich nur dem ersten Eindruck überlasse, sondern wirklich etwas hören will, mehr, anderes und immer wieder Neues. Ganz so sind auch die Stücke in diesem Buch lesbar, ohne schon viel über die tradierten Schriften der großen Philosophen gebrütet zu haben.

Dennoch verlangt einem das Denken mehr ab, noch mehr, wenn das, über was man nachdenkt, auch noch Freude macht. Während mir das wiederholte Hören von Chopins Etüden leicht fällt, sollten diese mir gefallen, muss ich im Denken immer selber denken. Ein bisschen bin ich gezwungen, beim Lesen immer auch die Stücke selbst zu spielen, auch wenn niemand, der philosophisch denken will, immer auch alles verstehen muss. Da es bei den philosophischen Etüden auf das eigene Denken ankommt, ist allerdings nur dieses selbst das Maß und nicht, an was es sich entzündet. Da hat es das Denken leichter als das Spielen am Klavier, weil es sich nicht mit dem gesetzten Notentext im Kampfe messen muss.

Philosophische Denk-Übungen, so könnte man zunächst meinen, sind ein Widerspruch in sich. Entweder man hat etwas begriffen oder eben nicht. Eine Einsicht, das hat schon Aristoteles gesagt, lernen wir nicht nach und nach, sondern sie kommt uns plötzlich.

Und doch scheint ein Sinn in der Behauptung zu liegen, man müsse auch das Denken üben. Sein Zweck liegt offenbar darin, Wissen zu erlangen. Die Schwierigkeit besteht dabei darin, das Wissen vom Meinen zu unterscheiden, worin ich eben nur vermeine, etwas zu wissen, wie Platon den Sokrates sagen lässt.

Meinungen und Ansichten kann ich zu allem Möglichen haben. Beanspruche ich aber, etwas zu wissen, so muss ich Auskunft darüber geben, woher ich es habe, wie ich es gewonnen habe, ich muss es so begründen, dass derjenige, dem ich es mitteile, es dann auch hat, den Gegenstand kennt und auch weiß. Das ist aber gar nicht immer möglich. Häufig muss ich demjenigen, der mir sein Wissen kund gibt, vertrauen, dass er es wirklich hat. Gut ist es, wenn er mir über den Wissensinhalt hinaus auch noch versichern kann, dass er weiß, dass er es weiß, z. B. indem er mir mitteilt, woher er sein Wissen hat. Erscheint mir das glaubwürdig, trage ich das Wissen in mir fort, aber es ist dann nicht mehr als ein Meinen, wenn ich nicht in der Lage bin, es selbst zu gewinnen.

Wir tragen viele solche Meinungen mit uns herum. Und manche davon sind irrig. Diese sind dann keine überprüften, sondern vermeinte Urteile, eben Vorurteile. Wenn am Wissen etwas liegt, wenn es irgendwie bedeutend für unser Leben ist, dann wäre es besser, es überprüfen zu können. Dieses Überprüfen aber nennen wir Denken. Und wenn wir das Überprüfen unserer Meinungen üben, dann üben wir auch das Denken.

Philosophische Fragen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich dem Menschen gerade insofern stellen, als er ein Mensch ist. Ihr Gehalt und ihre Bedeutung liegen darin, dass wir sie gar nicht lösen können. Vorurteile der grundsätzlichen Art dagegen bieten gerade immer eine einfache Lösung für philosophische Fragen. Die Mühe, sich solchen zu stellen, wird durch die Bequemlichkeit ersetzt, das Vorurteil einfach zu glauben. Manchmal gehört nicht nur ein anstrengendes Aufraffen dazu, sich unbequeme Fragen über das eigene Dasein zu stellen, sondern auch Mut. Das hat Kant gemeint, als er das *sapere aude* zum Wahlspruch der Aufklärung erhob: Habe Mut, heißt das, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen. Zu was, so können wir fragen, führt das Nachdenken? Entweder es gibt eine Lösung für das Problem oder keine. Wenn sich die Frage auflösen lässt, kann auch ein anderer darüber nachdenken

und mich dann informieren, und wenn nicht, ist es doch müßig, sich darüber noch zu quälen.

Das Missliche an der Philosophie ist gerade, dass sie zumeist nur Fragen stellt. Die Antworten, welche sie im Verlauf der Geistesgeschichte gegeben hat, sind dagegen allesamt und immer wieder aufs Neue kritisiert worden. Auf der anderen Seite steht der Mensch aufgrund seiner Existenz vor grundlegenden Problemen, welche die Philosophie gerade thematisiert. Nicht die Antworten sind es, die das Philosophische daran ausmachen, sondern wie sich der Philosophierende zum jeweiligen Problem verhält! Es geht also um die Fragen selbst, nicht so sehr um Antworten und Lösungen.

Unphilosophisch wäre die Annahme, dass es auf jedes Problem, das sich der Mensch stellen kann, auch eine Antwort gibt. Der Mensch würde sich nämlich gar keine Fragen stellen, wenn er so konstituiert wäre, dass es für alles Lösungen gibt. Wir kommen mit unseren Fragen aber zuletzt nie an ein Ende, wir haben weder die Welt noch uns selbst vollständig in der Hand und im Verstand.

Einige Probleme des Menschen sind dann doch aus der Philosophie ausgelagert worden: Jede Frage, die eine empirische Lösung erwarten lässt, also alles, was wir aufgrund von Erfahrungen und Experimenten beantworten können, ist nicht mehr Teil der Philosophie, sondern der Physik, der Biologie, der Psychologie oder der Ökonomie. Wir wissen dann zwar noch nicht unbedingt und genau, wie die Wirklichkeit sich verhält, wir wissen aber, wie wir fragen müssen, damit uns die Natur, wie Kant gemeint hat, eine Antwort geben muss – wenn auch nicht sofort.

Wenn man sich das Heraustreten dieser Probleme aus dem Kreis der philosophischen Fragen ansieht, kommt man nicht umhin, der Philosophie ein enormes Innovationspotential zuzusprechen. Nachdem diese Fragen keine philosophischen mehr sind, entsteht leicht der Eindruck, dass die Philosophie überflüssig und nutzlos geworden wäre. Zuweilen meint man dann auch, dass bestimmte Fragen mit naturwissenschaftlicher Präzision beantwortet werden können, ohne die dahinterliegenden Probleme tatsächlich zu verstehen. Naturwissenschaften können keine Ergebnisse erzielen, wenn sie ihre Gegenstände nicht auf bestimmte Aspekte reduzieren, die sie untersuchen können. Hat ein Phänomen wesentlich mehr Aspekte, durch die es bestimmt wird, kann man immer nur

Teilantworten liefern. Und wenn man anschließend meint, man hätte alles erklärt, sitzt man zwangsläufig einem Vorurteil auf.

Gegen Vorurteile gibt es nur das Kraut des philosophischen Nachdenkens. Ich habe gesagt, dass dabei zumeist keine Antworten gegeben werden. Was wir aber durch philosophisches Reflektieren erhalten, sind noch mehr Fragen, auch wenn wir dadurch die Probleme besser verstehen. Ganz in diesem Sinn schreibt Geert Keil über philosophische Schwierigkeiten: »Es gibt bekanntlich kein philosophisches Problem, so kompliziert es auch sein mag, das nicht, wenn man es nur richtig angeht, noch komplizierter würde«.³

Solche Sätze richtig zu lesen, ist bereits selbst ein philosophisches Problem. Das »bekanntlich« ist, wie wir gesehen haben, falsch, denn nicht jeder weiß oder akzeptiert, dass Philosophie nur Fragen aufwirft, ohne Antworten oder nur vorläufige oder revidierbare zu geben. Recht hat Keil, wenn er meint, dass keiner der großen Philosophen mit seinen eigenen Lösungen der philosophischen Fragen, die er sich vorgelegt hat oder die ihn zeitlebens beschäftigten, zufrieden war, sondern immer weiter nach neuen Antworten gesucht, neue Probleme gesehen oder den eigenen Ansatz als zu begrenzt wahrgenommen hat, so z. B. Platon oder Kant. Keil spricht weiter vom Komplizierten der philosophischen Probleme, das sich erweitert, sobald man – und in diesem Konditional liegt der eigentliche Kern der Aussage – »es richtig angeht«.

Was heißt das aber: ein philosophisches Problem richtig angehen? Gibt es eine bestimmte Methode, welche die Richtigkeit des Herangehens garantiert? Die Philosophie hat im Laufe der Zeit verschiedene Methoden entwickelt und angewendet, wie die begriffliche Analyse, die phänomenologische Beschreibung, den hermeneutischen Wechsel zwischen »Vor«urteil und seiner Revision, die transzendente Rückbeziehung des Denkens auf sich selbst usw.; ja ihre Methodenvielfalt ist geradezu ihr Grundzug und unter heutigen wissenschaftstheoretischen Verhältnissen mitunter sogar ihr Fluch. Denn für manchen scheint es so zu sein, dass nur eine einzige Methode, nämlich die empirische Beobachtung und die Abstraktion vom Besonderen unter Betrachtung des Allgemeingültigen allein, zur Erkenntnis verhilft. Zwar kommt keine empirische Wissenschaft ohne ihre leitenden Theoriebildungen und ohne ihre

Messmethoden aus, aber diese sind meist zu kompliziert, um eine Öffentlichkeit damit zu belästigen. Der Rechtfertigungszwang trifft allein das bloße Denken. Denn zu was verhilft uns dieses, zumal es zuletzt immer wieder nur sich selbst zum Gegenstand macht?

Die Philosophie versteht unter dem richtigen Herangehen den *sachlich adäquaten Umgang*. Damit ist freilich nicht viel gesagt. Denn: Was erfordert die Sache? Sokrates, wie ihn Platon schildert, fragt häufig danach, was eine Sache ist. Eine solche Frage ist nicht selbstverständlich. Der amerikanische Pragmatismus, der sich von der langen geistesgeschichtlichen Tradition befreien wollte – obwohl seine frühen Vertreter, der junge Peirce, James oder Dewey, diese noch ganz bewusst mitschleppten –, meinte, dass wir die Wahrheit zwar nicht erfahren könnten, im Umgang mit den Dingen werde uns aber nach und nach klar, was es mit den Sachen auf sich habe.

Der adäquate Gebrauch, das ist immer nur derjenige, der sich bewährt hat, er kann uns also sagen, was eine Sache und wie diese beschaffen ist. Die philosophische Frage dagegen geht nicht auf den Umgang mit den Gegenständen, sondern darauf, was einen möglichen Umgang mit diesen schon voraussetzt, schlicht eben die Frage, was eine Sache als eben diese Sache ist. Die philosophischen Probleme sind allerdings nicht nur inhaltlicher Art. Sie beziehen sich also nicht nur darauf, was das Problem ist. Die Philosophie reflektiert vielmehr immer auch auf den Akt des Denkens selbst, auf die Frage also, was wir da eigentlich tun, wenn wir die Sache so auffassen, wie wir sie gerade auffassen.

Bei physischen Gegenständen, an denen wir uns den Kopf anrennen können, scheint das kein größeres Problem zu sein. Ein realer Gegenstand besteht aus einem bestimmten Material, hat eine bestimmte Form und Größe und widersteht unseren Aktionen gegen ihn mehr oder weniger, je nachdem, um was es sich handelt. Was aber ist mit Gegenständen des Rechts oder des Staats, mit Vorstellungen, Ideen, Theorien, mathematischen Wahrheiten, logischen Gesetzen, mit Klängen von Musikinstrumenten, mit unseren Empfindungen wie Geschmack oder Gefühlen oder gar mit Gerechtigkeit, Menschenrechten, Schönheit und dem menschlichen Handeln? Das sind alles keine physischen Gegenstände. Was aber ist dann deren »Sache«?

Nach so etwas zu fragen, ist typisch für die Philosophie, und sie begnügt sich nicht damit, dass jemand Beispiele für diese Sachen anführt, also z. B. sagt: Der *Modus Barbara* ist ein bekanntes logisches Gesetz, das besagt, dass aus Prämissen, die allesamt All-Aussagen sind, also die Form haben: »Für alle Gegenstände dieser Klasse gilt x« oder: »Alle Elemente dieser Klasse haben die Eigenschaft y«, wieder eine All-Aussage folgt. Die Aussage, was der *Modus Barbara* besagt, ist zwar prinzipiell richtig, sagt aber nichts darüber aus, warum das ein logisches Gesetz ist, sondern eben nur, dass der *Modus Barbara* ein logisches Gesetz ist, also einen bestimmten formalen Zusammenhang beschreibt. Wir können aus dem Satz also nicht entschlüsseln, was ein logisches Gesetz selbst ist.

Im Alltag helfen wir uns über dieses philosophische Problem, die Frage nach der Sache, häufig hinweg, indem wir auf die Dinge zeigen: Das ist ein Stein. Oder: Dieser Gegenstand ist blau. Auf »Staaten« z. B. können wir zwar nicht zeigen, aber wir versuchen dann eine Struktur zu erklären, welche aus Elementen besteht, auf die wir dann wiederum zeigen können, wie z. B. bestimmte Gebäude, Amtspersonen, Gesetzbücher – Dinge also, welche ein manifester, physischer Bestandteil des Gebildes sind.

Diese Gegenstände oder Personen mit ihren Funktionen erklären allerdings den Sachverhalt durch ihre physische Existenz keineswegs. Wir müssen immer etwas hinzudenken, die Struktur, die Funktion, was das mit mir zu tun hat, wie ich mich diesen Einrichtungen gegenüber verhalten muss usw. Bei komplexeren Gegenständen wie Gerechtigkeit oder Moral sind allerdings mehrere solcher Zwischenschritte notwendig, bis ich die Bedeutung erfasse. Und dann greift genau das, was Keil meint: Die philosophischen Probleme werden immer komplexer, wenn wir sie richtig angehen.

Eine Methode für die Lösung aller philosophischen Fragen wird es also nicht geben können, eben weil die Gegenstände so verschieden sind und weil wir diese aus unterschiedlichen Blickwinkeln oder von unterschiedlichen Voraussetzungen ausgehend betrachten können. Die traditionellen Lösungen für philosophische Fragen mit ihren mitunter starken metaphysischen Voraussetzungen, wie z. B.: »Es gibt Gott, eine Seele und Freiheit« oder: »Alles hat einen Grund«, oder: »Alles ist kausal determiniert« wollte Edmund Hus-

serl zu Beginn des 20. Jahrhunderts umgehen, indem er als Motto aufwarf: »Zu den Sachen selbst!« Aber auch das hat freilich nur eine Methode, nämlich die Phänomenologie, zur Folge gehabt, der nicht alle folgen mögen. Die Ausarbeitung der Methode, die Husserl schließlich zu einem Forschungsprogramm ausbaute, das die Wissenschaftlichkeit der Philosophie sichern sollte, hat ihn dann auch erhebliche Mühe gekostet und immer wieder die Frage aufgeworfen, ob das, was der Phänomenologe sieht, auch den realen Gegenständen entspricht oder ob wir uns im Denken nicht generell zu weit von diesen entfernen.

Der Ausdruck: »Wenn man das Problem richtig angeht« hat einen systematischen und einen historischen Sinn, auch wenn sich in der Philosophie diese beiden Blickrichtungen auf eine Frage miteinander verschränken: Philosophie beansprucht, etwas über die Dinge, die Welt und den Menschen zu erfahren, also ein Wissen darüber zu erwerben. Dabei gehen wir immer von den Dingen aus, wie sie vor uns liegen. Wir fragen dann, was das eine vom anderen unterscheidet, geben unterschiedliche Eigenschaften an, fragen nach den Ursachen, wie es dazu gekommen ist, dass das Ding vor uns liegt, fragen in der begrifflichen Bestimmung aber auch, was uns dazu befähigt, über die Dinge zu sprechen, und was darin wieder für Voraussetzungen liegen. Viele Philosophen haben behauptet, dass jeder Mensch sich bestimmte Fragen stellt. Was garantiert uns aber, dass wir die richtigen Fragen und diese wiederum in der richtigen Weise stellen?

Wir fragen dann andere oder versuchen, uns in Büchern darüber zu unterrichten, wie andere diese Fragen gestellt oder gelöst haben. Wenn diese anderen die Probleme »richtig angegangen« sind, haben sie sich auch wieder mit den Meinungen anderer auseinandergesetzt. Wiewohl es dabei zu Missverständnissen kommen kann oder gekommen ist, so greifen wir bei diesem Vorgehen auf die historische Behandlung dieser Probleme zurück.

In der Folge werden aber nicht nur die Probleme immer komplizierter, sondern die unterschiedlichen Behandlungen und Antworten, welche in der Geistesgeschichte gegeben wurden, lassen uns erkennen, dass wesentlich dafür ist, wie die Frage und die Antwort ausfallen, wie wir an die Fragestellung überhaupt herangehen, aus welchem Blickwinkel wir diese aufgreifen. Wir sehen dann nicht

nur, dass es diese Unterschiede gibt, sondern auch, dass es *eine* Methode, *einen* bestimmten *richtigen* Blickwinkel nicht geben kann.

Die Voraussetzungen, welche wir im Denken machen – und wir müssen solche nun einmal immer machen, d. h. es gibt kein voraussetzungsloses Denken oder Erfahren –, bedingen also das Ergebnis. Die Kenntnis der historischen Tradition vermittelt uns diesen Umstand, genauso wie sie die verschiedenen, möglichen Herangehensweisen in eine gewisse Ordnung bringt. Die Einholung der Tradition, die Kenntnis also, wie etwas geworden ist und welche Alternativen schon diskutiert wurden, kann ebenso helfen, unseren eigenen Standpunkt zu relativieren, wenn wir also sehen, dass andere Blickwinkel auf die Dinge auch plausible Fragestellungen erlauben.

Nun scheint das eine arge Sache zu sein: Seit fast dreitausend Jahren schreiben Menschen über diese Probleme (und man billigt dem, was man schreibt und in Umlauf und öffentliche Rezeption bringt, ja eine gewisse Wichtigkeit zu) und offensichtlich scheint, dass dabei nichts herausgekommen ist, das wir heute für derart gültig erachten, dass sich die Fragen erledigt hätten. Das legt den Verdacht nahe, dass es müßig war, sich darüber den Kopf zu zerbrechen, sinn- und nutzlos. Wenn wir noch hinzunehmen, dass Philosophie gerade in einem solchen Fragen besteht, das keine allgemeingültigen Antworten erwarten lässt, ist nicht nur das Fragen, sondern auch die Philosophie sinn- und nutzlos.

Thales von Milet, einer der vorsokratischen Naturphilosophen – nach Aristoteles sogar der erste Philosoph überhaupt – und der erste der »sieben Weisen« (es gibt verschiedene Listen, zählt man alle zusammen, kommt man auf 21 Weise oder mehr) soll die Sonnenfinsternis am 28. Mai 585 v. Chr. vorhergesagt haben. Wir wissen nicht, wie er das geschafft hat, deswegen ist die Information wertlos und die Geschichte wird schnell ins Reich der Legenden verwiesen, wahrscheinlich hatte er Eklipsenlisten aus Babylon, aber die reichten für eine exakte Vorhersage über Zeit und Ort der Sonnenfinsternis sicher nicht aus.

Herodot schreibt, Thales habe nur das Jahr der Sonnenfinsternis vorhergesehen. Es wird aber auch berichtet, dass die Lyder durch Thales von der Sonnenfinsternis wussten und an diesem Tag in der Schlacht gegen die Meder vorgewarnt waren und deswegen ge-

wonnen hätten, weil die Meder die Verdunkelung des Himmels als böses Omen deuteten. Wenn das tatsächlich so gewesen ist, war die Information für die Lyder wenigstens nicht ohne Wert. Und weil damit die Philosophie nicht bloße Spekulation ist, sondern in die Weltgeschichte eingriff, hat sie, wie Günther Bien meint, an diesem Tag, dem 28. Mai, Geburtstag. So steckt er auf dem Pult, wenn er an diesem Tag Vorlesung hält, immer eine Kerze an.

Das Verhältnis zur Wirklichkeit war für das philosophische Denken immer wieder ein sehr gespanntes. Aristoteles berichtet, dass Thales aufgrund seiner meteorologischen Kenntnisse eine reiche Olivenernte voraussah und daraufhin alle Ölpresen für dieses Jahr anmietete, um sie anschließend mit beträchtlichem Gewinn weiterzuvermieten. Das Geld soll er allerdings gleich verschenkt haben, um zu beweisen, dass Philosophen, wenn sie wollten, viel Geld verdienen könnten, daran aber kein Interesse hätten.

Thales war es auch, wie Platon schreibt, der einmal von zu Hause fortging, um den Himmel zu beobachten, bepackt mit seinen Fernrohren und anderen Gerätschaften, und dann in einen Brunnen fiel, weil er nicht auf den Weg achtete und mit Augen und Sinn schon am Himmel hing. Ihn soll »eine artige und witzige thrakische Magd ... verspottet haben, dass er, was im Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe«. ⁴ Das Lachen der Magd steht freilich für das Lachen der Welt über den unbeholfenen und weltfremden Gelehrten. Philosophen hören dieses Lachen nicht nur als das Lachen von anderen, sondern auch in ihrem Inneren, so dass Heidegger die typische Art des philosophischen Denkens so charakterisiert: »Philosophie ist jenes Denken, womit man wesensmäßig nichts anfangen kann und worüber die Dienstmägde notwendig lachen«. ⁵

Für die alten Griechen war es ganz selbstverständlich anzunehmen, dass es Betätigungen im Leben der Menschen gibt, die uns unter rein instrumentellem Blickwinkel betrachtet nichts nutzen, die aber dennoch sinnvoll sind. Heute glauben viele, dass es dem Menschen nur um das gehen darf, was ihm nutzt, und zwar unmittelbar und zudem materiell. Platon war bestimmt nicht dieser Meinung und trotzdem schrieb er, dass der Mensch immer nur das tut, was ihm nützlich erscheint. Allerdings bezieht Platon den Begriff des Nutzens auf einen Gesamtnutzen, der insbesondere

die menschliche Seele mit einschließt. Weil diese unsterblich ist, dehnt sich der Nutzen auf ein jenseitiges Leben aus, von dem Platon überzeugt war. Wir müssen also verschiedene Begriffe des Nutzens unterscheiden, die sich hinsichtlich der Verwendung des Nutzenbegriffs differenzieren.

Ein Nutzen kann sich auf ein Ding beziehen, auf eine Person oder wir können den Gesamtnutzen von etwas angeben. In genau derselben Weise unterscheiden wir auch den Begriff des Guten: Etwas kann gut für etwas anderes sein, wie z. B. das Öl für die Kolbensmierung eines Otto-Motors; etwas kann gut für jemanden sein, wie das Auto für seinen Nutzer oder der Rat eines Freundes, oder wir fragen nach dem Guten überhaupt, sozusagen nach dem Guten in jeder Hinsicht. Dem letzteren Begriff liegt eine dezidiert metaphysische Frage zugrunde, weil diese nicht irgendwelche empirischen Bedingungen thematisiert, die im Falle ihrer positiven Funktion ihren Zweck erfüllen, sondern weil sie ein Gesamtgutes voraussetzt, ein *summum bonum*, das gar nicht eindeutig bestimmt werden kann, weil es sich sonst in eben diese Bestimmungen auflösen würde.

Wir können auf die Frage nach einem solchen abgehobenen Guten aber auch nicht einfach verzichten, weil in der Thematisierung des Guten die metaphysische Dimension letztlich schon enthalten ist. Wir haben gewissermaßen einen starken Wunsch danach, dass es einen Gesamtsinn des Guten gibt. Der Utilitarismus, eine im 19. Jahrhundert aufgekommene Strömung in der Ethik, wollte es sich einfach machen und hat das Gute schlichtweg mit dem Nutzen für alle identifiziert und daraus die Konsequenz gezogen, dass dieses Gesamtwohl auch das ganze Glück des Menschen ist, nach dem wir ohnehin alle streben.

Wenn etwas »nur« gut für etwas ist, ihm also nützt, sprechen wir von einem funktionalen oder instrumentellen Nutzen. Wenn einer Person etwas nützt, sagen wir, dass diese einen pragmatischen Nutzen davon habe. Auch Kant geht in seiner Ethik von einer solchen Struktur aus: Unsere technischen Zwecksetzungen bringen einen Nutzen für etwas anderes, unsere pragmatischen dienen einer Person bzw. ihrem Streben nach Glück.

Nun ist die Frage, ob sich irgendwelche Gegenstände ihrem ontologischen Status nach von Personen unterscheiden. Ontologische

Differenz bedeutet hier nur, dass eine Person etwas ganz anderes ist als ein Ding. Ein solcher Unterschied ist tief in unserem Bewusstsein, unserer Sprache und unserem Denken und Fühlen verankert. Das heißt aber nicht schon, dass diese Unterscheidung in jedem Fall berechtigt ist. In seiner Morallehre fasst Kant die technischen und pragmatischen Orientierungen als bedingte Zwecksetzungen zusammen und unterscheidet diese von den unbedingten (kategorischen) der moralischen Lebensausrichtung. Bedingt heißt hier wiederum, dass der Zweck eine Gegebenheit voraussetzt, entweder also bestimmte Gegenstände, welche wir begehren, oder eben das Glücksstreben von Lebewesen, an dem wir ein sogar noch grundsätzlicheres Interesse haben.

All das ist beim Menschen durch die Sprache und die sozialen Organisationsformen, in denen er leben muss, komplizierter. Damit besteht aber nur ein komparativer, also quantitativer Unterschied zwischen Gegenständen und Personen und kein ontologischer. Unter einem instrumentellen Blickwinkel spielt es dann keine Rolle, ob etwas für etwas oder für einen oder mehrere Menschen nützlich ist.

In dieser Hinsicht fragen wir also, ob die Philosophie für den Menschen einen Nutzen hat. John Stuart Mill, der im 19. Jahrhundert einen Essay zur Verteidigung des Utilitarismus geschrieben hat, nahm an, dass der Mensch auch ein Bedürfnis nach Einsicht, Wissen, geistiger Betätigung, Kultur usf. habe.

Da die Philosophie diesen Bedürfnissen dient, ist sie auch nützlich für den Menschen. Erst die Reduzierung auf rein materielle Bedürfnisse und die Behauptung, dass nur diese es seien, welche uns interessierten und von denen wir einen Nutzen hätten, würde die Philosophie also unnütz erscheinen lassen. Freilich können wir fragen, ob – selbst wenn Mill recht hätte – die Philosophie nur einem menschlichen Bedürfnis entspricht und, wenn das so ist, von welcher Bestimmung des Menschen wir dann reden. Offensichtlich ist, dass geistige Neigungen andere Bedürfnisse darstellen als materielle, also z. B. genug Nahrung, Schutz vor Umweltbedingungen, soziale Nähe usf. Sind aber diese materiellen Bedürfnisse nicht wichtiger und elementarer als alle bloßen Kontemplationen und Spekulationen, wie sie die Philosophie gerne anstellt?

Gewiss! Doch sind die menschliche Existenz und ihr Überleben zunächst einmal darauf angewiesen, sich zu organisieren und zu rationalisieren. Der Werkzeuggebrauch und die Bildung und Einrichtung von Institutionen dienen zwar diesem Überleben, sie können aber allein daraus nicht erklärt werden, denn dass sich auf unserem Planeten ein Lebewesen wie der Mensch entwickelt, ist alles andere als zwingend. Es ist umgekehrt allerdings gar nicht zu bestreiten, dass der Mensch auf der Bühne der Welt aufgetreten ist und diese Welt vollständig verändert hat.

Wenn Philosophien von ihrer eigenen Nutzlosigkeit sprechen, dann hat das immer etwas Kokettierendes. Inhaltlich ist gemeint, dass wir die menschliche Vernunft nicht nur auf ihre instrumentellen Zwecke beschränken sollten, dass wir in theoretischer Hinsicht nicht nur immer danach fragen sollten, wozu etwas dient, und in praktischer Hinsicht danach, was es mir einbringt, sondern auch danach, was es ist und warum es ist. Zwar hat der Mensch ein Vermögen, das ihn befähigt, technisch-instrumentell zu denken und zu handeln, aber diese Fähigkeit beschränkt sich nicht nur auf diesen Zweck.

Unser Denken macht bei seinen Errungenschaften und Erfindungen nicht halt, sondern fragt immer weiter. Wir haben, wie wir daraus ersehen können, ein tiefes Interesse nicht nur daran, gerade zu überleben, sondern auch zu verstehen, was die Welt ist, wer wir selber sind, warum die Welt ist und nicht vielmehr nichts, worin das Glück liegt und warum wir sterben müssen. Selbst wenn wir einsehen, dass die letzten Fragen unseres Menschseins nicht gelöst werden können, gehören diese Fragen notwendig zum Menschen, seinem Nachdenken und seinem Orientieren in der Welt. Da aber die Lösungen niemals eindeutig sein können, müssen wir solche in immer neuen Anläufen versuchen, schon um dem Bedürfnis danach gerecht zu werden.

Das ständige Versuchen, das im Nachdenken geschieht, nennen wir ein Üben, bis wir eine gewisse Höhe der Fertigkeit erreicht haben, die wir uns aber auch ständig durch weiteres Üben bewahren müssen. Deswegen ist es geradezu erforderlich, auch das Denken zu üben. So erscheint der Umstand, dass es noch keine philosophischen Etüden gibt, außerordentlich verwunderlich.

ETÜDE 1

Der Mensch stammt vom Affen ab!

Es gibt einen gleichermaßen mit psychologischen wie philosophischen Dimensionen belasteten Witz: Kommt ein Junge aus der Schule nach Hause und erzählt seinem Vater: »Wir haben heute in der Schule gelernt, dass der Mensch vom Affen abstammt. Stimmt das denn, Papa?« worauf der Vater erwidert: »Ich nicht, du schon!«⁶

Witze zu erklären, ist eine unangemessene Unternehmung. Aber hier geht es ja nicht darum, jemandem etwas zu erläutern, was er nicht verstanden hat. Der dilemmatische Hintergrund der Geschichte liegt in der allgemeinen und besonders bei Vätern verbreiteten Ansicht begründet, dass die Verhältnisse immer schlechter werden, die Geschichte sozusagen eine Rückentwicklung des menschlichen Geschlechts bezeichnet. Früher waren die Verhältnisse besser, die Menschen anständiger, gescheiter, gewandter usf.

Das Dilemma dieser Ansicht ist die ebenso verbreitete Aufklärungsidee, dass die Menschheit kontinuierlich voranschreitet, immer fortschrittlicher wird, mehr Wissen anhäuft, die Menschenrechte und den Weltfrieden auch weltweit durchsetzt usf. Die Fortschrittsidee der Aufklärung ist durch die Entwicklung der Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert bestätigt worden und hat sich freilich auch auf das biologische Denken erstreckt. Der Mensch unterlag demnach, wie jedes andere Lebewesen auch, einer fortschreitenden Entwicklung aus Vorformen von Lebewesen, welche aus ihm durch Selektion und Anpassung biologisch und genetisch das machte, was wir heute sind.

Diese beiden Ebenen bezieht der Witz auf die Individuen: Der Sohn muss freilich dämlicher sein als der Vater, wenigstens aus dessen Sicht, weil das Ei nicht schlauer sein kann als die Henne. Dabei verstrickt er sich in die Begriffe und ihre Bedeutungen angesichts der Evolution, weil er wörtlich nicht mehr sagt, als dass er selbst im Gegensatz wiederum zu seinem eigenen Vater auf der unterentwickelten Stufe der Evolution steht.

Die Aussage »Der Mensch stammt vom Affen ab« ist eine historische und keine individuelle. Ihr Gegenstand ist die biologische Entwicklung; schon an dieser Stelle vermischen sich unterschiedliche Ebenen. Das »Stammen« scheint darüber hinaus einen Kausalnexus anzudeuten. Aus dem Affen wird kausal ein Menschenaffe und aus dem wiederum ein Mensch. Um die Behauptung philosophisch zu prüfen – oder auch um einen allgemeinen Sinn darin zu entdecken –, müssen wir die beiden Begriffe »Affe« und »Mensch« untersuchen. Diese werden in unterschiedlichen Kontexten etwas Verschiedenes bedeuten.

Der Vater in der Geschichte unterlegt den Begriff mit einem Pejorativ, der ihn am Ende selber trifft. Zu einem Menschen »Du Affe!« zu sagen, kann aber auch wiederum Unterschiedliches meinen. Gerhard Roth schreibt: »Daher hat im Vergleich zu den anderen Affen der Mensch einen besonders großen Stirnnapfen.«⁷ Das soll zwar eine wissenschaftliche Aussage sein, die für Roth selbstverständlich aus biologischen Tatsachen folgt, gleichzeitig kann man das aber auch als Beleidigung des Lesers auffassen.

Die Beleidigung trifft allerdings nicht nur den Leser, sondern ist an jeden Menschen gerichtet. In diesem Sinne sprechen wir von vier anthropologischen Kränkungen: Nach Kopernikus ist der Mensch nicht mehr der Mittelpunkt des Universums, nach Darwin ist er keine Krönung der Schöpfung mehr, sondern nur deren späte, wenn auch komplexeste Entwicklung, nach Freud ist der Mensch nicht Herr im eigenen Haus und nach dem mechanischen Determinismus ist der Mensch durch sein neuronales System im Denken, Fühlen und Handeln vollkommen durch Stoffwechselprozesse festlegt.

Aber in dieser Aufzählung kommen auch die Affen schlecht weg, nachdem sie seit Descartes wie alle Tiere nur als komplizierte Maschinen bzw. Automaten gelten. Ihrer Natur fehlt die dem Menschen allein vorbehaltene »denkende Sache«. Wahrscheinlich würden sich Tiere allerdings heftig gegen diese Abwertung verwahren, wenn sie dazu in der Lage wären.

Der »Affe« ist eine biologische Verwandtschaftsgruppe von Säugetieren, den so genannten Primaten. Man unterscheidet die Prosimiae und die Anthropoidea. Zu den ersten gehören die heutigen Halbaffen (Tarsier, Lemuren, Loris, Galagos, die Bezeich-

nung »Halbaffen« ist aus biologischen Gründen umstritten) und normalerweise die fossilen Primaten (die im Übrigen keine Lebewesen sind, sondern es allenfalls waren). Die Anthropoidea unterteilt man in die Altweltaffen (Languren, Colobus, Meerkatzen, Paviane, Mandrills, Makaken), Neuweltaffen (Krallenaffen, Kapuzinerartige, Nachtaffen, Klammerschwanzaffen, Sakiaffen, mit zahlreichen Unterarten), Menschenaffen (die Hominidae: Gibbons, Siamangs, Orang-Utans, Schimpansen, Zwergschimpansen, Gorillas) und den Menschen (Gattung homo). Der Affenmensch, den Ernst Haeckel als Bindeglied zwischen Affe und Mensch gefordert hatte, existierte dagegen zu keiner Zeit.⁸

Was als biologisches Ordnungsschema zur Unterscheidung und Klassenzuordnung von Lebewesen gedacht ist, wird der vergangenen Entwicklung überstülpt. Unter Hinzunahme der Evolutionstheorie übertragen Biologen und Paläoanthropologen die Unterscheidungsmerkmale von Lebewesen (Genotyp, Ontogenese, Phänotyp und Verhalten) auf ausgestorbene Varianten und kommen so zu Übersichten von vertikalen Verwandtschaftsbeziehungen und horizontalen Entwicklungslinien.

Mit den sogenannten Hominini, der Entwicklungslinie ab der Trennung von den Menschenaffen, beschäftigt sich die Paläoanthropologie, die in den letzten fünfzehn Jahren den sogenannten menschlichen Stammbaum mehrmals vollständig umschreiben musste.⁹ Diese Wissenschaft will die biologischen Verwandtschaftsbeziehungen, die Abzweigungen der Stammeslinien, die evolutionsökologischen Rahmenbedingungen dieser Prozesse, die Anzahl der Vorläufer und die biologische Entwicklung der spezifisch menschlichen Merkmale untersuchen.¹⁰

Die Paläoanthropologie ist heillos unübersichtlich, die Zunft zerstritten. Dennoch arbeitet sie mit wissenschaftlich korrekten, d. h. klar nachvollziehbaren und methodisch abgesicherten Befunden und Daten, die sich freilich nicht nur einer Disziplin verdanken, sondern eine Fülle von geologischen, klimatischen, mikro- und makrobiologischen, anatomischen usw. Erkenntnissen zusammentragen. Aus wissenschaftstheoretischer Sicht sind zwei Voraussetzungen der Paläoanthropologie zu nennen: Die Evolutionstheorie ist sakrosankt. Und: Die Datenlage ist spärlich. Darin ist man sich einig.

Da es nur wenig untersuchtes Material gibt und wir schon diese wenigen Daten in Rahmenbedingungen der zeitlichen Zuordnung und der biologischen Verhältnisse (Nahrungsangebot, Lebensraum, Fortpflanzung, Klima etc.) einpassen müssen, sind wir mit Notwendigkeit auf Hypothesen angewiesen. Diese werden durch die Evolutionstheorie einschränkt. Die Frage also ist, ob auf der Grundlage dieser Theorie eine umfassende Erklärung der menschlichen Entwicklung möglich ist.

Die Evolutionstheorie besagt nun, dass die Natur keine Sprünge macht, dass sich Lebewesen genetisch verändern (Mutation) und dass diese Veränderung Auswirkungen hat, die mit der Umwelt des Lebewesens rückgekoppelt sind (Selektion). Jenseits dieser Voraussetzungen gibt es keinen wissenschaftlichen Ansatz, den die Paläoanthropologen gegen Ansprüche der auf Aristoteles zurückgehenden Teleologie und von religiös-ideologisch fundierten Kreationsvorstellungen verteidigen. Alles, was gegen die spezifisch verstandene Evolutionstheorie geht, seien »inkonsistente Spekulationen«.¹¹ Das Grundproblem liege dabei im Zufall: Die evolutionären Veränderungen sind völlig offen, erst nachträglich erweisen sie sich als zweckmäßig.

Nun wird die Teleologie heute (im Anschluss an Kant) als eine Erklärungsmethode verwendet, wenn wir keine kausale Erklärung haben. Sie umfasst alles Vor- und Zurückrechnen, die Annahme von Handlungen und damit auch historische Betrachtungen. Die aristotelische Lehre davon, dass sich Lebewesen nach einem inneren Prinzip, ihrem Telos, entwickeln (*entelecheia*), steht auf einem anderen Blatt, weil dies eine Art der Erklärung ist, die metaphysisch-ontologische Annahmen machen muss. Dass die Kausalverhältnisse in der Paläoanthropologie geklärt sind, davon kann freilich keine Rede sein. Die physischen Vorgänge werden interpoliert, d. h. es wird angenommen, dass die Veränderungen und der Lebensprozess kausalen Bedingungen unterliegen. Das ist eine für biologische Vorgänge, welche eine naturwissenschaftliche Erklärung geben wollen, höchst sinnvolle, ja unabdingbare Voraussetzung; dennoch ist es eine Hypothese, eine Annahme.

Der Paläoanthropologe sagt, er wolle die Vorgänge erklären. Dabei geht es nicht um ein kausales Geschehen, sondern in der Erklärung wird ein Ziel formuliert. Der Erkenntnisgewinn in sämtli-

chen mit naturwissenschaftlichen und mathematischen Methoden arbeitenden Wissenschaften ist selbstredend teleologisch verfasst. Die Methoden, welche dabei verwendet werden, haben das Ziel, etwas über die Sache herauszubekommen. Ihr Einsatz bestimmt aber grundsätzlich, welche Ergebnisse dabei zu erwarten sind und welche sich tatsächlich ergeben. Die teleologische Erklärung dessen, was wir jeweils tun, lässt sich nicht einfach so herauskürzen. Und das liegt an der Natur der Sache, am menschlichen Erkenntnisstreben und an der notwendigen Organisationsstruktur der Wissenschaft und ihrer Begriffsbildung.

Jede Hypothesenbildung – und die Paläoanthropologie ist voll von solchen – hat das Ziel, etwas zu erklären, im vorliegenden Fall die Entstehung des Menschen, und zwar als biologische Erscheinung wie als Kulturwesen. Wenn also die Daten mit kausal abgesicherten Methoden gewonnen werden, so lässt sich diese kausale Interpretation auf die Erklärungen nicht ohne weiteres übertragen, weil diese eine Fülle von Hypothesen enthalten. Dass diese ausgewiesen, also expliziert, dargestellt und begründet werden, ist keine Frage, aber die Ergebnisse sind ebenso eindeutig durch die Hypothesen belastet, deren erste eben die evolutionstheoretische ist.

Nun kann man fragen, was gegen die Evolutionstheorie einzuwenden ist. Als Hypothesenbildung ist sie in der verwendeten Form völlig unstrittig. Aber reicht sie aus, um das spezifisch Menschliche und wie es sich entwickelt hat zu erklären? Innerhalb der Paläoanthropologie stellt sich die Frage vor allem in Bezug auf die kulturelle Entwicklung und deren Bedeutung für die menschliche Evolution. Wir können auch fragen: Unterliegt die Kulturbildung ebenfalls der Evolutionstheorie mit ihren Prinzipien der Mutation und Selektion?

Sollte sich zeigen, dass die Kulturbildung beim Menschen einen entscheidenden Unterschied zu allen anderen Säugetieren, insbesondere zu den Affen, ausmacht, dass das spezifisch Menschliche eben in der Ausprägung von Sprache, Mythos, Religion, Geschichte, Wissenschaft und Kunst liegt, so ist die These, dass der Mensch als Mensch, und eben nicht als biologisches Wesen – dass er das auch ist, ist freilich unstrittig – vom Affen abstammt, kaum haltbar.

Die *Prima-facie*-Erklärung, nach der es offensichtlich ist, dass der Mensch im Wesentlichen durch seine Sprache und Kulturbildung erst zum Menschen wird und dass die Unterschiede zu ande-

ren Lebewesen in kultureller Hinsicht enorm sind, wollen wir hier nicht anwenden. Wir wollen viel eher fragen, wie die Paläoanthropologie versucht, die kulturelle Entwicklung in ihr biologisches Schema einzupassen – und zuletzt natürlich, ob das plausibel ist oder ob man nicht doch wieder Anleihen an die faktische Vollendung des bisher kulturell Erreichten macht und damit teleologische Erklärungsweisen verwendet.

So etwas wie Kultur war nicht von heute auf morgen da. Und auch die Bedingungen dafür entwickelten sich erst nach und nach. Es ist offensichtlich, dass für die spezifischen körperlichen Ausprägungen beim Menschen viele Einzelentwicklungen zusammenwirken. So schreibt Schrenk: »Doch beruht der Erfolg der menschlichen Kultur hauptsächlich auf einem Synergieeffekt ...«.¹²

Das Zusammenspiel erfolgt aus körperlichen, sozialen und unmittelbar kulturellen Elementen, die wir für die menschliche Entwicklung nicht unabhängig voneinander betrachten dürfen. Für die Anatomie und die Fortbewegung waren der aufrechte Gang, die Entwicklung der Hand mit dem opponierbaren Daumen und relativ spät das Gehirn einschlägig. Sozialstrukturen haben sich schon sehr früh ausgeprägt, dann aber immer feiner differenziert. Durch die körperlichen Nachteile haben sie in der menschlichen Entwicklung wohl eine entscheidende Rolle gespielt. Das war nur möglich, nachdem sich eine Kommunikation entwickelt hatte, die die Möglichkeiten der Hand zur präzisen Werkzeugbearbeitung zudem tradierbar machte.

Die Trennung von der Primatenlinie in der Entwicklung geschah vor etwa 7–8 Millionen Jahren. Ein unmittelbarer Vorfahre ist nicht bekannt, obwohl es diesen natürlich gegeben haben muss. Die ersten Exemplare der Hominidenlinie sind nur dürftig zu greifen. Es gibt ein paar Funde, von denen nur schwer zu sagen ist, in welcher Weise die Exemplare, von denen die Fragmente stammen, in phylogenetischer Hinsicht voneinander abhängig sind. Greifbar werden erst wieder der *Australopithecus anamensis* vor etwa 4,5 Millionen Jahren und der *Australopithecus afarensis* vor etwa 3,5 Millionen Jahren.

Die *Australopithecinen* gelten aufgrund ihrer Gehirngröße gemeinhin noch als menschenaffenartig. Sie waren aber schon in der Lage, aufrecht zu gehen. Friedemann Schrenk nimmt an, dass

wechselnde Klimaverhältnisse diese Anpassungsleistung zur Folge hatten, da Nahrung in nahen Uferbereichen von Flüssen gefunden werden konnte. Affen können nicht schwimmen. Der Name Affe für diese Wesen ist klassifikatorisch kein Problem; das sind aber offensichtlich keine Affen mehr im heutigen Sinne, sondern eine eigene Spezies. Denn während ein Affe niemals ins Wasser gehen würde, diese Wesen aber gerade dadurch überlebt haben, dass sie im Wasser Nahrung suchten, kann es sich – rein logisch – nicht mehr um Affen handeln.

Es besteht die Neigung – und das wird dann auch als Forschungsziel definiert –, eine lückenlose Ahnenreihe zu rekonstruieren, in der eine Art der anderen folgt unter genau anzugebenden genetischen und phänotypischen Änderungen und deren Umweltbedingungen. Schrenk schreibt dagegen: »Es gab das eine *missing link* in Wirklichkeit gar nicht. Es bestand eine Verflechtung unterschiedlicher geographischer Varianten von Ursprungspopulationen.«¹³ Das heißt es gibt keine eindeutige Linie. Wanderungsbewegungen von wenigen Kilometern pro Generation lassen eine Gruppe dieser Lebewesen im Verlauf z. B. von 100 000 Jahren große Distanzen zurücklegen. Der neue Lebensraum und die Änderung der klimatischen Bedingungen führten zu unterschiedlichen Anpassungsleistungen, durch welche sich die Arten genetisch voneinander wegbewegten.¹⁴

So etwas wie der aufrechte Gang hat sich also mehrmals parallel entwickelt. Das Gleiche gilt später für die Gehirnentwicklung und den Werkzeuggebrauch. Dafür gibt es zwei Beispiele, bei deren Interpretation man freilich vorsichtig sein muss, weil die Datenlage so dünn ist: Der *homo australopithecus habilis* erscheint als ein merkwürdiges Zwischenglied zwischen den Australopithecinen, aus denen er sich wohl entwickelt hat, und der sich etwa eine halbe Million Jahre vorher abgespaltenen Homo-Linie, die zuerst mit dem *homo rudolphensis* greifbar ist.¹⁵ *Habilis* hat den Körperbau der Australopithecinen, weist ihnen gegenüber aber ein deutlich größeres Gehirn als seine Verwandten auf und wohl schon einen differenzierteren Werkzeuggebrauch, und er hatte offenbar neuronale Anlagen, Sprache zu verstehen und zu äußern¹⁶ – auch wenn das eine sehr rudimentäre Form war, ging diese Fähigkeit wohl weit über heute lebende Primaten hinaus.

Das zweite Beispiel beruht wieder auf einer Abspaltung, einer späteren, die vom *Homo erectus* ausgeht, der sich in die Linien des *homo neanderthalensis* und des *homo sapiens* vor nicht ganz einer halben Million Jahren aufspaltet. Der *homo sapiens* ist kein Nachfahre des Neandertalers, beide haben aber den gemeinsamen, biologischen Vorfahren *Erectus*. Der Neandertaler hatte einen speziellen Werkzeuggebrauch, Speere, Bestattungsriten, eine ausgeprägte Sozialstruktur und ein sehr großes Gehirn (größer als das von *homo sapiens*!). Der Sapiens übertraf diese Fähigkeiten quantitativ erheblich, war aber weniger kräftig und nicht so widerstandsfähig, er kam aus den Steppen Afrikas, während der Neandertaler möglicherweise nur eine europäische Weiterentwicklung des aus Afrika ausgewanderten *homo erectus* war.

Der ganze Stammbaum von homo der letzten sieben Millionen Jahre ist äußerst lückenhaft, die Rekonstruktion der Lebens- und Kulturbedingungen ebenso. Dennoch bringt die Paläoanthropologie so manches weitere Vorurteil zu Fall. Nach Schrenk »... ist es wahrscheinlich, dass unsere eigenen Vorfahren nie vor allem ›auf den Bäumen‹ gelebt haben ...«. ¹⁷ Außerdem waren sie aufgrund ihrer körperlichen Unzulänglichkeiten existentiell auf eine enge Kooperation angewiesen. Die frühen Menschen gehörten zu den Gejagten, nicht zu den Jägern, sie waren wahrscheinlich friedlich und extrem sozial. ¹⁸ Dass der Mensch von seiner Natur her gegen seine Artgenossen eingestellt ist und diese als Feinde betrachtet, wie Hobbes meinte, ist also sicher ebenso falsch wie Rousseaus Bild vom Menschen als Einzelgängerwesen, der niemand anderen braucht.

Mit dem Menschen verbinden wir in allererster Linie seine kulturelle Entwicklung. Schrenk betont die Verschränkung und Rückkopplung verschiedener Merkmale, welche die biologische und kulturelle Evolution ermöglicht hat. ¹⁹ In welchem Verhältnis aber steht die biologische zur kulturellen Entwicklung?

Die Evolutionsbiologie behauptet freilich, dass beide auf einer Linie liegen – eine andere kennt sie auch gar nicht. Dabei scheint klar zu sein, dass die biologische Entwicklung erst die Fähigkeiten bereitstellt, Kultur zu entwickeln, also dass wir den opponierbaren Daumen brauchen, um Werkzeuge herzustellen, oder die entsprechenden neuronalen Areale und den Kehlkopf, um Sprache als Bedeutungszuweisung zu verstehen und zu artikulieren.

Umgekehrt gilt für die etablierte und spezialisierte Kultur, dass sie den Menschen gegenüber den Umweltbedingungen unabhängiger macht, ihn im Verhalten weniger spezialisiert, ihn von der Umwelt zum Teil entkoppelt und ihm dadurch einen Selektionsvorteil verschafft.²⁰ Dass die Kultur umgekehrt auf die biologisch-phylogenetische Entwicklung (die freilich eine genetische sein muss) einwirkt, muss dabei immer recht als Zufall verstanden werden, weil sonst der von den Evolutionstheoretikern arg verhasste Lamarckismus vorliegt.²¹ Dass unsere Welt wegen der kulturellen Entwicklung des Menschen völlig anders aussieht und bestimmte Umweltbedingungen (und eben auch solche kultureller Art) auch erst geschaffen hat, ist freilich unbestreitbar; dass dieser Umstand wiederum biologische Auswirkungen hat, ebenso.

Offenbar ist noch ungeklärt, was diese Entkopplung von den Umweltbedingungen eigentlich bedeutet. Die Evolutionstheorie erklärt die Entwicklung eines Lebewesens durch die enge Verzahnung zwischen genetischer Mutation und an die jeweiligen Umweltbedingungen angepasster Selektion.²² Wie ist dabei aber das Element zu bewerten, dass sich ein Lebewesen von diesen Bedingungen emanzipiert und dabei immer spezifischere Ausprägungen aufweist? Greift die Evolutionsbiologie noch, wenn eines ihrer wesentlichen Elemente, die Selektion durch Umwelthanpassung, wegfällt – oder wenigstens in seiner Bedeutung stark eingeschränkt wird? Vor welchem Hintergrund erklärt sie dann eigentlich die manifesten Sachverhalte? Wenn jemand dagegen auf die Idee kommt, von einer »kulturellen Umwelt« zu sprechen, würde er die Tatbestände vermischen, dass sich der Mensch in seiner biologischen Entwicklung nicht einer bestimmten Umwelt anpasst, sondern dass er die Umwelt an seine Bedürfnisse anpasst.

Man kann nicht alles erklären! Allerdings erhebt sich die Aufgabe, nach Alternativen Ausschau zu halten. Für Evolutionsbiologen gibt es nur zwei Varianten »inkonsistenter Spekulationen«, die religiöse und den scheinbar veralteten Aristotelismus. Ob man sich vor allem mit Letzterem etwas genauer auseinandergesetzt hat, weiß ich nicht. Gefunden habe ich in der Literatur bisher dazu nichts. Umgekehrt gibt es in der Philosophie eine aktuelle und sehr breite Aristoteles-Rezeption. Manche Philosophen machen sich z. B. Gedanken darüber, wie wir die typisch aristoteli-

sche Redeweise von den »Eigenschaften der Dinge« für aktuelle Probleme wieder fruchtbar machen können, ohne dass mit einem solchen Unterfangen die komplette und heute als sehr problematisch empfundene aristotelische Metaphysik übernommen werden müsste.²³

Ich glaube tatsächlich, dass das evolutionstheoretische Dogma mit seiner Diffamierung jeder Alternative als »inkonsistente Spekulation« den Blick verstellt. Philosophen haben sich demgegenüber ab den Zwanzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts – lange vor den Entdeckungen der neueren Paläoanthropologen – mit der Entwicklung des Menschen im Hinblick auf die biologische Begriffsbildung auseinandergesetzt. Max Scheler, Helmuth Plessner (selbst Biologe), Ernst Cassirer und Arnold Gehlen haben dabei einen Punkt herausgearbeitet, der ihres Erachtens das Entscheidende bei der Bestimmung des Menschen ausmacht: Es ist die Entkoppelung von den Umweltbedingungen, was freilich nur in einer bestimmten kognitiven Hinsicht gilt und sozusagen das Absehen von den konkreten Umweltbedingungen in der Vorstellung meint.

Das Kriterium bedeutet freilich keine vollständige Unabhängigkeit des Menschen von der Welt. Der Mensch bleibt als Lebewesen auf seine Umwelt unmittelbar angewiesen. Er kann sich nur im *Betrachten* und *Denken* von der Umwelt distanzieren, in welche die Tiere noch vollständig eingebunden sind. Die mit dieser Ansicht eingeleitete Neubegründung der Philosophischen Anthropologie wird immer noch rege diskutiert.

Dieser Umstand – den jeder der vier Genannten ganz anders aufgefasst und interpretiert hat – ist der Dreh- und Angelpunkt, von dem ausgehend die gesamte menschliche Kultur erklärt werden soll. Man geht dabei durchweg geisteswissenschaftlich oder eben kulturwissenschaftlich vor, d. h. mit den Mitteln der rationalen Rekonstruktion, deren Möglichkeit freilich ebenso durch die Umweltunabhängigkeit und sicher noch viel mehr durch die Kulturabhängigkeit bedingt ist.

Wenn wir ein biologisches Wesen im Sinne der Evolutionstheorie definieren, als ein durch langsame Mutation entstandenes Exemplar einer Art, deren Phylogenese sich an Umweltsituationen angepasst hat, dann fällt eine Entkopplung von dieser Umweltsituation zwangsläufig aus der Betrachtung der Theorie heraus.

Die Umweltunabhängigkeit wird dabei mit der Kulturbildung gleichgesetzt, die eine bestimmte Rückwirkung auf die biologische Phylogenese hat. Das Kulturwesen vermag zu überleben, insofern es seine Kulturbildung dazu benutzt, die Umweltbedingungen seinen Vorstellungen entsprechend zu gestalten, auch wenn das immer wieder an Grenzen stößt. Wenn die Umweltbedingungen aber ein entscheidendes Element evolutionstheoretischer Erklärungen sind, sind die kulturellen Erscheinungen, auch wenn sie bedeutsam für die biologische Entwicklung sind, nicht im Rahmen ihrer Begriffsbildung verhandelbar.

Die genetische Nähe der Spezies zueinander ist dann ebenso aussagekräftig wie die Gehirngröße. Biologisch gesehen stammen wir nämlich nicht nur vom Affen, sondern auch von diesen kleinen Nagetieren (*Jurameia sinensis*), dessen fossiles Exemplar vor kurzem in China ins Licht der Wissenschaft gehoben wurde, von Wasserlebewesen, von den ersten Einzellern ab. Höhere Lebewesen, also keine Bakterien oder Archaeen, sind allesamt Eukaryoten, also Lebewesen, die aus Zellen mit einem Zellkern bestehen. Wie informativ sind solche Aussagen? Homologe und hominine Gene finden sich zu fast 99 % in Schimpansen oder Gorillas, zu 80 % in der *Drosophila melanogaster*, der Fruchtfliege, und noch zu 23 % in der Bierhefe, mit der wir eben auch biologisch verwandt sind.

Nun hat sich auch die Kultur entwickelt. Die Philosophische Anthropologie versucht, den entscheidenden Punkt ausfindig zu machen – also sozusagen das kulturtheoretische *missing link* –, von dem aus die Kulturbildung überhaupt möglich wurde, um in einem zweiten Schritt die Vielfalt der kulturellen Erscheinungen daraus zu erklären. Kausale Aussagen sind unter den Voraussetzungen der Entkopplung von der Umwelt nur bedingt möglich, und immer nur mittels statistischer Streuungen.

Dieser Ursprungspunkt der menschlichen Kultur, wie ihn die Philosophische Anthropologie auffasst, ist eng mit der Umweltentkopplung verknüpft, gewissermaßen sogar mit ihr identisch (es besteht also eine analytische Beziehung): Er liegt in der Möglichkeit zum Absehen von den Lebens- und Überlebenskontexten, in einem einfachen und unmittelbaren »Auf-einen-Gegenstand-Sehen«. Der Gegenstand wird sozusagen isoliert von seiner Einpassung in die

Umwelt, wodurch für das Lebewesen gleichzeitig etwas nicht mehr »Umwelt« ist, sondern »Welt«.

Diese Möglichkeit ist ein universales Instrument, das auf alles angewendet werden kann, auf jeden Gegenstand (der physischen Welt wie der Vorstellungs- und Bilderwelt), auf den anderen, auf sich selbst. Gleichzeitig ist damit gegeben, diese Abhebungen in neue Relationen zu bringen und »etwas für etwas« zu nehmen. Der Mensch beginnt also mit seiner Fähigkeit zum Zeichengebrauch.

Wenn der Mensch durch seine Kultur zum Menschen wird, ist er kein Affe mehr und im Grunde nicht mehr direkt, sondern allenfalls biologisch verwandt mit allen Lebewesen – ob deren Gattung ausgestorben ist oder nicht –, welche die Fähigkeit zur Kultur nicht haben. In einer biologischen Systematik der Entwicklung mag er aus Lebewesen entstanden sein, die affenähnliche Merkmale hatten, die also selbst wiederum biologische Vorfahren auch der anderen Primatenlinien waren, zu welcher Spezies diese sich auch immer entwickelt haben.

Schon die Möglichkeit zum Rekonstruktionsversuch der biologisch-anthropologischen Entwicklung setzt die Möglichkeit zur Begriffsbildung voraus, die wiederum keine biologische Kategorie sein kann, sonst müsste die Biologie ihre eigene Metasprache enthalten. Das heißt, dass die Erklärungen von Entwicklungen niemals identisch sind mit den Entwicklungsverläufen. Wenn wir etwas erklären, verwenden wir Begriffe, welche eine ganz andere Bedeutung haben als empirische Fakten; und zudem verwenden wir dann Begriffsrelationen, die wir Theorien nennen, welche wiederum nicht identisch mit den biologischen Systemen, z. B. Lebewesen, sind.

Die Kulturbildung aber ist unter den charakteristischen Merkmalen, die den Menschen vom Rest in der Natur unterscheiden, der qualitative Unterschied, der evolutionsbiologisch nicht einzuholen ist. Das ist keine Kritik an der Evolutionsbiologie – diese selbst halte ich für unverzichtbar –, sondern nur der Aufweis ihrer theoretischen Begrenzung. Der prinzipielle Ausschluss der Möglichkeit, dass die Natur Sprünge macht, ist biologisch sinnvoll – man sucht schließlich nach kausalen Erklärungen –, angesichts der Kultur des Menschen dagegen versagt die Hypothese und wird unter ihrer Beibehaltung zum Dogma.

Was den Menschen zum Menschen macht, ist das, was wir in der Natur nicht finden. Dies ist definitiv keine biologische Kategorie, auch wenn es zur Welt gehört, in der wir leben. Was den Menschen zum Menschen macht, hat nichts mit seinen biologischen Vorfahren zu tun, auch wenn sich die Fähigkeiten zur Sprache, zum Werkzeug, zur Technik und Wissenschaft und zur Kunst in einem biologischen Prozess zunehmend ausgeweitet haben.