

# Wolfgang Welsch

## HOMO MUNDANUS

Jenseits der anthropischen Denkform  
der Moderne

© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2012

»Der Mensch ist der einzigartige Begriff, von dem man ausgehen und auf den man alles zurückführen muss.« Diese 1755 von Diderot formulierte Formel bildet das innerste Axiom der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sich bildenden Moderne. Wolfgang Welsch bezeichnet es als das »anthropische Prinzip«: Der Mensch ist das sinngebende Prinzip von allem.

In der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) hat Kant die umfassende und bis heute wirkmächtige Begründung dieses Prinzips gegeben: Weil alle Gegenstände, auf die wir uns beziehen, grundlegend durch die apriorischen Formen unseres Erkenntnisvermögens (Anschauungsformen und Kategorien) bestimmt sind, müssen sich »die Gegenstände [...] nach unserem Erkenntnis richten«. Wir können insgesamt »nicht anders verfahren als [...] zu anthropomorphisieren«. So bildet der Mensch in der Tat das Maß der Welt. Der Mensch ist nicht erst das sinngebende, sondern schon das gegenstandskonstituierende Prinzip der Welt. Das ist der ausschlaggebende Schritt. Kants theoretische Philosophie hat dem von Diderot ausgerufenen anthropischen Prinzip seine perfekte epistemische Legitimation verliehen. Diderot hatte das Prinzip proklamiert, Kant hat es verbindlich gemacht.

Damit war es, zweihundertfünfzig Jahre nach der *kosmischen Dezentrierung* durch Kopernikus, zu einer *epistemischen Rezentrierung* des Menschen gekommen. Selbstverständlich blieb die Stellung des Menschen im Kosmos dezentral. Aber dem begegnete nun eine *epistemische Rezentrierung*. Hinsichtlich der Erkenntnis und schon hinsichtlich aller Erfahrung bildet der Mensch das Zentrum der Welt: alle Gegenstände der Welt sind menschlich konfiguriert, sind ein Reflex unserer Verfassung. Dieser neuartige Anthropozentrismus bildet fortan das tragende Prinzip der modernen Denkweise.

Zwar gab es auch Ansätze zu einer Kritik dieser Denkweise, ja sogar engagierte Versuche, sie zu überwinden. Doch all diese Ansätze haben schließlich die anthropische Bahn nicht verlassen, sondern allenfalls variantenreicher gemacht. So etwa Frege, Husserl, Heidegger und auch Foucault mit dem vielleicht fulminantesten Angriff auf die anthropische Denkform der Moderne – er, der als der entschiedenste Kritiker der anthropischen Denkform angetreten war, wurde zu deren Erneuerer.

Aber das Befangensein in dieser Denkform lähmt unser Denken. Eine effiziente Kritik daran ist dringender denn je. Eben dieser Aufgabe hat sich Wolfgang Welsch gestellt. Er deckt den eigentlichen Grund sowohl der Ausrufung wie der Verfehltheit des anthropischen Axioms auf: die Annahme einer grundlegenden Disparität zwischen Mensch und Welt, einer essentiellen Weltfremdheit des Menschen. – Mit *Homo humanus* legt er eine ebenso umfassende wie fundierte Kritik des anthropischen Prinzips vor.

## *Aufbau der Untersuchung*

**Der Erste Teil gibt einen Überblick über historische Konturen der Problematik.** Dabei geht es mehr um Typologie als um Historie. Inwiefern haben antike und mittelalterliche Positionen ein anderes Verständnis des Menschen und seines Weltverhältnisses vertreten als die Moderne – und inwieweit bestehen gleichwohl gewisse Vorläuferschaften? Welche Argumente für eine Weltverbundenheit des Menschen sind den älteren Konzeptionen noch immer zu entnehmen? Wodurch kam es am Ende der Neuzeit und zu Beginn der Moderne zur Ausbildung und schließlich zur Herrschaft der anthropischen Denkweise? Welches Spektrum unterschiedlicher Facetten hat diese Position anschließend angenommen? Und was sind ihre Dauerprobleme?

**Der Zweite Teil arbeitet die Tiefenstruktur der modernen Denkform heraus:** den grundlegenden Dualismus von Mensch und Welt sowie dessen idealistisch-konstruktivistische Konsequenzen. Anschließend wird das moderne Widerspiel von Idealismus und Realismus verfolgt. Schließlich wird gezeigt, wie die zeitgenössische analytische Philosophie – bei allen anti-dualistischen Plädoyers – der anthropischen Konstellation der Moderne verbunden und dem genannten Widerspiel ausgesetzt bleibt.

**Der Dritte Teil thematisiert Zeugnisse, die für ein nicht-dualistisches Weltverhältnis sprechen.** Sie sind überwiegend dem literarischen und künstlerischen Bereich entnommen. Es geht um Phänomene, die über die moderne Denkform und deren Basisannahmen hinausweisen. Erfahrungsanalysen verdeutlichen zusätzlich die tiefe Welthaftigkeit unserer Existenz. Deren Erklärung wird dann in den anschließenden Teilen unternommen.

**Der Vierte Teil entwickelt ein evolutionäres Verständnis des Menschen.** Zunächst wird im Anschluss an eine Kurzdarstellung der kosmischen und biotischen Evolution die evolutionäre Prägung des Menschen dargestellt. Anschließend wird das Verhältnis von Natur und Kultur thematisiert sowie die Emergenz der Kultur aufgeklärt. Dann wird, insbesondere im Blick auf kognitive Leistungen, das Zusammenspiel von biologischen Vorgaben und kultureller Fortführung behandelt. Der Mensch verspielt die anfängliche Welthaltigkeit der Kognition in deren Weiterentwicklung nicht, sondern verstärkt und erweitert sie. Er bleibt gerade auch kulturell ein Weltwesen.

**Der Fünfte Teil wendet sich nach der Neubestimmung der Anthropologie den Feldern der Ontologie und Epistemologie zu.** Zunächst wird das Konzept einer konsequent genetischen Ontologie entwickelt. Anschließend wird im Blick auf die ontologische Verankerung der Kognition die Seinsbedeutung und Objektivität der Kognition herausgearbeitet. Damit ist der moderne Denkraum endgültig überschritten.

## Vorwort

Seit langem trieb mich ein Unbehagen an der modernen Denkform um. Ihr zufolge ist all unser Erkennen rein menschlich bestimmt und beschränkt. Daher sollen wir nur eine menschliche Welt konstruieren, nicht aber die wirkliche Welt erkennen können. Alles, womit wir zu tun haben, sei subjektive, soziale, kulturelle Konstruktion. Ich zweifle nicht, dass dies auf etliches zutrifft – aber auf alles? Logische und mathematische Wahrheiten boten dieser modernen Grundthese immer schon Widerstand. Aber ob nicht auch lebensweltliche Bezüge, bis hinab zur Wahrnehmung, mehr an Objektivitätschancen enthalten, als man gemeinhin annimmt? Sollten nicht manche Dinge tatsächlich so sein, wie sie sich uns darstellen? Sollte dies nicht zumindest dort gelten, wo Subjekt und Gegenstand sich strikt korrelativ gebildet haben?

Im Blick auf die Tradition galt es durchzuarbeiten, welche Denkmodelle zur Begründung von Positionen der Objektivität bzw. Subjektivität entwickelt wurden. Anschließend war die Genese der modernen Denkform zu rekonstruieren, die behauptet, dass wir alles nur nach menschlichem Maß erfahren und erkennen können. Ich nenne dies das anthropische Axiom. Welche systematischen Argumente sind dafür entwickelt worden? Warum herrscht die anthropische Denkform ungebrochen von Kant bis zur analytischen Philosophie unserer Tage? Und vor allem: Muss es dabei bleiben?

Die anthropische Denkform beruht auf der Annahme einer grundsätzlichen Andersheit der menschlichen Seinsweise gegenüber allem Weltlichen. Wenn es stimmt, dass wir Menschen (etwa weil wir geistbestimmte Wesen sind) von grundlegend anderer Art sind als die Welt, dann ist es tatsächlich plausibel, ja unausweichlich, dass wir zu dieser uns ganz fremden Welt keinen wirklich adäquaten Zugang haben, sondern ›Welt‹ nur nach unserer Weise konstruieren und somit nur zu einer ›Welt nach Menschenmaß‹ gelangen können. Insofern führt das neuzeitliche und moderne Theorem der Weltfremdheit schlüssig zur anthropischen Denkweise. Allerdings hat dieses Theorem auch verschiedentlich Kritik erfahren – von phänomenologischer, künstlerischer, dichterischer Seite. Die Wissenschaftskultur aber wird letztlich wohl nur einer rationalen Widerlegung zu folgen bereit sein.

Dafür bietet sich die Betrachtung der evolutionären Stellung des Menschen an. Der Mensch, im Zuge der Evolution entstanden, hat mit den anderen Produkten dieser Evolution vieles, wenn nicht gar alles gemeinsam. Er ist grundlegend nicht ein weltfremdes, sondern ein welthaftes Wesen. *Wir sind von dieser Welt.* Die konsequente Beachtung unserer evolutionären Verfasstheit führt zu einer neuen, dem Wissensstand unserer Zeit gerecht werdenden Anthropologie. Diese hebt das moderne Axiom der Alterität und Weltfremdheit aus den Angeln. Sie lässt die anthropische Denkweise der Moderne hinter sich. – Dies ist jedenfalls die Überzeugung, mit deren Tinte dieses Buch geschrieben ist.

## Nachbetrachtungen

Ein Hauptpunkt der Ausführungen zur Ontologie bestand in der Negation eines Ansichseins der Dinge. Die konsequent relationale Konstitution des Seienden schließt dergleichen aus. Dann aber muss auch das Erkennen anders verstanden werden als traditionell gewohnt. Es kann beim Erkennen nicht mehr um ein Erkennen des Ansichseins gehen. Wenn das Ansichsein wegfällt, dann auch diese traditionelle Vorstellung des Erkennens. Nietzsche hatte dies klar erkannt: Wenn das Ansichsein nur eine Fiktion ist, dann auch das auf es abzielende Erkennen.<sup>1</sup>

Allerdings habe ich mich nicht dem Kurzschluss hingegeben, dass mit der Aufhebung des Ansichseins Ontologie und Epistemologie gleichermaßen obsolet würden, sondern ich habe eine veränderte Konzeption beider Disziplinen vorgeschlagen. Die Haupteinsicht für die Epistemologie lag darin, dass das Erkennen ontologisch fundiert und situiert ist. Die Kognition ist seit dem Auftreten des Lebens ein elementarer Zug des Seins; sie artikuliert ontische Strukturen und hat ihrerseits Rückwirkungen auf die ontischen Verhältnisse; sie erfasst ihre relationalen Partnerentitäten genau in dem, was diese in der Relation zu ihren Kognoszenten sind. Als evolutionär inmitten der Welt erwachsene und somit ontologisch verankerte Fähigkeit ist die Kognition jeweils zur Erkenntnis der entsprechenden Aspekte dieser Welt imstande.

### 1. Erkenntnis qua Innesein – nicht qua Andersein

Man muss sich ebenso von einer zweiten, das traditionelle Erkenntnisideal bestimmenden Vorstellung lösen: dass das Erkennen umso besser gelinge, je weniger der Erkennende in die zu erkennende Materie involviert sei, je weniger er mit ihr gemeinsam habe. Dass also, je größer die Distanz und je geringer die Gemengelage und die Gemeinsamkeit mit dem zu Erkennenden sei, umso mehr Unvoreingenommenheit, Neutralität und Objektivität des Erkennens möglich seien. Traditionell kam diese Vorstellung im Erkenntnisideal der Betrachtung, modern im Ideal einer God's eye view zum Ausdruck.

Jenes Ideal der Betrachtung wurde schon in der Antike in einer dem Pythagoras in den Mund gelegten Bestimmung der Tätigkeit der Philosophen anschaulich formuliert: Insgesamt seien die Menschen den Teilnehmern an den Olympischen Spielen vergleichbar: Die einen kämpften dabei als Athleten um Ruhm und Ehre; eine andere Gruppe ziele durch Kauf und Verkauf auf Gewinn und Profit; eine dritte Gruppe jedoch – die vornehmste – sei allein um des Schauens willen gekommen und betrachte das Geschehen aus ruhiger Distanz. So tun es die Philosophen, wenn sie die Natur der Dinge be-

---

<sup>1</sup> »[...] wir haben dem Glauben an die Erkennbarkeit der Dinge ebenso sehr wie dem Glauben an die Erkenntnis abgeschworen. Das ›Ding‹ ist nur eine Fiktion, das ›Ding an sich‹ sogar eine widerspruchsvolle unerlaubte Fiktion; aber auch das Erkennen, das absolute und folglich auch das relative, ist ebenfalls nur eine Fiktion!« (Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885*, 614f. [Juni–Juli 1885]).

trachten. »Und wie jenes das Vornehmste ist, zuzuschauen ohne für sich etwas zu erstreben, so ragt auch im Leben die Betrachtung und Erkenntnis der Dinge weit über alle anderen Beschäftigungen hinaus.«<sup>2</sup> Nicht Involviertsein, sondern Distanz soll die Bedingung von Erkenntnis sein.

Zum Maximum gesteigert, führte dies zum Ideal einer God's eye view. In ihr soll jede Standortgebundenheit überstiegen sein – das göttliche Auge blickt nicht bloß aus unendlich weitem Abstand auf die Dinge, sondern auch nicht mehr perspektivisch, nämlich nicht mehr aus bloß einer Richtung, sondern es ist ein allumfassendes, ein aus allen Richtungen zugleich schauendes Auge. In diesem Sinn kann man seine Sicht auch als eine »View from Nowhere« charakterisieren (als Sicht aus keinem bestimmten Blickpunkt). Schon die pythagoreischen Philosophen sollten nicht irdisch gebunden, sondern »aus einem andern Leben und einer andern Natur« in dieses Erdenleben gekommen sein,<sup>3</sup> der absolute Betrachter (Gott) perfektioniert diese Erd- und Gegenstandsunabhängigkeit. Mit dem Erkenntnisobjekt gar nichts gemeinsam zu haben – weder materiell noch raumzeitlich noch strukturell – soll die ideale Erkenntnisvoraussetzung sein, soll perfekte Erkenntnis ermöglichen.

Das ontologisch begründete Ideal der Ansich-Erkenntnis und das verbreitete Ideal der Betrachtung hängen offenbar zusammen: Eben wenn es um das Ansichsein der Erkenntnisobjekte geht, unabhängig und fern von allen Relationen, dann ist jenes Erkenntnissubjekt perfekt, welches keinerlei Beziehung zum Erkenntnisobjekt hat – ein derartiges Erkenntnissubjekt vermag diese Gegenstände ohne jegliche Verfälschung durch subjektive Relationen zu erkennen.

Umgekehrt heißt dies: Wenn die Fiktion des Ansichseins aufgrund der Einsicht in die prinzipielle Relationalität hinfällig wird, dann muss man auch die Fiktion einer beziehungslosen Betrachtung zugunsten eines Erkennens in Relationen aufgeben. Relationalität, so sagten wir dafür schon zuvor, steht der Objektivität nicht im Wege, sondern ermöglicht sie. Erkenntnis gelingt nicht aufgrund völligen Andersseins als das zu Erkennende, sondern aufgrund von Gemeinsamkeit mit ihm. Innesein, nicht Anderssein ist die Bedingung von Erkenntnis.<sup>4</sup> Ein völlig uninvolvierter Betrachter vermöchte gar nichts zu erkennen. Die God's eye view wäre blind. Völlig relationslos, könnte sie gar keine Erkenntnisrelation zum Gegenstand aufnehmen.<sup>5</sup>

Wie sehr Erkenntnis Gemeinsamkeit verlangt – und Distanznahme nur innerhalb einer grundlegenden Gemeinsamkeit sinnvoll sein kann –, kann man sich durch folgende Überlegungen verdeutlichen. Seit Davidsons »On the Very Idea of a Conceptual Scheme« von 1974 ist es common sense, dass wirklich radikale Andersheit jegliches Verstehen unmöglich machen würde. Gemeinsamkeit ist eine elementare Bedingung allen Verstehens und Erkennens. Oder: Wenn die pythagoreischen Betrachter bei den

---

<sup>2</sup> Cicero, *Gespräche in Tusculum* [entst. 45 v.Chr.], 323 [V 9].

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Vgl. die alte Formel »Gleiches durch Gleiches«.

<sup>5</sup> Und im Übrigen wäre an der Stelle ihres putativen, auf ein Ansichsein beschränkten Gegenstandes buchstäblich gar nichts zu sehen.

Olympischen Spielen die Leistungen der Athleten schätzen und bewerten, so können sie dies nur, weil sie Körper von prinzipiell *derselben Art* haben wie jene Athleten; sie sind zwar de facto nicht der von diesen gezeigten Leistungen fähig (sie sind bei Weitem nicht so talentiert und trainiert), aber nur ihr Vertrautsein mit den Bewegungsmustern und Möglichkeiten des menschlichen Körpers erlaubt ihnen, jene Leistungen überhaupt als ausgezeichnete zu erkennen und zu würdigen. Und die Selbsterkenntnis ist wohl derjenige Fall, wo am alleroffensichtlichsten Vertrautsein die *conditio sine qua non* ist; wer nicht schon mit sich vertraut wäre, könnte keine Selbsterkenntnis vollziehen; wer sich erstmals im Spiegel erkennt, kann das nur, weil er körperlich schon mit sich vertraut ist; eine Selbsterkenntnis ›von außen‹ (distanziert, neutral, objektiv) ist ganz und gar unmöglich, ja ein Widersinn. Gewiss ist oftmals Distanznahme für Erkennen förderlich: Man ist zu sehr in eine Situation verstrickt und muss dann, um die Lage richtig beurteilen zu können, erst einmal Abstand gewinnen. Aber dabei handelt es sich um eine Distanznahme auf dem Boden von Vertrautheit. Das Zurücktreten soll uns aus dem grundsätzlichen Vertrautsein mit der Situation nicht herauskatapultieren, sondern nur aus einer momentan festgefahreneren Verstrickung befreien und uns eine ruhige Betrachtung der Situation ermöglichen. – In jedem Fall sind es also *Relationen* mit dem Erkenntnisgegenstand, nicht eine völlige Fremdheit ihm gegenüber, die uns seine Erkenntnis erlauben.

Warum aber kann es dazu kommen, dass dies verkannt wird und man umgekehrt glaubt, Erkennen setze prinzipielle Andersheit voraus? *Ein* Anlass mag darin liegen, dass Neutralität in der Tat oft eine Bedingung zutreffender Erkenntnis bzw. Beurteilung ist. Die Forderung nach Unbetroffenheit bzw. Unbefangenheit macht, etwa vor Gericht, guten Sinn. Man soll nicht egoistisch und parteiisch urteilen, sondern neutral. Aber natürlich zielen solche Negativerfordernisse nur darauf, der möglichen Erfüllung des Positiverfordernisses zu dienen: dass der Urteilende sich vorurteilslos in den Fall, in die Materie, in die Situation der Betroffenen hineinversetze und so zu einer ausgewogenen und gerechten Beurteilung komme. *Dafür* aber ist erforderlich, dass er zu einem Verständnis der objektiven und subjektiven Problemlagen imstande ist, und das ist er nur, weil er ein Mensch ist wie die Betroffenen auch und weil er in einer Welt lebt, in der er mit Problemen vertraut geworden ist, die denen ähnlich sind, die hier zu verhandeln sind. Kurzum: Nur Oberflächenturbulenzen sind zu eliminieren, nicht aber der gemeinsame Boden. Man soll sich von momentanen Verstrickungen freimachen, um klaren Blick auf die Grundverhältnisse zu haben. Aber das Letztere ist nur möglich, weil diese einem grundsätzlich nicht fremd, sondern vertraut sind. – Wer hingegen Distanz zur entscheidenden Erkenntnisbedingung erklärt, verpflanzt eine Vordergrundserfordernis in den Hintergrund – und zerstört damit in Wahrheit die Möglichkeit von Erkenntnis. Gemeinsamkeit ist grundlegend, Distanz nur innerhalb ihrer sinnvoll.

Ein weiterer Grund für die Annahme, Erkenntnis habe die Andersartigkeit des Erkennenden gegenüber dem Erkannten zur Bedingung, dürfte in der Eigenart des Bewusstseins liegen. Ohne Zweifel hängt all unser Erkennen am Bewusstsein. Dieses aber scheint von ganz anderer Art zu sein als alles, was wir sonst kennen: Es ist geistig, immateriell. Dadurch unterscheidet es sich grundlegend von allem Physisch-Materiellen,

das wir um uns wahrnehmen. Das Bewusstsein bezieht sich auf eine vergleichsweise mysteriöse Art auf all dieses: nicht physisch-materiell-kausal, sondern mental. Physisches bezieht sich aufeinander durch materielle Kausalität: Ein Metallstück, das erhitzt wird, erwärmt seine Umgebung, der Frost in Mauerritzen kann auf Dauer eine Wand zum Einsturz bringen. Das Bewusstsein aber bezieht sich auf seine Gegenstände rein mental: Die Vorstellung einer glühenden Kochplatte ist weder selbst heiß noch hat sie auf die Temperatur der Kochplatte oder von deren Umgebung irgendeinen Einfluss. Während alle Dinge in der Welt sich materiell aufeinander beziehen, bezieht sich das Bewusstsein auf all seine Gegenstände (worum immer es sich dabei handle, ob um Dinge oder Fiktionen oder das Bewusstsein selbst) auf immaterielle Weise. Insofern besteht eine verblüffende Andersartigkeit des Bewusstseins gegenüber allem Äußeren, allem Welthaften. Im Vergleich mit dem Welthaften scheint man in der Tat sagen zu müssen, dass das Bewusstsein eine Seinsart sui generis darstellt – anders als alles andere.

Daraus mag die Verführung entstehen, Erkennendes und Erkanntes als schlechthin heterogen anzusehen und die Andersartigkeit des Bewusstseins gegenüber seinen Gegenständen für eine Bedingung des Erkennens zu halten. Aber wir haben zuvor immer wieder gesehen, dass das Bewusstsein in Wahrheit so ganz andersartig gegenüber seinen Gegenständen doch nicht ist. Allenfalls aus der Perspektive der Selbsterfahrung des Bewusstseins stellt es sich so dar. De facto jedoch ist die Reflexivität des Bewusstseins aus elementareren Reflexionsformen hervorgewachsen, die schon mit der physischen Responsivität begannen und sich in der organischen Selbstbezogenheit fortgesetzt haben. Die radikale Alterität des Bewusstseins ist also ein falscher Anschein. Vielmehr resultiert umgekehrt die Fähigkeit des Bewusstseins, sich auf anderes zu beziehen und anderes zu erkennen, aus seiner evolutionären und ontologischen Kontinuität mit elementareren Formen der Reflexivität.

Es ist eigentlich das Paar von Ansichsein aufseiten der Welt und Betrachtersein aufseiten des Menschen, welches die Verhältnisse grundlegend verzeichnet und die Moderne behext. Der Fiktion eines Ansichseins der Dinge korrespondiert die Fiktion einer ansichseienden Welt – einer Welt, die von allen Betrachtern unabhängig besteht und als solche so ist, wie sie ist.<sup>6</sup> Aber dieses Abstraktum einer Welt für sich, unter Ausschluss aller welterfahrenden Perzipienten, ist ein Zerrbild der Welt. Welt ist dabei als ein selbstständiger Gegenstand vermeint, der zunächst einmal für sich bestehen soll, um dann als der, der er solcherart ist, von außen betrachtet zu werden. Die Betrachter sollen der Welt gegenüberstehen, nicht ihr zugehören. Der offensichtliche Fehler dieser Konzeption liegt in der Katapultierung der Betrachter nach außerhalb der Welt. Das verstößt schon gegen den Begriff der Welt: Wenn die Betrachter nicht zur Welt gehören, sondern außerhalb ihrer stehen sollen, dann ist die so aufgefasste Welt nur ein Teil der Welt und nicht die ganze Welt – dazu fehlen dieser ›Welt‹ eben die Betrachter, die den anderen Teil der wirklich ganzen Welt bilden. Eine solche Misskonzeption konnte nur im Kontext der neuzeitlich-

---

<sup>6</sup> Diese Misskonzeption findet sich auch bei Nagel, in seiner Vorstellung des »way the world really is«: »we have not given up the idea of the way the world really is, independently of how it appears to us or to any particular occupant of it« (Nagel, *The View from Nowhere* [1986], 26).

modernen These einer genuinen Weltfremdheit des Menschen entstehen. Nur als Weltfremdlinge konnten wir zugleich als Betrachter der Welt von außen vermeint sein. Und nur so war es möglich, dass zugleich mit uns (deren Welterfassung so von einer internen in eine externe umgefälscht wurde) auch alle anderen welt-internen Erkenntniswesen aus dem Bild der Welt eliminiert wurden. Die Konzeption einer schlechthin autonomen Welt läuft auf die Entleerung der Welt von *allen* welterfahrenden Wesen hinaus. Aber mehr noch: Sie läuft auf eine Entleerung der Welt von vielen für die Welt typischen Relationen hinaus. Denn zur Welt gehören eben auch die repräsentierenden Relationen. Eine Welt ohne ihre epistemischen Relationen ist eine amputierte Welt.

Es ist für das Verständnis des Erkennens grundsätzlich anzuraten, nicht vom Subjekt, nicht vom Menschen auszugehen. Tut man dies, so bewegt man sich (sei es auch unwillkürlich) schon in den Bahnen der unseligen Opposition von Mensch und Welt. Ebenso wenig sollte man von der Vorstellung der Welt als solcher ausgehen, der wir Menschen uns dann erkennend zuwenden. Sondern man sollte den Blickpunkt der Betrachtung energisch auf das Feld, auf die Relationen verlagern, die zum Menschen und zur Welt gehören. Geht man von der Frageart Ich (Wir) gegenüber Gegenstand (Gegenständen) aus, so setzt man viel zu spät an – sozusagen schon in der fertigen Welt, wo ein fürsichseiendes Ich und ebenso fürsichseiende Objekte einander gegenüberzustehen scheinen. Stattdessen sollte man auf Gemeinsamkeiten der Bildungsgeschichte von ›ich‹ und ›Gegenstand‹ zurückgehen. Von ihnen her ist so vieles vorstrukturiert und ermöglicht, was in der Einzel-Relation dann zum Tragen kommt. Demgegenüber bleibt der Ausgang vom Subjekt stumpf. Auf das Subjekt sich richtend, kann man zwar bemerken, wie viel diesem vorgegeben, wie viel da vorstrukturiert ist. Man spricht dann von ›Sedimenten‹, ›Habitualitäten‹, ›passiver Synthesis‹ und dergleichen. Aber einfach das Subjekt unter die Lupe nehmend (und nicht es schon grundsätzlich von der Korrelation aus sehend), sieht man selbst das nur schief.

Es ist die evolutionäre Perspektive, die über all diese Dualismen und Schiefheiten hinausführt. Wir Menschen sind inmitten der Welt erwachsen und in allem weltlich geprägt und ermöglicht. So wie alles durch seine genetischen und aktuellen Relationen mit vielem anderem in Verbindung steht, so sind auch wir mit tausend Zügen der Welt verbunden – und das physisch, biologisch, emotional, kognitiv, etc. Wir sind Stränge im Gefüge der Welt. Es ist dieses unser Innesein – nicht ein vermeintliches Anderessein –, das uns Welterfahrung und Welterkenntnis ermöglicht. Nur weil wir von dieser Welt sind, können wir uns in ihr bewegen und sie erkennen.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Nur *eine* Einschränkung unseres Erkenntnisausgriffs ist zu erwägen: Unsere Erfassung der Welt kann sich natürlich nur auf die Evolutionslinie beziehen, die zu uns geführt hat. Dazu gehört gewiss immens viel: die kosmische Evolution bis hin zur Entwicklung unseres Sonnensystems, die Geschichte des Lebens auf der Erde, usw. Aber doch nicht schlechthin alles. Es kann irgendwo im Universum Entwicklungslinien gegeben haben, von denen wir nichts wissen und nicht einmal etwas ahnen. Aus ihrem Blickwinkel mag sich das Bild des Ganzen anders darstellen als aus dem unsrigen. Insofern bleibt es bei aller möglichen Objektivität innerhalb unserer Evolutionslinie bei einer gewissen Perspektivik und Partialität eben dieser Linie als solcher. Wir erfassen die Welt aus der Perspektive unserer Evolutionsschneise. Aber nicht insgesamt, nicht schlechthin. – Heißt dies nun, dass unsere Erfassung doch nicht korrekt wäre? Keinesfalls. Denn auch unsere Evolutionslinie gehört zum Sein und somit zum Ganzen! Sie hat in sich ihre Richtigkeit. Das Ganze wäre ohne sie ein anderes.

## 2. Einholung

Wie aber ist es um den epistemischen Status dieser meiner Ausführungen selbst bestellt? Können sie beanspruchen, zutreffend zu sein? Mit welchem Recht? Was müsste dafür erfüllt sein?

Meine generelle Auffassung geht dahin, dass die schon auf sehr elementaren Niveaus zu findende und sich dann zu immer höheren Formen steigende Reflexivität der Welt schließlich dazu führt, dass dieser Prozess sich selber transparent wird, dass im wissenschaftlichen Erkennen die Erfassung dieses Prozesses geschieht. Das Begreifen steht nicht am Anfang, sondern am Ende. Und es ist der Weg selbst, der zu diesem Begreifen führt. Sukzessiv geht mehr Licht über das Ganze auf.<sup>8</sup> So wie das Universum nach ca. 370.000 Jahren physisch aufklarte und später, in der Entwicklung des Lebens, zunächst sensorisch und perzeptiv (aber noch ganz auf Nahbeziehungen beschränkt) aufklarte, so klarte es anschließend (immer weiter ausgreifend) rational auf – bis dieses kognitive Aufklaren sich nunmehr, in Form der Wissenschaft, sogar auf die äußersten Dimensionen (vom Anfang bis zum Ende) des Universums bezieht.

Ich bin also der Auffassung, dass die im Vorigen ausgebreitete Entwicklungsgeschichte grosso modo (bei aller Vorläufigkeit unseres gegenwärtigen wissenschaftlichen Wissens) den tatsächlichen Gang wiedergibt: vom Urknall über die Bildung von Galaxien, die Entstehung unseres Sonnensystems, den Anfang des Lebens auf der Erde, die Ausbildung von Sensorik und Motorik, das Hervortreten von Rationalität und die protokulturelle Genese von *Homo sapiens* bis hin zur kulturellen Evolution und der Entwicklung der modernen Wissenschaft. Ich meine, dass dies (bei vielen im Einzelnen noch zu präzisierenden Details) die große Linie der Entwicklung war. Und dass es also seit einigen Jahrhunderten zu einer begreifenden Einholung dieser Linie kommt. – Schließt sich damit ein Kreis? Diese Formulierung würde ich nicht wählen. Eher entwickeln wir vom Jetztstand aus Begreifensellipsen, die noch den Anfang einschließen. Aber die Entwicklung geht nicht in ihren Anfang zurück. Und sie schließt sich nicht ab. Sie wird weitergehen – auch über uns hinaus.

### a. *Retrospective fallacy?*

Oder ist meine Annahme allzu naiv? Ein erster Einwand könnte lauten: Man darf nicht außer Acht lassen, dass es sich bei alledem um eine Rekonstruktion handelt. Man rekonstruiert vom jetzigen Bewusstseins- und Wissensstand aus, wie es gegangen und zu unserem Jetztstand gekommen sein könnte. Eine solche Rekonstruktion aber unterliegt den Bedingungen des Jetztstandes, und dabei insbesondere – und das wurde im Vorigen

---

<sup>8</sup> Man kann es mit Hegels »Eulensatz« sagen (vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], 28), aber auch mit Wittgenstein: » Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf« (Wittgenstein, *Über Gewissheit* [1969], 149 [141]).

naiverweise nicht beachtet – dessen kategorialen Prägungen. Diese stellen gleichsam die Brille dar, durch welche alles gesehen wird und die allem ihre optische Charakteristik aufprägt. Wir sehen und rekonstruieren die Vergangenheit nicht neutral und objektiv, sondern unweigerlich mittels unserer heutigen kategorialen Formen und diesen gemäß. Der Blick zurück ist nicht eigentlich ein *Blick* zurück, sondern eine retrospektive *Projektion*. *Zeitlich* ist zwar die Vergangenheit primär, *epistemisch* aber unsere kategoriale Verfassung. Die ›Befunde‹, auf welche man die Herleitung der gegenwärtigen Verfassung stützen will, sind daher nicht Daten der objektiven Geschichte der Wirklichkeit, sondern Elemente einer *subjektiven Konstruktion aus dem Blickwinkel und nach der Form unseres Bewusstseins*. Die ganze evolutionäre Geschichte vom Urknall bis zur Gegenwart ist eine Konstruktion aus dem Jetzt, nicht ein objektiver Bericht, wie es tatsächlich gelaufen ist. Wer die Retrospekt-Implikation dieser Konstruktion ausblendet und seine eigene Gegenwarts-konstruktion der Vergangenheit für eine Vergangenheits-konstruktion der Gegenwart ausgibt, macht sich einer *retrospective fallacy* schuldig. Er verwechselt die notwendigerweise subjektive Rekonstruktion mit einem objektiven Bericht. Wenn es sich aber bei der evolutionären Geschichte nur um eine Zurechtlegung aus unserem Blickpunkt handelt und handeln kann, dann muss man auch zugeben, dass die ganze Geschichte zwar *uns* so erscheinen mag, dass sie aber de facto ganz anders verlaufen sein könnte. Die evolutionäre Erzählung mag Selbstbefriedigung gewähren, kann aber nicht Wahrheit verbürgen.

Man kann diesen Fehler mit einem anderen vergleichen: mit der hyperbolischen Annahme, die zur starken Form des »anthropic principle« in der Kosmologie führt. Auch hier wird das Ende zum Maß des Anfangs gemacht. Zunächst: Es gibt auch eine schwache und unschuldige Version dieses Prinzips. Man schließt dabei aus der Tatsache, dass Weltbeobachter wie wir im Zuge der Evolution des Kosmos entstanden sind, darauf, dass die grundlegenden Parameter dieses Kosmos so sein müssen, dass sie das Auftreten solcher Beobachter ermöglichen. Die Anfangsbedingungen müssen eben so sein, dass wir (wie alles andere auch) herauskommen konnten. Das ist (solange man dem Zufall relativ enge Grenzen zieht) eigentlich trivial.<sup>9</sup> Die starke Version des Prinzips aber geht zu einer teleologischen Behauptung über: das Universum habe von Anfang an auf die Entstehung von uns Menschen bzw. von intelligenten Wesen wie uns gezielt. Das aber ist allein deswegen schon offensichtlich übertrieben, weil die Vielzahl nicht-linearer Prozesse in der Natur die deterministische Vorstellung, dass etwas, selbst wenn es anfänglich angelegt gewesen sein sollte, zur Realisation gelangen *müsste*, aushebelt. Aber natürlich ist schon die These, etwas müsse, weil es entstanden sei, auch teleologisch angelegt (und nicht bloß möglich) gewesen sein, falsch. Kinder sind nicht notwendig

---

<sup>9</sup> Man kann es freilich auch als bewundernswert ansehen, was sich da aus minimalen Anfängen entwickeln konnte. So schrieb Mahler anlässlich seiner VIII. Symphonie: »Jetzt habe ich also bereits Alles im Einzelnen gehört, und ›denke, er ist genial!‹ So was hat die Welt bis jetzt noch nicht erlebt, und diese Urzellen da vor Milliarden von Jahren sind ganz schön eingerichtet gewesen, dass sie so was in ihrem Zukunftsrepertoire parat gehabt haben« (La Grange u. Weiß, *Ein Glück ohne Ruh' – Die Briefe Gustav Mahlers an Alma*, 43f. [Nr. 310, 20. Juni 1910]).

die Wahrheit ihrer Eltern. Die teleological fallacy ist nicht besser als die retrospective fallacy – sie ist nur offensichtlicher (auch in ihren Motivationen).

Gemeinsam ist beiden Denkfehlern, dass das Endstadium zum Maß des Anfangs und der Folgeschritte gemacht wird – nur dass dies im Fall der starken Version des anthropic principle bewusst und explizit, im Fall der evolutiven Geschichte hingegen unbewusst und undurchschaut geschieht. Es ist ja gerade das *Übersehen* des Umstands, dass unsere Kategorien *operativ* all unseren Aussagen über Vergangenheitsbestände und den evolutiven Prozess zugrunde liegen, das zum Fehlschluss führt, man würde die objektive Geschichte erzählen.

Gehen wir zur Beantwortung des Einwandes über. Selbstverständlich handelt es sich bei der evolutionären Geschichte um eine Rekonstruktion. Ex post wird gesagt, wie es sich auf dem Weg hierhin verhielt. Um die Nachträglichkeit kann der Streit also nicht gehen, sondern nur darum, ob eine Rekonstruktion post festum die Verhältnisse treffen kann oder sie notwendigerweise durch die Muster der eigenen Kategorien verfälschen muss. Aber warum soll eigentlich, wie der Einwand behauptet, das Letztere der Fall sein? Warum sollen unsere Kategorien nicht zugleich objektive Kategorien sein können?

Der Einwand nimmt unsere Kategorien einfach als die unseren, d.h. als die bloß unseren. Er fragt nicht, wo diese Kategorien herrühren. Vertreter des Einwands perhorreszieren denn auch die Frage nach der Genesis dieser Kategorien. Sobald man diese Frage jedoch angeht, wendet sich das Blatt. Unsere Kategorien entstammen (wie im Vierten Teil ausgeführt) unserer evolutionären Genese – unserer Stammes- und Humangeschichte. Und sie haben sich, vom grundlegenden Objektwissen an, bewährt; das aber konnten sie nur, weil sie weltpassend sind. Sie sind also nicht einfach von uns zurechtgemacht, sondern von der Welt selbst positiv sanktioniert. Sie sind insofern zutreffend. Dieser Grundstock verlässlichen Wissens konnte dann (wie ebenfalls im Vierten Teil ausgeführt) gerade auch über Irrtumserfahrungen weiter ausgebaut werden. Das setzte sich schließlich im Hinausgang des wissenschaftlichen Wissens über den ursprünglichen, bloß mesokosmischen Passensraum hinaus fort. Insofern sind unsere kategorialen Muster weltlich unterfüttert. Sie tragen den Atem der Welt in sich. Mithin ist es verfehlt, unsere Rekonstruktion einfach deshalb, weil sie mit unseren kategorialen Mitteln erfolgt, der Weltverzerrung zu beschuldigen. Eher steht es umgekehrt: Weil diese kategorialen Mittel weltgesättigt sind, erlauben sie eine potentiell korrekte Rekonstruktion der evolutiven Geschichte – einschließlich der evolutionären Genese dieser Kategorien.

Zu dieser Weltpassung der Kategorien im einzelnen kommt hinzu, dass die reflexiven Strukturen, die für unser Wissen ausschlaggebend sind, ihrerseits den Strom der Welt in sich tragen, ihn gleichsam in sich verdichtet haben. Denn ontologisch führt eine direkte Linie von den anfänglichen Formen physischer Reflexivität über die physischen und biotischen Formen der Selbstorganisation hin zur Reflexivität des »mind« (der seinerseits eine Stufenreihe zunehmend komplexerer Formen umfasst). Daher kann es sehr wohl sein, dass ›unsere‹ Rekonstruktion des Weges der Welt dem tatsächlichen Weg der Wirklichkeit nahekommt, ja so etwas wie eine Selbsterfassung dieses Weges darstellt. In unserem ent-

wickelten Erkennen erfasst die Welt sich selbst.<sup>10</sup> Wir sehen die Welt nicht durch eine selbstfabrizierte kognitive Brille, sondern die Welt hat uns gleichsam die Erkenntnisaugen eingesetzt, mit denen wir sie begreifen.

Und dann ist an der Nachträglichkeit nichts Falsches. Der Zirkel ist einer der Einlösung, nicht einer der Verfälschung. Das menschliche Bewusstsein, dieses späte Produkt der Entwicklung, beschreibt seine sukzessive evolutionäre Entstehung, und es vermag dies eben deshalb zu tun, weil es selbst aus dem Prozess, den es beschreibt, hervorgegangen ist.

### *b. Verhältnis zu Hegels Konzeption*

Bevor ich weitere Verfeinerungen der These vornehme, möchte ich (auch zu Verdeutlichungszecken) klarstellen, wie sich meine Auffassung zu der Hegels verhält. Gewisse Nähen sind unverkennbar. Wo aber liegen die Unterschiede?

Hegel ist in der neueren Philosophie dadurch schier ein Solitär, dass er unseren mind nicht weltlos angesetzt, sondern als Vollzugsform des der Welt zugrunde liegenden Geistes aufgefasst hat. Von daher gelangt Hegel zu der These, dass in unserem Begreifen eben jener der Welt von Anfang an inhärente Geist zu sich kommt – dass er endgültig aus der Form des bloßen Ansichseins in die des vollendeten An-und-für-sich-Seins gelangt. Nun spreche auch ich davon, dass in unserem Erkennen die Reflexivität der Welt sich selbst erfasst.<sup>11</sup> Bei aller Affinität teile ich jedoch die Eckpunkte der hegelschen Konzeption nicht. Ich sehe den Anfang anders: Ich meine nicht, dass Geist der ganzen Entwicklung voraus- und zugrunde lag, sondern dass Geist ein Emergenzprodukt der Evolution ist. Und ich sehe – anders als Hegel – kein Ende, keinen Abschluss. Ich sehe keine Rechtfertigung für die These, dass mit unserer Einsicht in den bisherigen Gang des Weltprozesses dessen Endniveau erreicht sei. Im Gegenteil: Die kognitive Strategie hat in der Evolution immer öffnend und nicht abschließend gewirkt. Dasselbe ist auch von der wissenschaftlichen Kognition zu erwarten.

Was ich also ablehne, ist Hegels Geist-Präsupposition und insgesamt seine Art von Geistmonismus, die eben auch die genannte Endthese zur Folge hat. Zur Geistpräsupposition gelangt Hegel auf glücklich-unglücklichem Weg. Er sieht ganz richtig, dass Reflexivität die grundlegendste Struktur des Logischen wie des Realen (des Geistes wie der Natur) ist und dass der Prozess insgesamt durch zunehmende Stufen der Reflexivität gekennzeichnet ist. Zudem ist ihm klar, dass die vollendete Form der Reflexivität im Denken liegt. Das bringt ihn dann (problematischerweise) dazu, sämtliche Weisen der Reflexivität als noch nicht ganz zu sich selbst gekommene Formen des Denkens anzusehen. Und dann erklärt er gar das reine Denken – die höchste Form der Reflexivität – in einer Art Umkeh-

---

<sup>10</sup> Der hermeneutische Zirkel, der als kultureller misskonzipiert ist, wäre als mundaner zutreffend. Denn hier stellt, was als Grundlage der Verstehensformen erscheint (die Welt), in der Tat die unterste und deshalb auch umfassende Verstehensgrundlage dar. Hier decken sich Grundlage und Gegenstand. Hier garantiert der Umstand, dass alles Verstehen auf dieser Grundlage erwächst, dass es dann auch eines Verstehens von allem fähig ist.

<sup>11</sup> Und stünde uns nicht Hegel vor Augen, so hätte ich eine solche Auffassung vielleicht nie auszusprechen gewagt.

zung zum *Grund* des gesamten Bewegungsprozesses der Reflexivität. Er glaubt, das Omega zum Alpha machen zu müssen, damit der Prozess in sich ganz schlüssig sei. Aber eben diese Fundamentalisierung des Geistes (der Geist ist »das absolut Erste«<sup>12</sup>) ist der Fehlgriff. Selbst wenn es am Ende so *erschiene*, als habe der Geist der ganzen Entwicklung von Anfang an zugrunde gelegen, so müsste dies gleichwohl keineswegs zwingend der Fall gewesen sein. Es gibt keinen guten, sondern nur einen schlechten Grund, Geist partout zu präsupponieren: Hegel kannte keinen anderen Weg, um die zunehmende Reflexivität der Seinsstufen zu erklären – ihm fehlten noch die heute verfügbaren Modelle beispielsweise der Selbstorganisation oder der Autopoiesis, die zu verstehen erlauben, wie eine neue Struktur sich bilden kann, ohne vorher schon angelegt gewesen zu sein, und die somit den Fehler eines hysteron-proteron (die Nötigung zu einer Präsupposition) zu vermeiden erlauben.

Die Geist-Präsupposition hat dann natürlich auch zur Folge, dass der am Ende seine Vollgestalt erreichende Geist (»der an und für sich seiende Geist«) nicht durch anderes vermittelt, sondern »sein eigenes Resultat« ist: »Er bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, [...] hervor.«<sup>13</sup> Hegels Monismus ist nicht ein Prozessmonismus (wo Geist eine oder mehrere Stufen umfassen könnte), sondern ein Geistmonismus (wo alles im Grunde Geist ist). Der Prozess ist nur der Verwirklichungsprozess des Geistes, nicht ein genuin kreativer Prozess.<sup>14</sup> Entsprechend ist dann die Selbsterfassungsphase terminativ: Der Geist erfasst nun, dass alle Unterscheidungen nicht Andersheiten bedeuten, sondern Selbstunterscheidungen sind – darüber hinaus ist kein weiterer Erkenntnis-schritt mehr denkbar, die Selbsttransparenz des Absoluten ist erreicht.

Bei aller Vorbildlichkeit, die Hegel hat,<sup>15</sup> sofern er eine intrinsische Beziehung zwischen Welt und Erkennen vertreten und unser Erkennen als in den Prozess der Welt eingebunden angesehen hat, können wir doch die Armierungen, die er dem Prozess auferlegte, nicht mehr teilen. Wir sehen nicht, dass das Omega mit dem Alpha einfach identisch wäre,<sup>16</sup> dass der ganze Weg einer der Notwendigkeit sei,<sup>17</sup> ja wir sehen eigentlich gar kein Omega, sondern eine weiterhin offene Bewegung. Die kreative Rolle der Kontingenz, die Bedeutung von Emergenz, die öffnende (nicht abschließende) Funktion der Kognition führen zu einem anderen Gesamtbild als dem hegelschen.

---

<sup>12</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III* [1830], 24 [§381, Zusatz].

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. Verf.: »Absoluter Idealismus und Evolutionsdenken« [2008].

<sup>15</sup> »[...] without depreciating poets, patriots, saints, statesmen, inventors and the like I rate [Hegel] as Humanity's chiefest teacher« (Whitman, *Notebooks and Unpublished Prose Manuscripts*, Bd.6: *Notes and Index* [1984], 2012).

<sup>16</sup> »[...] das absolute Prius ist die Idee; dieses absolute Prius ist das Letzte, der wahre Anfang, das A ist das  $\Omega$ « (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II* [1830], 30 [§248, Zusatz]).

<sup>17</sup> Nämlich der Weg der »notwendigen Entwicklung der ewigen Idee« (Hegel, *Enzyklopädie III*, 14 [§379, Zusatz]).

### c. Philosophie und Naturwissenschaft

Habe ich im Vierten und Fünften Teil naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zu viel Raum gegeben? Bin ich einem Szientismus oder gar Naturalismus gefährlich nahe gekommen? Habe ich die genuine Reflexionspflicht der Philosophie vernachlässigt? War ich von dem modischen Trend infiziert, der Naturwissenschaft den Vortritt zu lassen und die Philosophie an ihr auszurichten?

Ich möchte zunächst an die gute Tradition der Philosophie erinnern, Erkenntnisse anderer Wissenschaften, gerade auch der Naturwissenschaften, in Rechnung zu stellen. Ich nenne nur drei Namen: Aristoteles, Kant, Hegel. Bekanntlich machen innerhalb des *Corpus Aristotelicum* die naturwissenschaftlichen Schriften nahezu die Hälfte aus – während die *Metaphysik* weniger als zehn Prozent und die logischen Schriften zusammen nur annähernd fünfzehn Prozent ausmachen. Allein die Schriften zur Biologie umfassen innerhalb der naturwissenschaftlichen Schriften zwei Drittel, nehmen also im Vergleich zur *Metaphysik* fast den vierfachen Raum ein. Und natürlich ist Aristoteles – den man sehr treffend als den »Sekretär der Natur« bezeichnet hat, der »sein Schreibrohr in die Vernunft eintauchte«<sup>18</sup> – nicht nur selber naturforschend tätig gewesen, sondern die Durchdringung der Natur hat seine ganze Philosophie inspiriert: Seine Philosophie der Substanz ist im Kern eine Philosophie des Organischen. – Wie steht es bei Kant? Er hat sich immer wieder durch die Naturwissenschaft seiner Zeit inspirieren lassen. »Nach Newtonschen Grundsätzen« unternahm er es 1755, eine *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* zu entwickeln, und dabei gelang ihm eine Theorie der Entwicklung von Galaxien und Sonnensystemen, die noch heute als Kant-Laplace'sche Theorie Ansehen genießt. Noch der kritische Kant gewann die Inspiration zu seiner »kopernikanischen Wende« aus dem Blick auf Mathematik und Naturwissenschaft und mahnte, diese Wissenschaften nachzuahmen.<sup>19</sup> Und der späte Kant hat im Ausgang von minimalen Beobachtungen, aber mit maximalem Reflexionseinsatz Überlegungen entwickelt, die Darwin vorwegnehmen. So hat er den Hervorgang des Organischen aus dem Anorganischen und eine gemeinsame Abstammung aller Lebewesen von einer einzigen »Urmutter« für wahrscheinlich gehalten;<sup>20</sup> und er hat weiters gemutmaßt, dass der Mensch dadurch entstanden sei, dass »ein Orang-Utan, oder ein Schimpansen die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte«.<sup>21</sup> – Auch Hegel hat sich intensiv mit den naturwissenschaftlichen Auffassun-

---

<sup>18</sup> Vgl. Flashar, »Aristoteles« [1983], 410.

<sup>19</sup> »Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wäre merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, so viel ihre Analogie, als Vernunftkenntnisse, mit der Metaphysik verstatet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen« (Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1787], B XV f.)

<sup>20</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], B 368f. [§80].

<sup>21</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798], A 326, Anm.

gen seiner Zeit befasst. Seine Ausführungen über die Tiere in der *Enzyklopädie* sind ein beredtes Dokument dafür, wie sehr er geradezu begierig war, den naturwissenschaftlichen Erkenntnisstand seiner Zeit aufzunehmen. Hegels Theorie der Subjektivität ist eine Theorie der tierischen Lebewesen! Und am Ende seiner Rekapitulation des zeitgenössischen Wissensstandes in Sachen Nervensystem notiert er: »Sonst versteht man aber noch sehr wenig von der Organisation des Gehirns.«<sup>22</sup> Hegel sagt das bedauernd. Er hätte gerne mehr gewusst. – Heute hingegen, wo so viel mehr Wissen zur Verfügung steht, versteifen sich manche Philosophen auf eine Abwehrhaltung, geben das Bannwort von einem angeblich intendierten »Deutungsmonopol der Biowissenschaften« aus und ziehen sich dann auf Verlautbarungen aus dem Elfenbeinturm pseudo-reiner Spekulation zurück. Diese wissenschafts-ignorante Haltung tut der Philosophie nicht gut – sie schadet nicht erst ihrem Ansehen, sondern beschädigt schon ihr Wahrheitspotential.<sup>23</sup>

Gewiss gilt es, die wissenschaftlichen Befunde mit den philosophischen Werkzeugen auch zu prüfen und in einen philosophischen Deutungsrahmen einzuarbeiten, statt die in der Tat oftmals simplistischen Interpretationen der Naturwissenschaftler einfach unbesehen zu übernehmen. Aber ich bin zuversichtlich, dies im Vorangegangenen getan zu haben. Beispielsweise habe ich weder das naturwissenschaftliche Evolutionskonzept noch die Vorstellungen der Evolutionären Erkenntnistheorie einfach übernommen. Das von mir skizzierte Konzept der Evolution geht zwar von naturwissenschaftlichen Vorstellungen aus, arbeitet diese jedoch auch um – meine Interpretation der Naturgesetze beispielsweise weicht von der naturwissenschaftlichen Standardauffassung ab, und meine Darstellung der onto-logischen Evolution wird man bei Naturwissenschaftlern (auch philosophierenden Naturwissenschaftlern) vergeblich suchen; überdies ist meine Verankerung der Epistemologie in der Ontologie der Evolutionären Erkenntnistheorie völlig fremd.

Nicht Abwehr der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse kann die philosophische Haltung sein, sondern deren kritische Aufnahme und begriffliche Durchdringung. Und es bedarf der Entfaltung eines Deutungsrahmens, der über die Einzelanalysen der Wissen-

---

<sup>22</sup> Hegel, *Enzyklopädie II*, 444 [§354, Zusatz].

<sup>23</sup> Noch einmal sei die schon vor einem halben Jahrhundert geäußerte Mahnung Adornos zitiert (der eines Szientismus doch gewiss unverdächtig war): »Unter den fälligen Aufgaben der Philosophie ist sicherlich nicht die letzte, ohne amateurhafte Analogien und Synthesen dem Geist die naturwissenschaftlichen Erfahrungen zuzueignen. [...] Hätte die Philosophie nichts anderes zu tun, als das Bewusstsein der Menschen von sich selbst auf den Stand dessen zu bringen, was sie von der Natur wissen, anstatt dass sie wie Höhlenbewohner hinter der eigenen Erkenntnis des Kosmos herleben, in dem die wenig weise Gattung homo ihr hilfloses Wesen treibt, so wäre das schon einiges« (Adorno, »Wozu noch Philosophie« [1962], 25). Ähnlich Botho Strauß: »Das allgemeingebildete Selbstverständnis des Menschen ist nach wie vor von Geschichte, Kultur und sozialer Leistung geprägt und kaum von dem fortschreitenden Wissen um ›seine Natur‹. Das ist heute im sogenannten Zeitalter der Naturwissenschaften nicht sehr viel anders als vor Darwin, vor Freud. Tiefer als das Triebgeschehen reicht, ist uns der eigene Körper nicht zur geistigen Lehre geworden. Obschon unser Wissen längst in Mikrosphären auch des menschlichen Lebens vorgedrungen ist, in denen sich das traditionelle Bild vom homo sapiens aufzulösen beginnt, wehrt sich das ideologische Selbstverständnis beharrlich dagegen, die revolutionären Errungenschaften seines Geistes anzunehmen [...]. Immerhin geht es nicht um interstellare Materieteilchen, sondern um die Geschehnisse der eigenen Art, einen Bereich also, welcher die egozentrische Neugier des denkenden Subjekts berühren muss« (Strauß, *Paare, Passanten* [1981], 197).

schaft sowie über das akademisch-philosophische Tagesgeschäft hinausreicht.<sup>24</sup> Nur dann kann es gelingen, eine Konzeption zu entwickeln, die auf dem Stand des zeitgenössischen Wissens ist und zugleich neue Perspektiven zu erschließen vermag.

### 3. Jenseits des Anthropozentrismus der Moderne

Was ergibt sich schließlich hinsichtlich der Ausgangsfrage unserer Untersuchung, hinsichtlich des anthropischen Prinzips und seiner Herrschaft in der Moderne sowie seiner möglichen Überschreitung?

Mit der Einsicht in die Welthaftigkeit unserer Existenz (von unserer physischen bis zu unserer kognitiven Existenz) ist die grundlegende Prämisse des anthropischen Prinzips – die Annahme einer Weltfremdheit des Menschen, einer prinzipiellen Disparität zwischen Mensch und Welt – hinfällig geworden. Wir sind elementar mit der Welt verbunden, sind welthafte Wesen, sind in all unseren Zügen Konkretionen der Welt und antworten dieser Welt wiederum in unserem Erkennen und Handeln. Was immer wir tun, ist ein Zug im Gefüge der Welt.

Wenn das anthropische Prinzip in Diderots Formulierung besagte, dass der Mensch der einzigartige Begriff ist, von dem man ausgehen und auf den man alles zurückführen müsse, so hat sich inzwischen ergeben, dass der wahre Begriff des Menschen ein anderer ist als für dieses Diktum angenommen. Man glaubte, den Menschen einfach vom Menschen her verstehen zu können. Das war der Irrtum. Man kann den Menschen vielmehr nur aus und in den Prozessen der Welt zureichend verstehen. Der Mensch ist eine der vielen Konkretionsformen der Welt und in allem mit dieser Welt verbunden, die zu ihm geführt hat und die in ihm wirkt.

Wenn man den Menschen so versteht – also nicht anthropisch, sondern mundan –, dann macht es in der Tat erneut Sinn zu sagen, dass unser Verstehen der Welt das Verstehen unserer Welt ist (und nicht einer Welt schlechthin, einer Welt an sich) – aber die Aussage ist jetzt ganz anders gemeint als innerhalb der modernen Denkform. Es ist nicht so, dass wir auf eine mensch-typische Welt bezogen wären, weil wir diese Welt *nostra sponte* konstruieren würden, sondern wir sind auf unsere Welt bezogen, weil wir Produkte, Bestände und Agenten innerhalb der Weltversion sind, die zu uns geführt hat. Wenn man schon von Konstitutionsleistungen sprechen wollte, so müsste man berücksichtigen, dass zuallererst die Welt die apriorischen Formen hervorgetrieben hat, mittels derer wir die Welt dann betrachten. Die Moderne hingegen ist herkunftsblind gewesen. Aber eigentlich sollte man nicht einseitig vom Menschen aus oder alternativ von der Welt aus alles konstruieren wollen, sondern die Mensch-Welt-Relation zum Ausgangs- und Bezugspunkt aller Fragen nehmen. Solche Relationalität wird das Pensum des künftigen Denkens sein.

---

<sup>24</sup> Vgl. dazu auch: Welsch/Singer/Wunder (Hrsg.), *Interdisciplinary Anthropology: Continuing Evolution of Man* [2011].

