

# Evolution – Wissenschaft oder Weltanschauung?

Von Robert Spaemann

## I

»Evolution« entwickelt sich immer mehr zu dem umfassenden Paradigma des Gegenwartsbewußtseins. Dieses Paradigma beansprucht, Physik, Biologie, Anthropologie, Ethik und Soziologie in einen umfassenden wissenschaftlichen Erklärungszusammenhang zu integrieren. Innerhalb der Biologie erstreckt sich der Erklärungsversuch ebenso auf die Entstehung des Lebens aus dem Anorganischen wie auf die Vielfalt der Arten des Lebendigen. Das Evolutionsparadigma entwickelt sich – nicht zuletzt durch eine ständig anwachsende populärwissenschaftliche Literatur, meist aus der Hand von Biologen – zu so etwas wie einer geschlossenen Weltanschauung, einem »evolutionistischen Weltbild«. Von dem materialistischen Weltbild, das um die Jahrhundertwende von Ernst Haeckel und anderen missionarisch propagiert wurde, unterscheidet sich diese Weltanschauung durch gesteigerte Elaboriertheit und durch größere Fähigkeit der Integration scheinbar inkommensurabler Dimensionen. Das Zusammenwirken von richtungsloser Mutation und Selektion, von Darwin – zuvor schon von Empedokles – aufgrund einiger Indizien als Hypothese konstruiert, wird nun von zwei Seiten her aufgehehlt, einerseits indem die Entdeckung der Genstruktur den Mutationsvorgang verständlich macht, andererseits indem allgemeine spieltheoretische Erwägungen versuchen, das Wirken der Selektion auf plausible Weise zu rekonstruieren. Und während der traditionelle Materialismus das sittliche und religiöse Selbstverständnis des Menschen als Illusion zu entlarven suchte und militant bekämpfte, fühlt sich nun der biologische Evolutionismus stark genug, dieses Selbstverständnis funktional durch die damit verbundenen Selektionsvorteile zu begründen und in sein Gesamtkonzept zu integrieren. Das hat praktisch zur Folge, daß die Promotoren der evolutionären Weltanschauung der Religion prinzipiell freundlich gegenüberstehen, ihr sozusagen ein »Angebot zur Güte« machen. Dies gilt jedenfalls für den mitteleuropäischen Raum. In Frankreich liegen die Dinge etwas anders. Dort ist der neue Biologismus, insbesondere die evolutionistische Soziobiologie zur wissenschaftlichen Ideologie der »neuen Rechten« avanciert. Diese aber verzichtet darauf, das Angebot zur Güte zu erneuern, das in den 20er Jahren von ihrer Vorläuferin, der *Action Française*, der katholischen Kirche gemacht und von Pius XI. zurückgewiesen wurde. Im deutschsprachigen Raum hingegen finden wir auf Tagungen von Evolutionstheoretikern und Theologen meist freundliches Einvernehmen. Die Evolutionisten halten die Idee eines Gottes

über dem von ihnen konstruierten Prozeß für eine unschädliche Zutat, die zwar wissenschaftlich folgenlos und theoretisch überflüssig ist und insofern »Occams Rasiermesser« geopfert werden müßte. Innerhalb des Evolutionsprozesses aber hat die Gottesidee in einem gewissen Stadium eine positive Funktion, ähnlich den Regentänzen der Hopi-Indianer, die zwar keinen Regen machen, deren latente Funktion für den Stammeszusammenhalt jedoch soziologisch gesehen ihre Rechtfertigung darstellt. Latente Funktionen können allerdings nur solange funktionieren, wie sie nicht für alle Beteiligten manifest werden. Die Propagatoren der evolutionistischen Weltanschauung machen sich insofern eines Widerspruchs schuldig, wenn sie funktionale Empfehlungen für Religion aussprechen. Denn ihre Art der Begründung dieser Empfehlung verträgt die Publizität nicht. Hopi-Indianer hören auf, Regentänze zu machen, wenn sie erfahren, daß sie dadurch zwar etwas anderes, aber nicht Regen machen.

Der christliche Glaube kann seinen Anspruch nicht auf die Rolle zurücknehmen, die ihm im Rahmen der evolutionären Weltanschauung zgedacht ist. Aufgrund seines Wahrheitsanspruchs muß sie sich mit dieser und ihrem Wahrheitsanspruch genuin auseinandersetzen und – gemäß dem Wort des Apostels: »Der geistliche Mensch beurteilt alles, er selbst aber wird von niemandem beurteilt« – nicht auf die Frage zurückziehen, welcher Platz ihm im Evolutionismus eingeräumt wird. Er muß vielmehr fragen, welchen Wahrheitswert und gegebenenfalls welchen Stellenwert er jenen wissenschaftlichen Theorien und jener Naturgeschichtsrekonstruktion geben kann und muß, die diese neue Popularphilosophie stützt. Diese Aufgabe ist nicht ohne Hilfe von Philosophie zu bewältigen. Die Schwäche der bisherigen Gespräche zwischen Theologie und Naturwissenschaft lag m. E. darin, daß die Theologie von sich aus Ergebnisse anderer Wissenschaften nur zur Kenntnis nehmen kann und unterstellen muß, daß sie *lege artis* gewonnen wurden. Es ist dagegen eine Aufgabe der Philosophie, die Weise, wie solche Ergebnisse gewonnen werden, kritisch zu prüfen, das Verhältnis von Theorien und Einzelaussagen, den Status naturwissenschaftlicher Aussagen und die Reichweite derselben, insbesondere den eigentlichen Inhalt wissenschaftlicher Behauptung von weltanschaulichen Extrapolationen zu unterscheiden. Solche Extrapolationen sind fast unvermeidlich, wenn in einem intellektuellen Milieu nicht klare philosophische Begriffe präsent sind. Es gibt bis heute keine ausgearbeitete philosophische Behandlung des Evolutionsthemas. Statt dessen aber eine Fülle von Literatur, in welcher Biologen sozusagen freihändig versuchen, eine mehr oder weniger philosophische Deutung ihrer Forschungsintentionen und Ergebnisse zu entwerfen. Bekannt geworden ist z. B. der Versuch von Konrad Lorenz, die apriorischen Strukturen menschlicher Erkenntnis als Evolutionsresultate zu deuten. Aufbauend auf Lorenz hat sich heute die einflußreiche Richtung einer »evolutionären Erkenntnistheorie«

entwickelt, die freilich, wie vor einigen Jahren das Münchener Symposion »Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis« zeigte, von kaum einem »gelernten« Philosophen oder Wissenschaftstheoretiker für ernsthaft vertretbar gehalten wird.<sup>1</sup> Um zu unterscheiden, was am Evolutionismus Wissenschaft ist und was Philosophie – möglicherweise falsche Philosophie –, bedarf es philosophischer Besinnung.

Die evolutionäre Weltanschauung ist keineswegs harmlos. Schon die Deutung des sukzessiven Auftretens verschiedener Formen des Lebendigen mit Hilfe der Metapher der »Entwicklung« enthält eine schwerwiegende Vorentscheidung. Denn dieses Wort bezeichnet ursprünglich die Stadienfolge innerhalb des einzelnen Organismus. In der Anwendung auf die Sukzession von Formen des Lebens erscheint so der Weltprozeß als ganzer als eine Art große einheitliche Substanz mit wechselnden Zuständen. Die aristotelische Unterscheidung zwischen *genesis* und *alloiösis*, zwischen Entstehung und Veränderung, wird so eingeebnet.

Es ist klar, daß auf dem Hintergrund dieser Sicht die christliche Lehre von der unmittelbaren Erschaffung der Einzelseele durch Gott zu einem seltsamen miraculösen Fremdkörper wird. Aber das heißt ja philosophisch nur, daß das Selbstverständnis des Menschen als einer individuellen, freien, verantwortlichen Person sich nicht mehr mit dem, was man über die Welt im ganzen denkt, vermitteln kann. Dies wiederum hat ganz konkrete Folgen für unsere Zivilisation und für das, was man »religiöse Sozialisation« nennt. Religionslehrer können ein Lied davon singen, wie ihre Schüler, wenn von Gott und Schöpfung die Rede ist, erkennen lassen, daß sie über das Zustandekommen des Menschen inzwischen so Bescheid wissen, daß dieses Wissen zugleich auch die Wahrheit darüber enthält, was der Mensch ist. Die Rede von Gott wird auf diese Weise zu einem Rad, bei dessen Drehung sich nichts mehr mitdreht, zu einem Organ, das im ganzen des Organismus funktionslos wird und deshalb atrophiert und sich zurückbildet. Die heute vielfach festgestellte stillschweigende Auswanderung aus religiöser Praxis hängt vor allem mit diesem scheinbaren Folgenloswerden des Gottesbegriffs zusammen.

Und dies wiederum muß im engen Zusammenhang mit der evolutionären Weltanschauung als Religionsersatz gesehen werden. Notwendig ist daher eine Besinnung über die philosophisch-theologische Relevanz des Paradigmas »Evolution«.<sup>2</sup> Vier Stellungen zu diesem Paradigma scheinen mir möglich zu sein:

---

1 Vgl. R. Spaemann, P. Koslowski, R. Löw (Hrsg.), *Evolution und menschliches Selbstverständnis*. (Civitas-Resultate, 6) Weinheim 1984.

2 Vgl. hierzu und zum folgenden R. Spaemann, R. Löhr, P. Koslowski (Hrsg.), *Evolutionismus und Christentum*. (Civitas-Resultate, 9) Weinheim 1986.

1. Die Theologisierung der Evolutionstheorie, die Deutung der Evolution als Heilsgeschehen im Sinne von Teilhard de Chardin.

Diese Sicht akzeptiert die Einschmelzung der individuellen, teleologisch verfaßten Substanz in den Gesamtprozeß, dessen Substrat »die Materie« ist. Dieser Prozeß wird als ganzer jedoch teleologisch gedeutet. Er hat eine bestimmte, von Gott eingestiftete Tendenz. Diese gipfelt in der Herausbildung eines kosmischen Universalbewußtseins, des »kosmischen Christus«.

2. Die Immunisierung des religiös-sittlichen Selbstverständnisses des Menschen durch Rücknahme jeder mit dem Evolutionismus möglicherweise interferierenden Behauptung. Der Bereich des Genetischen wird prinzipiell dem Evolutionismus überlassen, auch die Erklärung der Genesis des religiös-sittlichen Bewußtseins selbst. Es genügt dieser Sicht eine Phänomenologie der Selbsterfahrung, die als Phänomenologie von genetischen Erklärungen nicht tangiert wird, und die Möglichkeit, das faktische Resultat dieses genetischen Prozesses als Ziel eines göttlichen Willens deuten zu können, der auf dessen Hervorbringung gerichtet ist. Da für diese Sicht kein kognitiver Vorrang gegenüber dem Naturalismus beansprucht wird, wird jeder Konflikt vermieden. Als Grund, sich diese Sicht zu eigen zu machen, genügt ein wie immer geartetes Bedürfnis. Wer den Glauben an Gott braucht, dem soll man diesen auch nach Meinung der meisten Atheisten solange lassen, bis er dieses luxurierende Bedürfnis überwunden hat.

3. Die fundamentalistische Bestreitung jeder biologischen Deszendenz – Theorie über die Entstehung des Lebens der Arten – eine Position, die sich auf einige »Dissidenten« innerhalb der Biologie und Biochemie selbst stützen kann.

Die Weise, wie diese Dissidenten, die nicht innerhalb des herrschenden Paradigmas, sondern an dessen Kritik arbeiten, durch die herrschende Wissenschaft an den Rand gedrängt und aus der repräsentativen Diskussion weitgehend eliminiert werden, ist ein Beispiel für jenen Darwinismus in der Wissenschaftsentwicklung, den Thomas Kuhn, Imre Lakatos und Paul Feyerabend herausgestellt haben. Sie legt es nahe, jenen Dissidenten einen Kredit einzuräumen, dessen Berechtigung noch offen ist. Der Fundamentalismus tut dies. Darüber hinaus kann er sich natürlich auch prinzipiell gegen jede realistisch interpretierte Wissenschaft immunisieren, wie dies bereits Schelling tat: Gott kann natürlich die Welt vor 5 000 Jahren mitsamt Fossilien oder uns in diesem Augenblick samt all unseren Erinnerungen geschaffen haben. Solche Optionen sind immer möglich. Die Frage ist, ob sie gut begründet sind. M.E. hat der Fundamentalismus auch die mögliche Hilfe noch nicht ausgeschöpft, die ihm von seiten einer radikalen Transzendentalphilosophie entstehen könnte.

4. Der Versuch einer erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Bestimmung des Stellenwertes wissenschaftlicher »Paradigmen« und

Hypothesen im Verhältnis zur Wirklichkeit, verbunden mit einer Evaluierung des ontologischen Erklärungswertes genetischer Theorie insgesamt. Grundsätzliche Kritik des Reduktionismus und Kritik des Evolutionismus, insofern er eine Variante des Reduktionismus ist. Dieser Versuch hält sich prinzipiell für die Deszendenzhypothese in ihren verschiedenen Formen offen, untersucht jedoch kritisch die Konsequenzen der Entwicklungsmetapher im Rahmen dieser Hypothese. Indem er die weltanschauliche Relevanz der Deszendenztheorie einschränkt und ihre Aufspreizung zum »Evolutionismus« kritisiert, schafft er zugleich die psychologischen Voraussetzungen für eine unbefangene Diskussion alternativer Paradigmen, ohne diese von vornherein zu favorisieren.

## II

Im Sinne dieser zuletzt genannten, vierten Position soll im folgenden versucht werden, einige theoretische Defizite des Evolutionismus und des ihn tragenden Szientismus – jener zur Weltanschauung gewordenen Selbstinterpretation der modernen Wissenschaft – vorzuführen. Dazu soll zunächst am menschlichen Selbstverständnis angesetzt werden, und zwar an jenem wesentlichen Moment desselben, das man seit Kant die Erfahrung des Unbedingten nennt. Danach soll gezeigt werden, daß der Evolutionismus an einem notwendigen Moment des Begriffs von Wirklichkeit überhaupt, nämlich dem Moment der Negativität, scheitern muß.

Auf die Frage, inwiefern der Szientismus eigentlich eine Herausforderung unseres Selbstverständnisses darstellt, hat Kant eindeutig geantwortet. Der Szientismus kennt nur Bedingungszusammenhänge. Die Erfahrung eines Unbedingten – für Kant repräsentiert in der sittlichen Grunderfahrung – läßt sich im Rahmen einer szientistischen Weltdeutung nicht adäquat interpretieren. Sie muß von dieser auf eine Weise uminterpretiert werden, in der sie sich selbst nicht wiedererkennen kann. Darum muß, wie Kant sagt, »das Wissen eingeschränkt«, d. h. die realistische Deutung wissenschaftlicher Aussagen verworfen werden.

Die realistisch gedeutete Evolutionstheorie aber scheint nun der Kantischen Immunisierung der Subjektivität ein Ende zu bereiten. Sie scheint diese selbst in das gleichgültige und homogene Medium der Objektwelt hineinzuziehen und zu trivialisieren. Der Vers von Matthias Claudius »Ich danke Gott und freue mich wie's Kind zur Weihnachtsgabe, daß ich bin, bin und daß ich dich schön menschlich Antlitz habe«, scheint nur noch ein illusionärer poetischer Überschwang zu sein.

Die neuere Diskussion ist gegenüber der Zeit von Darwin und Haeckel dadurch geprägt, daß der Darwinsche Entwurf inzwischen auf den gesamten

kosmischen Prozeß, also auch auf die Entstehung des Lebens Anwendung findet, und zweitens dadurch, daß die genetische Rekonstruktion des Lebens einerseits, der Subjektivität andererseits nun tatsächlich konzeptuell zu realisieren versucht wird. Nach einer weltanschauungspolitischen Latenzzeit treten nun die neueren Evolutionstheoretiker mit einem gewissen missionarischen Pathos auf, gründen gemeinnützig anerkannte Vereine zur Popularisierung ihrer Ideen usw. Diesmal allerdings bestrebt, die etablierte Religion nicht anzugreifen, sondern zu integrieren. Religiosität, wo sie nicht mit kognitiven Ansprüchen auftritt, bildet inzwischen selbst ein wesentliches Element der rekonstruierten Überlebensmaschine. Es wäre Gegenstand einer interessanten wissenschaftsgeschichtlichen Untersuchung, welchen Gewinn man sich von dieser Popularisierung erhofft. Insgesamt kennzeichnet es das neue Stadium der Evolutionstheorie, daß sie die Subjektivität nicht mehr als das Inkommensurable ausklammert, daß sie aber auch nicht mehr versucht, sie als Illusion zu destruieren, sondern daß sie sie als überlebensdienliche Funktion des komplexen Regelsystems zu rekonstruieren sucht. Dabei schreckt die Zirkularität dieses Unternehmens offenbar nicht, die vor allem von seiten der Transzendentalphilosophie geltend gemacht wird. Die transzendente Argumentation kann ja selbst rekonstruiert werden.

Die Selbstbehauptung der Subjektivität scheint angesichts ihrer wissenschaftlichen Rekonstruktion zu jener Sprachlosigkeit verurteilt, die der frühe Wittgenstein in seinem berühmten Diktum über das Sagbare und das Unsagbare konstatierte und proklamierte. Aber in unserer Alltagssprache finden wir uns mit dieser Sprachlosigkeit nicht ab. Nun ist in unserer Zivilisation allerdings das Gefühl weit fortgeschritten, die Alltagssprache sei nur sozusagen eine intuitive Vorform wissenschaftlichen Sprechens. Als solche wird sie dann auch von Gebildeten gepflegt, in der stillschweigenden Annahme, es gäbe eine kognitive adäquatere Übersetzung. Diese Annahme muß jedoch fallengelassen werden, wenn es sich um jene Redeweisen handelt, in denen vom Unbedingten die Rede ist, d.h. in denen die Ausdrücke »gut und schlecht« in einem anderen Sinne gebraucht werden als im Sinne »gut für x, wenn x y will«, oder »gut, gemessen am Maßstab der Erreichung oder der Erhaltung eines bestimmten Zustandes«. Die evolutionäre Interpretation der Ethik versteht den Gebrauch des Wortes »gut« in dem letzteren Sinn. Und auch hier wieder gilt: sie verwirft nicht die Verwendung des Wortes »gut« im Sinne eines Unbedingten, aber sie bietet auch nicht eine wissenschaftlich adäquate Übersetzung solcher Redeweisen an, sondern sie bietet eine *funktionale* Interpretation derselben.

Indem sie die Funktionalität des Unbedingten für die Erhaltung eines durchaus bedingten Phänomens wie z. B. des menschlichen Lebens auf der Erde, als dessen Ursprung und Wesen behauptet, hebt sie nun allerdings seine Unbedingtheit auf. Indem sie sie für nützlich und ihren Nutzen für ihr Sein

erklärt, hebt sie dieses Sein auf. Der Satz, es sei gut, menschliches Leben zu erhalten, bedeutet dann nur noch, es sei lebenserhaltend, dies zu tun.

Die Evolutionstheorie kann sehr wohl die elementaren Inhalte menschlicher Ethik weitgehend funktional rekonstruieren. Sie kann sogar einen Beitrag leisten zur Korrektur von Ethosformen, indem sie die Dysfunktionalität ehemals funktionaler Verhaltensweisen aufweist. Dies ist übrigens eines der Hauptanliegen neuerer Publikationen im Bereich der Humanethologie. Was die Theorie jedoch schlechterdings nicht leisten kann, ist eine Ableitung der spezifischen *Form* menschlicher Ethik, der *Form* der Unbedingtheit, die sich im Gebrauch des Wortes »gut« in einem nichtrelationalen Sinne ausdrückt. Der Evolutionismus muß jede moralische Bewunderung für eine schöne Handlungsweise, jede Mißbilligung einer Scheußlichkeit relativieren. Solche Billigungen und Mißbilligungen besagen immer nur, daß die Handlungsweise funktional oder dysfunktional im Hinblick auf einen an sich gleichgültigen Zustand ist, der, aus wiederum gleichgültigen Ursachen, demjenigen, der die Bewunderung oder Mißbilligung äußert, als wünschenswert erscheint. Alle moralischen Appelle, mit denen evolutionstheoretische Werke so reichlich versehen sind, können daran nichts ändern, daß die Werke den Appellen selbst zuvor ihre Kraft entzogen haben.

Die Versöhnung eines genetischen und einer geltungstheoretischen Betrachtungsweise wäre nur unter einer platonischen Voraussetzung möglich. Wenn wir nämlich Evolution so verstünden, daß die funktional-bedingte Einübung in bestimmte Verhaltensweisen die Bedingung dafür ist, daß sich plötzlich eine ganz neue Dimension des Erlebens eröffnet, die Dimension der Unbedingtheit des Schönen. So haben es Platon und Aristoteles gesehen, wenn sie übereinstimmend schreiben, der Staat entstehe aus der Notwendigkeit des bloßen Lebens, aber, einmal entstanden, bestehe er um des guten Lebens willen. Und was das gute Leben ist, läßt sich aus diesen Entstehungsbedingungen überhaupt nicht mehr herleiten. Das Eigentümliche der neuzeitlichen antiteleologischen Denker wie Hobbes liegt darin, daß sich für sie die Legitimation des Staates nie von seinen durch die Entstehungsbedingungen definierten Funktionen ablöst.

Solange allerdings der Gedanke des Unbedingten nur in der Weise einer Geltungstheorie auftritt, bleibt das zugrundeliegende Problem letzten Endes ungelöst. Es kommt zu einem theoretischen Patt zwischen szientistischem Bedingungsdenken und geltungstheoretischem Unbedingtheitsdenken. Der Geltungstheoretiker kann stets geltend machen, daß die Geltung durch den Reduktionismus zerstört wird, weil diesem niemals eine adäquate Übersetzung von Geltungsaussagen, also die Rückführung von Sollen auf Sein – im Sinne von Vorhandensein – gelingen kann. Der szientistische Genetiker kann darauf hinweisen, daß Geltung doch den Bezug auf Subjekte, für die etwas Geltung hat, einschließt, daß sie ein Moment im Lebensvollzug dieser

Subjekte darstellt. Jede Hypostasierung eines Reiches der Werte verfällt dem Einwand, den schon Aristoteles gegen die Hypostasierung der Krümmnasigkeit erhob: es gibt sie nicht ohne Nasen. Alle Widerlegung des Psychologismus in der Logik ändert nichts daran, daß logische Gesetze nur insoweit Geltung haben, als denkende Subjekte existieren, die sich nach ihnen richten können.

Ist nun deshalb die zweiwertige Logik nur ein spezifisches Produkt der Anpassung unseres Gehirns an die Außenwelt? Die Frage führt uns wieder in den Zirkel, von dem schon die Rede war. Denn würden wir sie mit »ja« beantworten, so wäre auch diese Antwort nur ein Anpassungsprodukt. Auch dies möchte ja noch so sein. Es gibt ja die bekannte Bemerkung über das Aussterben der Affen, die ein falsches Bild von dem Ast haben, auf den sie springen. Nur ist diese Bemerkung von völliger Verkennung des Problems bestimmt. Daß ein Wesen, das Bilder von etwas hat, richtige Bilder hat, kann sehr wohl als Anpassungsergebnis verstanden werden. Aber die Frage ist ja: wie können wir, ausgehend von einer Welt bloßer Faktizität materieller Zustände, rekonstruieren, was es überhaupt heißt: ein Bild von etwas haben, sei dieses Bild nun richtig oder falsch. Auch ein falsches Bild setzt schon den Begriff eines richtigen Bildes voraus. Keine Lehre vom bedingten Reflex kann den Sprung vollziehen vom Assoziationsmechanismus zur Vorstellung von etwas, was nicht diese Vorstellung ist. Ein Lebewesen kann eine Abfolge von Zuständen durchlaufen, die eine zweckmäßige Reaktion auf wechselnde Umweltbedingungen darstellen. Aber warum müssen jene Zustände Bilder von diesen Bedingungen sein? Also von etwas, was sie selbst gerade nicht sind? Wir können die Frage nun abstrakter formulieren, nämlich so: Wie ist evolutionistisch Entstehung von Negativität ohne *petitio principii* rekonstruierbar? Bekanntlich kann man logische Affirmation immer als doppelte Negation konstruieren, nicht jedoch Negation aus Operatoren, die Negation nicht bereits enthalten. Nun können wir zwar die Zweiwertigkeit der Logik als funktionales Anpassungsergebnis rekonstruieren – analog zu digitalen Systemen. Aber in einem digitalen System sind die Werte wahr und falsch jeweils positive Zustände, deren einer dann von einem lebendigen Beobachter als Negation interpretiert werden kann, einem Beobachter, der selbst über die Dimension des Negativen bereits verfügt.

Wenn Russell die Wahrheit einer Aussage wie »es gibt kein Nilpferd in diesem Zimmer« dadurch begründet, daß er die Abwesenheit jedes Nilpferdes zu den wirklichen Dingen zählt, dann ist dies der Versuch, Negativität zu eliminieren, entsprechend seinem parallelen Versuch, Existenzbehauptungen zu eliminieren. Nur taucht die Negativität wieder auf, wenn es darum geht, das Wort Abwesenheit zu erklären. Russell könnte sagen: Alle Nilpferde sind an anderen Orten als hier. Aber dann haben wir wieder das Wort »andere«, für das wir keine naturalistische Definition geben können.

Negativität tritt auf drei Stufen auf:

1. als Schmerz
2. als Andersheit, als Nicht-ich
3. als der Gedanken des Absoluten

Daß das Auftauchen von Schmerz äußerst lebensdienlich ist und die Erhaltung von Organismen, die schmerzempfindlich sind, begünstigt, steht außer Frage. Das genügt dem Evolutionstheoretiker. Und es genügt auch dem Experimentator, der Schmerzverhalten von Tieren untersucht. Für ein Wesen, das unter Schmerzen leidet, hat der Schmerz wesentlich die Bedeutung des Negativen, des Nicht-seinsollenden. Und insofern diese Bedeutung zum Wesen des Schmerzerlebens gehört, kann Schmerz weder behavioristisch als Schmerzverhalten noch – das hat unlängst Kripke nachgewiesen – als neurophysiologischer Zustand definiert werden.

Jeder naturalistische Reduktionismus scheitert hier. Und er scheitert vor allem an der Negativität des Erkennens, insofern zu seiner Definition gerade das gehört, was es nicht selbst ist, das andere. Was wir meinen, wenn wir uns auf ein von uns verschiedenes Wirkliches beziehen, läßt sich in keiner Weise naturalistisch, also als Zustand oder Eigenschaft des Sich-beziehenden verstehen. Die geträumte Wanderung mit dem geträumten Freund und die wirkliche mit dem wirklichen unterscheidet sich nicht durch irgendein Prädikat, nicht durch die Intensität der Erfahrung usw. Existenz ist kein »reales Prädikat«. Der Unterschied liegt nur darin, daß im einen Falle der Freund auch seinerseits mit mir eine Wanderung gemacht hat und daß dies nicht nur für mich gilt. Die Setzung eines anderen als anderen, d. h. eines solchen, der nicht selbst dadurch ist, daß er für mich ist, das Für-mich-Sein der Tatsache, daß ich ebenso für ihn bin, dieser Akt der Anerkennung läßt sich zwar wiederum in seiner Funktionalität als erhaltungsdienlich aufweisen. Aber dieser Aufweis bleibt für das in diesem Akt Gemeinte ganz äußerlich. Dieses Gemeinte läßt sich nicht ohne Verlust in eine evolutionistische Sprache übersetzen.

Für den Begriff des Unbedingten bedarf es keines eigenen Aufweises seiner genetischen Unkonstruierbarkeit. Unter der Voraussetzung, daß wir ihn besitzen, können wir vielleicht sogar zeigen – und der Versuch ist ja gemacht worden –, inwiefern auch er im Sinne der Erhaltung der *species homo sapiens* positiv funktional ist. Aber daß er durch diese Funktionalität nicht definierbar ist, ist sozusagen tautologisch: Er enthält gerade die Negation jeder Bedingtheit und meint eine Weise von Sinn, die jedem möglichen Zweck, wie z. B. dem der Erhaltung menschlichen Lebens usw., vorausliegt.

Die bisherigen Überlegungen dienten nur der Vorbereitung der These, zu der ich nun kommen möchte.

Die Ausgangsfrage war: Tangiert die Evolutionstheorie das menschliche Selbstverständnis? Wir können die Frage jetzt so präzisieren: Erlaubt die

Evolutionstheorie die Rekonstruktion von Negativität? Wenn nein, nötigt sie zu einer reduktionistischen Uminterpretation der Erfahrung von Negativität, die mit deren Selbstausslegung unvereinbar ist? Die erste Frage ist bereits negativ beantwortet worden. Aber wir sollten bemerken, daß diese negative Antwort trivial ist. Die Evolutionstheorie versucht zwar heute, die Entstehung lebender Zellen zu rekonstruieren – ein Versuch, der uns in diesem Augenblick nicht zu beschäftigen hat. Sie versucht nicht, die Entstehung irgendwelcher neuer Eigenschaften zu erklären, sondern nur deren Erhaltung. Sie braucht daher fundamentale neuartige Phänomene, Mutationen, Fulgurationen nicht als bloße Modifikationen voraufgehender Strukturen zu interpretieren, sondern ihr Dasein einfach zur Kenntnis zu nehmen. (Die Frage, wieweit transspezifische Mutationen tatsächlich existieren, ist eine bis heute in der Biologie selbst strittige Frage.) Insofern ist die Evolutionstheorie sozusagen ontologisch neutral, da sie über die Mutationen, auf denen die Evolution beruht, gar nichts aussagt. Und wenn sie sagt, diese sei richtungslos, so ist damit nur Ockhams Rasiermesser Genüge getan. Der Sinn der Behauptung ist der: die Selektion genügt für die nachträgliche Erklärung der Richtung. Man findet immer wieder die Meinung, die These von der Richtungslosigkeit der Mutationen enthalte eine Kränkung des menschlichen Selbstbewußtseins. Davon kann keine Rede sein. Es gehört zu diesem Selbstbewußtsein, daß der Mensch den Menschen als Selbstzweck betrachtet, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß er notwendigerweise seine eigene Art sich selbst zum Zweck machen muß, sondern so, daß er »an sich« Selbstzweck ist, d. h. daß er einen Anspruch darauf hat, von Wesen, die der Zwecksetzung fähig sind, als Selbstzweck betrachtet zu werden. Ich diskutiere hier nicht diese Form des Selbstbewußtseins, nicht die Begründung dieses Anspruchs. Was ich sagen möchte ist dies: Der Selbstzweckcharakter des Menschen ist ganz unabhängig davon, ob er sich als Naturzweck, d. h. als Resultat eines Evolutionsprozesses betrachtet, der sozusagen entelechial auf seine Hervorbringung hin gerichtet ist. Wäre er es, so wäre das ohnehin keine hinreichende Begründung für den Gedanken der Menschenwürde, also des Selbstzweckcharakters des Menschen. Denn es macht gerade das Eigentümliche der menschlichen Reflexionsfähigkeit aus, Naturzwecke distanzieren und sich noch einmal zu ihnen affirmativ oder negativ verhalten zu können. In diesem Akosmismus wurzelt die Idee der Menschenwürde. Der metaphysische Gedanke, der Mensch, jeder einzelne Mensch sei ein ausdrücklich als dieses gewolltes Geschöpf Gottes, präjudiziert nicht über die Weise, wie dieser göttliche Wille seinen Zweck realisiert. Das religiöse Weltverhältnis hat seit jeher gerade im Zufall die Hand Gottes verehrt. Der Sinn eines maschinengeschriebenen Textes steht und fällt nicht damit, daß die Schreibmaschine darauf programmiert ist, genau diesen Text hervorzubringen. Von demjenigen her gesehen, der sich entschlossen hat, unter Beiseitelassung aller

übernatürlichen, d. h. in diesem Falle überschreibmaschinenmäßigen Gesichtspunkte den Text nur in Relation zur Schreibmaschine zu betrachten, ist und bleibt er vollkommen zufällig.

Vom Gesichtspunkt menschlichen Selbstverständnisses aus ist das wissenschaftliche Paradigma der Evolution solange neutral, als es nicht mit einer bestimmten philosophischen Deutung verbunden wird, einer Deutung, die ich, im Anschluß an Hans-Eduard Hengstenberg, »Evolutionismus« nennen möchte. Um diese Deutung eigentlich geht es in den gegenwärtigen Debatten. Anders wäre es nicht verständlich, warum die Evolutionstheorie seit einigen Zeiten mit solcher Emphase propagiert wird, statt als Forschungsprogramm still fortzufahren, ihre Ergiebigkeit zu testen. Hinter der Propagierung des Evolutionismus muß ein ideologisches Motiv stehen.

Man kann das ganze Problem zusammenfassen in einem einzigen Punkt, nämlich dem Gebrauch des Wortes »Evolution« anstelle des älteren der »Deszendenz«. Das Wort Evolution ist eine Metapher, die fast unvermeidlich eine falsche, d. h. mit dem, als was wir uns selbst wissen, unvereinbare Deutung suggeriert. Das Wort ist genommen von den Veränderungen, die sich an einem Organismus vollziehen, von seinem Anfang bis zu seiner Reife. Dieses Wort wird übertragen auf die Entstehung von Organismen. Diese metaphorische Anwendung auf die Abfolge von Lebewesen suggeriert erstens eine lamarckistische Deutung dieser Abfolge. Vor allem aber: sie suggeriert, daß die Naturgeschichte aus einer Folge von Zustandsveränderungen an einem identischen Substrat bestünde. Sie suggeriert, daß es hier ein »etwas« gäbe, das »sich entwickelt«.

Dies aber ist mit unserer Erfahrung von Identität unvereinbar. Niemand von uns drückt sich so aus, daß er sagen würde: »Mein Vater hat sich zu mir entwickelt«. Eine solche Redeweise wäre allenfalls noch hinnehmbar bei Einzellern, die sich durch Zellteilung vermehren. Tatsächlich stehen mein Vater und ich einander als selbständige Individuen gegenüber. Und dies ist sogar für die Menschwerdung des Menschen von essentieller Bedeutung. Mensch wird man nur durch Kommunikation mit einem personalen Gegenüber, mit dem man in Wechselwirkung tritt. Zustände eines homogenen Substrats folgen aufeinander, sie wirken nicht aufeinander. Ihre Aufeinanderfolge wird vielmehr durch Wirkungen von außen modifiziert. Der Evolutionismus versteht jedoch Dinge, substantielle Einheiten immer nur als Zustände an etwas anderem. An was? An einem zugrundeliegenden Substrat. Die entscheidende Frage scheint mir hier zu liegen.

Für den Evolutionismus gibt es kein Beginnen und kein Aufhören des Seins von irgend etwas, sondern nur Veränderung. Dann freilich sind wir veränderte Affen, und dies bereitet unserem Selbstverständnis natürlich Schwierigkeiten. Im übrigen sind Affen veränderte Vorläufer von Affen usw., wir stoßen nirgendwo auf so etwas wie Seiendes. Was es gibt, ist nur der Prozeß

des Werdens. Es gibt nur das *continuum* dieses Prozesses, keine diskreten Einheiten, die mit sich identisch und von anderen different sind.

Die Option für eine Weltsicht, die solche Einheiten, also Substanzen zuläßt, und gegen eine, die dies nicht tut, ist freilich nicht erzwingbar. Es ist dies zwar die natürliche Weltsicht, aber es gibt sogar eine große Religion, die genau diese natürliche Weltsicht als Illusion verwirft: der Buddhismus. Was uns zu der Voraussetzung individueller Substanzen führte, war die Erfahrung von Negativität in dreifacher Form: als Schmerz, als Erfahrung des anderen und als Gedanke des Unbedingten. Alle drei Erfahrungen bzw. Gedanken werden vom Buddhismus als Illusion betrachtet. Der Buddhismus hat bekanntlich keinen Gottesbegriff. Der Buddhismus verwirft den Gedanken des Anderen als Anderen. Die Illusion des Andersseins, die Illusion der Identität im Unterschied zum Nichtidentischen soll durch das Mitleid überwunden werden. Und der entscheidende Anstoß hierzu ist der Schmerz, das Leiden. Dies kann nur dadurch überwunden werden, daß dasjenige, was Voraussetzung des Leidens ist, nämlich das Subjekt des Leidens, sich selbst als Illusion durchschaut und überwindet. In eine Diskussion des Buddhismus kann und will ich hier nicht eintreten. Er wäre am ehesten mit der evolutionären Weltanschauung vereinbar, allerdings wäre er dieser auch überlegen. Denn der Evolutionismus erkennt nicht die Widersprüchlichkeit, die darin liegt, daß er eine Abfolge von Zuständen unterstellt, die letzten Endes Zustände von Nichts sind. So jedenfalls sieht es der Buddhismus. Der Evolutionismus wäre vom buddhistischen Standpunkt aus gesehen nur ein Durchgangsstadium auf dem Wege vom Substantialismus zur Einsicht in die Nichtigkeit der gesamten gegenständlichen Welt. Wenn wir dagegen daran festhalten, uns als Subjekte zu denken und mit dem Begriff der Menschenwürde irgendeinen Sinn zu verbinden, dann heißt das: wir denken uns als Einheiten, die dem Prozeß ihrer Hervorbringung als selbständig gegenüberstehen. Das aber heißt, wir denken uns als Neuschöpfung.