

Grenzen des Naturalismus?

Bemerkungen zum Problem eines naturalistischen Menschenverständnisses*

„Naturalismus“ ist ein vielgebrauchter und daher vieldeutiger Begriff; ich verwende ihn hier für die Auffassung, derzufolge der Mensch weitgehend oder sogar vollständig mit Hilfe natürlicher Begriffe und Kategorien verstanden werden kann. Dies ist selbstverständlich erst eine äußerst grobe Definition, mit der auch der epistemische Status des Naturalismus noch offen gelassen ist. Um eine *Theorie* – in jenem spezifischen Sinne, in dem wir in den einzelnen Wissenschaften von Theorien sprechen (z. B. Quantentheorie) – handelt es sich offenbar nicht. Es liegt sogar nahe, den Naturalismus noch nicht einmal als förmliche *Behauptung* aufzufassen, sondern als bloße heuristische und forschungsstrategische Maxime. Ein Naturalist, der seine Position negativ kennzeichnen wollte, nämlich durch dasjenige, wovon er sich distanziert, würde dann z. B. sagen: „Wir wollen bei der Erforschung oder Erklärung des Menschen versuchen, *ohne* die Ansetzung eines nicht-natürlichen, immateriellen Vermögens, genannt ‚Geist‘ auszukommen.“ Nun ist der Unterschied zwischen einer förmlichen Behauptung und einer bloß heuristischen Maxime zwar beträchtlich, aber *zu* groß darf man ihn wiederum auch nicht machen; denn wie man bei einer Behauptung deren Wahrheit in Zweifel ziehen kann, kann man bei einer Maxime deren Richtigkeit oder Vernünf-

tigkeit in Frage stellen. Das heißt, auch wenn es vielleicht ratsam ist, die naturalistische Einstellung zur bloßen Forschungsstrategie abzuschwächen, so ist damit andererseits der Streit in seiner prinzipiellen Problematik nicht schon beigelegt. Freilich könnte es sein, daß dieser Streit auch *durch nichts anderes*, daß er also überhaupt nicht beizulegen ist; und in der Tat läuft ein Teil meiner Argumentation – nämlich der zweite – darauf hinaus, daß es sich zumindest in einem bestimmten Sinne so verhält. Ein anderer – und wichtigerer – Teil (der dritte) zielt allerdings auf eine davon deutlich unterschiedene Pointe: nämlich daß der Naturalismus auch dann gewisse Grenzen hat, wenn es nichts gibt, was gegen ihn spricht. Was die Frage selbst angeht – ob es etwas oder vielmehr nichts gibt, was gegen den Naturalismus spricht –, so würde die soeben angedeutete Pointe es zulassen, dazu gar nicht Stellung zu beziehen; denn um zu zeigen, daß der Naturalismus auch dann Grenzen hat, wenn nichts gegen ihn spricht, braucht man nicht unbedingt zu entscheiden, *ob* nichts gegen ihn spricht. Solche Enthaltensamkeit wäre aber vielleicht etwas feige, und so will ich denn doch (nämlich im ersten Teil) hierzu kurz Farbe bekennen, wenn auch mit aller Vorsicht.

I

Vorsicht ist hier einfach deshalb angebracht, weil wohl kaum davon die Rede sein kann, daß auf diesem Felde bereits alles ausdiskutiert wäre. Einerseits lassen

* Gekürzter und überarbeiteter Text eines Vortrages, den ich auf einem Anthropologie-Symposium gehalten habe, das im April 1983 im Rahmen der Universitäts-Partnerschaft Gießen/Lodz vom Zentrum für Philosophie der Justus-Liebig-Universität Gießen veranstaltet wurde.

sich zwar gewisse ältere Vorbehalte gegenüber dem Naturalismus – z. B. daß er den Menschen auf eine Ansammlung von Atomen reduziere und so auf dieselbe Stufe etwa mit einem Felsbrocken stelle – inzwischen zurückweisen, weil sie der methodisch wie auch inhaltlich enorm verfeinerten naturalistischen Argumentation nicht mehr gerecht werden. Andererseits tauchen aber hier und da auch neue Einwände auf, so etwa wenn Saul Kripke im letzten Teil von ‚Naming and Necessity‘ mit subtilen semantischen Überlegungen gegen die identitätstheoretische Behandlung des Leib-Seele-Problems angeht.¹ Die ganze überaus verschlungene Diskussion kann jedoch hier nicht reproduziert werden. Stattdessen greife ich nur *einen* – allerdings wohl zentralen – Aspekt heraus, der seinerseits wiederum zweiteilig ist.

Zwei Dinge nämlich erfüllten das antinaturalistische Gemüt mit immer neuer Hoffnung: erstens das Phänomen des menschlichen Erkennens und zweitens das des moralischen Handelns. Die sei's ausdrückliche Argumentation, sei's stillschweigende Unterstellung lautete und lautet dabei ganz grob: Diesen beiden für das Wesen des Menschen konstitutiven Phänomenen – Erkenntnis und Moral – kann man nicht gerecht werden, wenn man im Menschen nicht einen immateriellen Kern ansetzt, eine Instanz, die *ihrerseits nicht* mehr als Naturgegebenheit zu begreifen ist. Schlagwortartig gesprochen: Wenn der Mensch nicht auch Geist wäre, könnte es keine Erkenntnis geben und keine Moral.

Diese Argumentation, so ist nun mein Eindruck, gerät in zunehmende Schwierigkeiten; d. h. zwei Schlachtschiffe des Anti-Naturalismus – womöglich seine Hauptschlachtschiffe – sind vom Untergang bedroht. Schuld daran sind vor allem, wenn auch nicht ausschließlich, die Geschütze der Evolutionstheorie. Die

Munition, die sie abfeuern, bewirkt, daß es keineswegs mehr als unmöglich erscheint, auch Erkenntnis und Moral als Bereiche anzusehen, in denen es mit natürlichen Dingen zugeht; man muß lediglich *Naturgegebenheit* im Sinne von *Naturgewordenheit* auffassen.

Bezüglich des Erkenntnisproblems verweise ich nur auf die Evolutionäre Erkenntnistheorie.² Was das Phänomen des moralischen Handelns angeht – also z. B. das Phänomen, daß wir uns häufig verpflichtet fühlen, Dinge zu tun, die uns selbst nicht nützen, und daß wir, wenn wir sie dann doch nicht tun, ein schlechtes Gewissen haben –, so sehe ich gleichfalls keine unüberwindlichen Schwierigkeiten mehr, ihnen mit natürlichen Erklärungen beizukommen. (Übrigens wird der Begriff des Natürlichen und der Natur hier so verstanden, daß er nicht im Gegensatz steht zum Bereich des Sozialen und der Kultur; wiederum schlagwortartig: Kultur ist die Fortsetzung der Natur mit anderen Mitteln und für Systeme mit äußerst hohem Komplexitätsgrad.) Die Beiträge der verschiedenen Wissenschaften vom Menschen lassen es als möglich erscheinen, die Moral – und zwar einschließlich solcher Phänomene wie des Gefühls der Verpflichtung oder, wenn man so will, des Sollens – als sehr subtile Weise der sozialen Regulation zu begreifen und insbesondere als Mittel zur Vermeidung bzw. Bewältigung von Konflikten. Übrigens ist ein solches Verständnis nicht erst durch die neuere Soziobiologie ermöglicht worden, obwohl diese sicherlich zusätzliche und zum Teil verblüffende Erklärungsperspektiven eröffnet.³ Wie auch immer – ich tendiere also zu der Annahme, daß die Phänomene Erkenntnis und Moral den Naturalismus nicht vor unüberwindliche Schwierigkeiten stellen. Das heißt, diese beiden Phänomene kann man nicht mehr als etwas ansehen, was gegen den Natura-

lismus spricht. Und ich gehe noch etwas weiter: wenn man die Frage nach den Grenzen einer Auffassung X als Frage nach dem versteht, was gegen X spricht, so sehe ich im Augenblick – wohlgermerkt im Augenblick – nicht, welche Grenzen in *diesem* Sinne – wohlgermerkt in *diesem* Sinne – der Naturalismus hätte.

II

Nun kann man aber, da ein naturalistisches Verständnis des Menschen von den Resultaten zahlreicher empirischer Wissenschaften Gebrauch macht, die Frage aufwerfen: Woher wollen wir denn überhaupt wissen, ob wir mit dieser unserer Wissenschaft wirklich die Wirklichkeit treffen? Und hier muß man dann ganz klar konzederen, daß das naturalistische Konzept erkenntnistheoretisch in der Tat einen gewissen Realismus *voraussetzt*, keinen naiven, aber wenigstens einen partiellen oder kritischen. Einen solchen Realismus aber kann man nicht beweisen. Dies geben heutzutage auch die meisten Realisten selbst zu, und einige sprechen daher von hypothetischem Realismus. Andererseits kann man aber erstens den Realismus auch nicht widerlegen, zweitens muß man einen Standpunkt, den man einnimmt, nicht unbedingt strikt beweisen können, und drittens gibt es selbstverständlich ganz gute Gründe *für* den Realismus. Beispielsweise besteht die plausibelste, oder jedenfalls die einfachste, Erklärung dafür, daß wir unsere Theorien in die Praxis umsetzen und z. B. technisch anwenden können, nach wie vor darin, daß wir mit ihnen wenigstens teilweise die Realität treffen. Aber es bleibt dabei: den Realismus kann man nicht beweisen, und der gegenteilige Standpunkt wäre zumindest nicht inkonsistent.

Hier komme ich nun auf die Evolutionäre Erkenntnistheorie zurück. Zwar gilt die

Feststellung, daß der Naturalismus einen gewissen Realismus voraussetzt, für die naturalistische Deutung der Moral nicht weniger als für die naturalistische Deutung der Erkenntnis selbst. Aber im zweiten Fall scheint diese Situation doch um einiges brisanter zu sein. Denn es ist ein Unterschied in der Brisanz, ob ich einen erkenntnistheoretischen Standpunkt für ein bestimmtes Verständnis der *Moral* voraussetzen muß oder ob ich ihn für ein bestimmtes Verständnis der *Erkenntnis selbst* voraussetzen muß. Hier geraten wir an ein Problem, das viele Kritiker der Evolutionären Erkenntnistheorie moniert haben und das sich so formulieren läßt: Macht sich diese Theorie nicht einer *petitio principii* schuldig, indem sie das zu Beweisende bereits voraussetzt? Auf diesen Zirkularitätsvorwurf, der übrigens nur einer von mehreren Zirkularitätsvorwürfen ist, die der Evolutionären Erkenntnistheorie gemacht werden⁴, möchte ich ganz kurz eingehen.

Einen notorischen Antirealisten könnte die Evolutionäre Erkenntnistheorie nicht wankend machen, denn sie fiele ja als realwissenschaftliche (oder jedenfalls auf Realwissenschaften beruhende) Theorie ihrerseits unter das antirealistische Verdikt. Erhöbe die Evolutionäre Erkenntnistheorie den Anspruch, den Realismus allererst zu begründen, so würde der soeben genannte Vorwurf sie in der Tat treffen, eben weil sie dann das zu Beweisende bereits voraussetzen würde. Aber soweit ich sehe, erheben die meisten Evolutionären Erkenntnistheoretiker diesen Anspruch gar nicht, und dort, *wo* er erhoben wird, wäre er dann zurückzuweisen. Vielleicht kann man die Situation folgendermaßen sehen. Die Evolutionäre Erkenntnistheorie füllt eine gewisse Lücke. Diese besteht darin, daß man in Bezug auf das, wovon man als Realist meint, *daß* es funktioniert, nicht so recht weiß, *wie* es funktioniert.

Hier macht die Evolutionäre Erkenntnistheorie ein Angebot: Auch im Fall des Erkenntnisvermögens – so sagt sie – geht alles mit rechten, sprich natürlichen, Dingen zu, und daß die Sache ganz gut funktioniert, das ist im Prinzip auf dieselbe Weise zu erklären, wie daß Hufe und Flossen ganz gut funktionieren. Wenn man den Realismus einmal mit einem Gerüst vergleicht, könnte man sagen: *Bevor* man Evolutionärer Erkenntnistheoretiker wird, muß dieses Gerüst, wie labil auch immer, schon da sein, aber die evolutionäre Erkenntnistheorie kann *dann* als zusätzliche Strebe wirken, die dem Gerüst etwas mehr Stabilität verleiht – eine Strebe freilich, die selbst vom Realismus gehalten wird und auf ihn angewiesen bleibt.⁵

Also: gegen eine rechtverstandene, will sagen: in ihren Ansprüchen nicht überschwingliche, Evolutionäre Erkenntnistheorie kann man jenen Zirkularitätsvorwurf nicht erheben. Sie setzt zwar etwas voraus, aber nichts, was sie allererst würde beweisen wollen. Für den *gegenwärtigen* Duktus meiner Überlegungen ist nun allerdings die *erste* Hälfte dieser Feststellung wichtiger: Die evolutionäre Erkenntnistheorie setzt in der Tat etwas voraus, und dies gilt für den naturalistischen Standpunkt insgesamt: er bleibt auf die Voraussetzung eines gewissen erkenntnistheoretischen Realismus angewiesen. Wer will, mag diese Angewiesenheit als eine Grenze des Naturalismus bezeichnen; ich selbst würde es allerdings nicht so formulieren. Erstens ist Angewiesenheit *schlechthin* unvermeidbar; denn es gibt in theoretischen oder epistemischen Angelegenheiten keinen ersten Anfang. Und zweitens würde ein wirklich konsequenter Nicht- oder Anti-Realismus, mag er auch rein logisch nicht inkonsistent sein, uns dazu nötigen, mit den Plausibilitäten sowohl des Common sense als auch des wis-

senschaftlichen Bewußtseins auf Kriegsfuß zu geraten, nicht nur mit einigen, was erträglich wäre, sondern mit nahezu allen – und das wäre mir auf die Dauer doch zu anstrengend.

Es ergibt sich jedoch ein weiterer Gesichtspunkt, der freilich schon von Konrad Lorenz in seinem Aufsatz von 1941 über ‚Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie‘ mit wünschenswerter Klarheit herausgearbeitet worden ist. Durch die Einsicht – so Lorenz –, „daß alle Gesetze der ‚reinen Vernunft‘ auf höchst körperlichen... Strukturen des menschlichen Zentralnervensystems beruhen“, wird unser Vertrauen zu ihnen zwar einerseits wesentlich erhöht, andererseits aber auch erschüttert.⁶ Wenn nämlich unsere Erkenntnisapparatur das Resultat eines Anpassungsprozesses ist, so dürfen wir zwar einerseits darauf vertrauen, daß er ganz gut arbeitet, müssen uns aber andererseits damit abfinden, daß er keine absolute, sondern nur begrenzte und relative Gültigkeit vermitteln kann; und entscheidend ist nun, daß wir das *Ausmaß* dieser Relativität nicht seinerseits bestimmen können. Wir sind – sagt Lorenz – zwar davon überzeugt, daß die Einzelheiten, die unsere Apparatur wiedergibt, tatsächlichen Gegebenheiten in der Wirklichkeit entsprechen, aber wieviel es außer den in unserem Weltbild wiedergegebenen Tatsachen und Beziehungen in der Wirklichkeit noch gibt, das zu beurteilen steht uns kein Mittel zur Verfügung.⁷

Wenn wir also vielleicht auch gute Gründe haben anzunehmen, daß wir manches oder vieles über die Wirklichkeit wissen, so bleibt doch das Problem, daß wir *nicht* wissen können, wie sich das, was wir wissen, zu dem verhält, was wir nicht wissen. Verhält es sich – um die Sache einmal quantitativ zu betrachten – wie eins zu drei? Oder wie eins zu zehn? Oder wie eins zu 10⁵⁰?

Vielleicht könnte man dieses Problem folgendermaßen veranschaulichen. Nehmen wir an, jemand legt mir einen Gemäldeausschnitt vor, der eine Baumkrone zeigt, und fordert mich auf, Vermutungen über das Sujet des Gesamtgemäldes anzustellen. Ich habe keinen Anlaß, daran zu zweifeln, daß der Ausschnitt wirklich eine Baumkrone zeigt. Aber der Mensch sagt mir nun nicht, wie groß der Ausschnitt im Verhältnis zum Gesamtgemälde ist. Und selbst wenn er mir dies sagt, so nützt mir das nur etwas, wenn es sich um einen relativ großen Ausschnitt handelt. Wenn das Verhältnis eins zu zwei ist, kann ich ziemlich sicher sein, daß das Gesamtgemälde einen Baum darstellt, aber schon bei eins zu zehn gibt es beträchtliche Schwierigkeiten, erst recht bei eins zu tausend. Es könnte sich dann nämlich bei dem Sujet um viele verschiedene Dinge handeln: um eine Landschaft, eine Stadtansicht, eine Reiterschlacht, um Susanna im Bade oder um das Jüngste Gericht, und wie gesagt, vielleicht weiß ich das Verhältnis zwischen Ausschnitt und Gesamtgemälde überhaupt nicht.

Wenn dieser Vergleich nicht völlig hinkt, so würde sich daraus ergeben: Gegenüber unseren konkreten Theorien brauchen wir uns vielleicht gar nicht so skeptisch zu verhalten, aber wir müssen uns darüber im klaren sein, daß wir nicht wissen – und nicht wissen können –, ob wir mit diesen Theorien bereits sehr viel oder erst sehr wenig von der Realität verstehen. Wohl-gemerkt, *beides* ist möglich, aber entscheidend ist, daß wir nicht wissen können, welches zutrifft. Eben dies meine ich, wenn ich sage, daß in letzter Instanz der Streit über den Naturalismus nicht schlichtbar ist, und zwar unbeschadet meines vorhin artikulierten Eindrucks, daß es eigentlich nichts anzuführen gibt, was wirklich oder gar definitiv *gegen* ihn sprechen würde. Der Naturalismus ist

selbst keine konkrete Einzeltheorie, sondern eine Extrapolation dessen, was man mit unseren bisherigen Theorien machen kann. Ob man aber zu einer solchen Extrapolation berechtigt ist – eben das läßt sich nicht entscheiden, und zwar negativ genauso wenig wie positiv.

Indessen sind Argumente dieses Typs auch immer etwas unbefriedigend; sie sind einfach zu allgemein. Denn man kann praktisch bei jedem Konzept K sagen, daß auch dann, wenn nichts gegen K oder sogar vieles für K spricht, es gleichwohl denkbar bleibt, daß sich alles ganz anders verhält, als es von K behauptet wird. Dergleichen kann man immer sagen, und das macht zwar einerseits die Unangreifbarkeit dieses Arguments aus, aber es bedeutet andererseits auch, daß das Argument im jeweils gegebenen *konkreten* Fall kaum als gezielter Trumpf eingesetzt werden kann. Daher kommt dann doch meiner Behauptung, daß der Naturalismus-Streit im Grunde nicht schlichtbar ist, letztlich weniger spezifisches Gewicht zu als der Feststellung, daß ich einstweilen nicht sehe, was massiv gegen den Naturalismus sprechen würde.

III

Nun gilt es aber zu zeigen, daß es Grenzen des Naturalismus auch dann gibt, wenn nichts gegen ihn spricht oder er sogar in toto Recht hat. Hinzufügen möchte ich sogleich: erstens, daß dies auch die Naturalisten selbst konzédieren könnten, und zweitens, daß ich hier an eine im Kern alte Sache anknüpfe, nämlich an Überlegungen der Phänomenologie oder allgemeiner: der Lebensweltthematik. Zur ersten Kennzeichnung greife ich denn auch auf eines der phänomenologischen Standardbeispiele zurück. Der Vorgang der menschlichen Wahrnehmung, sagen wir

speziell der visuellen Wahrnehmung, wird von verschiedenen Wissenschaften untersucht, die dabei eine erstaunliche Fülle von Elementen, Strukturen und Mechanismen zutage fördern. Auf der Ebene des subjektiven Bewußtseins jedoch, d. h. in der Art und Weise, wie z. B. ich selbst mein eigenes Sehen erlebe, kommen all diese Dinge – wie etwa Stäbchen und Zapfen auf der Retina oder Saccadische Bewegungen – nicht vor. Nicht, daß dieses subjektive Erleben etwas von jenen Strukturen und Prozessen Getrenntes oder ihnen gegenüber ontologisch Eigenständiges wäre; im Gegenteil resultiert der Vorgang des Sehens auch in seinem Subjektiv-erlebt-werden aus nichts anderem als dem Zusammenwirken all jener Faktoren. Aber dieses Resultieren und Zusammenwirken ist dem Erleben selbst nicht gegenwärtig. Das ist der Grund, warum ich – ein sehendes und sein Sehen erlebendes Subjekt – in jenen wissenschaftlich freigelegten Strukturen und Mechanismen mein Seherlebnis nicht so recht wiedererkenne. Ich will nicht sagen: *überhaupt* nicht wiedererkenne, aber eben doch nicht so recht. Solches Wiedererkennenkönnen gehört aber gleichfalls zu unseren Bedürfnissen, wobei vielleicht noch wichtiger ist, daß es sich hier durchaus *auch* um ein theoretisches, kognitives Bedürfnis handelt. Und eben dieses Bedürfnis kann in und mit der naturalistischen Einstellung nicht befriedigt werden.

Diese Feststellung muß nun gegen mögliche Mißverständnisse abgesichert werden. Zunächst ist hervorzuheben, daß sich die so charakterisierten Grenzen des Naturalismus auf Dinge beziehen, die der Naturalismus nicht nur nicht leisten kann, sondern auch nicht leisten will, geschweige denn leisten muß. Andererseits ist aber nicht lediglich gemeint, daß naturalistische Verfahren und Resultate die konkreten Lebensprobleme unberührt lassen.

Das trifft zwar auch zu, wie niemand bestreiten wird, aber gemeint ist hier etwas Spezielleres, nämlich, daß Erklärungen in naturalistischen Termen auch gewisse *kognitive* Interessen unerfüllt lassen. Auch *Wiedererkennen* ist eine Art Erkennen, und daher ist auch Wiedererkennenwollen – etwa sein eigenes Erleben wiedererkennen wollen – ein Erkenntnisbedürfnis. Dabei muß durchaus konzediert werden, daß solche Erkenntnis in puncto Objektivierbarkeit, Kontrollierbarkeit, Exaktheit und natürlich auch Verwertbarkeit hinter den Erkenntniserfolgen naturalistischer Wissenschaft zurückbleibt, zum Teil weit zurückbleibt. Dies ist vielleicht der Preis dafür, daß sie am Erleben *näher dran* bleibt.

Ich habe vorhin gesagt, daß ich an Überlegungen der Phänomenologie anknüpfte; dem muß ich allerdings einiges hinzufügen. In der Tat gehörten solche Überlegungen zum Kern des phänomenologischen Ansatzes, aber auf das daraus sich ergebende Programm theoretischer Aktivitäten hat die Phänomenologie – wenn man diesen Titel jetzt mal als Fraktionsnamen versteht – kein Monopol. Auch in anderen Bereichen wird solche Arbeit verrichtet, z. B. auch in Teilen der hermeneutisch orientierten Philosophie und des Ordinary Language Approach, ja letztlich stellt diese Art von Tätigkeit einen erheblichen Teil der Philosophie überhaupt dar. Denn *eine* Aufgabe der Philosophie – nicht *die* Aufgabe schlechthin, aber eine ihrer Aufgaben – ist das *relativ erlebnisnahe*, in Beschreibung, Analyse und Rekonstruktion sich vollziehende Nachdenken über unser Wahrnehmen und Fühlen, Denken und Reden, Tun und Leiden. Solches wurde in der Philosophie von jeher getan. Nur ergab sich erst relativ spät die Notwendigkeit, diese Art von Theorie als etwas zu verteidigen, was durch die wissenschaftlichen Fortschritte nicht über-

flüssig wird. Denn die Möglichkeit zu einem naturalistischen Menschenbild, das wissenschaftlich durchführbar wäre und nicht bloß postuliert, begann sich eigentlich erst im 19. Jahrhundert abzuzeichnen, und genau als Reaktion darauf trat die Phänomenologie auf den Plan. Was sie forderte, war aber nicht so sehr etwas Neues, sondern im Prinzip etwas Altes, welches nun jedoch – durch äußere Anfechtungen gereizt – in aufgerüstetem Zustand glaubte antreten zu müssen. Das erklärt vielleicht auch den Hang der Phänomenologie (etwa beim mittleren Husserl) zur Ritualisierung und zu übertriebenen Reinlichkeitsvorschriften, und dieser Hang hat ihr möglicherweise mehr geschadet als alles andere.

Wichtiger ist aber jetzt die folgende Überlegung. So wenig das vorhin gekennzeichnete *relativ erlebnisnahe* Nachdenken und Analysieren durch naturalistisch erfolgreiche Verfahren überflüssig gemacht wird, so sehr würde es sich übernehmen, wollte es nun seinerseits den Naturalismus aus den Angeln heben oder übertrumpfen. Vielmehr sollte es sich davor hüten, sich in Hegemonialkämpfe mit der naturalistisch ambitionierten Wissenschaft zu verstricken. Die Unverzichtbarkeit solchen Nachdenkens ist kein Argument gegen den Naturalismus; und *wenn* es Argumente gegen den Naturalismus gibt, dann jedenfalls nicht aus diesem Fundus. Daraus, daß jenes erlebnisnahe kognitive Tun notwendig ist, folgt nicht, daß es etwas Höheres ist. Hier möchte ich sogar gewisse Schmähungen, die dem Naturalismus manchmal zuteil werden, konterkarieren, und zwar mit einer sicher etwas gewagten Version der Metaphorik von Oberfläche und Tiefe. Der Naturalismus ist nicht *zu* oberflächlich, sondern in gewisser Weise nicht oberflächlich *genug*. Er dringt in immer tiefere Erklärungsschichten ein (und es sind auch wirklich Erklärungen, die er

liefert), aber unser Erleben wird dadurch gewissermaßen alleingelassen, weil es sich trotz seiner tiefenstrukturellen Fundierung doch nach wie vor (und bis auf weiteres wohl auch unabänderlich) an der Oberfläche vollzieht. *Dies* ist die Ebene, auf der es sozusagen mit sich selbst zu tun hat, und auch auf dieser Ebene strebt es nach kognitiver Orientierung.

Um dasselbe mit etwas anderen Begriffen auszudrücken: der Naturalismus verfährt nicht etwa zu grob, sondern nicht grob genug; er zieht feinste und subtilste Strukturen heran, aber das Erleben selbst, so wie wir seiner gewahr werden, geschieht sozusagen relativ großflächig und in groben Komplexen, und auch auf der Stufe dieser Größenordnung wollen wir seiner theoretisch habhaft werden. Unsere Gefühle z. B. sind vielleicht in der Tat neuronale Zustände bzw. Mechanismen, mit denen hochkomplexe informationsverarbeitende Systeme gewisse Bereiche ihrer internen Organisation und ihres Verhältnisses zur Außenwelt regulieren, aber dieser Status der Gefühle – *wenn* es denn ihr Status ist – schlägt jedenfalls nicht durch auf die Qualität, mit der wir oder *als* die wir Liebe, Haß, Angst, Trauer, Freude empfinden und erleben. Eine Analyse wollen wir aber auch auf der Ebene dieser Qualität haben, und eine solche Analyse ist nicht-naturalistisch. Sie muß deswegen keineswegs antinaturalistisch sein. Legitim ist vielmehr beides, naturalistisch eingestellte Forschung *und* erlebnisnahe Analyse.

Jedoch soll mit dieser Feststellung nicht etwa einem ontologischen Dualismus das Wort geredet werden. Die Tatsache, daß zwei Arten des Zugangs möglich und wichtig sind, macht den Menschen nicht schon zum Bürger zweier Welten. Wohl aber ist die eine Welt, deren Bürger er ist, in Schichten aufgebaut, und vor allem gibt es in dieser Welt eine Besonderheit bei demjenigen Teil, den der Mensch aus-

macht. Mag die Oberflächenschicht unseres Erlebens auch weitgehend oder, wenn der Naturalismus recht hat, vollständig in den Tiefenschichten materieller Prozesse fundiert sein – gleichwohl sind diese letzteren für die Oberflächenschicht nicht unmittelbar transparent, sie scheinen sozusagen nicht bis oben durch. Freilich hat der Mensch sich nach und nach die Mittel erarbeitet, diese Transparenzbarriere künstlich zu durchbrechen und mit Hilfe der Wissenschaft in die Tiefenschichten einzudringen, aber das Entscheidende ist, daß er, obwohl er dies nun kann, nichtsdestoweniger auf die gleiche Weise weiter erlebt wie vorher. Er mag etwa Neurologe und auf die für die Gefühle zuständigen Gehirnregionen spezialisiert sein und dementsprechend wissen oder jedenfalls annehmen, daß z. B. Freude in einem bestimmten Zustand bestimmter Neuronen besteht; dennoch ist ihm dies im Erleben der eigenen Freude nicht transparent. Seine Freude weiß sozusagen nicht, aus welchen Zuständen welcher seiner Neuronen sie besteht und an welcher Gehirnstelle sie lokalisiert ist. Er weiß es vielleicht, wenn er es weiß, als wissenschaftlicher Spezialist, nicht jedoch als selbst im Zustand der Freude befindlicher Mensch. Und weil dies so ist, bliebe sogar bei einem auf der ganzen Linie erfolgreichen Naturalismus etwas für unser Interesse übrig – und zwar auch für das kognitive, theoretische Interesse. In diesem Sinne könnte man dann sehr wohl von Grenzen des Naturalismus sprechen.

Mit einem Nachklang, der ein früheres Motiv noch einmal aufgreift, möchte ich das Gesagte abrunden.

Ich habe vorhin gesagt, daß ich keine unüberwindlichen Schwierigkeiten sehe, das Faktum und die Phänomene des Moralischen naturalistisch zu erklären. Eine solche Erklärung macht nun aber jene Art der moralischen Reflexion und des ethi-

schen Argumentierens, wie wir sie seit den Griechen kennen, wiederum keineswegs überflüssig. Denn eines ist es, die Wirksamkeit moralischer Normen, was auch immer ihr Inhalt sein mag, als subtile Weise sozialer Regulation anzusehen, ein anderes, sich über eben diesen Inhalt in concreto auseinanderzusetzen. Hier muß ich kurz auf eine andere Bedeutung des Begriffs ‚Naturalismus‘ zu sprechen kommen. Seitdem George Edward Moore 1903 in seinen ‚Principia Ethica‘ den Ausdruck ‚naturalistischer Fehlschluß‘ prägte⁸, versteht man in der Ethik – oder besser: Metaethik – unter ‚Naturalismus‘ die Auffassung, man könne Normen aus Tatsachen (bzw. das Sollen aus dem Sein bzw. präskriptive aus deskriptiven Sätzen) ableiten. Hier ist nun zu betonen, daß der Naturalismus in dem Sinne, wie ich den Begriff in diesem Aufsatz verwendet und eingangs erläutert habe, mitnichten den metaethischen Naturalismus zur Konsequenz hat. Denn wer der Auffassung ist, daß das Faktum moralischen Handelns, etwa auch das Phänomen des Sich-zu-etwas-verpflichtet-Fühlens, keiner nicht-naturalistischen Erklärung bedarf, der legt sich damit keineswegs auch auf die Meinung fest, moralische Normen müßten dem Inhalt nach aus deskriptiven Sätzen abgeleitet werden können.

Ergänzend einige Bemerkungen zum Verhältnis ‚Moral – Evolution‘ (bzw. ‚Evolutionstheorie‘). Es hat im 19. Jahrhundert – etwa bei Herbert Spencer – die Forderung gegeben, die Moral an der Evolution zu orientieren und beispielsweise solche moralischen Normen anzuerkennen, die dem Fortgang der Evolution dienen. Zu meinem Erstaunen bin ich auch in gegenwärtigen Diskussionen hier und da auf Anklänge an diesen Standpunkt gestoßen. Zum Beispiel ist mir, wenn auch nur vereinzelt, das Argument begegnet, man müsse sehr wohl die Entwicklung aggress-

siver Technologien wagen, weil nur so die Evolution weiter fortschreiten könne.

Dazu nun drei Bemerkungen. Erstens ist es keineswegs unmöglich, zwar die *Theorie* der Evolution für wahr zu halten, die Evolution selbst jedoch für abscheulich. Und wenn man dies letztere tut, warum sollte man sich dann zu ihrem Gehilfen machen? Zweitens *könnte* man das aber auch gar nicht, selbst wenn man es wollte, denn die Evolutionstheorie erklärt zwar im nachhinein die Entwicklung, die hinter uns liegt, aber sie kann keine Voraussagen machen über die Entwicklung, die vor uns liegt. Alles, was man sagen kann, ist, daß hier nahezu alles möglich ist, für die Gattung Mensch beispielsweise sowohl baldiges Aussterben durch Hypertrophien oder Degeneration oder eine plötzliche Katastrophe als auch, nach Überwindung der nächsten Krisenjahrzehnte, eine großartige Zukunft. Insbesondere bietet die Evolutionstheorie als solche keine Möglichkeit abzuschätzen, ob eine bestimmte Neuentwicklung für die jeweilige Art erfolgreich sein wird oder nicht. Daher wäre es absurd, wollte man den Fortgang der Evolution in unsere Handlungsabsichten und -normen miteinbringen.

Drittens riskiere ich noch eine Bemerkung zur Soziobiologie. Ich finde die Erklärung, daß ‚egoistische‘ Gene etwa auch für unsere altruistischen Regungen verantwortlich sind, sehr suggestiv.⁹ Aber selbst wenn es mit dieser Erklärungsart, was wohl kaum der Fall ist, keinerlei Schwierigkeiten gäbe, wäre es doch wiederum so, daß die auf diese Weise freigelegten Tiefenschichten unserer moralischen Existenz nicht bis auf deren Oberflächenschicht durchscheinen und mithin für diese nicht transparent sind. Das moralische Erleben selbst vollzieht sich einfach nicht „in terms of genes“. Und wenn ich im

Zweifelsfalle überlege, was ich tun soll oder ob ich zu einer bestimmten Sache wirklich verpflichtet bin, so kann ich mich nicht rat- und hilfesuchend an meine Gene wenden, sondern muß z. B. meine Phronesis in Anspruch nehmen. Das heißt pointiert gesprochen: eine naturalistische Behandlung der Moral macht eine moralische Behandlung der Moral nicht überflüssig. Auch in moralibus also ließe selbst ein restlos erfolgreicher Naturalismus genügend Probleme übrig fürs Nachdenken und Argumentieren und für die Suche nach Orientierung.

Anmerkungen

- ¹ Kripke, S.: Naming and Necessity, Oxford 1980; dt.: Name und Notwendigkeit, Frankfurt/M. 1981. – Vgl. etwa auch die Position in: K. R. Popper/J. Eccles: The Self and its Brain, Berlin, Heidelberg, New York 1977.
- ² Vgl. G. Vollmer: Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart, 3. Aufl. 1981.
- ³ Vgl. E. O. Wilson: Sociobiology, Cambridge/Mass., London 1975; D. P. Barash: Soziobiologie und Verhalten, Berlin, Hamburg 1980.
- ⁴ Vgl. G. Vollmer: On supposed circularities in an empirically oriented epistemology, in: Proceedings of the 11th ICUS (Philadelphia, Nov. 1982), New York 1983 (in print).
- ⁵ Vgl. auch die von W. V. O. Quine in einem Beitrag von 1965 getroffene Feststellung, vor der alten Zirkularität brauche man keine Angst zu haben: „Wir sind darauf aus, die Wissenschaft als Institution oder als Vorgang in dieser Weise zu verstehen, und wir verlangen nicht, daß dieses Verständnis irgendwie besser ist als sein Gegenstand.“ (Ontologische Relativität und andere Schriften, Stuttgart 1975, S. 116.)
- ⁶ Lorenz, K.: Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie, zuerst 1941, neu in: K. Lorenz: Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Aufsätze, München 1978, S. 89.
- ⁷ Ebd. 98 f., 106 f.; vgl. auch G. Vollmer (s.o. Anm. 2), S. 135 ff.
- ⁸ Moore, G. E.: Principia Ethica, Stuttgart 1970, bes. S. 39 ff.
- ⁹ Vgl. R. Dawkins: Das egoistische Gen, Berlin, Heidelberg, New York 1978.