

# Die Selbsttranszendenz der Natur

VON GERHARD FADEN

## Das Prinzip der Analogie

Die Entstehung der modernen Technik ist eine Folge der Infektion der Wissenschaft durch die Interessen der praktischen Daseinsbewältigung. Damit ist nicht gemeint, daß sich die Wissenschaft grundsätzlich in den Dienst praktischer Interessen stellt. Sie kann durchaus „zweckfrei“ sein. Das Neue ist etwas anderes: Daß nämlich die Denkform der praktischen Daseinsbewältigung in die Wissenschaft eindringt. Die Anwendbarkeit der Wissenschaft ist eine Folge ihrer inneren Praxisförmigkeit. Wir nennen jene Denkform den „gemeinen Verstand“. „Gemein“ heißt der Verstand, weil sich in ihm die Wege aller Menschen, sie mögen sonst kommen woher auch immer und gehen wohin auch immer, kreuzen: Er ist das Trivium, um das keiner herumkommt. Ein Leck soll gestopft, eine Wasserleitung soll gelegt, ein Motor repariert werden. Natürlicherweise wird in solchen Fällen immer mit Kosten und Nutzen gerechnet. Die Sache soll „funktionieren“ mit dem geringst möglichen Aufwand; die Frage, was sie von sich her ist, wäre nur hinderlich. Wenn sich nun der gemeine Verstand der Wissenschaft bemächtigt, dann räumt er mit „Ockhams Rasiermesser“ in ihr auf. Er fordert, daß die Hypothesen alle „ökonomisch“ seien. Mit Recht wurde von Heidegger der gemeine Verstand der „rechnende Verstand“ genannt. Weil das Niedrige einfacher zu begreifen ist als das Höhere, rückt es in den Vorrang. Das hat unter anderem zur Folge, daß die Wissenschaft vom Lebendigen zur Wissenschaft vom Toten wird: Das Tote ist das Normale, das Leben eine Variante des Toten<sup>1</sup>. Der Infektion durch den gemeinen Verstand voran ging eine Schwächung des Lebensprinzips, also der Seele, der Wissenschaft. Das aber ist der Mythos. Wie es zu der Schwächung kam, mag hier auf sich beruhen. Für den Mythos ist die Welt ein Gesamtlebewesen, dessen Gerüst die Analogie bildet. Soweit die mythische Welterfahrung reicht, vertraut sich das Denken der Analogie an. Mythisch ist zum Beispiel der Gedanke, daß die Erde Frucht trägt, weil der Himmel sie im Regen liebend umarmt hat<sup>2</sup>. Mythisch gedacht sind auch die bekannten, von Plotin inspirierten Verse Goethes: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft ...“ Für den gemeinen Verstand ist so etwas bestenfalls eine poetische Metapher, die zur Erklärung der Dinge nichts beiträgt. Nur, was heißt hier „Erklärung“? Mit welchem Recht hält man etwa physikalische Gesetze für Erklärungen? Die Vernunft ver-

<sup>1</sup> Vgl. A. Knapp, *Soziobiologie und Moralthologie*, Weinheim 1989, 193. – Zum mythischen Ursprung der für die neuzeitliche Naturwissenschaft grundlegenden Lehren von Kopernikus, Kepler und Harvey: F. Vonessen, *Signaturen des Kosmos*, Witzenhhausen 1992, 143 ff.

<sup>2</sup> Aischylos, *Danaiden* (P. Ox. 2255, fr. 14), Hrsg. O. Werner, München 1969<sup>2</sup>, 556.

langt nicht irgendeine, sondern eine gute Erklärung, das heißt eine solche, die den Dingen im Wesen gerecht wird. Die Infektion der Wissenschaft durch den gemeinen Verstand ist vor allem deshalb so unheilvoll, weil der gemeine Verstand das Verlangen nach ganzer und wesenhafter Erkenntnis verdrängt. Die Ökonomie ist nicht das Ideal der Vernunft. Die Vernunft gebietet Mißtrauen gegen den interessengelenkten Verstand. Sie fürchtet sich nicht so sehr vor vielleicht „überflüssigen Hypothesen“ als vielmehr vor dem Übersehen und Auslassen wesentlicher Bereiche der Wirklichkeit. Vernünftig ist die Annahme, daß der Verstand zu eng ist für die Natur, daß nur der ganze Mensch die ganze Natur erfassen kann, daß also die Möglichkeiten der Analogie bis zum Äußersten auszuschöpfen sind. Darum hat das Programm der „Entmythologisierung“ nicht die Vernunft auf seiner Seite.

In der Logik gilt zwar der Analogieschluß als schwach, aber für die Ontologie ist die Analogie unentbehrlich<sup>3</sup>. Auch beim Sprechen über die Natur machen wir unwillkürlich von der Analogie Gebrauch. Wir sagen, daß ein Tier hört oder sieht, steht oder geht, und denken uns wenig dabei. Da aber die Tiere auf durchaus andere Weise sind als wir, hat auch ihr Hören, Sehen, Stehen, Gehen einen anderen Charakter. Wir als Menschen können nicht anders, als alles, womit wir zu tun haben, im Licht des Was-seins zu betrachten. Sehen ist nicht ein Vorgang auf der Netzhaut, sondern von vornherein Verstehen. Den Tieren dagegen ist das Was-sein der Dinge verschlossen. Für die Katze gibt es eigentlich keine Maus. Aber es wäre auch ungenau zu sagen, daß die Maus für sie Spielzeug oder Beute sei, denn sie weiß auch nicht, was „Spielzeug“ oder „Beute“ ist. Wir können das Sein der Katze nur durch Subtraktion vom menschlichen Sein beschreiben. Es handelt sich also um analoge, keineswegs um univoke Aussagen. In gewissen Fällen macht die deutsche Sprache darauf aufmerksam, daß die Differenz größer ist als die Ähnlichkeit: Die Tiere „fressen“ und „verenden“, die Menschen „essen“ und „sterben“. Es ist aber auch analog zu verstehen, wenn wir sagen: Die Pflanze wächst, oder: Der Stein fällt. Nur weil wir Wachsen und Fallen von uns selbst her kennen, können wir Analoga dazu in der Natur entdecken. Dasselbe gilt vom Sein des Steines selbst. Wir können den Stein nur wahrnehmen, weil wir das Stein-sein in uns tragen, und zwar in potentiell viel höherem Grade als der Stein selbst: Der kann nie so hart sein wie ein „steinernes Herz“. Wenn hier etwas „metaphorisch“ ist, dann die Anwendung des Adjektivs „steinern“ auf anderes Seiende als das Herz. Der Natur fehlt allerdings die Bewußtheit. Es ist indessen nicht das Bewußtsein, was die menschliche Absicht vom natürlichen Streben abhebt – das Bewußtsein kann auch fehlen, und es fehlt gerade bei den tiefsten Absichten –, sondern die Art der Absicht<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Vgl. R. Spaemann, Ähnlichkeit, in: ZPhF 50 (1996) 286–290.

<sup>4</sup> Heisenberg kommt im Zusammenhang mit der Darwinschen Lehre auf dies Problem zu sprechen: Eigentlich verstehen wir nur beim Menschen, was mit dem Wort „Absicht“ gemeint ist.

Der Mensch ist das offenbare Geheimnis der Natur. Er übertrifft die Natur an Geheimnischarakter. Somit ist das erste Analogat nicht, wie man erwarten könnte, das einfachere, sondern das schwierigere. Es ist der Sache nach das erste, der Zeit nach das zweite: Was „steinern“ heißt, ist am Stein leichter sichtbar. Ebenso wird, was „Kausalität“ heißt, zunächst erkennbar, wenn die Sonne den Stein erwärmt. Doch das ist nicht mehr als ein primitives Abbild der Kausalität. Der volle und eigentliche Sinn der Kausalität erschließt sich erst in der Zeugung. Diese aber ist im Grunde ein kontemplativer Akt, wie in dem biblischen Ausdruck: „Sie erkannten einander“, ausgesprochen. Die Aussage: „Die Sonne erwärmt den Stein“, meint also eigentlich: Die Sonne und der Stein erkennen einander, und die Frucht dieses Aktes ist die Wärme, die der Stein gebiert. Das ärmere ist vom reicheren Phänomen her zu verstehen, nicht umgekehrt. Damit soll keinem Panpsychismus das Wort geredet sein. Wir haben keine Veranlassung, dem Stein und der Sonne als solchen Denk- und Empfindungsfähigkeit zuzusprechen. Nicht abwegig ist jedoch die Annahme, daß die Materie an sich geisthaft ist. Das Kriterium des Geistigen ist die Offenheit; Denk- und Empfindungsfähigkeit sind nur die höchsten uns bekannten Spezifizierungen der Offenheit. Die Seele ist „auf gewisse Weise alles“, weil offen für alles. Das Licht stellt die Offenheit der sichtbaren Welt her, und die Formbarkeit ist die Offenheit der Materie. Es läßt sich vermuten, daß die Denk- und Empfindungsfähigkeit der menschlichen Seele von der *absoluten* Offenheit des absoluten Geistes so weit absteht wie die Materie von der menschlichen Seele. Es verhält sich hier so wie mit dem Hören: Der Mensch hat Ohren, weil er ein hörendes Wesen ist. Das heißt, das Hören ist früher als die Ohren und an sich nicht auf die Ohren angewiesen. In den Hörorganen manifestiert sich nur das Hörenkönnen. Das nicht-manifeste Vermögen ist früher und stärker als das manifeste. Wir dürfen also annehmen, daß der Geist der Natur, gerade weil er sich nicht in einem bestimmten Organ niederschlägt und da für uns greifbar wird, der stärkere ist. Was ein Vermögen durch die Bildung eines Organs an Artikulation gewinnt, das büßt es an elementarer Gewalt ein. Der Geist der Natur ist elementar: Er ist ganz eins mit jedem Element, und er ist das eigentlich Wirkende darin. Der Stein fällt nicht, sondern wird gefallen; der Vogel fliegt nicht, sondern wird geflogen. Die Naturwesen *sind* nicht eigentlich, sondern Sein geschieht ihnen – eine Art des Seins, die das Wort „Drang“ ausdrückt. Von dieser Elementarität kommt es, daß der Geist der Natur nicht außerhalb ihrer Produkte erfaßt werden kann. Der menschliche Geist dagegen ist abgehoben von den Elementen, worin er sich ausformt. Den Maler kostet es große Anstrengung, mit der Farbe so eins zu

---

Aber wenn wir einem Hund die „Absicht“ zusprechen, eine Wurst zu fressen, „kann man dann nicht vielleicht auch noch der Genstruktur die Absicht zuschreiben, sich so zu verändern, daß sie den Umweltbedingungen besser angepaßt ist?“ Heisenberg weicht zurück, indem er dies für einen bloßen „Mißbrauch“ des Wortes „Absicht“ erklärt (W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze*, München 1991<sup>12</sup>, 283).

werden, wie die Natur damit schon immer von innen her eins ist. Das ist der Preis, den der menschliche Geist für die Freiheit zu entrichten hat.

### Der Wesensbau der Natur

Da die Wissenschaft ihre mythische Herkunft nie abstreifen kann, wird sie auch immer wieder, sie mag es wollen oder nicht, auf die Analogie zurückkommen. Im modernen Menschenbild dominiert die Ökonomie, und so kann es nicht anders sein, als daß die Natur Züge eines kolossalen Wirtschaftsunternehmens annimmt<sup>5</sup>. Wir folgen hingegen der älteren, auch in der Neuzeit nicht völlig aufgegebenen Lehre, wonach die Kontemplation die Wesensmitte des Menschen bildet. Als Wesensmitte ist sie zugleich Ursprung und Gipfel, darum auch schwierig und selten in der Erscheinungswelt ganz zu realisieren. Der Kontemplation entgegen steht der Drang, der von Platon noch einmal in *θυμός* und *ἐπιθυμία* aufgespalten wurde und der den weitaus größeren Teil des Seelenlebens ausfüllt. Diese Wesensmomente sind es auch, die in gleichem Verhältnis, also analog, die Natur aufbauen. Diese Anschauung steht in Einklang mit den Ergebnissen einer vorurteilsfreien Biologie, die dafür sprechen, daß der Geist weder ein „Einbruch aus einer fremden Sphäre in irdische Lebensformen“ noch die Frucht eines geistlos vegetierenden Lebens ist<sup>6</sup>. Im allgemeinen hat jedoch das moderne Denken, die Philosophie ebenso wie Biologie und Anthropologie, Schwierigkeiten mit der Anerkennung der Kontemplation. Von einem Philosophen platonischer Richtung wurde am deutlichsten ausgesprochen, daß die Kontemplation die Wesensmitte gerade auch der Natur bildet: Nach Plotin wirkt die Natur aus der Kontemplation der Ideen heraus, analog zu einem Mathematiker, der betrachtend Figuren zeichnet<sup>7</sup>, so daß alles Seiende nur ein „Nebenwerk“ der Kontemplation ist<sup>8</sup>. Diese Ansicht mag befremdlich und vielleicht sogar verstiegen anmuten, sieht man aber genauer zu, so spricht die Erfahrung durchaus für sie: Allenthalben läßt sich nämlich beobachten, daß die Kontemplation der Produktion als deren Bedingung vorangeht. Für die Produktion des Künstlers können wir uns auf die Worte Cézannes stützen: Der Maler muß „sein ganzes Wollen“ zum Schweigen bringen, er muß „vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein“<sup>9</sup>, wobei das Bedingungsverhältnis kein zeitliches Nacheinander bedeutet: Der Künstler erkennt, indem er produziert. Sollten für die Produktivität der Natur ganz andere Gesetze gelten, sollte das Natur-Schöne einen ganz anderen Ursprung haben als das Kunst-Schöne? Das wäre merkwürdig. Die Beweislast obliegt jedenfalls dem, der die Ana-

<sup>5</sup> Ein Beispiel dafür bei *Knapp*: Die Gene als Kapital, Fortpflanzung als Investition usw. (a. a. O. 180).

<sup>6</sup> A. Portmann, *Biologie und Geist*, Frankfurt 1973, 12.

<sup>7</sup> *Enn.* III 8,4,8.

<sup>8</sup> *Enn.* III 8,8,26.

<sup>9</sup> L. Cézanne, *Über die Kunst*, Mittenwald 1980, 13.

logie bestreitet. Daß die Kontemplation der Natur nicht voll bewußt, sondern wie im Schlaf befangen ist, wie Plotin sagt<sup>10</sup>, ändert nichts an ihrem Charakter als Kontemplation, und wie es das Kennzeichen gerade der großen Künstler ist, daß sie nicht mehr als ein Durchgang für ihr Werk sind, so erweist sich die Natur als die größte Künstlerin, indem sie ganz in ihren Produkten aufgeht.

Das moderne Denken ist in den meisten seiner Ausprägungen antiplatonisch, es will ohne Ideen auskommen oder wenigstens den Geist zu einem Epiphänomen degradieren. Die Philosophie des Deutschen Idealismus war ein letzter Versuch, diese Tendenz aufzuhalten. Aber für die Ideen und den Geist einen Ersatz zu beschaffen, ist gar nicht so einfach. Dies zeigt sich schon an der Lehre Schopenhauers, die wie die Antithese zu Plotin klingt: Die Ideen werden zwar nicht aufgegeben, aber aller Autonomie und Wirkungsmacht beraubt; sie sind „Objektivationen“ des blinden Willens. Indessen hat diese Lehre nicht die Erfahrung auf ihrer Seite: Der Wille allein ist nämlich nie produktiv, das Wollen führt nicht automatisch zum Können. Der Wille, etwas zu tun oder zu machen, mag noch so heftig sein, er kann das Vermögen dazu nicht herbeizwingen. Der Wille ist von Not und Mangel getrieben, und Not und Mangel können nicht hervorbringen, sondern nur nehmen. Das Sprichwort: „Not macht erfinderisch“, hat nur dann recht, wenn es meint, daß die Not den Verstand schärft. Etwas Großes geht daraus nicht hervor. Das beste Beispiel dafür ist der gemeine Verstand: Er ist nichts anderes als das Resultat der Reduktion des Geistes für Zwecke der vitalen Bedürfnisse<sup>11</sup>.

In der Nachfolge Schopenhauers steht auch Schellers Lehre vom Antagonismus zwischen Geist und Drang, die dem Geist und der Idee zwar nicht die Autonomie, aber die Produktivität abspricht und aus diesem Grund auch zur Verwerfung des theistischen Schöpfungsgedankens führt. Wohl ist es unbestreitbar, daß der Geist in der Welt ein recht unsicheres Dasein hat und daß die einfacher gebauten Phänomene – die Pflanze gegenüber dem Tier, die anorganische Welt gegenüber der organischen – die stabileren sind, aber daraus mit Scheler zu schließen, der Geist sei an sich ohnmächtig, ist unzulässig. Gegen Schellers These, „Mächtig ist ursprünglich das Niedrige, ohnmächtig das Höchste“<sup>12</sup>, steht die von Platon zuerst ausgesprochene Erkenntnis, daß Macht ohne Erkenntnis überhaupt keine Macht ist<sup>13</sup>. Die „Macht“ des Niedrigen reicht nur dazu, die Realisierung des Höheren zu stören: Eine surrende Fliege, ein Wassertropfen oder ein Virus haben allerdings das Vermögen, den größten Geist am Denken zu hindern. Das ist aber

<sup>10</sup> Enn. III 8,4,24.

<sup>11</sup> Wenn Nietzsche und Scheler vom „Schöpferisch-werden des Ressentiments“ sprechen, so zeigen gerade ihre Untersuchungen, daß das Ressentiment nicht wirklich schöpferisch wird, sondern bereits vorgefundene Werte verkehrt.

<sup>12</sup> M. Scheler, Späte Schriften, Bern 1976, 52.

<sup>13</sup> Gorgias, 466e-468e.

eine defiziente Form von Macht. Was Macht im eigentlichen Sinn bedeutet, ist eher an der Ausbreitung des Lichtes abzulesen: Selbstmitteilung. Daran gemessen, sind alle Formen des Aufdrängens und Wegdrängens mißglückte Selbstmitteilungen. Jede Selbstmitteilung nämlich, die ihren Empfänger reduziert, steht mit ihrem eigenen Wesen in Widerstreit: Je weniger der Empfänger ist, desto weniger kann er aufnehmen.

In der Biologie soll die Theorie von Mutation und Selektion den Ersatz des Geistigen besorgen: Durch den Zufallsmechanismus der Mutation entstehen Änderungen im Erbgut, und von den Resultaten dieser Änderungen überleben und setzen sich durch diejenigen, die der Umwelt am besten angepaßt sind. Abgesehen davon jedoch, daß die allermeisten Mutationen nur eine schädigende Wirkung haben, arbeitet kein Künstler auf solche Weise, und wir haben keinen Grund anzunehmen, daß das Vorbild aller Künste so kunstlos verfährt. Ein Künstler kann den Zufall benutzen, aber er ordnet sich ihm nicht unter. Kein Baumeister legt einen Stein und noch einen auf den anderen und schaut, „was dabei herauskommt“. Am Anfang steht vielmehr die Idee des Ganzen (wenn auch nicht notwendig bis in alle Einzelheiten bestimmt). Ein großes Kunstwerk hat es auch nicht nötig, sich „anzupassen“, da es von Anfang an mit seinem Ort in Einklang steht. Der Ort ist ein Moment der Idee. Der Tempel von Bassai entspricht der Felsenwildnis, weil er der Idee des Tempels entspricht.

Unter den Kritikern des Darwinismus seien hier nur Popper und Portmann genannt. Popper betont die Aktivität der Lebewesen. Die Natur macht Erfindungen, so wie wir<sup>14</sup>. Ja, aber Erfindungen werden nicht von ungefähr gemacht. Daß man Erfindungen zur Verbesserung der Lebensbedingungen macht<sup>15</sup>, ist ein naives utilitaristisches Vorurteil. Die erfindende Phantasie hat ganz Anderes im Blick. Weiter führen Portmanns Studien zur Bedeutung von Darstellung und Ausdruck in der Natur<sup>16</sup>. Alle Wesen stellen sich selbst dar, drücken sich selbst aus. Auch der Mensch stellt unwillkürlich bei allem Tun sich selbst mit dar. Aber was ist dieses „Selbst“, und wodurch unterscheiden sich geglückte von mißglückten Darstellungen? Die Phänomene Darstellung und Ausdruck können offenbar sehr Heterogenes bedeuten. Befragen wir sie phänomenologisch, das heißt auf ihren verborgenen Logos, so zeigen sich auch hier eine defiziente und eine ursprüngliche Form. Das von Portmann herangezogene Beispiel aus der Menschenwelt: Motorradfahrer, die mit dem Knattern ihrer Maschinen die Städte verseuchen<sup>17</sup>, illustriert gerade die defiziente Form, das, was Selbstdarstellung ursprünglich nicht ist. Das „Selbst“ wird in dem Maß aufdringlich, als es nicht mehr es selbst ist. Die Absicht zur Selbstdarstellung steht der Selbstdarstel-

<sup>14</sup> K. Popper. Auf der Suche nach einer besseren Welt, München 1988<sup>3</sup>, 26.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> A. Portmann, Vom Lebendigen, Frankfurt 1979<sup>2</sup>.

<sup>17</sup> Ebd. 101.

lung im Weg. Es macht dann übrigens keinen sonderlichen Unterschied, ob man zu dieser Art „Selbstdarstellung“ ein Klavier oder ein Motorrad verwendet. Der Mensch stellt dann sein wirkliches Selbst dar, wenn er sich in den Dienst der Selbstmitteilung der Ideen stellt. Wo die Idee schwindet, da bleibt von der Selbstdarstellung nur „Imponiergehabe“ übrig. Darstellung und Ausdruck sind entweder Ideendarstellung und Ideenausdruck oder nichts. Offen, sehend für die Idee wird das Seiende durch sein kontemplatives Vermögen. Die Natur entwickelt Augen, weil sie von Anfang an mit Sehvermögen begabt, das heißt offen, sich selbst transzendierend, ist, und zwar nicht erst in den Lebewesen, sondern schon in der anorganischen Welt: Der ruhig hingebreitete Wasserspiegel ist schon Auge. Nur metaphorisch und uneigentlich – aber gilt das von den Augen der Lebewesen etwa nicht? Die Offenheit wiederum empfängt, „lernt“, das Seiende von den Ideen. Bewußtsein ist ein Reflex der Ideen, oder: Bewußtsein ist eine der Erfindungen – und schwerlich die größte –, welche die Phantasie aus dem Blick auf die Ideen hervorgebracht hat. Gemäß dem Gesetz, wonach das für uns Frühere der Sache nach das Spätere ist, ist Bewußtsein eine Folge der Kontemplation, nicht deren Grund. Die Idee ist das schlechthin Offene und sich Mitteilende. Darum wurde sie immer lichthaft gedacht, denn das Licht vereinigt in sich die beiden Momente Offenheit und Selbstmitteilung. (Die Frage nach dem Ort der Ideen, die von Plotin anders als von Platon und von Augustinus und den christlichen Platonikern wieder anders beantwortet wurde, muß hier auf sich beruhen, da sie nicht unter die Zuständigkeit der Naturphilosophie fällt.)

Woher dann die vielen häßlichen und abscheulichen Gebilde, die es in der Natur doch auch gibt? Bilder der Ideen können derartige Phänomene nicht sein, und die Auskunft, sie stammten bloß aus Schwächen oder Unvollkommenheiten der Natur, nimmt die Sache zu leicht. Die Analogie der Kunst kann zu einer besseren Antwort anleiten. Hier sehen wir, daß es auch eine Größe im Häßlichen gibt, die nichts weniger als ein Werk der Schwäche ist, zu der vielmehr Genie gehört. Unleugbar gibt es auch eine Lust am Häßlichen, jedoch nur in Zeiten des Niedergangs der Kunst, wo man weder weiß, was das Schöne, noch was das Häßliche in Wahrheit ist. Wo es einer Kultur um die Kunst ernst ist, wendet sie sich aus einem anderen Grund dem Häßlichen zu: Um seinen Bann zu brechen, um sich davon zu befreien. Was Bild geworden ist, das ist faßbar geworden und damit seiner ärgsten Unheimlichkeit beraubt. Wenn also die Natur das Häßliche hervorbringt, so vermutlich darum, um das Nichts, das sie ständig umdroht, zu bannen. Für den gemeinen Verstand ist das Nichts das, woran man sich nicht zu kehren braucht; nichts scheint weniger nötig, als es zu bannen. Aber immer ist das, was der gemeine Verstand verachtet, der besorgtesten Aufmerksamkeit wert. Das Nichts ist, gerade weil das Wichtigste, deshalb das Aufdringlichste und Massivste, so sehr, daß man eben dies nicht einmal mehr spürt (etwa so, wie ein überstarker Reiz die Sinnesorgane betäubt). Um überhaupt er-

tragen werden zu können, muß es Gestalt werden: Dies ist dann eben das Häßliche. Das Entsetzen, das den Menschen angesichts monströser Bildungen besonders der Tierwelt ergreift, zeigt an, daß er hier an der Grenze des Nichts steht. Da alle Gestalt ihren Ursprung in der Idee hat, hat das Häßliche als Gestaltetes Anteil an der Idee. Die Idee ermöglicht die Bannung des Nichts in die Gestalt.

### Kontemplation und Drang

Die Kontemplation der Natur ist, weil vom Drang benommen, „schläfrig“. Das schließt nicht aus, daß die Natur, ihren größeren Kräften entsprechend, größere Werke als der Mensch hervorbringt. In der Natur wohnen Widerspiegelung der Idee und blinde Selbstbefangenheit dicht beisammen. Das widerspricht sich nicht: Ein Wesen kann sehr wohl die Idee erblicken, ohne sie als solche zu erkennen. Es gelingt dann nicht, sie festzuhalten, weil es an Kritik-, das heißt Unterscheidungsvermögen, fehlt. Dies aber ist es, was eigentlich das Wachen vom Schlafen unterscheidet. So fehlen in Zuständen der Benommenheit – durch Schläfrigkeit oder Drogeneinwirkung – nicht so sehr die Wahrnehmungs- und Denkfähigkeit (die können sogar gesteigert sein) als das Urteil über Wahrnehmungen und Gedanken. Das ist die Art Blindheit, die Platon der *Doxa* zuschreibt. Die Schwierigkeit besteht generell nicht im Finden – auch die *Doxa* kann einmal von ungefähr das Gute und Wahre treffen –, sondern im Bewahren: Bei der nächstbesten Gelegenheit läßt die *Doxa* das Gute und Wahre fahren. (Ein anschauliches Beispiel für diesen Ablauf gibt das Märchen von Hans im Glück.) Schon die anorganische Natur zeigt dieses Doppelgesicht: Das Feuer, im stillen Lohen der Flamme eine Erscheinung von Leben und Geist, kann im Nu das grausamste und zerstörerischste Element werden. In der organischen Natur bringt die Pflanze in ihrer Blüte die herrlichste Erscheinung des Wesens der Kontemplation, die höchste natürliche Vergeistigung der Materie, hervor, doch ein und dieselbe Pflanze ist zugleich ein gieriges, rücksichtsloses Monstrum. Bei den Tieren gibt es Organe wie Hörner und Zähne, die zugleich Schmuck und Waffe sind. Hierher gehört auch die Bemerkung von Ernst Jünger, daß die „Gottesanbeterin“, „Mantis religiosa“, ihren Namen keineswegs zu Unrecht trägt: „Die Haltung der Arme ist die der Bitte – etwa um das tägliche Brot, das die Mantis in Form einer Fliege verzehrt.“<sup>18</sup> Erst dem Menschen ist das Unterscheidungsvermögen für das kontemplative und das dranghafte Moment gegeben.

Das Erwachen ist ein Akt des Erwachenden selbst. Es geschieht zwar gewöhnlich nicht willentlich, aber auch nicht ohne die Einwilligung des Erwachenden. Es ist also die Natur, die im Menschen erwacht. Im Menschen erkennt die Natur sich selbst, und damit wird der Ursprung alles Seienden, die

<sup>18</sup> E. Jünger, *Siebzig verweht* II, Stuttgart 1981, 305.



Kontemplation, offenbar. Wenn das Wesen einer Sache an deren vollkommenster Verwirklichung abzulesen ist, dann das Wesen der Natur am vollkommenen Menschen. Dagegen spricht keineswegs, daß der Mensch ein spätes und, wie es scheint, nebensächliches Produkt der Evolution auf einem unbedeutenden Planeten ist. Wie der Schlaf nicht zum Erwachen, so strebt die Evolution nicht zum Menschen. Die Schlaftrunkenheit ist im Leben der Individuen das Vorherrschende, Erwachen die Ausnahme; sollte es in der Natur im Ganzen anders sein? Trotzdem ist das wache und nicht das schlafende Leben das eigentliche Leben. Potentiell gab es alle Lebewesen, auch den Menschen, seit Anfang der Welt, denn die Möglichkeit ihrer Entstehung lag in den Naturgesetzen beschlossen. Der Mensch gehört also von Anfang an zur Natur. Richtig ist allerdings, daß die Entdeckungen der neuzeitlichen Wissenschaft die Differenz zwischen Wesen und Erscheinung verschärft ins Bewußtsein bringen. Das Erwachen der Natur findet an einem gänzlich unscheinbaren Ort statt, die physische Stellung des Menschen im Universum entspricht nicht mehr seiner metaphysischen Stellung<sup>19</sup>. Der Schwund des Mythos führt zum Zerschneiden der Analogie des Physischen und Metaphysischen. Vielleicht liegt hier der größte und folgenreichste Fall von Ausgleiten auf dem von Platon „äußerst schlüpfrig“ genannten<sup>20</sup> Gelände der Ähnlichkeit vor<sup>21</sup>. Die Proteste gegen Galilei und Darwin, die von der Wissenschaftspropaganda psychologisch auf die Kränkung der menschlichen Eitelkeit zurückgeführt werden, galten im Grunde dem Prinzip der neuzeitlichen Wissenschaft, gerade das Wesentliche auszusparen. Diesem Prinzip verdankt sie ihre Erfolge. Denn das Wesenhafte wäre nicht wesenhaft, wenn es sich methodisch und exakt dingfest machen ließe. Unter philosophischem Aspekt die bedeutendste Folge der neuzeitlichen Wissenschaft ist also wohl die Erschwerung und Verlängerung des Aufstieges von der Erscheinung zum Wesen. Die Analogie bildete die Brücke dazwischen; nun muß ein Abgrund durchstiegen werden.

Hieraus ergibt sich auch, daß für die um sich greifende Naturverwüstung nicht der angebliche „Anthropozentrismus“ des europäischen Denkens haftbar gemacht werden kann. Anthropozentrik ist natürlich zu verwerfen, wenn damit das rücksichtslose Sich-breit-Machen des Menschen auf Kosten anderer Geschöpfe gemeint ist. Nur, was sich da breit macht, ist ja gerade das Nicht-Wesen des Menschen, der Drang. Das eigentliche Zentrum des Menschen, die Kontemplation, ist frei von Eigeninteresse. Ein Zentrum, das alles an sich saugt, zerstört sich selbst als Zentrum. Die Kontemplation ist

<sup>19</sup> Vgl. R. Spaemann, *Das Natürliche und das Vernünftige*, München 1987, 47.

<sup>20</sup> Sophistes 231a.

<sup>21</sup> Ein instruktives Beispiel für die moderne Forcierung physischer auf Kosten metaphysischer Analogien stellt Konrad Lorenz' Entmythologisierung der Begeisterung dar: Nicht mehr ein Geist oder gar, wie das griechische Wort „Enthusiasmus“ besagt, ein Gott soll von dem Begeisterten Besitz ergriffen haben, sondern die „intraspezifische Aggression“ mit Symptomen, die sich ebenso bei der sozialen Verteidigungsreaktion von Schimpansen finden (*K. Lorenz, Das sogenannte Böse*, München 1975<sup>3</sup>, 241 ff.).

allem Seienden dienstbar. Wenn das Zentrum des Menschen mit dem der Natur zusammenfällt, dann ist die Antithese Biozentrik – Anthropozentrik verkehrt. Das Denken ist dann, und nur dann, biozentrisch, wenn es anthropozentrisch ist. Die moderne Naturverwüstung ist ein Zeichen für den drohenden Verlust des Zentrums – sowohl der Natur als auch des Menschen.

Im Menschen wird die Natur sich offenbar. Genau darum ist er mehr als Natur, denn die Natur als solche ist sich selbst nicht offenbar. Sie bleibt befangen in der Dunkelheit des Dranges. Die Durchlichtung des Dranges übersteigt die Möglichkeiten der Natur; erst im Menschen zeigt sich ein Schimmer davon. Durchlichtet ist der Drang, wenn er eins geworden ist mit Erkenntnis. Gewöhnlich ist das nicht der Fall, auch beim gewöhnlichen Menschen nicht: Das Normale ist, daß die Erkenntnis den mehr oder weniger widerspenstigen Drang in die rechte Richtung zwingt, indem sie zum Beispiel einen ungerechtfertigten Affekt unterdrückt. In solcher Verfassung sind Drang und Kontemplation offenbar noch nicht eins. Licht ist der Drang dann, wenn er nicht mehr aus ungerechtfertigtem Anlaß entbrennen kann, von Anfang an auf das Wahre gerichtet und in keiner Weise korrekturbedürftig ist.

Weil in der Natur Kontemplation und Drang ungeschieden sind, eignet ihr das elementare Denken. Den Menschen dagegen zeichnet das freie Denken aus. Frei heißt es deshalb, weil es von der Botmäßigkeit des Dranges befreit ist. Im Menschen gerät die Natur in die Krise: der Antagonismus, der von Anfang an in ihrem Grunde liegt, drängt zum Austrag, und die Natur zeigt ihm keinen Weg zur Schlichtung. Hier ist der Punkt, wo die Analogie endet. Zum gänzlich licht gewordenen Drang hat die Natur kein Analogon. Der Wunsch Gottfried Benns: „Ach, daß wir unsere Ururahnen wären ...“, ist verständlich, aber er führt in die Irre. Die ersehnte Einheit läßt sich nur auf höherer Stufe finden, und da kommt auch der Drang erst zu sich selbst. Erst der in Licht verwandelte Drang ist wirklich er selbst. Damit wird auch die Natur erst sie selbst, befreit von ihrem eigenen Dunkel<sup>22</sup>.

Warum ist die Natur dunkel, warum ist dem Niederen soviel Vermögen, das Höhere zu stören, eingeräumt? Ist dies nicht ein Zeichen, daß in der Natur von Anfang an etwas in Unordnung, daß die Natur selbst nicht in ihrem ursprünglichen, gesunden Zustand ist? Wenn wir uns zum konsequenten Gebrauch der Analogie entschließen, gelangen wir zu der Vermutung, daß dem gegenwärtigen Zustand der Natur eine freie Entscheidung voranging. Am Menschen sehen wir nämlich, daß die Krankheit, die im wehrlosen Ausgeliefertsein an den Drang, in der Sucht, besteht, die Folge einer sittlichen Fehlentscheidung ist. Die Tatsache, daß das Kind zunächst vom Drang

<sup>22</sup> Vgl. Heideggers Vermutung (unter Hinweis auf Römer VIII, 19: „das ängstliche Harren der Kreatur“), daß ein verborgenes Leiden und Entbehren die Tierwelt ob ihrer „Weltarmut“ durchzieht (Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA 29/30, Frankfurt 1983, 395f.).

beherrscht ist, eignet sich nicht als Argument für die Priorität des Dranges, denn die zeitliche Abfolge zeigt eben nicht die wesenhaften Verhältnisse.

Wenn im Menschen offenbar wird, was die Natur von Anfang an ist, so ist zu vermuten, daß auch das Gute und das Böse die Natur offenbar machen. Nun ist die Natur selbst weder gut noch böse, da die unabdingbare Voraussetzung der Freiheit fehlt. Auch vermuten wir allzu leicht Gier oder Haß, wo die Natur spielt. Das Raubtier ist nicht „böse“, wenn es sich Beute holt, es befindet sich in gespannt-freudiger Erregung<sup>23</sup>. Weil die Katze spielen will, fängt sie Mäuse. Ein Garnknäuel kann ihr zum Spiel ebenso dienen wie eine Maus. Wie die Kontemplation, die mit dem Spiel verwandt ist, dem Handeln vorangeht, so ist das Spiel keine Zugabe zur Arbeit, sondern kommt vorher. Beide, Kontemplation und Spiel, haben Freiheit von Not zur Voraussetzung. Nur: Weshalb ist das Spiel so grausam? Offenbar deshalb, weil die Naturwesen gegeneinander verschlossen sind, weil sie, nach dem Wort Heraklits über die Schlafenden, keine „gemeinsame Welt“ haben<sup>24</sup>. Sie sind eingeschlossen in ihre jeweilige Welt, und diese ist eng: Sie besteht nicht aus Seiendem, sondern aus Reizen, die ein Instinktverhalten auslösen. In der freien Übernahme dieser Eingeschlossenheit und Enge liegt der Grund des Bösen. Der Mensch ist also böse, sofern er den Naturzustand zu dem seinen macht. Seinen heimlichen Anfang hat das Böse in der Abneigung, eine Realität, die den Trieben nicht genehm ist, zur Kenntnis zu nehmen; seinen Gipfel erreicht es im zweckfreien Spiel, in dem nur die Neugier ihre Befriedigung sucht (wie in den Menschenexperimenten Kaiser Friedrichs des Zweiten von Hohenstaufen).

Woher rührt die Eingeschlossenheit? Sicherlich nicht aus dem Drang als solchem, denn der kann auch ganz rein und licht werden. Auch die „Aggression“ kann nicht für das Böse verantwortlich gemacht werden, zumal es eine von sich aus zum Kampf drängende Aggressivität auch bei den Tieren nicht gibt; der Angriff steht immer im Dienst anderer biologischer Funktionen<sup>25</sup>. Böse wird der Drang erst durch Verabsolutierung im freien Willen. Die Naturwesen können ihn nicht verabsolutieren, denn der Drang *ist* ihnen absolut. Wenn das Böse in der Verabsolutierung des Dranges besteht, so das Gute in dessen Relativierung. Den Naturwesen fehlt für beides die notwendige Voraussetzung: Das Absolute ist ihnen nicht offenbar. Gut ist keineswegs die Auslöschung der Interessen, die Schopenhauersche „Verneinung des Willens zum Leben“, denn darin verbirgt sich nur eine andere Verabsolutierung. Der Mensch allein kann zu seinen Antrieben „Nein“ sagen, aber der Mensch allein kann auch zu ihnen „Ja“ sagen. Auch Feindschaft ist nicht an sich böse<sup>26</sup>. Freund und Feind sind natürliche Gegeben-

<sup>23</sup> Lorenz 32.

<sup>24</sup> B 89 (Die Fragmente der Vorsokratiker, Hrsg. Diels/Kranz, Berlin 1974<sup>17</sup>, 171).

<sup>25</sup> B. Hassenstein in: Neue Anthropologie II, Hrsg. Gadamer/Vogler, Stuttgart 1972, 83.

<sup>26</sup> Gegen Georg Picht, der in dem Aufsatz „Über das Böse“ das Freund-Feind-Schema als solches für böse erklärt (G. Picht. Hier und Jetzt II. Stuttgart 1981, 499).

heiten; sie sind als solche zu übernehmen wie andere auch. Böse ist erst die absolute Feindschaft, die sich die vollständige, bedingungslose Vernichtung des Feindes zum Ziel setzt.

Dem Tier ist die durch den Drang jeweils erschlossene Welt absolut. Daher kommt es zu dem Hochzeitsbrauch der Gottesanbeterin und mancher Spinnen: Nach Abklingen des Begattungsdranges erscheint die Gestalt des Partners als Beute und wird einverleibt. Der Partner hat keine Substanz, er ist völlig relativ auf die Stimmungszustände des Tieres. Doch auch die höheren Tiere leben fast ganz in der Gegenwart, genauer: in einem Analogon zu dem, was wir „Gegenwart“ nennen, denn Gegenwart im strengen Sinn gibt es nur für Wesen, die auch Nicht-Gegenwart kennen. Die Tiere können zwar früher Gesehenes wiedererkennen, so wie der Hund des Odysseus seinen Herrn bei der Rückkehr erkannte, doch das Erinnerungsvermögen, das heißt die Fähigkeit, den Sinnen nicht Gegenwärtiges zu reproduzieren, scheint sehr enge Grenzen zu haben. Die Steigerung der Erinnerungsfähigkeit wurde als „der stärkste Entwicklungsimpuls zum Menschen“ bezeichnet<sup>27</sup>. Der Drang läßt, weil er sich selber absolut ist, kein Abwesendes ins Erscheinen zu. Vermutlich ist das eine Seite der Sprachlosigkeit der Tiere. Sprache schafft Distanz: Man befreit sich von einer Sache, indem man sie ausspricht, und Sprache schafft Nähe: Man bringt eine Sache heran, indem man sie ausspricht. Benennen heißt sowohl Distanz-schaffen als auch Vertraut-machen. Das Leben im Drang ist distanzlos. Es kennt keine Ferne und darum auch keine Nähe<sup>28</sup>.

Wenn die Natur im Schlaf befangen ist, so träumt sie auch. Daraus erklärt sich die überschwengliche, aller menschlichen Vorstellungskraft spottende Phantastik so vieler natürlicher Bildungen. Bekanntlich ist die Phantasie im Traum viel lebhafter als im Wachzustand; im Traum haben wir Einfälle, die uns wach niemals in den Sinn kämen. Der Eintritt in die Tageswelt bringt Ernüchterung mit sich, und sie bleibt an Schönheit wie an Schrecklichkeit hinter der Traumwelt zurück. Dabei verträgt sich Traumhaftigkeit durchaus mit Intelligenz und Planmäßigkeit. Es steht damit nicht anders als oft mit dem Leben des Individuums: Es verfolgt einen Plan nach dem anderen, es realisiert Werk für Werk, aber der „labyrinthisch irre Lauf“ des Ganzen ist kein Ergebnis bewußter Planung. Der Träumer ist sehend im Einzelnen, blind im Ganzen, ohne Erinnerung und Voraussicht. (Über einen verborgenen Plan jenseits der Natur, der das diesseitige Gewebe aus Planmäßigkeit und Planlosigkeit übergreift und lenkt, ist damit nichts ausgesagt.)

<sup>27</sup> A. Remane in: Neue Anthropologie I, 321.

<sup>28</sup> Die Schimpansin, die die Zeichensprache der Taubstummen erlernte und sich damit verständigen konnte, ist allein schon deshalb kein Argument für die Existenz einer „Tiersprache“, weil sich die „Mitteilungen“ der Schimpansin immer auf unmittelbar Gegenwärtiges bezogen (gegen Remane 322f.).

## Natur und Ethos

Wenn der Mensch im Wesensbau mit der Natur übereinstimmt, dann werden die Grundlagen der Naturphilosophie und der Ethik die gleichen sein; wo jene auf Verstandesmaß reduziert wird, gerät auch diese in Gefahr. Allerdings kann die Ethik ihre Gesetze nicht auf solche Weise aus der Natur beziehen, daß sie das Verhalten der Naturwesen zur Nachahmung empfiehlt: in diesem Sinn besteht der oft zitierte Satz: „Aus dem Sein folgt kein Sollen“, zu Recht. Die Ethik beginnt, wo die Kontemplation vom Drang frei wird. Die Natur ist unvollendet, und dem Menschen ist die Aufgabe gesetzt, sie in sich zur Vollendung zu bringen. Das ist wohl der recht verstandene Sinn des Auftrages, sich die Erde untertan zu machen, denn auch die Erde ist ja im Menschen eigentlich sie selbst als draußen. Die übrigen Wesen brauchen keine Ethik, weil ihnen ihr Ethos schon gegeben ist. Nachdem die Kontemplation frei wird vom Drang, kann sie ihn messen, kann das Gewicht jeder seiner Forderungen wägen: Das ist die Leistung der Ethik. Die Ethik als Lehre vom Ethos, das heißt Aufenthaltsort, mißt Nähe und Ferne. Unermeßlich ist nur das Absolute. Wenn von Natur aus „jeder sich selbst der Nächste“ ist, so stellt die Ethik diesen Irrtum richtig, indem sie eigene und fremde Interessen mit demselben Maß mißt. Sie relativiert die Differenz zwischen mir und dem anderen. Für den Drang ist diese Differenz absolut. Die Möglichkeit des Mit-seins ist also eine Folge des Freiwerdens der Kontemplation.

Die Ethik kann nur die Kontemplation zu ihrer Basis haben. Wenn aus dem Bild des Seienden die Kontemplation ausfällt, so ist auch die Ethik betroffen. Da man vor einem offenen Bekenntnis zur Bestialität des Menschen zurückscheut, muß aus dem Drang ein Ethik-Surrogat beschafft werden. Das aktuellste Beispiel dafür ist der Versuch der Soziobiologie, eine „Ethik“ auf der Basis des Überlebens aufzubauen. Die Soziobiologie bestreitet die Möglichkeit interessefreien Handelns. So soll die Theorie vom „Gen-Egoismus“ die Differenz zwischen „Binnen- und Außenmoral“, das heißt die Tatsache, daß man für eigene Angehörige und Freunde zu größeren Opfern bereit ist als für fremde, erklären: ein Verhalten, das sich bereits im Tierreich findet. Dem soziobiologischen Konzept zufolge ist dieser abgestufte „Kooperations-Altruismus“ eine Strategie des „Gen-Egoismus“: Für die Erhaltung und Verbreitung des Gen-Pools, dem der jeweils Handelnde angehört, ist es günstiger, wenn gegenseitige Hilfsbereitschaft, bei Gleichgültigkeit oder Feindschaft gegen Außenstehende, das Verhalten der Individuen bestimmt.<sup>29</sup> Bei dieser Erklärung bleibt offenkundig das Ethische auf der Strecke. Die natürliche, genetisch begründete Anhänglichkeit an die eigene Gruppe, insbesondere die eigenen Nachkommen, erhöht gewiß die Einsatz-

<sup>29</sup> Nach: G. Patzig, Kann die Natur Quelle moralischer Normen sein?, in: Gut und Böse in der Evolution, Hrsg. Daacke/Bresch, Stuttgart 1995, 91.

bereitschaft, aber sie begründet nicht die Sittlichkeit der Handlung. Der Gruppenegoismus ist um nichts besser als der Individualegoismus. Die wirklich ethische Erklärung für jene Abstufung der Opferbereitschaft ist in der Endlichkeit unseres Daseins zu finden. Wer allen helfen will, hilft keinem; wer für alle ist, ist für niemand. Als relative Wesen leben wir an einem begrenzten Ort in einer bestimmten Gemeinschaft, die im Konfliktfall größere Anforderungen an uns zu stellen berechtigt sind als fremde<sup>30</sup>. Das Absolute löscht das Relative nicht aus, es läßt das Relative sein, was es ist.

Nach Platon spielt sich der eigentliche Krieg in der Seele des Menschen ab<sup>31</sup>. Dieser Krieg ist die Ursache aller Völker- und Bürgerkriege. Damit ein Mensch einem anderen Gewalt antun kann, muß er zuerst sich selber Gewalt antun: Den kontemplativen Sinn totschiagen und den verblendeten Drang auf den Thron heben. (Dieser Totschlag ist so wenig metaphorisch wie das „steinerner Herz“.) Hieraus ergibt sich auch, daß die Pflicht gegen sich selbst den Anfang der Ethik bildet. Der Selbstmord in diesem Sinn ist das fundamentale Verbrechen, und er ist sehr viel häufiger als es scheint. Dieser interne Krieg bleibt den Tieren erspart. Die „organisierte innerartliche Mehrfachtötung“ (so die verhaltensbiologische Definition des Krieges<sup>32</sup>), die man bei Ratten und Schimpansen beobachtet, ist deshalb etwas anderes als Krieg. Nichtsdestoweniger ist die Natur als ganze von unsichtbarem Krieg durchzogen, sofern nämlich Drang und Kontemplation nirgends zu einem wesensgemäßen Ausgleich kommen – außer in der Seele des Menschen. Eigentlicher Friede ist also auch nur im Menschen.

<sup>30</sup> Vgl. R. Spaemann, Glück und Wohlwollen, Stuttgart 1989, 146ff.

<sup>31</sup> Nomoi 626e.

<sup>32</sup> Nach: G. Vollmer, Wollen – Können – Dürfen, in: Gut und Böse (s.o. Anm. 29) 74.