

Die Naturwissenschaften zwischen ontologischer und transzendentaler Reflexion

VON ARNO ANZENBACHER

Carl Friedrich von Weizsäcker charakterisiert das Verhältnis der Philosophie zu den Naturwissenschaften folgendermaßen: „Philosophie stellt diejenigen Fragen, die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung des wissenschaftlichen Verfahrens war. Damit ist also behauptet, daß die Wissenschaft ihren Erfolg unter anderem dem Verzicht auf das Stellen gewisser Fragen verdankt.“¹ Hier soll im folgenden diese, u. E. zutreffende Bemerkung durch einige Überlegungen illustriert werden. Einleitend gilt es, die Rede von den Naturwissenschaften und der Philosophie etwas zu präzisieren. Im Hauptteil dieser Ausführungen geht es darum, die Naturwissenschaften in Beziehung zu setzen zu den beiden wichtigsten philosophischen Reflexionsbewegungen der Systemgeschichte, der ontologischen und der transzendentalen. Abschließend bringen wir eine theologische Perspektive ins Spiel.

1. Naturwissenschaften und Philosophie

Wir verstehen Naturwissenschaften gemeinhin als Einzelwissenschaften von der Natur. Bei aller Vielfalt und Unterschiedenheit der Naturwissenschaften erscheint folgende Charakterisierung als zutreffend: Naturwissenschaften sind empirische, thematisch reduzierte und methodisch abstrakte Wissenschaften von der Natur. Betrachten wir die Elemente dieser Charakterisierung etwas genauer! a) Naturwissenschaften sind zunächst empirische Wissenschaften. Ihre Gegenstände sind Teilbereiche der Erfahrungswelt. Im Aufweis ihrer Begründungszusammenhänge erklären sie Empirisches durch anderes Empirisches im Teilbereich. Sie machen es damit möglich, „aus der Vergangenheit für die Zukunft, aus dem Faktischen für das Mögliche“² zu lernen, bleiben aber prinzipiell auf den Bereich des empirisch Bestätigungsfähigen bzw. Falsifizierbaren beschränkt. b) Naturwissenschaften sind weiters thematisch reduzierte Wissenschaften. Ihr jeweiliges Thema, ihr Teilbereich der Erfahrungswelt, kommt stets in einer ganz bestimmten Perspektive in Sicht, wobei es zur Erfolgsbedingung gehört, andere Perspektiven auszuklammern bzw.

¹ C. F. v. Weizsäcker, *Deutlichkeit* (1978) 167.

² Ders., *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie* (Sonderausg. 1982) 99.

sie anderen Wissenschaften zu überlassen. Die hochgradige Spezialisierung und Vielfalt der Disziplinen wächst mit zunehmender thematischer Reduktion. Damit erfährt freilich der Aspekt des Empirischen eine Modifizierung. Naturwissenschaft befaßt sich nicht „mit Erfahrung schlechthin“, „sondern nur mit bestimmten Ausschnitten und nur in bestimmten Zusammenhängen“³. Das Ganze erfahrender Welthabe kommt immer nur im Modus artifizierter Reduktion in den Griff naturwissenschaftlicher Theoriebildung. Das Ganze, das nach Hegel das Wahre ist, entzieht sich um so mehr, je fruchtbarer und spezialisierter Forschung wird. c) Diese artifizielle Reduktion der Erfahrung verschärft sich schließlich durch die je bestimmte methodische Abstraktion. Der thematisch reduzierte Erfahrungsbereich wird nochmals modifiziert durch die spezielle Eigenart des methodischen Zugriffs, durch den festgelegt wird, was am reduzierten Erfahrungsbereich relevant ist und was als irrelevant durch das Netz der Methode fällt. Mit Galileis These, daß das Buch der Natur in mathematischen Lettern geschrieben ist und der, der es lesen wolle, fähig sein müsse, diese Lettern zu verstehen, ist – zumindest für die sogenannten exakten Naturwissenschaften – die Haupttrichtung methodischer Abstraktion angegeben: Im Messen des Meßbaren und im meßbar Machen des noch nicht Meßbaren, also in der Mathematisierung bzw. Quantifizierung der Phänomene wird Natur exakt berechenbar und damit verfügbar. Die methodische Abstraktion bringt so den thematisch reduzierten Erfahrungsgegenstand konstruktivistisch in den Griff eines mathematischen Modells, das sich des weiteren technisch optimal nutzen läßt. „Ziel der Erkenntnis ist die Macht“, schrieb Thomas Hobbes⁴ am Anfang unserer Epoche. Dabei ist es im Prinzip gleichgültig, ob der Mechanismus der Modelle eher klassisch oder kybernetisch verstanden wird.

Im Kontext heutiger Wissenschaftskritik mag diese kurze Charakterisierung der Naturwissenschaften abwertend erscheinen. Ein solcher Eindruck ist jedoch keineswegs bezweckt. Der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur ist nun einmal über die Naturwissenschaft gelaufen und die Macht, Naturerfahrung reduzierend und abstrahierend auf den Nenner von Modellen zu bringen, wurde längst konstitutiv für unser Bewußtsein von Natur. Der bereits eingangs zitierte C. F. v. Weizsäcker nennt die Naturwissenschaft den harten Kern der Kultur des neuzeitlichen Europa, „das widerstandsfähigste Produkt dieser Kultur, ihr ständig wachsendes Stahlskelett“⁵. „Der Naturwissenschaftler vermittelt zwischen der Willens- und Verstandeskultur und der Natur. Unsere Naturwissenschaft sagt, wie man in der Natur handeln kann; sie sieht die Natur so, wie sie

³ A. Huxley, *Science, Liberty and Peace* (1947) 28 f.

⁴ Th. Hobbes, *De Corpore* 1, 6.

⁵ Weizsäcker, *Der Garten* 93.

der Willens- und Verstandeskultur erscheinen muß.“⁶ *Abstractio non est mendacium*, meinten die Scholastiker; Abstraktion ist nicht Lüge. Und die Wahrheit der Naturwissenschaft wird uns allenthalben in imposanter Weise vor Augen geführt. Gerade der Philosoph, der seit Sokrates auf das Wissen um sein eigenes Nicht-Wissen pocht, hat allen Grund, diese immense Fülle naturwissenschaftlichen Wissens und dadurch ermöglichten technischen Könnens zu bewundern. Er wird aber zugleich im Sinne seines Metiers kritisch-maieutisch die Abstraktheit naturwissenschaftlicher Wahrheit und Welthabe herausstellen. Er wird also immer neu die Fragen zu stellen haben, „die nicht gestellt zu haben die Erfolgsbedingung des wissenschaftlichen Verfahrens war“. Er wird mit dem späten Husserl die „Unterschiebung“ der naturwissenschaftlich verstandenen Welt für die „Lebenswelt“ kritisieren⁷ und mit A. N. Whitehead auf den Trugschluß der verstellten Konkretheit hinweisen, auf „the fallacy of misplaced concreteness“⁸. Er wird mit H. Marcuse die Eindimensionalität herausstellen, in welche eine Zivilisation gerät, die Mensch und Natur primär in diesen Abstraktionen faßt⁹ und mit P. Feyerabend den Ideologieverdacht gegen diesen sich oft absolut setzenden Typus von Rationalität anmelden¹⁰. Er wird aber auch zu zeigen haben, daß das Funktionieren naturwissenschaftlicher Modelle – vor allem in den Humanwissenschaften – davon lebt, daß das konkrete Individuum Mensch mit seinen persönlichen Problemen und Gefühlen ausgeklammert bleibt¹¹ und sich im Sinne von Aldous Huxley gegen die Tendenz wenden, „diejenigen Aspekte der Erfahrung, die die Naturwissenschaftler ... nicht berücksichtigen, so anzusehen, als seien diese irgendwie weniger real als jene Aspekte, die die Naturwissenschaft willkürlich durch Abstraktion aus der unendlich reichen Gesamtheit bestehender Tatsachen ausgesondert haben“¹². Und zugleich wird er die Unverzichtbarkeit der Naturwissenschaften im Auge behalten, ihre konstitutive Funktion in unserem Welt- und Kulturbewußtsein, ihre Rolle in der Aufklärung, Emanzipation und Freiheitsgeschichte.

Damit ist schon angedeutet, daß hier mit der Rede von Philosophie nicht jene positivistisch-szientistische Denkweise gemeint ist, welche sich darin erschöpft, den Naturwissenschaften die Schleppe nachzutragen. Wir können Philosophie verstehen als „kritische Vernunftwissenschaft von den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit als

⁶ Ebd. 100.

⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954) 48 f.

⁸ Vgl. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (1953) 64.

⁹ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (1968).

¹⁰ P. Feyerabend, *Wider den Methodenzwang* (1976).

¹¹ Vgl. H. Pietschmann, *Das Ende des naturwissenschaftlichen Zeitalters* (1980) 34 ff.

¹² Huxley, *Science ...*

ganzer“¹³. Damit ist zunächst gesagt, daß Philosophie – ebenso wie Naturwissenschaft – von der Erfahrung ausgeht, genauer: von der alltäglichen, lebensweltlichen Erfahrung, in welcher uns die Welt immer schon theoretisch, praktisch und poetisch erschlossen ist. Philosophie fragt von dieser Erfahrung aus nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit. Sie rekonstruiert unser erfahrendes In-der-Welt-Sein aus seinen Bedingungen. Im Unterschied zu den Naturwissenschaften geht es ihr jedoch nicht darum, bestimmtes Empirisches im Erfahrungsbereich durch anderes Empirisches zu erklären, sondern nach den nichtempirischen Bedingungen des Empirischen überhaupt zu fragen, da sich Empirisches durch anderes Empirisches letztlich nicht erklären läßt.

Solches philosophisches Fragen verweist auf das Problembewußtsein von Tradition. Wir können unter diesem Gesichtspunkt und im Anschluß an E. Heintel Philosophie auch als universale Sprachkritik charakterisieren¹⁴. Das Philosophieren nimmt die in der Tradition bis heute zur Sprache gebrachten Sinnansprüche ernst und bezieht sie systematisch aufeinander, indem sie sie aneinander kritisiert. Im Sinne von G. W. Leibnitz¹⁵ erweist sich so die philosophische Tradition als ein Ganzes, als eine *philosophia perennis*, die sich in einer Vielfalt von Aspekten, Momenten und Abschattungen darstellt. Die Verbindlichkeit dieser Tradition bis heute liegt in ihrem Problembewußtsein und damit zugleich in der ständig neuen Aufgabe von Aneignung und Systematisierung.

Betrachten wir nach dieser kurzen allgemeinen Charakterisierung der Rede von Philosophie diese philosophische Tradition, so meinen wir, daß das philosophische Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit idealtypisch in drei Hauptrichtungen verweist, die schon in der klassischen griechischen Antike anzutreffen sind. Die eine Hauptrichtung fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung im Seienden, das in der Erfahrung erscheinend zur Gegebenheit kommt. Wir können diese Hauptrichtung die der ontologischen Reflexion nennen. Historisch ist sie untrennbar mit dem Namen des Aristoteles verbunden. Eine zweite Hauptrichtung fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung im erfahrenden Subjekt. Wir können diese zweite Hauptrichtung die der transzendentalen Reflexion nennen und wissen uns dabei wirkungsgeschichtlich auf Kant verwiesen. Eine dritte Hauptrichtung, die oft die beiden genannten einbezieht, fragt nach der absoluten Bedingung der Möglichkeit der Erfahrungswirklichkeit, nach dem das Sein und das Subjekt bedingenden Göttlichen. Wir können dabei sowohl auf Platon wie auch auf Hegel verweisen.

Im folgenden soll es darum gehen, die Naturwissenschaft auf die bei-

¹³ Vgl. A. Anzenbacher, Einführung in die Philosophie (1984) 38.

¹⁴ Vgl. E. Heintel, Die beiden Labyrinthe der Philosophie, Bd. I (1968) 423–427.

¹⁵ G. W. Leibniz, Brief an Remond (26. 8. 1714), WW III, 624 f.

den ersten Weisen philosophischer Reflexion zu beziehen, auf die ontologische und auf die transzendente. Entgegen der Genese der philosophischen Systemgeschichte gehen wir zuerst auf die transzendente Reflexion ein.

2. Naturwissenschaft und transzendente Reflexion

Die transzendente Reflexion fragt – wie wir bereits sahen – nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung im Subjekt. Wir können die für unsere Thematik entscheidende Differenz, die damit in Sicht kommt, die transzendente Differenz nennen: Empirisch-objektiv Gegebenes überhaupt steht in prinzipieller Differenz zum Subjekt, dem es gegeben ist. Oder – anders formuliert: Alles theoretisch und praktisch Vermittelte steht in Differenz zu der Vermittlung, in welcher es vermittelt ist. Dabei ist entscheidend, daß das, was wir Subjekt bzw. Vermittlung nannten, im Inbegriff des objektiv Gegebenen bzw. des Vermittelten schlechthin nicht vorkommt. L. Wittgenstein hat das, worum es hier geht, mit einem treffenden Bild illustriert: „Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts *am Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.“¹⁶ Das heißt: Wie das Auge im Gesichtsfeld nicht vorkommt, aber seine Bedingung und Grenze ist, so kommt das transzendente Subjekt in der Erfahrungswelt nie vor, sondern ist ihre Bedingung und Grenze. Es gehört zum Wesen aller Erfahrung und aller Objektivität, daß sich darin notwendig Subjektivität als nicht-empirisch und als transzendental voraussetzt. Wohl können wir in vielfältiger Hinsicht auch Subjektives zum empirischen Objekt machen, wie wir – im Beispiel Wittgensteins – ein bestimmtes Auge als Gegenstand innerhalb eines Gesichtsfeldes betrachten können. Aber dieses objektivierte Subjektive fungiert dann gerade nicht mehr transzendental, sondern setzt ein transzendentales Subjekt voraus, dem es empirisch-objektiv gegeben ist, wie ja auch das Auge, das innerhalb des Gesichtsfeldes betrachtet wird, von einem Auge betrachtet werden muß, das nicht zum Gesichtsfeld gehört, sondern dessen Grenze und Bedingung ist. Kant hat diese Differenz zwischen transzendentalem und empirischem Subjekt, zwischen dem „Ich als Subjekt des Denkens“ und dem „Ich als Objekt der Wahrnehmung“¹⁷ herausgestellt.

Damit zeigt sich, daß Empirisches überhaupt nur so zu denken ist, daß mit seiner Gegebenheit Nicht-Empirisches vorausgesetzt wird. Da Subjektivität sprachgestaltig ist, können wir diesen Sachverhalt auch sprachphilosophisch ausdrücken: Wir sprechen nicht nur über Dinge, sondern

¹⁶ L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus Nr. 5.633.

¹⁷ I. Kant, Anthropologie I, § 4 Anm., AA VII, 134.

auch über Sprache. In allem Sprechen über Dinge und Sprache fungiert aber eine Sprache transzendental, da in ihr alles nicht-sprachliche oder sprachliche Worüber zur Sprache kommt. Insofern zeigt der transzendente Sprachsinne die prinzipielle Uneinholbarkeit der sich permanent voraussetzenden Transzendentalität. Kant hat diese Unerreichbarkeit von Transzendentalität für alle Empirie in zwei Hinsichten betont: Einerseits ist die sich voraussetzende Transzendentalität als ursprüngliche Synthesis der *terminus a quo* aller Gegenstandskonstitution und andererseits ist sie als die aus sich selbst praktisch werdende Vernunft autonome Freiheit.

Werfen wir von hier aus einen Blick auf die Naturwissenschaft. Kants Anliegen war der Aufweis, daß Transzendentalität in der genannten zweifachen Bewandnis als Subjekt der Gegenstandskonstitution und als praktische Freiheit gegenüber aller Empirie uneinholbare Bedingung der Möglichkeit bleibt. Transzendentalität ist somit schlechthin niemals Thema empirisch-wissenschaftlicher Forschung. Jeder Versuch, sie zum Gegenstand empirisch-wissenschaftlicher Forschung zu machen, führt zwangsläufig in eine *petitio principii*. Denn was Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung sein kann, ist genau damit nichts Transzendentales, setzt aber Transzendentalität voraus. Man kann der Transzendentalität nie in den empirischen Rücken schauen. Die Augen, die im Gesichtsfeld vorkommen, konstituieren es nicht; und das Auge, das das Gesichtsfeld konstituiert, kommt darin nicht vor.

Es scheint, daß dieser Sachverhalt, der die Differenz und zugleich das Voraussetzungsverhältnis von Naturwissenschaft und Metaphysik sehr einfach in Sicht bringt, häufig übersehen wird. Etwa wenn K. Lorenz¹⁸ meint, die von ihm biologisch bzw. ethologisch erforschte Rückseite des Spiegels sei etwas im Sinne Kants Transzendentales, oder wenn R. Riedl¹⁹ mit ähnlichem Instrumentarium die transzendente Vernunft empirisch rekonstruieren möchte. Niemand bezweifelt, daß Vernunft, Erkenntnis, Erfahrung, Praxis etc. auch ihre empirischen Seiten haben. Wir haben bereits auf Kants empirisches Subjekt als „Objekt der Wahrnehmung“ hingewiesen. Niemand bezweifelt auch, daß das empirische Ich in vielfältiger Weise Gegenstand empirischer, etwa biologischer, ethologischer, psychologischer oder soziologischer Forschung werden kann. Nur bringt sich das transzendental fungierende Ich, das derartige empirische Theorien entwirft und versteht, nie in diesen von ihm entworfenen und verstandenen Theorien unter. Es ist in ihnen nicht auf den Begriff gebracht, weil es als Transzendentalität qua Freiheit nicht empirisch-verständig auf den Begriff zu bringen ist. Genau dieses freie

¹⁸ K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens (1973).

¹⁹ R. Riedl, Die Strategie der Genesis (1980).

Nicht-Aufgehen im Empirischen, dieses Transzendieren aller Möglichkeiten empirisch-verständiger Theorien ist nach Kant der letzte philosophische Grund dafür, daß der Mensch keinen Preis, sondern Würde hat²⁰. Aber das diese Würde Begründende, das die Tradition auch den Geist des Menschen nannte, ist *per definitionem* so, daß es niemals als Gegenstand in den Griff naturwissenschaftlicher Methoden kommen kann. Was in den Griff dieser Methoden kommt, hat alle Würde an der Garderobe der methodischen Abstraktion abgelegt.

Ich möchte eine weitere Perspektive andeuten. Man hat Kant oft – und, wie ich meine, mit Recht – vorgeworfen, er habe in der Differenzierung seines transzendentalen Apparats einseitig das von den modernen Naturwissenschaften geprägte neuzeitliche Subjekt vor Augen gehabt, das in theoretischer Intention Erfahrungswelt immer schon im Sinne naturwissenschaftlicher Welthabe entwirft. Man wird außerdem sehen müssen, daß Kants Versuch, den Sinn vorausgesetzter Transzendentalität zu bestimmen, auch in anderer Hinsicht zu eng ist. Bei Kant steht – sieht man vom Primat des Praktischen ab – die gegenstandskonstitutive Sicht der Transzendentalität im Vordergrund. Diese Sicht erscheint heute ergänzungsbedürftig. So etwa hat Heideggers Existentialienanalyse zweifellos transzendentalphilosophischen Charakter. Auch die im Zuge der Kritischen Theorie thematisierte Bedeutung der sozialen Interaktion ist transzendentalphilosophisch relevant, man denke etwa an Habermasens Begriff des Interesses. Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch die Hermeneutik, vor allem in ihrer Darstellung durch H. G. Gadamer. Ich denke aber auch an die vielfältigen Fragestellungen der transzendentalen Sprachphilosophie, etwa an B. Liebrucks. Das seit Kant gewachsene und differenzierter gewordene Problembewußtsein erlaubt es, in transzendentaler Reflexion einen weit reicheren Begriff der Transzendentalität zu gewinnen, der allerdings die ursprüngliche Intention Kants nicht verstellen darf.

So gesehen ist Transzendentalität immer nur wirklich in bestimmter existentialer Ausgelegtheit, in bestimmtem gesellschaftlich und geschichtlich vermitteltem Interesse und Vorverständnis sowie in bestimmter Sprachlichkeit. Dennoch erweist sich Transzendentalität gegenüber allen diesen Bestimmtheiten insofern als unfixiert und offen, als sie auf keine dieser Bestimmungen schlechthin festgelegt ist. Wenn auch Transzendentalität immer nur als so bestimmte wirklich sein kann, so sitzen wir doch in dieser Bestimmtheit nicht wie die Schnecken im Schneckenhaus, sondern reflektierend und handelnd verändern wir ständig die Bestimmtheiten und den Motivationshorizont, in welchem Transzendentalität wirklich ist.

Stellen wir den Bezug zur Naturwissenschaft wieder her! Wir lesen bei

²⁰ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B 77.

Kant: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit . . . an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt.“²¹ Man hat diesen Satz oft mißverstanden und wohl auch belächelt. In dem eben erörterten Kontext erhält er aber einen bedeutsamen Sinn: Die Natur in ihrem puren, aller Erkenntnis vorausgesetzten An-sich ist nach Kant lediglich grenzbegrifflich als Noumenon im negativen Verstand zu denken. Die unserer Erfahrung erschlossene Natur jedoch ist immer schon eine von uns interpretierte Natur. Die Geschichte des Stoffwechsels des Menschen mit der Natur ist zugleich die Geschichte der Interpretamente und Naturbegriffe des Menschen. Man kann der Natur Ordnung und Regelmäßigkeit dadurch geben, daß man sie durch Gottheiten, Nymphen, Faune, Trolle und ähnliches erfüllt sein läßt, aber auch dadurch, daß man sie mechanistisch am Paradigma der Maschine festmacht. Beides hat darin seine Wahrheit, daß es erfahrendes In-der-Welt-Sein rekonstruiert. Und beides ist Interpretament von Transzendentalität, sofern sie in unterschiedlicher, gesellschaftlich und geschichtlich vermittelter Bestimmtheit wirklich ist.

Die transzendente Reflexion führt uns zur Einsicht in den prinzipiellen Interpretationscharakter unserer Naturbegriffe und unserer Theorien von der Natur. Sie zeigt uns, daß bestimmte mythische, philosophische und naturwissenschaftliche Weltbilder sich daraus ergeben, daß Menschen in bestimmten soziokulturellen, sozioökonomischen und soziopolitischen Kontexten ihre Erfahrung rekonstruieren und so interpretierend Ordnung und Regelmäßigkeit in die Erscheinungen bringen. Der entscheidende Beitrag der transzendentalen Reflexion für die neuzeitliche Freiheitsgeschichte müßte jedoch in der Einsicht bestehen, daß wir in keiner dieser Bestimmtheiten, in keinem dieser Kontexte einfachhin aufgehen. Wir sitzen in keinem wie die Schnecke im Schneckenhaus. Wenn im Sinne des zitierten Wortes v. Weizsäckers die mathematische Naturwissenschaft der harte Kern unserer Kultur, ihr „ständig wachsendes Stahlskelett“ geworden ist, dann zeigt sich in der transzendentalen Reflexion zugleich die Möglichkeit, diesen harten Kern kritisch zu relativieren, seinen Modellcharakter zu durchschauen und sich gegen jene Immunisierungsstrategien zu wenden, welche diesen Typus von Rationalität ideologisch verabsolutieren. In diesem Sinne faßte Whitehead Philosophie als „Kritik der Abstraktion“²².

Im Sinne unserer Vorüberlegung kann Philosophie dieser Aufgabe nur gerecht werden, wenn sie auf die in der philosophischen Tradition bis heute zur Sprache gebrachten Sinnansprüche der Naturphilosophie rekurriert, sie kritisch aneignet und sie systematisch aufeinander bezieht.

²¹ Kritik der reinen Vernunft, A 125.

²² Vgl. dazu R. L. Fetz, Whitehead: Prozeßdenken und Substanzmetaphysik (1981) 21 ff.

Sie wird den von Galilei erhobenen und seither geschichtsmächtig gewordenen Anspruch revidieren müssen, die neue Wissenschaft von der Natur sei zugleich die Philosophie der Natur. Erst dann kann die unverzichtbare, für die Naturwissenschaften konstitutive thematische Reduktion und methodische Abstraktion daran gehindert werden, kulturprägender Naturbegriff bzw. naturwissenschaftliches Weltbild zu werden, da sich dann dem naturwissenschaftlichen Denken als Korrektiv ein unvergleichlich konkreteres Interpretament der Natur gegenüberstellt, das uns nicht notwendig in die Nachbarschaft von Nymphen und Trollen bringen muß, sondern durchaus der Anstrengung des Begriffs zu genügen vermag.

In diesem Zusammenhang bringen wir ein Motiv ein, das sich von der genetischen Epistemologie J. Piagets her ergibt. Piaget kommt in seiner Beschreibung der Psychogenese der Wirklichkeitsauffassungen des Kindes²³ zu folgendem Ergebnis: Ausgangspunkt kindlicher Wirklichkeitsauffassung ist nicht die einfache, rudimentäre Dingauffassung, zu der es dann nach und nach Aspekte wie Leben, Gefühl, Wollen etc. hinzufügt, sondern am Anfang steht eine ursprüngliche Interaktion mit der Umwelt, in welcher in konfuser Weise alle diese Aspekte präsent sind. Erst allmählich differenziert sich diese ursprüngliche konfuse Konkretheit, wobei Piaget die Erfahrung mit der Maschine, etwa einem Fahrrad, als Prototyp und Paradigma des neuen Erklärungsmodells vermutet. Der kindliche Umgang mit Artefakten führt psychogenetisch zur allmählichen Mechanisierung des kindlichen Weltbildes. Der reiche und konkrete Ursprung kindlicher Wirklichkeitsauffassung differenziert sich über die Abstraktion. Die Idee einer Analogie zwischen der Entwicklung des Kindes zum Erwachsenen und der Entwicklung der Kultur ist alt und wurde von Augustinus bis Hegel immer wieder thematisiert. Auch Kant stellt in der Einleitung der ersten Kritik die Frage „Wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, . . . aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?“²⁴ und thematisiert am Schluß des Werkes das Anliegen einer „Geschichte der reinen Vernunft“²⁵. Die Frage, die sich im Sinne dieser Analogie stellt, ist wohl die folgende: Müssen wir den reicheren, ursprünglicheren, konkreteren Wirklichkeits- und Naturbegriff den Abstraktionen opfern, um als Personen und als Kultur entwickelt zu sein?

Diese Frage – im Zusammenhang der transzendentalen Reflexion gestellt – verweist notwendig auf das Autonomiedenken der Moralitätsproblematik. Auch hier gilt: Wir sind nicht fixiert. Die Abstraktion ist nicht notwendig unser Schicksal. Wir können werden wie die Kinder und doch

²³ J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant* (1926). Vgl. R. L. Fetz, *Zur Genese ontologischer Begriffe: Für eine Verbindung Whiteheadscher und Piagetscher Ansätze*, in: H. Holz u. E. Wolf-Gazo (Hrsg.) *Whitehead und der Prozeßbegriff* (1984 [im Druck]).

²⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 22.

²⁵ B 880 ff.

erwachsen sein. Wir können die naturwissenschaftliche Abstraktion, diesen harten Kern der Kultur des neuzeitlichen Europa, „ihr ständig wachsendes Stahlskelett“, gewissermaßen neutralisieren, indem wir sie kritisch durchschauen. *Abstractio non est mendacium*. Eine Lüge wird sie erst, wenn sie zum Weltbild wird. Freilich wird es notwendig sein, neue Sinnansprüche, neue Erfahrungshorizonte zu entdecken, Wirkliches ernst zu nehmen, das durch die Maschen der methodischen Abstraktion gefallen ist. Die Geisteraustreibung, welche die Neuzeit an der Natur vollzog, hat die Natur, unseren Stoffwechsel mit ihr und unsere sozialen Interaktionsformen in vielfacher Hinsicht geistlos gemacht. Aber diese Geistlosigkeit fällt letztlich nicht auf die Absenz des Trolls und der Nymphe zurück, sondern auf uns, denn unsere Transzendentalität ist „Geist in Welt“.

3. Naturwissenschaft und ontologische Reflexion

Innerhalb des Problembewußtseins philosophischer Systemgeschichte bildet die transzendente Reflexion die – wirkungsgeschichtlich gesehen – zweite Fahrt, wenn sie auch von den Anfängen des philosophischen Denkens her stets implizit präsent war. Die erste, die antike und mittelalterliche Philosophie primär bestimmende Fahrt bildete die ontologische Reflexion, die ihrerseits trotz der neuzeitlichen Wende zum Subjekt bis zur Gegenwart stets präsent geblieben ist. Es geht ihr – gewissermaßen in Komplementarität zur transzendentalen Reflexion – um die Frage nach den nicht-empirischen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung im Nicht-Ich, im Sein.

Ihre erste säkulare Ausprägung erhielt sie im Denken Platons, der die Differenz thematisierte zwischen dem empirisch-doxischen Schein sinnlichen Erfahrens und dem eigentlichen Sein, das darin zur Erscheinung kommt. Zentrale Bedeutung erlangte der Begriff des Aristoteles von der ‚ousia aisthētē‘, der sich aus sich selbst zur Erscheinung bringenden Wesenheit, der Substanz, die kraft der ihr immanenten substantialen Form das ‚sýnholon‘, das in sich vereinheitete Konkrete eines ‚eidos‘, eines artlichen ontologisch relevanten Allgemeinen ist und darum in seinem Tätigsein seine Artlichkeit, seine ‚phýsis‘ verwirklicht. Zum Paradigma dieser ‚ousia aisthētē‘ wurde der lebendige Organismus, dessen substantiale Form Entelechie ist, sofern in der lebendigen Wesenheit einerseits alle Teile auf das ‚télōs‘, den Zweck des Lebewesens als ganzes hin organisiert sind und andererseits die artspezifische Form des Lebendigen im eigentlichen Lebensprozeß ihre volle Entfaltung bezweckt, in der sich das lebendige Individuum in seine Art und darüber hinaus in den Kosmos vermittelt. Natur ist demnach Kosmos als geordnete Vielfalt artlich bestimmter Wesenheiten, die aus sich und aneinander ihrer ‚phýsis‘ entsprechend tätig sind. Auch der Mensch steht als leibhaftige ‚ousia aisthētē‘ im

Kosmos und hat seine ‚phýsis‘ in der ihr gemäßen, also vernunft- und naturgemäßen Praxis zur Entfaltung zu bringen. Natur steht so im Zeichen eines ontologisch gedachten Ordokonzepts, das bei Thomas von Aquin im Anschluß an Aristoteles und den Platonismus seine glänzendste seinsmetaphysische Ausgestaltung erfahren hat.

Innerhalb des Deutschen Idealismus waren es vor allem Schelling und Hegel, die gegen Kant die Einseitigkeit einer Philosophie herausstellten, die nur Transzendentalphilosophie ist und die ontologische Reflexion eliminiert, wenn auch Kants Noumenon im negativen Verstand Platzhalter der aristotelischen ‚ousia aisthēté‘ geblieben ist. Die Einseitigkeit der auf sich selbst beschränkten Transzendentalphilosophie zeigt sich bei Kant in mehreren Hinsichten. So etwa kann er die teleologische bzw. entelechiale Bewandnis des Naturzwecks, wie ihn Aristoteles faßte, nur im Sinne des Als-ob der teleologischen Urteilskraft ins Spiel bringen. Damit aber ist in gewisser Hinsicht die Natur selbst einer Beliebigkeit der Interpretation ausgesetzt, der keine spekulative Grenze mehr gezogen ist. Der Aspekt der ontologischen Reflexion, daß Erfahrung immer zugleich auch Selbstdarstellung, Selbstausslegung des Seienden von sich selbst her beinhaltet, geht insofern verloren. Anthropologisch heißt das, daß Kant nicht erklären kann, was es heißt, daß Transzendentalität wesentlich leibhaftig ist bzw. daß dieser Körper die Bewandnis meines Leibes hat. Relativiert sich Kants Aussage, „die Ordnung und Regelmäßigkeit . . . an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein“, nicht an der ontologischen Reflexion, so wird durch sie die autonome Transzendentalität gerade zum beliebigen Konstruktivismus ermächtigt²⁶. Soll gegen diesen Konstruktivismus, der in der Gestalt der modernen Naturwissenschaften geschichtsmächtig geworden ist, der eigenständige Sinn des Naturhaften in uns und um uns bewahrt bleiben, ist der ontologische Rückbezug auf die ‚ousia aisthēté‘ des Aristoteles und ihre Entelechie unverzichtbar. Die Komplementarität von transzendentaler und ontologischer Reflexion ist nicht nur eine historische Gegebenheit, sondern auch eine philosophische Notwendigkeit.

Es ist bezeichnend, daß am Anfang der Emanzipation der modernen Naturwissenschaft ihr Kampf mit dem Aristotelismus stand. Der Fall Galilei, der für diesen Kampf paradigmatisch ist, verdeckt oft die Tatsache, daß es in diesem Kampf um weit weniger banale Dinge gegangen ist als um die Frage, ob sich die Erde um die Sonne oder die Sonne um die Erde drehe. Wenn das Buch der Natur in der Sprache der Mathematik geschrieben ist, dann ist die neue Naturwissenschaft die wahre Ontologie der Natur. Dann fordert aber ihr Anspruch als Aufklärung die vollständige Destruktion des Kosmos der aristotelischen Ontologie, die Preisgabe aller Wesenheiten, substantialen Formen und Entelechien, die

²⁶ Vgl. Heintel 534–554.

annihilatio, die Vernichtung der Natur auf jene letzten Elemente hin, aus denen sie dann im Sinne des neuen methodischen Zugriffs neu zu konstruieren ist. Diese Elemente aber sind die der Mechanik. Hobbes bringt diese Idee treffend zum Ausdruck: „Die Philosophie der Natur werden wir am besten . . . mit der Privation beginnen, d. h. mit der Idee einer allgemeinen Weltvernichtung. Gesetzt also, alle Dinge wären vernichtet, so könnte man fragen, was einem Menschen (der allein von dieser Weltvernichtung ausgenommen sein soll) als Gegenstand philosophischer Betrachtung und wissenschaftlicher Erkenntnis übrig bliebe oder was er zum Aufbau der Wissenschaft zu benennen dann noch Anlaß hätte.“²⁷ Nach Hobbes ist es der völlig homogene, nur noch quantitativ differenzierbare Körper.

Jürgen Mittelstraß schildert die Konsequenzen: Die „Nivellierung der ontologischen Hierarchie führt im Rahmen der neuen Wissenschaft zu einem neuen, dem neuzeitlichen Realitätsbegriff“²⁸, der das, „was im mathematischen Geiste an der Natur sicher erkennbar ist, für das wahrhaft Seiende“ erklärt²⁹. „Erkannt werden kann jetzt aber nur noch, was meßbar und berechenbar ist. Damit können den Phänomenen natürlich auch nicht die alten metaphysischen Qualitäten zukommen . . .“³⁰ Konsequenterweise dachte Descartes Tiere als Automaten. Die Differenz zwischen Natürlichem und Artifiziellem wurde theoretisch nivelliert.

Was als Masse oder Körper an die Stelle der aristotelischen ‚ousia‘ tritt, ist vor allem charakterisiert durch pure Passivität, durch völlige Bestimmbarkeit von außen. Das Material, aus dem die neue Methode konstruktivistisch die neue Natur baut, ist immer schon vorkonzipiert als das technisch verfügbare Material. Naturerkenntnis wird technisch instrumentalisierte Erkenntnis, Wissen, das auf Maximierung von Naturbeherrschung abzielt. In aller Schärfe drückt das Hobbes aus: „Wissenschaft dient nur der Macht (*scientia propter potentiam*). Die Theorie . . . dient nur der Konstruktion (*theoremata propter artem construendi*). Und die Spekulation zielt am Ende auf eine Handlung oder Leistung (*actionis vel operis*).“³¹ Der folgende Text zeigt, wie dieser Konstruktivismus alle Ebenen des Wirklichen nivelliert und zugleich die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen betrifft. Hobbes schreibt: „Die Natur . . . wird durch die Kunst des Menschen wie in vielen anderen Dingen so auch darin nachgeahmt, daß sie ein künstliches Tier herstellen kann. Denn da das Leben nur eine Bewegung der Glieder ist, die innerhalb eines besonders wichtigen Teils beginnt – warum sollten wir dann nicht sagen, alle Automaten, Maschinen, die sich selbst durch Federn und Räder bewegen, wie eine Uhr, hätten künstliches Leben? Denn was ist das Herz, wenn nicht eine Feder, was sind die Nerven, wenn nicht viele Stränge, und was die

²⁷ Hobbes, *De corpore*, 7,1.

²⁸ J. Mittelstraß, *Die Rettung der Phänomene* (1962) 250. ²⁹ Ebd. 246. ³⁰ Ebd. 245.

³¹ Hobbes, *De corpore* 1,6.

Gelenke, wenn nicht viele Räder, die den ganzen Körper so in Bewegung setzen, wie es vom Künstler beabsichtigt wurde? Die Kunst geht noch weiter, indem sie auch jenes vernünftige, hervorragendste Werk der Natur nachahmt, den Menschen. Denn durch Kunst wird der große Leviathan geschaffen, genannt Gemeinwesen oder Staat, ... der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch.“³²

Zu den wenigen Denkern der vorkritischen Zeit, welche die philosophische Unhaltbarkeit der Ersetzung der klassischen Naturphilosophie durch die neue Naturwissenschaft erkannten, gehört G. W. Leibniz, der sich angesichts der Grundlagenaporetik des neuen Weltbildes genötigt sah, in seiner Monadenlehre auf die substantialen Formen des *Aristoteles* und der Scholastiker zurückzugreifen. Ich zitiere einen Text, der gegen jenen von Hobbes wohltuend kontrastiert: „Ich bin gewiß, wenn irgend einer, geneigt, den Modernen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, finde jedoch, daß sie die Reform zu weit getrieben haben, indem sie unter anderem die natürlichen Dinge mit den künstlichen verwechselt haben, weil sie zu kleine Vorstellungen von der Erhabenheit der Natur besaßen ... Einzig und allein unser System läßt endlich den wahren und unermesslichen Abstand erkennen, der zwischen den geringsten Erzeugnissen ... der göttlichen Weisheit und den größten Kunstwerken eines begrenzten Geistes besteht: ein Unterschied, der nicht nur den Grad, sondern die Art selbst betrifft.“³³

Worin besteht nun die kritische Funktion der ontologischen Reflexion gegenüber jenem vom Konstruktivismus bestimmten, an technischer Naturbeherrschung orientierten naturwissenschaftlichen Naturverständnis, das „der harte Kern der Kultur“, „ihr ständig wachsendes Stahlskelett“ geworden ist? Wir sagten bereits: darin, daß sie Erfahrung immer auch verstanden wissen will als Selbstausslegung des natürlich Seienden, das von seiner substantialen Form her seine eigenständige Entelechie vollzieht und das gerade dann verfehlt wird, wenn es konstruktivistisch in den Griff der methodischen Abstraktion gerät. Der eigenständige Sinn der natürlichen Substanzen für sich und in ihrem kosmischen Aufeinander-Bezogenheit ist nicht beliebig verfügbar, nicht beliebig technisch machbar und manipulierbar. Er läßt sich nur entdecken. Er zeigt sich darin, daß sich Seiendes in seiner Selbstausslegung in Erfahrung zur Erscheinung bringt.

Mit Recht hat M. Heidegger darauf hingewiesen, daß die Rede von Ontologie immer schon in einer Doppeldeutigkeit steht. Ontologie ist einerseits Theorie vom Seienden und andererseits Existential des seinsauslegenden Menschen als des ursprünglich onto-logischen Wesens. Beide Bedeutungen der Rede von Ontologie sind wesentlich aufeinander

³² *Hobbes, Leviathan*, hrsg. v. I. Fescher, übers. v. W. Euchner (1966) 5.

³³ *Leibniz, WW II*, 264.

bezogen. Das heißt aber: Das Medium, in welchem Seiendes von sich selbst her erscheinend zur Gegebenheit in der Erfahrung kommen kann, ist kein anderes als jenes, in welchem der Mensch selbst erfahrend ausgelegt ist. Wohl ist das Seiende in seinem An-sich das Vorausgesetzte, aber in dieser Vorausgesetztheit ist es – und hier hat Kant recht – eben nur grenzbegrifflich erkannt als Noumenon im negativen Verstand. Seiendes kommt nur in unserem Erkennen zur Gegebenheit. Es kann sich nur über unsere Sprache für uns artikulieren, wiewohl es von sich selbst her immer schon mehr ist als seine bestimmte Gegebenheitsweise in unserer Erkenntnis und Sprache. Wir stehen damit vor einer Dialektik, die in Analogie zu jener steht, die wir in der transzendentalen Reflexion entdeckten. Wir sahen dort, daß Transzendentalität nur wirklich ist in geschichtlich und gesellschaftlich vermittelter sprachlich-hermeneutischer Bestimmtheit, aber daß sie nie auf eine solche Bestimmtheit fixiert ist. Ebenso sehen wir hier, daß das Seiende nur zur Gegebenheit kommt in einem bestimmten Medium von Erkenntnis und Sprache, also wieder in geschichtlich und gesellschaftlich vermittelter sprachlich-hermeneutischer Bestimmtheit.

Das heißt aber: Im mechanistisch-konstruktivistischen Kontext von Erkenntnis und Sprache kann sich – ganz im Sinne von Hobbes – das Lebendige nur als Automat, das Herz nur als Feder, das Gelenk nur als Rad artikulieren. Natur kommt dann als pures, passives, verfügbares Objekt der Herrschaft, als Instrument der Macht zur Sprache. Ist die Sprache der Mathematik das einzige Medium der Naturerfahrung geworden, so kann Natur nichts als Quantitäten zur Gegebenheit bringen. In solcher Sprache sind substantiale Formen, Entelechien, Seelen, Proprietäten etc. ebenso anachronistisch wie Nymphen und Trolle. Die Frage, wie Natur ontologisch zur Gegebenheit kommt, ist also nicht abtrennbar von der Frage, in welcher Zugangsweise wir als die ontologischen Wesen mit der Natur umgehen. Wo Natur durch Reduktion und Abstraktion auf den Nenner eines verfügbaren Modells gebracht wird, kann sich das Seiende nur modellartig artikulieren. Man denkt dabei an den Bezug, den L. v. Bertalanffy zur Oper „Hoffmanns Erzählungen“ herstellt, um die Modellfiktion zu verdeutlichen: „Die Oper läßt uns nicht im Zweifel: Olympias stereotype ‚ja, ja‘ auf Hoffmanns Liebeswerben, der große Schlüssel, womit sie aufgezogen wird, macht klar, daß sie ein mechanisches Kunstwerk sei – bis die Puppe endlich zerschellt und dem armen Hoffmann bloß ein Stück Uhrwerk in der Hand bleibt. Die gleiche Gefahr der Hoffmannschen Illusion besteht bei jedem Modell.“³⁴

Der tragische Unterschied zu diesem Bild liegt allerdings in folgendem: Olympia ist nichts weiter als eine Gliederpuppe, mit der es weiter

³⁴ L. v. Bertalanffy, Zur Geschichte theoretischer Modelle in der Biologie, in: StGen 5 (1965).

nichts auf sich hat. Hinter den Modellkonstruktionen bezüglich der Natur steht jedoch die Natur selbst, die es in immer mehr Lebensräumen fraglich erscheinen läßt, ob sie das Zerschellen ihres Modells zu überleben vermag. Wohl läßt sich die Frage, wie Natur ontologisch zur Gegebenheit kommt, nicht trennen von der Frage nach unserer Zugangsweise im Umgang mit der Natur. Die Natur selbst jedoch hat offenbar eine äußerste, allerdings tödliche Möglichkeit, sich bestimmten Zugangsweisen von sich selbst her zu entziehen und zu verweigern. Wir erfahren diese Möglichkeiten im Sterben der Wälder, Flüsse und Meere, im Aussterben pflanzlicher und tierischer Arten. Wir erfahren sie aber auch im Unnatürlichen unserer sozialen Interaktion. Denn die Frage, ob Zugangsweisen zum Natürlichen den Menschen von der Natur entfremden, betrifft die Natur in uns ebenso wie die Natur um uns.

Ein mögliches Mißverständnis ist noch auszuräumen. Wir zitierten mehrfach den alten scholastischen Satz: *Abstractio non est mendacium*. Die Abstraktion ist keine Lüge. Diese Überlegungen zielten in keiner Weise darauf ab, die Berechtigung und Notwendigkeit der Naturwissenschaft in Frage zu stellen, und erst recht nicht darauf, den Kollegen von den naturwissenschaftlichen Disziplinen Vorwürfe zu machen. Es gibt heute vermutlich nur wenige Naturwissenschaftler, die ihre methodische Abstraktion etwa im Sinne von Hobbes zur Grundlage ihrer philosophischen Weltorientierung machen. Die meisten kennen vermutlich längst die genannten Fragen. Es wäre absurd, ihnen die Schuld an jenem Unbehagen zu geben, das wir mit einer Kultur haben, deren harter Kern und deren wachsendes Stahlskelett die mathematischen Naturwissenschaften sind. Auch wir sind überzeugt, daß wir ohne die Naturwissenschaften niemals in der Lage sein werden, die Probleme zu bewältigen, die wir weltweit mit der Natur haben. Es gibt nicht die Schuldigen als soziologisch faßbare Gruppe. Das Problem liegt tiefer; v. Weizsäcker sagt: „Der Naturwissenschaftler vermittelt zwischen der Willens- und Verstandeskultur und der Natur. Unsere Naturwissenschaft sagt, wie man in der Natur handeln kann; sie sieht die Natur so, wie sie der Willens- und Verstandeskultur erscheinen muß. Diese Erscheinung ist kein Schein, aber sie ist nicht die volle Wahrheit.“³⁵ Es ist letztlich unsere Willens- und Verstandeskultur, welche naturwissenschaftliches Denken zum Weltbild und zum Prüfstein unseres Naturbegriffs macht. Der Naturwissenschaftler als solcher, gewissermaßen in seinem eigensten Metier, schafft keine Weltbilder, sondern treibt Naturwissenschaft. Heidegger würde sagen: er denkt nicht. Im Sinne der Unterscheidung Hegels zwischen Verstand und Vernunft ist die Naturwissenschaft als solche verständig. Dort allerdings, wo es um das Weltbild geht, sollte nach Hegel Vernunft im Spiel sein.

³⁵ Weizsäcker, Der Garten 100.

4. Theologische Perspektive

Zum Schluß soll nun noch auf die theologische Perspektive hingewiesen werden, die sich von der erörterten Fragestellung her eröffnet. Diese theologische Perspektive reicht weit in die Antike zurück. Insofern sind es auch vorchristliche antike Motive, Motive des Platonismus, welche Augustinus im folgenden Text der *Confessiones* aufnimmt und mit christlichen Motiven verbindet: „In diesem Anbeginn, Gott, hast Du Himmel und Erde aus Deinem Wort entstehen lassen, in Deinem Sohn, in Deiner Stärke, in Deiner Weisheit, in Deiner Wahrheit, und Du sprachst und erschufst auf eine wunderbare Weise. . . . Wer kann es in Worte fassen? Was ist der Lichtstrahl, der dazwischen aufleuchtet, mein Herz durchbohrt und doch keine Wunde hinterläßt? Schauer erfassen mich und Gluten; Schauer insofern, als ich Ihm nicht gleiche, Gluten, insofern, als ich Ihm ähnlich bin. Die Weisheit . . . selbst ist es, die da aufstrahlend in mich hineinstößt, mein Dunkel zerreißt und mich wieder hüllend umgibt, wenn mich diese Finsternis und meine zu Haufen getürmten Strafen schwach werden lassen . . .“³⁶

Augustinus spricht hier von zwei Dingen: von der im Anbeginn geschaffenen Natur und von der Transzendentalität, dem Ich, dem Herzen. Beides aber sieht er zusammengebracht, zueinander vermittelt, durch das, was er theologisch die Weisheit nennt, trinitarisch den Logos Gottes. Aus dieser Weisheit läßt Gott Himmel und Erde – und damit Natur – als Schöpfung entstehen. Aber diese Weisheit ist zugleich der Lichtstrahl, der das Herz durchbohrt und keine Wunde hinterläßt, der dem Ich – wie er an anderer Stelle sagt – innerlicher ist als das eigene Innere und dem ich zugleich ähnlich und unähnlich bin. Darin liegt, wie gesagt, ein Motiv von Platon her. Nach Platon gestaltet der Demiurg den Kosmos, indem er auf die ewigen Ideen blickt und die Naturdinge ihnen nachbildet. Andererseits hat nach Platon die Seele vor ihrem Eintritt in den Leib die Ideen geschaut und vermag sich im Leibe erkennend ihrer zu erinnern. Das Göttliche ist so im Sinne der Methexis in der Natur partizipiert und zugleich anamnestisch in der Transzendentalität erinnert. Dadurch sind beide von der Idee her zueinander vermittelt.

Was Platon in diesen Mythen anspricht, verweist zwar auf eine ursprüngliche, im Zeichen von Theologie stehende Vermittlung von Transzendentalität und Natur, überspringt jedoch das Problem der Geschichte. Wir sahen, daß Transzendentalität immer nur in bestimmter gesellschaftlicher und geschichtlicher Sprachlichkeit wirklich sein kann und daß auch Natur sich nicht anders zur Gegebenheit zu bringen und zu artikulieren vermag als im Medium geschichtlicher Sprache und Erkenntnis. Transzendentalität und Natur, Subjekt und Substanz, sind stets nur

³⁶ Augustinus, *Confessiones* XI, 9.

in Geschichte zueinander vermittelt. Der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur vollzieht sich als Geschichte.

Wir können aber diesen Aspekt der Geschichte durchaus in die Interpretation unseres Augustinus-Textes einbringen, wenn wir uns auf dessen christliches Motiv besinnen. Dann nämlich hat die Weisheit Gottes Transzendentalität und Natur nicht nur jenseits der Geschichte zueinander vermittelt, sondern dann ist diese Weisheit als fleischgewordene, gekreuzigte, auferstandene in ihrem Pneuma der Geschichte zugesagt. Dann ist nicht nur Natur Schöpfung, sondern auch Geschichte nicht heillos. Sofern der Glaube in aller konkreten Geschichtlichkeit Transzendentalität und Natur von der göttlichen Weisheit her zueinander vermittelt wissen kann, insofern kann er auch in je geschichtlicher Weise Natur als Schöpfung ernst nehmen und in seiner Willens- und Verstandeskultur im Sinne des zitierten Wortes von Leibniz um die Erhabenheit der Natur als Erzeugnis der göttlichen Weisheit wissen – und das wieder bezüglich der Natur in uns und um uns.

Wenn die Schrift³⁷ denen, die im Wort bleiben, die Erkenntnis der Wahrheit und das Freiwerden durch die Wahrheit zusagt, so geht es durchaus um diese Perspektive der Geschichte. In unserem Kontext ist die Knechtschaft, aus der befreit werden soll, die kultur- und weltbildprägende Macht der Abstraktion mit all ihren entfremdenden Konsequenzen. Nochmals: Die Freiheit, um die es geht, ist nicht Freiheit von der Naturwissenschaft, die in ihrer Abstraktheit durchaus ihre Wahrheit hat; es ist vielmehr die Freiheit von der sich als Weltbild absolut setzenden Abstraktion, von der Abstraktion als hartem Kern und wachsendem Stahlskelett von Kultur.

³⁷ Jo 8, 32.