

Hermann Krings  
Kann man die Natur verstehen?

I

Kann man die Natur verstehen? Nein. Eine Rede kann man verstehen; ein menschliches Handeln kann man verstehen. Die Natur aber redet nicht; die Natur handelt nicht. Also ist sie kein Gegenstand von Verstehen. Damit wäre die Titelfrage erledigt.

Dieses vorzeitige Erledigtsein ist ein Implikat der Disjunktion von Erklären und Verstehen, die der wissenschaftstheoretischen Kontroverse um den eigentümlichen Wissenschaftscharakter der Geisteswissenschaften (neukantianisch) bzw. der Human- und Sozialwissenschaften (postwittgensteinisch) gegenüber den Naturwissenschaften zugrundeliegt.

Der Logische Empirismus schließt a limine ein Verstehen der Natur aus. Naturprozesse werden durch Gesetzhypothesen erklärt, und die Erklärungen, solange sie sich als Hypothesen behaupten, d. i. einen isolierten Ereigniskomplex reproduzierbar machen, definieren den Naturprozeß. Auch Handlungen und sonstige »Subjekt-Objekte« müssen als prinzipiell erklärbar gelten. Eine Ausnahme bildet allenfalls die Handlung »wissenschaftliche Erklärung«; – ein Sonderfall deswegen, weil sie sich selbst erklären müßte. Die Reflexivität des Subjekt-Objekts (die erklärte Erklärung wäre die erklärende Erklärung) hebt den Begriff des wissenschaftlichen Objekts auf. So markiert dieser Sonderfall eine Grenze, – die »Grenze der Welt«, nämlich als erklärbarer Welt.

Die Hermeneutik hingegen ist nicht auf Naturprozesse gerichtet, sondern auf die Rede und die Handlungen von Menschen. Die Handlungen, einschließlich der Sprechhandlungen, sind von Zwecken bestimmt, aber nicht verursacht, oder sie sind – möglicherweise zweckfrei – durch einen Sinn konstituiert. Die Handlung kann als Quasi-Naturereignis auch objektiviert und quodammodo Gegenstand der Kausalerklärung werden. Dieses Unternehmen stößt allerdings auf prinzipielle Schwierigkeiten (vgl. u. S. 394 f.). Doch die Hermeneutik kann für die Erklärung nur ein begrenztes Interesse haben, da sie die Handlung *als Handlung*.

1482

nicht als Ereignis zum Gegenstand hat.

Neben der Objektivierung der Handlung in einer Kausalerklärung kann die Handlung auch Gegenstand einer motivationalen oder teleologischen Erklärung sein (vgl. u. S. 386). Doch dieser (gegenüber der Kausalerklärung) anderen Erklärung entgeht der kommunikative Charakter und insbesondere die kommunikative Qualität der Handlung. Der Begriff jener spezifischen Erkenntnisleistung, welche die Handlung als Handlung und in ihrer kommunikativen Qualität zu erfassen vermag, ist der Begriff des hermeneutischen Verstehens.

Erklären und Verstehen, sofern sie methodologisch relevant begriffen sind, schließen einander aus. Diese Disjunktion liegt, wenn ich recht sehe, jeder der verschiedenen Positionen innerhalb der E:V-Kontroverse zugrunde. Die Beziehungen hingegen, in denen die sich ausschließenden Erkenntnisarten zueinander stehen bzw. durch eine »Methoden-Kombination« gebracht werden können, werden verschieden konzipiert. Apel gliedert in seinem der Geschichte und der »Auflösung« der E:V-Kontroverse gewidmeten Buch seine Analyse in drei Phasen der Kontroverse, für welche die Positionen von Rickert bzw. Dilthey, die des Logischen Empirismus sowie die des Neowittgensteinianismus, vor allem von Wright, repräsentativ sind.

Soweit es für unser Thema unerlässlich ist, werden wir auf die genannten Positionen Bezug nehmen. Es ist jedoch leicht ersichtlich, daß in jedem dieser Konzepte einschließlich der Apelschen Auflösungs-These die Frage, ob man die Natur verstehen kann, nicht vorkommt und auch gar nicht vorkommen kann. Die »Geisteswissenschaften« deklarieren schon durch den Namen, daß sie gerade nicht nach der Natur fragen, sondern nach dem, was nicht Natur ist, auf alle Fälle nicht als Natur aufgefaßt werden kann oder soll. Der Logische Empirismus schließt das Verstehen als wissenschaftlich relevante Erkenntnisart überhaupt aus. Der Neowittgensteinianismus entwickelt neben der »monologischen Kausalerklärung von (Natur-)Ereignissen« als Alternative eine »intentional-teleologische« Erklärung (Apel 266) von Handlungen als Ereignissen einer besonderen Klasse. Apels Komplementaritäts-These schließlich dient ausdrücklich einer Epistemologie der Human- und Sozialwissenschaften und schließt – wovon noch zu sprechen sein wird – den Begriff eines Verstehens von Natur (-Ereignissen) de facto aus.

Die Frage, ob man die Natur verstehen könne, findet innerhalb der Alternative von Erklären und Verstehen, wie sie in den letzten hundert Jahren variantenreich und kontrovers diskutiert worden ist, keinen Ort. In der Frage nach einem möglichen Verstehen der Natur haben die Begriffe Natur und Verstehen ganz unerlaublich Weise Verkehr miteinander. Allein die Frage muß als »Rückfall« in die Metaphysik oder bestenfalls als »terminologische Konfusion« beurteilt werden; eine Beurteilung, die zugleich eine Verurteilung wäre.

Diese Beurteilung wäre unter zwei Bedingungen problemlos (bzw. die Verurteilung rechters). Problemlos wäre sie einmal, wenn die beiden Erkenntnisarten und ihre in der E:V-Kontroverse praktizierte Trennung evident wären. Das sind sie aber nicht. Die Dichotomie der Erkenntnisarten ist vielmehr historisch als ein Begriffsinstrumentarium aufgetreten, das geeignet war, die wissenschaftstheoretische Problemsituation zu artikulieren, die nach dem Untergang des Deutschen Idealismus und dem Aufstieg der exakten Naturwissenschaften als Prototyp aller Wissenschaft im 19. Jahrhundert entstanden war. Das Problem bestand darin, ob es eine Erkenntnis der menschlichen Handlungen und ihrer Produkte geben könne, die nicht naturwissenschaftlich und doch wissenschaftlich sei. Die Dichotomie der Erkenntnisarten ist historisch datierbar und umstritten, und Apel kommt, bei Aufrechterhaltung des Unterschieds, für den Bereich der Human- und Sozialwissenschaften zu einer Überwindung der Trennung und zu einer Auflösung der Kontroverse (304, 307, 319 ff. u. ö.). Nach Apel stehen die zwei Erkenntnisarten im Verhältnis der Komplementarität zueinander, so daß in den Human- und Sozialwissenschaften ein (allerdings geregelter) Verkehr der beiden Erkenntnisarten nicht nur nicht unerlaubt ist, sondern fruchtbar werden kann (276-307).

Die erste Voraussetzung, unter der eine Verwerfung der Frage nach einem möglichen Verstehen der Natur problemlos wäre, nämlich die Selbstvidenz der Dichotomie von Erklären und Verstehen, ist also nicht gegeben.

Die zweite Voraussetzung bestünde darin, daß kein Interesse an dieser Frage feststellbar und philosophisch relevant zu identifizieren wäre. Nun ist ein die Naturerkenntnis bestimmendes Interesse, das nicht das Interesse an nomologischer Kausalerklärung ist, seit den Anfängen der Wissenschaft bis zum Ende des

18. Jahrhunderts ganz selbstverständlich gewesen, auch wenn seit der Renaissance eine Veränderung der Interessenlage eingesetzt hat. Vielleicht sollte man nicht voreilig, d. h. prädisponiert durch die E:V-Kontroverse, dieses »alte« Interesse an einer nicht-nomologischen Naturkenntnis nur deswegen, weil es nicht das Interesse am Erklären ist, als ein Interesse am Verstehen bezeichnen; denn es ist klar, daß es sich bei diesem »alten« Interesse nicht um das »Verständigungsinteresse« handeln kann, das Interaktion und Kommunikation konstituiert. Damit ist aber noch nicht erwiesen, ob es sich nicht in einem weiten Sinn um ein hermeneutisches Interesse handelt; denn die HERMENEUTIKA – gleich ob man den Ausdruck sachhaltig oder als Buchtitel des Aristoteles liest – betreffen die Sprache und zwar noch vor der Differenz von Auslegung und Erklärung.<sup>1</sup>

PERT PHYSEOS lautet ein geläufiger Titel von Werken der frühen griechischen Naturforschung. Die PHYSIKOLOGOI, wie Aristoteles seine Voränger im 5. und 6. Jahrhundert v. Chr. genannt hat, sprechen von der Physis, – nicht wie die Mythologen, sondern in einer besonderen und neuen Form der Rede, dem LOGOS. LOGOS ist eine Form der Rede, die einen komplexen Sachverhalt auseinanderlegt und als eine geordnete Reihe darzustellen vermag. Diese Darstellung ist nicht Abbildung der Sache, sondern deren Darstellung secundum modum intelligendi, wie man später sagt. Der LOGOS legt die Sache auseinander und ordnet sie als eine verstehbare Folge oder Reihe. Was sich später als Auslegen und Erklären voneinander absonderte, war ungeschieden. Daß die menschliche Erkenntnis in zwei verschiedene Gattungen, in Erklären und Verstehen, zerfällt und daß die beiden Gattungen einander entgegenstehen müßten, ist nicht selbst evident. Ein Interesse, das die Natur nicht einzig einem nomologischen und »technischen Erklärungsinteresse« überläßt und das die Frage nach einem möglichen Verstehen der Natur konstituiert, kann nicht ausgeschlossen werden. Die Titelfrage kann somit nicht umstandslos verworfen werden. Da überdies der Gebrauch des Ausdrucks »Verstehen« erst aufgrund der besonderen wissenschaftstheoretischen Problemsituation terminologisch auf menschliche Handlungen begrenzt wurde, im übrigen aber eine weitere Verwendung hatte und hat, kann auch nicht pure terminologische Konfusion diagnostiziert werden.

Doch wie läßt sich die Frage, ob man die Natur verstehen kann, denken? Vier Denkmöglichkeiten sollen skizziert werden. Erstens: Die Natur wird als handelnd erfahren (Mythos und Kult). Zweitens: Über das Verstehen der Erklärungs-Handlung (der Naturwissenschaften) ist indirekt die Natur verstanden (Kant). Drittens: Der Gegensatz von Erklären und Verstehen, von Natur und Handlung ist in einer höheren Einheit aufgehoben (Metaphysik). Viertens: Schellings Begriff einer »spekulativen Physik«. Im iii. und iv. Teil dieses Beitrags soll schließlich erörtert werden, welche Aspekte sich aufgrund der Apelschen Auflösungs-These für die Frage nach einem Verstehen der Natur ergeben.

1. Die Natur handelt, heißt, Naturereignisse werden nicht objektiv, sondern narrativ dargestellt. Die Erzählung, welche das Ereignis (Licht, Sturm, Feuer, Erdbeben, aber auch den Grashalm oder »die Tiere auf dem Feld«) schildert, ist jedoch nicht eine historiographische, sondern eine mythische Erzählung, die synchronisch und diachronisch stark variieren kann. Die mythische Erzählung ist besonders ausgeprägt und reich entwickelt, wo der Naturvorgang einen handlungsanalogen Charakter hat wie bei der Befruchtung. Hier müssen mehrere Naturfaktoren (Naturwesen) zusammenwirken. Das Zusammenwirken ist aber nur in eingeschränktem Maße oder auch gar nicht vorhersagbar. Es bleibt ein Spielraum, der nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Provokation zur Interpretation darbietet. Der Mythos ist in einer analogen Weise die Darstellung des *Verstehens* eines relativ isolierten Ereigniskomplexes wie die Hypothese (oder die Formel) die Darstellung der *Erklärung* eines relativ isolierten Ereigniskomplexes ist.

Das im Mythos dargestellte Verstehen der Natur ist – ebenfalls analog zur Erklärung – häufig von einer Anwendung begleitet, nämlich in den Kulte. Die Anwendung hat nicht technischen Charakter, sondern ist analog der Interaktion. Der handelnde Mensch setzt sich zu dem handelnden Gott und zu der als Naturereignis manifest werdenden Handlung ins Verhältnis. Er ist bestrebt, entweder sein System der Zwecke durch eine Unterwerfung unter die Gottheit dieser entsprechend und genehm zu machen oder die Gottheit durch Beschwörung oder Bitte um Hilfe für sein System der Zwecke zu gewinnen. Da die Kraftmanifesta-

tionen der Natur als numinose Handlungen und in ihrer Reichweite die Handlung eines Menschen oder einer Sozietät weit über-  
ragen (– eher werden besonders wirkungsvolle menschliche Handlungen durch die Metapher eines Naturphänomens gewürdigt: der Löwe als Wappentier; »Sturm über Asien« –), realisiert der Kult das *tremendum* oder das *fascinum* der Macht des Gottes. Indem der Mensch die Naturmacht verehrt – und verehren kann er sie nur, wenn er sie als handelnd aufgefaßt hat –, schützt er sich vor ihr und eignet sie sich zu seinem Heil zu.

Der Kult sollte nicht mit Magie verwechselt werden<sup>2</sup>; denn Magie ist der Versuch, sich durch eine okkulte Technik zum Herrn einer manipulierbar und mithin erklärbar gedachten Naturmacht zu machen. Die Magie ist gerade nicht durch ein Verständigungsinteresse konstituiert, sondern durch ein technisches Interesse. Sie kann bestimmt werden als der Transfer von Regeln der erklärten Natur in die (durch Mythos und Kult) verstandene Natur. Der Fehler dieses Transfers wird besonders deutlich, wenn man seine Umkehrung konstruiert, also den Transfer von Regeln der verstandenen in die erklärte Natur. Er läge etwa bei einer Verehrung der Nukleinsäure vor. Die den Naturereignissen zugrunde liegend gedachten Handlungen manipulieren zu wollen (Magie), ist etwas anderes, als sie zu interpretieren (Mythos) und sich zu ihnen ins Verhältnis zu setzen (Kult).

Den Gegensatz von Erklären (der Natur) und Verstehen (von Handlungen) vorausgesetzt, bieten Mythos und Kult keinen Ansatz, die Frage, ob man die Natur verstehen könne, zu explizieren. Denn auch dann, wenn man das »wissenschaftliche Zeitalter« nicht szientistisch, sondern durch den Gegensatz von Erklären und Verstehen bestimmt, fallen Mythos und Kult durch den Raster von Naturwissenschaften hier und Human- und Sozialwissenschaften dort. In den Naturwissenschaften kommen sie nicht vor. In den Human- und Sozialwissenschaften machen sie nur bei Reduktion durch anthropologische und soziologische Kategorien, also durch Entmythologisierung, einen Sinn.

2. Eine zweite Möglichkeit, unter der Voraussetzung der E:V-Kontroverse die Natur zu verstehen, läge darin, die Handlung »wissenschaftliches Erklären« zu verstehen und so mittelbar Natur zu verstehen. Wenn Kant Natur als »das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist«, versteht, Gesetze aber das Resultat von Erklärungen sind, dann ist das, was

das Wort »Natur« bezeichnet, das Dasein der Dinge, soweit es erklärbar ist. Die Verstehbarkeit von Natur wäre somit eine Funktion ihrer Erklärbarkeit.

Wie aber läßt sich Erklärung (d. i. eine nicht bloß empirische, sondern logisch-empirische oder streng wissenschaftliche Erklärung der Natur) verstehen? Als Beispiel dafür können Kants »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften« dienen. Kants Metaphysik der Natur beabsichtigt nicht, die Naturerkenntnisse über die Kenntnisse der Physik hinaus zu erweitern, also zur Erklärung beizutragen, »welches viel leichter und sicherer durch Beobachtung, Experiment und Anwendung der Mathematik auf äußere Erscheinungen geschieht«. <sup>4</sup> Kant beabsichtigt nicht einen die Grenzen der Wissenschaft überschreitenden Beitrag zur Erklärung. Er beabsichtigt vielmehr, die Physik zu begründen, weil sie »den Namen einer Naturwissenschaft nur als denn (verdient), wenn die Naturgesetze, die in ihr zum Grunde liegen, a priori erkannt werden und nicht bloße Erfahrungsgesetze sind.« <sup>5</sup> So heißt denn auch die einschlägige Schrift »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft«, nicht der Natur. Die Gründe, welche Physik verstehbar machen, können nun nicht wiederum durch eine Physik dargestellt werden, sondern durch das, was Kant »Metaphysik« nennt. In der Metaphysik geht es rein um Begriffe und zwar um jene Begriffe, welche die Physik schon voraussetzt und durch welche die Möglichkeit der Physik, in diesem Fall der newtonschen Physik, eingesehen werden können. Eine Erkenntnis, welche es rein mit Begriffen (nicht mit Gegenständen) zu tun hat, nennt Kant Vernunftkenntnis, – in Unterscheidung von Verstandeskenntnis, die es mit Objekten zu tun hat. Eine Vernunftkenntnis ist also nicht die Erkenntnis eines Gegenstandes, sondern der die Gegenstandserkenntnis bedingenden reinen Begriffe bzw. Begriffshandlungen wie z. B. Synthesis oder Konstruktion. Durch die Vernunftkenntnis wird die Gegenstandserkenntnis, hier als ihr Prototyp die Physik, verstehbar.

Um die Physik zu verstehen, bedarf es nach Kant vierlei: Erstens muß geklärt werden, wie der »Begriff einer Natur überhaupt«, also »ohne Beziehung auf ein bestimmtes Erfahrungsobjekt« möglich ist. Diese Aufgabe löst »der transzendente Teil der Metaphysik der Natur«, den Kant in der »Transzendentalen Logik« der »Kritik der reinen Vernunft« fünf Jahre zuvor und

nach analytischer Methode in den »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können« zwei Jahre zuvor ausgeführt hatte. Zweitens bedarf es einer Analyse jener reinen Begriffe, die der Beschäftigung mit einer »besonderen Natur« zugrunde liegen. Kant unterscheidet als besondere Natur die »Materie« oder die »ausgedehnte Natur« (= Gegenstand der äußeren Sinne) und die »Seele« oder die »denkende Natur« (= Gegenstände des inneren Sinnes) und er fordert für jede eine »besondere metaphysische Naturwissenschaft«. Drittens bedarf es der Mathematik. Denn die beiden genannten Teile einer Metaphysik der Natur befassen sich lediglich mit reinen Begriffen a priori. Blicke es bei einer Metaphysik der reinen Begriffe, so ergäbe sich eine rationale Metaphysik mit einem nicht einlöslichen Anspruch auf eine vermeintlich höhere Gegenstandserkenntnis; ihr stünde ein Empirismus humescher Observanz gegenüber. Physik als strenge Naturwissenschaft aber bliebe unversteherbar; denn weder das rein rationale System noch die rein empiristische Position können eine Wissenschaft, die sowohl empirisch wie nomologisch ist, verstehbar machen. Der transzendente und der besondere Teil einer Metaphysik der Natur machen also zunächst bloß die *Möglichkeit* von Naturdingen bzw. von Naturwissenschaft begreiflich, nicht aber eine Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit bestimmter existierender Naturdinge. Dazu ist es nach Kant erforderlich, daß dem reinen Begriff eine Anschauung a priori korrespondiere. Ohne das Moment der Anschauung bliebe ein Objekt, »welches außer dem Gedanken (als existierend) gegeben werden kann«, unverständlich. Einen reinen Begriff in einer Anschauung a priori darstellen, nennt Kant Konstruktion. Die Begriffe, welche der Physik zugrunde liegen, müssen also einerseits in einer Analytik der reinen Vernunft dargestellt, andererseits aber konstruiert werden. »Nun ist die Vernunftserkenntnis durch Konstruktion der Begriffe mathematisch«; somit ist »eine reine Naturlehre über bestimmte Naturdinge (Körperlehre und Seelenlehre) nur vermittelt der Mathematik möglich«.

Da nun Mathematik in einer Naturlehre von bestimmten, nämlich materiellen Dingen »angewandt« werden soll, bedarf es viertens einer Darstellung der »Prinzipien der Konstruktion der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören«. Die Prinzipien nimmt Kant aus seinem Kategoriensystem. Dessen Schema folgend gliedert er seine »Metaphysik der körperlichen

Natur« in eine Bewegungslehre oder »Phoronomie« (»Materie ist das Bewegliche im Raum«), eine Kräftelehre oder »Dynamik« (»Die Materie erfüllt den Raum, nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft«), eine Lehre von der Relation der Kräfte oder »Mechanik«, welche von der Mittelung der Bewegung durch Druck und Stoß (nicht durch Anziehung) handelt, und in eine Lehre davon, wie Bewegung als Erscheinung gegeben ist, nämlich nur relativ (*Phänomenologie*).

Mit der Darstellung der Begriffe a priori eines Naturobjekts überhaupt sowie des körperlichen Naturobjekts durch Konstruktion der Begriffe ist die Möglichkeit der Physik als einer empirischen und nomologischen Wissenschaft begriffen. Physik ist verstehbar.

Physik ist verstehbar, nicht die Natur. Nur über die Vermittlung des Verstehens der Physik wird indirekt »die Natur« verstehbar. Diese Bestimmung gilt nach Kant strikte nur von der Physik. Diese gilt ihm nicht lediglich als der Prototyp der Naturwissenschaft, sondern als die einzige strenge Wissenschaft. Für Kant hat die Chemie<sup>11</sup> (und für den heutigen Stand auch die Biologie<sup>12</sup>) nur insoweit den Charakter der Wissenschaft im strengen Sinn, als sie auf Physik zurückgeführt werden können. Darum werden die besonderen Tatbestände der Biologie an dem durch die Physik bestimmten Mittelbarkeitscharakter eines Naturverstehens nichts ändern.

Kants Resümee lautet: Die »metaphysische Körperlehre« endigt beim »Unbegrifflichen« (der Leere). Sie kann das Unbedingte nicht faßlich machen. Die »letzte Grenze der Dinge« ist nicht erforschbar. Die Vernunft vermag jedoch, »die letzte Grenze ihres eigenen, sich selbst überlassen Vermögens zu erforschen und zu bestimmen«<sup>13</sup>. Die Vernunft versteht sich selbst und ihre Handlungen. So und nur so versteht sie die Natur.

Es ist klar, daß Kants Meta-Physik nicht eine Metatheorie der Naturwissenschaften ist. Er beabsichtigt nicht, eine Theorie der Naturwissenschaften aufzustellen, in der Art, wie die moderne Wissenschaftstheorie es sich zur Aufgabe gesetzt hat. Kant *theoretisiert nicht* die Physik, sondern er *begründet* sie. Diese Begründung soll dem alten metaphysischen Interesse der Vernunft entsprechen, nicht dem Theoriebedarf der neuzeitlichen Wissenschaftswelt. Eben darum aber enthält Kants Meta-Physik eine

Kritik der vornezeitlichen wie neuzzeitlichen rationalen Metaphysik.

3. Wie aber ist im Rahmen der klassischen Metaphysik die Frage, ob man die Natur verstehen könne, zu begreifen? Hat sie als Frage in ihr einen Ort? Findet sie eine Antwort?

Da die Metaphysik die Verschiedenheit von Naturprozessen und menschlichen Handlungen in einem gemeinsamen Prinzip begründet oder in einer höheren Einheit aufhebt, da mithin der Unterschied vom Erklären und Verstehen nicht als Hiatus und Gegensatz, sondern als unterschiedlicher Modus einer übergreifenden Idee des Wissens begriffen ist, wird sich die Frage, ob man die Natur verstehen könne, anders darstellen als unter der Voraussetzung eines Gegensatzes von Erklären und Verstehen.

Die schon oben erwähnten *PHYSIOLOGOI* begründeten den semantischen Zusammenhang der Wörter *Physis* und *Logos* nicht durch den Rückgang auf die menschliche Vernunft. Das Begründungsverhältnis war umgekehrt: Wie jedes andere Naturwesen hat auch der Mensch Anteil am *Logos*. Der *Logos* ist gemeinsam (Heraklit fr. 2). *KOSMON TONDE, TON HAUTON HAPANTON* (fr. 30). Das Dasein des Menschen folgt – kantisch gesprochen – einem inneren Prinzip, das aber für alle Wesen gilt. Daß die Naturwesen verschieden sind, ist durch die verschiedene Teilhabe am *Logos* begründet, die wiederum in dem verschiedenen Modus der Stofflichkeit bzw. der Bewegungen wahrnehmbar wird. Solche Verschiedenheit hört auf, wo der *Logos* vollkommen die Natur bestimmt. Dieses ist nun keineswegs beim Menschen der Fall, auch nicht in der menschlichen Vernunft. Die vollkommene Bestimmtheit durch den *Logos* weist einzig die Kreisbewegung des Fixsternhimmels auf. Er kennt keine Veränderung des Entstehens und Vergehens, keine Mehrung und Minderung, keinen Wechsel der Qualität; er ist reine Bewegung im Raum, gleichmäßig, ohne Anfang, ohne Ende.

In diesem, aus der frühen griechischen Philosophie abstrahierten Modell der Metaphysik, das sich für die Frühzeit, für die Akademie, den Peripatos, die Stoa etc. spezifizieren ließe, sind menschliche Handlungen nicht rein aus sich – als autonome, zweckrationale, sinnkonstitutive und selbstbezügliche Akte – verstehbar; vielmehr werden sie allererst verstehbar, wenn der das All der Bewegungen bestimmende *Logos* verstanden ist. In diesem Ver stehen spielt der Begriff des Guten eine entscheidende Rolle, da er

380

den Sinn *jedweder* Bewegung konstituiert. So gilt ebenso wie für jedes andere Naturwesen auch für den Menschen und sein Handeln der Grundsatz, daß das Ziel jeder naturalen Bewegung das Gute ist. »Das Gute ist das, zu dem ein jedes strebt.«<sup>14</sup> Durch diese Geordnetheit der naturalen Bewegung in sich und der Bewegungen untereinander ist *jedwede Physis verstehbar*. Die Bewegungen des Feuers, eines Organismus, eines Menschen oder der Sterne sind prinzipiell in gleicher Weise verstehbar.

Das griechische Wort *Physis* und das lateinische Wort *NATURA* bezeichnen ein jedes Dasein, einschließlich das des Menschen, sofern es in seinen Bewegungen und Tätigkeiten durch ein inneres Prinzip (*NOMOS, Lex, Gesetz*) bestimmt ist, – um abermals Kants Worte zu gebrauchen. Daß der Ausdruck *Gesetz* sowohl für physikalische wie für soziale Ordnungsprinzipien selbstverständlich verwendet wird, mag vom Blickpunkt der heutigen Methodendiskussion als terminologisch unzweckmäßig oder auch verwirrend beurteilt werden. Aus dem Blickpunkt der Metaphysik, die beide Modi von Gesetz auf einen höheren (kosmischen, göttlichen oder auch nur allgemeinen) *NOMOS* zurückführt, ist dieser Sprachgebrauch konsequent. Es war eine der großen Errungenschaften noch der Aufklärung, daß sie im Anschluß an die philosophische Tradition den Legitimationsgrund und damit auch den Grund der Versteherbarkeit menschlicher Rechte und staatlicher Gesetze in einem *Naturrecht* suchte.

Nun kann man einwenden, im Zusammenhang mit der Metaphysik den Ausdruck *Verstehen* zu gebrauchen, sei nicht legitim und erscheine eher als ein terminologischer Trick. Niemand käme hier auf den Gedanken, im Rahmen der platonischen, der plotinischen, der thomasischen oder der spinozistischen Philosophie von Verstehen zu reden oder einen der griechischen oder lateinischen Termini für Erkennen oder Wissen mit *Verstehen* wiederzugeben. Dieses ist zuzugeben; doch es geht nicht um Übersetzungsvorschläge, sondern um Denk- und Wissensstrukturen, und da läßt sich zeigen, daß die Metaphysik jene Erkenntnisart, die heute als Verstehen terminologisch isoliert ist, sehr wohl in sich enthält. Der Vorwurf trifft ferner insoweit zu, als Verstehen innerhalb der Metaphysik nicht durch eine Abgrenzung gegen Erklärung definiert ist. Die als Verstehen bezeichnete Erkenntnisart betrifft in der Metaphysik nicht nur die Erledigung des Restes, welchen

381

die erklärenden Wissenschaften als prinzipiell nicht erklärbar der Hermeneutik überlassen.

Der Vorwurf des illegitimen Wortgebrauchs kann jedoch mit zwei Argumenten entkräftet werden. Erstens muß daran erinnert werden, daß das metaphysisch begründete Erkenntnisstreben im Hinblick auf das menschliche Handeln genau das will, was auch unser heutiges *Verstehen* will: nämlich menschliches Handeln unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation und der Verständigung verstehbar zu machen. Allerdings beschränkt sich das metaphysisch begründete *Verstehen* nicht auf die intersubjektive Verständigung, wiewohl diese von Platons »Staat« über die »Ethik« und »Politik« des Aristoteles, die mittelalterliche Ethik bis zu Spinoza, der seine ganze Metaphysik als *Ethik* versteht und bezeichnet, eine hervorragende Stellung eingenommen hat. Die Verständigung mit der Natur (die das intersubjektive Verstehen vernachlässigt) und die Verständigung mit Gott (die das intersubjektive Verstehen ignoriert) haben jeweils ein eigenes Interesse. Die Grundthese der metaphysischen Ethik ist nämlich die, daß die intersubjektive Verständigung nur dann gelingt, wenn das Handeln des Menschen sich in Übereinstimmung mit der Natur und mit dem Gott konstituiert.

Zweitens: Die Metaphysik kennt die Unterscheidung von zwei Erkenntnismodi, die dem Unterschied von Erklären und Verstehen analog sind. Plato unterscheidet die *DIANOIA*, die – wie später bei Kant – der Mathematik bedarf, von der *NOESIS*, die er der Dialektik zuweist (Staat VI, 510-511). Die Dialektik aber reflektiert das zu Erkennende unter dem Gesichtspunkt der Idee, d. h. sie erfaßt das sinnlich-logisch Erkannnte durch sinnkonstitutive Begriffe. Die Dialektik übernimmt u. a. die Aufgabe des Sinnverstehens. Der Unterschied zwischen *DIANOIA* und *NOESIS* ist insofern nicht der gleiche wie der von Erklären und Verstehen, als der eine Erkenntnismodus (*NOESIS*) nicht dadurch definiert ist, daß er nicht der andere (*DIANOIA*) ist. Dies wird in der Spätphilosophie Platons besonders deutlich, wo Platon den Versuch macht, die Mathematik als Sinnwissenschaft zu konstituieren. Umgekehrt enthalten die Philosophien sowohl der vorsokratischen *PHYSIOLOGOI* und vor allem die des Eudoxos, des Aristoteles und des Theophrast methodische Elemente der Erklärung (längerdauernde Beobachtung, Auffindung von Regelmäßigkeiten, Verwendung von Zahlenreihen und Zahlenverhältnissen

u. a.). Die Unterscheidung der beiden Erkenntnismodi findet sich, wenn auch nicht ganz so deutlich, in der lateinischen Philosophie als der Unterschied von *COGNOSCERE* und *INTELLEGERE*.

4. Eine besonders merkwürdige Form der Unterscheidung des Verstandes- und der Vernunftkenntnis und zugleich ihrer Aufhebung findet sich in Schellings Naturphilosophie. Ausgehend von Kants Metaphysik der Naturwissenschaft, welche die Newtonsche Physik in der Vernunft begründete, entwickelt Schelling ein Gegenkonzept, durch das nicht nur die Wissenschaft, sondern die Natur selbst verstehbar werden soll. Also nicht nur die Möglichkeit der menschlichen Erkenntnis, sondern – um mit Kant zu sprechen – »die letzte Grenze der Dinge« soll begriffbar werden. Dies geschieht derart, daß die wissenschaftliche Konstruktion der Naturprozesse (als »Mechanik«) in einem Konstruieren begründet wird, dessen *Subjekt* die Natur selbst ist. Die Natur ist das ursprünglich Konstruierende; die Wissenschaft erweist sich als »Rekonstruktion«.<sup>15</sup>

Schelling rezipierte in den Jahren 1795 bis 1797 den Stand der zeitgenössischen Physik, Chemie, Biologie und Medizin in einer Vollständigkeit und Selbständigkeit, die nicht nur das damalige Publikum, sondern auch den heutigen Leser frappiert. Der in den »Ideen zu einer Philosophie der Natur« unter reicher Benutzung der einschlägigen Quellen, aber nach einem eigenen Konzept zusammengefaßten empirischen und experimentellen Naturwissenschaft stellt er in den weiteren Schriften zur Naturphilosophie bis 1801 (vor allem in der »Weltseele«, im »Ersten Entwurf zu einer Philosophie der Natur«, im »System des transszendentalen Idealismus« und in der »Darstellung meines Systems«) eine »spekulative Naturwissenschaft« gegenüber; d. i. das Konzept einer Grundstruktur der Naturprozesse bzw. des Naturprozesses. Mit dieser auch als »spekulative Physik« bezeichneten Philosophie der Natur stellte Schelling das Verständnis der Natur im wörtlichen wie im übertragenen Sinne auf den Kopf. Denn der Prototyp des Naturprozesses ist nicht die Verteilung und Dichte der Materie im Raum sowie ihre »Dynamik« (Anziehungs- und Repulsionskraft) und die »Mechanik«, sondern – das Selbstbewußtsein. Dieses »konstruiert« Schelling als zwei gegeneinander gerichtete, ursprüngliche Tätigkeiten, von denen die eine als absolut produktiv, die andere als begrenzend gedacht ist. Sofern diese Tätigkeiten als

im Gleichgewicht sich befindend gedacht sind, sind sie zu »Kräften« herabgesetzt. Unter Rückgriff auf dieses an der menschlichen Selbstreflexion gewonnene Grundmodell interpretiert Schelling den Organismus als das zentrale Phänomen der Natur. Die Prozesse der anorganischen Natur versteht er als »eingewickelten« (d. i. noch nicht entwickelten) Organismus oder als das frühe und vorläufige Stadium der »Evolution«. Die Phasen der Evolution ergeben sich dadurch, daß die absolute Produktivität sich gegen ein durch die entgegengesetzte Tätigkeit begründetes Gekemmtsein durchsetzt (\*Das Dritte ist das Erste\*) und auf höherer Stufe oder in höherer Potenz der Gegensatz der Kräfte wiederkehrt. Das Ziel der Evolution ist das Aufgehobensein der Gegensätze im Absoluten (Indifferenz).

Innerhalb dieses hier nur grob umrissenen Konzepts der Natur begreift Schelling den Menschen als entwickelte Materie; bzw. die Natur als unbewußten Geist und den Geist als bewußte Natur.<sup>16</sup> Daraus folgt für ihn, »daß auch das, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Spiel höherer uns notwendig unbekannter Naturkräfte.«<sup>17</sup> Der Schellingsche »Materialismus« wird mißverstanden, wenn er dem Materialismus der Aufklärung oder des 19. Jahrhunderts zugerechnet wird. Demgegenüber vertritt Schelling einen umgekehrten Materialismus. Das Verstehen des Bewußtseins begründet das Verstehen des Organismus, und das Verstehen des Organismus begründet das Verstehen der Materie. Erst die im Sinne Schellings (nicht im Sinne Kants) »dynamisch« organisierte Materie erlaubt es, auch die Vernunft als Natur zu erkennen. Diese Begründungsfolge bedeutet nicht eine Ablehnung, nicht einmal eine Kritik der erklärenden Naturwissenschaften, deren empirisch-nomologisches Verfahren Schelling immer wieder bestätigt (wenngleich er selber nur gelegentlich naturwissenschaftlich gearbeitet hat). Doch die Naturphilosophie enthält die Forderung einer umgekehrten Orientierung der Naturwissenschaften. Im Sinne Schellings müßte man sagen: Nicht soll die Biologie »nach physikalischen Grundsätzen« (s. o. S. 379), sondern umgekehrt die Physik nach biologischen Grundsätzen betrieben werden. »Leben« ist nicht das, was am Ende der Erklärung (durch Biochemie und Biophysik) als Bezeichnung überflüssig wird, sondern etwas, was nach anthropologischen Grundsätzen im weiten Sinn, letztlich nach Prinzipien einer transzendentalphilosophischen Selbstreflexion zu erforschen wäre.

Schelling hat dieses naturphilosophische Konzept nie vollständig dargestellt; hier konnte es nicht einmal skizziert werden. Für unsere methodologische Frage, ob man die Natur verstehen könne, läßt sich jedoch aus dem generellen Überblick ein Resultat gewinnen: Das Verstehen des Lebendigen ist möglich unter Rückgang auf das Selbstverständnis des Menschen; ein Verstehen der Materie ist möglich unter Rückgang auf ein Verstehen des Lebendigen. Das Verstehen ersetzt nicht die Erklärung, sondern orientiert sie. Nach Schelling wäre der *Gegensatz* von Erklären und Verstehen aufzuheben zugunsten eines Ergänzungsverhältnisses mit einem systematischen Primat des Verstehens. Das Verstehen erledigt nicht einen Rest, den die Erklärung übrig läßt, sondern es bietet der Erklärung einen Grund, der ihrem unbegrenzt fortstreichenden Gang einen Sinn zu geben und in gewissen Konstellationen wohl auch als ein methodologischer Kompaß zu dienen vermag.

## III

Vor diesem Panorama, das die Formationen der klassischen Metaphysik vor Kant zusammen mit Schellings Naturphilosophie als einem Prototyp nachkantischer Metaphysik bieten, ist die Initiative von K.-O. Apel, die seit dem Neukantianismus bestehende E:V-Kontroverse zugunsten eines Komplementärverhältnisses der beiden Erkenntnisarten »aufzulösen«, von besonderem Interesse. Apels These: Die beiden Erkenntnisarten schließen einander aus, aber sie sind aufeinander beziehbar und ergänzen einander. Das Interesse an dieser Auflösungsthese wird ebenso durch die der Metaphysik parallel laufende Tendenz zu einer Komplementarität erregt wie durch die ganz verschiedene Art, Erklären und Verstehen als einander ergänzend zu begreifen. Apels Ansatz ist erklärtermaßen »post-metaphysisch«. Seine Transzendentalpragmatik rückt dezidiert von dem ab, was er »Theoria« nennt, und versteht sie als Überwindung der »ontologisch-metaphysischen Theoria« (274).

Die kritischen Analysen der wissenschaftstheoretischen Positionen vom Neukantianismus wie bis zu von Wrights »Erklären und Verstehen«, die Apel vorlegt und durch die er sich auf diese Positionen bezieht und zugleich von ihnen distanziert, können und brauchen hier nicht dargestellt zu werden. Um aber die Auflö-



sungsthe in ihrer Differenziertheit zu erfassen und in unseren Fragezusammenhang einzubeziehen, ist es notwendig, das Ergebnis zu rekapitulieren, das Apel aus der konstruktiven Auseinandersetzung mit dem Neowittgensteinianismus gewinnt. Denn die Auflösungsthe geht eben daraus hervor, daß Apel seinen transzendentalpragmatischen Ansatz zum Neowittgensteinianismus, insbesondere zu von Wright, in Beziehung setzt.

Während das Handlungsverstehen für das »deduktiv-nomologische« (DN) Modell des Neopositivismus auf eine »heuristische Funktion« reduziert ist, gewinnt es bei von Wright die Bedeutung eines gegenüber dem DN-Modell alternativen Modells von Erklärung. Die Alternative zur nomologischen Kausalerklärung ist die intentionale oder motivationale Erklärung von Handlungen als einer besonderen Klasse von Ereignissen. »Die »onto-semantische« Konzeption des Neowittgensteinianismus ... glaubt aufgrund der logischen Sprachspiel-Analyse eine sowohl *ontologisch* als auch *wissenschaftstheoretisch* eindeutige Unterscheidung einander ausschließender Begriffsrahmen im Sinne der *nomologischen Kausalerklärung* von (Natur-) *Ereignissen* einerseits, der *intentional-teleologischen Handlungserklärungen* andererseits ... begründen zu können« (266). Apel greift auf von Wrights Begriff der experimentalistischen Kausalität (Tuomela: »Interventions-Kausalität«) zurück, die dieser zunächst als *Voraussetzung* eines Begriffs von kausaler Notwendigkeit expliziert. Die experimentelle Interventionshandlung sei als »die Bedingung der Möglichkeit der Interpretation objektiverbarer Ereignisverknüpfungen ... im Sinne der *Kausalnotwendigkeit*« (103) zu verstehen. Die Abfolge: Wir sind mit empirischen Regelmäßigkeiten vertraut; wir lernen zu handeln; über experimentelle Interventionshandlungen bilden wir den Begriff der Naturnotwendigkeit; durch den Begriff kausaler Notwendigkeit erklären wir Ereignisse, – diese Abfolge zeigt eine Verschränkung von Handlungs-Verstehen und Ereignis-Erklärung. Von Wright begreift das zweckrationale Verstehen von technischen Interventionshandlungen als eine andere Art von Erklärung, nämlich als motivationale und teleologische Erklärung von Handlung. Nach Apel handelt es sich beim Neowittgensteinianismus letztlich um »ein quasi-hermeneutisches Konkurrenz-Modell zum Hempel-Modell der *Ereignis-Erklärung*« (266. Cf. 156). Demgegenüber hebt Apel darauf ab, daß es sich auch beim zweckrationalen Verstehen der Interventions-

handlung nicht um Erklärung handeln könne, da die Interventionshandlung »noch einen anderen Typus von Handlungen impliziert: den von *kommunikativen Handlungen*« (271). Transzendentalpragmatisch gedacht handelt es sich bei jedweder Handlungsvorstellung um ein gegenüber dem »technischen Interesse am Erklären« anderes Interesse, nämlich das *Verständigungsinteresse*. Dieses aber konstituiert ein anderes »Sprachspiel« und andere Erkenntnisseleistungen als das technische Interesse am Erklären. Der Komplementaritätsbezug der beiden Erkenntnisseleistungen beruht zunächst einmal darauf, daß die eine eben *nicht* die andere ist.

Apel hält also auf dem Weg zu seiner Auflösungstheorie zunächst strikt an der völligen Verschiedenheit von Erklären und Verstehen fest. Der Lösungsvorschlag von Wright erscheint als die Transformation der E:V-Kontroverse in eine E:E-Kontroverse zwischen Neopositivismus und Neowittgensteinianismus.

Ohne auf das von Apel kritisch gewürdigte Konzept von von Wright einzugehen, wenden wir uns sogleich dem Apelschen Komplementaritäts-Modell zu.

Komplementarität bedeutet im vorliegenden Zusammenhang, daß methodologisch relevante Erkenntnisarten, die ihrer Struktur nach einander ausschließen, unter verschiedenen Gesichtspunkten in Beziehung zueinander stehen und sich ergänzen. Apel thematisiert zwei Gesichtspunkte. Erstens besteht ein Voraussetzungsverhältnis. Abgekürzt: Erklären setzt Verstehen voraus. (Auch noch eine Erklärung des Verstehens würde ein Verstehen voraussetzen. Vgl. 276; 282.) Zweitens besteht ein Ergänzungsverhältnis (möglicherweise auch ein Kompensationsverhältnis), wenn für einen Gegenstand nicht nur *eine* Interesse, sondern verschiedene Interessen als leitende Erkenntnisinteressen legitimierbar sind. Apel unterscheidet für den Gegenstand »menschliche Handlungen« das technische Interesse, das Verständigungsinteresse und das emanzipatorische Interesse. In einem solchen Fall, in dem mehrere Interessen als leitende Erkenntnisinteressen legitimierbar sind, genügt nicht die Erkenntnisleistung nur einer Erkenntnisart (»Sprachspiel«), – also nicht die kausale Erklärung allein, auch nicht die reine Hermeneutik allein. In diesem Falle ist jede dieser durch ein besonderes Interesse konstituierten Erkenntnisseleistungen ein Komplementum der anderen. Dieses Ergänzungsverhältnis bestimmt Apel für den Fall der »technologisch relevanten quasi-nomologischen Sozialwissenschaften« und der »kritisch-re-

konstruktiven Sozialwissenschaften« als »Kompensation« (vgl. 295 ff.).

Apel stimmt mit von Wright darin überein, daß »die unterschiedlichen Sprachspiele der *Kausal-Erklärung* und des *Handlungs-Verstehens* als begriffliche Artikulation der skizzierten *Komplementaritäts-Situation* aufgefaßt werden können« (274), findet jedoch den Unterschied bei von Wright »rein sprachanalytisch erfaßt«. Nach Apel ist es durch die transzendentalpragmatisch verstandene Komplementaritäts-Situation a priori ausgeschlossen, daß das (für die Kausalerklärung vorausgesetzte) Handlungs-Verstehen objektiviert werden kann, – sei es im Sinne Hempels, sei es im Sinne von Wrights. Die Komplementaritäts-Situation ist unaufhebbar (vgl. 275). Eben diese Unaufhebbarkeit erlaubt es Apel, eine motivationale Erklärung von Handlungen (nicht als Handlungen, sondern als Ereignisse) durchaus gelten zu lassen; denn der Begriff des hermeneutischen Verstehens bleibt durch diese alternative Art der Erklärung ebenso unberührt wie durch die Kausalerklärung. Die »quasi-kausalen Erklärungen von Handlungen-Ereignissen« stehen innerhalb der Komplementaritäts-Situation eindeutig auf der Seite der Erklärung. Die motivationale Erklärung ersetzt nicht das Verstehen, und das Verstehen wird nicht zu einem alternativen Modell von Erklärung depotenziert.

Die Kritik an einer »einheitswissenschaftlichen« Methodologie und dem prinzipiellen Dualismus der Erkenntnisarten (insbesondere gegenüber einem »Monopol der subsumptionstheoretischen Kausalerklärung«, 54) teilt Apel mit der Tradition der Metaphysik bis zu Kant<sup>6</sup> und Schelling, wenngleich die sprachphilosophische Grundlegung des »neuen Dualismus« und die metaphysische Grundlegung des alten Dualismus von DIANOIA und NOESIS, von theoretischer und praktischer Vernunft, von wissenschaftlicher und spekulativer Vernunft sich strikt unterscheiden. Auf der methodologischen Basis einer Dualität der Erkenntnisleistungen derart, daß das Verstehen der Handlung als Handlung und das Erklären der Handlung als Ereignis (kausale wie teleologische Erklärung) sowohl in einem Ausschließungs- wie in einem Voraussetzungs- und Ergänzungsverhältnis stehen, entwickelt Apel seine die E:V-Kontroverse hinter sich lassende »Epistemologie der Sozialwissenschaften« und kommt aufgrund einer Analyse der leitenden Erkenntnisinteressen zu einer näheren Bestimmung des

Verhältnisses der »quasi-nomologischen Sozialwissenschaft«, deren Erkenntnisleistung durch das »technische Interesse am Erklären« konstituiert ist, und der »kritisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaft« (289-318; hier 297), deren Erkenntnisleistung durch das »hermeneutische Interesse an Verständigung« und durch das »emanzipatorische Interesse« konstituiert ist. Die Ausdifferenzierung der Apelschen Epistemologie der Sozialwissenschaften wird hier nicht weiter verfolgt.

IV

1. Wir kehren zu unserem Thema zurück, das ja nicht nach den menschlichen Handlungen und den sie betreffenden Human- und Sozialwissenschaften fragte, sondern nach der Natur. Wir fragten nicht, ob das, was Gegenstand eines hermeneutischen Verstehens ist, möglicherweise auch Gegenstand der Erklärung sein könne, sondern ob das, was man erklären kann, möglicherweise auch Gegenstand des Verstehens sein könne. Angenommen, die E:V-Kontroverse sei wirklich aufgelöst, so sollte man annehmen, die Auflösung müßte auch nach der »anderen Seite« Folgen haben. Denn wenn der Gegensatz von Erklären und Verstehen wissenschaftstheoretisch überwunden ist, kann es ein pures Erklären nicht mehr geben. Dieser Konsequenz würde Apel wohl zustimmen: er erläutert im Anschluß an von Wright ja hinreichend, daß jedes Erklären ein Verstehen voraussetzt, und insoweit ist es nicht pures Erklären. Ganz anders aber lautet die Antwort auf die Frage nach einer Ergänzungsbeziehung: ob der Erklärung der Natur ein Verstehen der Natur komplementär sei. Dieses wird von Apel verneint.

Menschliche Handlungen sind Gegenstand eines hermeneutischen Verstehens, das durch eine quasi-nomologische Erklärung der Handlung als Ereignis »vertieft« (vgl. 294 f.) werden kann. Beides wiederum kann mit einer »methodisch-relevanten Selbstreflexion« verbunden sein. Die Natur aber kann nur als Ereignis erklärt werden – und sonst nichts.

Damit ist aber Apels Auflösungsthese zur Disposition gestellt; bzw. es handelt sich nicht im strengen Sinn um eine Auflösung, sondern um ein methodologisches Arrangement innerhalb eines weiterhin bestehenden Gegensatzes der Methoden; – ein Arran-

gement, das nur für die Human- und Sozialwissenschaften Geltung hat, nicht für die Naturwissenschaften. Für sie gilt weiterhin die Dichotomie: Erklären ja, Verstehen nein.

Dieser Tatbestand wird in dem hier diskutierten Buch von Apel nicht thematisiert. Apel ist auf die Methodenfragen der Human- und Sozialwissenschaften konzentriert; die Natur und die Naturwissenschaften erscheinen nur am Rande, und es hat den Anschein, daß die Auflösungsthese die Naturwissenschaften nicht tangiert. Eine besondere Problematik oder Folgen für die Naturwissenschaften sind nicht zu erwarten. Das ist erstaunlich und bedürfte einer Begründung, zum mindesten einer Erläuterung, wie »Auflösung« hier zu verstehen sei. Das Nicht-Tangiert-Sein der Naturwissenschaften durch die Auflösungsthese erscheint jedoch selbstverständlich. Bei Apel finden sich zwei Gründe für diese scheinbare Selbstverständlichkeit angedeutet, ein historischer und ein sachlicher Grund. Das historische Argument: »Zu den internen Voraussetzungen der Begründung der exakten Naturwissenschaften zu Beginn des 17. Jahrhunderts gehörte es, daß ein *Verstehen der Natur* geleistet und *sympathetisch-einfühlende* neuplatonisch-pantheistische Naturphilosophie der Renaissance durchgesetzt wurde. Erst dieser Verzicht auf das *von innen Verstehen* gab die Natur als mathematisch analysierbaren Relationszusammenhang frei« (57). »Die *Subjekt-Objekt-Relation* der naturwissenschaftlichen Erkenntnis ist als absolute *Differenz* ohne die Möglichkeit einer *Vermittlung* im Sinne des *Sich-Verstehens-im Anderen* vorausgesetzt« (58). Der damals und auch heute geleistete, in der Position des Szientismus habituell gewordene »Verzicht« auf Verstehen, der für die Gegenstände der »Geisteswissenschaften« nicht akzeptiert werden konnte (vgl. 59), scheint von Apel für die Gegenstände der Naturwissenschaften akzeptiert zu sein. – Einen sachlichen Grund deutet Apel auf S. 284 an: »Auf der letzteren Stufe (d. i. der Naturwissenschaften. Verf.) hatte man sich damit abzufinden, daß dem (in der archaischen Magie wohlbelegten) *Verständigungsinteresse* zumindest in der anorganischen Natur *kein ontisches Korrelat* methodologisch kontrollierbarer Erkenntnisleistungen entspricht, daß dagegen der Verzicht auf »Verstehen« zugunsten der Kausalerklärung gemäß Gesetzes-hypothesen den sicheren Gang progressiver Wissenschaft eröffnete.«

Wer muß sich damit »abfinden« (in der Philosophie!), daß ein von Apel anscheinend in Betracht gezogenes »Verständigungsinteresse« gegenüber der Natur, zumindest gegenüber der anorganischen Natur, einzuziehen ist? Und warum? Die Antwort auf diese Fragen kann im sprachphilosophischen Ansatz der Transzendentalpragmatik gefunden werden. Verstehen setzt sprachliche Kommunikation (Text, Rede, sprachlich vermittelte Handlung oder Interaktion), setzt das »Ko-Subjekt« voraus. Die Natur aber enthält kein Ko-Subjekt, kein »ontisches Korrelat« des Verständigungsinteresses, oder kurz: Die Natur redet nicht, handelt nicht. Sprachphilosophisch kann die Natur nur in der Weise Gegenstand werden, wie wir über sie sprechen. Das einzige methodologisch relevante Sprechen über die Natur ist das Erklären. Damit nun muß der Sprachphilosoph sich »abfinden« und also auf Verstehen verzichten.

Ist es sicher, daß die Natur nicht redet? Ist das so sicher wie es den Anschein hat? – Zunächst sei der Hinweis erlaubt, daß es im Bereich sprachlicher Kommunikation bei der Feststellung, ob jemand redet oder nicht, Täuschungsmöglichkeiten gibt. Zum Beispiel: Er redet nicht; in Wirklichkeit redet er, aber ich habe kein Ohr für seine Rede. Oder: Er redet nicht; denn ich habe ihn zum Schweigen gebracht. Man könnte die neuzeitliche Geschichte vom »Verzicht« auf Verstehen auch in einer anderen Version vortragen. Man entdeckte die Möglichkeit der Erklärung der Natur als Ereignisse. Doch um diese Möglichkeit zu realisieren, mußte die Natur zum Schweigen gebracht werden. Man brachte sie zum Schweigen, und nun war der Weg frei fürs Erklären. Die Folge ist, daß man nicht exakt feststellen kann, ob die Natur redet; denn eben dies, daß sie nicht redet, ist die Voraussetzung des exakten Feststellens.

Dieses Argument erscheint phantastisch; doch es ist es nicht. Das zeigt das psychologische Experiment. Der empirisch arbeitende Psychologe verzichtet (»zeitlich befristet«) darauf, mit der Versuchsperson kommunikativ zu reden, um das Sprachspiel des kausalen Erklärens zu ermöglichen. Anderenfalls käme der Versuch nicht zustande. – Unter der Voraussetzung der E:V-Kontrolle wie auch der Apelschen Auflösungsthese ist nicht feststellbar, ob die Natur redet. Eine zeitliche Befristung des »Verzichts« würde nicht getroffen. Dieser Befund hat kein argumentatives Gewicht. Er dient auch nicht der Begründung einer These, son-

dem der Reflexion auf eine systemimmanente Täuschungsmöglichkeit. Diese im Blick zu behalten, ist vor allem dann angezeigt, wenn der Fortschritt der Philosophie von der Metaphysik (über die Geschichtsphilosophie) zur Sprachphilosophie selbstverständlich erscheint.

Apel spricht von der Metaphysik ähnlich, wie das 19. Jahrhundert vom finsternen Mittelalter geredet hat. Die Sprachphilosophie ist »post-metaphysisch«, und außer ihr gibt es nur den »Rückfall in die ontologische Metaphysik« (273). Der Rückfall besteht darin, »die Möglichkeit der *transzendentalpragmatischen Reflexion* auf die Bedingungen unseres verstehenden In-der-Welt-seins mit *inhaltlich theoretischer Erkenntnis* im Sinne der Wissenschaft zu verwechseln« (273). Nun hat Apel sicher recht, wenn er der Metaphysik eine »inhaltlich theoretische Erkenntnis« zuspricht bzw. anlastet. Doch er berücksichtigt nicht die für die Metaphysik charakteristische Distinktion von *DIANOIA* und *NOESIS*, von der oben (S. 382 f.) die Rede war. Ohne diese Distinktion erscheint die Metaphysik allerdings als illegitime *DIANOIA*: »Erkenntnis im Sinne der Wissenschaft«. Doch wie Platon unterschied auch Aristoteles die Wissenschaft (*EPISTEME*) von der Ersten Philosophie (*PHILOSOPHIA PROTE*) und so die traditionelle Metaphysik überhaupt.

Die Allergie der Sprachphilosophie gegen die Metaphysik erscheint komplementär der von Apel richtig bemerkten und von ihm so genannten »idealistisch-konservativen« Allergie »gegen das Postulat des emanzipatorischen Erkenntnisinteresses« (304 f.). Die Metaphysik ist tot, und wir haben sie getötet; – mittels Wittgensteins Wunderwaffe, der Sprachphilosophie, sei sie sprachanalytisch oder sprachpragmatisch konzipiert. Die Sprachphilosophie ist post-metaphysisch. Sie erlaubt, nur noch von einem zu sprechen: von unserem Sprechen. Wer von einer Sache spricht, ohne von der Sprache zu sprechen, macht sich des erwähnten Rückfalls schuldig. Nun wußte zwar auch die Metaphysik, daß sie ein Phänomen der Sprache ist, doch sie machte nicht *daraus* ihre Ontologie, sondern lediglich ihre Transzendentalien-, Kategorien- und Prädikamentenlehre. Doch wie auch immer – diese Metaphysik ist Geschichte. Auch die neuere Metaphysikkritik ist schon Geschichte. Doch Geschichte zu sein heißt ja nicht, lediglich »post« zu sein. Der Ausdruck »post-metaphysisch« signalisiert einen Tatbestand, der nicht bestritten wird, und es liegt

mir fern, eine Restauration der klassischen Metaphysik zu empfehlen. Der Ausdruck »post-metaphysisch« signalisiert aber auch etwas wie Unbekümmertheit. Das bloße »post« ist philosophisch irrelevant. Was es heißt, sich mit der Metaphysik auseinanderzusetzen, haben Kant und Hegel gezeigt. Und Wittgensteins wahrhaft post-metaphysischer Traktatus blieb bekanntlich nicht sein einziges Werk. Nicht, daß die Philosophie ihr kritisches Potential weiter entfaltet und die Topoi der klassischen Metaphysik verlassen hat, ist bedenklich; wohl aber die Selbstsicherheit, ja der Stolz, mit dem sie fortgeschritten ist. Diese hindern, die Kehrseite der glänzenden Medaille zu sehen. Diese aber besteht – wie bei jedem neuen Denkmöglichkeiten eröffnenden Paradigma – in einer Einschränkung des bis dahin möglichen Denkens. Die Sprachphilosophie, die ihr starkes kritisches Potential realisiert hat, bemerkt nicht (oder zu wenig), daß sie das Denken und Sprechen in der Philosophie restringiert. Ihr entgeht die Natur. Wir sprechen nicht mehr von der Natur, sondern von unserem Sprechen »über« die Natur. Das Sprechen über die Natur aber verweisen wir in das von der hermeneutischen Sprachphilosophie ohnehin nicht sehr geschätzte Areal der Ereignis-Erklärung.

Dieser Befund kann auch anders beschrieben werden. Die Sprache, in der wir von der Natur sprechen, ist nicht mehr Ausdruck und Zeichen des Verhältnisses von Mensch und Natur analog der Interaktion, sondern Zeichen der durch das technische Interesse konstituierten Erklärung zum Zwecke des Gebrauchs. *Die Natur hat wissenschaftstheoretisch erklärtermaßen Anspruch auf kein anderes Interesse als das »technische Erklärungsinteresse«*. Für ein Verständigungsinteresse bietet sie kein »ontisches Korrelat«. Sie als etwas anderes anzusehen als eine durch Gesetzhypothesen erklärbare Ereignisfolge, sie – horribile dictu – anzusprechen, ist nicht möglich. Die Natur anzusprechen, wäre sinnlos.

Auch Gott kommt nicht mehr vor. Man hat auf Gott verzichtet. Gott ist tot; zum mindesten so tot wie die Metaphysik. Einem (inzwischen nicht mehr relevant vorhandenen) Verständigungsinteresse würde es ebenso am ontischen Korrelat mangeln.

Wir reden nur noch mit uns selbst über uns selbst; – und dieses ist der Inhalt der Philosophie geworden. Das ist nicht wenig. Aber ist es genug? Das Andere, also das, womit wir nicht (mehr) reden, wird konsequenterweise zur Resource für Verbrauch oder zum bloßen Instrument – oder es verschwindet und scheint tot.

3. Apel deutet an, daß ein Verständigungsinteresse gegenüber der *organischen* Natur möglicherweise nicht sinnlos sein könnte. Doch diese Andeutung bleibt folgenlos. Es erscheint auch fraglich, ob die Antizipation, die organische Natur sei allenfalls verstehbar, die anorganische nicht, als Leitfaden für die Frage, ob man die Natur verstehen könne, hilfreich wäre. Angesichts des heutigen Standes der Biologie, die durchaus noch zu einem »Newton des Grashalms«, d. h. zur Erklärung biologischer Phänomene nach physikalischen Grundsätzen, unterwegs ist<sup>19</sup> und angesichts der Maßstäbe, welche die Metaphysik vor und nach Kant gesetzt hat (– die Maßstäbe gelten auch dann, wenn die Metaphysik nicht mehr gilt, so wie die Maßstäbe der älteren Tonkunst auch noch gelten, wenn heute anders komponiert werden kann, darf und muß –), ist eine solche Teilung problematisch und möglicherweise philosophisch nicht relevant.

Die Frage nach einem möglichen Verstehen der Natur könnte einen neuen Anstoß erhalten, wenn die exakten Naturwissenschaften mit ihren eigenen Mitteln feststellen würden, daß die Erklärung der Natur als Ereignis prinzipiell nicht vollständig sein kann. Seit der Entdeckung der Quantenmechanik und Heisenbergs Unsicherheitsrelation tauchen Überlegungen auf, welche eine Grenze der Erklärbarkeit in Betracht ziehen.<sup>20</sup> Für das menschliche Gehirn trifft A. Gierer die einschlägige Feststellung. Das Argument, daß der Biologe für eine Grenze der Erklärbarkeit anföhrt, ist dem Philosophen vertraut und zugleich – in diesem Zusammenhang – erstaunlich, nämlich: »die *Endlichkeit* der Welt und des Lebens als *grundsätzliche* Erkenntnisgrenzen«. »Die Welt besteht aus  $10^{80}$  Elementarteilchen und ist etwa  $10^9$  Elementarteilchen alt – in kürzeren Zeiten würde die Stabilität der Elementarteilchen in Frage gestellt; mehr als  $10^8 \cdot 10^6 = 10^{140}$  Operationen sind also kosmologisch sinnlos, und die tatsächliche Obergrenze liegt für den Menschen noch weit niedriger. Derartig große Zahlen treten aber schon bei ganz alltäglichen Problemen als Zahl der Möglichkeiten auf, etwa als Zahl der möglichen Texte in der Länge einer Seite oder der möglichen Gruppierungen von Gästen in einem Saal, und natürlich auch der möglichen Zustände des Gehirns und der möglichen Verhaltensdispositionen für die Zukunft.« »Eine physikalische oder logische Garantie für eine vollständige Erklärung, bloß weil die Physik im Gehirn gilt, gibt es aber nicht.«<sup>21</sup>

Das Vita-Brevis-Argument, bisher die Domäne des Skeptikers<sup>22</sup>, findet Eingang in die Physik. Die Feststellung einer möglichen Grenze der Erklärung, die dadurch indirekt angezeigt ist, daß die Vollständigkeit der Erklärung nicht garantierbar ist, hat hier – wie schon bei Kant – die Folge, daß einer anderen Erkenntnisart ein »Platz« eingeräumt wird. Denn auch Gierer zieht aus der »metatheoretischen Mehrdeutigkeit« die Folgerung, daß der Mensch die Freiheit gewinnt, die Welt zu interpretieren. »Es ist möglich, die Welt in Übereinstimmung mit wissenschaftlichen Tatsachen und logischem Denken auf agnostischer Grundlage oder im Glauben an Gott zu interpretieren, der Evolution, der Geschichte und dem persönlichen Leben einen Sinn zu unterlegen oder nicht, das Bewußtsein als nicht weiterhin befragbare Basis jeder objektiven Erkenntnis oder als Eigenschaft bestimmter Nervensysteme anzusehen, die Zukunft als wirklich offen oder als durch verborgene Parameter vorherbestimmt zu betrachten usw.«<sup>23</sup>

Gierers dichotomische These stützt zunächst Apels Komplementärthese. Sie gibt keine Auskunft derart, es sei auch möglich, die Natur zu verstehen, wiewohl sie zu unterstellen scheint, daß nicht nur ein Text sondern auch »die Welt« interpretierbar sei. Doch wie man auch den Ausdruck »Welt« in dem zitierten Text versteht, ob als Menschenwelt oder Mensch und Natur, die These von einer möglichen Grenze der Erklärung provoziert die Frage nach dem Verstehen der Natur.

Kann man die Natur verstehen? Ich habe keine Antwort auf diese Frage. Doch ich habe ein Interesse an dieser Frage.<sup>24</sup> Unter den Voraussetzungen der Sprachphilosophie muß dieses Interesse als sinnlos erscheinen. Doch auch ungeachtet des Sinnlosigkeitsverdikt sind die Bedingungen dafür, daß das »andere« Verständigungsinteresse zum leitenden Interesse einer spezifischen Erkenntnisleistung werden könnte, ungünstig. Die erklärenden Wissenschaften betrachten die Natur als ihre Domäne, und ihr Prinzip, die ganze Natur, einschließlich des menschlichen Gehirns, durch Physik zu erklären, bleibt von der Feststellung, daß es eine Grenze der Erklärung geben könnte, unberührt. Die hermeneutischen Wissenschaften aber haben auf die Natur verzichtet und scheinen sich mit diesem Verzicht »abgefunden« zu haben. Jedoch die Freiheit des Menschen besteht auch darin, solche Verkürzungen zu lösen, sich neu ins Verhältnis zu setzen und ein neues Interesse an der Natur zu generieren,<sup>25</sup> ein Interesse, das mit

Kant als das Interesse der Vernunft zu bezeichnen wäre und das darauf gerichtet ist, zu allem Bedingten das Unbedingte zu denken. Die Metaphysik hat das Unbedingte zu allen bedingten Gesetzmäßigkeiten in einem allumfassenden Nomos gedacht. Die Vernunft als Freiheit wird dieses Unbedingte als Freiheit denken: als eine Freiheit der Natur, zu der sie dadurch befreit würde, daß der Mensch als Freiheitswesen, nicht nur als Erklärer, Techniker und Nutzer, sich zu ihr ins Verhältnis setzt. Denn das ist das Eigentümliche der Freiheit: daß sie sich selbst hervorbringen kann. Das Wort von einer Freiheit der Natur mag ärgerlich sein; doch es besagt zunächst, daß der Mensch eine Sprache findet, in der er nicht nur *über* die Natur redet und dieses in der Sprache der Erklärung, sondern eine Sprache, in der er *mit* der Natur redet und welche die Natur selbst zum Reden bringt. Der Gedanke einer Möglichkeit, *mit* der Natur zu reden ist kein absurder Gedanke; die Dichtung und andere Künste haben diese Rede immer schon gepflegt und suchen Wege einer neuen Sprache.

Um die Initiative der Vernunft, die Natur in Freiheit zu setzen, philosophisch relevant zu machen, wird es vielleicht erforderlich sein, Abstand davon zu nehmen, das menschliche Sprechen – und methodologisch den Diskurs – zum Maßstab aller Dinge zu machen. Die menschliche Erkenntnis und die menschlichen Handlungen sind sprachlich vermittelt; und die Sprachphilosophie, insbesondere die Sprachpragmatik, haben darin recht, daß sie diesen Befund der Selbstreflexion nicht nur nutzen (z. B. zur Kategorienanalyse), sondern ihn als methodologisch relevant betrachten. Das methodologische Prinzip wird jedoch überbeansprucht, wenn deswegen, weil alle menschliche Erkenntnis sprachlich vermittelt ist, eben diese Vermittlung zum quasi-ontologischen Maßstab des Erkannten wird; wenn das Wort nicht mehr Zeichen ist, sondern zur Sache selbst wird; wenn das, was zu Wort kommen soll und will, sich verbirgt und birgt gegen die usurpierte Macht der Sprache.

Wir verstehen die Natur nicht. Doch an der Frage, ob und wie sie verstehbar sei, möchte ich eine Weile festhalten. Karl-Otto Apel danke ich für die Provokation.

## Anmerkungen

- 1 K.-O. Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, 1979. – (Verweise auf dieses Buch im folgenden durch Angabe der Seitenzahl in Klammern.)
- 2 Vgl. K.-O. Apel, »Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1, 1955. – D. Böhler, »Naturverstehen und Sinnverstehen. Traditionskritische Thesen zur Entwicklung und zur konstruktivistisch-scientifischen Umdeutung des Topos vom Buch der Natur«, in: *Naturverständnis und Naturbeherrschung*, hg. v. F. Rapp, 1981, S. 70-95.
- 3 Apel (284) unterstellt lediglich der »archaischen Magie« ein Verständnisinteresse.
- 4 I. Kant, AA IV, 477.
- 5 Kant, Vorrede, a.a.O., 468.
- 6 Kant, a.a.O., IV, 469 f.
- 7 Kant, a.a.O., IV, 470.
- 8 Kant, a.a.O.
- 9 A.a.O.
- 10 Kant, a.a.O., IV, 472.
- 11 Kant, a.a.O., IV, 470 f.
- 12 »Es gehört zu den Zielen der modernen Biologie, Eigenschaften der belebten Natur auf einer physikalischen Grundlage zu erklären.« A. Gierer, »Die Physik und das Verständnis des Lebendigen«, in: *Max-Planck-Gesellschaft, Jahrbuch 1981*, S. 15. – Eine gekürzte Fassung in: *Universitas*, Jg. 36, H. 12, 1981, S. 1283-1293.
- 13 Kant, a.a.O., IV, 561.
- 14 TAGATHON HOU PANT' EPHIETAI, Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, A 1, 1094 a 1.
- 15 Vgl. Krings, »Die Konstruktion in der Philosophie. Ein Beitrag zu Schellings Logik der Natur«, in: *Aspekte der Kulturosoziologie. Zum 60. Geburtstag von Mohammed Rassem*, hrsg. v. J. Stagl, 1982.
- 16 Vgl. *Sämtliche Werke*, II, 56: »Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein.«
- 17 Einleitung zum Ersten Entwurf, *Sämtliche Werke*, III, 273 f. – Vgl. *Sämtliche Werke* III, 24: »Denn der Empirismus zur Unbedingtheit erweitert ist ja Naturphilosophie.« – Dieses vermerkt Goethe in »Maximen und Reflexionen« (1374, Ed. P. Stöcklein, 1963, S. 153): »Der Empirismus zur Unbedingtheit erhöht (erweitert) ist ja Naturphilosophie. Schelling.«
- 18 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 70, AA, v., 386 ff.
- 19 Vgl. A. Gierer, a.a.O.
- 20 Auf die Kontroverse über die philosophische Tragweite der Quantentheorie(n) kann hier nicht eingegangen werden. Die Positionen reichen

von einer eindeutigen Abwehr jedweder philosophischen Relevanz bis zu einer Position der Sprachanalogie. Die Annahme einer *Komplementarität* der Eigenschaften der Quanten, die *Nichtobjektivierbarkeit* der Elementarteilchen, die Einschränkung der exakten Aussage auf *Wahrscheinlichkeit* (statt Determiniertheit) und die Bedeutung von *Information* weisen darauf hin, daß das Erfassen des elementaren Naturgeschehens Analogien zu dem des Sprachgeschehens aufweist. So jüngst R. Ebert in einem nicht veröffentlichten Vortrag.

21 A. Gierer, a.a.O., S. 26.

22 Vgl. O. Marquard, »Freiheit und Zeit. Versuch, eine Frage zu stellen«, in: *Prinzip Freiheit*, hrsg. v. H. M. Baumgartner, 1979, S. 322-341; hier 338.

23 A. Gierer, a.a.O., S. 27-28.

24 Vgl. Krings, »Replik«, in: *Prinzip Freiheit*, hrsg. v. H. M. Baumgartner, 1979, S. 403-408.

25 Das Interesse, das sich heute als Naturschutz und Umweltschutz manifestiert, liegt noch auf der Ebene des technischen Interesses und zwar als der Gegenpol zur Dominanz von Technik und Ökonomie. Es ist nicht ein »anderes« Interesse, sondern das technische Interesse mit negativen Vorzeichen.