

Das philosophische Problem der „Natur an sich“

Anmerkungen zu einem aktuellen naturphilosophischen Problem

Von Reinhard LÖW (Hannover)

Es mag einem Freund oder Kenner des deutschen Idealismus, und da vor allem Kants, merkwürdig erscheinen, daß hier das Problem eines speziellen „Dinges an sich“, das der Natur, aufgerollt werden soll, noch dazu im Hinblick darauf, daß es sich um ein *aktuelles Problem* der Naturphilosophie handeln soll. Da Freunde und Kenner des deutschen Idealismus andererseits nicht weltfremd sind, genügt im Grunde ein Blick in den geisteswissenschaftlichen Teil einer anspruchsvolleren Zeitung, um zu erfahren, daß es eine „dritte kopernikanische Wende“ in der Philosophie gegeben habe, mit der sog. evolutionären Erkenntnistheorie. Deren Quintessenz ist ja nun nicht nur die endgültige Wahrheit darüber, wie die Natur wirklich ist, sondern auch darüber, wie wir dazu kommen, das jetzt endlich und endgültig zu wissen. Nicht nur im theoretischen Bereich spielt das eine Rolle, viel wesentlicher noch im praktischen, selbst im politischen. Die deutsche Bundesregierung plant, dem Schutz von Umwelt und Natur Verfassungsrang zu gewähren, und die Novellierung des Naturschutzgesetzes sah bereits vor zwei Jahren vor, im § 1 Absatz 1 die Natur nicht um des Menschen willen, sondern *an sich* zu schützen. Die Einsicht in das An-sich der Natur geht so weit, ihr den Status eines Rechts*subjekts* zuzubilligen, mit dem z. B. Friede geschlossen werden müsse usf.¹

Bei einer solchen Rede von der „Natur an sich“ wird es sich lohnen, die Quellen noch einmal zu befragen: wie sich nämlich dieses Problem im deutschen Idealismus ausnahm, warum man es für gelöst hielt, und wie es kommen konnte, daß heute eine so ganz andere Lösung für plausibel erachtet wird. Demgemäß sind die folgenden Überlegungen in drei Teile gegliedert, mit den kurzen Zwischentiteln: 1. Kant, 2. Schelling und Hegel, und 3. Heute.

1. Kant

Das Problem eines „Ding an sich“ – hier Natur an sich, ist älter als Kant. Erst im 18. Jahrhundert aber entwickelte es seine ganze Sprengkraft, sowohl in Form seiner beiden extremen Lösungen – als radikaler Sensualismus hie, als kruder Materialismus da – als auch in Form ihrer Vermittlung bei Hume. Zwar wurden in ihr weder die Natur restlos ans Subjekt noch dieses an die Natur ausgeliefert, sondern es verarbeitet das Subjekt die von innen und außen kommenden Ein-

¹ Z. B. K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur (München 1984).

drücke (impressions) zu Ideen verschiedenen Abstraktionsgrades. Allerdings warf dieses Konzept ein ganz erhebliches anderes Problem auf, das Hume in dieser Weise nicht bewußt war: die Frage nach dem Status der Newtonischen Naturwissenschaft. Hume schreibt mehrfach, er habe Newton zu ergänzen, zu fortifizieren gesucht, indem sein Denken gewissermaßen einer Newtonischen Naturwissenschaft der menschlichen Seele gegolten habe.² Kant sah dies aber ganz anders: wenn das Prinzip der Kausalität, somit die kausale Erklärung überhaupt, nur kontingentes Resultat von gewohnheitsmäßigen psychologischen Verknüpfungen ist, dann ist Newtons Werk nicht Wissenschaft im strengen Sinn, dann hängen Naturgesetze von Assoziationen ab. Da aber für Kant wie für das ganze 18. Jahrhundert Newtons Werk paradigmatisch als strenge Naturwissenschaft galt, durfte die Kausalrelation nicht ein Problem der Psychologie sein. Wie bekannt, hat der transzendente Ansatz der „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV) die Kausalitätskategorie als apriorisch im Verstand festgemacht. Anschauungsformen und Kategorien schreiben den Dingen definitiv vor, wie sie dem Erkenntnissubjekt erscheinen. Das Ding an sich ist ein Grenzbegriff, den Kant nur zuläßt, weil es ungereimt wäre, von Erscheinung zu sprechen, ohne daß da etwas ist, das erscheint.³

Auf das Problem einer „Natur an sich“ gewendet ließe sich sagen: alles, was wir von der Natur erkennen können, bezieht sich auf Erscheinungen. Sie, und nur sie, konstituieren in terminologischem Sinn Erfahrung. Zu spekulieren, was „Natur an sich“ über diesen vom Verstande gesetzten Erfahrungsrahmen hinaus sein oder nicht sein möge, ist ein „müßiges Fliegen am metaphysischen Leitfaden“.⁴

Nun ist dieser kritisch-transzendente Ansatz Kants nicht voraussetzungsfrei. Kant schränkt ihn ausdrücklich ein auf die Erscheinungswelt. Ein Noumenon wie der freie Wille kann prinzipiell nicht durch die phänomenale Welt tangiert sein, d. h.: aus der kategorisch konstituierten Natur kann niemals ein Willensdeterminismus abgeleitet werden. Dementsprechend hat auch der Erfahrungsbegriff der „Kritik der praktischen Vernunft“ (KpV) nicht die terminologische Bedeutung wie die aus der KrV, sondern in ihm ist das Gefühl der Pflicht, des sittlichen Sollens angesprochen, welches aus einem pur faktischen Sein niemals herzuleiten ist.

Soweit die praktisch-philosophische Begrenzung der kategorial konstituierten Natur. Theoretisch und sehr viel weniger explizit sind zwei andere Voraussetzungen: daß nämlich erstens Newtons Naturwissenschaft tatsächlich im strengen, kausalerklärenden Sinn Wissenschaft ist – das ist für Kant schlicht evident –, und zweitens, daß die Natur *eine* und eine *einheitliche* sei. Einer Lücke, die selbst bei dieser Annahme noch bleibt, gilt in der dritten Kritik ein transzendentes Prinzip a priori für die Urteilskraft: der Lücke nämlich einer „besorglichen Mannigfaltigkeit und Heterogenität der Naturformen“.⁵ Denn gemäß der KrV kommt

² Vgl. E. Lobjkowitz, *Common Sense und Skeptizismus* (Weinheim 1986) 11 ff.

³ *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Vorrede B XXVII.

⁴ Akad.-Ausgabe (i. f.: A.A.) VIII, 55.

⁵ A.A. XX, 209.

es zwar überall in der Natur z. B. zu Kausalreihen, aber deswegen müssen sie noch nicht speziellen Gesetzmäßigkeiten genügen. Dieses zusätzliche transzendente Prinzip lautet: „Die Natur spezifiziert ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäß der Form eines logischen Systems, zum Behufe der Urteilkraft.“⁶

Was ist gemeint? Natürlich nicht, daß *die Natur* etwas tut, nämlich ihre Gesetze spezifizieren, und das vielleicht auch noch „an sich“, sondern vielmehr: Wann immer wir an die Natur erkennend herantreten, haben wir – transzendental a priori – diese Annahme schon gemacht. Mit der Beseitigung dieser „Lücke“ scheint die kategorial konstituierte Natur schlüssig. Aber sie scheint es nur. Zwei wesentliche, sogar prominente Stellen in Kants Werk markieren den Abschied vom strikten Erfahrungsbegriff der KrV, damit auch die Unmöglichkeit, das „Natur-an-sich“-Problem terminologisch zu beseitigen.

Zur ersten dieser beiden Stellen – es ist zeitlich die zweite – hat Verf. in der Vergangenheit schon mancherlei vorgebracht; hier genüge eine Erinnerung.⁷ Sie bezieht sich auf das Problem der Organismen und den zugehörigen Zweckbegriff. Der kritische Kant, quasi „hochkritisch“ 1787, hatte in einer Vorarbeit zu seinem Teleologieaufsatz noch festgehalten, auch er habe versucht, alle Zweckphänomene rein mechanisch, „vernunftlos“, zu erklären. „Allein ich gerieth mit der Vernunft beständig auf den Strand.“⁸ Und dieses Scheitern wird im § 76 der „Kritik der Urteilkraft“ (KU) manifest. Dort heißt es, daß wir anlässlich gewisser Erfahrungen – gemeint sind die Erfahrungen von Organismen – *genötigt* werden, auf den Begriff des Zweckes zu reflektieren.

Dieser Satz sprengt den Erfahrungsbegriff der KrV. Denn jenem gemäß können Erfahrungen nicht „nötigen“. Vielmehr wird den Dingen, d. h. den Erscheinungen durch die kategoriale Konstitution des Verstandes die Form vorgegeben, in der sie erscheinen, wenn sie uns denn erscheinen.

Daß eine Erscheinung uns nötigt, kann m. E. nicht anders verstanden werden als: daß hier ein Wink aus dem Reich des Dinges an sich stattfindet. Hier ist eine Erscheinung *wirklich* in einem Sinne, der sich *nicht* unseren apriorischen Anschauungsformen und Verstandeskategorien verdankt. Übrigens dreht dann der Kant des „Opus postumum“ den Definitionszusammenhang direkt um: nicht mehr sind Organismen das *skandalon* des terminologischen Erfahrungsbegriffs, sondern: der Begriff des Organismus ist derjenige, „der nicht anders als allein *durch* die Erfahrung denkbar ist“.⁹ Darauf ist gleich noch zurückzukommen.

Zuvor noch die zweite Stelle, die das Ende der im Kantischen Sinne kategorial konstituierten Natur ankündigt. Sie ist viel prominenter als die erste und auch früher, aber m. E. im Hinblick auf diese Problematik noch gar nicht beachtet worden. Gemeint ist der „Beschuß“ der KpV: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und *Ehrfurcht*, je öfter und an-

⁶ A.A. XX, 216.

⁷ Vgl. dazu R. Löw, *Philosophie des Lebendigen* (Frankfurt a. M. 1980), sowie R. Spaemann und R. Löw, *Die Frage „Wozu?“* (München 1985) 124–145.

⁸ A.A. XXXIII, 75. Vgl. Löw (Anm. 7) 180 ff.

⁹ A.A. XXII, 499. Vgl. Löw (Anm. 7) 191 ff.

haltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.“¹⁰

Das moralische Gesetz möge auf sich beruhen. Aber: der bestirnte Himmel und die Ehrfurcht? Für die Augen der KrV ist der bestirnte Himmel ein Gegenstand der Naturwissenschaft, und da näherhin der drei newtonischen Gesetze. Wie beim Mond in Max Frischs „Homo Faber“ handelt es sich um eine Angelegenheit der Gravitation, nichts sonst. Naturphilosophisch ist es eine Erscheinung, die sich als diese restlos unserem Erkenntnisvermögen verdankt. Zwar ließen sich noch Geschmacksurteile darüber fällen – insofern zwei obere Erkenntnisvermögen miteinander übereinstimmen –, aber was ein bestirnter Himmel gemäß Kant definitiv *nicht* kann, ist: Ehrfurcht hervorrufen.

Auch hier ist von einem An-sich die Rede, dem An-sich einer Natur als Schöpfung, welche „Natur als Erscheinung“ prinzipiell hinter sich zurückläßt. Das soll hier nicht weiter vertieft, wohl aber auf ein Problem hingewiesen werden, das Kant sich selber in diesem Zusammenhang gestellt hat. Er hat es Aristoteles vorgeworfen (und Kant ist es dann auch von seinen Nachfolgern im deutschen Idealismus vorgeworfen worden): woher der reine Verstand eigentlich seine Kategorien habe, mit denen Sinnvolles zu verbinden sei, *bevor* dann anläßlich gewisser Erscheinungen ein rechter oder unrechter Gebrauch von ihnen gemacht werde.

Hans Jonas hat in seinem naturphilosophischen Hauptwerk „Organismus und Freiheit“ eine geistreiche Kritik an der (zentralen) Kausalitätskategorie bei Kant geübt:¹¹ daß das Problem mit ihr immer dort anstehe, wo der Gesichtssinn die führende Rolle in der Naturphilosophie übernehmen muß. In der Tat nämlich, so Jonas, sei Kausalität nicht zu *sehen*. Die eigentümliche Leistung des Gesichtssinnes bestehe gerade darin, eine objektive Distanzierung des Subjekts vom Geschehen herzustellen und das eigene, durchaus kausale Zustandekommen aus dem Protokoll des wirklichen Geschehens auszublenden. Daß Kausalität also nicht zu sehen ist, liegt in der Natur des Gesichtssinnes und war zu erwarten. Kausalität ist vielmehr, so Jonas, eine Kategorie des Tastsinnes, von Druck und Gegen-
druck, von Anstrengung und Leistung. Ursache sein heißt: etwas bewegen, sich oder andere.¹² An dieser Stelle ist anzufügen, daß der späte Kant seinen Ansatz in eben dieser Weise modifizierte. Er nahm in der sog. Selbstsetzungslehre des Opus postumum die psychophysische Totalität des eigenen Leibes zum Ausgangspunkt des Nachdenkens über Natur, so daß nicht Materie und Naturgesetze diesen erklären, sondern genau umgekehrt. Kant schreibt 1796:

„Nur dadurch, daß das Subject sich seiner bewegenden Kräfte (bewußt ist) ... werden die entgegenwirkenden bewegenden Kräfte der Materie anticipiert und die Eigenschaften der Materie festgesetzt.“¹³

¹⁰ A.A. V, 161 (Kritik der praktischen Vernunft, Beschluß).

¹¹ H. Jonas, Organismus und Freiheit (Göttingen 1973) 42–53.

¹² Ebd. 198–219. Vgl. dazu R. Löw, Die Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie in unserer Zeit, in: Philosophia Naturalis 22 (1985) 343–354.

¹³ A.A. XXII, 506. Vgl. dazu Löw (Anm. 7) 285 ff.

Was folgt daraus für die Natur an sich? Nun, es sieht so aus, als wäre Kant von seiner strengen Ablehnung, hier auch nur ein sinnvolles Problem zu sehen, hinübergewechselt in eine gefährliche Nähe zum transzendentalen Solipsismus, der die ganze Welt, also auch die Natur, formal und material aus sich entstehen läßt, eine gefährliche Nähe, in die auch Schelling und Fichte gerieten, die in der Eigendynamik des transzendentalen Ansatzes steckt und die Jean Paul im „Titan“ aufgegriffen, ja aufgespießt hat:

„Das Ich setzt Sich und den Ich samt jenem Rest, den mehrere die Welt nennen. Wenn Philosophen etwas, z. B. eine Idee oder sich aus sich ableiten, so leiten sie, ist sonst was an ihnen, das restierende Universum auch so ab, sie sind ganz jener betrunckne Kerl, der sein Wasser in einen Springbrunnen hineinließ und die ganze Nacht davor stehen blieb, weil er kein Aufhören hörte und mithin alles, was er fort vernahm, auf seine Rechnung schrieb.“¹⁴

Mit dem Hinweis auf diese Gefahr beende ich den ersten Abschnitt meiner Überlegungen, der bei Kant bereits ein weites Spektrum für die Beantwortung der Frage nach dem „An-sich“ der Natur zeigte.

2. Schelling und Hegel

Schelling, mit dem dieser zweite Abschnitt beginnt, nimmt als Ausgangspunkt für seine Überlegungen die in seinen Augen unzureichende kritische Philosophie Kants. Sie hatte die vorliegenden Naturerscheinungen als gegeben gedacht und nach den Konstitutionsbedingungen von seiten des kategorial strukturierten Subjekts gefragt. Schelling will eine Theorie darüber entwickeln, wie es überhaupt zu *Erscheinungen* von Natur, also ihrem Gegebensein kommt. Das ist die für den kritischen Kant leere Frage nach dem An-sich der Natur: leer, weil es da in Absicht auf eine mögliche Erfahrung nichts zu erkennen gibt. Diese Einschränkung erkennt Schelling nicht an. Die Philosophie setzt sich ihren Ausgangspunkt und ihre Regel selbst, nach welcher sie beim Bedenken ihrer Probleme verfährt. Der so offensichtlich eingeschränkte Erfahrungsbegriff ist an *seine* Grenzen gestoßen, nicht an die Grenzen des Denkens. Und so ist Kants Problem: wie muß die Konstitution von *Erscheinungen* gedacht werden, damit es von ihnen Naturwissenschaft im strengen Sinn geben kann? – zu fundieren durch eine ganz andere Frage resp. deren Beantwortung: Wie muß Natur gedacht werden, damit ihr *Erscheinen* in Produkten und Prozessen begreiflich werden kann? Damit ist die Frage nach der Natur-an-sich explizit formuliert.

Die Grundthese der Transzendentalphilosophie war, daß alles, was wir Objekt nennen, von einem Subjekt heraus entwickelt ist. Für Kant ist dementsprechend die Frage, was das Ich war, bevor es zum Selbstbewußtsein wurde, ganz unsinnig: jede mögliche Beantwortung setzte gerade wieder das abstrahierende und daher entwickelte Selbstbewußtsein voraus. Schelling setzt hiergegen die Grundthese

¹⁴ Jean Paul, Titan, 33. Jobelperiode, 132. Faszikel.

seiner Naturphilosophie: daß alles, was bei der Objektskonstitution Subjektivität genannt wird, eine logische Vorgeschichte und somit eine *objektive* Komponente hat. Natur wird gedacht als der Inbegriff der das Ich ermöglichenden Bedingungen! Kants transzendente Apperzeption, das *Ich denke*, das alle meine Vorstellungen begleiten können muß, damit überhaupt von *meinen* Vorstellungen gesprochen werden kann, dieses *Ich denke* wird von Schelling nicht als unbedingte Bedingung akzeptiert, sondern Subjektivität wird als etwas in der Welt Vorkommendes gesetzt und nach den (Natur-)Bedingungen ihrer Möglichkeit gefragt.

Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie sind daher aufs engste aneinander verwiesen; an ihren Endpunkten schlagen sie ineinander um:

„Die Natur soll also der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sey, auflösen. Das letzte Ziel unserer weiteren Nachforschung ist daher diese Idee der Natur.“¹⁵

Der Mensch ist der Ort, von wo Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie ausgehen und wo sie sich wieder zusammenschließen: in ihm „erkennt die Natur sich selbst“, ebenso wie er in der Natur den versteinerten Geist erkennt. Mit dieser Grundthese über die wechselseitige Verwiesenheit von erkennendem Geist und erkannter Natur, zu deren Erkenntnis auch die Bedingungen des Erkennens selbst gehören, will Schelling auch „der Physik neue Flügel geben“.¹⁶ Bei Schelling taucht der Begriff der Natur in zwei wesentlichen Bedeutungen auf. Natur ist einmal die vorliegende, empirische Natur in ihrer Mannigfaltigkeit der Erscheinung. Zum zweiten ist sie die *vorausliegende* Natur, welche gedacht werden muß, um die erscheinende Natur begrifflich zu machen. Der vorliegenden Natur, die durch die Entzweiung in Subjekt und Objekt gekennzeichnet ist, gilt indes nicht die Naturphilosophie, sondern die *spekulative Physik*: sie versucht, die Natur als besondere in ihren Gesetzen und Regeln zu begreifen, wobei aber ihre Begriffe und Grundsätze aus der Naturphilosophie genommen sind. Die *Naturphilosophie* dagegen hat zum Thema *die ursprüngliche Natur*, die „*Natur an sich*“. Sie soll die erscheinende Natur begrifflich machen hinauf bis zum Vorkommen des scheinbar Nicht- oder gar Anti-Natürlichen, des Geistes. Wie muß Natur gedacht werden, „daß in ihr und aus ihr eine Subjektivität entstehen kann, die sich ihr gegenüberstellt und sie negiert“?¹⁷

Schellings Antwort ist ebenso klassisch wie ihre Durchführung genialisch neu ist: Die Natur muß als ewig tätig und schaffend gedacht werden, aber sie muß in sich auch den Widerspruch enthalten, der ihre Tätigkeit gleichursprünglich und ewig zu Produkten hemmt. Diese Hemmung liegt in der Natur selbst.

Klassisch ist Schellings Antwort insofern, als er, wie die Antike, die Natur als

¹⁵ Schellings Werke, hg. von M. Schröter, II, 56 (i. f.: SW).

¹⁶ Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus.

¹⁷ Vgl. W. Wieland, Die Anfänge der Philosophie Schellings, in: *Natur und Geschichte*, hg. von H. Braun (Stuttgart 1977) 435. – Vgl. *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*, hg. von R. Heckmann u. a. (Stuttgart–Bad Cannstatt 1985).

das Reich der Bewegung denkt. Nicht aber die Idee oder die Substanz strukturieren die vorliegende Wirklichkeit, sondern sie ist bestimmt von einem Moment, das in der Natur selbst als ihr eigener Widerspruch gedacht wird. Diese Dialektik muß notwendig in unserem Denken über die Natur auftreten, durch welches wir die erscheinende Natur gleichwohl erst *erzeugen*. Dabei ist aber festzuhalten: wir erzeugen damit nicht die *materielle Natur*, sondern die Begreiflichkeit der erscheinenden Natur. Von einer *Realdialektik* in der Natur selbst zu sprechen mit dem Verweis darauf, daß das Produkt selbst produktiv sei,¹⁸ verkennt, daß Wirklichkeit schon immer *begriffene* Wirklichkeit ist, daß für Schelling ein erscheinender dialektischer Prozeß (etwa in der spekulativen Physik) seine Prinzipien aus der gedachten Natur (der Naturphilosophie) unter der Voraussetzung bezieht, daß sie begreifbar werden soll. Die Natur ist bereits dialektisch *gedacht*, bevor ein Realphänomen als dialektisches begriffen wird.

Das Problem der Naturphilosophie ist nicht die Tätigkeit der Natur – die ist Voraussetzung –, sondern das Ruhende, Isolierbare, Sich-Durchhaltende. Denn wenn die Natur nur ewig tätig ist, dann verströmt sie sich gleichsam unendlich schnell ins All: und ein *Erscheinen* von Natur in Produkten und Prozessen wäre völlig unbegreiflich. Von den Elementarereignissen der Natur aus¹⁹ bis zu den Organismen muß jedes Produkt als *produziert* gedacht werden, als Resultat entgegengesetzter Kräfte, deren Entgegensetzung aber nicht total ist, sondern erneut eine Richtung besitzt. Das Schaffen und Tätigsein der Natur bleibt ja trotz der Hemmung erhalten, und daher ist das *Bestehen* eines Produkts nur denkbar als ein

„beständiges Reproducirtwerden. Das Produkt muß gedacht werden als in jedem Moment vernichtet, und in jedem Moment neu producirt. Wir sehen nicht eigentlich das Bestehen des Produkts, sondern nur das beständige Reproducirtwerden.“ Schelling erläutert dies in einem Bild:

„Man denke sich einen Strom, derselbe ist reine Identität, wo er einem Widerstand begegnet, bildet sich ein Wirbel, dieser Wirbel ist nichts Feststehendes, sondern in jedem Augenblick Verschwindendes, in jedem Augenblick wieder Entstehendes.“²⁰

Als ursprünglichste Hemmungen erscheinen in der Natur die Qualitäten. Die reine Produktivität muß gehemmt gedacht werden, weil die Qualitäten besondere sind. Gleichwohl ist die Qualität noch nicht Produkt, da sie noch keinen Ort im Raum hat. Qualitäten als Aktionen ursprünglichsten Grades gedacht *erzeugen* erst den Raum; sie sind Grundlage für die gesamte erscheinende Natur. Der naturphilosophische Grundgedanke dabei ist, das vorliegend Vereinzelte (Gegenstand, Prozeß) als *Produkt*, als *Wirkung* aufzufassen. Um etwas als Wirkung zu begreifen, müssen wir von Kräften sprechen, die sie hervorgebracht haben. Kräfte können wir aber nicht sehen; sie sind *logische* Voraussetzungen dafür, wenn wir bestimmte Naturgegenstände als Wirkungen interpretieren wollen und die Frage

¹⁸ SW III, 305 f.

¹⁹ Vgl. R. Löw, Qualitätslehre und Materiekonstruktion, in: L. Hasler (Hg.), Schelling (Stuttgart 1981) 99–106.

²⁰ SW III, 289.

nach ihrer Genesis stellen. Die Genesis aus diesen Voraussetzungen ist dann aber ebenso selbstverständlich eine *logische*. Und das ist keine Abgrenzung gegen eine *Realgenese*, dagegen, wie die Wirkung „in Wirklichkeit“ entstand, sondern nur gegen eine historische Genesis in dem Sinne, daß jemand glaubte, er könnte die Entstehung der Wirkung aus den Kräften *empirisch beobachten*.

Wenn das Produkt als Wirkung betrachtet werden soll, dann folgt daraus, daß die Kräfte als Ursachen gedacht werden müssen. Kräfte konstituieren die Materie, nicht ist diese der Sitz der Kräfte. Kraft ist aber unser Interpretationsbegriff, nicht eine objektive, beobachtbare Größe. Ohne Menschen hat der Kraftbegriff keinen Sinn: „denn Kraft überhaupt kündigt sich bloß einem *Gefühl* an“.²¹ Der Begriff der Ursache ist zwar nicht zergliederbar; aber verständlich kann er nur sein aus der Selbsterfahrung des Wollenden heraus. Um eine *Notwendigkeit* der Aufeinanderfolge von äußeren Ereignissen behaupten zu können, muß sie aus der Notwendigkeit einer Sukzession von Vorstellungen abgeleitet werden können: eine Kausalität in der äußeren Welt kann nie „wirklicher“ sein als in unseren Vorstellungen. Dann aber entstehen die Dinge selbst zugleich mit ihrer Aufeinanderfolge in unserem Geist. Der Geist kann gar nicht von der Natur abgetrennt werden.

„Solange ich mit der Natur *identisch* bin, verstehe ich was eine lebendige Natur ist so gut, als ich mein eigenes Leben verstehe ...; sobald ich aber mich und mit mir alles Ideale von der Natur trenne, bleibt mir nichts übrig als ein todes Objekt und ich höre auf zu begreifen, wie ein *Leben außer* mir möglich sey.“²²

Aus diesem Grunde ist die Identität von Geist und Natur nicht noch einmal reflexiv auflösbar.

„Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes ... Philosophie also ist nichts anderes als eine *Naturlehre unseres Geistes*.“²³

Diese Aufeinanderverwiesenheit von Geist und Natur, die Schelling radikal als Identität denkt, hat der Frage nach der „Natur an sich“ eine Antwort in umfassendem Sinne gegeben. Die Teilung der Welt in ein Subjekt, ein Ich hier und ein Objekt, eine Natur da, wie sie an sich sein möge oder nicht sein möge, hat sich als logisch unhaltbar erwiesen. Zwar hatte auch der kritische Kant die naive Trennung vom Ich und wahrer Welt bereits überwunden – durch die kategorische Ausstattung des Subjekts, welche das Wahrseinkönnen der wahren Welt garantiert. Aber auch dies, so Hegel, greift noch zu kurz.

Im folgenden soll nicht auf die allgemeinen Unterschiede oder Gemeinsamkeiten in Schellings und Hegels Denken bezüglich des Problems der Natur an sich eingegangen werden; es wird nur jener Punkt herausgegriffen, der bei Hegel in seiner „dritten Stellung des Gedankens zur Objektivität“²⁴ die Verwiesenheit von

²¹ SW II, 23.

²² SW II, 47 f.

²³ SW II, 39.

²⁴ Hegels Werke, hg. von H. Glockner, Bd. VIII, §§ 19 ff. (i. f.: HW).

Natur und Geist, von Objekt und Subjekt präziser entwickelt als der oft genialisch spekulative und Argumentationen überspringende Schelling.

Auch *Hegel* nimmt die kantisch konstituierte Erscheinungswelt als Ausgangspunkt seiner Kritik, und dabei im besonderen die Kausalitätskategorie, aus welcher der Grundsatz des reinen Verstandes „hervorfließt“: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.“²⁵ Durch diese Kategorie ist die (objektive) Welt der Erscheinung für uns bis ins letzte kausalmechanisch strukturiert. Hegel zeigt, daß eine so gedachte Welt das Moment des Kausalmechanischen konsequenterweise selbst zum Verschwinden bringt: eine so gedachte Welt läßt sich gar nicht denken.

Die mechanische Betrachtung ist diejenige, in welcher jedes Ereignis als Resultat eines vorhergehenden Ereignisses gedacht wird, welches seinerseits Resultat ist usf. Es gibt keine Selbsttätigkeit, sondern jede Bewegung einer Sache wird zurückgeführt auf die Bewegung einer anderen Sache usf. In der mechanischen Betrachtung weist damit jedes Ereignis über sich hinaus in die Richtung der Antecedentien wie der Konsequenzen, ohne daß das Übersichhinausweisen der Sache selbst angehört: *wir* sind es, die von einem Ereignis B auf ein Ereignis A blicken. An sich ist B gar nichts außer Resultat des Voraufliegenden. Und selbst die Sprechweise „Resultat von ...“ kommt B selbst gar nicht zu, denn jede Form des Unterschiedes wird an die Dinge erst von uns herangetragen. Jeder Unterschied bedeutet die Konstatierung einer Negation, eines Etwas im Gegensatz zu einem Anderen, welches das Etwas nicht ist. Das wesentliche Merkmal einer Welt der reinen Objektivität ist aber, daß in ihm der Unterschied, die Negativität nicht auftritt. Es gibt nur, was es gibt: Fakten. Eine objektive Welt der reinen Äußerlichkeit ist eine Welt der Identität. Der Umstand, daß A nicht B ist, ist ein Gesichtspunkt, den *wir* an A herantragen. Von sich selbst her hat A mit B gar nichts zu tun, nicht einmal in dem Sinne, daß B im Verhältnis zu A das Andere ist, weil *sich* nämlich B gar nicht in ein Verhältnis irgendwozu setzt. Ein Verhältnis zu etwas haben, in einer Beziehung zu etwas stehen bedeutet implizit, daß am Ding selbst eine Differenz gesetzt wird, die über eine pure Objektivität hinausgeht. Die Welt der reinen Objektivität ist somit die Welt der differenzlosen Identität.

An dieser Stelle des Nachdenkens über Objektivität ergeben sich zwei Widersprüche, ein allgemeiner und ein spezieller. Zum ersten läßt sich eine solche Welt gar nicht denken, denn sie ist fundamental dadurch definiert, daß sie *nicht* gedacht ist. Sie ist eine Abstraktion aus einer ihr vorausgesetzten Wirklichkeit: als „Abstraktion“ gerade aber einerseits eine *gedachte* Welt und andererseits eine sekundäre dazu, sicher also nicht die primäre Wirklichkeit.

Der zweite Widerspruch betrifft das mechanische Verhältnis in der Welt der Objektivität, welches ja ihr Grundcharakteristikum sein soll.²⁶ Das mechanische Verhältnis soll *rein äußerlich* sein: aber damit ist es gerade überhaupt kein „Ver-

²⁵ HW III, 166.

²⁶ Druck und Stoß bei Descartes, Attraktion und Repulsion bei Kant.

hältnis“ – außer für den Betrachter.²⁷ Für die Dinge selbst wirkt nicht ein A auf ein B ein, denn das A ist in der Welt der Identität von B *gar nicht verschieden*. In der Welt der Objektivität folgt ein Weltgesamtzustand auf den anderen: aber auch das ist noch *unsere* Rede, denn „Aufeinanderfolge“ setzt wieder ein Subjekt voraus, das Zustände miteinander vergleichen kann. Es gibt in der Welt der reinen Objektivität weder Hier noch Dort, weder Vorher noch Nachher. Eine absolut (vom Subjekt ganz absehende) genommene mechanische Betrachtung hebt sich in ihrer immanenten Logik selbst auf.

Selbstverständlich gibt es aber in der Welt mechanische Verhältnisse: bloß *wir* stellen sie fest, indem wir einen *Ausschnitt* aus der Wirklichkeit machen, welcher nicht die ganze Wirklichkeit ist. Einen Ausschnitt machen bedeutet aber: mit dem Begriff bestimmend eingreifen, wobei der Begriff für den Gegenstand konstitutiv ist. Das mechanische Verhältnis ist ein vom Subjekt statuiertes Verhältnis. Um es in seiner Wahrheit zu begreifen, muß berücksichtigt werden, daß die betrachtenden (eingreifenden, bestimmenden) Subjekte selbst schon lebendige Einheiten von der Art sind, daß sie Anderes mit Anderem verknüpfen können. Nur unter der Voraussetzung von Leben gibt es Mechanismen.

Diese beiden Widersprüche einer Welt der reinen Objektivität und des absoluten Mechanismus zerstören den Anspruch, die *ganze* Wahrheit zu sein; sie werden wirksam, wenn man sie als Verstandesbestimmungen „abstrakt festhält“. Aber Widersprüche weisen über sich hinaus, sie „sollen“ aufgehoben werden, d. h. sie enthalten dem Denken gegenüber die Aufforderung, sie zu beheben. Die Auflösung läßt die sich Widersprechenden aber nicht verschwinden, sondern von einer höheren Warte aus entdeckt das Denken sie als Momente ein und derselben Sache, die in der höheren Warte „aufgehoben“, und das heißt auch „wohlverwahrt“ sind.²⁸ Die Grundstruktur der Hegelschen Logik drückt sich darin aus, daß jede endliche Verstandesbestimmung, von der abstraktesten und ärmsten, dem Sein, bis zur Stufe unmittelbar unter dem absoluten Geist, mit sich *in Widerspruch gerät*. Und die Leistung seiner Logik besteht darin, die „Bewegung des Begriffs“ Stufe für Stufe, von einer Bestimmung über ihre Negation zur Aufhebung des Widerspruchs zu entwickeln. „Begriff“ heißt dabei jede einzelne Stufe, die durch eine unterschiedliche Entwicklung des Begriffs gekennzeichnet ist. Hegel drückt dies nur gewöhnlich umgekehrt aus, aktivisch vom Begriff aus gesehen, wodurch unser „Nach-Denken“ der Entwicklung des Begriffs als Selbsttätigkeit des Begriffs deutlich wird.

Der Rückblick auf das Problem der „Natur an-sich“ im deutschen Idealismus soll mit einem *Rückschlag* beschlossen werden. Denn obwohl nun die Natur und der Geist in ihrer Aufeinanderverwiesenheit und Harmonie in und durch Gegensätzlichkeit begriffen sind, bleibt ein Problem: das Problem des Faktischen. Schon früh wurde Hegel von dem (bedauernswerten) Herrn Krug – immerhin Kants Nachfolger in Königsberg – aufgefordert, er möge seine Schreibfeder dedu-

²⁷ Extremes Gegenbeispiel ist die menschliche Rede: hier wird nicht äußerlich eingewirkt, sondern man übersetzt das Gehörte in seinen eigenen Horizont des Verstehens.

²⁸ HW VIII, 229.

zieren. Hegel antwortete, daß es weit mit der Philosophie gekommen wäre, wenn sie sich mit etwas so Wichtigem wie der Schreibfeder des Herrn Krug beschäftigte. Ähnlich hatte Hegel die Faktizität mit Hohn bedacht, als ein weiterer Planet von Piazzi in Palermo entdeckt wurde, nachdem Hegel zuvor die Siebenzahl der Planeten „apriorisch“ in seiner Habilitationsschrift deduziert hatte. Hegel soll geantwortet haben: „um so schlimmer für die Tatsachen“. Das Faktische, das Kontingente ist das Unwirkliche, Unwahrfafte, Unwesentliche, und es kann überhaupt nur bestehen, insofern es wenigstens den Schimmer des Wesentlichen besitzt. Das rein faktische Moment an den wirklichen Tatsachen wurde von Hegel als das Unwesentliche angesehen und begriffen.

Wie die Entwicklung von Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert dann zeigte, hat sich das Faktische mit dieser Nichtachtung nicht abgefunden – wird es doch von Odo Marquard sogar als das „Apriori aller Aprioris Transzendentalphilosophie“ bezeichnet.²⁹ Die Natur-an-sich als *begriffene* Natur hatte den Bezug zum Ausgangspunkt der faktischen Natur verloren.

3. Heute

Man kann heute direkt an das Problem der Faktizität anknüpfen. Denn die so eminent erfolgreichen Naturwissenschaften haben sich ja immer als Faktenwissenschaften verstanden. Es ist anzunehmen, daß es Newton und all denen, die sich für ihn begeisterten, ganz gleichgültig gewesen wäre, hätte Kant Newton *nicht* gegen Humes psychologische Fassung der Kausalität verteidigt und gerettet. Die Naturwissenschaft hätte ihren Weg genauso weiter beschriften, wie sie es im 19. Jahrhundert tat. Allerdings ergab sich daraus ein Wandel für die Philosophie. Der Versuch, auch sie endlich auf gesicherten Boden zu stellen, wurde nach 1830 eben doch durch die Psychologie versucht, später und viel wirkmächtiger durch den weltanschaulichen Darwinismus, vor allem in der populären Version von Ernst Haeckel in Deutschland oder Herbert Spencer in England. Und hier wird erneut die Frage nach dem An-sich der Natur aufgeworfen und sogleich beantwortet: „an sich“ ist die Natur „Kraft und Stoff“, wie Büchner schreibt, „Materie und Naturgesetze“, wie es modern lautet. „An sich“ sind die Atome und Moleküle in Bewegung, „an sich“ sind die Spiralnebel und der leere Raum, „an sich“, wenn auch schon von nicht mehr mathematisch erfafsbarer Komplexität, sind dann die Spielregeln der Evolution, Mutation, Selektion, Isolation usf., und eines derer Resultate ist der Mensch. Der Evolutionismus, von der Evolutionstheorie als naturwissenschaftlicher Theorie wohl zu unterscheiden,³⁰ unternimmt es, nicht nur das organische Leben zu erklären in nicht-lebensbezüglicher Begriff-

²⁹ O. Marquard, Freiheit und Zeit, in: H. M. Baumgartner (Hg.), Prinzip Freiheit (Freiburg/München 1979) 339.

³⁰ Vgl. R. Löw, Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung, Biologie und Moral (München 1985) 77–109. Vgl. dazu auch: Evolution und Freiheit, hg. von P. Koslowski u. a. (Stuttgart 1984); Evolutionismus und Christentum, hg. von R. Spaemann u. a. (Weinheim 1986).

lichkeit: Auch die höchsten Kulturleistungen des Menschen, Technik, Kunst, Wissenschaft werden „erklärt“, teils als soziobiologische Epiphänomene, teils als kognitive Anpassungsleistungen. Kants apriorische Anschauungsformen und Kategorien werden zu evolutionistischen Aposterioris, die sich deswegen durchgesetzt haben, weil sie die „mesokosmische“ Welt am relativ zutreffendsten abbildeten.

Gerade von dieser Behauptung her wird klar, daß hier von „Natur an sich“, von der Natur, wie sie *wirklich* ist, die Rede ist, und zwar deswegen, weil die menschliche Anpassungsleistung nichts anderes als ein immer genaueres Abbilden der Außenwirklichkeit war.

Diese Form der Behauptung des „an sich“ der Natur ist sehr populär. Die Darstellung des Weltgeschehens vom Urknall an bis zum Menschen ist problemlos. Drei Gesichtspunkte dieser neuesten Einsicht in das „An sich“ der Natur sollen herausgestellt werden: ihre erkenntnistheoretische Naivität, ihr anthropozentrischer Fehlschluß, ihr pseudopolitisches Pathos.³¹

Erkenntnistheoretische Naivität

Wenn die Anschauungsformen und Kategorien des menschlichen Verstandes als Anpassungsprodukte an die Natur erklärt werden sollen, dann müssen diese Anschauungsformen und Kategorien der Natur „an sich“ als Realkategorien zukommen. Damit wird bei dieser Erklärung bereits die Natur als das vorausgesetzt, was erst mittels der Kategorien möglich wird. Wenn man die Denkkategorien aus der Natur genetisch abzuleiten versucht, unterstellt man der Natur, die andererseits als subjektiv gespiegelte gedacht und vorausgesetzt wird, dasselbe Kategoriensystem mit einem anderen Namen. Und so setzt auch die sog. evolutionäre Erkenntnistheorie die Gültigkeit der Kategorien im „an sich“ voraus, mit deren Hilfe sie die evolutionäre Entstehung und Geltung eben dieser Kategorien zu erklären trachtet. „Die Rückseite des Spiegels“ (so der Titel eines populären Buches von Konrad Lorenz) ist selbstverständlich ein Bild im Spiegel! Und so ist diese Anpassungstheorie letztlich ein theoretisch naiver Zwitter aus Transzendentalphilosophie und realistischer Ontologie resp. Erkenntnistheorie. Die Einwände, die aus den unterschiedlichsten philosophischen Fachrichtungen gegen die evolutionistische Erkenntnistheorie kamen, sprachen eine klare Sprache.³²

³¹ Vgl. dazu ausführlicher: R. Löw, Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht, in: Evolution und Erkennen, hg. von K. Lorenz (München 1983) 331–360.

³² Vgl. Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis, hg. von R. Spaemann (Weinheim 1984).

Anthropozentrischer Fehlschluß

Im Evolutionismus soll die Jahrtausende alte Anthropozentrik überwunden werden zugunsten eines biomorphen oder biozentrischen Denkens. Der Mensch, der sich zur größten Naturkatastrophe aller Zeiten entwickelt habe, wie es heißt, müsse sich zurücknehmen und der übrigen Natur ihre Rechte zukommen lassen. Auf den praktisch-politischen Aspekt dieser These ist noch einzugehen, hier nur soviel. Es ist dem Menschen nicht gegeben, einen biozentrischen Standpunkt einnehmen zu können. „Einen Standpunkt einnehmen“ – das tut er nämlich als Mensch. Deswegen ist dem edlen Charakter menschlichen Handelns gegenüber der Natur – wenn er auf die Unterjochung des Unterjochbaren verzichtet, Tiere artgemäß hält, ohne Qual leben läßt, Arten nicht ausrottet, Landschaften nicht zerstört – überhaupt nichts genommen. Nur: all das tut er als Mensch, nicht als Lebewesen. Tiere können grausam sein, sie können ihre eigenen Gatten oder Kinder auffressen, aber ohne daß daraus irgend moralischer Vorwurf folgte. Sie sind in ihren Lebenszusammenhang vollständig eingelassen. Der Mensch als freies und sittliches Wesen übersteigt diesen von der Natur vorgegebenen Rahmen. Auch deswegen ist es falsch, menschliche Verhaltensweisen von den Beobachtungen bei Tieren aus zu interpretieren. Man hört häufig, „Freundschaft, Mutterliebe, alles schon im Tierreich zu sehen“. Beim Menschen heißt es, ist es wie im Tierreich, nur etwas komplexer. Diese Aussagen sind nun allerdings falsch. Freundschaft, Mutterliebe usf. sind im Tierreich durchaus *nicht* zu sehen. Was wir sehen können, sind bestimmte Erscheinungen und Bewegungen, *und sonst gar nichts*. Wir können diese Bewegungen als „Mutterliebe“ interpretieren, sogar mit einem gewissen Recht, aber dafür ist zweierlei Voraussetzung: erstens müssen wir so etwas wie Mutterliebe aus unserem eigenen, menschlichen Erfahrungshorizont heraus kennen, müssen wissen, was das *im Unterschied* zu irgendwie gesehenen Bewegungen bedeutet. Und zweitens muß uns bewußt sein, daß wir hier eigene und *authentische* Erfahrung interpretativ und analog übertragen auf den nicht-menschlichen Bereich. Dabei „begehen“ wir einen Anthropomorphismus, gewiß, und dies gilt vielfach als unzulässig. Dabei wird verkannt, daß wir – wie immer wir an die Natur herantreten – jedenfalls anthropomorph mit ihr umgehen, und daß es nicht darum geht, absolut Anthropomorphismen zu vermeiden, sondern darum, die richtigen und angemessenen auszuwählen. Für den Bereich des Physikalischen mögen Materie und Naturgesetze das Angemessene sein.

Für den Bereich der Lebendigen genügen sie allein sicher nicht mehr, vom Menschen ganz zu schweigen. Und doch beansprucht genau dies der Evolutionismus, also die Evolutionstheorie als Weltanschauung: Sie meint, alles in der Welt in streng naturwissenschaftlicher Weise erklären zu können. Aber der Evolutionismus ruht in Wirklichkeit auf dem physikalischen Materialismus des 19. Jahrhunderts. Es ist ja ausgerechnet – und zu ihrem Ruhme – die Physik gewesen, die Leitwissenschaft bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts – auf welche dann, wie es heißt, Chemie und jetzt Biologie folgten –, also es ist die Physik gewesen, die mit der Entdeckung des Beobachterstandpunktes der physikalischen Rede über ein „an sich“ der Natur ein Ende bereitete, und das nicht nur in den Extrembereichen

der Astrophysik oder der Elementarteilchen-Physik: ganz generell gilt, wie bekannt, daß der Bezugspunkt für Naturgesetze ein willkürlich gewählter ist. Man kann getrost das Getöse um Galilei vergessen: Es werden nur alle Naturgesetze etwas komplizierter, wenn man von der Erde als ruhendem Pol des Weltalls ausgeht. Aber ontologisch ist damit überhaupt nichts entschieden. Die alte Regel „simplicitas sigillum veri“ ist zwar notabel, aber kein Naturgesetz. Und schließlich ist für C. F. v. Weizsäcker die Einfachheit der Naturgesetze ohnedies „ein Wunder“ – Kant würde freilich ergänzen: ein durch das transzendente Prinzip der Urteilskraft apriori garantiertes. Man möchte meinen, daß diese Entdeckung resp. Wiederentdeckung des Beobachterstandpunktes (Aristoteles hatte einiges dazu bereits vorgebracht) zu den wichtigsten Ereignissen der Naturwissenschaft des 20. Jahrhunderts gehört. Wie sehr wäre zu wünschen, daß diese Entdeckung auch der Biologie zu Ende des 20. Jahrhunderts gelänge, jetzt aber erweitert als die Entdeckung, daß der Ausgangspunkt für unser Nachdenken über die lebendige, auch evolutionäre Natur der Mensch selber ist und nicht der Urknall.³³ Und so ist Philosophie Wirklichkeitshermeneutik: Sie will und soll das Gegebene begrifflich machen in *allen* seinen Wirklichkeiten, des mechanischen Zusammenhangs, der informatischen Vernetztheit, der Geratenheit wie der Schönheit.

Pseudopolitisches Pathos

Das philosophische Problem der „Natur an sich“ wurde bisher als theoretisches behandelt, welches zwar ein weites Spektrum von Ansichten zuließ, deren praktische Einschätzung aber gewöhnlich als die eines uralten Philosophengezänkes auftritt. Ausgerechnet aber aus dem zuletzt skizzierten und kritisierten Ansatz des Evolutionismus – einer Variante der materialistischen Sicht der Natur und der Gesamtwirklichkeit – erfolgte in den letzten Jahren der Vorstoß, die „Natur an sich“ als Rechtssubjekt in die praktisch-politische Philosophie einzuführen. Die Natur, wie sie an sich ist, soll zu bewahren und zu schützen sein gegen den Menschen, der in sie eingreifen, sie verändern will. Daß diese – sehr öffentlichkeitswirksame – Forderung ausgerechnet von einem Philosophieprofessor und Senator (a. D.) vorgebracht wurde,³⁴ mußte überraschen, denn sie enthält wenigstens drei krasse logische Fehler, die jetzt, nach dem gründlichen Durchgang durch den deutschen Idealismus, nur noch anzudeuten sind.

Der erste Fehler ist der ökologische Fehlschluß. Denn ein ökologisches Gleichgewicht, welcher Art auch immer, enthält *in sich* keinen Appell zu seiner Aufrechterhaltung. Gleichgewichte stellen sich nach dem Umkippen eines Gewässers ebenso von selbst wieder ein, wenn auch auf anderem Niveau, wie in vergifteten

³³ Wohlgemerkt: deswegen ist der „Urknall“ immer noch eine sehr vernünftige Hypothese über den Anfang des Universums. Nur ist er nicht das Ausgangsprinzip, von welchem aus die gesamte Wirklichkeit zu erklären wäre, sondern er ist ein Abstraktionsprodukt aus dieser Wirklichkeit. Vgl. R. Löw, Kosmologie und Anthropologie, in: Scheidewege 15 (1985) 306–321.

³⁴ K. M. Meyer-Abich (Anm. 1).

Böden: Bestimmte Algen, Pilze, Bakterien lieben ein solches Milieu, gedeihen am besten in verdünnter schwefliger Säure.

Das heißt: Eine bestimmte Art von ökologischem Gleichgewicht als wünschenswert gegen eine andere Art auszuzeichnen ist Sache des *Menschen*, und damit verläßt der ganze Begründungszusammenhang für Naturschutz jedenfalls den Bereich der „Natur an sich“. Denn ob ein umgekipptes Gewässer schön ist, darüber denkt der Mensch anders als die Milliarden glücklicher Einzeller, die in ihm wimmeln. Ökologie kann nicht mehr sagen als das was ist, nie aber das, was sein soll. Genausowenig ist die numerische Zahl der Arten ein Argument: Denn wie soll man Algen, Pilze und Bakterien gegen Forellen, Schleien, Karpfen und Hechte aufrechnen dürfen? Auch hier trifft der *Mensch* Entscheidungen und nicht die Natur an sich.

Der zweite Fehler ist der evolutionistische Fehlschluß, d. h.: Die Berufung auf Evolution ist unhaltbar. Selbstverständlich ist in langen Zeiträumen Gewachsenes für das organische Leben gut angepaßt in allen biozönotischen Zusammenhängen. Aber wiederum wird aus dem „Ist“ kein „Soll“, wird aus dem Faktum keine Norm. Denn in der Deskription von Naturprozessen kommt Rücksichtnahme nicht vor. Die Lebewesen rotten aus, quälen, fügen Schmerz und gewaltsamen Tod zu; das niedliche Eichhörnchen plündert die Nester der Singvögel, der hübsche Efeu erstickt die Ulme, der Tigervater frißt seine Kinder. Aber die „Natur“ ist unschuldig, es gibt in ihr kein moralisches Sollen. Die Wesen handeln streng nach ihrer Natur. Das einzige Wesen, das sein Sein als Naturwesen überschreiten kann, auf Ausrottung, Qual und Schmarotzertum verzichten kann, ist der Mensch. Und darum ist die Berufung auf Evolution eben die Entscheidung und das anschließende Auswählen der Menschen. *Sie* beschließen, das eine haben zu wollen und das andere nicht. Wieder geht es nicht um „Natur an sich“, sondern um menschliche Entscheidungen über eine vom Menschen erlebte und beurteilte Natur.

Der dritte Fehler bezieht sich generell auf den Versuch, Natur „an sich“ zu schützen. Dazu müßten Kriterien angegeben werden oder werden können, *warum* unberührte Landschaften einen an-sich-Vorzug haben sollen vor besiedelten, oder *warum* ein Marmorblock in Carrara einen an-sich-Vorzug haben soll gegenüber seiner künstlerischen Bearbeitung durch Michelangelo oder Henry Moore. Wenn wirklich von einem „an sich“ die Rede sein sollte, so kann sich das nur gegen den Menschen überhaupt richten. Aber selbst dann ist doch klar, daß das ein *Mensch* dekretiert und nicht die Natur. Die „an sich“-Fassung der Natur, man mag es drehen und wenden, wie man will, entkommt nicht dem anthropozentrischen und anthropomorphen Ausgangspunkt. Vollends deutlich wird das dann in den eingangs erwähnten deutschen Gesetzesvorhaben. Denn wenn Natur „an sich“ schutzwürdig sein soll – wer ist die Instanz für Abwägungen? Die Natur kann es nicht sein, also sind es Menschen. Denen aber steht nun im Falle des „an sich“ das Problem ins Haus, daß die Kritiker des Naturschutzes ihnen einfach Naturschwärmerei und zum Teil auch Menschenverachtung vorwerfen können. Sich zu berufen auf einen vorher selbst gesetzten „absoluten“ Wert mit anschließender Tabuisierung und daraus die Kompetenz abzuleiten, nun die strittigen

Fälle eigenmächtig zu entscheiden: Das bedeutet reine Willkür hier und totale Rechtsunsicherheit da. Der jeweils zuständige Minister und seine Beamten könnten beliebig weit auslegen – da von einem absoluten Wert gedeckt –, wie die Natur gegen wen immer geschützt werden soll, daß z. B. prinzipiell keine Wiesen und Wälder mehr betreten werden dürfen. Andere Minister und Beamte könnten ebenso beliebig meinen, solange der Rhein noch über 50 % H₂O enthalte (absolute Mehrheit!!), sei er „an sich“ noch nicht beeinträchtigt ...

Als Fazit ergibt sich, daß beim Versuch der Umsetzung der „Natur an sich“ in die gesellschaftliche Praxis aus dem sog. „Eigenrecht der Natur an sich“ die absolute Willkür einiger Entscheidungsträger entstehen muß.³⁵

Schluß

Das philosophische Problem der „Natur an sich“ ist gegenwärtig in zweierlei Weise aktuell: einmal wird die Natur naiv szientistisch gedeutet im Sinne eines (materialistischen) Evolutionismus, dann tritt sie auf als Mythos, ja als Tabu. Beide Weisen erscheinen als die Zerfallsprodukte der organischen Naturphilosophie, wie sie von Aristoteles inauguriert wurde und im deutschen Idealismus zu ihrer wohl bislang überzeugendsten Ausbildung gelangt ist. Die evolutionistische „Natur an sich“ verkennt die (natur-)philosophischen Voraussetzungen aller Naturwissenschaft und setzt Abstraktionen absolut; die mythische „Natur an sich“ verkennt die Möglichkeit und Kraft des philosophischen Begreifenskönnens der natürlichen Phänomene. Naturphilosophie verstanden als anthropologisch fundierte Hermeneutik der Natur könnte den Pfad zwischen dem szientistischen Nihilismus und einer naturmythologischen Hermetik bahnen.

³⁵ Vgl. zum ganzen Komplex: R. Löw: Die philosophische Begründung des Naturschutzes, in: Scheidewege 18 (1988) 149–167.