

**New Studies in Phenomenology  
Neue Studien zur Phänomenologie**

**Band 9**

**Klaus Held**

**Phänomenologie  
der natürlichen Lebenswelt**

**PETER LANG**

Internationaler Verlag der Wissenschaften

# Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt

# **New Studies in Phenomenology Neue Studien zur Phänomenologie**

David Carr, Klaus Held, Christian Lotz

**Band 9**



**PETER LANG**

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

**Klaus Held**

**Phänomenologie  
der natürlichen Lebenswelt**



**PETER LANG**

**Internationaler Verlag der Wissenschaften**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 1618-999X

ISBN 978-3-653-01330-6 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-01330-6

ISBN 978-3-631-62434-0 (Print)

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2012

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

# **Neue Studien zur Phänomenologie** **New Studies in Phenomenology**

## **Herausgeber / Main editors:**

David Carr (Emory University, Atlanta), Klaus Held (Bergische Universität Wuppertal), Christian Lotz (Michigan State University)

## **Beratergremium / Advisory board:**

Rudolf Bernet (Husserl Archiv, Leuven); Steven Crowell (Rice University, Houston); Françoise Dastur (Université de Paris XII); Burt Hopkins (Seattle University); Mario Ruggenini (Universita Ca Foscari di Venezia)

## **Manuskriptangebote / Manuscript offers:**

Autoren und Autorinnen sind eingeladen, uns Manuskriptangebote für Publikationen von Dissertationen oder für Sammelbände in phänomenologischer Philosophie und Forschung zuzusenden. / We encourage authors to send us dissertation manuscripts or project outlines for anthologies in current phenomenological philosophy and research.

## **Kontaktadresse / Contact address:**

Christian Lotz; Michigan State University, Department of Philosophy; 503 South Kedzie Hall, East Lansing, MI, 44824; lotz@msu.edu

## **Über diese Reihe:**

Seit ihrer Begründung durch Edmund Husserl ist die Phänomenologie auf die vorbehaltlose Bindung an „die Sachen selbst“ verpflichtet. Die immer aufs Neue sich selbst überholende Bemühung, das Erscheinen des Erscheinenden, aber auch das, was sich dem Erscheinen auf vielfältige Weise entzieht, angemessen zur Sprache zu bringen, macht die Phänomenologie nach einem bekannten Wort ihres Stifters zur Arbeitsphilosophie. Auf dem Weg durch ein ganzes Jahrhundert ist dieser Art des Denkens eine eigene Tradition zugewachsen. Neue Forschungserträge aus der Werkstatt phänomenologischer Diskussion und Analyse müssen sich deshalb auch durch eine fruchtbare Rezeption des geschichtlichen Erbes der Phänomenologie ausweisen.

In diesem Sinne eröffnen die *Neuen Studien zur Phänomenologie / New Studies in Phenomenology* mit Monographien und Sammelbänden ein neues Forum für qualifizierte Beiträge aus dem Umkreis der Phänomenologie, die gehaltvolle Sachforschung ebenso mit der Aufarbeitung ihrer Klassiker wie mit einem Engagement in aktuellen philosophischen Debatten verbinden. Die „phänomenologische Bewegung“ war immer auch von der Auseinandersetzung darum durchzogen, was „Phänomenologie“ eigentlich bedeutet. Für jeden Zugewinn an Klarheit in dieser Hinsicht bildet die Rückbesinnung auf die Anfänge die grundlegende Voraussetzung. Deshalb widmet die Reihe, wenngleich ohne Orthodoxie, den von Husserl und Heidegger initiierten Fragen der transzendentalen bzw. hermeneutischen Phänomenologie besondere Aufmerksamkeit.

### **About this series:**

Phenomenology was characterized by its founder as a working philosophy, that is, not so much a theory as a practice. Its work was to be the faithful description of what Husserl called “the things themselves,” by which he meant the phenomena of conscious experience.

Like any historical practice, phenomenology has changed in the 100 years since Husserl’s early works. Both he and his successors have reflected critically on the concepts of description, of consciousness and of experience, and on what “the things“ are. In this sense, even the meaning of “phenomenology“ has not remained unchanged. However, to the extent that these changes are made in the very spirit of the original project, phenomenology can be described as a tradition. New proposals are put forward in a way that links them explicitly, if only critically, to what has gone before.

The series *New Studies in Phenomenology / Neue Studien zur Phänomenologie* intends to publish monographs and collections of essays that are phenomenological in exactly this sense: that they are part of the tradition without being uncritical, much less orthodox. We encourage studies which explore new themes and offer new interpretations without losing sight of the classical origins of phenomenology, especially the groundbreaking phenomenological and hermeneutical works of Husserl and Heidegger.

Heinrich Hüni gewidmet,  
dem Weggefährten  
in der Phänomenologie



# INHALTSVERZEICHNIS

|   |            |
|---|------------|
| <b>Vorwort</b> .....  | 11         |
| <b>Einführung</b> .....                                     | 15         |
| <b>I. Teil: Natur bei Kant</b> .....                        | <b>25</b>  |
| I. Kapitel: Die Technisierung der <i>theoria</i> .....      | 25         |
| II. Kapitel: Kants Grundsätze des reinen Verstandes .....   | 41         |
| III. Kapitel: Der erste Grundsatz.....                      | 59         |
| IV. Kapitel: Der zweite Grundsatz .....                     | 69         |
| <b>II. Teil: Natur bei Aristoteles</b> .....                | <b>83</b>  |
| I. Kapitel: Aristoteles und seine Vorgänger.....            | 83         |
| II. Kapitel: Ein Weg zum frühgriechischen Denken .....      | 121        |
| III. Kapitel: Die Elemente bei Aristoteles .....            | 135        |
| <b>III. Teil: Elementare Lebenswelt</b> .....               | <b>165</b> |
| I. Kapitel: Das Elementare im frühgriechischen Denken ..... | 165        |
| II. Kapitel: Anaximander.....                               | 187        |
| III. Kapitel: Heraklit .....                                | 221        |
| <b>IV. Teil: Ausblicke</b> .....                            | <b>261</b> |
| Lebenswelt und Natur interkulturell .....                   | 261        |
| Welt, Leere, Natur in der Tradition Japans .....            | 279        |
| Physis und Geburt.....                                      | 305        |
| <b>Literaturverzeichnis</b> .....                           | <b>323</b> |
| <b>Herkunftsnachweise</b> .....                             | <b>331</b> |



## VORWORT

Der Begriff „Lebenswelt“ im Titel dieses Buches erinnert an das letzte zu Lebzeiten veröffentlichte Werk von Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* von 1936. Die Wortprägung „Lebenswelt“ findet sich zwar schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in der deutschen Literatur; zu einem Leitwort für das geistige Leben unserer Zeit ist sie aber erst dadurch geworden, dass Husserl den Begriff ins Zentrum der Gedanken seines *Krisis*-Werks rückte. Der modernen verwissenschaftlichten Welt, d.h. der mit dem Anspruch auf Objektivität wissenschaftlich erkannten und auf dieser Grundlage technisch umgestalteten Welt, stellt er die Welt, wie sie uns subjektiv erscheint, gegenüber. Diese letztere Welt nennt er „Lebenswelt“.

Die Lebenswelt ist – so Husserl – heute in Vergessenheit geraten, und zwar durch den allgegenwärtigen, von ihm als Objektivismus bezeichneten Glauben an die Objektivität moderner wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Besinnung auf die vergessene Lebenswelt soll aufdecken, worauf sich der wissenschaftliche Glaube an objektive Erkenntnis letztlich stützt, und dadurch wiederum sollen sowohl die Rechtmäßigkeit als auch die Grenzen des Anspruchs objektiver Erkenntnis sichtbar werden. Durch die Erkenntnis der Grenzen zeigt sich zugleich, warum die objektivistische Lebensweltvergessenheit über die Wissenschaft hinaus auch die menschliche Existenz-im-ganzen in eine Sinnkrise treibt. Der Grund dafür liegt darin, dass die Lebenswelt gerade als Welt des subjektiven Erscheinens-für-uns der Ort für ein menschliches Leben ist, das wir als heimatlich erfahren können.

Durch die Krise der „Umwelt“ herrscht heute auch außerhalb der Philosophie ein Bewusstsein davon, dass die heimatliche Welt im gegenwärtigen Zeitalter der „Globalisierung“ auf dem ganzen Erdball einer katastrophalen Bedrohung ausgesetzt ist. Für die Suche nach einem Ausweg aus einer solchen geschichtlichen Situation steht uns keine außergeschichtliche Hilfe zur Verfügung. Deshalb ist eine Erinnerung besonderer Art erforderlich: eine „Besin-

nung“, ein Innehalten, bei dem die wesentlichen Entscheidungen aufgedeckt und kritisch durchleuchtet werden, von denen der bisherige Weg der europäischen Kultur geleitet war. In diesem Sinne haben Husserl und sein größter Nachfolger Martin Heidegger in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts unabhängig voneinander den Begriff „Besinnung“ zu einem Leitwort ihres Denkens gemacht.

Ein wesentlicher Grund für die weltweite Ausbreitung von Zügen der europäischen Kultur liegt darin, dass die Menschheit sich mehr und mehr den Geist der Wissenschaft zu eigen gemacht hat, der in der Neuzeit zu einem Geist des Objektivismus wurde. Dieser Geist aber ist ursprünglich in Europa, nämlich bei den Griechen der Antike entstanden. Daraus ergibt sich, wie in der globalen Lebensweltvergessenheit eine gründliche Besinnung allererst möglich werden kann: Es bedarf es einer kritischen Analyse derjenigen geistigen Situation, in der die Entscheidungen fielen, die Europa auf den Weg der Wissenschaft gebracht haben. Diese Situation entstand in der Zeit vom 6. bis zum 4. vorchristlichen Jahrhundert bei den Griechen, also in einer Epoche, die Karl Jaspers mit Blick auf alle Hochkulturen der Erde als Achsenzeit bezeichnet hat, weil in ihr auch in Indien, durch Gautama aus dem Geschlecht der Shakyas, genannt Buddha, in China durch Laotse und Konfuzius, und in Israel durch die großen Propheten die für Jahrtausende wegweisenden geistigen Entscheidungen gefallen sind.

Das „Leben“ in der danach benannten „Lebenswelt“ hat einen gewissen emphatischen Klang, weil damit gemeint ist: in der Welt „zu Hause sein“, die Welt nicht als eine durch die ökologische Krise unbewohnbar gewordene Umwelt, sondern als Heimat behausen, wo wir Menschen uns wohlfühlen können. Mit dem Gebrauch des Begriffs „Lebenswelt“ verbinden sich vor allem deshalb heimatliche Gefühle, weil das Leben in ihr grundlegend durch einen Respekt vor der *Natur* gekennzeichnet scheint, der heute weitgehend verloren zu gehen droht. Im gegenwärtigen Zeitalter erfahren wir unsere Welt als einen Lebensraum, der von uns Menschen immer durchgreifender und umfassender technisch-wirtschaftlich umgestaltet wird. Gegenstand dieser Umgestaltung aber ist die uns vorgegebene Welt, die Welt, wie sie „von selbst“ da ist, „bevor“

wir durch unser menschliches Tun Hand an sie gelegt haben, also die „Natur“. Die Lebenswelt trägt im Titel dieses Buches das Attribut „natürlich“, weil es um die *Erfahrung der Lebenswelt als Natur* gehen soll.

Die hier vorgelegten Untersuchungen stellen sich unter den Anspruch, die „Besinnung“ Husserls und Heideggers und ihrer Nachfolger auf die lebensweltlich erfahrene Natur fortzuführen, und zwar mit den Mitteln der Phänomenologie, durch die „Lebenswelt“ bei Husserl zu einem philosophisch bedeutsamen Begriff wurde. Die Erörterungen bleiben aber nicht bei Husserls Verständnis von „Phänomenologie“ stehen, weil sie von der Einsicht in den geschichtlichen Charakter des Naturbegriffs getragen sind: Was in Kants philosophischer Grundlegung der neuzeitlichen Naturwissenschaft „Natur“ heißt, unterscheidet sich fundamental von der *physis*, als welche die lebensweltlich verstandene Natur erstmals bei den Griechen der Achsenzeit zum philosophischen Thema wurde.

Der auf den ersten Blick vielleicht irritierende Charakter des vorliegenden Buches ergibt sich aus dieser Einsicht: Die Überlegungen können bei oberflächlicher Lektüre streckenweise den Eindruck erwecken, als handele es sich nur um philosophiehistorische Forschung – zu Kant, zu Aristoteles, zu Anaximander oder anderen Philosophen der Vergangenheit. Doch eigentlich geht es nicht um Philosophiegeschichte, sondern um eine phänomenologische Sachanalyse der lebensweltlichen Erfahrung von Natur. Weil der Horizont dieser Erfahrung sich aber durch den geschichtlichen Wandel im Verständnis dessen, was „Natur“ heißt, geändert hat, wird die besagte Sachanalyse nur dann ihrer „Sache“ gerecht, wenn sie jenen Wandel hermeneutisch nachzeichnet.

Eine in diesem Sinne hermeneutisch vorgehende phänomenologische Analyse der lebensweltlichen Natur-Erfahrung können wir als Angehörige der Neuzeit nur so beginnen, dass wir vom modernen, an der „objektivistisch“ eingestellten modernen Naturwissenschaft orientierten Naturverständnis ausgehen. Deshalb setzen die nachfolgenden Untersuchungen ein mit einer Erörterung der einschlägigen Gedanken von Immanuel Kant, der als erster den für die moderne Naturwissenschaft maßgebenden Natur-

begriff in systematischer Klarheit formuliert hat. Die kritische phänomenologische Durchleuchtung seines Naturverständnisses wird an einen Punkt führen, an dem sich eine Tür für die Rückfrage nach dem frühesten *phýsis*-Verständnis bei den sogenannten „Vorsokratikern“ öffnet. Aber diese Rückfrage kann nicht unmittelbar, sondern nur im Durchgang durch das *phýsis*-Denken des Aristoteles in Angriff genommen werden, weil der Zugang zum frühgriechischen Denken traditionell und bis heute – ob die Interpreten sich dies eingestehen oder nicht – durch die Denkbahnen und die Begrifflichkeit des Aristoteles vermittelt ist.

Deshalb folgt auf den ersten, Kant gewidmeten Teil der Untersuchung ein Teil über Aristoteles. Die ihm gewidmeten Überlegungen leiten im dritten Teil über zur phänomenologischen Analyse des frühgriechischen *phýsis*-Verständnisses, als dessen repräsentativste Ausprägung sich einige Sätze aus den verloren gegangenen Schriften von Anaximander und Heraklit erweisen werden. Den Kern des systematischen Ertrags dieser phänomenologischen Analysen wird die Erkenntnis bilden, dass die lebensweltlich erfahrene Natur den Grundcharakter des „Elementaren“ hat, womit das im Zuge der ökologischen Krise neu erwachte Interesse an den alt-europäischen Elementen Feuer, Wasser, Erde, Luft philosophische Bedeutung erlangen könnte. Den Abschluss des Buches im vierten Teil bilden zwei Vorträge und ein Aufsatz, in denen exemplarisch einige Konsequenzen entwickelt werden, die sich im Zeitalter des durch die Globalisierung bedingten Zusammenwachsens aller Kulturen aus einer Phänomenologie der elementaren Lebenswelt ziehen lassen.

Wuppertal, im Frühjahr 2012

Klaus Held

# EINFÜHRUNG

## 1. Zur Geschichte des Naturbegriffs

In der auf die Griechen zurückgehenden Sprache der Philosophie ausgedrückt verstehen wir unter „Natur“ zweierlei: erstens einen Gesamtbereich dessen, was es überhaupt gibt, des „Seienden“ im ganzen, und zweitens eine Weise, wie einzelnes Seiende ins Sein gelangt, wie es „wird“ oder „entsteht“. Etwas Seiendes kann dadurch entstehen, dass wir Menschen uns darin auskennen, wie das betreffende Seiende, z.B. ein Haus oder ein Stuhl, gemacht, hergestellt, produziert wird. Solches Sich-Auskennen hieß im Griechischen *téchne*<sup>1</sup>, „Kunst“; von *téchne* ist der moderne Begriff „Technik“ abgeleitet. „Natur“ als Weise des Entstehens meint, dass etwas nicht durch uns, unsere *téchne* oder Technik, sondern „von selbst“ zur Existenz kommt. „Natur“ als Gesamtbereich von Seiendem bezeichnet denjenigen Bereich alles Seienden überhaupt, dessen Eintreten ins Sein durch eben diese Entstehungsweise des „von selbst“ gekennzeichnet ist.

Die gerade skizzierte Unterscheidung beim Naturbegriff findet sich auch bei Immanuel Kant: Er bezeichnet die als Entstehungsweise verstandene Natur als *natura formaliter spectata*, „Natur im Hinblick auf ihre Form betrachtet“; „Form“ meint hier die Weise, *wie* etwas ins Sein gelangt. Die Natur als Gesamtbereich dessen, was von selbst entsteht, heißt bei Kant *natura materialiter spectata*, „Natur im Hinblick auf ihre Materie, d.h. ihren Inhalt, betrachtet“. Der Inhalt, den die „Natur“ enthält, ist die Gesamtheit all desjenigen Seienden, das von selbst entsteht. Der formale Naturbegriff ist der grundlegende; denn wir könnten nicht von einem Gesamtbereich dessen, was von selbst entsteht, sprechen, wenn wir nicht schon die Entstehungsweise des von Von-selbst-ins-Sein-Gelangens im Blick hätten.

---

<sup>1</sup> Mit Rücksicht auf den – an sich beklagenswerten – Tatbestand, dass die Fähigkeit, Altgriechisch zu lesen, sogar unter den philosophisch Interessierten rapide im Schwinden ist, werden in diesem Buch alle griechischen Wörter in kursive lateinische Schrift transkribiert wiedergegeben.

Wenn etwas entsteht, ins Sein gelangt, geschieht das immer so, dass das, was entsteht, *als* etwas ans Licht tritt; es bietet sich mit einer Bestimmtheit dar und kann mit Blick darauf von uns benannt werden. Dieses Sich-*als*-etwas-Zeigen bezeichnet das Wort „Erscheinen“ in seinem einfachen unpräzisen Gebrauch. Die *formaliter* aufgefasste Natur, Natur als Weise des Entstehens, bedeutet: Etwas tritt von selbst ein in die Existenz, und zwar so, dass es sich *als* etwas darbietet und dadurch zur Sprache gebracht werden kann. Natur in diesem Sinne verstanden ist das von selbst geschehende Eintreten ins Erscheinen. Damit ist sachlich auch die Bedeutung umschrieben, die der griechische Begriff *phýsis* von seiner sprachgeschichtlichen Herkunft her hat; denn das Substantiv *phýsis* gehört ursprünglich zusammen mit dem Verb *phýein*, „wachsen“. Das Wachstum von etwas, z.B. einer Pflanze, ist ein Von-selbst-Eintreten-ins-Erscheinen. Die Römer konnten ihr eigenes Wort *natura*, „Natur“, für die passende Wiedergabe von *phýsis* halten, weil *natura* mit *nasci*, „geboren werden“, zusammenhängt. Unser Geborenwerden ist geradezu der Musterfall des Von-selbst-Eintretens-ins-Erscheinen; denn niemand kann seine eigene Geburt bewerkstelligen.<sup>2</sup>

Bemerkenswert ist nun, dass das frühe griechische Denken genau damit begonnen hat, über dieses Von-selbst-Eintreten-ins-Sein, die *phýsis*, nachzudenken; die *phýsis* bildete das alles beherrschende Thema. Dessen dürfen wir sicher sein, obwohl uns von den Schriften der frühen Denker nur Fragmente erhalten sind. Dass das anfängliche Denken mit der Erforschung der *phýsis* begonnen habe, war das gängige und vollkommen selbstverständliche Bild, das die Antike vom Beginn von Philosophie und Wissenschaft hatte. Dieses Bild geht auf Platon und mehr noch auf seinen Meisterschüler Aristoteles zurück. Er stellt als erster im 3. Kapitel des ersten Buches seiner *Metaphysik* rückblickend die geschichtliche Entwicklung der anfänglichen Philosophie und Wissenschaft dar und nennt die frühen Denker hier und anderswo *phýsikoí* oder *phýsiológoi*, d.h. Denker der *phýsis*, „Naturphilosophen“.

---

<sup>2</sup> Für den Zusammenhang zwischen *phýsis* und Geburt sei auf den Vortrag *Phýsis und Geburt* am Ende dieses Buches verwiesen.

Dieses Bild vom Anfang des Denkens wird auch dadurch bestätigt, dass sich bei Platon (*Theaitetos* 155 c-d) und Aristoteles (*Metaphysik* 982 b 11 ff.) die bekannte Behauptung findet, die Philosophie habe mit dem Staunen, dem *thaumázēin*, begonnen. Mit diesem Staunen kann nicht die oberflächliche und flüchtige Verwunderung des Alltagslebens gemeint sein; wir dürfen es – über das hinaus, was in den genannten Texten steht – als eine Grunderfahrung von Rätselhaftigkeit interpretieren, die uns aufwühlt, ja in Schrecken versetzt. Wir erschrecken, weil uns ein überwältigendes Geschehen so in Bann schlägt, dass wir davor innehalten. Uns überwältigt der Umstand, dass überhaupt etwas „ist“ anstatt nicht zu sein, weil unaufhörlich „von selbst“, d.h. aber als *phýsis*, das Eintreten ins Erscheinen stattfindet; das Staunen der frühen Denker war eine Scheu vor der überwältigenden Natur.

Der Respekt vor der Natur, ohne den wir keine Erfahrung einer Heimatlichkeit der Lebenswelt machen könnten, geht auf die im Staunen erfahrene Scheu vor der *phýsis* zurück. Deshalb ist eine Beschäftigung mit dem frühen griechischen Denken nicht bloß von historischem Interesse, sondern betrifft das uns heute bewegende Sachproblem der Lebensweltvergessenheit. Das frühe Denken der Griechen muss aber nicht nur deshalb unser Interesse wecken, weil es als „Naturphilosophie“ durch die erwähnte Scheu motiviert war, sondern auch deshalb, weil sich mit dem gleichen Denken zugleich die Möglichkeit einer geistigen Entwicklung abzeichnete, die heute dazu geführt hat, dass diese Scheu völlig verloren zu gehen droht und die Natur als lebensweltliche Heimat in Vergessenheit gerät. Die ökologische Krise unserer Zeit kann zu einer geschichtlichen Besinnung Anlass geben, die sich auf diese Zweideutigkeit des anfänglichen philosophisch-wissenschaftlichen Denkens bei den Griechen richtet. Für eine solche Untersuchung aber bietet sich die von Husserl auf den Weg gebrachte Phänomenologie an; denn, wie ihr Name sagt – *lógos* der *phainómena*, „Wissenschaft vom Erscheinenden in seinem Erscheinen“ –, bildet das Erscheinen ihr Thema, und das frühe Denken der Griechen kreist um die *phýsis* als Von-selbst-Eintreten-ins-Erscheinen. In diesem Sinne darf die Phänomenologie als Wiederaufnahme der ältesten Idee von Philosophie und Wissenschaft bezeichnet werden.

## 2. Phänomenologie der Elemente

Was die Phänomenologie der Lebenswelt als Analyse des subjektiven Erscheinens mit dem frühen griechischen Denken verbindet, lässt sich konkret an einem Thema verdeutlichen, das in den gegenwärtigen Diskussionen über die ökologische Krise immer mehr Aufmerksamkeit auf sich zieht: die „Elemente“. Wenn wir heute diesen Begriff benutzen, beziehen wir uns damit auf die Elemente der modernen Chemie, die durch ihre molekulare Struktur mathematisch definiert sind. Andererseits ist uns aber auch ein älterer Sprachgebrauch noch bekannt. In der Antike und im Mittelalter Europas kannte man die vier Elemente Feuer, Wasser, Erde, Luft. Vom Standpunkt der modernen Chemie aus gesehen sind die alt-europäischen Elemente eine überwundene Naivität aus der Frühzeit der Wissenschaftsgeschichte; im Licht objektiver naturwissenschaftlicher Erkenntnis gibt es sie nicht. Aber in unserer außerwissenschaftlichen Erfahrung kommen sie merkwürdigerweise immer noch vor, und in der ökologischen Krise werden sie uns in wachsendem Maße – um Husserls Terminologie zu benutzen – in ihrer „subjekt-relativen“ Bedeutung bewusst.

Da beunruhigt uns etwa die Verschmutzung von Wasser und Luft und die Verseuchung der Erde. Was verstehen wir in diesem Zusammenhang beispielsweise unter dem Wasser? Man könnte zunächst denken, damit sei das gemeint, was in der modernen Chemie als  $H_2O$  definiert wird. Aber reines  $H_2O$ , *aqua destillata*, das chemisch vollkommen saubere, absolut keimfreie Wasser, das man in der Apotheke kaufen kann, ist nicht das Wasser, das wir meinen, wenn wir uns in der Verunsicherung durch die Umweltverschmutzung reines Wasser wünschen. In und mit solchem Wasser kann man nämlich nicht *leben*. Wir meinen vielmehr so etwas wie das trinkbare Wasser reiner Bergbäche, in denen vielerlei Fische und Pflanzen existieren können, wir denken an das Wasser in einem Meer, worin man ohne Ekel und ohne Gefahr für die Gesundheit baden kann, usw.; wir meinen das Wasser in dieser seiner auf uns als menschliche Subjekte bezogenen Lebensbedeutung.

Wenn wir im gleichen Zusammenhang von der Erde sprechen, gilt das Entsprechende. Für das, was wir da als Erde bezeichnen,

gibt es nicht einmal eine solche chemische Formel wie  $H_2O$ . Die Erde, um die es geht, ist – naturwissenschaftlich betrachtet – ein Gemenge aus einer Fülle von Mineralien und organischen Stoffen. Und doch gibt es die „Erde“, die wir uns unverdorben wünschen. Es ist die Erde, mit der wir in unserem Leben außerhalb der Wissenschaft auf vielfache Weise zu tun haben, etwa, wenn wir im Garten ein Beet umgraben, wenn wir in unserer Wohnung Zierpflanzen aufstellen, wenn wir nach der Landung von einem Flug wieder festen Boden unter den Füßen haben, usw., die „subjekt-relative“ Erde in ihren vielfältigen Erscheinungsformen.

Die alten Elemente sind das, worin und wovon Lebewesen leben können. Das *Feuer* der Sonne spendet uns das Licht und die Wärme, die uns am Leben erhalten. Wir leben von dem *Wasser*, das wir trinken können. Das tierische Leben nährt sich größtenteils von den Pflanzen, die sich ihrerseits aus der *Erde* nähren. Wasser, Erde und außerdem die Luft erfüllen die Lebensräume der verschiedenen Arten von Lebewesen, deren Leben – wie man in der deutschen Sprache noch immer gut „alteuropäisch“ formulieren kann – „zu Wasser, zu Lande und in der Luft“ stattfindet. Der enge und innere Zusammenhang zwischen Element und Leben erlaubt es im Deutschen, von einem Menschen zu sagen, er sei „in seinem Element“; denn damit ist gemeint, dass er sich in etwas bewegt oder sich mit etwas beschäftigt, worin sein *Leben* eine Erfüllung findet.

Als Menschen unserer Zeit, die im Geiste der modernen Naturwissenschaft erzogen sind, werden wir trotz dieser Lebensbedeutung der alten Elemente zunächst nicht zögern, daran festzuhalten, dass es sie „in Wirklichkeit“ nicht gibt. Wir sprechen in diesem Zusammenhang ganz selbstverständlich vom Gegensatz zwischen dem, was *objektiv ist*, und dem, was uns nur *subjektiv erscheint*: Wissenschaftlich „objektiv“ existieren die alten Elemente nicht, aus der Sicht der Naturwissenschaft müssen sie als bloß „subjektive“ Einbildungen betrachtet werden. Wenn die alten Elemente in der Sicht der objektiven Naturwissenschaft als etwas gelten müssen, was uns bloß subjektiv erscheint, sie aber zugleich etwas sind, was eigentlich Leben ermöglicht, dann deutet dies darauf hin, dass das uns subjektiv Erscheinende, Husserlsch gesprochen: das „Subjekt-Relative“ in einem engen Bezug zum Leben steht, und dies ist

genau der Begriff von Leben, der in dem emphatisch gebrauchten Ausdruck „Lebenswelt“ gemeint ist.

Wegen des Zusammenhangs zwischen *phýsis* und Leben hat das frühgriechische Denken vor allem auch die Elemente zum Thema gemacht. Diese alten Elemente sind nichts objektiv-wissenschaftlich Wirkliches im Sinne der modernen Elementenchemie, wohl aber zeigen sie sich im lebensweltlichen subjektiven *Erscheinen*. Wie oben schon angedeutet, begegnete das frühe griechische Denken der *phýsis* einerseits mit staunender Scheu, andererseits aber bereitete sich in ihm von Ferne schon der spätere Verlust dieser Scheu vor. Wegen dieser Zweideutigkeit des frühen Denkens stehen auch die Elemente von vornherein in einer Zweideutigkeit. Sie werden zwar in der staunenden Scheu vor der *phýsis* entdeckt, aber damit bahnt sich auch schon die Möglichkeit an, sie nicht mehr in ihrem Heimat-bietenden subjektiven Erscheinen anzuerkennen, sondern einen Weg einzuschlagen, auf dem sie als objektive Gegebenheiten interpretiert werden. Dieser Weg beginnt schon in Platons *Timaios* und in den Elemententheorien des Aristoteles in *De anima* und *De caelo*, und er vollendet sich im neuzeitlichen periodischen System der Elemente.

### 3. Der Zugang zum frühen *phýsis*-Denken

Die zutiefst beunruhigende ökologische Weltkrise und als ihr philosophischer Hintergrund die Lebensweltvergessenheit sind Anlass genug für die im Vorwort angesprochene „Besinnung“, ein Sich-denkend-Einlassen auf die frühgriechische Erfahrung der *phýsis* und auf die Bedeutung, welche die alten Elemente für ein Denken im Geist dieser Erfahrung hatten. Als erstes muss nun aber zur Sprache kommen, dass sich einer solchen Besinnung auf die Frühzeit des Denkens gewaltige Schwierigkeiten in den Weg stellen: Sie beginnen schon damit, dass die Schriften der frühesten Denker alle verloren gegangen sind; wir besitzen nur noch Fragmente davon. Wir kennen aber immerhin den Hauptgrund für diesen Verlust: Die nachkommenden Philosophen und Wissenschaftler seit Platon und Aristoteles glaubten, alles Wesentliche, was über die frühen

Denker zu sagen sei, finde sich eigentlich bei diesen beiden Klassikern der griechischen Philosophie.

Seit der aristotelischen Darstellung der Entwicklung des frühgriechischen Denkens im 3.-7. Kapitel des ersten Buchs der *Metaphysik* herrschte in der Philosophie der Eindruck vor, es lohne nicht mehr die große Mühe, die alten Texte weiterhin abzuschreiben. Man hielt es für ausreichend, ihre Gedanken in Form von Doxographien, also lehrbuchartigen Darstellungen zusammenzufassen. Was wir vom frühen griechischen Denken wissen – und das ist nicht wenig –, kennen wir im wesentlichen aus den Doxographien und ihrer Benutzung in Schriften späterer antiker Autoren. Es ist immer noch üblich, die frühen griechischen Denker als „Vorsokratiker“ zu bezeichnen – die einschlägige Sammlung der erhaltenen Textstücke und Darstellungen trägt den Titel *Die Fragmente der Vorsokratiker*<sup>3</sup> – und damit eingestandener- oder uneingestandenermaßen anzudeuten, dass wir ihr Denken für eine Art Vorgeschichte der eigentlichen, mit Sokrates beginnenden Philosophie halten – ähnlich wie die Ur- und Frühgeschichte in der Menschheitsentwicklung. Aber mit der Rede von den „Vorsokratikern“ folgen wir im Grunde noch immer der Darstellung des Aristoteles; denn verstecktermaßen besagt dieser Ausdruck soviel wie „Vor-Aristoteliker“; einige der sogenannten Vor-Sokratiker haben nämlich nicht vor Sokrates gelebt, sondern waren im 5. vorchristlichen Jahrhundert seine Zeitgenossen.<sup>4</sup>

Mit der Benutzung der Bezeichnung „Vorsokratiker“ erkennen wir bereits Aristoteles als Gewährsmann an, und für dieses Vorur-

---

<sup>3</sup> Bekanntlich zitiert man heute die frühgriechischen Denker nach den drei Bänden der so benannten Edition des klassischen Philologen Hermann Diels und seines Nachfolgers Walter Kranz.

<sup>4</sup> Wenn mit der Bezeichnung „Vorsokratiker“ die eigentliche Frühzeit des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens gemeint sein soll, erstreckt sich diese Frühzeit vom 6. bis ins 5. Jahrhundert. Das 5. Jahrhundert ist aber in seiner zweiten Hälfte auch schon die Epoche, in der sich durch Sokrates der neue Denkstil anbahnt, der durch seinen Schüler Platon und seinen Enkelschüler Aristoteles für den Geist der Wissenschaft bestimmend wurde.

teil bezüglich des Anfangs der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte spielt es keine Rolle, ob wir uns dabei unserer Abhängigkeit von Aristoteles bewusst sind oder nicht. Man darf sagen: Bis heute sind – allein Heidegger ausgenommen – die maßgebenden Denker von Hegel über Nietzsche bis hin zu Husserl und in ihrem Gefolge die Philosophiehistoriker der aristotelischen Sicht der Vorsokratiker gefolgt, ohne überhaupt zu bemerken, dass sie damit ein Vorurteil übernahmen. Bis heute gilt: Wir können nicht anders als den Beginn des europäischen Denkens zunächst gleichsam durch die aristotelische Brille zu sehen, weil die ganze Überlieferungslage nichts anderes zulässt. Allerdings stellt sich uns, nachdem wir das anerkannt haben, doch die Aufgabe, den Versuch zu machen, diese Brille einmal abzusetzen. Dazu sind wir wiederum nicht nur – und nicht primär – wegen der historischen Treue verpflichtet, sondern vor allem deshalb, weil uns die unverfälschte Beschäftigung mit den ersten Gedanken von Philosophie und Wissenschaft vielleicht die Chance eröffnet, Einsichten über die lebensweltliche Erfahrung der *physis* und der Elemente zurückzugewinnen, die später durch die immer mächtiger werdende Herrschaft des Geistes der objektivistisch werdenden Wissenschaft dauerhaft verschüttet wurden.

Doch es wäre ein Illusion zu meinen, man könne die aristotelisch gefärbte Sicht des frühgriechischen Denkens mit einem Federstrich revidieren und sich den ersten Philosophen und Wissenschaftlern unmittelbar nähern. Wir sind in jedem Schritt der Beschäftigung mit dem Geist des frühen Denkens so tief von Aristoteles abhängig, dass wir diese Abhängigkeit normalerweise nicht einmal bemerken. Für das Verständnis der beginnenden Wissenschaft ist deshalb eine Auseinandersetzung mit Aristoteles unumgänglich; sein Denken bildet gleichsam den Umschlagplatz zwischen dem Geist der frühesten Wissenschaft und der Herrschaft des Geistes der späteren Wissenschaft. Ohne Auseinandersetzung mit Aristoteles bleibt jede Aneignung und Auslegung der frühen griechischen Denker bodenlose Spekulation. Er hat die Initialzündung für die Entwicklung der Wissenschaft gegeben, die schließlich bis zur neuzeitlichen objektivistischen Naturwissenschaft geführt hat. An ihm führt also kein Weg vorbei, wenn vom moder-

nen Wissenschaftsgeist aus ein Weg zurück zum Geist der frühen Wissenschaft gefunden und damit zugleich ein Verständnisgewinn bezüglich der Natur und der Elemente in ihrem lebensweltlichen Erscheinen erzielt werden soll.

Aber wegen der Entwicklung zur neuzeitlichen Naturwissenschaft ist nun außerdem eine weitere Barriere zu berücksichtigen, die für einen solchen Weg zurück überwunden werden muss: Ebenso wie es naiv wäre, sich dem Verständnis von *physis* und Elementen im frühgriechischen Denken unmittelbar nähern zu wollen, gilt dies auch für unsere Annäherung an die Aufnahme und Deutung dieses Denkens bei Aristoteles. Der Weg des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens hat zur objektivistischen Naturwissenschaft der Neuzeit geführt. Deren philosophische Grundlagen aber sind am tiefsten und prägnantesten bei Kant ausgearbeitet. Er hat durchsichtig gemacht, warum uns die Natur überhaupt als etwas erscheinen kann, was es von sich her zulässt, mit den Methoden dieser Naturwissenschaft erforscht zu werden. Gerade damit aber hat er am meisten dazu beigetragen, dass sich uns der Zugang zur lebensweltlichen Naturerfahrung verstellt hat. Doch ähnlich wie bei Aristoteles können wir auch bei Kant noch Spuren der Lebensweltnatur entdecken, wenn wir uns nur genau genug und immer phänomenologisch auf die jeweils verhandelte „Sache“ konzentriert für seine Überlegungen öffnen.

Deshalb beginnt der Weg nachfolgenden Überlegungen mit einem Teil, der sich Kants Naturverständnis widmet. Es wird sich um eine phänomenologische Interpretation dieses Naturverständnisses handeln, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben will, weil sie nur bis zu dem Punkt führen soll, von dem aus sich eine Brücke zum frühgriechischen Physis- und Elementdenken schlagen lässt. Daran wird sich die phänomenologische Durchleuchtung des aristotelischen Physisdenkens anschließen, das seinerseits nur insoweit behandelt werden wird, als es einen Zugang zur frühgriechischen Auffassung der *physis* und der Elemente eröffnet. Diese Auffassung selbst soll dann in einer Interpretation von Materialien erläutert werden, die direkt oder indirekt vom Denken des Anaximander von Milet und vom Denken des Heraklit von Ephesus Zeugnis geben.



# I. TEIL:

## NATUR BEI KANT

### I. KAPITEL: DIE TECHNISIERUNG DER *THEORÍA*

#### 1. *theoría*, *téchne*, *Experiment*

Die Kapitel, in denen Aristoteles auf die frühe Geschichte von Philosophie und Wissenschaft zurückblickt, wurden schon erwähnt. Sie stehen im ersten Buch der *Metaphysik*, dessen Aufgabe es ist, die Leserschaft in den Geist der grundlegenden philosophischen Wissenschaft einzuführen, die Aristoteles selbst wohl nicht als „Metaphysik“, sondern als „Erste Philosophie“ oder auch „Weisheit“ – *sophía* – bezeichnet hat. Dass Aristoteles in diesem Zusammenhang auf die frühen Denker zu sprechen kommt, ist kein Zufall: Obwohl die Schriften der „Vorsokratiker“ zu seiner Zeit schon ein oder zwei Jahrhunderte zurückliegen, interessiert er sich genau deshalb für die in jenen Schriften enthaltenen Gedanken, weil auch für ihn noch die *physis* das grundlegende Thema von Philosophie und Wissenschaft bildet.<sup>1</sup> In diesem Sinne betrachtet Aristoteles die frühen Denker als seine geistigen Vorfahren, als seine Vorgänger in der geschichtlichen Entwicklung der *sophía*.

Aristoteles führt im ersten Kapitel des ersten Buches das der *sophía* eigene Wissen ein, indem er es von anderen Arten des Wissens, darunter der *téchne* unterscheidet. Die *téchne*, die „Kunst“ in der alten weiten Bedeutung dieses deutschen Wortes, ist das Wissen, das eine Herstellung – *poíesis* –, ein Machen – *poéin* – anleitet. Das Machen ist durch das Interesse an der Verwirklichung eines Zwecks motiviert, nämlich daran, ein Werk – *érgon* – zustande zu bringen. Im Unterschied zu der zweckgerichteten Erkenntnis, aus der das technehafte, „technische“ Wissen hervorgeht, ist die Erkenntnis, die sich in einer *sophía* vollendet, frei von solcher Bin-

---

<sup>1</sup> Deshalb ist es durchaus vertretbar, in der *Physik* das eigentlich zentrale Werk des Aristoteles zu sehen.

dung an einen Zweck; sie findet ihre Erfüllung darin, das Erkannte in der Bestimmtheit seines Was, in seinem geistigen „Aussehen“ – dem *eidos* – gedanklich zu betrachten. Der Grundcharakter des zur *sophía* führenden Erkennens ist in diesem Sinne eine geistige Anschauung, die Aristoteles als *theoría* bezeichnet.

Die *téchne* steht bei Aristoteles in einem engen Zusammenhang mit der Problematik der *phýsis*; denn sie bildet ebenso wie die *phýsis* eine Art von Ursache, *aitía* oder *áition*, wobei „Ursache“ in der ganz weiten Bedeutung zu verstehen ist, dass sie das bezeichnet, was „an etwas schuld“ ist. Das „von Natur Seiende“ – das *phýsei on* – trägt seine so verstandene Ursache in sich selbst; das „durch Kunst Seiende“ – *téchne on* – hat seine Ursache außerhalb seiner selbst, nämlich in dem die Herstellung leitenden „technischen“ Wissen. Wenn wir uns an diesen Kontrast zwischen *téchne* und *phýsis* halten, kann die Erkenntnis, die ins Wissen der *sophía* von der *phýsis* mündet, nur den Charakter der zweckfreien, nicht auf das Zustandebringen eines *érgon* bezogenen theoretischen Anschauung haben. Demgemäß setzt Aristoteles bei seinem Rückblick auf das Physisdenken seiner Vorgänger als selbstverständlich voraus, dass für dieses Denken die *theoría* und nicht etwa die *téchne* diejenige Erkenntnisart war, in der sich ihnen „die Natur“ darbot.

Die Grundschwierigkeit bei der Annäherung an das auf die „Vorsokratiker“ rückbezogene Physisdenken des Aristoteles besteht darin, dass in der neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft die gerade skizzierte Korrelation zwischen *phýsis* und reiner, nicht „technischer“ *theoría* verloren gegangen ist. Der Grund dafür liegt in der „Technisierung“ der theoretischen Erkenntnis, die aus der spätmittelalterlichen Situation des theologisch-philosophischen Denkens resultierte, in der die Doppelströmung von Voluntarismus und Nominalismus zu vollem Durchbruch kam. Durch sie wurde die *téchne* als erfinderisches Erkennen zur maßgebenden Perspektive der Neuzeit für das Verständnis der Natur. Dies machte die Entwicklung zur modernen Naturwissenschaft möglich. Mit den folgenden Überlegungen ist eine phänomenologische Interpretation von Kants Naturverständnis beabsichtigt, die ohne Anspruch auf Vollständigkeit allein dem Ziel dient, zu zeigen, dass auch in der Grundlegung der neuzeitlichen Naturwissenschaft

noch ein Punkt zu finden ist, von dem aus ein Weg zum frühgriechischen Physis- und Elementdenken führt.

Die „Technisierung“ der *theoría* als Naturerkenntnis zeigt sich bei Kant vielleicht am deutlichsten in seiner Interpretation des Zusammenspiels von Hypothese und Experiment in der modernen Naturwissenschaft. Im Vorwort zur 2. Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (B XIII) vergleicht er das experimentelle Vorgehen des Naturwissenschaftlers mit der Tätigkeit des Richters in einem Prozess. Der Richter will herausbekommen, was wirklich vorgefallen ist, und dafür bestellt er Zeugen. Diese aber dürfen nicht einfach frei von der Leber weg erzählen, was ihnen gerade einfällt, sondern sie müssen auf gezielte Fragen antworten. Die Fragen dienen zwar durchaus dazu, das ans Licht zu bringen, was vorgefallen ist, aber sie unterwerfen die Zeugen dem Zwang der Prozessregeln, denen gemäß sie befragt werden. So ähnlich verfährt nach Kant auch die moderne Naturwissenschaft. Ihre Zeugenbefragung ist das Experiment. Die dabei Zwang ausübenden Prozessregeln sind die probeweise angenommenen Gesetze der Natur, die mit einem von Platon stammenden Begriff, der nun eine völlig neue Bedeutung bekommt, als Hypothesen bezeichnet werden.

Die Tragfähigkeit der zunächst als Hypothesen eingeführten Gesetze wird anhand der Experimente erprobt. Der moderne Naturwissenschaftler versucht wie ein gut arbeitender Gerichtshof die richtigen Zeugen zur richtigen Zeit in der richtigen Weise zu befragen: Er ersinnt Versuchsanordnungen, also Beobachtungssituationen, die geeignet sind, die Natur zu zwingen, dass sie uns ihre innere Ordnung zeigt. Um ein für die Naturerkenntnis hilfreiches Arrangement der Anordnungen zu ersinnen, muss der Naturwissenschaftler Erfindungsgeist – *ingenium* – besitzen. Erfinderisch muss er aber auch bei der Aufstellung der Hypothesen sein, von denen er sich beim Experimentieren leiten lässt; denn beides lässt sich nicht voneinander trennen. So gelangt der „Ingenieur“, der Forscher mit Erfindungsgeist, in eine für die moderne Naturwissenschaft maßgebende Position.

Um den Aufstieg des Ingenieurgeistes zu verstehen, empfiehlt es sich, einige philosophiegeschichtlich wohlbekanntere Zusammenhänge kurz zu vergegenwärtigen, bevor dann Kants Verständnis

von Natur zum Gegenstand einer phänomenologischen Lektüre wird: Hinter dem Aufstieg des Ingenieurgeistes steht die voluntaristische Gottesauffassung des ausgehenden Mittelalters: Die Regeln, nach denen der uns an sich vollkommen unbegreifliche Willkür-Schöpfergott die Welt erfindet, können wir uns nicht durch eine geistige Anschauung zugänglich machen. Solche Anschauung beruht auf einer Haltung der Empfänglichkeit für die ewige Ordnung der *eide* oder *idéai*, der Weltbaumuster im Geiste Gottes, von denen als erster Platon im *Timaios* gesprochen hat. An die Stelle der alteuropäischen *theoría*, der von dieser Haltung getragenen gelassenen Betrachtung, tritt das aktive erfinderische Erproben von Erklärungsmustern, mit deren Hilfe der menschliche Geist dem Konstruktionsverfahren Gottes bei der Erschaffung der Welt auf die Schliche kommen kann. So wird aus der *theoría*, dem geistigen „Einblick“ in die eidetischen göttlichen Weltbaumuster, eine *téchne*, ein Sich-Auskennen im Herstellen von etwas, nämlich im Nacherfinden der göttlichen Konstruktionsregeln. In diesem Sinne trägt die aufkommende Naturwissenschaft der Neuzeit von vornherein, von ihrem Ursprung her ingenieurhafte Züge, wie sich an der Basis ihrer Methode zeigt, dem Experiment.

Ähnlich wie die Zeugen vor Gericht dazu gebracht werden müssen, zu sagen, was wirklich geschehen ist, müssen die Experimente so angelegt sein, dass die Natur dadurch Gelegenheit bekommt, dem Wissenschaftler ihre Gesetzmäßigkeit so darzubieten, wie sie von sich her vorliegt, und nicht, wie er sich das wünscht. Voraussetzung dafür ist eine entsprechende Prozessordnung, also Hypothesen, bei deren Aufstellung der Forscher nicht nach freiem Belieben verfährt, sondern seine bisherigen Erfahrungen verwendet. In diesem Sinne vollzieht sich die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur „methodisch“, wie sich schon früh bei Descartes, vor allem in seinem *Discours de la méthode* ankündigte.

Die Methode schützt den modernen Naturwissenschaftler davor, sich die Ordnung der Natur nach seinen eigenen Vorstellungen auszudenken. Heute ist bei vielen Intellektuellen der Verdacht verbreitet, die in der modernen Forschung experimentell aufgedeckte Gesetzmäßigkeit der Natur sei nichts wirklich Vorgefundenes, sondern werde im Experiment künstlich erzeugt. Der Ver-

dacht nährt sich einerseits aus einem verbreiteten Misstrauen gegen jegliche Technik und andererseits aus der „postmodernen“ Behauptung, die ganze uns erscheinende Welt sei „Konstruktion“. Der Verdacht bekommt zusätzlich Nahrung durch die Entwicklung des Experiments im 20. Jahrhundert: Aus dem zu Beginn der modernen Naturwissenschaft bescheidenen Aufwand für Experimente ist heute ein gigantischer Apparat geworden, der riesige Beträge verschlingt. Dadurch verstärkt sich der Eindruck, es sei nicht mehr die Ordnung der Natur selbst, die in den Mega-Apparaturen zum Vorschein gebracht wird, sondern nur noch eine Ordnung, die der Mensch mit seinem technischen Erfindungsgeist selbst herstellt. Man unterstellt, der theoretisch forschende Naturwissenschaftler sei im Prinzip nicht mehr vom Ingenieur zu unterscheiden, der seine Erfindungskraft für Herstellungsprozesse einsetzt, die den Charakter dessen haben, was heute als Produktentwicklung bezeichnet wird.

Würde dieser Eindruck stimmen, dann hätte die moderne Wissenschaft mit der alteuropäischen *theoría*, der für das Erscheinen des Seienden empfänglich-offenen Betrachtung schlechterdings nichts mehr zu tun. Aber dieses ganze Bild von der modernen Naturwissenschaft ist schief. Wie Kants Vergleich mit der geregelten Zeugenbefragung zeigt, lässt sich der forschende Wissenschaftler, gerade indem er wie ein Ingenieur verfährt, durchaus noch von dem in der Antike erwachten Interesse leiten, tieferen Einblick in die vorgegebene Ordnung der Welt selbst zu erlangen. Auch die Konstruktion der modernen Mega-Apparaturen ist weiterhin von der alten theoretischen Leidenschaft getragen. Aber mit welchem Recht darf hier noch von einer theoretischen Leidenschaft gesprochen werden?

## 2. *existentia und essentia*

Die Haltung der *theoría* bestand in einer geistigen Empfänglichkeit, d.h. in der Bereitschaft, das Erscheinen des Seienden so hinzunehmen, wie es von sich her stattfindet, und ihm nicht durch unser Konstruieren Gewalt anzutun. Das Konstruieren ist eine Form menschlichen Aktivität; für die besagte Empfänglichkeit hingegen

ist ein Element der Passivität wesentlich, nämlich das Sich-Überwältigen-Lassen durch das, was sich uns zeigt. Für das vorvoluntaristische Denken war das, was sich der *theoría* zeigt, die innere Ordnung der Welt als Bestand von arthaften Bestimmtheiten. Aber von eben diesem Sich-Zeigen ist die Wissenschaft nach der voluntaristischen Wende abgeschnitten. Dies liegt daran, dass diese Wende mit dem Sieg des Nominalismus gepaart war: Weil dem erkennenden Menscheng Geist wegen der unberechenbaren Freiheit des allmächtigen göttlichen Willens die Teilhabe an der göttlichen Welterkenntnis verwehrt ist, muss die Philosophie sich von der Überzeugung des im Hochmittelalter vorherrschenden Realismus verabschieden, dass unser Geist zur *realitas*, zum Sachgehalt des Seienden selbst Zugang habe.

Alle Spielarten des mittelalterlichen Realismus – gleichgültig, ob sie auf Platon oder auf Aristoteles zurückgehen – stimmen in der Grundannahme überein, dass wir das Seiende in unseren Aussagen darüber mit Namen bezeichnen können, in denen wir seine Bestimmtheiten als Allgemeinheiten, *universalia*, zur Sprache bringen; wir können dies, weil wir mit solchem Sprechen dem Sachgehalt entsprechen, mit dem sich uns das Seiende selbst zeigt. Zufolge des Voluntarismus kehrt sich dieses Entsprechungsverhältnis um: Das Seiende erscheint uns deshalb mit universalen Bestimmtheiten, weil *wir* es auf solche Weise zur Sprache bringen, dass es uns *als* etwas begegnet. Die Begriffe, mit denen wir die Bestimmtheiten als etwas Allgemeines ansprechen, sind nun keine Entsprechungen zum Erscheinen der Wesensart des Seienden mehr, sondern sie sind sprachliche Erfindungen ohne solche Rückendeckung durch die Sache. Sie sind keine „sprechenden Namen“ mehr, nämlich Bezeichnungen, in denen etwas vom Sachgehalt der Sachen selbst zum Vorschein kommt, keine „realen“ Bestimmungen der seienden Sache selbst, der *res*, sondern „bloße“ Namen.

Jede Namengebung bezieht sich auf etwas Vorgegebenes, das zum Träger des Namens wird. Im indoeuropäischen Aussagesatz, dessen Struktur Aristoteles mit der Formel *ti katá tinós*, „etwas über etwas“, treffend beschrieben hatte – „über“ ein Zugrundeliegendes, ein *hypokeímenon* (lateinisch dann *subiectum* oder *substratum*) ergeht eine Prädikation –, ist das elementarste zugrundeliegende

Vorgegebene ein einzelnes Seiendes, auf das wir zeigen können, ein deiktisch aufweisbares „diesda“, *tóde ti*.<sup>2</sup> Für den Realismus waren die einzelnen Diesda durch die Verschiedenheit ihres Sachgehalts als *res* unterscheidbar; für den Nominalismus aber handelt es sich um reine Diesda, die nur deshalb unterscheidbar sind, weil wir in verschiedene Richtungen zeigen können. Wenn die einzelnen Diesda aufhören, durch ihre Sachhaltigkeit unterscheidbare *res* zu sein, bleibt über sie nur noch eines zu sagen: Sie sind das, worauf die erfinderische Namengebung angewiesen ist und was sie als existierend antreffen muss, damit sie selbst stattfinden kann.

Demnach muss man eine Trennungslinie ziehen zwischen der allgemeinen Bestimmtheit des Seienden, der Ordnung, in der es uns durch die Namengebung erscheint, und dem Umstand, dass überhaupt Seiendes als existierendes Diesda vorliegt. Diesem Umstand, „dass“ das Sein von Diesda überhaupt stattfindet anstatt nicht stattzufinden, gab die Schule des Thomas von Aquin seit dem Ende des 13. Jahrhunderts die Bezeichnung *existentia*, „Existenz“. Von der *existentia* wird die arthafte Bestimmtheit des Seienden mit der Bezeichnung *essentia*, „Essenz“, unterschieden.

Die Vorgeschichte dieser Unterscheidung reicht über das *Prosligion* des Anselm von Canterbury im 11. Jahrhundert zurück bis zur Unterscheidung von *hylē* und *eídos* bei Aristoteles: Die Sprachstruktur *ti katá tinós*, „etwas über etwas“, lässt sich auch als „Bestimmung von Bestimmbarem“ umschreiben. Dieser Struktur entsprechend ist die *hylē*, das Material, das Bestimmbare, das einer Bestimmung, nämlich der Formung durch das *eídos*, unterliegt. Bei Aristoteles ist die Unterscheidung zwischen der Bestimmtheit, die das Seiende durch seine Form erhält, und der Bestimmbarkeit der *hylē* fließend; das Material der Formung hat niemals den Charakter der bloßen Bestimmbarkeit, also der reinen Unbestimmtheit, sondern es muss selbst auch schon durch eine Bestimmtheit geprägt sein, weil es nur so die Eignung für eine Formung mitbringt, die Aristoteles nach dem „technischen“ Muster der Bearbeitung eines Materials denkt.

---

<sup>2</sup> Später wird in den Aristoteles gewidmeten Kapiteln noch genauer auf die Formel *ti katá tinós* eingegangen.

Mit der Unterscheidung von *essentia* und *existentia* bekommt die Unterscheidung von Bestimmung und Bestimmbarem in der alten Struktur *ti katá tinós*, „Bestimmung des Bestimmbaren“, eine ganz neue Schärfe. Das Bestimmbare bleibt nicht länger durch Bestimmtheit vorgeprägt; denn jegliche allgemeine Bestimmtheit tritt nun auf die Seite der *essentia*, des Wasseins, der als andere Seite nur noch das reine Dass-sein gegenübersteht. Vom Bestimmbaren lässt sich nominalistisch nur noch das Eine sagen, dass es existiert anstatt nicht zu existieren.

Weil der unüberbrückbare Abgrund zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen gewahrt bleiben muss, sind wir darauf angewiesen, dass uns kraft der uns gänzlich unverfügbaren Setzung durch den Willen des voluntaristisch gedachten Schöpfergottes solches begegnet, das existiert. Aber alles, *was* das Existierende ist, jegliches „Wassein“, verdankt es unserem erfinderischen menschlichen Namengeben. Die aristotelische Struktur „Bestimmung des Bestimmbaren“ bleibt in Kraft, aber der „Stoff“, welcher der Bestimmung unterliegt, ist kein schon mit Bestimmtheit ausgestattetes Material mehr, sondern das reine „Dass“, also allein der Umstand, *dass* etwas ist. Und die Bestimmtheit, in der uns dieser „Stoff“, das bloße „Dass-sein“, erscheint, entstammt ganz und gar der Erfindungskraft unseres Menschengestes, wie sie sich im Namengeben versprachlicht.

### 3. Die Suche nach Gewissheit

Nach dem Durchgang durch das voluntaristisch-nominalistische Fegefeuer ist die Ausgangslage des menschlichen Erkennens überhaupt, sei es in der Philosophie oder in irgendeiner anderen Wissenschaft, gekennzeichnet durch ein Gefühl der Ohnmacht. Weil uns Menschen in abgründiger Weise unzugänglich bleibt, was der verborgene Gott, der *Deus absconditus* in seiner unendlichen Willensmacht denkt und tut, ist das philosophisch-wissenschaftliche Denken zutiefst verunsichert. Davon muss es sich zu Beginn der Neuzeit erst wieder erholen. Deshalb steht es überall, auch dort, wo dies nicht eigens zum Ausdruck gebracht wird, im Zeichen ein und desselben Leitmotivs, der Suche nach Sicherheit. Im Bereich

der Erkenntnis heißt diese Sicherheit „Gewissheit“, *certitudo*. Das Erkennen muss nach Wegen suchen, die gewährleisten, dass Seins-erkenntnis möglich ist, obwohl uns der seinssetzende göttliche Wille verborgen bleibt. Deshalb ist für Descartes, mit dessen *Meditationes* nach gängiger Auffassung die neuzeitliche Philosophie beginnt, die Gewissheit das Ideal, von dem er sich in dieser Schrift durchgängig leiten lässt.

Auf dem Boden des antik-hochmittelalterlichen Realismus konnte der Mensch sich seines Zugangs zum Seienden gewiss sein, weil Sein „Erscheinen“ bedeutete – „Erscheinen“ verstanden als ein sich unserem erkennenden Sehen und Vernehmen in seiner Wasbestimmtheit Darbieten. In diesem Sinne hieß Sein Unverborgenheit. Die alte Frage nach der Wahrheit als Unverborgenheit, *alétheia*, wird mit dem Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit zur Suche nach der Gewissheit, *certitudo*. In der frühneuzeitlichen Philosophie lassen sich, wie bekannt, zwei Grundtypen von Antworten auf die Gewissheitsfrage unterscheiden: Rationalismus und Empirismus. Die beiden Antworttypen ergeben sich daraus, dass sich die Frage nach dem Zugang unseres Erkennens zum Sein gemäß der neuen Unterscheidung von *essentia* und *existentia* doppelt stellt, nämlich als Frage nach dem Zugang unseres Geistes zum Wassein und zum Dassein.

Was das Wassein betrifft, so hält das Denken auch nach der voluntaristischen Wende noch immer an der Gottebenbildlichkeit des Menschen fest, und demgemäß wird unserem erkennenden Geist eine Ähnlichkeit mit dem welterfinderischen Geist des voluntaristischen Gottes zugebilligt. Wir besitzen zwar keine *theoria* mit einem kontemplativen Einblick in irgendwelche der absolut freien göttlichen Erfindungskraft vorgegebenen eidetischen Weltbaumuster. Aber unser erfinderischer Geist hat doch die Möglichkeit, die Welt als Werk, als Resultat einer nach frei erfundenen Regeln ablaufenden Konstruktion zu interpretieren, und deren probeweise angenommene Regeln, wie oben mit Kant erläutert, als „Hypothesen“ der Prüfung durch das Experiment auszusetzen. Wenn wir in einer von uns arrangierten Beobachtungssituation feststellen können, dass ein Seiendes in seinen Veränderungen einer hypothetisch angenommenen Regel folgt und wenn wir durch eine signifikante