

satz allein wäre allerdings genauso gehalten wie die blanke, unvermittelte Identität.

Erst die Integration der exklusiven Bestimmungen in die inklusive ermöglicht die Vermittlung von Entgegengesetzten und damit gehaltvolle Bestimmung. Der vermeintlich äußerliche Gegensatz von Natur und Denken muss also übersetzt werden in eine Binnengegenständigkeit sowohl des Begriffs des Denkens als auch der Natur: Das Denken ist nicht nur exklusiv der Anschauung entgegengesetzt. Das Denken umfasst die Anschauung seiner inklusiven Bestimmung nach, und zwar als aktuelles Denken: Die Natur ist nicht nur exklusiv dem Denken entgegengesetzt. Die Natur umfasst das Denken ihrer inklusiven Bestimmung nach, und zwar als potenzielle Anschauung.

Dabei erschöpfen sich die inklusiven Bestimmungen darin, die Einheit ihrer entgegengesetzten Momente zu sein. Der Gegensatz bestimmt daher nicht nur die exklusiven, sondern genauso die inklusiven Begriffe. Der konkrete Gegensatz bestimmt also, was Denken und Natur insgesamt sind. Jede Zuschreibung auf einer Seite schlägt sich deswegen unmittelbar auch auf der anderen Seite nieder: Natur aus ihrem konkreten Verhältnis zum Denken und zugleich Denken aus seinem konkreten Verhältnis zur Natur zu begreifen, heißt demnach, gleichermaßen Natur wie Denken zu denken.

Was heißt das nun für die Verkehrtseinsel? Sie zeigt uns nicht nur die Natur als unser Anderes. Indem sie sich unserer Formung unterwirft und doch zugleich immer wieder aus der Form ausbricht, zeigt sie uns auch unsere eigene Natur. Sie muss nur gedacht werden.

Thomas Hoffmann

Hermeneutischer Naturalismus

1.

Es lassen sich drei grundlegende Arten unterscheiden, wie man in der Philosophie „die Natur denken“ kann. Diese drei Arten entsprechen drei unterschiedlichen Verständnismodis des Verhältnisses zwischen ›Geist‹ und ›Natur‹ beziehungsweise ›Geist‹ und ›Welt‹.

Die erste Verständnisweise möchte ich als *platonischen Supernaturalismus* bezeichnen. Er stellt gewissermaßen die vormoderne „verzauerte“ Sicht auf die Natur dar. Die zweite Verständnisweise kann man als *scientistischen Naturalismus* bezeichnen. Dies ist die moderne „entzauberte“ Sicht auf die Natur, die nach wie vor von ungebrochener Popularität ist und die (vor allem aufgrund bestimmter Interpretationen der Fortschritte in den Neurowissenschaften) auch immer stärker unsere gewöhnlichen Wir-über-uns-Diskurse bestimmt. Die dritte Verständnisweise ist schliesslich der *hermeneutische Naturalismus*. Da ich glaube, dass weder der platonistische Supernaturalismus noch der scientistische Naturalismus ein befriedigendes Bild des Verhältnisses zwischen ›Geist‹ und ›Natur‹ beziehungsweise ›Geist‹ und ›Welt‹ zeichnen kann, möchte ich nachfolgend dafür plädieren, sich eben diese dritte Verständnisweise zu eigen zu machen.

Anstatt die Bezeichnung *hermeneutischer Naturalismus* zu verwenden, könnte ich wahrscheinlich auch von einem „(neo-)aristotelischen Naturalismus“ sprechen. Ich nenne diese Form des Naturalismus jedoch lieber *hermeneutischen Naturalismus*, da diese Bezeichnung nicht nur besser den inhaltlichen Punkt trifft, um den es mir hier geht, sondern weil sie auch deutlich macht, dass wir wichtige Gedanken zu dieser Form von Naturalismus keineswegs nur bei Aristoteles finden. Nicht minder wichtige Gedanken kann man nämlich z.B. auch bei Thomas von Aquin, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Ludwig Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Philippa Foot, John McDowell, Pirmin Stekeler-Weithofer, Michael Thompson und Sebastian Rödl entdecken.

Um die Attraktivität desjenigen Bildes vom Verhältnis zwischen ›Geist‹ und ›Natur‹ beziehungsweise ›Geist‹ und ›Welt‹ erfassen zu können, das der hermeneutische Naturalismus zeichnet, muss man begreifen, welche Probleme es umgeht. Dies kann man jedoch nur dann, wenn man zuvor verstanden hat, dass man zweifelsohne mit Problemen konfrontiert ist, sofern man die heutzutage so unbestreitbar erscheinende ontologische

Position einnimmt, die ich gerade als scientistischen Naturalismus bezeichnet habe.

Um diese Probleme kenntlich zu machen, werde ich daher zunächst einige Zeit und Mühe darauf verwenden, an der gegenwärtigen Popularität des scientistischen Naturalismus zu kratzen, indem ich die Plausibilität seiner ontologischen Kernthese zu erschüttern suche. Dabei scheint es mir nicht nur wichtig zu sein, Argumente anzuführen, die auf systematische Probleme aufmerksam machen sollen. Für das Verständnis nicht minder wichtig, ist es meines Erachtens, die gewissermaßen „ideengeschichtliche“ Herkunft zu begreifen, die die gegenwärtig so populäre ontologische Kernthese des scientistischen Naturalismus hat. In diesem Zusammenhang werde ich zunächst auch kurz auf diejenige Verständnisweise des Verhältnisses zwischen ›Geist‹ und ›Natur‹ beziehungsweise ›Geist‹ und ›Welt‹ eingehen, die ich gerade als *platonistischen Supernaturalismus* bezeichnet habe. Diese kurze Betrachtung des platonistischen Supernaturalismus ist meiner Ansicht nach insofern nicht unwichtig, weil sie uns dabei hilft, zu verstehen, weshalb der scientistische Naturalismus heute so ungemein populär ist. Denn der scientistische Naturalismus der Moderne ist vor allem eine Reaktion auf die offenkundige Unplausibilität des vormodernen platonistischen Supernaturalismus.

Im Anschluss an diese gleichsam „ideengeschichtliche“ Betrachtung werde ich dann drei Einwände formulieren, die meines Erachtens drei gute Gründe darstellen, weshalb die heutzutage populäre ontologische Kernthese des scientistischen Naturalismus nicht zutreffen kann. Nachdem dies getan sein wird, möchte ich dann schliesslich diejenige Form von Naturalismus vorstellen, die ich *hermeneutischen Naturalismus* nenne und die uns meines Erachtens ein besseres Bild des Verhältnisses von ›Geist‹ und ›Natur‹ beziehungsweise ›Geist‹ und ›Welt‹ ermöglicht.

2.

Obgleich die modernen Naturwissenschaften sicherlich seit ihren Anfängen stets eine grosse Faszination ausgeübt haben, scheint es mir vor allem eine Entwicklung der Philosophie des 20. Jahrhunderts zu sein, dass die naturwissenschaftliche Beschreibung der Welt den ontologischen Status bekam, den sie heute hat.

Dies haben wir meines Erachtens zu einem nicht geringen Teil den logischen Positivisten aus Wien zu verdanken und weit stärker noch Willfrid Sellars und Willard van Orman Quine, die beide von den Gedanken Rudolf Carnaps beeinflusst wurden. Beeindruckt von Carnaps Idee einer

„physikalischen Universalsprache“ und seinem Versuch der „Überwindung der Metaphysik“,¹ erklärten Sellars und Quine nämlich ohne Umschweife, dass die Naturwissenschaft die massgebliche Ontologie schlechthin darstellt. Sellars behauptet freiheraus: „[...] in the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not.“² Und mit der ihm eigenen Begeisterung für die Physik ergänzt Quine hierarchisierend: „Physics investigates the essential nature of the world, and biology describes a local bump. Psychology, human psychology, describes a bump on the bump.“³

Zwar mag die spezielle Begeisterung für die Physik als Einheitswissenschaft, die wir noch bei Quine und Carnap vorfinden, inzwischen etwas abgekühlt sein. Diese Abkühlung betrifft jedoch nur das Verhältnis der einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen untereinander. Die allgemeine Popularität der Auffassung, dass die Naturwissenschaft die massgebliche Lehre des Seins darstellt, hat dies keineswegs gemindert. Im Gegenteil: Der Zuspruch zum scientistischen Naturalismus ist in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stetig stärker geworden. Und heute ist er so stark, dass es fast verrückt erscheint, gegen die ontologische Kernthese des scientistischen Naturalismus argumentieren zu wollen.

Diese ontologische Kernthese, besteht in ihrer einfachsten Form aus zwei Teilthesen. Die erste Teilthese besagt, dass das Sein dessen, was in der Welt seiend ist, seine Natur ist. Und die zweite Teilthese, die die eigentlich signifikante ontologische These des scientistischen Naturalismus ist, besagt, dass nur das als Natur begriffen werden kann, was sich letzten Endes mit dem Vokabular der Naturwissenschaften beschreiben und erklären lässt, um so einen Platz im kausal-nomologischen Reich der *naturwissenschaftlich begriffenen Natur* zu bekommen.

Der scientistische Naturalismus läuft demnach, kurz gesagt, auf die ontologische Behauptung hinaus, dass die Naturwissenschaft die massgebliche und fundamentale Ontologie *punktuell* darstellt. Und er impliziert unter anderem, dass nur dasjenige etwas in der Welt Seiendes sein kann, was sich letzten Endes mit dem naturwissenschaftlichen Vokabular beschreiben und erklären lässt. Etwas kann also nur dann ein natürliches Objekt oder eine objektive Tatsache in der natürlichen Welt sein, wenn es

¹ Vgl. v.a. R. Carnap, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, in: *Erkenntnis* 2 (1931/32), 432–465; ders., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis* 2 (1931/32), 219–241.

² W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind* (1956), Cambridge (Mass.) 1997, 176.

³ W. V. O. Quine, *Smart's Philosophy and Scientific Realism* (1964), in: ders., *Theories and Things*, Cambridge (Mass.) 1981, 93.

mit dem Vokabular der Naturwissenschaften als Gegenstand, Zustand oder Ereignis in der Welt bestimmt werden kann.

Alle beobachtbaren oder postulierten Entitäten, die nicht ohnehin durch Verwendung des naturwissenschaftlichen Vokabulars bestimmt sind, müssen folglich auf Entitäten zurückgeführt werden, die mit dem Vokabular der Naturwissenschaften bestimmt werden können. Denn im wissenschaftlichen Naturalismus sind ›Welt‹, ›Realität‹ und ›Natur‹ untrennbar mit dem kausal-nomologischen Vokabular der Naturwissenschaft verbunden. Eine Natur der Dinge in der unabhängigen Realität der objektiven Welt ist jenseits der kausal-nomologisch begriffenen Natur der Naturwissenschaft scheinbar unmöglich.

Salopp gesagt, steht es also spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts ziemlich schlecht um all das vermeintlich in der Welt Seiende, das nicht in irgendeiner Weise zurückführbar ist auf die kausal-nomologisch begriffene Natur der Naturwissenschaft. Denn Seinsbereiche jenseits der naturwissenschaftlichen Natur gelten den meisten Philosophen seitdem nicht mehr als Seinsbereiche *sui generis*, sondern als obscure ontologische Phänomene, die bloße Projektionen einer überbordenden menschlichen Phantasie sind. Und Erklärungen oder Erläuterungen, die auf nichts anderem als blossen Projektionen beruhen, können freilich nicht den „wissenschaftlichen Ansprüchen“ genügen, die der naturwissenschaftlich orientierte Philosoph auch an seine eigene Disziplin stellt.

3.

Um zu verstehen, was das kausal-nomologische Weltbild des wissenschaftlichen Naturalismus gegenwärtig so glänzend dastehen lässt, reicht es meines Erachtens nicht aus, an die bahnbrechenden Einsichten und die revolutionären Fortschritte zu erinnern, die die naturwissenschaftliche Forschung von Kopernikus bis Daniel Shechman hervorgebracht hat. Denn alle Erfolge hinsichtlich theoretischer Kohärenz, experimenteller Überprüfbarkeit und zuverlässiger Vorhersagbarkeit, die die Geschichte der Naturwissenschaft kennt, machen nicht auch schon die gegenwärtige ontologische Hegemonie naturwissenschaftlicher Beschreibungen und Erklärungen verständlich.

Viel stärker als auf allen Erfolgen der modernen Naturwissenschaft beruht die Attraktivität des wissenschaftlichen Naturalismus meines Erachtens auf der für uns gravierenden *Unattraktivität* der vormodernen Verständnisweise des Verhältnisses jener Seinsbereiche, die mit dem Beginn der Moderne als ›Natur‹ und als ›Geist‹ begriffen wurden. Diese vormoderne Verständnisweise des Verhältnisses von ›Natur‹ und ›Geist‹ ist das, was ich zu Beginn als *platonistischen Supernaturalismus* bezeichnet habe.

Der platonistische Supernaturalismus wird gegenwärtig zwar vielleicht noch als eine irgendwie religiös motivierte Sicht der Welt toleriert, aber als inhaltlich ernst zu nehmende philosophische Position wird er kaum mehr angesehen. Er gilt heutzutage als vollkommen naiv und unhaltbar „metaphysisch“ (in der durch und durch deskriptiven Verwendungswiese des Wortes, die im Wiener Kreis üblich war). Denn im platonistischen Supernaturalismus erscheint der Geist als Teil der natürlichen Welt, weil die natürliche Welt selbst als geistreich erscheint.

Im platonistischen Supernaturalismus ist die Natur eine Sprache und die Welt voller Sinn – und zwar vollkommen unabhängig vom begrifflichen Vermögen des Menschen und der begrifflich strukturierten Praxis, die Menschen vollziehen, wenn sie denken, sprechen, handeln und Erfahrungen machen. Die derart „verzauberte“ Natur des platonistischen Supernaturalismus scheint selbst und von sich aus vernünftig organisiert zu sein. Begrifflichkeit, Inferentialität und propositionale Gehaltsamkeit scheinen naturgegeben. Die Möglichkeit des Bestehens von Tatsachen bedarf nicht der Möglichkeit von wahren Überzeugungen und Aussagen. Und Gegenstände, Zustände oder Ereignisse als Bestandteile der natürlichen Welt individuierten sich gleichsam von selbst.

Das supernaturalistische Bild einer vom Menschen vollkommen unabhängigen, aber zugleich geistreichen Welt, deren Sprache gewissermaßen die verzauberte Natur ist, hat für uns heutzutage allerdings ungefähr so viel Plausibilität und Erklärungskraft, wie Erzählungen, in denen sich Kürbisse zu Kurschen und Frösche zu Prinzen verwandeln. Obgleich er kaum so unterhaltsam ist, dass er es in die Anthologie der Gebrüder Grimm geschafft hätte, mag der platonistische Supernaturalismus für moderne Philosophen also womöglich noch als Märchen durchgehen. Als etwas anderes jedoch nicht. Geist, Vernunft und Begrifflichkeit in der von uns unabhängigen natürlichen Welt selbst auszumachen, erscheint uns heutzutage als ernstgemeinte Erklärung ebenso absurd, wie uns die Annahme eines buchstäblich verstandenen Ideenhimmels durch und durch rätselhaft, wenn nicht gar schlichtweg absurd erscheint.

4.

Als Reaktion auf den platonistischen Supernaturalismus ist der wissenschaftliche Naturalismus der Moderne die radikale Antithese zum Bild der verzauberten Natur einer geistreichen Welt. Von den Erkenntnissen und Methoden der Naturwissenschaften beeindruckt und der Aufklärung verpflichtet, beginnt die moderne Philosophie damit, die verzauberte Natur

zu „entzaubern“, wie Max Weber es einmal ausdrückte.⁴ Und dies tut sie, indem sie den im platonistischen Supernaturalismus omnipräsenten Geist aus der Natur verbannt und die natürliche Welt als Reich der Naturgesetze begreift, das vollständig durch nomologische Kausalbeziehungen determiniert ist.⁵

Während in der Moderne die Naturwissenschaft und mit ihr die naturwissenschaftlich begriffene Natur zum Paradigma des Objektivens aufsteigt, sinkt der nun von der Natur abgetrennte Geist dagegen langsam, aber sicher – und Hegel zum Trotz – in die empiristischen Niederungen subjektiver Vermögen hinab. Bei Wilhelm Dilthey hat er zwar immerhin noch das Zeug zur je historisch gebundenen lebensweltlichen Kultur, die der naturwissenschaftlich begriffenen Natur irgendwie ebenbürtig gegenüber stehen soll. Aber spätestens als Sigmund Freud den Geist zu individualisieren und zu psychologisieren beginnt, ist der Geist als transsubjektiver und objektiver Raum der Gründe verloren. Denn mit der Auffassung des Geistes als einem mehr oder minder empirischen Phänomen der psychologischen Verfasstheit einzelner Menschen, wird es unmöglich, ihn als einen Raum zu begreifen, der von objektiven Gründen und nicht bloss von subjektiven Motiven bevölkert ist.

Mit der abhandengekommenen Objektivität schwindet aber auch zugleich die explanatorische Ebenbürtigkeit des geistigen Raums der Gründe mit dem kausalen Reich der Naturgesetze. Und so kann Gortlob Frege zwar der modernen Logik zu ihrer Geburt verhelfen, die *Gedanken* kann er aber nicht mehr wirklich erfolgreich vor dem Psychologismus seiner Zeitgenossen retten. Geistiges ist von nun an Mentales und kann die kognitiven Idiosynkrasien einzelner Subjekte nicht mehr transzendieren: ›Geist‹ steht von nun an für das subjektive Gesamt mentaler Zustände und Vorgänge einzelner menschlicher Personen.

Wird der Geist jedoch erst einmal als das Mentale begriffen, so ist es letztlich auch nur noch ein kleiner Schritt, eben dasjenige Projekt in Angriff zu nehmen, das wir in vielen Ansätzen philosophisch ambitionierter Neurowissenschaftler und analytischer „Neuro-Philosophen“ der letzten Jahrzehnte ausmachen können. Man versucht nämlich, die mentalen Zustände und Vorgänge, die man jetzt unter ›Geist‹ fasst, wieder in die Natur zurückzutragen: ›Geist‹ und ›Natur‹ sollen wieder eins werden! Nur diesmal unter eben den genau entgegengesetzten Vorzeichen zum Supernaturalismus, nämlich nicht mehr im Sinne Platons, sondern eher im Sinne von Paul und Patricia Churchland. Denn damit ›Geist‹ und ›Natur‹

⁴ Vgl. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf/Politik als Beruf* (1917/1919), Tübingen 1992, 100f., 109.

⁵ Das ist das Erbe von Pierre Simon de Laplace. Vgl. P.S. Laplace, *Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit* (1814), Frankfurt am Main 2003.

heutzutage wieder zusammenfinden können, darf die ›Natur‹ selbstverständlich nicht mehr in vormoderne Weise „zauberhaft“ sein. Nicht die natürliche Welt darf wiedererzaubert werden, um als geistreich erscheinen zu können, sondern der Geist muss endlich „entzaubert“ werden, damit auch er natürlich sein kann. Der Geist als das Mentale muss also auf menschliche Körperfunktionen zurückgeführt werden, die – wie alles andere, was Teil der natürlichen Welt ist – im Reich der nomologischen Kausalität beheimatet sind und mit dem Vokabular der Naturwissenschaften beschrieben und erklärt werden können.

Der Geist muss sich, um mit Quine zu sprechen, als „lokale Ausbuchung“ der naturwissenschaftlich beschriebenen Natur beschreiben lassen. Denn erst dann, wenn es gelingt, ihn naturwissenschaftlich zu naturalisieren, ist auch die letzte Hürde auf dem Weg zu einer einheitlichen scientistischen Ontologie genommen. Erst dann ist es nämlich möglich, auch solch – aus Sicht des scientistischen Naturalisten – notorisch dunkle Begriffe wie ›Gedanke‹, ›Überzeugung‹, ›Bedeutung‹ etc. zu ethelent‹ und mysteriöse Prädikate, wie z.B. ›... ist rot‹, ›... ist schmerzhaft‹, ›... ist gut‹, ›... ist schön‹ etc. ins rechte Licht zu rücken.

5.

In den Augen der meisten Zeitgenossen mag der scientistische Naturalismus zwar glänzen, aber wir sollten uns von seinem Schein nicht blenden lassen. Denn obgleich er sich heutzutage ungebrochener Popularität erfreut, gibt es eine Reihe von Problemen, die es mehr als fraglich erscheinen lassen, ob er so golden ist, wie es sein gegenwärtiger Glanz verspricht.

Wäre nämlich die Naturwissenschaft die fundamentale Ontologie, die uns Auskunft über das Sein des Seienden in der Welt *pinkum* gibt, wie Sellars und Quine uns weismachen wollen, so müssten die naturwissenschaftlichen Aussagen verständlich sein, *ohne* dass das Verstehen dieser Aussagen dabei von etwas anderem abhinge, als vom Beherrschen des kausal-nomologischen Vokabulars der Naturwissenschaften. Denn das ist die notwendige Bedingung, die wesentlich die Bedeutung des Wortes ›fundamental‹ ausmacht, welches in der Rede von einer „fundamentalen Ontologie“ enthalten ist.

Zum gelingenden Verständnis der naturwissenschaftlichen Darstellung dessen, was Welt *pinkum* ist, dürfte also kein Vokabular notwendige Voraussetzung sein, das nicht selbst kausal-nomologisch ist oder nicht auf solches Vokabular reduziert werden könnte. Das Vokabular der

⁶ Vgl. z.B. W.V.O. Quine, *Responses*, in: ders., *Theories and Things*, a.a.O. (Fn. 3), 184f.

Naturwissenschaft müsste das einzige Vokabular sein, mit dem *aus sich heraus* verständliche Darstellungen des in der Welt Seienden formuliert werden können. Denn wäre dem nicht so, hinge das Verständnis naturwissenschaftlicher Aussagen vom Verständnis anderer Aussagen und Begriffe ab, und zwar von solchen, die nicht nur *swi generis* und irreduzibel sind, sondern offenbar auch logisch primär. Aber trüfe dies zu, dann könnte das Gesamt naturwissenschaftlicher Aussagen nicht etwas über die Welt punktuell aussagen. Dann könnte jedoch auch der scientistische Naturalismus nicht richtig sein. Denn der scientistische Naturalismus besagt ja gerade, dass das Sein dessen, was *überhaupt* in der Welt ist, auf verständliche Weise vollständig bestimmbar ist durch die Aussagen der Naturwissenschaft.

6.

Meiner Ansicht nach ist es in der Tat so, dass wir, um die naturwissenschaftlichen Beschreibungen und Erklärungen überhaupt als solche verstehen zu können, notwendig Vokabular voraussetzen müssen, das selbst nicht im naturwissenschaftlichen Vokabular enthalten ist und das auch nicht in dieses übersetzt oder durch dieses ersetzt werden kann. Folglich bin ich der Ansicht, dass die Beschreibungen und Erklärungen der Naturwissenschaft nicht als Ausdruck fundamentaler Ontologie begriffen werden können und dass der scientistische Naturalismus daher nicht zutreffend ist. Und für diese Ansicht sprechen meines Erachtens eine ganze Reihe von Gründen.

Vielleicht mag man hier zuallererst an die Ausführungen von Hilary Putnam denken, in denen er die emphatische Vorstellung einer rein deskriptiven und wertfreien Naturwissenschaft dadurch zu erschüttern sucht, dass er die allzu naive Gegenüberstellung von Deskriptionen und Evaluationen ins Wanken bringt.⁷ Putnam macht sich dabei Bernard Williams' Begriff des *thick concept*⁸ zu eigen, was natürlich einen gewissen

⁷ Vgl. v.a. H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, New York 1981; ders., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge (Mass.) 2002, 7–65. Vgl. auch: R.A. Putnam, *Creating Facts and Values*, in: *Philosophy* 60 (1985), 187–204; dies., *Perceiving Facts and Values*, in: *Philosophy* 73 (1998), 5–19.

⁸ Vgl. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge (Mass.) 1985, 140–143. Dichte Begriffe sind, kurz und knapp gesagt, solche Begriffe, deren Intension man nicht plausibel charakterisieren kann, wenn man die durch Gebrauch der Begriffe erfolgten Zuschreibungen von Eigenschaften entweder als rein deskriptive oder rein evaluative Zuschreibungen auffasst.

Wirz hat.⁹ Und sein Argument läuft darauf hinaus, dass die von ihm so genannte *fact/value dichotomy*, die scientistische Naturalisten aufstellen,¹⁰ nicht zu halten ist, da sich zeigt, dass viele der in der Naturwissenschaft gebrauchten Begriffe nicht weniger „dicht“ sind, als die Begriffe, die z.B. in Ethik und Moral verwendet werden. Die Quintessenz von Putnams Ausführungen lautet demnach folgerichtig, dass wir besser die Idee aufgeben sollten, es gäbe auf der einen Seite so etwas, wie die „reine“ und objektive Tatsachen der Welt beschreibende Naturwissenschaft und auf der anderen Seite die kulturell „verunreinigte“ und die Welt bloß kontingent bewertende Ethik. Denn wäre die Ethik kulturell „verunreinigt“ und bloß kontingent bewertend, so wäre es die Naturwissenschaft nicht minder.

Um diese Einsicht zu untermauern, könnte man nun – auf Putnams Schultern stehend und mit Thomas Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions* im Handgepäck¹¹ – den langen Marsch zu all jenen Evaluationen, Werten, Konventionen und sozialen Normen antreten, die in den Naturwissenschaften an der Tagesordnung sind.¹² Diese Strategie ist gewiss erfolgreich, wenn es um die Zurückweisung einer allzu naiven Begeisterung für den scientistischen Naturalismus geht.¹³ Aber ich glaube,

⁹ Der Wirz beschränkt darin, dass sich Williams in seinem Descartes-Buch mit seiner „absolute conception“ der Welt als radikaler scientistischer Naturalist und Realist präsentiert. Vgl. B. Williams, *Descartes: The Project of Pure Inquiry*, London 1978.

¹⁰ Einer der kompromislosesten und ausdauerndsten Verfechter dieser Dichotomie ist J.J.C. Smart. Vgl. z.B. J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism*, London 1963; ders., *Our Place in the Universe: A Metaphysical Discussion*, Oxford 1989; ders., *Ruth Anna Putnam and the Fact-Value Distinction*, in: *Philosophy* 74 (1999), 431–437.

¹¹ Vgl. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962.

¹² Dazu muss man nicht einmal unbedingt die Momente der Paradigmenwechsel oder gar Revolutionen abpassen, sondern einfach nur die Theorieanwendungen und das Zustandekommen von Reliabilitäts- und Validitätsstandards in der Normalwissenschaft genauer betrachten.

¹³ Ein Opponent Putnams könnte nun allerdings folgendes anmerken: Argumentiert man wie Putnam, dann kann man vielleicht zeigen, dass die Naturwissenschaft nicht „objektiver“ ist als die Ethik. Dies lässt allerdings auch den Schluss zu, dass nicht nur die Ethik, sondern ebenso die Naturwissenschaft einen Mangel an Objektivität aufweist. Gegenüber jemandem, der auf die Notwendigkeit von so etwas wie der „absoluten“ Objektivität beharrt, könnte man auf diesem Wege daher nicht die Ethik rehabilitieren, sondern lediglich die Naturwissenschaften diskreditieren. Denn überzeugt Putnams Argument einen Verehrer der „absoluten“ Objektivität, so wird dessen Vorbehalt gegenüber der Ethik nun einfach auf die Naturwissenschaft ausgeweitet. Ich denke, man kann diesen Einwand gegen Putnam durchaus erheben. Allerdings muss man sich dazu auf einen recht absurden Objektivitätsbegriff stützen, den der Verehrer einer „absoluten“ Objektivität hochhält.

dass es mindestens drei Einwände gegen die Auffassung gibt, dass die Naturwissenschaft die fundamentale Ontologie punktuum sei, die noch sehr viel tiefer ansetzen und begrifflicher Art sind.

Alle drei Einwände, die nach meinem Dafürhalten kaum grundlegend sein könnten, laufen darauf hinaus, dass das Vokabular der Naturwissenschaft kein Vokabular sein kann, mit dem *aus sich heraus* verständliche Darstellungen des in der Welt Seienden formuliert werden können. Wollte man diesen Einwänden Namen geben, so könnte man sie den *ceteris paribus-Einwand*, den *Repräsentations-Einwand* und den *Individualitäts-Einwand* nennen.

7.

Der *ceteris paribus*-Einwand knüpft an Nancy Cartwrights Einsicht an, dass naturwissenschaftliche Gesetze, bezogen auf ihre Anwendungsfälle, *ceteris-paribus*-Gesetze sind.¹⁴ Das heisst: Naturwissenschaftliche Gesetze sind nicht kategorische, sondern hypothetische Gesetze. Denn die theoretischen Gesetze der Naturwissenschaft artikulieren Dispositionen physischer Gegenstände, die sich dann aktualisieren, wenn bestimmte Umstände vorliegen und *wenn nichts Unerwartetes geschieht*, was dazwischenkommt und die Aktualisierung der Dispositionen verhindert.¹⁵

So aktualisiert z.B. Eisen seine Disposition des Rostens, wenn es sich in feuchter Umgebung befindet und wenn es beispielsweise nicht verzinkt ist. Wenn bestimmte Umstände vorliegen und nichts dazwischenkommt, so ist es also kein Zufall, dass die Disposition des Eisens unter diesen Umständen aktualisiert wird, sondern es ist die Instanzierung eines entsprechenden hypothetischen Kausalgesetzes. Dass diese Umstände vorliegen und nichts dazwischenkommt, ist allerdings keine Instanzierung eines Gesetzes. Denn Eisen hat zwar die Disposition, in feuchter Umgebung zu rosten, jedoch nicht die Disposition, sich unverzinkt in feuchter Umgebung zu befinden.

Die *ceteris-paribus*-Klausel ist demnach wesentlich für das Verständnis kausal-nomologischer Aussagen. Sie kann jedoch nicht mit Hilfe von

Und das schwächt die Plausibilität des jetzt ange deuteten möglichen Einwands gegen Putnam doch erheblich.

¹⁴ Vgl. N. Cartwright, *How the Laws of Physics Lie*, Oxford 1983; dies., *The Dappled World. A Study of the Boundaries of Science*, Cambridge 1999; dies., *Causal Powers: What Are They? Why Do We Need Them? What Can and Cannot be Done with Them?*, London 2007.

¹⁵ Vgl. hierzu die sehr erhellenden und beeindruckenden Ausführungen in: S. Rödl, *Norm und Natur*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51 (2003), 99–114.

Begriffen erläutert werden, die im kausal-nomologischen Vokabular der Naturwissenschaft selbst enthalten sind. Die Annahme, dass nichts *Unerwartetes* geschieht, was *dazwischenkommt* und die Aktualisierung der Dispositionen *verhindert* – dass also die vorausgesetzten Rahmenbedingungen *gleich* bleiben –, setzt vielmehr teleologisches und normatives Vokabular voraus, um überhaupt gemacht werden zu können.

Denn um die Annahme, dass nichts *Unerwartetes* geschieht, was dazwischenkommt, machen zu können, muss die Bedeutung von *›nichts Unerwartetes geschieht, was dazwischenkommt, vorausgesetzt werden. Und die Bedeutung von ›nichts Unerwartetes geschieht, was dazwischenkommt, kann nicht mit Hilfe von kausal-nomologischem Vokabular erklärt oder reformuliert werden. Sie kann nicht in kausal-nomologisches Vokabular übersetzt werden und auch nicht durch kausal-nomologisches Vokabular ersetzt werden. Das heisst aber: Der Status und das Verständnis naturwissenschaftlicher Gesetze ist von Vokabular abhängig, das nicht das kausal-nomologische Vokabular der Naturwissenschaft ist.*

Dies kann man auch so ausdrücken: Um zu verstehen, was ein naturwissenschaftliches Gesetz besagt, benötigen wir nicht lediglich empirische Regelmässigkeiten, die als nachträgliche Generalisierungen aus der Beobachtung von Einzelereignissen hervorgehen, sondern wir benötigen Regeln, die besagen, was *im Allgemeinen* geschieht. Regeln gehen aber nicht *eo ipso* aus Regelmässigkeiten hervor. Und mit lediglich empirischem Vokabular kann uns nicht der Übergang von blossen Regelmässigkeiten zu Regeln gelingen.

8.

Der *Repräsentations-Einwand* betrifft die Frage, wie man lediglich mit dem kausal-nomologischen Vokabular der Naturwissenschaft verständlich machen könnte, dass eine Wirkung ihre Ursache repräsentiert. Und diese Frage ist entscheidend, wenn man das tun will, was wir am Ende von § 4 als das gegenwärtig drängendste Projekt der wissenschaftlichen Naturalisten dargestellt haben: nämlich ihre Versuch, den Geist naturwissenschaftlich zu naturalisieren.

Das Problem besteht darin, dass das Anführen einer möglichen Kausalrelation, deren Relata aus einem physischen Ereignis in der Welt und z.B. einem physischen oder mentalen Zustand seines Beobachters bestehen, nicht ausreicht, um plausibel zu erläutern, dass die Wirkung ihre Ursache repräsentiert. Denn damit der Zustand als Repräsentation seiner Ursache erscheinen kann, muss dargestellt werden können, dass sein Gehalt dasjenige Ereignis zum Gegenstand hat, das den Zustand verursacht hat. Dazu muss der Gehalt des Zustands jedoch in einer Beziehung

zum Gegenstand stehen, die die Möglichkeit zulässt, dass der Gehalt entweder insofern auf das Ereignis gerichtet ist, als er wahr oder falsch ist, oder dass er nicht auf das Ereignis gerichtet ist. Aber mit dem kausal-nomologischen Vokabular der Naturwissenschaft allein kann man höchstens die *Genese* eines Zustands als wiederholte Verursachung durch ein Ereignis beschreiben, ohne dass dabei die Gerichtetheit und das Wahrsein oder Falschsein des Gehalts auch nur ansatzweise formulierbar ist.

Dass das Anführen einer Kausalbeziehung, deren Relata z.B. ein sinnlich wahrnehmbares Ereignis und eine Überzeugung seines Beobachters sind, für sich genommen noch nichts darüber aussagt, inwiefern das als Stimulus fungierende Ereignis auch Gegenstand des Gehalts derjenigen Überzeugung ist, die durch die Beobachtung des Ereignisses verursacht wird, kann man sich mit Hilfe eines nicht sehr aufsehenerregenden Beispiels leicht klar machen. Nehmen wir z.B. an, jemand beobachte gerade, dass ein Kaninchen an einem Gebüsch vorbeihoppelt.

Das wahrgenommene Ereignis, dass ein Kaninchen an einem Gebüsch vorbeihoppelt, könnte nun (i) die Überzeugung des Beobachters verursachen, dass in seiner unmittelbaren Umgebung gerade ein Kaninchen an diesem Gebüsch vorbeihoppelt. Ebenso gut kann das wahrgenommene Ereignis bei ihm aber auch (ii) die Überzeugung verursachen, dass gerade *kein* Kaninchen an diesem Gebüsch vorbeihoppelt. Oder auch (iii): die Überzeugung, dass das Gebüsch dieses Jahr nicht so grüne Blätter hat wie letztes Jahr. Oder aber auch (iv): die Überzeugung, dass Kalutra am Ganges und Paris an der Seine liegt. Vielleicht aber auch (v): die Überzeugung, dass es an Madeleine liege, dass der Beobachter so verliebt sei.

Wie sollte man nun, wenn man lediglich das kausal-nomologische Vokabular der Naturwissenschaften zur Verfügung hat, um die Relation zwischen dem Gehalt der Überzeugung und dem Ereignis darzustellen, erläutern können, dass in den Fällen (i) und (ii) die Überzeugungen auf das Ereignis gerichtet sind, während dies in den Fällen (iii) – (v) nicht zutrifft? Unter Verwendung von lediglich kausalem Vokabular kann man dies gar nicht erläutern. Denn in allen Fällen (i) – (v) werden die Überzeugungen gleichermassen von der Wahrnehmung des Ereignisses verursacht.

Stellen wir die Beziehung zwischen diesen Überzeugungsgehalten und dem Ereignis mit lediglich kausalem Vokabular dar, so haben wir keinerlei Möglichkeit irgendwelche signifikanten Unterscheide der intentionalen Gerichtetheit in den Fällen (i) und (v) auszumachen. Und noch viel weniger haben wir die Möglichkeit, den Unterschied zwischen wahren und falschen Überzeugungen – also etwa den Unterschied zwischen (i) und (ii) – auch nur ansatzweise plausibel zu erläutern. Und dieses Marko verschwindet auch nicht dadurch, dass man die Frage beantwortet, wie

häufig die Fälle (i) – (v) auftreten oder wie unterschiedlich häufig sie auftreten. Denn selbst dann, wenn es sich empirisch herausstellen würde, dass bei mehreren Personen, die beobachten, dass ein Kaninchen an einem Gebüsch vorbeihoppelt, als Reaktion auf diese Beobachtung (v) häufiger auftritt als (i), würde daraus nicht folgen, dass der Überzeugungsgehalt von (v) das beobachtete Ereignis zum Gegenstand hat.

Unter Verwendung des kausal-nomologischen Vokabulars der Naturwissenschaften kann man also bestenfalls die *Genese* eines Zustands, der eine Überzeugung *beliebigen* Gehalts ist – und das heisst: eine *beliebige Überzeugung* –, so beschreiben, dass er als Wirkung einer Ursache dargestellt wird. Aber mit dem kausalen Vokabular allein kann man nicht verständlich machen, dass eine Wirkung ihre Ursache repräsentiert. Um Kausalrelationen als repräsentationale Relationen auffassen zu können, muss vielmehr referentielles, intentionales, semantisches und normatives Vokabular vorausgesetzt werden. Und erst dann, wenn die referentiellen, intentionalen, semantischen und normativen Signifikanzkerne bereits vorausgesetzt sind, kann man auch repräsentationale Relationen als kausale Relationen darstellen. Aber erst dann!

Das heisst jedoch, dass das Verständnis und damit auch der Status kausaler Relationen als repräsentationale Relationen abhängig ist von dem bereits vorausgesetzten Verständnis solchen Vokabulars, das nicht im kausal-nomologischen Vokabular der Naturwissenschaften enthalten ist und das auch nicht auf kausal-nomologisches Vokabular reduziert werden kann, sollen kausale Relationen als repräsentationale Relationen verständlich sein.

9.

Der *Individualisations-Einwand* ist meines Erachtens der grundlegendste und voraussetzungsloseste Einwand und betrifft die Individuierung aller Entitäten, die im Verhältnis kausaler Ursache-Wirkung-Beziehung stehen können. Der Einwand betrifft also nicht nur die explanatorisch relativ anspruchsvollen Fälle repräsentationaler Relationen, die wir gerade betrachtet haben. Die Frage, um die sich der *Individualisations-Einwand* dreht, lautet folglich auch nicht, wie man allein mit dem kausal-nomologischen Vokabular der Naturwissenschaften verständlich machen könnte, dass eine Wirkung ihre Ursache repräsentiert, sondern ist noch viel schlichter. Sie lautet nämlich: Wie könnten wir überhaupt die Relata einer Kausalrelation individualisieren, hätten wir ausschliesslich das kausal-nomologische Vokabular der Naturwissenschaften zu Verfügung?

Ob der Einfachheit beginnt man diesen Einwand vielleicht am besten damit, dass man sich für einen kurzen Augenblick vorstellt, wir hätten nur

das kausal-nomologische Vokabular der Naturwissenschaften zur Vertiefung und müssen jetzt die ziemlich simple Aufgabe bewältigen, den in der Welt mitunter zu beobachtenden und nicht sehr spannenden Vorgang des Rostens einer Eisenschraube zu beschreiben.

Unter Verwendung des kausal-nomologischen Vokabulars der Naturwissenschaften können wir mit dem Versuch beginnen, eine geschlossene Kette von Ereignissen und Zuständen als kausale Beschreibung dieses Vorgangs zu formulieren. Wir können die in der Umgebung der Eisenschraube vorhandene hohe Luftfeuchtigkeit messen und beschreiben, wie die Anwesenheit des Wassers die Oxidation des Eisens verursacht, was auf der Oberfläche der Schraube Rost als Korrosionsprodukt bewirkt. Und wir können hierbei auch eine sehr detaillierte Beschreibung geben, indem wir sehr kleine Zeitintervalle wählen und für jeden sehr kurzen Zeitraum t_n den genauen physikalischen Zustand der Eisenschraube und den genauen chemischen Vorgang auf ihrer Oberfläche beschreiben. Und dies können wir dann als Ursache eines physikalischen Zustands und chemischen Vorgangs in einem sehr kurzen Zeitraum t_{n+1} darstellen, der auf t_n folgt. Dabei können wir natürlich auch Ereignisse, die uns zunächst überraschen mögen, in unsere Kausalbeschreibung aufnehmen. Wenn es sich z.B. ergibt, dass im Laufe des Korrosionsprozesses ein Teil der Eisenschraube – wodurch auch immer – verzinkt wird, können wir beschreiben, wie dies eine Unterbrechung oder Verlangsamung des Korrosionsprozesses bewirkt. Und ebenso können wir beschreiben, wie das Vorhandensein von Salzen im Wasser die Korrosion beschleunigt. Kurzum: Wir können ohne Probleme kausal erklären, wie das Verrosten der Eisenschraube vonstarten geht, da wir eine geschlossene Kausalkette formulieren können, die sehr kleinteilig den Zerstellungsprozess der Schraube durch Korrosion von Anfang bis Ende beschreibt.

Wenn wir dies können, dann können wir demnach erfolgreich erklären und beschreiben, wie etwas aus etwas anderem entsteht. Was aus was entsteht, können wir jedoch unter ausschliesslicher Verwendung des kausal-nomologischen Vokabulars der Naturwissenschaften nicht verständlich machen. Denn: Wo und wann beginnt eigentlich eine Eisenschraube, und wo und wann hört sie auf? Wie können wir überhaupt die Eisenschraube von ihrem Verrosten und der feuchten Luft unterscheiden, anstatt von dem nicht weiter differenzierbaren primitiven Gegenstand einer *Eisenschraube-an-feuchter-Luft-Verroftung* ausgehen zu müssen? Und wie können wir verhindern, dass wir jetzt wieder fragen müssen, wann und wo eigentlich eine *Eisenschraube-an-feuchter-Luft-Verroftung* beginnt und wann und wo sie aufhört?

Ähnliche Fragen stellen sich auch hinsichtlich der Möglichkeit, sinnvoll von ‚Unterbrechung‘, ‚Fortsetzung‘, ‚Verlangsamung‘, ‚Beschleunigung‘, ‚Zersetzung‘ und ‚Entstehung‘ sprechen zu können. Denn: Wann

und wo wird eigentlich ein kausaler Vorgang unterbrochen? Und wann und wo wird er fortgesetzt? Inwiefern kann überhaupt ein zeitlicher und auch räumlicher *Ablauf* artikuliert werden, und nicht nur eine zeitliche und räumliche Aneinanderreihung von Einzelereignissen? Wann kommt ein kausal beschriebener Prozess eigentlich an sein Ende? Warum ist das Ende das Ende? Wo ist der Anfang? Warum ist das der Anfang? Und inwiefern können kausal beschriebene Prozesse eigentlich eine bestimmte Richtung haben, die es erlaubt, ‚Zersetzung‘ von ‚Entstehung‘ zu unterscheiden?

Eine Darstellung, die ausschliesslich von dem kausal-nomologischen Vokabular der Naturwissenschaft Gebrauch macht, kann auf diese Fragen keine Antworten geben. Denn die Individuierung von Gegenständen, Zuständen und Ereignissen kann erst dann durch die Angabe ihrer kausal bestimmten funktionalen Rollen innerhalb einer kausalen Kette erfolgen, wenn man bereits – vor aller Kausalbeschreibung – weiss, *was* durch diese Kette miteinander verbunden wird und *was* durch die Kette eigentlich kausal beschrieben wird. Und eben dies ist auch eine notwendige Voraussetzung dafür, um sinnvoll von ‚Unterbrechung‘, ‚Fortsetzung‘, ‚Verlangsamung‘, ‚Beschleunigung‘, ‚Zersetzung‘ und ‚Entstehung‘ sprechen zu können.

Die Abhängigkeit der Verständlichkeit kausal-nomologischer Beschreibungen von der bereits vorgängig und unabhängig erfolgten Individuierung mindestens zweier kausaler Relata, verschwindet auch nicht dadurch, dass wir anstatt kausaler Ketten komplexe kausale Netze annehmen. Gleich, ob wir Ketten oder Netze annehmen, müssen die ursprünglichen Relata als solche bereits individuiert sein, damit sich in unseren Beschreibungen und Erklärungen der Genese überhaupt eine kausale Kette oder ein kausales Netz entspinnen kann. Ohne ein bereits individuiertes Ausgangsrelatum wissen wir nicht, wo Kette oder Netz – und damit unsere Erklärung – beginnen sollen. Ohne ein bereits individuiertes Endrelatum wissen wir nicht, was eigentlich durch Angabe der Kette oder des Netzes erklärt wird und welche Funktionen die Bestandteile von Kette oder Netz letztlich haben. Und haben wir kein vorgängig individuiertes Ausgangs- und kein bereits individuiertes Endrelatum im Blick, so wissen wir auch nicht, welche möglichen Ursache-Wirkung-Beziehungen wir nun als relevant in unserer Darstellung der kausalen Kette bzw. des kausalen Netzes aufnehmen sollen und welche wir ignorieren sollen, weil sie zufällige Nebeneffekte darstellen, die keinen explanatorischen Mehrwert haben, sondern nur Verwirrung stiften.

Ebensowenig, wie die Annahme kausaler Netze anstelle kausaler Ketten etwas an der Abhängigkeit der Verständlichkeit kausal-nomologischer Beschreibungen von der bereits vorgängig und unabhängig erfolgten Individuierung der kausalen Relata ändert, kann der erfolgreiche Fortlauf

unserer naturwissenschaftlichen Forschung etwas daran ändern. Zwar werden unsere kausalen Beschreibungen und Erklärungen bei anhaltendem Fortschritt der Naturwissenschaft wahrscheinlich immer detaillierter werden. Die kausalen Ketten oder Netze, die wir anführen, werden immer dichter und filigraner. Die Zahl ihrer Bestandteile wird steigen und deren kausal bestimmte funktionale Rolle werden immer spezifischer und differenzierter werden. Aber ganz gleich, wie feingliedrig die Ketten oder wie engmaschig die Netze letztlich sein mögen, stellen sie Kausalrelationen zwischen mindestens zwei Entitäten her, die als das, was sie sind, bereits vorausgesetzt werden müssen, damit sie überhaupt in derartig feingliedrige oder auch weniger feingliedrige Relationen zueinander gesetzt werden können.

Die zunehmende Komplexität unserer kausalen Beschreibungen und Erklärungen, die auf die Frage nach dem *Wie* der Genese antworten, kann also keine bessere Antwort geben auf die Frage, *was* aus *was* generiert wird. *Was* aus *was* generiert wird, muss immer schon vorausgesetzt sein, um das *Wie* kausal erklären zu können. Das heißt aber: Das Verständnis der kausal-nomologischen Beschreibungen der Naturwissenschaft ist abhängig von der vorgängigen Individuierung kausaler Relata, welche selbst nicht durch die Beschreibungen im kausal-nomologischen Vokabular der Naturwissenschaft erfolgen kann.

10.

Der *ceteris paribus*-Einwand, der Repräsentations-Einwand und der Individuations-Einwand liefern meiner Ansicht nach gute Gründe, weshalb man unter ausschließlicher Verwendung des kausal-nomologischen Vokabulars der Naturwissenschaft offenbar weder das in der Welt Seiende als solches noch seine Beziehungen zueinander vollständig und hinreichend bestimmen kann. Und dies ist meines Erachtens wiederum ein ziemlich guter Grund für die Zurückweisung der ontologischen Kernthese des scientistischen Naturalismus, die besagt, dass die Naturwissenschaft die fundamentale Ontologie sei, die uns Auskunft über das Sein des Seienden in der Welt *periodum* gibt (siehe § 2).

Meines Erachtens müssen wir notwendig Begriffe voraussetzen, die selbst nicht im naturwissenschaftlichen Vokabular enthalten sind, um die naturwissenschaftlichen Beschreibungen und Erklärungen als solche verstehen zu können. Und diese Begriffe, für die es im Vokabular der Naturwissenschaften keine Äquivalente gibt, entspringen den referentiellen, inferentiellen, semantischen, teleologischen, normativen und rationalen Vokabular unserer alltäglichen Praxis. Dieses Vokabular kann man nicht auf naturwissenschaftliches Vokabular reduzieren, weil es im kausal-

nomologischen Vokabular der Naturwissenschaft keine Entsprechungen gibt, die die Funktionen dieses Vokabulars übernehmen könnten. Aber aufgrund seiner spezifischen Funktion in unserer alltäglichen Praxis kann man es auch nicht einfach eliminieren. Ein scientistischer Naturalist, der dies versuche, würde damit zugleich die Verständlichkeit der naturwissenschaftlichen Beschreibungen und Erklärungen eliminieren. Aber dies kann sinnvoller Weise kaum in seiner Absicht liegen.

Ist das, wofür ich bis jetzt argumentiert habe, zutreffend, so trifft die ontologische Kernthese des scientistischen Naturalismus also nicht zu. Ist dies richtig, so heisst das, dass unsere Sicht der natürlichen Welt nicht notwendig an die Beschreibungen und Erklärungen gebunden ist, die im Vokabular der Naturwissenschaften formuliert werden. Trifft hingegen das, was ich gerade über unsere alltägliche Praxis behauptet habe, zu, dann müssen wir, anstelle der Naturwissenschaften, unsere alltägliche Praxis als das ontologische Fundament ansehen, das uns Aufschluss über die Natur der Dinge gibt.

Mit dem Verweis auf unsere alltägliche Praxis sind wir nun bei demjenigen naturalistischen Bild angekommen, das ich zu Beginn als das Bild des *hermeneutischen Naturalismus* bezeichnet habe. Dieses Bild scheint mir eine vielversprechende Form von Naturalismus darzustellen, welche die jetzt aufgeworfenen Probleme des scientistischen Naturalismus gar nicht erst aufkommen lässt.

11.

Vielleicht beginnt man das Bild des hermeneutischen Naturalismus am besten sofort mit einem offensiven Pinselstrich, der aus Gadammers tiefer Einsicht besteht, dass für uns Menschen die *Welt* nie die blosse *Umwelt* subrationaler Tiere ist.¹⁶ Und vielleicht sollte man zugleich mit McDowell ergänzen: Denn im Gegensatz zu subrationalen Tieren verfügen wir Menschen über das aktive Vermögen begrifflicher Spontanität sowie über das passive Vermögen einer begrifflich geformten Rezeptivität, das in der menschlichen Erfahrung zur Anwendung kommt.¹⁷ Etwas heideggerisch kann man jetzt fortsetzen: Weil Menschen, im Gegensatz zu subrationalen Tieren, über die besagten Vermögen verfügen, können sie in die

¹⁶ Vgl. zur Unterscheidung von ‚Welt‘ und ‚Umwelt‘: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, 446f.

¹⁷ Vgl. zum Vermögen einer begrifflich geformten Rezeptivität: McDowells Ausführungen zu der von ihm so genannten *receptivity in operations* in: J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge (Mass.) 1996, 9–13, 25f. sowie Lecture II und III. Vgl. auch: T. Hoffmann, *Welt in Sicht*, Weilerswist 2007, 248–290.

menschliche Praxis des In-der-Welt-Seins initiiert sein. Um schliesslich wieder bei Gadamer anzukommen: Wenn Menschen in die menschliche Praxis des In-der-Welt-Seins initiiert sind, dann und nur dann sind sie auf der und in der Welt, anstatt lediglich in der Umwelt.

Anders als die Umwelt subrationaler Tiere, ist die Welt, die als solche durch die und in der Praxis des In-der-Welt-Seins erschlossen ist, sowohl mit ihren urwüchsigen und vom Menschen unbehandelten Bestandteilen als auch mit den vom Menschen gemachten oder behandelten Bestandteilen, immer schon ein begrifflich strukturierter Raum, der dem einzelnen Menschen objektiv und vorgängig gegeben ist. Diesen begrifflich – d.h. referentiell, inferentiell, semantisch, teleologisch, normativ und rational – strukturierten Raum, in dem sich Menschen natürlicherweise bewegen, sofern sie auf und in der Welt sind, können wir als *logischen Raum der Gründe*¹⁸ bezeichnen. Wir könnten ihn aber auch mit Frege das *Reich der Gedanken* nennen oder die ziemlich hegelianisch klingende Bezeichnung *Geist* als Namen wählen.¹⁹ Sprächen wir mit McDowell, so müssten wir von der *zweiten Natur* des Menschen sprechen, aber diese Bezeichnung (die wir z.B. auch bei Karl Marx und den klassischen Vertretern einer philosophischen Anthropologie finden) ist meines Erachtens eine Bezeichnung, die alles in allem nicht sehr glücklich ist.²⁰ Welche Bezeichnung wir jedoch auch immer wählen mögen, der springende Punkt ist dieser: Die natürliche Welt ist die immer schon begrifflich strukturierte holistische

Totalität, die in den Sinn- und Verweisungszusammenhängen der vorgängigen Praxis des In-der-Welt-Seins dem einzelnen Menschen gegeben ist und die sich ihm als solche erschliesst, wenn er in die Praxis des In-der-Welt-Seins initiiert wird.

Die Praxis des In-der-Welt-Seins und mit ihr die begrifflich strukturierte Welt lässt sich folglich nicht auf die mentalen oder gar neuronalen Zustände bzw. Vorgänge einzelner Menschen reduzieren oder durch diese erklären. Denn mentale oder neuronale Zustände bzw. Vorgänge einzelner Menschen sind bereits etwas in der Welt Seiendes und setzen ihr jeweiliges Sein als mentaler oder neuronaler Zustand bzw. Vorgang sowie als je dieser oder jener bestimmte Zustand bzw. Vorgang bereits voraus.

Die Welt – als Raum der Gründe, Reich der Gedanken oder schlicht Geist – ist folglich auch nicht etwas, das einzelne Menschen hervorbringen müssen oder auch nur können. Vielmehr ist sie vom einzelnen Menschen unabhängig, ihm vorgängig und als solche objektiv gegeben. Aus der begrifflichen Strukturiertheit der Welt folgt nicht, dass sie sich lediglich auf die empirisch direkt oder indirekt feststellbaren mentalen oder neuronalen Eigenschaften dieser oder jener oder aller menschlichen Personen beläuft. Denn ebensowenig wie geistige Gehaltsamkeit muss begriffliche Strukturiertheit notwendig als mental oder gar neuronal realisiert bestimmt werden. Nehmen wir eine anti-psychologische, anti-empirische und anti-anti-realistische Position hinsichtlich des Begriffs der Begrifflichkeit ein – i.e. eine Position, die manche Philosophen etwas irreführend als „Begriffsrealismus“ bezeichnen würden²¹ –, so kann die Welt zugleich begrifflich strukturiert und dem einzelnen Menschen objektiv gegeben sein. Ihre begriffliche Strukturiertheit ist dann ebenso wie ihre geistige Gehaltsamkeit nicht das Ergebnis individueller mentaler oder neuronaler Zustände oder Vorgänge einiger oder aller Menschen, sondern resultiert daraus, dass sie in der und durch die Praxis des In-der-Welt-Seins erschlossen ist. In dieser und durch diese Praxis konstituiert sich dann die Natur der in der Welt seienden Dinge als das Sein des jeweiligen Seienden. Und in dieser begrifflich strukturierten und geistig gehaltenen Praxis bewegen sich natürlicher- und normalerweise erwachsene und gesunde Menschen, wenn sie sprechen, schreiben, denken, handeln und wahrnehmen.

Diese Bewegungen einzelner Menschen sind geistige Bewegungen, aber sie sind es nicht deshalb, weil sie in bestimmten menschlichen Körperteilen (z.B. im Kopf oder im Gehirn) lokalisiert werden könnten und in anderen nicht (z.B. im Bauch oder im Gesäss). Geistige Bewegungen einzelner Menschen sind deshalb geistige Bewegungen, weil sie sowohl in

¹⁸ Vgl. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, a.a.O. (Fn. 2), 76; McDowell, *Mind and World*, a.a.O. (Fn. 17), xx, 82; R.B. Brandom, *Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 55 (1995), 855–908.

¹⁹ Vgl. G. Frege, *Der Gedanke* (1918), in: ders., *Logische Untersuchungen*, Göttingen 1993, insbes. 49–53. Obgleich es für alle, die Frege gelesen haben, selbstverständlich ist, sei hier nichtsdetrotz sicherheitshalber darauf hingewiesen, dass die Gedanken nicht mit dem Denken zu verwechseln sind. Gedanken sind zumindest transsubjektive oder objektive propositionale Gehalte. Denken ist ein subjektiver oder individueller geistiger Akt. Jene auf diesen zu reduzieren, hiesse dem von Frege so scharf attraktierten Psychologismus ahneinzufallen. Vgl. hierzu auch: G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* (1884), Stuttgart 1987, 23.

²⁰ Vgl. zu McDowells Begriff der *second nature*: J. McDowell, *Mind and World*, a.a.O. (Fn. 17), 84, 91, sowie Lecture IV-VI. Diese Natur als *zweite Natur* zu bezeichnen ist in gewissen Hinsichten einleuchtend, birgt aber auch die Gefahr, ihren ontologischen (aber nicht ontischen) Primat zu verschleiern. Mir scheint, es wäre entscheidender und zutreffender, sagte man, dass das, was McDowell *zweite Natur* nennt, die erste und einzige Natur des Menschen ist. Vgl. hierzu: T. Hoffmann, *Erste Natur, Zweite Natur und das Gute für den Menschen*, in: ders., M. Reuter (Hg.), *Natürlich gar. Aufsätze zur Philosophie von Philippa Foot*, Heusenstamm 2010, 75–104.

²¹ Vgl. z.B. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main, 2004, 162, 165f.

praktischer als auch theoretischer Hinsicht entweder richtige oder falsche Züge im begrifflich strukturierten Raum der Gründe bzw. Reich der Gedanken darstellen, der bzw. das die Welt ist. Man kann auch sagen: Die Welt verleiht den Bewegungen einzelner Individuen überhaupt erst geistigen Gehalt, da diese Bewegungen erst in ihr je bestimmte und bedeutsame Züge sein können, die in Beziehungen zu anderen Zügen stehen, welche wir unter Verwendung von referentiellem, inferentiellem, semantischem, teleologischem, normativem und rationalem Vokabular als solche explizit machen können.

Dass die Natur der in der Welt seienden Dinge als das Sein des jeweiligen Seienden²² vorgängig erschlossen ist,²³ heisst dabei folgendes: Die Natur als das Sein des jeweiligen Seienden ist die in der begrifflich strukturierten Praxis gegebene Form (etwa im Sinne von Aristoteles' *ousia* oder Thomas von Aquins *essentia*), unter die die einzelnen Gegenstände und Ereignisse der Welt fallen und die sie je exemplifizieren. Nur weil sie jeweils Exemplare ihrer Form sind, können wir sie als je diese und jene Gegenstände und Ereignisse individuierten und begreifen. Die Welt, in die wir geboren werden, ist demnach immer schon die objektive Welt bereits individuiert Substanzen (und ihrer Akzidenzien), die je nur sein können, was sie sind, weil sie ihre Natur, die ihr Sein ist, als ihre je bestimmte Form exemplifizieren. Sie sind je Exemplare von Formen, die uns als solche in der und durch die begrifflich strukturierte Praxis des In-der-Welt-Seins vorgängig erschlossen sind.

12.

Sind wir in die Praxis des In-der-Welt-Seins initiiert und bewegen wir uns somit in der Welt, dann sagen, denken und urteilen wir nicht nur, dass dieses und jenes so-und-so ist. Wenn wir Handlungen vollziehen, tun wir auch schon immer dieses und jenes, anstatt irgendwas irgendwie. Wir tun es so-und-so, und wir tun es, *um zu*. Nicht sehr viel anders verhält es sich mit unserer Wahrnehmung: Wir sehen (hören, riechen, schmecken, erastraten) dieses und jenes immer schon *als* dieses und jenes. Wir können also nicht nur sagen, denken und urteilen, sondern auch wahrnehmen, *dass* das-und-das so-und-so ist.²⁴ Sehen wir, dass das-und-das so-und-so

²² Vgl. hierzu: M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1⁵1979, 2-11.

²³ Vgl. ebd., 76, 220f. Eine bündige Darstellung mir wichtiger Aspekte aus *Sein und Zeit* findet sich in: T. Hoffmann, *Welt in Sicht*, a.a.O. (Fn. 17), 305-317.

²⁴ Das heißt nicht, dass wir immer in der Lage sein müssen, das, was wir sehen, mit einer Aussage zu artikulieren, in der die Prädikation nicht oszilliert. Ebensovwenig heißt es, dass wir immer nur ein Wort gebrauchen müssen, um zu artikulieren, dass

ist, so erfahren wir, was in der Welt der Fall ist.²⁵ Wir erfahren, dass eine Möglichkeit der Welt eine Tatsache der Welt ist und bringen in Erfahrung, dass ein denkbarer Gedanke ein wahrer Gedanke ist.²⁶

Ogleich wir sagen, denken und urteilen können, *dass* das-und-das so-und-so ist, eröffnet sich uns die Natur als Sein des Seienden zumeist und zuvörderst im Erfahren und im Handeln. Sie eröffnet sich uns insofern praktisch, als sie sich uns durch die bewandmäherten Möglichkeiten des Seienden in der Praxis eröffnet. Diese Möglichkeiten zeigen sich im besorgenden und unsichtigen Umgang unseres alltäglichen Lebens, der lingual oder non-lingual sein kann.²⁷ In diesem Umgang manifestieren sich die teleologischen Sinn- und Verweissungszusammenhänge des *Um-*

wir etwas als dieses und jenes sehen. Wir können z.B. nicht nur sehen, dass es regnet, sondern dass es gerade eine irgendwie eigenartige Mischung aus Regen, Hagel und Schnee gibt. Dass wir den eigenartigen Niederschlag nicht mit einem Wort benennen können, heißt nicht, dass unsere Wahrnehmung nicht begrifflich geformt ist.

²⁵ Unser Erfahren als begrifflich geformte Rezeptivität besteht insofern aus der passiven und impliziten Aktualisierung unserer begrifflichen Fähigkeiten, als beim Erfahren aufgenommen wird, was in der Welt je der Fall ist. Erfahrungen werden den Wahrnehmenden bei der Wahrnehmung wahrnehmbarer Dinge und Geschehnisse der Welt gleichsam von den Dingen und Geschehnissen selbst „aufgezungen“. Vgl. J. McDowell, *Having the World in View: Selves, Kant, and Intentionality*, in: *The Journal of Philosophy* 95 (1998), 441. Im Akt des Aufnehmens dessen, in der Welt je der Fall ist, sind aber immer auch schon diejenigen Momente involviert, die unserem Vermögen begrifflicher Spontanität angehören. Eben diese passive und implizite Aktualisierung der Verbindung von Spontanität und Rezeptivität ist das, was das Erfahren vom Denken (Urteilen, Behaupten, Meinen, Überzeugtsein) und auch vom Handeln unterscheidet. Die Erfahrungen, die jemand macht, bestehen zwar aus begrifflich verfassten Gehalten, dh. Gedanken, aber diese kommen im Erfahren passiv zustande und liegen implizit vor, da sie nicht gedacht werden. Die Gedanken werden erfahren. Im Denken hingegen resultiert das Vorliegen der Gedanken aus der aktiven und expliziten Anwendung der begrifflichen Fähigkeiten desjenigen, der urteilt und dabei diese Gedanken denkt. Das Handeln besteht dagegen aus der aktiven, aber impliziten Anwendung begrifflicher Fähigkeiten. Handlungen sind insofern aktive Anwendungen von Gedanken, als der Akteur sie absichtlich und mittels Körperbewegungen vollzieht, aber sie sind implizit, da sie dabei nicht gedacht werden müssen.

²⁶ Tatsachen bilden demjenigen Teilbereich des in der Welt Möglichen, der als Faktisches in der Welt ist. Der Raum des Möglichen ist größer als der Raum des Faktischen und des Gedachten, jedoch genauso groß, wie der Raum des Denkbaren. Ebenso wie das Denkbare unabhängig ist vom je Gedachten, ist das Bestehen einer Tatsache in der Welt unabhängig davon, ob eine Person denkt, die Tatsache bestreut. Daraus, dass die Gründe für das Gedachte nicht von außerhalb des Denkbaren stammen, zu folgern, dass das Denkbare und somit auch das Faktische lediglich Gedachtes ist, ist ein Fehlschluss. Vgl. hierzu: T. Hoffmann, *Welt in Sicht*, a.a.O. (Fn. 17), 268-271.

²⁷ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O. (Fn. 22), 57, 74ff., 83-88.

zu jener begrifflich strukturierten Totalität, die die Praxis des menschlichen In-der-Welt-Seins ist.²⁸

In die holistische Totalität, die die Praxis des In-der-Welt-Seins ist, werden wir von unseren Vorfahren initiiert.²⁹ Wir werden zunächst auf die Befolgung der Regeln bzw. Normen, die sich in den Sinn- und Verweilungszusammenhängen der Praxis als tradierte Gepflogenheiten und Unterscheidungsgewohnheiten zeigen, *abgerichtet*, wie Wittgenstein es etwas rabiat ausdrückt.³⁰ Verläuft die Abrichtung erfolgreich, so folgt der Initiierte den von ihm unabhängigen Regeln weitgehend *blind*.³¹ Das heisst: Er muss sie als solche nicht stets bewusst und reflektiert anwenden, indem er sie explizit macht, thematisiert, problematisiert und deutet. Er kann ihnen auch unbewusst, unausgesprochen, uninterpretiert, unthematisiert, unproblematisiert – also gleichsam „automatisch“ – folgen, aufgrund der ihm durch Abrichtung zur Gewohnheit gewordenen Verhaltensweisen.³² Und dies tut der Initiierte auch zumeist: Die Praxis des In-der-Welt-Seins, in der sich der Raum der Gründe und Gedanken praktisch entfaltet, ist das in der Regel unsichtbare begriffliche Fundament der Welt!³³

Wird man in die holistische Praxis des In-der-Welt-Seins erfolgreich initiiert, so umfasst die Initiation allerdings nicht nur die Abrichtung darauf, den Regeln der Praxis stets blind zu folgen. Zur erfolgreichen Initiation gehört vielmehr auch eine hinreichend gediegene *Bildung*, wie McDowell es ausdrückt.³⁴ Bildung meint hier, im Gegensatz zu Abrichtung, dass der Initiierte nicht alle tradierten Regeln immer unhinterfragt übernehmen muss. Zwar besteht sein Regelfolgen für gewöhnlich nicht in der Deutung der Regeln, und er kann auch nie alle tradierten Regeln der Praxis und somit sein In-der-Welt-Sein *in toto* auf einen Schlag erfassen, in Frage stellen und womöglich zurückweisen. Denn damit würde er zugleich auch das Fundament seines Infragestellens und Zurückweisens in Frage stellen oder zurückweisen müssen, was wiederum sein Infragestellen und Zurückweisen unmöglich machen würde. Aber der initiierte Mensch kann, wenn er eine hinreichende Bildung genossen hat, ähnlich

wie *Neurath's Schiffer*³⁵, Schritt für Schritt auf dem Fundament jeweils nicht in Frage gestellter Regeln und Überzeugungen einzelne Regeln und Überzeugungen in Frage stellen und gegebenenfalls zurückweisen – oder aber auch: nach erfolgter Hinterfragung für richtig und wahr halten, und also ausdrücklich anerkennen.³⁶

Die Gründe, die entweder für oder gegen das Zurückweisen oder Anerkennen sprechen, sind dann gute Gründe, wenn sie den „Forderungen der Vernunft“ entsprechen und aus solchen Gehalten bestehen, die die Welt uns liefert, wie McDowell sagt.³⁷ Hat ein Mensch eine hinreichend gediegene *Bildung* genossen, so ist er – mit anderen Worten – *offen* für Gründe, die aus denjenigen in der Praxis eröffneten *Sinnsmöglichkeiten* des Seienden bestehen, die in der Welt je der Fall sind, das heisst: die Tatsachen sind.³⁸ Obgleich es in je einzelnen Fällen möglich ist, dass wir uns empirisch irren, sind wir prinzipiell in der Lage, zu erkennen, was als solches je seiend ist und was je eine Tatsache darstellt. Und unterwerfen wir uns den „Forderungen der Vernunft“, so verstehen wir, dass das Bestehen bestimmter Tatsachen gute Gründe liefert, dieses oder jenes zu denken, zu behaupten oder zu tun, während das Bestehen bestimmter anderer Tatsachen gute Gründe liefert, dieses oder jenes nicht zu denken, zu behaupten oder zu tun.

Ein in diesem Sinne gebildeter und vernünftiger Mensch erlernt also auch, dass nicht jede einzelne der tradierten Regeln oder Normen und nicht jede vorgängige Überzeugung seiner Ahnen, die er und seine Mitmenschen gemeinhin als gut begründet erachten, allein dadurch auch schon gut begründet sein muss. Denn bei hinreichender Bildung erlernt er, dass einzelne Regeln und Urteile in letzter Konsequenz nur durch dasjenige gut begründet sind, was in der Welt der Fall ist – und nicht dadurch, dass einige oder viele seiner Mitmenschen und auch er selbst es für gut begründet *halten* und *glauben*, dass es der Fall ist. Der in diesem Sinne gebildete Mensch folgt daher ebensowenig stets jeder Gepflogen-

²⁸ Vgl. ebd., 64, 87, 365f.
²⁹ Vgl. hierzu: T. Hoffmann, *Welt in Sicht*, a.a.O. (Fn. 17), 344ff.; J. McDowell, *Mind and World*, a.a.O. (Fn. 17), 71, 82–85.
³⁰ Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953), in: ders., *Werkausgabe* Bd. 1, Frankfurt am Main: 1984, §§ 5f.
³¹ Vgl. ebd., § 219
³² Heidegger formuliert eine ähnliche Ansicht, wenn er zwischen dem *hermeneutischen Als des Auslegers* und dem *apophantischen Als des Aussagens* unterscheidet. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O. (Fn. 22), 148–160.
³³ Vgl. hierzu v.a.: ebd., 149f., 163f.
³⁴ Vgl. J. McDowell, *Mind and World*, a.a.O. (Fn. 17), 84, 88.

³⁵ Vgl. O. Neurath, *Protokollsätze* (1932), in: H. Schleicher (Hg.) *Logischer Empirismus. Der Wiener Kreis. Ausgewählte Texte*, München 1975, 74; J. McDowell, *Mind and World*, a.a.O. (Fn. 17), 81f.; T. Hoffmann, *Welt in Sicht*, a.a.O. (Fn. 17), 372–376.
³⁶ Dies ist der Prozess, den Heidegger und Gadamer als „hermeneutischen Zirkel“ beschrieben haben und den wir vielleicht besser „hermeneutische Spirale“ nennen sollen, um das Moment des Fortschritts deutlich werden zu lassen. Denn glückt unser Versuchen, so verbleiben wir nicht auf der stets immergleichen Verständnisebene, sondern übersteigen unser vorheriges Verständnis.
³⁷ Vgl. J. McDowell, *Knowledge and the Internal* (1995), in: ders., *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (Mass.) 1998, 406f.
³⁸ Vgl. J. McDowell, *Mind and World*, a.a.O. (Fn. 17), xi f., 26f.

heit blind, wie er stets jedes Vorrurteil³⁹ seiner Ahnen und Mitmenschen unhinterfragt übernimmt. Obgleich er sie unmöglich alle zugleich und stets bezweifeln kann, da er sich so gleichsam den „Teppich des Seins“ (und damit der Welt und seines Selbst) unter den Füßen wegziehen würde, kann er jede einzelne tradierte Regel und jedes einzelne Vor-Urteil kritisch hinterfragen und gegebenenfalls revidieren.

13.

Einer der wichtigsten Pinselstriche, der das jetzt skizzierte Bild des hermeneutischen Naturalismus von dem des wissenschaftlichen Naturalismus unterscheidet, besteht darin, dass der Begriff der Natur nicht naturwissenschaftlich bestimmt wird. Natur meint im Bild des hermeneutischen Naturalismus vielmehr die Form, die etwas, das in der Welt seiend ist, exemplifizieren muss, um das sein zu können, was es ist. Diese Form ist das Wesen dieses Seienden, das man meiner Ansicht nach am besten versteht, wenn man es – wie hier geschehen – im Sinne dessen begriff, was Heidegger ‚Sein‘ nennt.

Wird die Natur als das Sein eines Seienden begriffen, so leitet sich dessen Natur nicht primär aus einer bestimmten Art seiner Genese ab, aufgrund derer dann zwischen dem Gegebenen und dem Gemachten unterschieden wird. Nicht die ontischen Beschreibungen des Entstehens eines Gegenstands oder Ereignisses, die zu der (wie man mit Heidegger sagen kann) *innerweltlichen*⁴⁰ Unterscheidung zwischen Naturalen und Artefakten führt, sind entscheidend für den Naturbegriff des hermeneutischen Naturalismus. Entscheidend sind vielmehr die ontologischen Voraussetzungen dafür, dass dieses und jenes je das sein kann, was es ist, und dass es so-und-so ist – gleich, ob es nun gegeben oder gemacht ist.

Mit der Initiation in die Praxis des In-der-Welt-Seins eröffnet sich die Natur all dessen, was als solches so-und-so in der Welt ist, weil es seinen jeweiligen „logischen“ Ort innerhalb der teleologischen Sinn- und Verweisungszusammenhänge der begrifflich strukturierten Praxis des menschlichen In-der-Welt-Seins hat. Dieser Ort, den ein Seiendes innerhalb der teleologischen Sinn- und Verweisungszusammenhänge hat, charakterisiert sein Sein – das heisst: die Form, die seine Natur ist. Als solche gibt sie unter anderem auch an, ob dieses Seiende so in der Welt ist, dass es urwüchsig gegeben ist, oder ob es als Artefakt, Institution oder Konvention von Menschen hervorgebracht wurde, *im zw.*

³⁹ Vgl. hierzu: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2.a. O. (Fn. 16), 270–286.

⁴⁰ Vgl. hierzu: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 2.a. O. (Fn. 22), §43.

Die Unterscheidung von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ als Unterscheidung zwischen dem Gegebenen und dem Gemachten, dem Unbearbeiteten und dem Bearbeiteten, dem Ungestalteten und dem Umgestalteten, dem Dargestellten und dem Darstellenden, ist also selbst ebenso wenig ontologisch basal, wie etwa die Unterscheidung zwischen ‚Zivilisation‘ und ‚Kultur‘, ‚Wirtschaft‘ und ‚Kultur‘, ‚Unkultur‘ und ‚Kultur‘ etc. Denn all diese Unterscheidungen können als solche überhaupt nur dann verständlich formuliert werden, wenn das, was hier jeweils unterschieden wird, einen je anderen Ort innerhalb der teleologischen Sinn- und Verweisungszusammenhänge einnimmt, welche sich in der ontologisch basalen Praxis unserer gewöhnlichen Besorgungen eröffnen, die die begrifflich strukturierte Praxis des menschlichen In-der-Welt-Seins ist.

Den Ort, den ein einzelnes Seiendes innerhalb dieser Sinn- und Verweisungszusammenhänge einnimmt, können wir – zumindest partiell – explizit machen, indem wir Aussagen über die Natur des betreffenden in der Welt Seienden formulieren. Formulieren wir derartige Aussagen, so machen wir (partiell) unser gewöhnliches Hintergrundwissen explizit, das bei all unseren einzelnen Urteilen, Handlungen und auch Erfahrungen immer schon zumindest implizit vorausgesetzt ist, damit diese überhaupt als solche begriffen werden können.

Derartige Aussagen über die Natur des in der Welt Seienden explizitieren das Hintergrundwissen, welches uns als in die Praxis Initiierte kennzeichnet. Dieses Wissen ist *generisches* Wissen, und die Aussagen, die es zum Ausdruck bringen, haben die logische Form *generischer Sätze*. Sie sind weder existenzquantifizierte Aussagen, in denen einigen Individuen Eigenschaften prädiert werden, die jenen empirisch zukommen oder auch nicht. Noch sind sie allquantifizierte Aussagen, mit denen ausgesagt wird, dass jedem Individuum notwendig die-und-die Eigenschaft zukommen muss, sofern ihm auch eine bestimmte andere Eigenschaft zukommt. Aussagen, die die logische Form generischer Sätze haben, artikulieren zwar eine Allgemeinheit, aber sie sind keine durch den Allquantor geschlossenen Satzfunktionen, in denen Variablen vorkommen, die für einzelne Individuen oder Mengen von Individuen stehen. Aussagen, die unser gewöhnliches Hintergrundwissen explizieren, haben also nicht die logische Form: *Für jedes x gilt: Wenn x ein Mensch ist, dann ist x F*. Als generische Aussagen haben sie vielmehr die nicht-quantifizierte logische Form: *S ist/ war/ hat F*.

Dabei steht S nicht für ein Individuum oder eine Menge von Individuen, sondern für eine Form: nämlich für die jeweilige Form, die die Individuen exemplifizieren und die ihre Natur als ihr Sein ist. Handelt es sich bei dem betreffenden Individuum um einen unbelebten Gegenstand, so können wir seine Natur, die sein Sein ist, *Substanzform* nennen. Ist das betreffende Individuum ein Lebewesen, so sollten wir seine Natur, die sein Sein ist, *hin-gegen Lebensform* nennen. Denn so können wir schon mit der Benennung

auf die systematisch gewichtigen Unterschiede zwischen Unbelebtem und Belebtem hinweisen, die zweifelsohne bestehen⁴¹.

Während S also nicht für ein Individuum oder eine Menge von Individuen, sondern für eine Substanz- oder Lebensform steht, steht F, das in S *ist/ hat/ hat F* durch die zeitallgemeine Kopula *ist, hat* oder *hat mit S* verbunden ist, nicht für eine bestimmte Eigenschaft, die einem Individuum (oder mehreren) empirisch zukommt oder empirisch nicht zukommt. Vielmehr steht F für eine *Zustands- oder Bewegungsform*, die Exemplare der jeweiligen Substanz- oder Lebensform im Allgemeinen manifestieren, da sie die jeweilige Substanz- oder Lebensform exemplifizieren.⁴²

Manifestiert ein Exemplar einer Substanzform einzelne Zustands- oder Bewegungsformen seiner Substanzform nicht oder nicht vollständig, so liegt das daran, dass von außen etwas dazwischenkam, was verhinderte, dass das geschieht, was mit Exemplaren dieser Substanzform unter diesen und jenen Bedingungen im generisch Allgemeinen geschieht. Ein solcher von außen dazwischenkommender störender Einfluss, kann auch dazu führen, dass ein Exemplar einer Lebensform, einzelne Zustands- oder Bewegungsformen seiner Lebensform nicht oder nur mangelhaft manifestiert. Darüber hinaus kann die mangelhafte Manifestation – anders als bei unbelebten Gegenständen – bei Lebwesen aber auch daraus resultieren, dass sie ihre Lebensform mangelhaft exemplifizieren, was im Allgemeinen nachteilig für das betreffende Exemplar ist, da es ein Exemplar seiner Lebensform ist. In solchen Fällen sprechen wir von einem *natürlichen Defekt*, von einer *Behinderung* oder von einer *Krankheit*, unter dem bzw. der das betreffende Exemplar leidet.⁴³

⁴¹ Diese Unterschiede haben zuvörderst etwas damit zu tun, dass Exemplare einer Lebensform als Exemplare der betreffenden Lebensform in ihren Lebensvollzügen aktiv und in je lebensformspezifischer Weise intrinsischen Zwecken folgen, was unbelebte Gegenstände, die eine Substanzform exemplifizieren, nicht tun. Leider kann ich hier jetzt aus Platzgründen aber nicht weiter auf diesen gewichtigen Unterschied eingehen. Vgl. zum Begriff der Lebensform: M. Thompson, *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge (Mass.) 2008, 25–84.

⁴² Vgl. hierzu: S. Rödl, *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Frankfurt a.M. 2005, v.a. Kap. VI.; P. Stekeler-Weinhofer, *Was ist eine Praxisform? Bemerkungen zur Normativität begrifflicher Inhalte*, in: T. Rentsch (Hg.), *Einheit der Vernunft? Normativität zwischen Theorie und Praxis*, Paderborn 2005, 181–205; ders., *Generisches Wissen in kategorialen Inferenzstrukturen. Zur Metaphysik des Begrifflichen*, in: V. Munz/K. Publ./J. Wang (Hg.), *Languague and World, Part Two: Signs, Minds and Actions. Proceedings of the 32th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg am Wechsel*, Heusenstamm 2009, 191–215; ders., *Explikation von Praxisformen*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 3 (2010), 265–290.

⁴³ Vgl. P. Foot, *Natural Goodness*, Oxford 2001, v.a. Kap. 2.

Begreifen wir, dass die Allgemeinheit von Aussagen über die Natur des in der Welt Seienden keine *quantifizierte Ausnahmslosigkeit*, sondern generische Allgemeinheit ist, die besagt, was in der Regel der Fall ist, so werden wir nicht getroffen von dem zuvor in § 7 formulierten *ceteris paribus-Einwand*, der den scientistischen Naturalismus traf. Denn nun können wir Naturgesetze als eine mögliche Art generischer Aussagen begreifen. Das bedeutet, dass wir von vornherein davon ausgehen, dass die in ihnen ausgedrückte Allgemeinheit nicht quantifizierte Ausnahmslosigkeit ist, sondern das artikuliert, was in der Regel geschieht, sofern nichts dazwischenkommt.

Ebenso stellt sich die Erläuterung der Begriffe ›Unterbrechung‹, ›Fortsetzung‹, ›Verlangsamung‹, ›Beschleunigung‹, ›Zersetzung‹ und ›Entstehung‹, die im Zuge des *Individualisations-Einwands* (siehe § 9) problematisch erschienen, jetzt als unproblematisch dar. Während es für den scientistischen Naturalisten schwer bis unmöglich wird, diese Begriffe mit dem ihm zur Verfügung stehenden Vokabular zu erläutern, türmt sich für einen hermeneutischen Naturalisten hier keine grössere Hürde auf. Denn zum einen versetzt uns das Konzept generischer Allgemeinheit in die Lage, einen Begriff dessen, was in der Regel – und nicht nur regelmäßig – geschieht, ausbuchstabieren zu können. Und zum anderen können wir dadurch, dass wir im hermeneutischen Naturalismus die Welt als erschlossen in und durch unsere umfassende Praxis des In-der-Welt-Seins begreifen, nicht nur auf kausales Vokabular, sondern auch auf die ganze Bandbreite referentiellen, inferentiellen, semantischen, teleologischen, normativen und rationalen Vokabulars zurückgreifen, das in unserer alltäglichen Praxis zur Anwendung kommt.

Daraus ergibt sich, dass wir auch nicht mit den Problemen konfrontiert sind, die sich laut *Repräsentations-Einwand* (siehe § 8) und *Individualisations-Einwand* (siehe § 9) für einen scientistischen Naturalisten stellen, wenn er die Relation der Repräsentation und die Individuation kausaler Relata zu erklären sucht. Denn um etwas als Repräsentation von etwas anderem zu beschreiben und eine Kausalbeziehung zwischen mindestens zwei Relata darzustellen, die als solche etwas je Bestimmtes sind, können wir wiederum von der ganzen Bandbreite referentiellen, inferentiellen, semantischen, teleologischen, normativen und rationalen Vokabulars Gebrauch machen.

14.

Trifft es zu, was ich bis jetzt gesagt habe, so läuft dies auf das folgende Bild hinaus: Die Natur dessen, was in der Welt seiend ist, ist durch die menschliche Praxis des In-der-Welt-Seins immer schon vorgängig begriff-

lich erschlossen. Daher ist das in der Welt Seiende immer schon als je dieses und jenes bedeutsam und die Welt als solche immer schon geistig gehaltvoll. Dies könnte man auch so ausdrücken: Die Welt ist immer schon die Welt der *geistreichen* Natur.

Begreifen wir die Natur (gemäss dem jetzt skizzierten Bild des hermeneutischen Naturalismus) als Sein des in der Welt Seienden, so muss es uns aber nicht mehr mysteriös erscheinen, dass die Natur geistreich sein kann. Und wir sind auch nicht gezwungen, die Natur auf die kausal-nomologischen Beschreibungen der Naturwissenschaft zu reduzieren, wie es der scientistische Naturalismus tut, um den absurd erscheinenden platonistischen Supernaturalismus zu umgehen (siehe § 3). Denn an die Stelle eines mysteriösen Reichs geistiger Gehaltsamkeit tritt der Raum der Gründe und Gedanken, der sich in der holistischen Totalität entfaltet, die unsere umfassende Praxis des In-der-Welt-Seins ist. Als erwachsene und gesunde Menschen können wir nie in der Welt sein, ohne in die Praxis des In-der-Welt-Seins initiiert zu sein. Sind wir aber in diese Praxis initiiert, so ist die Welt eben deshalb immer schon die Welt der geistreichen Natur.

Kann man dem jetzt skizzierten Bild des hermeneutischen Naturalismus vom Verhältnis zwischen ›Geist‹, ›Natur‹ und ›Welt‹ zumindest prinzipiell etwas abgewinnen, so kann man meines Erachtens daher berührt Abschied nehmen vom scientistischen Naturalismus, ohne dadurch in eine Spielart des platonistischen Supernaturalismus zurückzufallen.

Hält man das Bild des hermeneutischen Naturalismus für attraktiv, so stellt sich jetzt allerdings abschliessend die Frage, welchen Platz die Naturwissenschaft in diesem Bild noch haben kann. Die Frage, welcher Status der Naturwissenschaft im hermeneutischen Naturalismus zukommt, kann man meiner Ansicht nach kurz und bündig in etwa wie folgt beantworten:

Naturwissenschaftliche Beschreibungen und Erklärungen der Natur, stellen einen speziellen Teil unserer umfassenden Praxis des In-der-Welt-Seins dar. Und zwar stellen sie eine bestimmte Praktik des instrumentellen Umgangs mit den Dingen und Ereignissen in der uns vorgängig nicht naturwissenschaftlich erschlossenen Welt dar. Diese naturwissenschaftliche Praktik ist – wie man mit Heidegger sagen kann – eine absichtliche *Privation* unserer umfassenden Praxis des In-der-Welt-Seins und der in ihr eingelassenen Sicht auf die Natur. Denn die naturwissenschaftliche Praktik der Beschreibung und Erklärung der Natur „beraubt“ die Natur systematisch und nachträglich all jener Momente, die unseren gewöhnlichen Umgang und unsere alltäglichen Besorgungen ausmachen, um spezifisch naturwissenschaftliche Fragen beantworten zu können.

Eine solche Sicht auf naturwissenschaftliche Beschreibungen und Erklärungen einzunehmen, weist zwar die ontologische Position des scientistischen Naturalismus entschieden zurück, tut den Naturwissenschaften

aber keinen Abbruch und lässt ihre Beschreibungen und Erklärungen auch keineswegs redundant erscheinen. Denn ausgehend von naturwissenschaftlichen Fragestellungen kann die naturwissenschaftliche Praktik durchaus zu geeigneten naturwissenschaftlichen Antworten auf naturwissenschaftliche Fragen führen. Und es gibt keinen Grund zu bestreiten, dass solche Antworten das in der Welt Seiende auf für uns oftmals nutzbringende Weise naturwissenschaftlich beschreiben und erklären können.

Nichtsdestotrotz sollte man diese Praktik jedoch nicht hypostasieren und zur fundamentalen Ontologie *pinkeln* erklären, wie es der scientistische Naturalismus tut. Denn obwohl naturwissenschaftliche Beschreibungen vor dem Hintergrund naturwissenschaftlicher Fragestellungen zu geeigneten naturwissenschaftlichen Darstellungen dessen führen können, was in der Welt vor sich geht, ist es allein dadurch nicht schon sinnvoll, auf alles, was in der Welt vor sich geht, naturwissenschaftliche Fragestellungen anzuwenden. Weder stellen naturwissenschaftliche Beschreibungen umfassende Beschreibungen dessen dar, was die Welt *pinkeln* ist, noch sind sie die fundamentale Praxis des menschlichen In-der-Welt-Seins. Und ebensowenig liefert die Naturwissenschaft den basalen – geschweige denn, den einzige möglichen – Begriff der Natur.