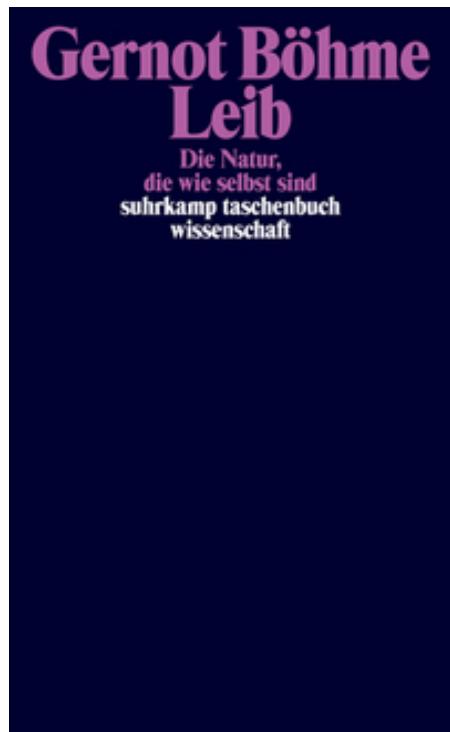


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Böhme, Gernot
Leib

Die Natur, die wir selbst sind

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2270
978-3-518-29870-1

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2270

Gernot Böhmes neues Buch führt die Natur, die wir selbst sind, in den aktuellen Diskurs über die Natur ein. Mit »Leib« wird weder der Körper des Menschen als Organismus noch seine Natur im Sinne eines Wesens bezeichnet. Der Leib ist dem Menschen gegeben durch die Regungen und Bedürfnisse, die in ihm aufsteigen; er kann ihn aufsuchen durch leibliches Hin-Spüren. Dieses Konzept von Natur hat Konsequenzen für Ethik und Ästhetik: Ein Mensch kann als Patient mündige Entscheidungen nur treffen, wenn er qua Leib in sich gefestigt ist, und die ökologische Ästhetik ist keine Fortsetzung der traditionellen Naturästhetik, weil die Umwelt weder ein Objekt noch ein Anblick ist, sondern das, *worin* wir sind.

Gernot Böhme ist Professor em. für Philosophie an der Technischen Universität Darmstadt, Direktor des Instituts für Praxis der Philosophie e. V. und Vorsitzender der Darmstädter Goethe-Gesellschaft. Zuletzt erschienen: *Ethik leiblicher Existenz* (stw 1880) und *Ästhetischer Kapitalismus* (es 2705).

Gernot Böhme
Leib: Die Natur, die wir
selbst sind

Suhrkamp

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.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2270

Erste Auflage 2019

© Suhrkamp Verlag Berlin 2019

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,

des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung

durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert

oder unter Verwendung elektronischer Systeme

verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29870-1

Inhalt

I. Einführung

Natur im Diskurs	9
Der Begriff des Leibes	23
Leib und Körper – erläutert am Beispiel der <i>Liebe</i>	39
Der leibliche Raum	50

II. Ethische Konsequenzen

Die Technik rückt uns auf den Leib: Invasive Technisierung	63
Der mündige Patient	79
<i>Embodiment</i> , Leib und der mündige Patient	96
Über Hoffnung im Leben mit Krankheit	107

III. Ästhetische Konsequenzen

Phänomenologie der Natur	117
Wolken und Wetter: Zu Goethes Meteorologie als Anfang einer Phänomenologie des Wetters	128
Das Wetter in der Sprache der Gefühle mit besonderer Berücksichtigung Goethes	140
Akustische Atmosphären	153
Das Bild und seine Atmosphäre: Über die Wirklichkeit von Bilderfahrungen	166
Umweltästhetik	178

Textnachweise	192
Namenregister	194

I. Einführung

Natur im Diskurs

Wenn im Titel dieses Buches *Leib* als die Natur, die wir selbst sind, bezeichnet wird, so mag dies anstößig wirken. In jedem Fall enthält es ein Paradox: Es wird hier zusammengebracht, was eigentlich auf die zwei Seiten einer Dichotomie zu verteilen ist, nämlich der Dichotomie zwischen dem Aktiven und dem Pathischen. Wir sind uns selbst als Natur gegeben, *Natursein* geschieht uns. Der Begriff des Selbstseins dagegen suggeriert eine Aktivität, unterstellt, dass, worum es dabei geht, von einem Selbst gestaltet, wenn nicht gar zu verantworten ist. Dieses Paradox besteht darin, dass wir in unser bewusstes Verhalten zu uns selbst unser Natursein aufnehmen, also etwas, über das wir nicht verfügen können. Dieses Paradox beschreibt aber sehr gut unsere Situation, die *existentielle* Seinweise. Sie ist als solche in der philosophischen Anthropologie durchaus anerkannt. Etwa bei Helmuth Plessner mit der Exzentrizität unseres Daseins; bei Sartre mit der Formel, dass wir sind, was wir nicht sind, und nicht sind, was wir sind; bei mir in meiner ersten Arbeit zur Anthropologie¹ mit dem Begriff des *Risses im Sein*. Man könnte sogar sagen, dass in der uralten, auf Aristoteles zurückgehenden Definition des Menschen als *zoon logon echon* oder lateinisch als *animal rationale* ebenfalls eine paradoxe Definition des Menschseins gegeben wurde. Ich stelle mich mit meiner Definition des Leibes durchaus in diese Tradition. Es liegt mir nur daran herauszuarbeiten, dass wir, indem wir uns selbst gegeben sind, mit uns qua Natur zu tun haben – um damit in gewisser Weise die bisher existierende Leibphilosophie zu korrigieren oder wenigstens doch zu ergänzen. Ebenso gilt es, den heute aktuellen Diskurs über *Natur* zu korrigieren beziehungsweise zu ergänzen – nämlich dahingehend, dass wir in unserer Leiberfahrung mit uns selbst qua Natur zu tun haben, und das heißt für den Naturdiskurs: dass wir *Natur* keineswegs bloß als etwas Äußerliches kennen, sondern sie vielmehr auch quasi von innen, nämlich in unserer Selbsterfahrung, kennenlernen.

¹ Siehe Gernot Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen [1985]*, aktualisierte und erweiterte Neuausgabe mit Nachwort, Bielefeld, Basel 2010.

Durch die Formulierung *kennenlernen* deute ich bereits an, dass durch die Definition *Leib: die Natur, die wir selbst sind* sehr wohl *Leib* bestimmt ist, aber keineswegs als Faktum, sondern vielmehr als Aufgabe. Sowohl das *Natur-selbst-Sein* versteht sich nicht von selbst, ebenso nicht, *Natur* quasi von innen beziehungsweise in Selbsterfahrung kennenzulernen. Zwar sind wir von gewissen leiblichen Regungen wie dem Schmerz unausweichlich betroffen, und wir erfahren diese Regungen als aus einem Grunde stammend, den wir zunächst und zumeist nicht selbst sind, und doch sind wir eben *unausweichlich* betroffen, weil solche Regungen, insbesondere der Schmerz, uns gerade anzeigen, dass, was uns da trifft – so fremd und lästig es gerade sein mag, eben zu uns gehört, uns *zu eigen* ist.

Es geht also im Folgenden einerseits um den Leib als Naturerfahrung und andererseits um die Einführung des Leibbegriffs in den Diskurs über die Natur. Zunächst zu Ersterem.

Es ist erstaunlich, dass in der mittlerweile ausgearbeiteten und wirkungsvollen Phänomenologie menschlicher Leiblichkeit das Natursein des Menschen nicht thematisiert wurde. Das mag, wie bei Hermann Schmitz, ein bewusstes Ausweichen sein – er wollte nicht, dass seine Anthropologie in die Dichotomie von Natur und Geist zurückfiele. Es mag aber auch daran liegen, dass die Phänomenologie sich generell im Gegenzug zur Naturwissenschaft versteht und damit einer Thematisierung des menschlichen Leibes als Natur misstraut, weil damit die Gefahr gegeben wäre, ihn doch wieder als Gegenstand der Naturwissenschaft, nämlich als Organismus, zu behandeln. Folge dieser Vermeidung des Naturbegriffs in der Leibphilosophie ist die erstaunliche Tatsache, dass die Geschlechtlichkeit in dieser Philosophie praktisch keine Rolle spielt. Insofern ist die Arbeit von Ute Gahlings über die *Phänomenologie weiblicher Leiberfahrungen*² ein ganz wesentliches Korrektiv.

Wenn ich sagte *praktisch keine Rolle spielt*, so weil es in Merleau-Pontys Buch *Phänomenologie der Wahrnehmung* das Kapitel V »Der Leib als geschlechtliches Sein« gibt und es ja gerade als eine der wesentlichen Errungenschaften Merleau-Pontys gilt, von der *Ikarnation* des Ich beziehungsweise des Subjekts Kenntnis zu neh-

² Siehe Ute Gahlings, *Phänomenologie der weiblichen Leiberfahrungen*, Freiburg ²2016.

men.³ Diese Inkarnation hat unter dem Titel *embodiment* geradezu einen Siegeszug um die ganze Welt vollbracht und vertritt oder besser gesagt: verdrängt dadurch die Thematisierung des Leibes als solchen.⁴ Der Grund dafür, dass Merleau-Ponty den Leib in der einseitigen und damit unzureichenden Weise der Inkarnation des Ich entdeckt, liegt in der – für einen französischen Philosophen typischen – vorausgesetzten Selbstsicherheit des Ich, des Ich-denke, das heißt in seinem Kartesianismus – oder allgemeiner gesehen: in dem Vorrang, den man dem Handeln bis dato – oder sagen wir besser bis zu Hermann Schmitz:⁵ in der philosophischen Anthropologie zuschrieb. Geschlechtlichkeit wird deshalb von Merleau-Ponty vom Bewusstsein her verstanden, und Bewusstsein ist für ihn mit Edmund Husserl immer Bewusstsein von etwas, also intentional. *Embodiment* ist damit eine Weise, wie Bewusstsein sich sinnlich in die Welt der Gegenständlichkeit ausstreckt. Das ist die Inkarnation: »Der Begierde aber eignet ein Verstehen, das ›blindlings‹ Körper mit Körper verbindet. So ist selbst die Geschlechtlichkeit, die man doch lange genug als typisches Beispiel einer bloßen Körperfunktion betrachtet hat, keineswegs ein peripherer Automatismus, sondern Intentionalität, die der Bewegung der Existenz selbst folgt [...].«⁶ Geschlechtlichkeit wird also von Merleau-Ponty durchweg von der Begierde her verstanden, das heißt einem aktiven Zugriff auf den Anderen. Es entgeht ihm dabei die Selbsterfahrung im leiblichen Spüren, also das Pathische. Der Leib als solcher taucht dabei gar nicht auf, allenfalls noch bei der Behandlung der *Exhibition*, in der man quasi seine eigene Subjekthaftigkeit zurückstellt, um den anderen Menschen zu faszinieren. Auch hier geht es ihm um eine Strategie, also noch um verdecktes Handeln, bei dem man durch Verführung sich »dem anderen Menschen widerstandslos ausliefern [will], so daß es der Andere sein wird, der ihm zum Sklaven verfällt«.⁷

3 Siehe Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 251 bzw. S. 185.

4 Siehe dazu auch das Kapitel »*Embodiment*, Leib und der mündige Patient« in diesem Band.

5 Siehe Gernot Böhme, »Leibsein als Aufgabe«, Rez. von Hermann Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. II.1, in: *Hippokrates* 40 (1969), 186-191.

6 Ebd., S. 188.

7 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 199.

Wie Sartre in *Das Sein und das Nichts*⁸ interpretiert er die Situation hegelisch als Herr/Knecht-Dialektik, als Auseinandersetzung zweier Subjekte.

Man entgeht dieser Dialektik und damit der Verdeckung der Leiblichkeit durch die Strategie der Inkarnation nur, wenn man in der Analyse nicht das Subjekt, das Ich, den Willen schlicht voraussetzt, sondern vielmehr umgekehrt, die Etablierung einer Ich-Instanz als Ausdifferenzierung aus einer ursprünglichen Selbstgegebenheit, nämlich der Selbstgegebenheit qua Leib herleitet.⁹ Der Leib ist die Natur, die uns im leiblichen Spüren gegeben ist. Dieses Spüren ist die Erfahrung von Natur, nämlich von etwas, das mir gegeben ist und das als etwas, was von selbst da ist (die Griechen kannten das *automaton* als Kennzeichen der Natur), das aber – wie das Beispiel *Schmerz* zeigt – trotz seines fremden und befreindlichen Charakters seine Mir-Zugehörigkeit signalisiert. Die eigene Natur wird also in *betroffener Selbstgegebenheit* erfahren. Und allerdings, *was* da erfahren wird, ist durchaus mein Organismus, aber nicht, wie ich ihn in gegenständlicher Kenntnis konstatieren kann, sondern wie er sich mir in leiblichen Regungen aufdrängt.

Auch bei Hermann Schmitz, dessen Leibphänomenologie wohl im weltweiten Vergleich ausgeführt ist wie keine andere, hat zwar die Analyse von Vorgängen, die eindeutig zu uns als Lebewesen gehören, ihren Platz. Gleichwohl wird sie keineswegs so geführt, dass sie als Erfahrung der Natur, die wir selbst sind, deutlich würden, geschweige denn als Lebensvollzüge, die zu uns in unserem Sein in der äußeren Natur und mit der äußeren Natur gehören. So etwa beim Thema Atmen. Für Schmitz ist das Atmen – in Erinnerung an Goethe als *systole* und *diasbole* analysiert – ein Phänomen der Dynamik leiblicher Ökonomie.¹⁰ Das heißt also: das Atmen wird beschrieben als ein Spiel innerhalb der Polarität von Enge und Weite, nämlich als jeweiliges Verhältnis von Spannung und Schwel lung. So ist das Ausatmen beispielsweise ein »gerichtetes Vermitteln

8 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg: 1966, S. 498–500.

9 Siehe dazu das Kapitel »Eingedachten der Natur im Subjekt«, in: Gernot Böhme, *Ethik leiblicher Existenz*, Frankfurt/M. 2008, S. 136–149.

10 Siehe dazu Hermann Schmitz, *System der Philosophie*. Bd II.1: *Der Leib*, Bonn 1964f., § 49 f.

von Enge an Weite«.¹¹ Kein Wort dazu, dass man im Atmen das eigene Natursein erfährt. So kann man beispielsweise nach langem Ausatmen gewissermaßen am Tiefpunkt der Atmung erfahren, wie das Atmen *von selbst* wieder einsetzt. Die Erfahrung dieses *von selbst* ist, um es noch einmal mit den Griechen zu sagen, die Erfahrung des *automaton*, und das heißt also die Erfahrung, dass unser Sein qua Leben von selbst immer wieder einsetzt und dass wir so von der Natur *getragen* sind. Kein Wort auch bei Schmitz, dass das Atmen eine ständige Auseinandersetzung mit der Natur, die wir nicht sind, nämlich der uns umgebenden Luft ist. Nach Paracelsus sind wir bekanntlich *Luftwesen*, nämlich Lebewesen, die im Medium der Luft leben. Allerdings wird im alltäglichen Leben dieses Leben mit der Luft und die Angewiesenheit auf die Luft nicht spürbar. Sie ist – wie Heidegger sagen würde – immer unauffällig *zu handen*. Das kann sich aber durchaus ändern, und die Luft, die wir einatmen, kann erfrischend oder stickig wirken und uns etwa in Smoglagen das Atmen wirklich schwer machen. In der Regel bedarf es bewusster Atemübungen, um sich im Atmen des In- und Mitseins mit der Luft zu versichern. Das kann beispielsweise geschehen, indem man die Lippen anfeuchtet und so den Luftstrom im Atmen spürt. Es kann aber auch geschehen, indem man explizit darauf achtet, wie die Luft, die wir atmen, in affektiver Betroffenheit wahrgenommen wird – ich erwähnte schon die frische und die stickige Luft –, insbesondere ist aber hier an das Riechen zu denken. Riechend können wir uns geradezu im *Dunstkreis*, der uns umgibt, wie in einer Wolke verlieren.¹² Schließlich ist das Atmen als Erfahrung des Leibes als Ergänzung zu Hermann Schmitz' Analyse, der mit seinem Leibinselkonzept den Leib grundsätzlich als opakes Volumen behandelt, zu ergänzen, dass im Atmen der Leib auch als Hohlraum oder als Mannigfaltigkeit von Hohlräumen erfahren werden kann.¹³

¹¹ Ebd., S. 100.

¹² Siehe dazu Mephistopheles' Bemerkung gegenüber Faust, während sie sich in Gretchens Stube einschleichen: Er könne sich »in ihrem Dunstkreis satt weiden«, *Faust I*, 2671, siehe Johann Wolfgang von Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Frankfurter Ausgabe [FA] in 40 Bd., hg. v. Friedmar Apel u. a., Frankfurt/M., Berlin 1987–2013, I. Abt., Bd. 7.1: *Faust. Texte*, hg. v. Albrecht Schöne, Frankfurt/M. 1994, S. 114.

¹³ Zu diesen Erfahrungen siehe explizit Gahlings, *Phänomenologie weiblicher Leiberfahrungen*.

In Analogie zu der Erfahrung der Luft im Atmen dürfte es sich lohnen, phänomenologische Untersuchungen dazu zu machen, wie wir in der Erfahrung unseres Leibes als der Natur, die wir selbst sind, zugleich auch das Wasser oder allgemeiner das Flüssige, das wir nicht selbst sind, erfahren. Es würde dabei um die mannigfaltigen Erfahrungen des Trinkens gehen, aber eben auch um das Schwimmen als spürbares Sein in einem natürlichen Medium.

So weit also zu der Forderung, in der Leibphänomenologie die Natur, die wir selbst sind, zu berücksichtigen. Und nun zu der Verortung des vorliegenden Buches im aktuellen Naturdiskurs.

Der Naturdiskurs, wie er uns gegenwärtig beschäftigt – und mit *uns* sind keineswegs bloß die Philosophinnen und Philosophen und die Gemeinde der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler gemeint, sondern durchaus auch die Öffentlichkeit von Politik und Jurisprudenz –, nahm seinen Ausgang mit und in der Zeit von Jean-Jacques Rousseau und hatte seinen Grund in einem, mit Sigmund Freud gesprochen, *Unbehagen in der Kultur*.¹⁴ Kunsthistoriker wie Matthias Eberle¹⁵ gehen zeitlich noch ein Stück weiter zurück, wenn sie behaupten, dass *Landschaft* eine ästhetische Entdeckung des Stadtbürgers war, der, beengt nicht bloß durch die Mauern, sondern beengt durch die Menge sozialer Regelungen – von den rechtlichen über die Marktregeln, die ständischen Regeln, die Kleiderordnung, die strengen Zunftregeln –, Natur *da draußen*, vor den Mauern suchte. In jedem Fall kann man sagen, dass der Naturdiskurs, der uns beschäftigt, ein *moderner* Diskurs ist, nämlich wenn man als Moderne die Neuzeit bezeichnet. Dieser Diskurs verschärfte sich allerdings mit der industriellen Revolution, also etwa seit 1800, als nämlich Natur nicht mehr einfach als Reich der Freiheit im Gegensatz zum Bereich der Zivilisation verstanden werden konnte, sondern als menschliche Lebensgrundlage ins Bewusstsein trat. Es war die Hüttenrauch-Diskussion im 19. Jahrhundert, die zur Naturschutzbewegung, es war das Sterben der Wälder durch industriebedingte Versauerung der Luft und das Dahinschwinden der Ozonschicht durch FCKW-Emissionen

¹⁴ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. XIV: Werke aus den Jahren 1925–1931, Frankfurt/M. 1976, S. 419–513.

¹⁵ Matthias Eberle, *Individuum und Landschaft*, Gießen 1980.

(ab 1974) und die Erderwärmung durch CO₂ (ab 1985),¹⁶ was zur Klimadiskussion führte. Diese Diskussion führte zu der Einsicht, dass *die Natur* keineswegs ein unendliches Reservoir, insbesondere nicht ein sich selbst stabilisierendes System war, dem gegenüber die Einwirkungen des Menschen als ein durch Produktions- und Konsumformen organisiertes Kollektiv irrelevant waren. War mit Rousseau – aber auch, freilich im anderen Sinne, mit Hobbes – Natur im Gegensatz zu Zivilisation als ein hypothetisch angenommener Urzustand friedlichen Zusammenlebens beziehungsweise als ein Krieg aller gegen alle verstanden worden, so trat mit der neuen Phase des Diskurses etwa in der Mitte des 19. Jahrhundert die Natur als menschlicher Lebensraum in den Blick mit dem Resultat: dass es diesen Lebensraum zu schützen galt.

Man kann diese Phase auch als Phase des Diskurses über das *Schwinden* der Natur bezeichnen, und zwar nicht nur der faktischen Natur da draußen, sondern auch des Dahinschwindens des Naturbegriffs als einer kulturellen, nämlich normativen Ressource. Beides hängt zusammen, weil nämlich – freilich kurzsichtig – in der Kritik des menschlichen, des zivilisatorischen Verhaltens, dann aber der industriellen Ausbeutung von Natur *die Natur da draußen* als der Bereich galt, der von sich aus da ist und als solcher gut.¹⁷ Angesichts dieser Diskurslage hat Rolf Peter Sieferle von der Krise der menschlichen Natur¹⁸ geschrieben, hat Michel Serres einen *Naturvertrag* gefordert,¹⁹ hat Klaus Michael Meyer-Abich an einen *vergessenen Traum* erinnert,²⁰ hat mein Bruder Hartmut Böhme von *Aussichten der Natur* gesprochen,²¹ indem er dem Naturkonzept – jedenfalls in diesem Buch – nur als ästhetischem eine Chance gibt.

¹⁶ Zum Zusammenhang der beiden letztgenannten Umweltprobleme siehe Hans-Jochen Luhmann, »Was wäre wenn... – Die klimapolitische Bedeutung der Warnung von Rowland und Molina vor den ozonschichtzerstörenden Substanzen«, in: *diskutabel* 03 (2008), S. 12–15.

¹⁷ Siehe dazu Gernot Böhme, *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 1997.

¹⁸ Rolf Peter Sieferle, *Die Krise der menschlichen Natur. Zur Geschichte eines Konzepts*, Frankfurt/M. 1989.

¹⁹ Michel Serres, *Der Naturvertrag*, Frankfurt/M. 1994.

²⁰ Klaus Michael Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum*, München 1997.

²¹ Hartmut Böhme, *Aussichten der Natur. Naturästhetik in Wechselwirkung von Natur und Kultur*, Berlin 2016.

Ich selbst habe mit dem Buch *Die Natur vor uns*²² im Einklang mit Ernst Ulrich von Weizsäcker²³ mit einer Kehrtwende gegen Rousseau behauptet, dass Natur sowohl als menschlicher Lebensraum wie auch als Bestandteil menschlichen Selbstverständnisses als Aufgabe *vor uns* liegt. In jüngster Zeit haben nun wortgewaltige Autoren wie Bruno Latour und Philippe Descola versucht, den soeben geschilderten neuzeitlichen Naturdiskurs überhaupt zu kippen. Beiden ist gemeinsam, dass sie philosophierende Autoren sind, die aus der Ethnologie beziehungsweise der soziologisch orientierten Anthropologie stammen und deshalb – wohl methodisch der strukturalen Anthropologie eines Lévi-Strauss folgend – den Naturbegriff nicht für sich, sondern als Pol im Doppelbegriff Natur/Kultur behandeln. Freilich impliziert das – zumindest bei Bruno Latour, dessen historische Bildung bis zu Descartes, allenfalls noch bis zu Galilei zurückreicht – eine historische Kurzsichtigkeit. Denn wenn zwar auch ursprünglich – das heißt bei den Vorsokratikern – Natur qua *Physis* das Ganze des Seienden bezeichnete, so war doch seit dem Sophisten Antiphon – oder literarisch belegt seit Aristoteles – mit *Natura* ein Gegenbegriff zu Technik, Gesetzgebung, zu *nomos* als gesellschaftlicher Ordnung konzipiert. Das von Natur Seiende ist nach Aristoteles, was von selbst da ist und das Prinzip seiner Bewegung und Veränderung, also auch das Prinzip seiner Reproduktion, in sich trägt.²⁴ Das, was durch Technik da ist, dagegen bedarf des Menschen, nämlich insbesondere des Handwerkers oder des *Techniten* zu seiner Herstellung beziehungsweise Wiederherstellung. Latour war oder ist nun besonders stolz darauf, dass er meint, in Natur/Kultur das Prinzip der Moderne gefunden zu haben, um von daher uns, den Menschen der Moderne, vorzuwerfen, wir seien nie modern gewesen – nämlich weil wir immer schon Mischwesen oder Hybride zwischen Natur und Kultur hergestellt hätten, um sie aber gleichzeitig ideologisch als solche zu verschleiern.²⁵ Dabei übersieht er gänzlich, dass bereits die antike Unterscheidung von *physe on*, dem, was von Natur aus da ist,

22 Gernot Böhme, *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*, Zug 2002.

23 Ernst Ulrich von Weizsäcker, *Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt*, Darmstadt 1990.

24 Aristoteles, *Physik*, 192b20-193a28.

25 Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1998.

und *techne on*, dem, was durch menschliches Verhalten da ist, mittendurch den Menschen selbst hindurchgeht. Der Mensch ist sich selbst qua Natur gegeben, bildet sich aber in seinem Charakter und Verhalten als Kulturwesen aus.²⁶ Latour entgeht entsprechend auch gänzlich, dass es in dem Naturdiskurs der Moderne, insbesondere im Naturschutz nicht um den Schutz der Natur an sich ging, sondern vielmehr um Natur als menschlichem Lebensraum, das heißt die immer schon kulturell gestaltete Natur, nämlich die durch Forstwirtschaft und Ackerbau gestaltete Natur. Allenfalls in den USA, die ja in der Frühphase immer noch Natur als Wildnis vor Augen hatten, konnte etwa in der Naturphilosophie eines Emerson²⁷ Natur geschätzt werden als Bereich des von Menschenhand Unberührten.

Philippe Descola versucht nun, in seinem Buch aus der Perspektive der Ethnologie die Dichotomie Natur/Kultur als eine, im Weltmaßstab gesehen, Besonderheit der europäischen Zivilisation zu relativieren. Dabei übersieht er gänzlich, dass diese Zivilisation als technische Zivilisation quasi imperialistisch ist, das heißt heute den ganzen Globus überzieht und allenfalls regional beziehungsweise für die Feiertage der Mannigfaltigkeit der Kulturen noch Raum lässt.²⁸ Das Unglück ist nur, dass diese anderen, nichteuropäischen Kulturen gerade wegen des Mangels der Entgegenseitung von Natur und Kultur auch nicht die kritischen Ressourcen gegen die invasive Technisierung²⁹ entwickelt haben, die deren Siegeszug seit dem 18.,³⁰ spätestens seit dem 19. Jahrhundert begleitet haben.

Bruno Latour nun glaubt in seinem Buch *Kampf um Gaia*,³¹

26 Interessant, dass Kant im guten Gespür für diese Differenz eine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* – in der er nämlich zeigt, was der Mensch im Wissen um sich aus sich machen kann – und eine *Anthropologie in physiologischer Hinsicht* – also das, was der Mensch als Naturwesen ist – in seinen Vorlesungen unterschieden hat.

27 Ralph Waldo Emerson, *Natur*, Schaffhausen 1981.

28 Philippe Descola, *Jenseits von Natur und Kultur*, Berlin 2011.

29 Siehe Gernot Böhme, *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*, Kusterdingen, 2008.

30 Bei dieser sehr früh sich regenden Technikkritik bzw. Industrialisierungskritik ist an Goethes besorgte Beobachtung der Modernisierung zu erinnern. Siehe Gernot Böhme, »Goethe und die moderne Zivilisation«, in: *Goethe Yearbook XXII* (2015), S. 133–141.

31 Bruno Latour, *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin 2017.

die Instabilität des Verhältnisses Natur/Kultur, die Aussichtslosigkeit des Ökologie-Diskurses, die »uns schier verrückt macht«,³² im Blick auf das Gaia-Konzept von James Lovelock überschreiten zu können.³³ Gaia ist seit der griechischen Antike ein mythologischer Name für die Erde im Ganzen. So gesehen ist Latours Buch das Plädoyer dafür, sich nicht auf eine diffus unendliche Natur zu beziehen, sondern vielmehr auf den Teil der Natur, aus dem wir konkret leben, nämlich die Erde. Das klingt ganz vernünftig, ist aber verblüffend, weil er glaubt, dadurch den Naturbegriff überhaupt hinter sich lassen zu können. Insbesondere aber ist die vielleicht fruchtbare und empfehlenswerte Einschränkung des Interesses auf Natur qua Erde kurzsichtig, weil die Erde als Körper des Sonnensystems – und deshalb insbesondere in Bezug auf ihren Energiehaushalt von der Sonne abhängig – ein Teil des Kosmos ist und ihre kosmische Natur im Innern auch weiterhin birgt: Die Natur als menschlicher Lebensraum sind ja nur die ganz dünne Oberflächenschicht der Erde und die unteren Ebenen der Atmosphäre. Was die Erde als kosmisches Objekt darstellt, bekommen die Menschen immer wieder durch das zu spüren, was sie *Naturkatastrophen* nennen. Wenn Latour also quasi mit moralischer Geste eine Konzentration auf Erdpolitik fordert, so nimmt es doch wunder, dass er kein Wort darüber verliert, dass der Mensch längst durch Weltraumtechnologie in den Kosmos ausgreift und dass – zumindest in der Science-Fiction – Lebensräume auch außerhalb der Erde konzipiert werden.

Wenn Latour auch die Arbeit von Lovelock sehr ausführlich würdigt, so folgt er ihm doch gerade in dem entscheidenden Punkt nicht, nämlich dass die Erde eine Art Großlebewesen ist, eine sich selbst regulierende Ganzheit, deren Soll gerade darin besteht, den schmalen Spielraum im Spektrum der vielen Zustandsparameter (Durchschnittstemperatur, Zusammensetzung der Atmosphäre etc.) offenzuhalten, der auf der Erde – und das heißt hier: von der Tiefe des Meeres bis zu den niederen Schichten der Atmosphäre – Leben ermöglicht. Für Latour ist Gaia gerade kein Ganzes, sondern eine Mannigfaltigkeit von Rückkopplungsschleifen, die von *Agenten* in Gang gehalten werden und in ihrer Auseinandersetzung

³² Ebd., S.72.

³³ Von den zahlreichen Büchern Lovelocks sei hier nur hingewiesen auf *Gaia. Die Erde ist ein Lebewesen. Anatomie und Physiologie des Organismus Erde*, Bern u. a. 1992.

eine Evolution von Gaia vorantreiben. Dabei sind nach Latours *Agency*-Theorie Steine, Lebewesen, Menschen etc. in gleicher Weise Agenten und die Menschen nicht als Einzelne, sondern als technisch und wirtschaftlich organisiertes Kollektiv eine Wirkmacht, die sich als Gaia-gestaltende Rückkopplungsschleife auswirkt. Die Auseinandersetzung der verschiedenen Rückkopplungsschleifen beziehungsweise der sie vorantreibenden Wirkmächte sieht Latour nun im Anschluss an Carl Schmitt und dessen Definition des Politischen durch die Freund-Feind-Dichotomie nicht als Entgegensetzungen, sondern als Feindschaften. Deshalb läuft sein Buch, das in der deutschen Übersetzung noch relativ harmlos mit *Kampf um Gaia* betitelt ist, schließlich auf Krieg hinaus.³⁴ Freilich, so sehr sich Latour als Materialist gibt und sich explizit vom Idealisten Hegel absetzt,³⁵ ist der Kampf um Gaia, von dem er redet, letzten Endes ein ideologischer Krieg: Das Volk der »ERDVERBUNDENEN«,³⁶ deren Territorium nicht geographisch festzumachen ist, sondern aus *Netzwerken* besteht,³⁷ diese Kriegspartei der »Gaiander« also, zu der sich Latour selbst rechnet, sieht ihren Feind in den »MENSCHEN«,³⁸ die sich halbmodern noch für die Natur und ihre Erhaltung einzusetzen. Der Kampf um Gaia wird also als literarischer Krieg ausgefochten, und Bruno Latours Buch ist ganz selbstreflexiv ein Instrument in diesem Krieg.

Um mit dieser Einleitung zum Schluss zu kommen: Was hat nun die Durchsicht der Leibphänomenologie und des modernen Naturdiskurses mit der Frage, ob darin jeweils Leib als die Natur, die wir selbst sind, eine Rolle spielt, erbracht, und was könnte die Zusammenführung beider Diskurse, die in diesem Buch versucht wird, für Folgen haben?

In dem ökologisch motivierten modernen Naturdiskurs kommt die Natur des Menschen, insofern wir sie qua Leib selbst sind, nicht vor. Wenn es um den Menschen geht, der in der Natur ist, so wird

³⁴ Terminologisch auch im Französischen, siehe Bruno Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris 2015; siehe darin besonders den siebten Vortrag: »Die Staaten (der NATUR) zwischen Krieg und Frieden«, S. 373-429.

³⁵ Siehe Latour, *Kampf um Gaia*, S. 73.

³⁶ Ebd., S. 418.

³⁷ Ebd., S. 425.

³⁸ Ebd., S. 418.

er als Organismus unter anderen behandelt, der allerdings, ökonomisch und technisch organisiert, eine bedeutende Wirkmacht darstellt. Dies führt, insofern diese Wirkmacht die menschliche Lebensgrundlage Natur zu zerstören droht beziehungsweise die Rückkopplungsschleifen, die im Ganzen Gaia ausmachen, aus dem Gleichgewicht zu bringen drohen, jedoch lediglich zum politisch-juristischen und ökonomisch schonenden Umgang mit der Natur qua Erde. Das geht über den traditionellen Naturschutz, über die Definition von Reservaten und Grenzwerten, nicht hinaus. Auch die neuesten Berichte an den Club of Rome sind hier keine Ausnahme.³⁹ Eine wirkliche Alternative innerhalb des modernen Naturdiskurses stellt das schon genannte Buch von Klaus Michael Meyer-Abich dar. Darin findet sich auch eine Anerkennung meiner Vorschläge, »auf menschliche Weise Natur zu sein«.⁴⁰ Freilich überzieht er seine eigene Kategorie des *Mitseins*, wenn er meine Rede von der außermenschlichen Natur als der Natur, die wir nicht selbst sind, kritisiert: »Tier und Blume, Baum und Stein sind nicht die Natur, die wir nicht sind, sondern wir sind auch Tiere, Pflanzen und Elemente.«⁴¹

Im Leibdiskurs – so nenne ich hier einmal die Phänomenologie der menschlichen Leiblichkeit – kommt die Natur und damit das menschliche Natursein überhaupt nicht vor. Die Phänomenologie hat die Behandlung der menschlichen Natur faktisch der Naturwissenschaft überlassen, von der sie sich aber gerade qua Phänomenologie entschieden absetzt. Dabei begibt sie sich nicht nur der Chance, die Regung, die im leiblichen Spüren aufsteigt, als Erfahrung der eigenen Natur zu verstehen, sondern darüber hinaus der Entwicklung einer allgemeinen Phänomenologie der Natur, wie sie mit Goethes Naturwissenschaft ihren Anfang nahm.⁴²

39 Siehe Jørgen Randers, 2052. *Der neue Bericht an den Club of Rome. Eine globale Prognose für die nächsten 40 Jahre*, München 2014; Ernst Ulrich von Weizsäcker, Anders Wijkman u. a., *Wir sind dran. Club of Rome: Der große Bericht: Was wir ändern müssen, wenn wir bleiben wollen. Eine neue Aufklärung für eine volle Welt*, Gütersloh 2018. Letzteres Buch enthält aber über die klassische Forderung des schonenden Umgangs mit der Natur in Teil 3 auch eine ganze Reihe von Alternativen, also z. B. alternatives Wirtschaften, alternative Wirtschaftstheorien, alternative Energie-Technologien etc.

40 Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie*, S. 75.

41 Ebd.

42 Siehe dazu Gernot Böhme, »Goethes Naturwissenschaft als Phänomenologie der