

Rolf Kühn

# Natur und Leben

VERLAG KARL ALBER



### **Zu diesem Buch:**

Auf dem Hintergrund des entfalteten Naturbegriffs von der Antike bis zur Neuzeit wird die Notwendigkeit eines radikal phänomenologisch erneuerten Naturverstehens analysiert, welches die Natur nicht nur als das transzendent »Andere« sieht, sondern als zur innersten Sphäre des lebendigen Selbsterscheinens gehörig. Entgegen physikalisch-biologischen Sichtweisen als bloßer »Umwelt« ist die Natur bereits in jedem »Sich-Beziehen-Auf« ursprünglich mitgegeben und kann deshalb auch von der »Inter-Subjektivität« prinzipiell nicht getrennt werden. Dieser Entwurf einer transzendental affektiv mitgegebenen Natur plädiert daher für eine Vertiefung des klassischen Naturbegriffs im Sinne einer »gemeinschaftlichen Natur«. Der dazu verwandte Begriff einer »Asthetik« will diesen grundlegenden Zusammenhang von Sinnlichkeit als subjektiver Wahrnehmung und elementar affektiver Ästhetik unterstreichen, wozu konkrete Analysen der Natur als Erde, Landschaft, Grund und Schöpfung sowie aber auch als Objekt industrieller Entfremdung gehören, um am Schluss den unauflösbaren Bezug zwischen Natur- und Kultursein für eine kritische Zukunftssicht fruchtbar zu machen.

### **Der Autor:**

Rolf Kühn, Dr. phil. Paris-Sorbonne (geb. 1944); Univ.-Dozent für Philosophie in Wien, Beirut, Nizza, Lissabon, Louvain-la-Neuve, Freiburg i. Br.; zahlreiche Veröffentlichungen in Phänomenologie, psychologischer Anthropologie, Kultur- und Religionsphilosophie; Übersetzer wichtiger Werke Michel Henrys ins Deutsche; Mitherausgeber der Reihe »Seele, Existenz und Leben« sowie des Jahrbuchs »psycho-logik« im Karl Alber Verlag; Leiter des »Forschungskreises Lebensphänomenologie« Freiburg.

# Seele, Existenz und Leben

Band 17:

Rolf Kühn

## Natur und Leben

Entwurf einer ästhetischen Proto-Kosmologie

*Mit einem Bild von Rainer A. Riepl*

Verlag Karl Alber Freiburg / München

# Seele, Existenz und Leben

Herausgegeben von  
Günter Funke und Rolf Kühn

in Zusammenarbeit mit dem  
Institut für Existenzanalyse und Lebensphänomenologie Berlin  
([www.guenterfunkeberlin.de](http://www.guenterfunkeberlin.de))

sowie dem  
Forschungskreis Lebensphänomenologie, Freiburg i. Br.  
([www.lebensphaenomenologie.de](http://www.lebensphaenomenologie.de))

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der  
Erzdiözese Freiburg i. Br.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Abbildung: © Rainer A. Riepl. Ohne Titel 029, Privatbesitz  
Dr. Obenhuber, Andrichsfurt/Öberösterreich.  
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48456-2



Rainer A. Riepl: Ohne Titel 029



## Einleitung: Vom Wandel des Naturbegriffs

Zu den ebenso dramatischen wie bereits trivial gewordenen Einsichten unserer Zeit gehört, dass das ökologisch-klimatische Gleichgewicht der Natur, wenn überhaupt, nur unter größten individuellen, politischen und ökonomisch-technischen Veränderungen wieder hergestellt werden kann. Der Beginn dieser problematischen Entwicklung lässt sich allerdings wirkungsgeschichtlich bis in die Renaissance hinein zurückverfolgen, wo die geistigen Voraussetzungen einer neuen Naturbestimmung offensichtlich werden, welche mit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zur definitiven mathematisch-physikalischen Konzeption des Universums führte und die technische Vorherrschaft in allen Lebensbereichen zivilisatorisch beschleunigte. Nun steht der diesbezüglich theoretische Gründungsakt der Moderne bei Galilei (1564-1642) in methodisch-intellektueller Hinsicht nicht isoliert da, denn es ist ohne Schwierigkeit auszumachen, dass seine Vorstellung vom „Buch des Universums“ als rein geometrischen Figuren unter Ausschaltung der subjektiven oder „sekundären“ Körpereigenschaften hinter Kopernikus (1473-1543) und Kepler (1571-1630) zurück sich auf Demokrits Atomismus und Konventionsverständnis der Sprache oder „Namen“ bezieht, wie dies zeitgleich in philosophischen wie künstlerischen Zirkeln bis in die Spätrenaissance hinein diskutiert wurde. Wenn aber die Festlegung der physikalischen (und bald auch biologischen wie gesellschaftlichen) Erscheinungen auf bloße Ausdehnung, Bewegung, gegenseitige Orts- und Gestaltbegrenzung auf diese Weise an einen bereits in der griechischen Antike vorgegebenen „Mechanismus“ anknüpft, dann ist zu vermuten, dass der ideengeschichtlich betrachtete Naturbegriff weitere problematische Zweideutigkeiten enthält, welche in der Moderne bis

heute immer virulenter zu Tage treten.<sup>1</sup> Allein die Vielfalt an zu beachtenden historischen Begriffsaspekten und kulturell-wirtschaftlichen Praktiken deutet darauf hin, dass die Frage nach der „Natur“ weder konzeptionstheoretisch noch hermeneutisch allein zu lösen ist, und auch nicht durch die wünschenswerte Integration aller Disziplinen, da diese sich zumeist nur unter einem nicht weiter ausgewiesenen Primat der Intuition, Anschauung oder Evidenz mit ihr beschäftigen, was im Laufe der gesamten Untersuchung kritisch in Frage gestellt werden soll.

### *1. Das Naturverständnis von der Antik bis zur Neuzeit*

Auch wenn diese begriffsgeschichtliche Perspektive hier nur kurz eingenommen wird, da unsere Hauptanfragen der phänomenologischen Analyse einer ursprünglichen Proto-Kosmologie als sinnlicher Erstmanifestation von Erscheinung/Erfahrung anstelle einer bloß theoretisch-konzeptuellen oder empirisch-pragmatischen Sichtweise gelten, so zeigt diese Begriffsgeschichte dennoch gerade jene Spannungen, die sich schließlich von der Metaphysik oder Ersten Philosophie bis hin zur Anthropologie, Ethik und Kulturwissenschaft ziehen und auch (besonders durch das scholastische Hochmittelalter) vor der Theologie nicht Halt machen. Die Grundspannung seit der altionischen und eleatischen „Naturphilosophie“ neben Anaximander, Pythagoras, Heraklit, Empedokles und Anaxagoras, die sich dann über Platon und Aristoteles bis in die später Stoa der römischen Kaiserzeit fortsetzt, ist die unaufgelöste Doppelbestimmung der *physis* (*natura*) zum einen als Ursprung und Prinzip oder sogar göttlich wirkender Macht in allen Dingen und Vorgängen sowie andererseits ihre Identifizierung mit jeglichem Werden.<sup>2</sup> Letzteres veranlasste nicht nur schon Parmenides dazu,

---

<sup>1</sup> Für einen Überblick der Begriffsgeschichte vgl. etwa den Artikel „Natur“ in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6, Stuttgart 1984, Sp. 421-478.

<sup>2</sup> Vgl. für diese Anfänge: Die Vorsokratiker (Hg. W. Capelle), Stuttgart 1963. In Platons „Timaios“ (28 a) wird dieser Grundzug griechischen Denkens klar fassbar: „[Das stets Seiende] ist durch verstandesmäßiges Denken zu erfassen, ist stets sich selbst gleich, [das stets Werdende] dagegen ist durch bloßes mit vernunftloser



der Erkenntnis der „veränderlichen Natur“ gegenüber dem „ewigen Sein“ nur eine *dóxa* zuzusprechen, sondern für die Sophisten bildete sich sehr bald auch als besonders prägnant der Gegensatz von *physis/nómos* heraus, der Staat, Erziehung sowie Medizin durchherrschte und damit die Philosophie (einschließlich der Mathematik) zu immer neuen Natur- oder Wesensdifferenzierungen hinführte, wie sie bis heute nicht abgeklungen sind. An die Frage des „Gesetzes“ als ursprünglich oder bloß konventionell im Zusammenhang mit der benennenden Sprache und ihrem apophantischen *Logos* schließt sich ebenfalls die zwiespältige Einschätzung der *téchne* an, da sie nämlich der „Natur“ etwas hinzufüge, was den „Kulturmenschen“ verderbe, wie etwa die Kyniker beklagten, oder gemäß Aristoteles hingegen zum ethischen Handlungsbereich des Menschen in Übereinstimmung mit der Natur als Tugend und Maß gehöre.<sup>3</sup>

Bei allen Unterscheidungen im Einzelnen, mithin der antiken Sichtweise der Natur als *physis*, göttlicher Idee (des Guten), *enérgeia*, *lógos* oder dem Einen (Plotin), verstehen die Griechen sich selbst und die Dinge von einer harmonisch geordneten Welt (*kósmos*) aus, welche als lebendige oder ewige Natur den Horizont jeglichen Verständnisses als Ontologie im Allgemeinen oder der Naturelemente in den Einzelwissenschaften abgibt. Die „Philosophie der Natur“ ist hier also nicht nur eine Hermeneutik des Seins, wie es besonders Heideggers fundamentalhermeneutische Analysen im Zusammenhang mit dem griechischen Wahrheitsbegriff als

---

Sinneswahrnehmung verbundenen Meinen zu vermuten, ist werdend und vergehend, nie wirklich seiend.“

<sup>3</sup> Vgl. A. Hilt, *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit*, Freiburg/München 2005, hier bes. Kap. 1 zur *ousía* als eines Strukturbegriffs von Einheit und Mannigfaltigem, Identität und Differenz. – Bekanntlich gewinnt die Frage des „Naturmenschen“ bei Rousseau (*homme original, naturel oder sauvage*) neue Aktualität, nachdem Hobbes, Locke und Montesquieu sowie Herder die Gesellschaft bzw. die Kultur in den Vordergrund gestellt hatten; in letzterem Sinne argumentieren auch die Ethnologie, Kulturanthropologie bzw. Kulturwissenschaften heute, dass es keinen „Naturzustand“ für den Menschen gebe; vgl. Chr. Grawe, Artikel „Naturmensch“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Sp. 533-535, sowie Artikel „Naturvölker/Kulturvölker“ und „Naturzustand“. Ebd. Sp. 635.641 u. 653-658.

alétheia herausstellen, sondern wir müssen prinzipiell zur Kenntnis nehmen, dass „griechisches Denken“ in diesem ganz umfassenden Sinne stets Weltdenken ist und der Mensch kein wirklich eigenständiges Sein außerhalb dieses Welthorizonts besitzt. Auch wenn diese Bestimmung ein unsterbliches oder göttliches Leben nicht ausschließen muss, an dem der Mensch durch philosophische Ideenschau und Tugend „teilhaben“ kann, so hat sich gerade dieser Grundzug des griechischen Denkens bis in die jüngsten Auffassungen des Menschen als eines bloßen Naturprodukts oder einer horizonthaft auslegende „Subjektivität“ bzw. „Differenz“ durchgehalten.<sup>4</sup> Damit ist festzuhalten, dass der formale Naturbegriff als Gesamtheit aller „gewachsenen“ (physis von phúein), das heißt der von Menschenhand unberührten Dinge, sich schon früh von seiner etymologischen Grundbedeutung gelöst hat und die allgemeine Struktur oder Beschaffenheit eines Dings oder einer Sache bezeichnen konnte, vor allem auch die (onto-)logischen oder metaphysischen Strukturen, wie es in der allgemeinen Redewendung von der „Natur der Sache“ sowohl empirisch, analytisch wie normativ zum Ausdruck kommt, selbst wenn diese Wortverbindung nur für das Lateinische belegt ist, wie es besonders der Titel eines entsprechenden metaphysischen Lehrgedichts von Lukrez „De natura rerum“<sup>5</sup> zeigt. Allein in der Jurisprudenz fand der Ausdruck eine bis heute fachbegriffliche Verwendung in methodologischer oder hermeneutischer Hinsicht, wie es etwa die Rechtsprechung im Ausgang von „natürlichen Lebensverhältnissen“ zeigt, wobei so-

---

<sup>4</sup> In diesem Sinne bezeichnet Michel Henry mit „ontologischem (oder phänomenologischem) Monismus“ alles Denken, welches als „griechisches Denken“ den Horizont der *theoría* oder des „In-der-Welt-Seins“ nicht zu unterschreiten vermag; vgl. *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München 2002, 199ff.

<sup>5</sup> Diese Schrift des epikureischen Dichters und Philosophen Lukrez entstand gegen 50 n. Chr.; lateinisch-deutsche Ausgabe „Von der Natur der Dinge“ (Hg. U. K. Büchser), Stuttgart 1977.

wohl Naturrechtsnormen wie empirische Mittel/Zweck-Überlegungen einfließen können.<sup>6</sup>

In der Verlängerung der erwähnten Doppeldeutigkeit von *Wesen/Werden* sowie *Weltgesetz/téchne (ars)*, welche den abendländisch maßgeblichen Naturbegriff (*natura* von *nasci*: geboren werden) mithin weiterführend durchzieht, konnte derselbe spätestens durch Augustinus nicht nur im Lateinischen die Bedeutung von *essentia* (bzw. *substantia*) annehmen, sondern über den Bezug zur theologischen Schöpfungs- und Heilslehre vornehmlich auch die Konnotation von *exempla* oder *allegoria* erhalten, wenn nicht sogar einer *theophania* im mystischen Symbolsinne.<sup>7</sup> Erst die Neurezeption griechischer und arabischer Philosophie durch weitere Übersetzungen antiker Autoren führt im 12. Jahrhundert zu einer „Entdeckung der Natur“ neuen Stils, welche nicht mehr vornehmlich augustinisch-neuplatonisch geprägt ist, sondern in der Gleichsetzung von Platons „*Timaios*“ und dem Genesisbericht des Alten Testaments die allgemeine Wechselwirkung der natürlichen Elemente unter dem Gesichtspunkt der *ratio* favorisierte. Dieses zunächst durchaus noch an eine vereinheitlichende *anima mundi* gebundene „Spiel aller Kräfte“ als eines organischen Ganzen verbindet<sup>8</sup> sich nämlich alsbald mit der rezipierten aristotelisch-ptolemäischen Wissenschaft von der Natur als einer *natura universalis* (kosmische Kraft) und *natura particularis* (sublunare Welt), welche durch eine ununterbrochene Kette von (astrologisch gedachten) „Ursachen“ miteinander verbunden sind. Damit löst sich allmählich das bis dahin vorherrschende symbolisch-ästhetische Kosmos- oder Schöpfungsverständnis im westlichen Christentum

---

<sup>6</sup> Vgl. R. Dreier, Artikel „Natur der Sache“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Sp. 478-482, sowie „*Naturrecht*“ von mehreren Autoren, ebd. 559-623.

<sup>7</sup> Die maßgeblichen Studien hierzu liegen immer noch durch das umfassende Werk von H. Urs von Balthasar vor: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bände, Einsiedeln 1961-64.

<sup>8</sup> Das Weiterwirken des Dialogs „*Timaios*“ von Platon ist hierbei offensichtlich, wenn etwa dort 33 a-d die Welt ein „Lebewesen“ genannt wird, „das bestimmt war, alle Lebewesen in sich zu umfassen“ sowie „kunstvoll so gestaltet ist, dass sie alles in sich und durch sich erleidet und tut“; vgl. auch ebd. 69 c.

zugunsten einer relativen Autonomie der singulären Naturerscheinungen im Einzelnen auf, die als *substantia individua* jene *res naturae* bilden, welche am allgemeinen Natursein teilhaben. So ist der numerisch einzelne Mensch (*hic homo*) aufgrund der *Materie*, welche die Natur in ihm ist, nur mehr *suppositum*, während seine *substantia* (*homo*) eine allgemein aus Natur und Form zusammengesetzte Wirklichkeit darstellt, um auf dieser Grundlage einer natürlich-materiellen Spezifizierung in einer sich bildenden bürgerlichen Gesellschaft Medizin, Wissenschaften und Künste für die Heilung von der *infirmitas peccati* zu nutzen. Dies ist nicht nur Ausdruck einer neuen, teilweise schon „technisch“ orientierten Naturselbstständigkeit, vielmehr erweist sich hier spätestens ebenfalls der Grundzug aller bisherigen Naturbestimmung, dass nämlich eine wirkliche Individualität im Rahmen der Äquivozität der Natur als Prinzip/Werden bzw. der *essentia* als *forma/materia* nicht wirklich begründet werden konnte – und dies gilt ideengeschichtlich in dem entscheidenden Augenblick, als eine religiös-ästhetische Weltbetrachtung sich auflöste, die gerade ohne die *contemplatio* oder den Glauben des einzelnen empfindenden Menschen nicht denkbar ist.<sup>9</sup>

Wenn in der hochscholastischen Folgezeit auch das allgemeine Seiende als *natura communis* (Duns Scotus) bzw. die *natura* als Wesen jedes Dings und jeder Seele durch *Form/Materie* (Thomas von Aquin) kontrovers bestimmt wird, so hält sich damit der unterstrichene äquivoke Status der individuellen Natur dennoch durch. Denn selbst wenn im 13. Jahrhundert dann die antike griechische Naturontologie durch eine – letztlich nominalistische – Willenslehre Gottes (Wilhelm von Ockham) aufgehoben zu sein scheint, wo-

---

<sup>9</sup> Vgl. R. Kühn, *Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung*, Stuttgart 2006, um in der Philosophiegeschichte von Aristoteles bis Heidegger über Rationalismus und Idealismus sowie klassische Phänomenologie die konstante Substitution der radikalen Subjektivität durch allgemeines oder gattungsgebundenes „Natursein“ bzw. „Wesen“ kritisch offen zu legen. So gibt es in der Tat bei Aristoteles noch keine eigenständige Analyse des „Lebens“, sondern nur im Rahmen einer Natur- und Bewegungslehre. Für das mittelalterliche Denken der „*Natura communis*“ bzw. „*Natura universalis/particularis*“ vgl. den entsprechenden Artikel in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Sp. 494-504 u. 509-517.

bei sich mehr und mehr auch das Verhältnis von Natur/Übernatur (Gnade) als theologisches Hauptproblem einstellt, so lässt sich trotzdem nicht übersehen, dass der Mensch in absoluter Abhängigkeit von solch göttlichem Willen gerade vor allem ein Schöpfungswesen bleibt, das außerhalb von Gott gesetzt ist, um in der Schöpfung seine endliche Existenz zu finden, anstatt durch eine „innergöttliche Geburt“ am Leben Gottes als solchem teilzuhaben, wie die mittelalterliche Mystik diesen theologischen Absolutismus zu korrigieren versucht.<sup>10</sup> Ohne hier weiter auf die von Hans Blumenberg oder Robert Spaemann diskutierte geschichtsphilosophische These einzugehen, ob unter solch unendlicher Wollens- und Wesensdistanz zwischen Gott und Mensch, die dann spätestens im 18. Jahrhundert in eine naturhafte „Selbstkonzentrierung“ umschlug, nicht das ausschließliche Programm der neuzeitlichen „Selbstbehauptung“ als wissenschaftliches und gesellschaftliches Projekt mit vorbereitet wird,<sup>11</sup> so herrscht doch weitgehend Konsens darüber, dass die Renaissance bereits ab Nikolaus von Kues die Natur vermehrt als kontinuierliche und vielfältige Explikation dessen zu verstehen versuchte, was in der Totalität des Möglichen ewig schon gegenwärtig sei: Gottes Schöpfungskraft habe sich keines-

---

<sup>10</sup> Vgl. R. Kühn u. S. Laoureux (Hg.) Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Lebensphänomenologische Forschungsbeiträge, Freiburg/München 2008. Dies schließt nicht aus, dass gerade die Mystik in Verlängerung der franziskanischen Bewegung eine intensive Naturbetrachtung und -forschung beeinflusst hat, wie etwa bei Hildegard von Bingen. – Einen anderen Weg ging Jakob Böhme mit dem Begriff einer „ewig geistlichen Natur“ in Gott, die sich „kontrahiert“, um überhaupt erschaffen zu können, so dass auch das Leben „in der Tiefe“ der Welt anzusetzen sei. Dieser Sichtweise folgen später Oetinger, Schelling und von Baader, um gleichfalls Spuren der hellenistischen Gnosis und jüdischen Kabbala zu integrieren, wobei phänomenologisch die Kategorie des „Erscheinens“ schlechthin als Differenz und Transzendenz grundgelegt wird. Von J. Böhme geht auch der Begriff einer „Natursprache“ aus (lingua Adamica), der sich bis Novalis wieder findet und womit das Wort des Wesens bzw. der Natur gemeint ist, worin diese sich unmittelbar aussprechen, ohne an ein linguistisches Sprachsystem gebunden zu sein; und zwar gemäß Gen 2, 19f.: „Der Mensch [Adam] gab Namen allem Vieh, den Vögeln des Himmels und allen Tieren des Feldes.“ Vgl. M. Arndt, Artikel „Natursprache“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6, Sp. 634f.

<sup>11</sup> Vgl. H. Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung, Frankfurt/M. 1981.

wegs in seiner äußeren Kreation erschöpft, sondern in gewisser Weise wird jetzt die griechische wie mittelalterliche *anima mundi* zur Bewegung Gottes selbst.

Damit war einerseits der Boden für eine neuzeitliche „Relationsontologie“ anstelle der überkommenen „Substanzontologie“ vorbereitet,<sup>12</sup> aber indem das Naturprinzip nun in einer gewissen Synthese von Neuplatonismus und Aristotelismus den ständigen Übergang der „Kraft“ (*virtus*) von Potenz in Akt bedeutet, ergeben sich durchaus gleichfalls die Möglichkeiten eines Vitalismus mit organischer Finalität als immanentem Zweck, wo das „Leben“ zur kosmischen Gestaltungskraft wird: „Was ist die Natur? Eine Kunst, die die Materie von innen gestaltet (*ars intrinsecus materiam temperans*) [...]. Was ist ein Werk der Natur? Der Geist der Natur in der [mit ihr] verbundenen Materie (*naturae mens in coniuncta materia*).“<sup>13</sup> Für weitere Renaissancedenker wie Pico della Mirandola (1463-1494) vermag der Mensch damit zum „Magier der Natur“ zu werden, die unsere „Mutter“ ist, denn die *inventio* führt technisch-künstlerisch zu ungewohnten Naturerscheinungen, welche in der Alchemie sogar als eine „zweite Natur“ apostrophiert werden. Der „Künstler-Demiurg“ will mithin bis zur „chaotischen Materie“ vor der eigentlichen Schöpfung als Hervorbringung vordringen, damit der Mensch diese Materie vollende, was bei Tommaso Campanella (1508-1639) dann dazu führt, dass jedes Ding als *sensus rerum* einem „Instinkt“ entspricht, welcher im Einzelnen wie insgesamt als kosmische All-Liebe empfunden werden kann. Wird zudem bei Giordano Bruno (1548-1600) sogar Gott selber als eine Identität mit der Materie von unendlich möglichen Welten dargestellt, so ist damit ebenfalls das neue prinzipielle dynamische Verständnis der Natur vorgezeichnet, wodurch sich der Materie/Form-Gegensatz der aristotelischen Antike und christlichen Scholastik eigentlich auflöst, das heißt nicht mehr nur eine erkenntnistheoretische und

---

<sup>12</sup> Vgl. W. Rohr, Viktor E. Frankls Begriff des Logos. Die Sonderstellung des Sinnes in Substanz- und Relationsontologie, Freiburg/München 2009, 127ff.

<sup>13</sup> M. Ficino, *Theologia platonica de immortalitate animorum XVIII libris comprehensa* IV, 1 (Venedig 1474); lateinisch-französische Ausgabe von R. Marcel, 3 Bände, Paris 1964-70; dt. Teilübersetzung in: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Band 3, Stuttgart 1984.

ontologische Synthese eingeht, sondern in hylozoistische Naturdeutungen verwandelt wird.

Dieser organozistischen Auffassung, welche dann erst wieder in der Romantik aufblühen sollte, setzt sich das 16. und 17. Jahrhundert durch Kepler, Galilei und Descartes entgegen, wie schon angedeutet wurde, um die Natur eher nach dem Modell einer mächtigen „Maschine“ (Uhrwerk) zu verstehen, womit die eigentliche neuzeitliche „Naturaufklärung“ durch geometrisch-algebraische Gesetze vorbereitet wird,<sup>14</sup> wo es keine individuellen Ausnahmen mehr gibt, sondern der „Mechanismus“ eines Leibniz', Hobbes', Boyles und auch frühen Kants ordnet alle Erscheinungsverläufe als seriell ein, während im Mittelalter jedes Ding in der Natur zumindest noch an eine „individuelle“ Bestimmung als seine spezifische natura gebunden war, auch wenn diese nicht in einem absolut phänomenologischen Sinne, sondern nur gemäß eines ontologischen Hylemorphismus verstanden wurde.

In gewisser Hinsicht hat sich seit dem Rationalismus und Empirismus des 17. und dann der „Aufklärung“ im 18. Jahrhundert das Verhältnis Gott/Universum in den umgekehrten Bezug von Mensch/Natur radikalisiert. Eine eigentliche Ontologie der Natur oder Metaphysik im mittelalterlichen oder renaissancehaften Sinne ist daher kaum mehr möglich, sondern der Mensch selbst wird allein mit seinen technisch-ökonomisch gestaltenden Möglichkeiten zum Ausleger und „Beherrscher der Natur“ (Descartes), womit er sich aber letztlich selber nur noch im Rahmen einer solchen reduzierten Natur verstehen kann. Auf diese typisch werdende neuzeitliche Antinomie von Naturalismus versus personaler Freiheitslehre versuchen dann vornehmlich die Schriften Kants eine Antwort zu geben, wie sich besonders gut am „Beschluss“ zur „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) ablesen lässt, wo es heißt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Verwunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich

---

<sup>14</sup> Vgl. etwa A. Koyré, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum (engl. 1957), Frankfurt/M. 1969, und H. Blumenberg, Die Genesis der kopernikanischen Welt, Frankfurt/M. 1975; Die Legitimität der Neuzeit (1966), Frankfurt/M. erw. Aufl. 1988.

das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir [...]; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz.“<sup>15</sup> Dieser Aussage, die zunächst eine gewisse Ohnmacht des Menschen gegenüber dem Kosmos anerkennt, kann aber nicht die Analysen zur „Kritik der reinen Vernunft“ und zur „Urteilkraft“ überdecken, wonach der Mensch sich eher von der „Gängelung“ durch die Natur befreit, um sie zu „fesseln“, indem er sie nach allgemein synthetischen oder objektiven Bewusstseinsgesetzen bestimmt. Dadurch wird die Natur in formaler Hinsicht zum Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung, wie sie von der Urteilkraft so erfasst werden können, als ob es ein organisches System der gesamten Natur gäbe, obwohl die Einheit der Natur (wie sie in früheren Jahrhunderten ontologisch oder theologisch reklamiert wurde) kein empirischer Gegenstand zu sein vermag und folglich auch nicht aufgefunden werden kann.<sup>16</sup>

Nach Kants eigener Metaphorik des Richters legt der Mensch mit anderen Worten der Natur seine Gesetzgebung vor, die auf einer apriorischen Analyse der Bedingungen jeder „möglichen Erfahrung“ beruht, um die Natur so formal bestimmen zu können, während in der Bestimmung der Natur als „Dasein der Dinge“ ein selbständiger Zug der Natur durchaus beibehalten wird.<sup>17</sup> Man

---

<sup>15</sup> Kritik der praktischen Vernunft (Kants Werke Akademie Textausgabe, Band V), Berlin 1968, 161f.

<sup>16</sup> Vgl. aus der „Kritik der Urteilkraft“ von 1790 besonders den 2. Teil zur „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ einschließlich des „Anhangs“ zur „Methodenlehre der teleologischen Urteilkraft“: Kants Werke Akademie Textausgabe, Band V, Berlin 1968, 357-415 u. 416-485. Dieses „Als-Ob“ gilt nach der „reflektierenden Urteilkraft“ auch für die einzelnen „organischen Gebilde“, insofern sich bei ihnen das Verhältnis von Teilen und Ganzem in ihrer Gegenseitigkeit für uns so verhält, dass wir ihnen eine „autarke Innerlichkeit“ zusprechen können. Für eine originär phänomenologisch aufzuweisende Lebensrealität bleibt dies natürlich problematisch, weil unzureichend in der Bestimmung der Eigenwesentlichkeit des Lebens.

<sup>17</sup> Vgl. I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können (1783) (Kants Werke Akademie Textausgabe, Band IV), Berlin 1868, 253-384, hier 294ff. (§14ff.), wobei die Auseinandersetzung mit Hume maßgeblich ist, das heißt dessen Kritik „Von der Vorstellung der notwen-



könnte auch sagen, dass Kant hier zwischen dem Wesen unterscheidet, welchem die Bestimmung des Daseins nicht zugehört (weil letzteres kein Prädikat erster Stufe ist), und dem Terminus Natur, zu dem die Bedingung der Existenz (Dasein) gehört. Solange daher die reflektorische Urteilskraft die natürlichen Gebilde unter dem Gesichtspunkt innerer Zweckmäßigkeit betrachten kann, ist sie dem Systemcharakter der Vernunft als Vorstellung vermittelbar, so dass sich auf diesem Weg die „Freiheit der Natur“ in dialektischer Weise mit der „Freiheit des Subjekts“ anerkennen lässt. Diesem Ziel dient des Näheren gerade auch die Unterscheidung der „Metaphysik der Natur“ und der „Metaphysik der Sitten“, wo der Weg vom Bereich der Naturproduktion gemäß einem „Natur-Zweck“ und „Zweck der Natur“ dadurch zur menschlichen Handlungswelt vorbereitet wird, um in einer praktisch entworfenen Idee einer kosmischen Rechtsgemeinschaft über den „kategorischen Imperativ“ die „Hoffnung“ auf eine endgültige Erfüllung vernunftgeleiteten Handelns nicht auszuschließen, sofern sie postulativ letztlich durch Gott als den Zusammenfall von Gesetz und Macht garantiert wird. Geschichtlich-politisch setzt sich diese Natur-Synthese in Kants Sinne durch, indem sich die Vernunft zugleich selbst die höchste Macht beilegt, damit die Hoffnung im Einsatz für die Vernunft nicht scheitert. In diesem letzteren Rahmen tritt die Natur zugleich in einem auch pädagogischen Sinne auf, indem sie die Schwächen des Menschen für die Ziele der Vernunft nutzt, was später von Hegel als die „List der Vernunft“ in der Geschichte als absolute Dialektik des Geistes entfaltet wird.<sup>18</sup> Entscheidend dabei ist, dass der Fortschrittsgedanke der Moderne damit nicht nur empirisch verankert ist, sondern die den Fortschritt realisierende Natur wird hier als ein apriorischer Leitfaden genommen, was dann in der „Kritik der reinen Vernunft“<sup>19</sup> auf höherer Ebene nochmals „im dritten Widerstreit der transzendentalen

---

digen Verknüpfung“ aus „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand“ (7. Abschnitt) von 1748 (dt. Übers. Hamburg 1973).

<sup>18</sup> Vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke 12), Frankfurt/M. 1970, 49f. (Einleitung).

<sup>19</sup> Vgl. Kants Werke Akademie Textausgabe, Band III, Berlin 1968, 362ff.

Ideen“ als Dialektik zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ausgetragen wird.

Sind nach Kant somit beide Perspektiven geschichtsphilosophisch und naturkausal alternierend zu gebrauchen, um das autonome Subjekt und die Natur mit Blick auf deren objektive Zusammenhänge miteinander zu versöhnen, so bilden Freiheit und Naturmacht in der Folgezeit eine immer wieder aufgegriffene Problematik sowohl bei Rousseau<sup>20</sup> wie im Deutschen Idealismus, um sich über den Marxismus bis hin zum Existentialismus bei Sartre sowie in der „Kritischen Theorie“ bei Horkheimer und Adorno durchzuhalten und in seiner Ambivalenz bzw. „Fraktur“ das Gefühl der (Post-)Moderne weithin noch zu bestimmen.<sup>21</sup> Man kann also Kant paradigmatisch für die gesamte Neuzeit verstehen, denn alle weiteren modernen Philosophien oder Epistemologien, wie Feyerabend oder Rorty beispielsweise, machen aus der Natur stets den geschichtlichen Ort des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses, auch wenn mit Behaviorismus und Sozio-Biologie<sup>22</sup> die „Natur“ auf Triebe ohne eigenständigen oder immanenten Sinn (Freiheit) reduziert wird, wozu außerdem die kommunikationstheoretischen (unbewussten) Sprachmodelle bzw. ein intersubjektiver Pragmatismus treten. Dagegen hatte schon Husserl durch seine Kritik des Rationalismus wie Naturalismus eine phänomenologische Neubegründung des Zusammenhangs von Freiheit und Natur durch den Begriff der Lebenswelt versucht, der ohne Zweifel Subjektivität und Intersubjektivität besser miteinander in einer triebintentionalen Gleichursprünglichkeit fundieren kann, aber durch den

---

<sup>20</sup> Vgl. P. Audi, Rousseau: une philosophie de l'âme, Paris 2008.

<sup>21</sup> Letzteres wird besonders deutlich im Begriff der „Öko-Technik“, die „prothesenhaft“ in Zukunft die „Natur“ ersetzen wird, welche es als kósmos, mundus oder creatio nicht mehr gäbe, sofern man der „Metaphysik-Destruktion“ nach J. Derrida, *Le toucher* – Jean-Luc Nancy, Paris 1990, Glauben schenken soll.

<sup>22</sup> Vgl. S. Nowotny, *Der lebendige Körper der Macht und die Stimmen des Lebens. Lebensphänomenologie und Biopolitikanalyse*, in: S. Nowotny u. M. Staudigl (Hg.), *Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie*, Hildesheim-Zürich-New York 2005, 319-344, unter Berücksichtigung der Analysen von Foucault und Agamben.

Primat einer teleologischen „Selbstverantwortung“ als Geschichtsvernunft die Prämissen Kants im Grunde dennoch fortschreibt.<sup>23</sup>

Gewiss hat es in der jüngeren Zeit, etwa zwischen 1950 und 1980, gerade auch im deutschen Sprachraum nicht daran gefehlt, besonders von Seiten der Biologen für den Finalitätsgedanken in der Natur wieder einen eigenständigen epistemologischen und philosophischen Stellenwert zurück zu gewinnen, wie neben Robert Spaemann die Arbeiten von Thure von Uexküll,<sup>24</sup> Adolf Portmann<sup>25</sup> und Hans Jonas<sup>26</sup> belegen. Aber der Hauptstrom der Biologie bleibt neo-darwinistisch orientiert, wie es etwa Aussagen von François Jacob ausweisen, für den der Organismus nur eine je vorübergehende Gestalt ist, deren Ursprung wie Ziel allein die Fortpflanzung bilde.<sup>27</sup> Da es uns hier nicht möglich ist, die gesamte gegenwärtige Literatur zur Diskussion von einer fortzuführenden oder wieder zu begründenden „Naturphilosophie“ zu berücksichtigen,<sup>28</sup> lassen sich im Folgenden zumindest heuristische Hinweise

---

<sup>23</sup> Vgl. *Études phénoménologiques* 23-24 (1996): *Phénoménologie et philosophie de la Nature*, hier 3ff.

<sup>24</sup> Vgl. *Der Mensch und die Natur. Grundzüge einer Naturphilosophie*, Frankfurt/M. 1953.

<sup>25</sup> Vgl. u. a. *Das Tier als soziales Wesen* (1953), Frankfurt/M. 1978.

<sup>26</sup> Vgl. *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology*, New York 1966; dt. Übers. zuletzt: *Das Prinzip Leben*, Frankfurt/M. 1994, nachdem es zuvor unter dem Titel „Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie“ (Göttingen 1973) erschienen war und breite Rezeption fand.

<sup>27</sup> Vgl. *La logique du vivant*, Paris 1982, 10; dazu des Weiteren auch unser folgendes Kap. II, 1.

<sup>28</sup> Vgl. den Artikel „Naturphilosophie“ von mehreren Autoren in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band, 6, Sp. 535-560, mit Literatur bis 1984; für danach etwa: *Bulletin d'analyse phénoménologique* 6/2 (2010): *La Nature vivante*. – Hieraus ergibt sich, dass die Naturphilosophie (*epistémè physiké*) seit Aristoteles zwischen Theologie und Mathematik als eine der drei betrachtenden (theroetischen) Teile der Philosophie aufgeführt wird bzw. seit der Stoa neben Ethik und Logik. Eine gewisse Eigenständigkeit etabliert sich für solche *philosophia naturalis* um 1245, als Roger Bacon in Paris zum ersten Mal die „Naturbücher“ des Aristoteles' kommentiert, was unter Einbezug solcher Eigenständigkeit in den Schriften des Averroes' auch bei Albertus Magnus und Dietrich von Freiberg gegeben ist. Für die Neuzeit muss eine unterschiedliche Bedeutung festgehalten werden: 1) eine kritische Naturmetaphysik im Sinne Kants, 2) das Programm

dafür geben, wie einerseits auf die ontologische Verarmung seit der modernen Rationalität geantwortet werden könnte und andererseits aber auch die „vitalistischen“ Reaktionen der Romantik des 19. Jahrhunderts (und der sich daran anschließenden „Lebensphilosophien“ wie bei Bergson, Klages, Simmel usw.) angesichts der analytischen Abstraktion zu vermeiden sind, da sie politisch-ideologisch zu den größten kollektiven Irrtümern wie Rassismus und Faschismus mit deren Gewaltpraxis geführt haben. Schopenhauer, der durchaus mit Recht eine erste phänomenologische Leibphilosophie gegen den vorstellungsbegrenzten Kantianismus begründete, war nichtsdestoweniger durch seinen metaphysischen Pessimismus eines blinden „Lebenswillen“, der sich durch die gesamte Natur zöge, mitverantwortlich für eine solche nihilistische Tendenz in allen Kulturbereichen um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert. Denn dieser Nihilismus, wie Nietzsche ihn vorausgesehen hatte, verband sich trotz seiner Berufung auf die „Kräfte“ des Lebens nur allzu leicht mit einer Todesverherrlichung, welche das einzelne Individuum prinzipiell für unbedeutend erachtete und damit leicht jedem Kampf- und Zerstörungsmythos durch Krieg oder sonstige Ausrottung unterwarf.<sup>29</sup>

Es gibt also ein negatives Erbe der Naturphilosophie, auch wenn sie sich mit Recht gegen die Einseitigkeiten der modernen Naturwissenschaften stellte, welche letztlich die „Natur“ zur bloßen „Welt“ oder „Materie“ eines physikalisch-chemischen Prozesses reduzierten und Freiheit wie lebendiges Kulturschaffen verkannten. Eine versuchte Neubewertung der Naturphilosophie (die

---

einer allgemeinen Seinsphilosophie der „Natur“ als „absoluter Substanz“ (Spinoza) in den „Naturphilosophien“ Schellings und Hegels sowie 3) eine induktive (metaphysische) oder rein epistemologische Naturwissenschaft.

<sup>29</sup> Vgl. R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Freiburg/München 1992, mit den Kapiteln V, 2-4 zu Schopenhauer, Nietzsche und Freud, die sowohl die radikal phänomenologischen Aspekte, aber auch die philosophisch wie psychologisch gefährliche Hypostasierung eines „Naturalismus“ analysieren. Auch heute erlebt Schopenhauers Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“ von 1819-1844 (2 Bände, Darmstadt 1980) wieder eine zweifelhafte Renaissance in den so genannten „Lebenskunst“-Philosophien.

stets notwendiger Weise alle traditionellen und neueren Erkenntnisaspekte bis hin zur Ethik impliziert) muss angesichts dieser ideengeschichtlichen Situation mithin Methoden und „Beschreibungen“ entwickeln, welche dem jeweiligen Gesamtphänomen angemessen sind, um dann gleichzeitig philosophisch hinsichtlich des ontologischen Status’ reflektiert zu werden, was phänomenologisch die ständige Betrachtung des Zusammenhangs von Methode/Sachgehalt einschließt. Zurzeit ist man sich der großen Veränderungen bewusst, die über Quantenphysik, Genetik und Neurowissenschaften<sup>30</sup> die Modelle unserer Weltvorstellung als solcher erschüttern, aber philosophisch ist noch nicht ausreichend – bzw. prinzipiell – geklärt, wie diese Mutationen unsere Art und Weise des Denkens selbst verändern, anstatt bloß eine Frage der Epistemologie(n) zu bleiben, welche oft eine Fortschreibung der alten Erkenntnistheorien sind, ohne notwendiger Weise denselben klassischen Universalitätsanspruch zu erheben.<sup>31</sup> Die Frage wird jedoch in Zukunft vermehrt sein, inwieweit unsere naturwissenschaftlichen oder hermeneutischen Naturmodelle die Art und Weise selber bestimmen, wie der Einzelne und die Gesellschaften in den Welthorizont eingeschrieben werden – und ob dies der einzige phänomenologische Zugang zu unserem kulturellen Wesensverständnis sein und bleiben kann. Dem Anspruch der Wissenschaftler selbst nach, insofern sie sich nicht nur als Vermittler wichtiger technischer Kenntnisse verstehen, wollen diese ihre Ideen für das menschliche Leben selbst als bedeutsam diskutiert wissen, wie es sowohl Planck, Heisenberg oder Monod angestrebt haben, um entweder ein physikalisch-philosophisches Weltbild<sup>32</sup> zu entwerfen bzw. über das Modell des Genkodes eine allgemeine „Theorie der lebendigen Systeme“ zu vertreten.<sup>33</sup> Wir können aufgrund unseres

---

<sup>30</sup> Vgl. Th. Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Stuttgart 2008.

<sup>31</sup> Vgl. F. Tinland, *Repenser la nature?*, in: *Études Phénoménologiques* 2 (1996) 166-194.

<sup>32</sup> Vgl. M. Planck, *Das Weltbild der neuen Physik*, Leipzig 1929; *Physikalische Abhandlungen. Vorträge*, 3 Bände, Braunschweig 1958.

<sup>33</sup> Vgl. J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München 1971. – Im Übrigen lässt sich diese Tendenz der Einzelwis-

bisherigen begriffsgeschichtlichen Befundes auch sagen, dass die Ambiguität der phänomenologischen Grundverhältnisse des Erscheinens überhaupt geklärt werden muss, um sowohl für die Duplizität wie Einheit von Mensch/Natur eine kulturrelevante Antwort zu finden, die neue plausible und lebendige Lebensformen ermöglichen könnte.<sup>34</sup> So ist für die Immanenz anstelle bloß bisheriger Evidenz- oder Intuitionsmodelle zu plädieren, was keineswegs mit einer Debatte um innere Naturfinalitäten oder -teleologien gleichzusetzen ist, da es originärer eine transzendente Bewusstseinsreduktion gibt, in der alle „Naturaffekte“ als Pathos prinzipiell antizipierbar sind, sofern alle „Erlebensweisen“ der natürlichen und lebendigen Wesen in einer „Aufmerksamkeit für das Leben“ selbst erfasst werden.

## 2. Problemkreise einer erneuerten „Naturphilosophie“

Dass somit eine *natura naturata* prinzipiell nicht von einer *natura naturans* zu trennen ist, impliziert nicht unbedingt einen spinozistischen Monismus und damit einen immer möglichen Naturpantheismus,<sup>35</sup> sondern unterstreicht nur die Notwendigkeit, dass

---

senschaften zu einer „induktiven Metaphysik“ hin, um Aussagen über das „Ganze der Natur“ machen zu können. seit dem Ende des 19. Jahrhunderts beobachten; wichtige Vertreter hierfür sind etwa W. Wundt, H. von Helmholtz, E. von Hartmann, G. Th. Fechner, E. du Bois-Reymond, N. Hartmann, A. N. Whitehead oder C. F. von Weizsäcker. Ihnen entgegen stehen die Vertreter einer rein positivistischen oder epistemologischen Naturauffassung wie A. Comte, E. Mach oder M. Schlick; vgl. F. Kaulbach, Artikel „Naturphilosophie V. Von Kant bis zur Gegenwart“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Sp. 555ff.

<sup>34</sup> Vgl. M. Maesschalck u. B. G. Kanabus, Immanenz und Norm in den Humanwissenschaften, in: R. Kühn u. M. Maesschalck (Hg.), *Ökonomie als ethische Herausforderung. Lebensphänomenologische Grundlagen*, Freiburg/München 2008, 191-212, was gleichzeitig auf einen nicht mehr trennbaren Zusammenhang von Naturphilosophie und Wirtschaft verweist. Diese Frage wird auch in unserem Kap. II, 3 weiterverfolgt.

<sup>35</sup> Vgl. zu Spinoza: R. Kühn, Individuationsprinzip als Sein und Leben, Kap. I, 2: Erprobung des Wesens im ipsum intelligere (S. 75-111), zur weiteren Begriffsgeschichte K. Hedwig, Artikel „*Natura naturans/naturata*“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Sp. 504-509.

der phänomenologische Hervorbringungsmodus als Selbsterscheinen des Erscheinens zu analysieren bleibt, an das letztlich jegliche Naturerscheinung im Einzelnen zurückgebunden ist. Denn dass „Natur“ inzwischen wieder als das zu respektierende „Andere“ des Menschen in bestimmten Grenzen anerkannt wird (das heißt in einer gewissen ontologischen Eigenständigkeit gegenüber dem Menschen und seiner Freiheit, Geschichte und Kultur), impliziert nicht notwendiger Weise die Dekonstruktion, Differenz oder Alteriologie als jene philosophischen Aufklärungsstrategien, welche heute für die einzig möglichen gehalten werden. Andererseits vermag auch eine postulierte „Ko-Naturalität“ mit der Natur im Sinne einer gemeinsamen Kosmoswirklichkeit als Hintergrund oder eine evolutinonäre „Naturgeschichte“ die Frage unseres Verhältnisses zur Natur nicht zu lösen,<sup>36</sup> obwohl sie sich auf eine lange antike Tradition von Platon bis zur Stoa über Aristoteles und den Neuplatonismus berufen kann, wie wir sahen, da die Abschwächung eines starken (eventuell sogar gnostischen) Dualismus zwischen Mensch/Schöpfung gerade nicht das Grundverhältnis von Subjektivität/Objektivität ausreichend klärt. So scheint es nämlich einen radikal phänomenologischen Ab-Grund zwischen all dem zu geben, was empfinden kann, und dem, was andererseits als „tote Materie“ dieser originärsten aller lebendigen Fähigkeiten beraubt ist, wie es Descartes' ursprüngliche phänomenologische Lektüre des cogito als passio zu verstehen gibt.<sup>37</sup>

Nämlich bloß „Interferenzen“ zwischen innerer und äußerer „Erfahrung“ zu denken, welche selbstapperzeptiv von den verschiedenen „auto-poetischen“ Ansätzen in der jüngeren Naturphi-

---

<sup>36</sup> Dass es daneben auch die Position eines „prometheischen Humanismus“ gibt, der den Menschen als Wesen der „Anti-Natur“ versteht, sei hier nicht übergangen; vgl. L. Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Paris 1992, ohne ihn an gleich lautende Tendenzen im vorherigen „strukturalistischen Marxismus“ (Louis Althusser) zurück binden zu können. Vgl. zum Marxismus allgemein auch A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1987, sowie für die Analyse der „Naturbeherrschung“ in der „Kritischen Theorie“ von Adorno, Marcuse etc.: W. Schirmacher, Artikel „Naturbeherrschung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Sp. 523-526.

<sup>37</sup> Vgl. im Detail R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit*, 142-160.

losophie nicht auf den Begriff gebracht wird, lässt bei aller „ökologischen“ Neuentdeckung der Natur dieselbe in einer Wahrnehmung aus der Distanz heraus verharren, auch wenn diese nunmehr in gewisser Weise „naturalisiert“ wird. Denn wie sollen diese „Interferenzen“ dann philosophisch untersucht werden? Es steht zu befürchten, dass die geometrische Reduktion der Natur hier weiterhin am Werk bleibt, nämlich deren Deutung und Beherrschung nach dem Modell der Geometrie und Mechanik, welche alle „Erfahrungswahrheit“ einer Regel-Gesetzmäßigkeit unterwerfen, die über numerisch ausgedrückte Bezüge nicht hinauskommt und weiterhin die „Subjektivität“ als Empfinden, Denken und Ethik niemals zu einer transzendentalen Ästhetik zurückfinden lässt, welche Kosmos, Universum, Welt wie Natur (deren Begrifflichkeit zu meist heute synonym geworden ist) ebenfalls als originär ästhetisches Erscheinen wahrnimmt, um sich entsprechend davon selbst-affizieren zu lassen.

Eine Interferenztheorie, sei sie naturwissenschaftlich, philosophisch oder ökologisch-wirtschaftlich, bleibt in letzter Konsequenz noch in jener Raumvorstellung verhaftet, in welcher die Physik Descartes' und seiner Nachfolger alle „Kräfte“ eingeschrieben, selbst wenn später die zu einfachen Modelle klassischer Mechanik wie bei Newton durch experimentelle oder theoretische „Paradigmenwechsel“ modifiziert werden mussten.<sup>38</sup> Weder ein göttlicher noch ein natürlicher „Sinn“ (Finalität) widersetzt sich hier der neuzeitlichen „Natur der Sache“, denn eine zu achtende Naturordnung bleibt dabei insofern ausgeschaltet, wie die Konstanz der Gesetze eine unberührbare Regelmäßigkeit der „natürlichen Phänomene“ garantiert, mit anderen Worten die empirischen Gesetze von „Ko-Naturalität“ oder „Interferenz“. Denn nicht nur der aristotelische Hylemorphismus ist aufgehoben und damit jegliche Unterscheidung von Potenz und Akt bzw. von Substanz und Modalität (Spinoza, Schelling), sondern die „Welt“ entfaltet sich in einem homogenen Raum, dessen „Effekte“ einem Parallelogramm von reinen Bewegungskorrelaten entsprechen, ohne dass gefragt würde, wie Maine de Biran oder Nietzsche es taten, woher überhaupt die Vor-

---

<sup>38</sup> Vgl. Th. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolution, Frankfurt/M. 2006.



stellung einer „Kraft“ rühren kann, wenn sie zuvor nicht leiblich-selbstapperzeptiv empfunden wurde.<sup>39</sup> Es bleibt also radikal phänomenologisch aufzuweisen, dass der Verlust der Erde als Weltmitte und der Schöpfungshierarchie von materiellem und sinnlichem Sein als „individuellen“ Wesen (oder als in Gott gedachten Exemplarideen) noch keineswegs das originärste Phänomen aller „Konzentration“ festgehalten hat,<sup>40</sup> welches in der lebendigen Selbstaffektion besteht, die letztlich die ästhetische Einheit eines insgesamt „lebendigen Kosmos“ ermöglicht, ohne die intentionalen Transzendenzphänomene der „Welthaftigkeit“ dabei zu verkennen. Als Vermittlungsversuche von Mensch/Natur im Sinne der genannten natürlichen (inter-referentiellen) Komplementarität spielt außer der hier problematisierten Raumvorstellung (welche bis in Heideggers zeitliches „In-der-Welt-sein“ oder „Zuspiel“<sup>41</sup> hineinwirkt) auch jene nicht aufgeklärte Opazität eine Rolle, die jeden Seele/Körper-Dualismus durchzieht, sei er griechisch, cartesianisch oder psycho-somatisch. Er konnte schließlich auch nicht durch Merleau-Pontys Analyse eines „Chiasmus“ von Welt- und Leibsein aufgehoben werden, insofern ihm eine Hypostase des transzendent Sinnlichen zugrunde liegt. Letzteres vermag eine rein phänomenologische Passibilität als absolutes „Beeindruckt-“ oder Affiziertsein nicht in den Blick zu bekommen, weil sie nicht opak, sondern prin-

---

<sup>39</sup> Vgl. dazu besonders unser folgendes Kap. I, 2. – Für Nietzsche kann hier noch gesagt werden, dass der Begriff Sein ein Derivat für ihn darstellt, denn wir haben keine andere Vorstellung vom „Sein“ als „leben“, wodurch für den Erkennenden das Leben zum „Experiment“ wird, auf dem ein „golddurchwirkter Schleier von schönen Möglichkeiten ruht“. Der Gedanke vom „Sein als Derivat des Lebens“ findet sich auch bei Graf Yorck von Wartenberg; vgl. U. Dierse u. K. Rothe, Artikel „Leben V. 18. Jh. bis Gegenwart“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5, Darmstadt 1980, Sp. 71-97, hier 86f.

<sup>40</sup> Dies geht über die „Selbstheit“ eines bereits im Stoffwechsel gegebenen „Sich“ bei H. Jonas hinaus, welcher gezwungen bleibt, gleichzeitig die Sorge um den Selbsterhalt der Identität und die Faktizität der Todesverfallenheit hierbei zu unterstreichen; vgl. Organismus und Freiheit, 71f.

<sup>41</sup> Vgl. J. Hanson, Michel Henrys Critique of the Limits of Intuition, in: Studia Phaenomenologica 9 (2009) 97-112.

zipiell unsichtbar ist, ohne dadurch aufzuhören, das originäre Selbsterscheinen jeglichen Erscheinens zu verwirklichen.<sup>42</sup>

Ohne Zweifel kann darauf hingewiesen werden, dass die „Lebensphänomene“, wie sie durch den allpräsenten Physikalismus „vom leichtesten Atom bis hin zu den größten Körpern des Universums“ (Laplace) verkannt wurden, nicht notwendiger Weise auch das philosophische Denken an diesen Ausschluss gebunden haben, ebenso wenig wie die klassische Begrenzung einer über die kantischen Vorstellungskategorien vermittelten Naturphilosophie nicht von allen Denkrichtungen eingehalten wurde – und dies nicht nur für den bei Kant selbst eröffneten praktischen Bereich der Freiheit angesichts empirischer Bestimmungen. Immerhin mussten sowohl Kant wie Husserl Zuflucht zur Empfindung nehmen, um die Transzendentalität selbst impressional in ihrer Operativität aufweisen zu können, da ohne „Empfindungsmaterie“ oder „Hyle“ keine Erkenntnis möglich ist. Aber wenn sich der schon zuvor genannte Merleau-Ponty<sup>43</sup> im Anschluss an Bergson für ein „primordiales“ oder „wildes Sein“ entschließt, welches weder „Subjekt“ noch „Objekt“ ist, und dadurch dem Erkenntnisdualismus entgehen will, so ist damit die „Natur“ aus dem klassischen Rahmen der „Erkenntnisbedingungen“ und ihrer jeweiligen Analyse noch nicht entschlossen genug entlassen. Was nämlich „ist“ eine Natur, damit

---

<sup>42</sup> Vgl. M. Henry, Inkarnation, Kap. 21. Insofern bleibt unsere Analyse auch nicht bei einer bloß „ästhetischen“ Haltung gegenüber der Natur stehen, von der Th. W. Adorno in seiner „Ästhetischen Theorie“ sagt (Frankfurt/M. 1974, 410), dass die „ästhetische Rationalität [...] wieder gut machen [will], was die naturbeherrschende draußen angerichtet hat“. Wie wir des Öfteren ausführen werden, bleibt die Natur hierbei als „Gegenstand“ für den „Blick der Intuition“ bestehen, auf dem auch jegliche Form von Rationalismus, Objektivität oder Technik beruht, ohne diesen Blick selber einer transzendentalen Reduktion zu unterwerfen (vgl. unser Kap. II, 3.4).

<sup>43</sup> Vgl. *Résumés de Cours*, Paris 1968, 94f. Es bleibt daran zu erinnern, dass etwa zur selben Zeit auch E. Lévinas den Beibehalt der Hyle durch Husserl als eines der stärksten Motive für eine berechnete vor-intentionale Phänomenologie angesehen hat, auch wenn Lévinas im spezifischen Sinne nie eine „Naturphilosophie“, sondern eine „Ethik des Anderen“ entwickelte; vgl. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1993, Kap. 3: Der Untergang der Vorstellung (S. 120-139).

sich in ihr unsere „Selbstreferenz“ überhaupt herausbilden kann, bevor letztere zur Vorstellung des thetischen Bewusstseins wird? Entspricht das Außerspielsetzen eines bloßen Objekt-Aktbezugs von Natur/Denken im Empfinden bereits der „Integralität“ der Erfahrung, welche durch die „Natur“ gegeben sein soll, oder bedeutet eine solche Integration nur eine Variante der zuvor genannten Komplementarität oder Interferenz? Geschieht dadurch bereits eine „Versöhnung“ oder zumindest „Solidarität“ von eigenem „Erleben“ der Unmittelbarkeit (Sich oder Selbst vor jeder Ich-Repräsentation) und einer bisher objektivierten Natur durch die skizzierten abstrahierenden Denkprozesse der verallgemeinernden oder technischen Vernunft?

Historisch könnte – zumindest naturphilosophisch – dafür die Erfahrung in Anspruch genommen werden, welche alle Menschengenerationen bisher mehr oder weniger deutlich gemacht haben, dass die Natur als „Mutter“ oder „Herrscherin“ sich letztlich nicht vom Gang der menschlichen Dinge berühren ließ und es sich bei allen menschlichen Veränderungen um keine wesentliche Beeinträchtigung der „Wiederholung“ des „ewig gleichen“ Naturverlaufs handelte. Das heißt, es gibt (hier auch allein naturwissenschaftlich gesehen) eine „Geschichte“ der kontinuierlichen Natur- oder Schöpfungserhaltung als Konstanz der *res extensa* durch alle Veränderungen hindurch, was eine Rückwirkung durch das „Werden“ der Lebewesen auf einen solchen stabilisierten Kosmos ausschloss. Aber kaum ein halbes Jahrhundert nach der Begründung der quantitativen Chemie, die dieses Erhaltungsgesetz zur Grundlage hatte, wurde das 2. thermodynamische Prinzip entdeckt, welches zunächst als „Degradation“ oder Verlust der Qualität der Energie verstanden wurde, obwohl Gibbes und Boltzmann ihm bald eine statistische Interpretation gaben: das Gleiten der geordneten Systeme auf eine Homogenität durch „zufällige“ Verteilung der „befreiten“ Elemente hin.<sup>44</sup> Bekannter Weise hat Henri Bergson be-

---

<sup>44</sup> Diese Problematik lässt sich sehr klar im Denken Simone Weils (1909-1943) ablesen, die im Anschluss an Stoa, Descartes, Spinoza und Kant die Idee einer absoluten „Welt-Notwendigkeit“ vertrat und daher die physikalischen „Wahrscheinlichkeits“-Hypothesen von Boltzmann und Planck wissenschaftshermeneutisch zu integrieren versuchte, um die platonisch-christliche Gegenüberstellung

reits darauf hingewiesen, dass dieses 2. Gesetz der Thermodynamik das „metaphysischste“ aller physikalischen Prinzipien sei, um dadurch auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, welche die Differenziation, Komplexifikation und Organisation der Entwicklung der lebendigen Formen für eine Integration in eine rein physikalistisch gesehene Natur bildeten. Bergsons „Emergenztheorie“, wie sie später auch von Teilhard de Chardin befolgt wurde, war eine der Wege, um eine „integrative“ Naturphilosophie zu erreichen, auch wenn sein letztlich „mystischer“ *élan vital* nicht unbedingt übernommen werden konnte.<sup>45</sup>

Man kann jedoch die Frage stellen, ob eine Unmittelbarkeit als Erfahrung der Natur (hier im Sinne von Leben) überhaupt mit der spezifischen Disziplin einer Naturphilosophie vereinbar ist, sofern letztere schon immer eine bestimmte Thematisierung des „Seins“ darstellt, anstatt dessen bloßer „Eröffnung“ einem „anderen Denken“ anzuvertrauen, welches im Sinne Heideggers keinerlei ontischer Regionalwissenschaft mehr verpflichtet ist.<sup>46</sup> Durch die „Biosphäre“ als statistisch unwahrscheinliche Begegnung vor 3 Milliarden Jahren der physikalisch-chemischen Entwicklung mit der Herausbildung lebendiger Formen vermag sich vielleicht die spezifische Lokalität „Erde“ als unsere „Natur“ im engeren Sinne erklären, aber ob damit unsere „transzendente Geburt“ in einem rein phänomenologischen Leben erfasst ist, bleibt eben radikal phäno-

---

von Notwendigem/Guten für die Neuzeit weiterhin fruchtbar machen zu können; vgl. *Écrits de Marseille 1940-1942 (Œuvres complètes IV/1)*, Paris 2009, 99-212: *La science et nous; Réflexions à propos de la théorie des quanta, etc.* – Gegenwärtig werden die „Naturgesetze“, die seit Newton und Leibniz sowohl kausal wie final im Sinne eines Determinismus verstanden wurden, entweder statistisch oder als bloße Sukzessionsgesetze interpretiert, bei denen logische, sprachliche und konventiale Elemente eine Rolle spielten; vgl. G. Frey, Artikel „Naturgesetzlichkeit, Naturgesetz“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Sp. 528-531. Unbestritten ist dabei die mathematische Formulierung von „Naturkonstanten“ wie etwa Gravitationskraft, Lichtgeschwindigkeit etc.; vgl. den entsprechenden Artikel von K. Mainzer, ebd. 531-533.

<sup>45</sup> Vgl. H. Bergson, *L'Évolution créatrice* (1907), in: *Œuvres*, Paris 1980, 487-812; F. Worms, *Bergson et les deux sens de la vie*, Paris 2004.

<sup>46</sup> Vgl. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen <sup>3</sup>1988, 1-28: *Zeit und Sein*; 61-80: *Das Ende der Philosophie und die Sache des Denkens*

menologisch gänzlich offen, da die „Geburt in einer Welt“ immer schon die Idee der Welt als solcher voraussetzt – und mithin konstitutiv aufgewiesen werden muss, wie Husserl es versuchte. Setzt jedoch die Realität des „Lebens“ fraglos die „Welt“ voraus, und damit die scheinbare Selbstverständlichkeit einer „unmittelbaren“ Naturphilosophie? Die Morphogenese ergibt ohne Zweifel neue Existenzmodalitäten wie das „Werden“ oder die „Dauer“, welche Descartes' wie Kants Welt- und Naturverständnis im physikalisch-geometrischen Sinne übersteigen. Aber die biologische Gestalt impliziert bereits in ihren einfachsten Molekülen „Leben“ vor jeder Anpassung und Veränderung, mithin auch alle lebendigen Wahrnehmungsprozesse als eines intensiven „Sich-Selbst-Fühlens“ nach H. Jonas,<sup>47</sup> welches in der Tat immer schon „mehr“ ist als nur eine „Funktionsleistung“, und damit zumindest einen undifferenzierten Darwinismus hinter sich lässt.

„Regionale Singularität“ irdischen Lebens als „Natur“ in diesem genaueren Sinne trotz der Komplexität des geregelten lebendigen Austauschs mit der „Umwelt“ liefert als Konzept naturphilosophischer „Unmittelbarkeit“ höchstens einen Begriff der vielfältigen Interdependenz oder Koexistenz (als permanente Austauschprozesse von „Innen“ und „Außen“, ein je spezifisches „Milieu“ oder „Biotop“ zu bilden) zwecks epistemologischer Annäherung an die Begriffe Materie, Energie und „Information“ – dringt aber keineswegs bis zu einer Phänomenalisierung als reeller Selbstunmittelbarkeit vor.<sup>48</sup> Zumindest ergäbe die Anerkennung einer aktiven Selbstregulierung der pflanzlichen, tierischen und menschlichen „Wesen“ entgegen der bloßen thermodynamischen „Homogenisierung“ durch „Ent-Differenzierung“ ein erneutes Verständnis des *conatus* nach Spinoza, um diese „Anstrengung, im Sein zu verharren“, noch stärker als eine wirkliche Phänomenalität der Affektion

---

<sup>47</sup> Vgl. *Organismus und Freiheit*, 162f.

<sup>48</sup> Diese Formulierung erfolgt bewusst auch mit Blick auf eine „Systemtheorie“, wie sie umfassender Weise von N. Luhmann intendiert ist; zur Auseinandersetzung vgl. S. Kattelmann, *Liebe als Kommunikationsmedium und Affektion. Ein Theorievergleich zwischen der Systemtheorie von Niklas Luhmann und der Lebensphänomenologie Michel Henrys*, Magisterarbeit Philosophie, TU Dresden 2009 (im Erscheinen).

zu verstehen, welche nicht nur die jeweilige lebendige Gestalt durch die Konstanz ihrer Bezüge (Austausch) ergreift, sondern auch als ein immanentes Handeln, das ein unmittelbares, selbstaffektives „Können zu können“ impliziert.<sup>49</sup> Mit anderen Worten muss für die jüngsten Modelle von Selbst-Organisation, Auto-Poiesis oder Auto-Teleologie die radikal phänomenologische Möglichkeit eines wirklichen Sich aufgewiesen werden, welches nicht nur numerisch „Individuum“ durch eine gewisse Stabilität und Permanenz ist, wie Edgar Morin<sup>50</sup> bereits von den Atomen an auch für die „physikalischen Wesen“ belegen wollte. Die Frage der Unmittelbarkeit als einer phänomenologisch effektiven Selbst-Referenz durch die „differenzierte Singularität“ mit in-put und out-put führt mithin zur Problematik der Individualität heute zurück, wie sie die Naturphilosophie wohl aufzuwerten, aber nicht zu beantworten vermag, was allerdings mit Frank Tinland kein geringes Ergebnis gegenüber einer abstrakt analytisch verbleibenden Methodologie in den Naturwissenschaften darstellt und von Adolf Portmann bereits als „Selbst-Präsentation“ angedacht wurde.<sup>51</sup>

Dies darf nicht im Sinne einer Gesamtprojektion auf die „Finalität“ des Universums allgemein verstanden werden, denn die Biosphäre kann naturphilosophisch nicht für das ganze Universum stehen, insofern die Außergewöhnlichkeit unseres irdischen Planeten kein „Zentrum“ des Kosmos darstellt, wie vor Kopernikus und Kepler geglaubt wurde. Die irdischen Gesetze der Ko-Evolution und Ko-Existenz der Biosphäre (hypothetisch) erklären durch die naturwissenschaftlich gegebene Entwicklung der Atome zu Molekülen und von den Makro-Molekülen zu den ersten einfachen Lebensformen nur die beobachtbaren Entsprechungen innerhalb unseres Öko-Systems, ohne dem Menschen eine Antwort auf seine eigene Dialektik von Leben/Tod vermitteln zu können, sofern man

---

<sup>49</sup> Vgl. bereits unsere Anm. 34.

<sup>50</sup> Vgl. *La Nature de la nature* (Band 1 von „*La Méthode*“), Paris 1977; wie zur selben Zeit auch H. R. Maturana, *Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie* (zus. mit F. Varela), Braunschweig 1982.

<sup>51</sup> Vgl. A. Portmann, *Selbstdarstellung als Motiv lebendiger Formbildung*, in: *Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren*, Zürich 1958.

dabei im Bereich der Empirie stehen bleibt. Die Autopoiese oder „Individuation“ in dieser naturphilosophischen Sichtweise lässt durchaus „teleonomische“ Zentren entstehen, wodurch Entwicklungsprozesse und operative Anpassungsleistungen erbracht werden, welche sowohl eigene Erhaltungszwecke wie Steigerungspotenziale implizieren, um einer „feindlichen Umwelt“ (mit ständiger Gefahr eines Rückfalls ins Anorganische) Widerstand leisten zu können. Aber diese interne Teleonomie, welcher einer diskutierten „Teleologie“ des Lebendigen untergeordnet ist, um das vom Leben „evolutiv“ Erreichte in eine „selbstkonstituierte“ Finalität zu erheben, stellt sicher die Anzeichen einer außergewöhnlichen „lokalen“ oder „regionalen“ Natur im Gesamt des Kosmos dar, ohne uns jedoch gleichzeitig phänomenologisch die immanent affektiv gelebte Empfindung unserer eigenen Unmittelbarkeit als „Sich“ oder „Individuum“ wirklich zugänglich machen zu können, Denn insofern die naturwissenschaftliche Erklärung (und eine ihr auf dieser Ebene folgende Naturphilosophie) nur Funktionen des Lebendigen beschreibt, und nicht das Wesen des Lebendigen selbst, setzt sie eine Lebensselbstaffektion als solche immer schon voraus.<sup>52</sup>

Zum nicht überprüften Apriori der Raumvorstellung in jeder epistemologisch orientierten Naturphilosophie gesellt sich natürlich ebenfalls die Zeitvorstellung, ein „Sich“ unter dem Aspekt einer „Geschichte der Natur“ als Werden bzw. spezifischer in der Perspektive der ontologischen Fragilität aller lebendigen Formen zu sein.<sup>53</sup> Angesichts einer ewigen Indifferenz des Kosmos schei-

---

<sup>52</sup> Vgl. auch F. Martins, *La phénoménologie de Michel Henry et les questions du neurologue Damasio*, in: J.-M. Brohm u. J. Leclercq (Hg.), *Michel Henry (Les Dossier H)*, Lausanne 2009, 426-433, bzw. M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg/München 2005, Kap. I, 2: Die Kritik des Subjekts (S. 33-50), die von den Analysen des „Tod des Subjekt“-Denkens (Freud, Heidegger unter anderem) auf die naturphilosophische Diskussion in ihrer prinzipiellen Begrenztheit übertragen werden kann, um den Status der Subjektivität als identisch mit der Lebensselbstaffektion prinzipiell zu erfassen.

<sup>53</sup> Zur Abgrenzung der – im Sinne Kants beschreibenden – „Naturgeschichte“ (*Historia naturalis*) von der apriorischen, mathematischen oder mechanistischen „Naturwissenschaft“ vgl. O. König, Artikel „Naturwissenschaft“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, Sp. 641-650, hier 643f.

nen die Anfänge der Natur im Sinne von „irdischem Leben“ einen solch zufälligen Ereignischarakter zu besitzen, dass die Anfänge des Lebens nicht nur als ein „Spiel der Möglichkeiten“ erscheinen, sondern diese Kontingenz wiederholt sich in der Morphogenese, um trotz einer vorgegebenen Richtung Verzweigungen zu folgen, welche das Prekäre des Auffindens von günstigen Umweltbedingungen zeigen. Teleonomie und Teleologie des Lebendigen müssen also stets auf dem Hintergrund dieser „prekären“ Anfangs- und Anpassungssituation gedacht werden, um naturphilosophisch dem fehlenden „Grund“ in der allgemeinen Ordnung des Kosmos gerecht zu werden, der sich für uns in seiner Aktualität immer dann zeigt, wenn etwa durch „Naturkatastrophen“ die menschliche Arbeit und Kulturanstrengung wie mit einem Schlag und ohne weitere Rücksicht seitens der Natur zerstört wird, mithin ohne weitere Spuren von unserer Aktivität zu hinterlassen. Nicht nur das Erdbeben von Lissabon bedeutete für alle Intellektuellen der damaligen Zeit eine bohrende Frage der „Theodizee“, auch das gewaltige Erdbeben von Haiti in unseren Tagen konfrontiert uns mit diesem Grundverhältnis zur Erde, und zwar unabhängig von allen ökologischen Problematiken durch die überentwickelte Technik.

Die Unvergleichbarkeit zwischen den Kräften, welche ein „natürliches Gleichgewicht“ für die Lebensentstehung und -entfaltung erlaubt haben, und die ökologisch-klimatischen Distorsionen heute in diesem „Gleichgewicht“ der Natur können also nicht je einseitig betrachtet werden, denn wenn auch die Entstehung des Lebens auf unserer Erde als unumkehrbar im kosmischen „Spiel der Möglichkeiten“ erscheint, so zeigt sich nunmehr die ontologische Fragilität des Lebens unter der Möglichkeit einer Selbstzerstörung desselben Lebens. Wie aber vermag das Leben, welches radikal phänomenologisch gesehen ständige Selbststeigerung in seiner immanenten Selbstaffektion ist, das scheinbare Gegenteil seiner selbst zu werden? Diese äußerste Möglichkeit allen Lebens muss daher von der transzendentalen Phänomenalisierung des Lebens selbst her beantwortet werden, das heißt als eine „Subjektivität“, welche sich letztlich selbst negiert, insofern sie sich nicht mehr als selbstempfindendes Leben „will“, sondern nur noch als technisch-abstrakte Selbstregulierung, um auf diesem Wege das Ende der Geschichte



möglicherweise herbeizuführen. Letztere verband die „Prekarität“ des anfänglichen Lebens und die „Beherrschung der Natur“ bisher miteinander, ohne die Folgeerscheinungen gleich mit sehen zu können, aber durch wissenschaftliche Methodenreduktion und politisch-ökonomische Kapitalisierung eine ontologische Substitution vollzog, welche den unmittelbaren Leib/Erde-Bezug aufhob, durch den die praktische Selbstaffektion die „Natur“ als unsere affektive „Geschichte“ mit einbezog.<sup>54</sup> Heute ergibt sich aus dieser Entwicklung nicht nur die Verantwortung für die Anderen als den kommenden Generationen, sondern angesichts dieser neuen Dimension lebendiger „Selbstteleologie“ die notwendige transzendente Aufmerksamkeit für die Natur als eines *ordo communis naturae*. Wie wir zeigen werden, kann dieser nicht nur von einer neuen „Bewusstwerdung“ innerhalb der sich selbstaufklärenden „rationalen“ Vernunft erwartet werden, welche der Evidenz verhältet bleibt, sondern die Natur muss als eine ko-pathische Gemeinschaftlichkeit im Akt des reduktiven Reflektierens als umfassendes Empfindenkönnen selbst vor aller protentionalen Thematisierung oder Objektivierung bereits mitgegeben sein.<sup>55</sup>

Denn was die Vorstellung im besten Fall zu ergreifen vermag, sind die komplexen „Interaktionen“ einer sich generierenden wie stabilisierenden Natur, welche sich auf diese Weise (das heißt durch die „Kommunikation“ einer tragenden Ordnung) bis in die Vorstellung selbst hinein durchhält, um diese in Erinnerung an das Mitsein anderer „Körperwesen“ ihre Grundlage in der Natur nicht verkennen zu lassen. Damit haben wir jedoch die griechische Hypostase des „Weltseins“ nicht verlassen, auch wenn das raumzeitlich Netzwerk unserer „natürlichen Bedingungen“ für die genannte Vorstellung unendlich ausgeweitet wurde, was die einzelnen

---

<sup>54</sup> Vgl. R. Kühn, *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*, Freiburg/München 2008. – Mit anderen Worten ist die These von M. Henry aus „Die Barbarei“ (1987; dt. 1994) zu vertiefen, dass die Selbstzerstörung nicht nur auf einer natürlichen Fragilität aufruht, sondern im Innersten der Kraft des Lebens selbst mit gegeben ist, was auch die entscheidende „Kulturfrage“ bleibt, so wie sie unsere ganze Untersuchung über die „Natur“ daher notwendiger Weise mit durchzieht.

<sup>55</sup> Vgl. besonders unsere Kap. II, 2-3.

empirischen Naturkenntnisse betrifft. Ein „Sich“ erfährt sich in diesem Rahmen, selbst wenn es auf die einfachsten Stoffwechselveränderungen und deren Kontinuität achtet, um „Innen“ und „Außen“ als Relation, Austausch oder Integration zu verstehen, als Wesen der Differenz, welches gezwungen ist, seine Identität besorgend zu erringen und durch unablässige Verschränkungen von Materie und Energie hindurch zu bewahren zu versuchen, an deren Ende der Tod steht.<sup>56</sup> Die strukturelle „Individualität“ als raumzeitliche Singularität, welche auf diese Weise naturphilosophische propagiert werden kann, vermag kein wirkliches „Sich“ zu sein, wenn die ständige Selbstdifferenzierung im Differenzgeschehen der Ablösung vom physikalisch-chemischen Grund selbst vorgezeichnet bleibt. Auch eine Zeitlichkeit wie Geschichtlichkeit, welche daraufhin durch die Beziehung der Individuen miteinander die biologische Existenz weiterführen lässt, kann nicht auf einen phänomenologischen Grund im transzendentalen Sinne zurückgeführt werden, denn die postulierte Einheit dieses Grundes, der naturgeschichtlich allen Wesen gemeinsam sein soll, bleibt der zeitlichen „Sammlung“ eines (eventuell „organischen“) Gedächtnisses überliefert, ohne sich selbst jemals als „Grund“ selbstaffiziert zu haben.<sup>57</sup>

Sind retentionales Gedächtnis wie intentionale Vorstellung ekstatische Strukturen unseres Bewusstseins im klassisch rationalen wie hermeneutischen Sinne dieses Begriffs, so scheint es nicht möglich zu sein, eine Naturerfahrung in unmittelbarer Identität mit unsrer affektiven Selbstapperzeption zu gewinnen, selbst wenn sich der „Beobachter“ hinsichtlich der Welt als multirelationaler „Natur“ noch so sehr zurücknehmen sollte, um jeden „Anthropomorphismus“ im methodologischen Sinne zu vermeiden. Denn es bleibt die radikale Frage, ob die Natur zunächst nicht selber eine Phänomenalisierungsweise ist, bevor sie in irgendeinem Maße zu

---

<sup>56</sup> Dies ist im Wesentlichen das Ergebnis der Untersuchung „Repenser la nature?“ von F. Tinland, 189f.

<sup>57</sup> Dass die Frage der Transzendentalität dann ihrerseits nochmals problematisiert werden muss, liegt auf der Hand; vgl. G. Rametta (Hg.), *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*, Hildesheim-Zürich-New York 2009.

einem „Gegenstand“ wird, auch wenn dieser aus dem engen physikalistischen Paradigma herausgelöst sein sollte, weil dessen Berechtigung in vielen Bereichen bereits überbordert erscheint, worüber die neuesten Anpassungsversuche der Neurowissenschaften nicht hinwegtäuschen können.<sup>58</sup> Wenn die „Sichreferenz“ der differenzierten lebendigen Einheiten stets ein letztes „Sich-Beziehen-Auf“ enthält, um überhaupt ein „Selbst“ als autos sein zu können, so gilt es, eine solche berechtigte naturphilosophische Analyse<sup>59</sup> nicht bei der bloß faktuellen Feststellung einer „Ersten Differenz“ stehen zu lassen. Denn im radikal phänomenologischen Leben gibt es unter transzendentaler Bedingung eine „Selbstrelationalität“ desselben Lebens, welche als originäre Individuierung nicht „Differenz mit etwas Anderem“ impliziert, sondern Bezug zu sich selbst in einer raum- wie zeitlosen Selbstgenerierung, die nur noch der reinen Passibilität des affektiven Lebens in seinem steten Ankünftigwerden geschuldet ist.

Die Natur in diese innerste Sphäre aller Phänomenalisierung als Selbsterscheinen hinein zu nehmen, bedeutet methodologisch gegen-reduktiv, die Natur aus jeder gegen-ständlichen Betrachtung klassischer oder moderner Art und Weise zu lösen, um sie in uns als ursprüngliches Leben zu erproben und dadurch eine pathische Gemeinschaftlichkeit mit allem zu gewinnen, was „ist“. Gibt sich uns unser Leben originär als Affekt und Gefühl, dann wäre auch ein originäres „Naturgefühl“ kein einzelnes besonders Gefühl mehr (etwa wie im romantischen „Naturerleben“, welches vom äußeren Beeindrucktsein durch die Naturgegebenheiten ausgeht), sondern es würde bedeuten, dass unser rein phänomenologisches Leben von nichts getrennt ist, was sich uns manifestieren kann, weil ein solches Lebens- als Naturgefühl zur Selbstaffektion in jeder Erscheinung selbst gehört. Die augenblicklich dramatischen Verände-

---

<sup>58</sup> Vgl. dazu auch unser Kap. II, 1: Biologie und Lebensbegriff.

<sup>59</sup> Vgl. E. Morin, *La vie de la vie* (Band 2 von „La Méthode“), Paris 1980; noch begrenzter tritt eine rein evolutionsgeschichtliche Erkenntnislehre auf: H. Schilling, *Ein Handbuch der evolutionären Erkenntnistheorie*, 11 Bände, Hildesheim-Zürich-New York 2009, mit Einzeluntersuchungen zu Sprechen, Messen, Wahrnehmung, Schlussfolgerung, Unterscheiden, Vorstellen, Automation der Operationen und Zeichengebung.

rungen im „ökologischen Gleichgewicht“ drängen dialektischer Weise nicht nur zu einem vor-kopernikanischen „Geozentrismus“ zurück, welcher aus wissenschaftlicher Sicht überholt zu sein scheint, sondern zu einer prinzipiellen Überwindung der Natur-Begrenzung seitens der Wissenschaft und Technik als solcher, ohne in eine rein mythologische oder religiös-kontemplative Weltbetrachtung zurückfallen zu können. Die „Rückkehr“ muss in gewisser Weise sogar noch grundlegender sein, nämlich hin zu einem „Voraus“ des Denkens, welches die Natur eindeutig ist, um in ihrem letzten immemorialen Voraus mit dem absolut phänomenologischen Leben selbst identisch zu sein, aus dem sie hervorgeht. Älter als Koexistenz, Gleichzeitigkeit und Solidarität von Erde und Natur, um unsere kulturelle Existenz in einer bewusst gewordenen „Interaktion“ weiter führen zu können, ist folglich das Immemoriale, aus dem die Natur ihrerseits kommt. Letztere ist uns nicht nur in einem naturphilosophischen Sinne „voraus gegangen“, sondern als physis/natura ist sie selbst ein originäres „Hervorgehen“, welches eine gemeinsame Wesensbestimmung mit unserem phänomenologischen Leben als solchem darstellt. Dann ist eine Naturphilosophie auf der Höhe ihrer Geschichte und Zeit nicht nur ein gleichzeitiges Bedenken, dessen, was wir existentiell „sind“, sondern Bedenken des genannten Immemorialen – allerdings nicht nur als „Spiel der Möglichkeiten“ natürlicher Prozesse, sondern als das Nicht-Erinnerbare schlechthin, welches wesensgemäß vor allem Denken liegt. In diesem Sinne ist die „Natur“ eine der stärksten philosophischen Motivationen innerhalb einer Selbstbesinnung, welche sich aus den Vorgaben der eigenen ratio als Evidenz oder Intuition zu befreien vermag, um in die genannte reine Passibilität einzutauchen, welche unseren Ursprung als Grund birgt.<sup>60</sup> Ist die

---

<sup>60</sup> Wir führen damit eine frühere Analyse zum ersten „Weltsein“ im Empfinden hier weiter, um den Prozess des Hervorgehens als „Natur“ mit in dieses originäre Weltgefühl als „Naturgefühl“ im rein phänomenologischen Sinne hinein zu nehmen; vgl. R. Kühn, Praxis der Phänomenologie. Einübungen ins Unvordenkliche, Freiburg/München 2009, Kap. I, 4: Weltsein und Empfinden (S. 104-126). Für einen ähnlichen Versuch zuletzt vgl. J. Reaidy, Michel Henry, la passion de nature. Méditations phénoménologiques sur la naissance, Paris 2009, bes. 21 ff. über „Lebenswelt“ als Bezug.

Natur in diesem aufzuweisenden Sinne die letztere Passibilität selbst, welche wir als und im „Leben“ erfahren, dann bietet es sich zunächst an, solches „Hervorgehen“, welches noch älter als die physis selbst ist, im Bericht der Genesis aus dem Blickwinkel des Johannesprologs heraus zu verstehen, nämlich das Werden von allem im Leben (Joh 1, 3-4). „Schöpfung als Passibilität“ lautet daher thematisch unser erstes Kapitel in der weiteren Hauptuntersuchung, womit keinerlei theologische Priorität angedeutet ist, sondern nur die Radikalität eines Fragens über vorweg entschiedene Welt-, Natur- oder Wissenschaftshorizonte hinaus.