Rostocker Phænomenologische Manuskripte

38

Wie ist Naturphänomenologie möglich?

Eine Debatte

Kira Meyer
(herausgeberin)

Herausgegeben
von
Michael Großheim
Steffen Kluck

Rostocker Phænomenologische Manuskripte

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Clemens Albrecht (Koblenz)

Prof. Dr. Christoph Demmerling (Marburg)

Prof. Dr. Tonino Griffero (Rom)

Prof. Dr. Jürgen Hasse (Frankfurt a. M.)

Prof. Dr. Shinji Kajitani (Tokyo)

Prof. Dr. Hilge Landweer (Berlin)

Prof. Dr. Helmut Lethen (Wien)

Prof. Dr. Andrzej Przyłebski (Poznan)

Rostocker Phänomenologische Manuskripte (RPM):
Großheim, Michael/Kluck, Steffen (Hrsgg.)

RPM 38
Wie ist Naturphänomenologie möglich? Eine Debatte
herausgegeben von Kira Meyer
Rostock 2022

ISBN: 978-3-86009-399-3

Satz & Layout: Steffen Kammler

Bezugsmöglichkeit:
Prof. Dr. Michael Großheim
Universität Rostock | Institut für Philosophie | 18051 Rostock

https://doi.org/10.18453/rosdok_id00004940

Das Erscheinen der Rostocker Phänomenologischen Manuskripte
wird ermöglicht durch die freundliche Unterstützung der

STIFTUNG
NEUE
PHÄNOMENOLOGIE

Wie ist Naturphänomenologie möglich? Eine Debatte

herausgegeben von Kira Meyer (Kiel)

«Wie ist Naturphänomenologie möglich?»
Kira Meyer
5–18

«Wie ist Naturphilosophie möglich?»
Hermann Schmitz
19–28

Aus dem Briefwechsel zwischen Hermann Schmitz und Gernot Böhme zum Thema Natur (1989–1997)
29–39

«Neue Naturphilosophie zwischen Phänomenologie und Naturwissenschaft»
Michael Großheim
40–50

Wie ist Naturphänomenologie möglich?
(Kira Meyer)

I. Einleitung

Wie ist Naturphänomenologie[1] möglich? Diese Frage mag zuerst überraschend klingen: Schließlich gibt es eine Phänomenologie des Geistes, des Hörens, des Lachens, der Liebe, des Sportes, des Singens sowie zahlloser weiterer Phänomene – sollte da eine Phänomenologie der Natur etwa nicht möglich sein? Und doch: Hermann Schmitz stand einer solchen Naturphänomenologie skeptisch gegenüber. Der Grund dafür liegt in seinen Bedenken gegenüber dem Naturbegriff:

> «Dabei will ich nicht ganz verschweigen, daß ich von meinem phänomenologischen Standpunkt aus gewisse Reserven gegen den Naturbegriff habe. [...] Der Naturbegriff leistet entweder dem Dualismus Vorschub, oder, wenn man mit monistischer Verwahrung dagegen von der Natur im Menschen oder dem Menschen als einem Stück Natur spricht, dem Schichtenmodell, das dazu herausfordert, über die Natur im Menschen irgendeine Oberschicht wie den Geist oder die Kultur oder die Technik oder sonst etwas zu setzen.»[2]

Trotz des ungeheuren Umfangs des Schmitz'schen Œuvres – allein sein System der Philosophie umfasst zehn Bände, weitere 40 Buchveröffentlichung und unzählige Artikel gesellen sich dazu – spielt der Naturbegriff darin keine Rolle. Er selbst bekundet gegenüber Gernot Böhme: «Sicherlich haben Sie gemerkt, daß ich in allen meinen Büchern der Verwendung der Ausdrücke ‹Natur› und ‹Geist› aus dem Weg gehe.»[3] Obgleich Natur also kaum explizit von Schmitz thematisiert wird, kommen natürliche Phänomene wiederholt in seinen Schriften vor: Landschaften sind paradigmatische Fälle von Atmosphären und werden als solche auch regelmäßig von Schmitz zur Erläuterung seiner Theorie der Atmosphären herangezogen.[4] Die aufmerksame Leserin wird darüber hinaus immer wieder auf Aspekte stoßen, die üblicherweise als natürlich bezeichnet werden: Die Luft, Tiere, Bäume,

[1] Im englischsprachigen Raum wird eher von «ecophenomenology» gesprochen (vgl. Brown, Charles S./ Toadvine, Ted: Eco-phenomenology. Back to the Eath itself. Albany, NY 2003) – und auch im Deutschen ist die Bezeichnung «Ökophänomenologie» gebräuchlich. Ich verwende im Folgenden den Ausdruck Naturphänomenologie, da dies dem Sprachgebrauch bei Schmitz und Böhme entspricht; ökophänomenologische Ansätze sind aber stets mitgemeint.

[2] Brief von Hermann Schmitz an Gernot Böhme vom 17. Juni 1994.

[3] Brief von Hermann Schmitz an Gernot Böhme vom 17. Juni 1994.

[4] Zudem hat Schmitz sich in seinem Aufsatz «Landschaft als Wahrnehmungsweise» (vgl. in Schmitz, Hermann: Atmosphären. Freiburg/München 2016, S. 109–133) explizit mit dem Landschaftsbegriff auseinandergesetzt.

das Wetter und vieles mehr werden von Schmitz im Zusammenhang seines phänomenologischen Systems verhandelt.

Eine besondere Ausnahme bildet daher sein, bislang unveröffentlichter Text, «Wie ist Naturphilosophie möglich?», der in diesem Heft erstmals abgedruckt wird. Es handelt sich dabei um ein Vortragsmanuskript, welches auf der Tagung der *Gesellschaft für Neue Phänomenologie* am 19. April 1997 präsentiert wurde. Die Tagung widmete sich dem Thema «Natur – Phänomen oder Konstrukt?»[5] und befasste sich folglich aus phänomenologischer Perspektive mit der Frage nach einer adäquaten Konzeptionalisierung von «Natur». Wenn man den Stellenwert von Natur beziehungsweise natürlichen Phänomenen in Hermann Schmitz' Philosophie verstehen will, erweist sich dieser Text als überaus wertvoll. Insbesondere für die Untersuchung des Verhältnisses von Schmitz' Ansatz im Verhältnis zu jenen wie dem von Gernot Böhme, der im Anschluss an Schmitz' Phänomenologie eine Naturphänomenologie ausgearbeitet hat, ist das hier zugänglich gemachte Vortragsmanuskript wichtig.

Um diese Beziehung soll es auch im Folgenden gehen. Dabei ist der Titel dieses Aufsatzes – «Wie ist Naturphänomenologie möglich?» – an Schmitz' damaligen Vortragstitel angelehnt, wählt aber einen engeren Fokus. Während es Schmitz in seinem Text um den Naturbegriff und dessen historische Wandlung geht, möchte ich der spezifischeren Frage nachgehen, ob und wenn ja wie «Natur» mithilfe einer phänomenologischen Methode analysiert werden kann. Konkreter soll es um die Auseinandersetzung zwischen Schmitz und Böhme gehen, ob die Rede von einer Phänomenologie der Natur sinnvollerweise möglich ist und welches Verständnis von Natur dabei zugrunde gelegt werden sollte. Damit möchte ich zugleich einen Beitrag zur systematischen Aufarbeitung und Fortentwicklung der Neuen Phänomenologie beziehungsweise der Naturphänomenologie leisten. Denn die Beschäftigung mit dem Thema Natur in Hermann Schmitz' Werken, wie auch mit Gernot Böhmes Naturphilosophie, ist in der Fachdiskussion bislang größtenteils ausgeblieben[6] und stellt daher ein Desiderat dar. Somit kann nicht nur das Verhältnis der beiden Denker zueinander, sondern auch die Stellung von Natur beziehungsweise natürlichen Phänomenen innerhalb ihres jeweiligen philosophischen Ansatzes besser bestimmt werden. Die Ergebnisse sind dabei über die Grenzen der Neuen Phänomenologie hinaus bedeutsam: Die Leib- und Naturphänomenologie wird in der ge-

[5] Weitere Informationen zu der Tagung finden sich unter: https://www.gnp-online.de/die-gnp/archiv-rueckblick/tagung-1997.html, zuletzt abgerufen am 19. September 2022.

[6] Mit einer bemerkenswerten Ausnahme: vgl. Thomas, Philipp: Selbst Natur-sein. Leibphänomenologie als Naturphilosophie. Berlin 1996.

genwärtigen Diskussion fruchtbar gemacht für die Politische Philosophie, Nachhaltigkeitstheorie und Umweltethik[7] und leistet insofern einen wichtigen Beitrag zu der laufenden Debatte über einen adäquaten Umgang mit der ökologischen Krise.

Im Folgenden werde ich eine kurze Einführung in die Kontroverse zwischen Hermann Schmitz und Gernot Böhme über den Naturbegriff beziehungsweise der Möglichkeit einer phänomenologischen Annäherungsweise an Natur geben. Dabei werde ich nicht nur auf den ebenfalls hier abgedruckten Text von Schmitz zum Naturbegriff, sondern auch auf Privatkorrespondenzen zwischen Schmitz und Böhme eingehen, in denen sie die Debatte über «Natur» fortführen. Diese fünf Briefe werden in dem vorliegenden Heft ebenfalls erstmals publiziert.[8] Die Einwände an Böhmes naturphänomenologischem Ansatz kamen jedoch nicht nur aus Schmitz' Feder. Eine besonders konzise Kritik hat Michael Großheim in «Neue Naturphilosophie zwischen Phänomenologie und Naturwissenschaft» formuliert. Auch dieser Vortragstext ist bislang unpubliziert und wird hier erstmals abgedruckt. Damit werden in diesem Heft ausgewählte, aufeinander bezugnehmende Texte aus der Neuen Phänomenologie versammelt und zugänglich gemacht. Meine Hoffnung ist, dass sich daran anschließend – womöglich auch angestoßen durch meine einleitenden Gedanken – ein Diskurs eröffnet über die Potentiale der Naturphänomenologie, über die Bedeutung von Natur im Rahmen einer phänomenologischen Rekonstruktion und die Anbindung an Hermann Schmitz' Ideen. Ich werde unter Berücksichtigung der Einwände von Schmitz skizzieren, dass wir auf der Grundlage von Gernot Böhmes Ansatz einen Skalenbegriff der Natur entwickeln könnten, demzufolge Natur als selbsttätiges Gegebenes aufzufassen ist. Auf dieser Grundlage werde ich für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Naturphänomenologie argumentieren, die nicht zuletzt eine wichtige Methode für die Umweltethik und Nachhaltigkeitstheorie darstellt.

[7] Siehe Pelluchon, Corine: Ecology as new Enlightenment. In: Global Solutions Journal. The World Policy Forum, 7, 2021. S. 218–223; Meyer, Kira: Nachhaltigkeit: Nicht nur eine Frage der Gerechtigkeit. In: der blaue reiter. Bd. 48 (2021). S. 20–25; Soentgen, Jens: Ökologie der Angst. Berlin 2018; Brown, Charles S. / Toadvine, Ted: Eco-Phenomenology. An Introduction. In: Brown, Charles S. / Toadvine, Ted: Eco-phenomenology. Back to the Earth itself. Albany, NY 2003. S. IXff.

[8] Orthografische Korrekturen wurden ohne weitere Markierungen ebendieser vorgenommen.

Gernot Böhme war wohl einer der intensivsten Rezipienten und der kreativsten Weiterdenker von Hermann Schmitz' Philosophie. Dieser Austausch begann im Jahr 1969 mit Böhmes begeisterter Besprechung von Band II, 1 von Schmitz' *System*, der in den kommenden Jahren bei Erscheinen der Folgebände des Systems noch weitere positive Rezensionen folgen sollten.[9] Die schmitz'sche Phänomenologie war für Böhmes Denken maßgeblich, die Auseinandersetzung mit dieser kann in ihrer Bedeutung für seine eigenen phänomenologischen Arbeiten kaum überschätzt werden. Dass sich Böhmes eigener phänomenologischer Ansatz in der kritischen Rezeption und Weiterentwicklung von Schmitz herausgebildet hat, lässt sich pars pro toto bereits an dem Titel der fraglichen ersten Rezension von Schmitz' *System* erkennen: «Leibsein als Aufgabe»[10] ist diese benannt – unter dem gleichlautendem Titel wird Böhme Jahrzehnte später eine eigene Monografie veröffentlichen.[11] Es ist nicht übertrieben zu behaupten, dass Hermann Schmitz' Phänomenologie von keinem anderen Autoren und von keiner anderen Autorin so umfassend, detailliert und kontinuierlich aufgegriffen und systematisch ergänzt wurde wie von Gernot Böhme. Es ist der Leib,[12] den Böhme besonders herausgreift und mit weiteren Konzeptionen zusammenbringt, die bei Schmitz selbst kaum Beachtung gefunden haben: Insbesondere der Topos der Natur wird von Böhme in den Fokus genommen und mit dem Leib zusammengedacht.

Böhme versteht den Leib als «die Natur, die wir selbst sind».[13] Diese Zuordnung macht er auf der Grundlage eines Naturbegriffes, der zwei

[9] Eine ausgezeichnete Darstellung der wissenschaftlichen Korrespondenz beider Philosophen gab Ute Gahlings im Rahmen einer Tagung 2022 unter dem Titel «Philosophieren in Briefen: Zur wissenschaftlichen Korrespondenz zwischen Hermann Schmitz und Gernot Böhme». Es ist auf ein baldiges Erscheinen dieses Vortrages zu hoffen.

[10] Vgl. Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe. Rezension von H. Schmitz: System der Philosophie. Bd. II.1. In: Hippokrates. Bd. 40 (1969). S. 186ff.

[11] Vgl. Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Zug 2003.

[12] Schmitz selbst hat gegen die Kategorisierung als Leibphilosoph stets Einspruch erhoben, so auch im Briefwechsel mit Gernot Böhme: «[...] deswegen bin ich unzufrieden, wenn diese Phänomenologie, wie Sie es tun, summarisch als eine Philosophie der Leiblichkeit abgestempelt wird.» (Brief von Hermann Schmitz an Gernot Böhme vom 01. März 1997) Ähnlich wiederholt Schmitz seine Kritik wenige Monate später ebenfalls gegenüber Böhme: «Ich ärgere mich immer, wenn ich (wie in der Unterschrift eines gedruckten Photos einmal buchstäblich) als der Leibphilosoph bezeichnet werde.» (Brief von Hermann Schmitz an Gernot Böhme vom 24. September 1997) Er selbst beschreibt dagegen die Gegenwart als «Achse» seiner Phänomenologie (ebd.).

[13] Böhme, Gernot: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a. M. 1992. Vgl. auch Böhme, Gernot: Leib. Die Natur, die wir selbst sind. Berlin 2019.

Dimensionen umfasst: Zum einen Natur als das *Gegebene*[14], zum anderen Natur als *Selbsttätiges*.[15] Mit dieser Beschreibung von Natur als dem Gegebenem hebt Böhme darauf ab, dass die Natur etwas ist, das der Mensch vorfindet, ohne selbst an dem Entstehen oder der Entwicklung beteiligt gewesen zu sein. Natur ist dasjenige, das in seiner Existenz und der sie auszeichnenden Eigenart nicht durch die Verfügung des Menschen zustande gekommen ist. Diese Charakterisierung der Natur lässt sich bis in die Anfänge der Philosophiegeschichte zurückverfolgen.[16] Die zweite Dimension von Böhmes Naturbegriff bezieht sich auf die Selbsttätigkeit der Natur. Die so genannte «äußere» Natur stellt sich als etwas dar, das von selbst ekstatisch aus sich heraustritt – solche Ekstasen, wie Böhme sie nennt, oder «Formen, durch die etwas aus sich selbst heraustritt»[17], können u.a. die Farben, Gerüche, Konturen, Geräusche einer natürlichen Entität sein. Die Charakterisierung der Natur als das Selbsttätige, das sich ekstatisch präsentiert, läuft somit auf eine Theorie der Atmosphären hinaus, d. h. auf die Analyse der vielfältigen Möglichkeiten, wie Natur durch uns leiblich-sinnlich wahrgenommen werden kann.[18] Inwiefern kann Böhme aber auf dieser begrifflichen Grundlage von dem Leib des Menschen als Natur sprechen? Auch der Leib, so Böhme, ist dem Menschen gegeben und besitzt eine Selbsttätigkeit – und erfüllt somit beide Dimensionen seines Naturbegriffes. So liegt es zum Beispiel nicht (ganz) in unserer Hand, welche Leibesinseln uns in unserem Selbstbild (wann) besonders präsent sind, welche körperlichen Merkmale wir haben, die wiederum unser Schema des Leibes prägen oder mit welcher leiblichen Sensibilität wir auf die Welt reagieren. Insofern ist es legitim davon zu sprechen, dass der Leib etwas Gegebenes ist. Mit Blick auf die Selbsttätigkeit des Leibes ist festzuhalten: Leibliche Impulse

[14] Siehe unter anderem Böhme, Gernot: Das Gegebene und das Gemachte. In: Großheim, Michael / Kluck, Steffen (Hrsg.): Phänomenologie und Kulturkritik. Über die Grenzen der Quantifizierung. Freiburg/München 2010. S. 140–150, hier S. 142, 146. Vgl. auch Böhme, Gernot: Natürlich Natur. S. 18. Das Gegebene bezeichnet Böhme auch als «Zufallendes oder Schicksalhaftes» (Böhme, Gernot: Natürlich Natur. S. 121), es ist «das Hinzunehmende» (ebd. S. 18) und «Unverfügbare» (Böhme, Gernot: Ethik im Kontext. Über den Umgang mit ernsten Fragen. Frankfurt a. M. 1997. S. 135).

[15] Mit dieser Interpretation von Böhmes Naturbegriff stelle ich mich gegen Michael Großheims Sichtweise, Natur bei Böhme entweder als Kreatürlichkeit oder als Unverfügbares zu deuten (Großheim, Michael: Neue Naturphilosophie zwischen Phänomenologie und Naturwissenschaft. In: Meyer, Kira (Hrsg.): Wie ist Naturphänomenologie möglich? Eine Debatte. Rostock 2022. S. 47.). Allerdings ließe sich die Lesart des Unverfügbaren parallelisieren mit der von mir vorgeschlagenen Dimension des Gegebenen.

[16] Böhme selbst weist darauf hin, dass der klassische Naturbegriff die (äußere) Natur «als etwas verstanden [hat], das von sich aus da ist» (Böhme, Gernot: Natürlich Natur. S. 16).

[17] Böhme, Gernot: Atmosphäre, Frankfurt a. M. 1995. S. 137.

[18] Vgl. Böhme, Gernot: Atmosphäre. Vgl. zudem Böhme, Gernot: Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt a. M. 1989.

treten von selbst auf, etwa als unwillkürliche Reaktion auf Schmerz oder im Erleben von Hunger und Durst – sie sind «von uns als bewusster Person unabhängig [...] und keineswegs beliebig brauchbar und gefügig».[19]

III. Schmitz' Kritik an Böhme

Damit hat Böhme Schmitz' Leibphilosophie zu einer Phänomenologie der Natur, die wir selbst sind, ausgebaut.[20] Schmitz jedoch äußerte Bedenken gegenüber diesem Vorgehen. Diese Bedenken basieren auf seiner geschichtsphilosophischen Kritik insbesondere eines «materialen» Naturbegriffes.[21] Dabei wird Natur zumeist «als Sachbereich, als Region eines bestimmten Typus von Dingen» verstanden «und anderen solchen Regionen gegenübergestellt».[22] Weil der Naturbegriff zu derlei Gegenüberstellungen einlädt, hält es Schmitz gar für «gefährlich», mit diesem zu operieren.[23] Die Voraussetzung für die Entstehung und Durchsetzung des materialen Naturbegriffs liegt laut Schmitz[24] in dem Aufkommen der «psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Denkweise».[25] Diese Denkweise löst das vorige dynamistisch-archaisch-leibliche Eindrucksdenken sowie den damit verbundenen formalen Naturbegriff ab und ist dadurch charakterisiert, dass es erstens zu einer Zentralisierung des menschlichen Erlebens in der Innenwelt des Subjekts (Psychologismus); zweitens zu einer Abschleifung der Außenwelt, in welcher nur wenige Substanzen, nämlich feste Körper, die quantifizierbar und manipulierbar sind, verbleiben (Reduktionismus); sowie drittens zu einem Abladen des Abfalls der Abschleifung in der Innenwelt des Subjektes kommt (Introjektionismus). Erst durch diese neuartige Denkweise wird Natur als Region beziehungsweise Gegenbild produziert.[26] Allerdings bleibt die Natur zweideutig, da es sich zum einen um die äußere, zum anderen um die durch Introjektionen nach innen verlagerte Natur handelt. Der Versuch, diese Zweideutigkeit zu bereinigen, hat innerhalb der materialen Naturphilosophie zu zwei verschiedenen Ansätzen geführt. Der (material-)*naturalistische Naturbegriff* versucht, die Zweideutigkeit zu

[19] Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe. S. 34.
[20] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – Ein Projekt. In: Böhme, Gernot / Schiemann, Gregor (Hrsg.): Phänomenologie der Natur. Frankfurt a. M. 1997. S. 11–43, hier S. 36.
[21] Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? In: Meyer, Kira (Hrsg.): Wie ist Naturphänomenologie möglich? Eine Debatte. Rostock 2022. S. 19f.
[22] Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 19.
[23] Brief von Schmitz an Böhme vom 05. Juli 1989.
[24] Vgl. Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 22.
[25] Schmitz, Hermann: Höhlengänge. Berlin 1997. S. 29.
[26] Vgl. Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 22ff.

lösen, indem er die Innenwelt ganz abschafft. Dieser Ansatz steht jedoch nicht nur im Widerspruch zur alltäglichen Lebenserfahrung, sondern hat auch mit der Unfähigkeit der Physik und anderer Naturwissenschaften zu tun, das naturwissenschaftliche Weltbild logisch einwandfrei zu begründen.[27] Den entgegengesetzten Weg zur Lösung der Zweideutigkeit wird vom (material-)*sentimentalistischen Naturbegriff* gewählt: Das Unbehagen an der entleerten Außenwelt soll behoben werden, indem ihr diejenigen Qualitäten zurückgegeben werden, die durch die Introjektion verloren gegangen sind.[28] Doch auch dieser Ansatz ist Schmitz zufolge problematisch, denn somit kommt es zu einer «inkonsequente[n] Verdopplung des zuvor introjizierten Weltstoffes»: Die Atmosphären, Eindrücke, «Brückenqualitäten leiblicher Kommunikation» werden einerseits an die Außenwelt zurückgegeben, während zugleich an ihnen in der Innenwelt festgehalten wird.[29] Darüber hinaus sieht sich der Naturbegriff (material-)sentimentalistischer Prägung mit zwei weiteren Einwänden konfrontiert, denen wir bereits in der Einleitung begegnet sind und die auf die Schlagwörter Dualismus oder Schichtmodell heruntergebrochen werden können: Entweder wird durch diesen dem Dualismus Vorschub gegeben oder aber «wenn man mit monistischer Verwahrung dagegen von der Natur im Menschen oder dem Menschen als einem Stück Natur spricht, dem Schichtenmodell, das dazu herausfordert, über die Natur im Menschen irgendeine Oberschicht wie den Geist oder die Kultur oder die Technik oder sonst etwas zu setzen».[30] Wird alles als Natur verstanden und Subjekt und Natur deckungsgleich gesetzt, so wird «nicht einmal der traditionelle Körper-Seele-Dualismus überwunden».[31] Werden dagegen Subjekt und Natur als überlappend gedacht, sodass das Subjekt dann Natur *und* Geist ist, so drohe durch eine solche Schichtung auch eine unterschiedliche Wertschätzung der Schichten. Der Geist (Vernunft, Verstand) des Menschen würde auf der höchsten Schicht angeordnet, während die Sinnlichkeit als niedere Schicht abgewertet werden würde.[32] Dementgegen schlägt Schmitz eine Anthropologie ohne –

[27] Vgl. Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 23.
[28] Vgl. Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 24.
[29] Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 24.
[30] Brief von Hermann Schmitz an Gernot Böhme, 17. Juni 1994.
[31] Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 25.
[32] Vgl. Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 25. Dies wird nochmals durch folgende briefliche Äußerung von Schmitz untermauert: «Ich habe aber die Sorge, daß der Naturbegriff zu einer zu simplen Anwendung der Figur des Perspektivenwechsels verführt, woher dann alles Begegnende dazu dient, der Froschperspektive des bloß sein subjektives Befinden auslegenden Phänomenologen die Vogelperspektive des mehr objektivierenden Naturphilosophen gegenüberzustellen.» (Brief von Hermann Schmitz an Gernot Böhme, 01. März 1997)

fest voneinander abgegrenzte – Schichten vor.[33] Das menschliche Dasein ist demnach gekennzeichnet durch einen beständigen Wechsel zwischen primitiver Gegenwart und personaler Emanzipation. Aufgrund dieser «labilen, ambivalenten Dynamik», sind Welt und Person «über das Leben in primitiver Gegenwart» so miteinander «vereinigt», dass die strikte Trennung zwischen eigenständigen Regionen – wie sie der materialen Naturphilosophie zu eigen ist – unpassend erscheint.[34] Dementsprechend resümiert Schmitz: «Die Natur als Region kann entfallen.» – oder mit anderen Worten: Eine materiale Naturphilosophie ist «nicht sinnvoll».[35] Wenn überhaupt Naturphilosophie möglich sei, dann als eine formale.

IV. Von der Verteidigung der Natur mithilfe der Naturphänomenologie

Schmitz' Kritik am material-sentimentalistischen Naturbegriff richtet sich, ohne diesen namentlich zu nennen, gegen Gernot Böhme. Denn wie wir weiter oben gesehen haben, ist für seinen Ansatz zentral, den Menschen aufgrund seiner Leiblichkeit als Natur zu verstehen. Folglich überlappen sich in Böhmes Ansatz Natur und Subjekt, ohne dass es zu einer vollständigen Deckung kommt, da das Subjekt sich immer auch von der Natur absetzt (beispielsweise durch Kulturtechniken). Damit gilt der Vorwurf der Abwertung der leiblichen Schicht durch ein anthropologisches Schichtenmodell (auch) Böhme. Allerdings trifft dieser Vorwurf Böhmes Position gar nicht, da er den Geist nicht der Natur überordnet und insofern keine Schichtung in höherwertige und niederwertige Aspekte des Menschen vornimmt.[36] Im Gegenteil: Für Böhme droht ein Verlust der Freiheit, wenn die Abhängigkeit der Vernunft und des Denkens von der Natur geleugnet werden.[37] Dies stellt eine Auf- nicht aber, wie Schmitz suggeriert, eine Abwertung der Natur dar. Für Böhme sind Natur und Geist miteinander verbunden und voneinander abhängig, nicht jedoch einander über- bzw. untergeordnet. Sein Projekt einer Naturphänomenologie zielt gerade darauf ab, die

[33] Vgl. Schmitz, Hermann: Anthropologie ohne Schichten. In: Barkhaus, Annette / Mayer, Matthias / Roughley, Neill / Thürnau, Donatus (Hrsg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt a. M. 1996. S. 127–145. Vgl. auch Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 26.

[34] Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich?, S. 26.

[35] Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 27.

[36] Diese Kritik trifft ebenso Anne Kemper, die Böhme ungerechtfertigterweise vorwirft, einen «Schichtendualismus» zwischen «Natur» und «Geist» bzw. «Kultur» vorzunehmen, wenn er vom «selbst Natur sein» spricht (Kemper, Anne: Unverfügbare Natur. Ästhetik, Anthropologie und Ethik des Umweltschutzes. Frankfurt a. M./New York 2001. S. 74).

[37] Vgl. Böhme, Gernot: Natürlich Natur. S. 54.

vermeintlich niedere Leiblichkeit ins Recht zu setzen und sie mit der jahrhundertelang als höherwertig angesehenen Vernunft (dem Geist/Verstand) als gleichwertige Aspekte des Menschen zu konzipieren.

Schmitz hält, wie oben bereits dargelegt wurde, den formalen Naturbegriff für vorzugswürdig. Doch was versteht er darunter? Der formale Naturbegriff fasst Natur als einen «Zustand von Sachen irgend welcher [sic!] Regionen, der darin besteht, daß die Sachen in ihrer Eigenart belassen und entfaltet, nicht willkürlich von Menschen zurechtgemacht sind».[38] Fernab von dieser knappen Bestimmung buchstabiert Schmitz jedoch nur bedingt aus, was unter einem formalen Naturbegriff zu verstehen sei. Er konstatiert lediglich, dass die heutige Lebenswelt vielfach manipuliert sei – beispielsweise durch Technik oder «die Vernetzung in abstrakt definierten sozialen Systemen» – wodurch ein Bedarf nach Weltbestandteilen, die dahingegen noch eine «Eigenart und Eigenwüchsigkeit» haben, entsteht.[39] Die Aufgabe einer phänomenologischen Naturphilosophie sei dementsprechend, «Natur im Sinne des formalen Naturbegriffs oder das Natürliche gegen ein vermutetes Übergewicht der Manipulation, des Zurechtmachens, zu verteidigen».[40] Der formale Naturbegriff gebe dabei «die ethische Richtlinie» vor, «der ‹gesunden Natur›, wo immer es angeht und vernünftig ist, gemäß Rousseaus Erziehungsideal das Recht zu eigener Formfindung zu lassen».[41] Diese Bedeutung der Unverfügbarkeit für eine Konzeptionalisierung der Natur unterstreichen nochmals seine Ausführungen in einem Brief an Böhme:

> «Ich habe nichts gegen eine neue Naturphilosophie [...], nur würde ich dabei die zu behandelnden Themen nicht mehr unter diesen Titel stellen [...]. Besser wäre es, auf die griechische Unterscheidung physeithesei zurückzugreifen, weil sie das Unwillkürliche und Unverfügbare vom Gesetzten abhebt [...].»[42]

Diese von Schmitz postulierte Aufgabe der phänomenologischen Naturphilosophie beziehungsweise der Naturphänomenologie, das Natürliche gegen das Zurechtgemachte und Manipulierte zu verteidigen, kann mit der von Böhme präsentierten Natur-Konzeption in Einklang gebracht werden. Denn die von Schmitz geforderte Naturphänomenologie war ja dadurch gekennzeichnet, die natürlichen Weltbestandteile in ihrer Eigenart und Eigenwüchsigkeit zu belassen, sodass ihre eigene Formfindung ermöglicht

[38] Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 20.
[39] Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 27.
[40] Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 28.
[41] Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? S. 27.
[42] Brief von Hermann Schmitz an Gernot Böhme vom 11. Oktober 1994.

wird. Böhmes Charakterisierung der Natur als selbsttätiges Gegebenes kann in eben dieser Linie gedeutet werden: Denn dieses Gegebene auch als solches zu akzeptieren, es nicht beherrschen zu wollen, sondern sich davon betreffen zu lassen – das heißt doch gerade, es in seiner Eigenart zu lassen, statt es zu manipulieren. Mit Blick auf die Leib-Natur spricht Böhme auch vom «Sich lassen»[43] oder fordert gar ein «Recht auf Unvollkommenheit».[44] In dieser Lesart wäre es legitim, Böhmes Naturkonzeption als eine formale im schmitz'schen Sinne zu bezeichnen: Es geht darin um den Zustand des Gegebenseins, ergänzt um die Funktion der Selbsttätigkeit der natürlichen Entität, welche nicht durch menschliche Einflussnahme verunmöglicht werden sollte.

Zentral scheint mir zu sein, dass beide Autoren darin bestrebt sind, Natur den menschlichen Eingriffen zumindest in Teilen zu entziehen und dadurch nicht zuletzt die Schäden der menschlichen Vernutzung und Vergegenständlichung der Natur zu beheben. Dies zeigt, dass naturphänomenologische Ansätze einen unverzichtbaren Beitrag leisten können für gegenwärtige Debatten, die sich um eine angemessene Lösung der ökologischen Krise bemühen. Es wird aber auch deutlich, dass die Naturphänomenologie ihre Grenzen hat und ergänzt werden muss durch umweltethische Reflexion: So bedarf die Rede von der Unverfügbarkeit[45] der Natur ebenso wie die Aufforderung nach einer Begrenzung der technisierten Manipulationsmacht des Menschen einer ethischen Stützung. Aufgrund welcher Werte sollte Natur moralisch unverfügbar sein? Sind Graduierungen dabei legitim oder gar geboten: Sollten also einige natürliche Entitäten gänzlich der menschlichen Verfügbarkeit entzogen werden, während über andere unter bestimmten Umständen verfügt werden darf? Ebenso: Welche Manipulation der Natur ist erlaubt und welche nicht – und welche Kriterien werden dabei angelegt? Gerade in Anbetracht von Technologien wie der Speicherung von Kohlendioxid im Untergrund sowie verwandten Techniken zur Adaption

[43] Böhme, Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985. S. 14, 137. Vgl. Böhme, Gernot: Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Zug 2002. S. 43.

[44] Böhme, Gernot: Ethik im Kontext. S. 210.

[45] Der Begriff der Unverfügbarkeit schillert mehrdeutig. Es ließen sich drei Lesarten voneinander differenzieren. Erstens technische Unverfügbarkeit: Der Mensch kann nicht über die Natur verfügen. Zweitens eudaimonistische Unverfügbarkeit: Der Mensch sollte im Interesse an seinem guten Leben nicht über Natur verfügen wollen – das kann umfassen, sich von Kontrollzwängen zu befreien, Freude über Spontaneität und kann bis hin zur Tugendethik reichen. Drittens moralische Unverfügbarkeit: Der Mensch sollte nicht über die Natur verfügen. Eine genauere Analyse wäre nötig, kann an dieser Stelle jedoch nicht geleistet werden. Erste Differenzierungsversuche finden sich bei (vgl. Kemper, Anne: Unverfügbare Natur) sowie (vgl. Rosa, Hartmut: Unverfügbarkeit. Wien 2018).

an den Klimawandel sind derlei Fragen, welche die Manipulation der Natur betreffen, gründlich zu analysieren. Auch das von Schmitz behauptete menschliche Bedürfnis nach Weltbestandteilen, die noch eine «Eigenart und Eigenwüchsigkeit» haben, müsste weiter begründet werden. Die Biophilie-Hypothese von Edward O. Wilson[46] könnte dabei weiterführend sein.

Um einen möglichen Einwand – beziehungsweise eine potenzielle Problemquelle, die dazu führt, dass Böhme selbst mitunter an seiner Konzeption der Natur als Gegebenes zweifelt[47] – auszuräumen, möchte ich vorschlagen, Natur im Sinne eines *Skalenbegriffs* zu verstehen. Denn im Zeitalter des Anthropozäns existiert das Gegebene nicht mehr in reiner Form, sondern befindet sich in einem Übergang zum Gemachten: Selbst in der Tiefsee findet man Mikroplastik. Daraus muss aber kein Abschied von der Natur im Sinne des Gegebenen[48] folgen: Die menschliche Faktizität kann nicht prinzipiell abgeschafft werden, und dasselbe gilt für die «äußere» Natur. Die menschliche Gestaltung der Natur ist nicht gleichförmig, sondern graduell – so kann «Natur» den beiden genannten Dimensionen der Gegebenheit und der Selbsttätigkeit in unterschiedlich intensiver Ausprägung gerecht werden. Gerade die Naturphänomenologie kann von einem solchen Skalenbegriff der Natur profitieren, denn die Erfahrungen in einem geforsteten Wald sind andere als in einem Primärwald, die Phänomenologie der Gartenarbeit eine andere als die des Segelns.

V. Naturphänomenologie: Fazit und Ausblick

Um zu beantworten, wie Naturphänomenologie möglich ist, musste geklärt werden, welches Verständnis von «Natur» beigebracht werden soll. Dies wurde anhand einer Nachzeichnung von Böhmes Naturverständnis und Schmitz Kritik daran untersucht. Ich habe argumentiert, dass Böhmes Vorschlag, Natur als das selbsttätig Gegebene zu konzeptionalisieren, von Schmitz' Kritik nicht getroffen wird. Schmitz hatte sich unter anderem gegen einen materialistisch-sentimentalistischen Naturbegriff ausgesprochen, da er fürchtete, damit würde ein anthropologisches Schichten-

[46] Wilson, Edward O.: Biophilia. Cambridge 1986.

[47] Vgl. Böhme, Gernot: Natürlich Natur. S. 16, 115. Vgl. auch Böhme, Gernot: Die Natur vor uns. S. 29.

[48] Oder gar im Allgemeinen, wie es einige «End-of-Nature»-Denker wie Bill McKibben (vgl. McKibben, Bill: The End of Nature. New York 1989), Bruno Latour (vgl. Latour, Bruno: Politics of Nature: How to bring Science into Democracy. Cambridge/London 2004), Timothy Morton (vgl. Morton, Timothy: Ecology without Nature. Rethinking Environmental Aesthetics. Cambridge/London 2007) oder Stephen Vogel (vgl. Vogel, Stephen: Thinking like a Mall. Environmental Philosophy after the End of Nature. Cambridge/London 2015) vorschlagen.

modell mitsamt einer Unterordnung der Leiblichkeit einhergehen. Doch Böhmes Naturphänomenologie zielt gerade darauf ab, die Leiblichkeit des Menschen und damit auch seine Naturzugehörigkeit aufzuwerten und die gängige Abwertung ebendieser gegenüber der Rationalität zu korrigieren. Schmitz' und Böhmes Ansatz sind darin geeint, die Natur vor den übermäßigen Manipulations- und Nutzungsbestrebungen des Menschen zu schützen. Die Naturphänomenologie will dahingegen dem Subjekt die vielfältigen Beiträge, welche die Natur zum guten menschlichen Leben beisteuern kann, aufdecken. Als leibliches Wesen stehen ihm mannigfaltige leiblich-sinnlichen Zugänge zur Natur offen: Der Mensch kann sich der Natur nicht nur sehend, sondern hörend, riechend, schmeckend, tastend,[49] synästhetisch[50] nähern und dabei leiblich zugleich seine eigene Naturzugehörigkeit erfahren. Natur ermöglicht dem Menschen in diesem Sinne die Erfahrung von ästhetischen Werten, einem Gefühl von Heimat, Freizeit und Erholung, Spiritualität und Transformation[51] – und leistet somit einen wesentlichen Beitrag zum guten Leben von vielen Personen. Daher kommt der Natur ein eudaimonistischer Wert[52] zu und es ist ebendieser eudaimonistische Wert, der über den leiblichen Naturzugang besonders gut erkannt beziehungsweise erfahren werden kann. Naturphänomenologie ist also eine Methode, um sich in eudaimonische Werte zu vertiefen und sie auf nuancierte Weise zu artikulieren. Damit leistet sie einen wichtigen Beitrag zur Umweltethik, aber auch zur Nachhaltigkeitstheorie.[53] Die Begründung von eudaimonistischen Werten stellt einen zentralen Baustein einer tief anthropozentrischen Position dar,[54] welche die Verkürzung auf den instrumentellen Wert der Natur und somit den verbreiteten flachen Anthropozentrismus korrigiert. Zugleich liefern eudaimonistische Werte einen gewichtigen Grund für die Wahl starker Nachhaltigkeit – und können somit einen Beitrag zur Transformation zu einer nachhaltigeren Gesellschaftsordnung leisten.

---

[49] Mit dem Tasten, Riechen und Schmecken befasst sich eingehend (Diaconu, Mădălina: Tasten, Riechen, Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne. Würzburg 2005).

[50] Vgl. Berleant, Arnold: The Aesthetics of Art and Nature. In: Berleant, A. / Carlson, A. (Hrsg.): The Aesthetics of Natural Environment. Peterborough 2004. S. 76–88.

[51] Vgl. Ott, Konrad: Mapping, Arguing and Reflecting Environmental Values: Toward Conceptional Synthesis. In: Lysaker, Odin: Between Closeness and Evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen. Oslo 2020. S. 263–292.

[52] Vgl. Krebs, Angelika: Ethics of Nature. A Map. Berlin/Boston 1999. S. 35.

[53] Siehe: Meyer, Kira / Ott, Konrad: On the Significance of Ecophenomenology for Theories of Sustainability. In: Contemporary Aesthetics. Im Erscheinen

[54] Vgl. Ott, Konrad: On the Meaning of Eudemonic Arguments for a Deep Anthropocentric Environmental Ethics. In: New German Critique. Bd. 43 (2016). S. 105–126.

Ich habe in diesem Artikel analysiert, welcher Naturbegriff eine geeignete Grundlage für eine naturphänomenologische Position darstellt. Daneben wären noch weitere Untersuchungen zum Verhältnis von traditioneller Phänomenologie und Naturphänomenologie sowie Phänomenologie und den Naturwissenschaften vonnöten. Auch Gernot Böhmes Ansatz müsste noch eingehender überprüft werden, als ich es hier leisten konnte: Michael Großheim[55] benennt einige wichtige Aspekte, zu denen unter anderem Böhmes «Mischmethodologie»[56] sowie seine Umdeutung des Leibes, wie er bei Schmitz konzipiert war, zu einem «körperlichen Leib»[57], gehören.

Dass eine Auseinandersetzung mit den naturphänomenologischen Arbeiten von Gernot Böhme, wie auch weiterer Schriften aus dieser erblühenden Disziplin, fruchtbar ist und ihre Bedeutung weit über das Feld der Neuen Phänomenologie hinausreicht, hoffe ich aufgezeigt zu haben.

Literatur

Berleant, Arnold: The Aesthetics of Art and Nature. In: Berleant, A. / Carlson, A. (Hrsg.): The Aesthetics of Natural Environment. Peterborough 2004. S. 76–88.

Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe. Rezension von H. Schmitz: System der Philosophie, Bd. II.1. In: Hippokrates, Bd. 40 (1969), S. 186ff.

Böhme, Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985.

Böhme, Gernot: Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt a. M. 1989.

Böhme, Gernot: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a. M. 1992.

Böhme, Gernot: Atmosphäre, Frankfurt a. M. 1995.

Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – Ein Projekt. In: Böhme, Gernot / Schiemann, Gregor (Hrsg.): Phänomenologie der Natur. Frankfurt a. M. 1997. S. 11–43.

Böhme, Gernot: Ethik im Kontext. Über den Umgang mit ernsten Fragen, Frankfurt a. M. 1997.

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

Böhme, Gernot: Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht. Zug 2003.

Böhme, Gernot: Das Gegebene und das Gemachte. In: Großheim, Michael & Kluck, Steffen (Hrsg.): Phänomenologie und Kulturkritik. Über die Grenzen der Quantifizierung. Freiburg/München 2010. S. 140–150.

[55] Vgl. Großheim, Michael: Neue Naturphilosophie zwischen Phänomenologie und Naturwissenschaft a.a.O.

[56] Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur. S. 37.

[57] Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur. S. 36.

Böhme, Gernot: Leib. Die Natur, die wir selbst sind. Berlin 2019.

Brown, Charles S./ Toadvine, Ted: Eco-Phenomenology. An Introduction. In: Dies. (Hrsg.): Eco-phenomenology: Back to the Earth Itself. New York 2003. S. IXff.

Diaconu, Mădălina: Tasten, Riechen, Schmecken: Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne. Würzburg 2005.

Großheim, Michael: Neue Naturphilosophie zwischen Phänomenologie und Naturwissenschaft. In: Meyer, Kira (Hrsg.): Wie ist Naturphänomenologie möglich? Eine Debatte, Rostock 2022. S. 40–50.

Kemper, Anne: Unverfügbare Natur. Ästhetik, Anthropologie und Ethik des Umweltschutzes. Frankfurt a. M./New York 2001.

Krebs, Angelika: Ethics of Nature. A Map. Berlin/Boston 1999.

Latour, Bruno: Politics of nature how to bring the sciences into democracy. Cambridge/London 2004.

McKibben, Bill: The End of Nature. New York 1989.

Meyer, Kira: Nachhaltigkeit: Nicht nur eine Frage der Gerechtigkeit. In: der blaue reiter. Bd. 48 (2021). S. 20–25.

Morton, Timothy: Ecology without nature rethinking environmental aesthetics. Cambridge/London 2007.

Ott, Konrad: On the Meaning of Eudemonic Arguments for a Deep Anthropocentric Environmental Ethics. In: New German Critique. Bd. 43 (2016). S. 105–126.

Ott, Konrad: Mapping, Arguing and Reflecting Environmental Values: Toward Conceptiol Synthesis. In: Lysaker, Odin: Between Closeness and Evil. A Festschrift for Arne Johan Vetlesen. Oslo 2020. S. 263–292.

Pelluchon, Corine: Ecology as new Enlightenment. Global Solutions Journal. The World policy Forum, 7, 2021, S. 218–223.

Rosa, Hartmut: Unverfügbarkeit. Wien 2018.

Schmitz, Hermann: Anthropologie ohne Schichten. In: Barkhaus, Annette et al. (Hrsg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt a. M. 1996. S. 127–145.

Schmitz, Hermann: Landschaft als Wahrnehmungsweise In: Atmosphären. Freiburg/München 2016. S. 109–133.

Schmitz, Hermann: Wie ist Naturphilosophie möglich? In: Meyer, Kira (Hrsg.): Wie ist Naturphänomenologie möglich? Eine Debatte, Rostock 2022. S. 19–28.

Soentgen, Jens: Ökologie der Angst. Berlin 2018.

Thomas, Philipp: Selbst-Natur-sein: Leibphänomenologie als Naturphilosophie. Berlin 1996

Vogel, Stephen: Thinking like a Mall: Environmental Philosophy after the End of Nature. Cambridge/London 2015.

Wilson, Edward O.: Biophilia. Cambridge, MA 1986.

Wie ist Naturphilosophie möglich?
(Hermann Schmitz)

> «Einmal kam er an einem schönen Abend von einem Spaziergange zu Hause, und der Anblick der Natur hatte sein Herz zu sanften Empfindungen geschmolzen, daß er viele Tränen vergoß, und sich in der Stille gelobte, von nun an der Tugend ewig getreu zu sein!»[1]

Anton Reiser, der zerrissene Jüngling aus dem Zeitalter der Empfindsamkeit in der genialen Autobiographie des Karl Philipp Moritz, kommt vom Spaziergang zurück, als hätte er draußen die Natur getroffen wie einen Bekannten, der sein Herz rührt. Die Natur scheint ein bekannter Gegenstand zu sein, den man mindestens ansehen, aber sogar auch anfassen, nämlich mit den Füßen betreten kann; auch wir heute sagen ja noch ganz geläufig, wenn wir in den Wald gehen, wir gingen in die Natur. Dieser Gegenstand ist aber ein Proteus, der sich wie sein Vorbild in der *Odyssee*, sobald man ihn zu fassen sucht, durch Gestaltwandel jeder Kennzeichnung entzieht. Die Gleichsetzung mit dem Wald legt die Auffassung nahe, die Natur sei etwas Lebendiges, Wachsendes, sich im Kreislauf von Werden, Vergehen und Fortpflanzung Erneuerndes. Wo aber bleibt das Lebendige in der erhabenen Einsamkeit der unberührten, also besonders reinen Natur, wenn nur noch «Wind, Sand und Sterne» (St. Exupéry), Wasser, Nebel, oder kahle Gebirge, vulkanische Feuer u. dgl. da sind? Solche Reindarstellung der Natur ruft den Gedanken wach, daß die Fremdheit zum Menschlichen ihr wesentlich sein könnte, aber wie paßt dazu der Ausruf des jungen Goethe: «Natur! Natur! Nichts so Natur wie Shakespeares Menschen!»[2] Offenbar ist der mit dem Wort «Natur» im üblichen Verständnis verbundene Begriff kein Beschreibungsbegriff, sondern ein tendenziöser Begriff, wie auch die zahlreichen geläufigen Antithesen (Natur und Kultur, und Geist, und Kunst, und Konvention, und Zivilisation, und Geschichte, und Mensch, und Technik, und Willkür, und Zufall[3]) nahelegen. Diese Antithesen lassen sich auf zwei Gruppen verteilen, mit den leitmotivischen Paaren Natur-Geist und Natur-Kunst an der Spitze:

1. *materialer Naturbegriff*: Die Natur wird als Sachbereich, als Region eines bestimmten Typus von Dingen aufgefaßt und anderen solchen Regionen gegenübergestellt. Das ist der Tenor der romantischen und idealistischen

[1] Moritz, Karl Philipp: Werke Bd. I. Hrsg. v. Horst Günther. Frankfurt a. M. 1981. S. 200 (Anton Reiser, 2. Teil, am Ende).
[2] Johann Wolfgang von Goethe: «Zum Schäkespears Tag», in: Goethes Werke. Hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. Bd. 42, Abt. 1. Bd. 37. Weimar 1894 (Nachdruck München 1987), S. 129–135, hier S. 133.
[3] Physis vs. Tyche bei Demokrit fr. 68 B 176 Diels-Kranz.

Naturphilosophie der Goethezeit, mit der Gegenüberstellung von Natur und Geist, die die Einteilung des Hegel'schen Systems gemäß der Maxime bestimmt, daß «der Geist höher als die Natur»[4] ist, während Goethe beide als Parallelen faßt:

> So im Kleinen ewig wie im Großen
> Wirkt Natur, wirkt Menschengeist, und beide
> Sind ein Abglanz jenes Urlichts droben,
> Das unsichtbar alle Welt erleuchtet.[5]

Eine Variante ist Kants Gegenüberstellung von Natur und Freiheit in dem Sinn, daß «eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist»[6].

2. *formaler Naturbegriff*: Natur ist nun nicht eine Region von Sachen, sondern ein Zustand von Sachen irgend welcher Regionen, der darin besteht, daß die Sachen in ihrer Eigenart belassen und entfaltet, nicht willkürlich von Menschen zurechtgemacht sind. Mit bewunderungswürdiger Sauberkeit schält Aristoteles diesen Naturbegriff heraus. Physis ist für ihn so etwas wie das eigensinnige Streben, wodurch die Dinge von sich aus, wenn sie nicht gehemmt und abgelenkt werden, einen ihnen gemäßen Zustand erreichen und erhalten, der entweder im Aufenthalt am natürlichen Ort besteht, oder – bei Lebewesen – im Erlangen einer Form, die weniger sichtbare Gestalt als charakteristische Funktionsbereitschaft (sogenannte erste Entelechie) ist; verbatim heißt die Natur «Prinzip der Bewegung und Ruhe, sofern es dem Ding an sich und als solchem, nicht zufällig, zukommt» im Gegensatz zur Dynamis als dem «Prinzip der Veränderung im anderen und als anderem».[7] Alles hat Natur in diesem Sinn, auch ein Hemd und ein Kleid durch den Stoff, aus dem sie bestehen, aber nicht als Hemd bzw. Kleid, aber kein Ding *ist* Natur, sondern es *hat* Natur als diesen Zustand, der im Gegensatz zu dem Zustand steht, von Kunst (Techne) zurechtgemacht, also künstlich zu sein.[8] Das Gegenglied zur Natur im formalen Sinn ist, wie hier bei Aristoteles, also nicht der

---

[4] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts. In: ders..: Gesammelte Werke Band IV. Hamburg 1968. S. 464.

[5] Johann Wolfgang von Goethe: «Vorspiel zu Eröffnung des Weimarischen Theaters am 19. September 1807 nach glücklicher Wiederversammlung der herzoglichen Familie, Königlicher Saal, Die Majestät im Krönungsornat spricht», in: Goethes Werke. Hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen. Bd. 14, Abt. 1. Bd. 13, Abt. 1. Weimar 1894 (Nachdruck München 1987), S. 25–36, hier S. 30.

[6] Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. 2. Auflage Berlin 1793. S. XIX.

[7] Aristoteles: Physik 192 b 20–22; ders: Metaphysik 1046 a 11, 1049 b 8–10.

[8] Aristoteles: Physik 192 b 16–23, 32–34.

Geist, sondern die Kunst. Diese Naturauffassung durchdringt seit Rousseau alle Fasern der Kultur; am Anfang des *Émile* stehen die berühmten Sätze:

> «Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers kommt; alles entartet unter den Händen des Menschen. [...] Nichts will er haben, wie es die Natur gemacht hat, selbst den Menschen nicht. Man muß ihn, wie ein Schulpferd, für ihn dressieren; man muß ihn nach seiner Absicht stutzen wie einen Baum seines Gartens.»[9]

Die Austauschung von Gott und Natur zeigt, daß es Rousseau nicht auf die Herkunft aus einem Gegenstandsbereich ankommt, sondern lediglich auf die Abhebung des natürlichen Zustandes irgend welcher Sachen, Mensch oder Baum, vom künstlichen. Das Allerweltswort «natürlich», das sich lediglich auf den formalen Naturbegriff und in keiner Weise auf den materialen bezieht, ist demgemäß im Sinn eindeutiger als das Substantiv «Natur». Noch schärfer unterstreicht das 1833 von Heinrich Leo eingeführte und seither von Geisteswissenschaftlern wie Karl Marx gern verwendete Adjektiv «naturwüchsig» diese Abgrenzung.[10]

Wenn ich mich nicht täusche, ist der materiale oder regionale Naturbegriff jünger als der formale. Bei den Griechen finde ich vor der großen, zuerst bei Demokrit faßbaren Wende ihres Welt- und Selbstverständnisses in der zweiten Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts, wovon ich gleich noch sprechen werde, kein sicheres Zeugnis für eine regional verstandene Natur; das Wort «Physis» (bei Pindar: «Phyá») wird, außer in anderen Bedeutungen (wie Wuchs, Entstehung), zuvor anscheinend nur im formalen Sinn verwendet, um die eigene, unverkünstelte Natur, die Eigenart – bei Lebewesen: die angestammte Eigenart – von etwas zu bezeichnen. Alle Verwendungen des Wortes bei den älteren Philosophen Heraklit, Parmenides und Empedokles, bei Herodot[11] und Pindar sowie an der einzigen Homerstelle[12] scheinen sich so verstehen zu lassen. Im materialen Sinn verwendet neben Demokrit erst Euripides das Wort, wenn er etwa dem Unheil bringenden Geschwätz der Politiker das Segen bringende Studium der alterslosen, unsterblichen Natur gegenüberstellt.[13]

Dieser Befund ist nicht schwer zu deuten. In der zweiten Hälfte des 5. vorchristlichen Jahrhunderts setzt sich in Griechenland die psycholo-

---

[9] Rousseau, Jean-Jaques: Émile oder über die Erziehung. Vollständige Ausgabe in neuer deutscher Fassung besorgt von Ludwig Schmidts. Paderborn 1993. S. 9.

[10] Vgl. Dabag, Mihran: «Naturwüchsig», in: Ritter, Joachim / Gründer, Karlfried (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 6. Basel 1984. Sp. 650–654.

[11] Ich habe nicht alles nachgeprüft.

[12] Homer: Odyssee 10, V. 303.

[13] Fr. 510 Nauck.

gistisch-reduktionistisch-introjektionistische Denkweise als Paradigma der seither dominanten europäischen Intellektualkultur an die Stelle eines dynamistischen archaischen Eindrucksdenkens, das seine Motive aus leiblich spürbaren Kräften – in Griechenland hauptsächlich aus dem Gegensatz des flink Beweglichen und des Schwerfällig-Sperrigen, wozu z. B. Warm und Kalt, Licht und Nacht, Weibliches und Männliches, Liebe und Haß passen – gewinnt und als vielsagende Eindrücke überall wiederfindet.[14] Das neue Paradigma ist *psychologistisch*, das heißt: Das menschliche Erleben, das anfangs (nach Maßgabe der *Ilias*) weitgehend auf Regungsherde – etwa nach Art unseres heutigen Regungsherdes *Gewissen* – verteilt war, aber schon bald die Richtung auf Sammlung und Selbständigkeit genommen hatte, wird durch Einweisung in die zunächst «Seele» («Psyché») genannte Innenwelt des Individuums zentralisiert und abgegrenzt. Das neue Paradigma ist *reduktionistisch*, das heißt: Die nach Abzug aller Innenwelten verbleibende Außenwelt wird bis auf wenige, an sogenannten Substanzen – nach Art fester Körper erdachten Trägern – aufgehängte Klassen von Merkmalen, die besonders gut intermomentan und intersubjektiv identifizierbar, quantifizierbar und manipulierbar sind, abgeschliffen; privilegiert sind dabei die später so genannten primären Sinnesqualitäten, die noch heute die Abstraktionsbasis der Physik bilden. Das neue Paradigma ist *introjektionistisch*, das heißt: Der bei der Abschleifung anfallende Abfall wird in der zwecks Zentralisierung und Abgrenzung des Erlebens bereitgestellten Seele abgeladen, wie in einem großen Müllschlucker. Die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Denkweise produziert die Natur als Region, als Gegenbild zu dem, was der Mensch sich unterwirft, teils mit der durch Konstruktion der Innenwelt ermöglichten Selbstbemächtigung, teils mit der lange verzögerten, durch den Reduktionismus der Außenwelt ermöglichten technisch-systematischen Weltbemächtigung. Dieses andere, dieses Gegenbild Natur ist aber zweideutig; denn es umfaßt einerseits den reduktionistisch verarmten Vorrat der Außenwelt, andererseits sozusagen halbherzig, in einer zwiespältigen, ambivalenten Unentschiedenheit, den nicht ganz glaubwürdig durch Introjektion subjektivierten oder psychisierten Abfall der Reduktion, wodurch die äußere Natur in der Innenwelt, die sich der Mensch als das Haus, worin er Herr sein will, zurechtmacht, sozusagen einen Brückenkopf gewinnt, die ungebärdige Natur im Menschen, die den Christen z. B. als die Sinnlichkeit, das von Paulus in seinen Gliedern gespürte Gesetz der Sünde, die concupiscentia Kopf- und Seelenschmerzen

[14] Vgl. Schmitz, Hermann: Husserl und Heidegger. Bonn 1996. S. 75–88: Die Entstehung der psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Denkweise.

macht. Die gemeinsame abendländische Auseinandersetzung mit der Natur seit Demokrit steht im Zeichen der Bereinigung dieser Zweideutigkeit. Dafür werden zwei Strategien entwickelt, die Spezialisierungen des materialen Naturbegriffes sind:

1. der *naturalistische Naturbegriff*: Die Zweideutigkeit wird aufgelöst durch robuste Radikalisierung des Reduktionismus zum Weltbild des Physikalismus oder Materialismus, alles durch die Brille der Physik und der auf ihr aufbauenden Naturwissenschaften zu sehen und damit den Unterschied von Innenwelt und Außenwelt wegzuschaffen. Bezeichnend sind dafür etwa das *Système de la nature* des Barons d'Holbach im 18. Jahrhundert und heute viele Versuche, die Subjektivität durch das physikalisch-chemische Funktionieren des Gehirns zu ersetzen, mit Auswüchsen wie dem radikalen Konstruktivismus von Maturana und dem Materialismus von Churchland oder von Mario Bunge, der folgende Thesen vertritt: Es gibt nur *eine* Welt, bestehend aus Dingen mit primären Qualitäten, in artspezifischer Weise abgebildet in den Weltkarten, die Gehirnprozesse sind; wer das nicht zugibt, hat kein Verständnis für die experimentelle Methode und ist reif für den Irrenarzt. Die Computer-Tomographie und die Positionen-Emissions-Tomographie des Gehirns nehmen dem Geist das Private und machen ihn öffentlich wie Atome und Regierungen. Da der Geist ein Hirnstoffwechsel ist, wird das philosophische Problem, wie ein Wissen von other minds möglich sei, trivial. Wenn das geistig-subjektive Leben überhaupt etwas ist, dann ist es eine Anhäufung von Nervenprozessen. Solche Theorien sind absurd und einer Diskussion höchstens ad hominem, nicht ad rem würdig, aus zwei Gründen: 1. Sie sind ohnmächtig gegen die Evidenzen der Lebenserfahrung. 2. Bei logisch einwandfreiem, von Zirkeln der Begriffsbildung und Begründung gereinigtem Aufbau ist die Physik mit den in ihr fundierten Wissenschaften unfähig zur Rechtfertigung eines naturwissenschaftlichen Weltbildes.[15]
2. der *sentimentalische Naturbegriff*: Die allzu robuste Aufteilung des Weltstoffes durch Reduktionismus und Introjektion erzeugt ein Unbehagen, sozusagen ein schlechtes Gewissen. In diesem Sinn schreibt Goethe über seine Lektüre des materialistischen *Système de la nature* als Student in Straßburg:

> «Wir begriffen nicht, wie ein solches Buch gefährlich sein könnte. Es kam uns so grau, so cimmerisch, so totenhaft vor, daß wir Mühe hat-

[15] Vgl. meine Kritik an Bunge, der die Paraphrasen entnommen sind, in meinem Aufsatz: Schmitz, Hermann: Neuerscheinungen zur Philosophie des Psychischen. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie Bd. 14.3 (1989). S. 71–80, hier S. 71–73.

> ten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir wie vor einem Gespenste schauderten.»[16]

Der reduktionistisch entleerten Außenwelt soll nun zurückgegeben werden, was sie durch die Introjektion verloren hat. Dadurch entsteht eine inkonsequente Verdoppelung des zuvor introjizierten Weltstoffes: Der ganze Vorrat an gefühlsträchtigen Atmosphären, vielsagenden Eindrücken, ganzheitlicher Bedeutsamkeit, Brückenqualitäten leiblicher Kommunikation, den eine nicht von der psychologistisch—reduktionistisch-introjektionistischen Denkweise befangene aufmerksame Beobachtung – schon Empedokles weist an einem Beispiel darauf hin[17] – in der Welt entdecken kann, wird dieser Welt einerseits zurückgegeben, andererseits aber in Gestalt von Privatgefühlen und intentionalen Akten des Denkens, Wollens und Wertens oder in anderer Gestalt in der Seele oder anders benannten Innenwelt festgehalten. So beendet Ernst Haeckel 1868 das Vorwort seines Buches *Natürliche Schöpfungs-Geschichte* mit dem Wunsch:

> «Möchten aber vor allem dadurch recht viele Leser angeregt werden, tiefer in das innere Heiligtum der Natur einzudringen, und aus der nie versiegenden Quelle der natürlichen Offenbarung mehr und mehr jene höchste Befriedigung des Verstandes durch wahre Naturerkenntnis, jenen reinsten Genuß des Gemütes durch tiefes Naturverständnis, und jene sittliche Veredelung der Vernunft durch einfache Naturreligion schöpfen, welche auf keinem anderen Wege erlangt werden kann.»

Das öde Gerippe der reduktionistisch entleerten Außenwelt ist durch die Rückgabe des Geraubten wieder zum inneren Heiligtum der Natur aufgefüllt, aber der füllende Stoff wird kein anderer als der sein, der auf der Subjektseite als Gemüt, Verstand, Vernunft oder in weiteren Gestalten stehen bleibt, und diese Verdoppelung ist die Quittung dafür, daß derselbe Stoff erst introjiziert und dann zurückprojiziert worden ist. Ganz deutlich wird diese unstimmig doppelte Buchführung an zwei Stellen eines späten Vortrags von Max Scheler, wo dieser sich über die natura naturans äußert. Erste Stelle:

> «Jenes Goethesche tiefe Wissen: ‹Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?›, jenes Drinnensein in der ‹natura naturans› selbst, jenes innere dynamische Mitoperieren mit dem großen umfassenden Werdeprozeß, aus dem jedes Naturgebilde hervorquillt – aus Geist und Drang der ewigen Substanz – es ist etwas ganz anderes als

[16] Goethe, Johann Wolfgang von: Dichtung und Wahrheit, 11. Buch. Propyläenausgabe von Goethes Werken. Bd 25. S. 156.
[17] Diels-Kranz Fr. 31 B 17, 20-26.

> mathematische Naturwissenschaft! [...] Dieses Wissen *veredelt* und beglückt den Menschen, während die Naturwissenschaft ihn klüger und mächtiger macht, Natur zu ordnen und zu *beherrschen*.»[18]

Zweite Stelle:

> «Wer am tiefsten wurzelt in der Dunkelheit der Erde und der Natur, jener ‹natura naturans›, die alle Naturgebilde, die ‹natura naturata›, erst hervorbringt, und wer *zugleich* als geistige Person am höchsten hinaufreicht in seinem Selbstbewußtsein in die Lichtwelt der Ideen, der nähert sich der der Idee des Allmenschen – und in ihr der Substanz des Weltgrundes selbst – in der steten *werdenden Durchdringung von Geist und Drang*.»[19]

Nach der ersten Stelle steckt der Mensch in der Natur als der ewigen Substanz, der Quelle von Geist und Drang, ganz darin; nach der zweiten (im Text vorausgehenden) Stelle steckt er nur halb, sozusagen mit dem Unterleib, darin, während der Oberkörper in die Lichtwelt der Ideen hineinragt und von dort her den Geist holt, den er zwecks Durchdringung an die natura naturans weitergibt, die nicht mehr Geist und Drang vereinigt, sondern in der Dunkelheit der Erde offenbar nur noch Drang ist.

Dieses Lavieren verrät die Verlegenheit des Bemühens, mit Hilfe des sentimentalischen Naturbegriffs das Unbehagen über die reduktionistische Entleerung der Außenwelt in der Abstraktionsbasis der exakten Naturwissenschaft loszuwerden. Entweder taucht das Subjekt ganz in die Natur ein, um ihr zurückzugeben, was ihr gehört, und dann ist die Natur keine Region mehr, sondern «sie ist alles», wie Pseudo-Goethe alias Tobler in dem Goethe trotz dessen Bestreitung seiner Autorschaft zugeschriebenen und in Goethes Werke aufgenommenen Aufsatz Die Natur sagt, und damit ist nichts als die Verwischung von Grenzen gewonnen und, wie das Beispiel Spinozas zeigt, nicht einmal der traditionelle Körper-Seele-Dualismus überwunden; oder es bildet sich eine Zone der Überschneidung als die Natur im Menschen, der außerdem noch Geist ist und in das Lichtreich der Ideen hineinragt. Davon ist die gefährliche Folge, daß der Geist-Natur-Dualismus verdoppelt wird. Die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Denkweise motiviert ihn zunächst nur einmal, als Abspaltung der aufgeladenen Innenwelt von der reduzierten Außenwelt, weil aber die Introjektion nicht ganz gelingt, kommt in der Innenwelt noch einmal eine Spaltung von Geist und Natur zu Stande, sozusagen von Innen- und Außenwelt zweiter

[18] Scheler, Max: Der Mensch im Weltalter des Ausgleiches. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 9: Späte Schriften. Bern/München 1976. S. 145–170, hier S. 163.
[19] Scheler, Max: Der Mensch im Weltalter des Ausgleiches. S. 158.

Stufe, nämlich zwischen einer Oberschicht, in der sich Geist, Vernunft und Verstand aufhalten, und der niederen Natur im Menschen, der Sinnlichkeit. Das Problem ist alt. Bei Demokrit und den antiken Skeptikern nimmt es die Gestalt an, daß der Verstand sich zur Erkenntnis der Sinne bedienen muß, für deren Glaubwürdigkeit aber kein Kriterium hat; die Christen machen daraus die Feindschaft zwischen dem Geist und den Trieben; Freunde des sentimentalischen Naturbegriffs wie Scheler verschärfen das anthropologische Schichtenmodell, wenn sie sich nicht blindlings der Natur in die Arme werfen. Ich habe dagegen für eine Anthropologie ohne Schichten geworben,[20] die allerdings nicht ganz ohne Schichten auskommt, aber ohne statisch aufgesetzte, durch feste Grenzen getrennte Schichten. Aus der tierhaften Unterschicht des Lebens in primitiver Gegenwart mit gleitender Dauer, reiner Modalzeit, leiblicher Dynamik und leiblicher Kommunikation entfaltet sich die primitive Gegenwart nach fünf Seiten gleichursprünglich zur Welt als dem Horizont des freien Dieses mit modaler Lagezeit und zur persönlichen Situation der Person mit Fähigkeit zur Selbstzuschreibung, die aber nur in der labilen, ambivalenten Dynamik eines sowohl sukzessiven als auch simultanen Auf und Ab zwischen primitiver Gegenwart und personaler Emanzipation mit unendlichfacher Unentschiedenheit möglich ist.[21] Diese Labilität, die ebenso der Welt durch die modale Lagezeit als Zeitform anhaftet, vereinigt Welt und Person über das Leben in primitiver Gegenwart dynamisch so, daß das Leitbild einer kartierten Welt mit getrennten Territorien, zwischen denen durch Besuche vom Subjekt beim Objekt oder umgekehrt Verbindungen geschaffen werden müßten, komische Züge annimmt.[22] Wir können dann keine Innenwelt als das Haus, in das sich die Person zurückzieht, um darin Herr zu sein, mehr brauchen und also auch keine Natur als Umfeld oder Umwelt, die in Gestalt der Natur im Menschen dann doch noch in die Innenwelt hineinquillt. Die Natur als Region kann entfallen. Es ist ja auch nicht einzusehen, warum ein so buntes Gemisch aus Begierden und Sinnlichkeit, Pflanzen und Tieren (einschließlich des Menschenkörpers), Wind, Sand und Sternen, Wasser, Stein und Feuer und vielerlei mehr, dazu noch einem theoretischen, zur Vereinigung verschiedenartiger Erfahrungen ausgedachten Konstrukt – die Luft -, unter dem Titel «Natur» zusammengefaßt und dem Menschen gegenübergestellt, aber, da es auch eine Natur im Menschen geben soll, doch

[20] Schmitz, Hermann: Anthropologie ohne Schichten. In: Barkhaus, Annette / Mayer, Matthias / Roughley, Neill / Thürnau, Donatus (Hrsg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens. Frankfurt a. M. 1996. S. 127–145.

[21] Vgl. Schmitz, Hermann: Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie. Bonn 1994. S. 96–188.

[22] Schmitz, Hermann: Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie. S. 116–119 und 207–212.

nur inkonsequent gegenübergestellt werden muß. Nur die Verstrickung in die Aporien der psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Denkweise führt zum Bedarf nach einer Region Natur. In der klassischen chinesischen Kultur, der diese Verstrickung erspart geblieben ist, hat ein solcher Naturbegriff nur entfernte Verwandte.[23]

Die Frage, wie Naturphilosophie möglich sei, kann nun zur Hälfte negativ beantwortet werden. Als materiale Naturphilosophie für einen bestimmt umschriebenen Gegenstandsbereich, wie bei Schelling und Hegel, ist sie nicht sinnvoll, da es keinen vernünftigen Grund gibt, einen proteushaften Gegenstandsbereich des beschriebenen Umfangs gegen den Geist abzugrenzen und diesem dann noch auf den Fersen bis in die Innenwelt folgen zu lassen. Das gilt übrigens auch für die Gegenüberstellung von Natur und Geschichte. Die Geschichte wurzelt in der Geschichtlichkeit der Person,[24] die geschichtlich nur sein kann durch personale Emanzipation aus der primitiven Gegenwart, durch ihre ambivalente Gebundenheit an das Leben in dieser, wovon ich gesprochen habe, aber ebenso Natur im traditionellen Sinn ist. Diese Ambivalenz wird verdeckt und verfremdet, wenn man Natur und Geschichte als zwei Regionen neben einander stellt.

Anders verhält es sich jedoch mit der Naturphilosophie gemäß dem formalen Naturbegriff. Dieser gibt keinen Gegenstandsbereich vor, sondern die ethische Richtlinie, der «gesunden Natur», wo immer es angeht und vernünftig ist, gemäß Rousseaus Erziehungsideal das Recht zu eigener Formfindung zu lassen. Heute haben die Menschen das Bewußtsein, daß durch die Technik und die Vernetzung in abstrakt definierten sozialen Systemen zu viel manipuliert wird. Damit entsteht der Bedarf, die Eigenart und Eigenwüchsigkeit der darunter leidenden Weltbestandteile besser zur Geltung zu bringen. Das kann nur gelingen, wenn man von dieser Eigenart einen angemessenen Begriff hat. Auf den Weg dazu kann die reduktionistische Begriffsbildung, z. B. in der Naturwissenschaft, nicht führen, weil der Reduktionismus schon Manipulation ist. Hier hilft nur die Versenkung in vielsagende Eindrücke der von mir vielfach beschriebenen Art.[25]

Solche Eindrücke sind Situationen, die in einem Augenblick ganz zum Vorschein kommen. Situationen sind Vielheiten, die durch eine im Inneren

---

[23] «Die Welt ist ein heiliges Gefäß, wer sich daran zu schaffen macht, wird Niederlagen erleiden» – vgl. Linck, Gudula: Konfliktaustragung an der Natur während der Umbrüche in der chinesischen Geschichte. In: Callies, Jörg / Rüsen, Jörn / Striegnitz, Meinfried (Hrsg.): Mensch und Umwelt in der Geschichte. Pfaffenweiler 1989. S. 327–351, hier S. 329f. Die Deutung eines solchen Wortes mit dem Bild einer scharfen «Trennungslinie zwischen Mensch und Umwelt/Natur» S. 330 oben hat die Autorin mir gegenüber mündlich widerrufen.

[24] Vgl. Schmitz, Hermann: Die Person. System der Philosophie Bd. IV. Bonn 1980. S. 491–506.

[25] Vgl. z. B.: Schmitz, Hermann: Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie. S. 77–79.

diffuse (ich sage: chaotisch-mannigfaltige) Bedeutsamkeit, die mindestens aus Sachverhalten, meist auch Programmen und Problemen besteht, ganzheitlich abgehoben und zusammengehalten, eventuell auch ausgemacht werden. Vielsagende Eindrücke sind die natürlichen Einheiten im Wahrgenommenen. Die analytische und sensible Vertiefung in sie ist eine genuine Aufgabe der Phänomenologie. Eine phänomenologische Naturphilosophie, die dies in Bezug auf beliebige Gegenstandssorten leistet, kann dabei helfen, Natur im Sinne des formalen Naturbegriffs oder das Natürliche gegen ein vermutetes Übergewicht der Manipulation, des Zurechtmachens, zu verteidigen.

Durch Konfusion des materialen und des formalen Naturbegriffs entstehen schwerwiegende moralisch-praktische Probleme oder Scheinprobleme. Gegen Maßnahmen zur Förderung oder Verhütung der Empfängnis oder des Todes wird oft, z. B. von Autoritäten der katholischen Kirche, der Vorwurf erhoben, sie verstießen gegen die Natur. Dabei scheint der materiale Naturbegriff eine verwirrende Rolle zu spielen, indem die Natur als ein Teil-Universum eigenen Rechtes, in das Eingriffe der betreffenden Art nicht zulässig seien, verstanden wird. Ein solches Teil-Universum gibt es nicht. Es hat sich als Korrelat einer verzerrenden Vergegenständlichung, der psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Denkweise, herausgestellt. Der Vorwurf muß also auf den formalen Naturbegriff umgestellt werden. Dann muß aber an der Eigenart jedes Gegenstandstypus – «Gegenstand» verstanden als irgend etwas Identifizierbares – in Bezug auf einen Eingriffstypus geprüft werden, ob Eingriffe solchen Typs der Eigenart der betreffenden Gegenstände zu nahe treten. Es ist z. B. a priori nicht einzusehen, warum die Ausdünnung der Menschheit durch Empfängnisverhütung weniger zulässig sein soll als die Ausdünnung von Urwäldern zu gepflegten Forsten, oder die Verkürzung eines Menschenlebens durch Euthanasie weniger als dessen Verlängerung durch andere medizinische Maßnahmen. Über moralisch bedeutsame Unterschiede in solchen und ähnlichen Fällen möge man sich Rechenschaft geben, aber nur nach genauer Spezifizierung. Durch summarische Berufung auf eine sogenannte Natur wird nichts gewonnen.

Aus dem Briefwechsel zwischen Hermann Schmitz und Gernot Böhme

Brief vom 5. Juli 1989

Lieber Herr Böhme!
Ihr Plaidoyer «Für eine ökologische Naturästhetik»[1] habe ich gleich nach Eingang mit Interesse und viel Zustimmung gelesen. Was Sie «Naturästhetik» nennen, deckt sich wohl weitgehend, wenn auch nicht durchaus, mit dem Wohnen in meinem Sinn, der Kultur der Gefühle im umfriedeten Raum, wobei zu beachten ist, daß durch «rahmendes Sehen» wie ich es nenne, auch im Freiraum solche Umfriedungen entstehen können, so daß es zum Beispiel möglich wird, Wolken und Gebirge in der seit 1800 üblichen Weise zu genießen (System III 4 S.292–299 und 621)[2]. An dieser modernen Errungenschaft zeigt sich übrigens, daß Sie etwas ungerecht verfahren, wenn Sie der Moderne nur die Entfernung von der «Naturästhetik» durch die bekannten rationalisierend objektivistischen Tendenzen ankreiden. Übrigens scheint mir mein Hinweis zu zeigen, wie gefährlich es ist, mit dem Naturbegriff zu arbeiten, der fast immer zu «unnatürlichen» Einteilungen führt; das Wohnzimmer, in dem man ja ebenso wie z. B. im Garten und in der Kirche wohnt (in meinem Sinn), wird man doch so wenig wie diese (die Kirche) zur Natur rechnen. Ich habe aber volles Verständnis dafür, daß Sie die Natur in der Feder führen, weil Sie auf die Leute wirken wollen, die sich ja einbilden, daß sie wissen, was sie meinen, wenn sie von der Natur sprechen, und daß es so etwas gibt. Ich vermeide diesen Ausdruck, weil er sehr äquivok ist, z. B. in den Gegenüberstellungen
Natur - Geist,
Natur - Kultur,
Natur - Kunst und
Natur – Technik
jeweils etwas Anderes bedeutet und dann in Alibifunktion als Gegenbegriff zu einem illegitim abgekapselten Begriff des Menschlichen und Menschgemäßen oder von Menschen Gewirkten steht. Ich glaube sogar, daß ich auch darüber mit Ihnen einig werden kann. Auch da, wo Ihre Naturästhetik über das Wohnen in meinem Sinn hinausgeht, wie beim Ephemeren, kann ich Ihnen ganz folgen.

[1] Vgl. Böhme, Gernot: Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt a. M. 1989.
[2] Vgl. Schmitz, Hermann: Das Göttliche und der Raum. System der Philosophie. B. III/4. Bonn 2005. S. 292–299 und 621.

Überdies habe ich Ihnen auch noch für das große, sehr interessante Buch «Klassiker der Naturphilosophie»[3] zu danken, worin mir Ihr Aufsatz über Böhme sehr gefallen hat.[4] Gleichfalls danke ich Ihnen für «Der Typ Sokrates»[5]; mit dem Tenor dieses Buches bin ich ganz einverstanden, aber ich will nicht verschweigen, daß mir darin einige unangenehme Flüchtigkeitsfehler, die leicht auszumerzen wären, aufgefallen sind.
Mit herzlichen Grüßen und in der Hoffnung, Sie im September in Hamburg zu sehen,
Ihr
Hermann Schmitz

[3] Vgl. Böhme, Gernot (Hrsg.): Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule. München 1989.
[4] Vgl. Böhme, Gernot: Jacob Böhme (1575–1624). In: ders (Hrsg.): Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule. München 1989. S. 158–170.
[5] Vgl. Böhme, Gernot: Der Typ Sokrates. Frankfurt a. M. 2002.

Lieber Herr Böhme,
für Ihren Brief, den ich aufgrund einer kleinen Nachlässigkeit hier im Seminar gerade nicht zur Hand habe, danke ich Ihnen herzlich. Ich freue mich sehr darüber, daß Sie schon bei der flüchtigen Einsicht in mein erkenntnistheoretisches Buch[1], die Ihnen trotz Ihrer starken Auslastung durch den Semesterbetrieb möglich war, wieder unser starkes Maß an Zusammendenken und Übereinstimmung feststellen konnten. Das Buch von Herrn Gamm[2] will ich mir gern einmal ansehen; ich habe ihn kürzlich in Konstanz kennengelernt, durchaus angenehm, ohne daß wir in ein eingehendes Gespräch gekommen wären. Ihre Anregungen zur Thematik der künftigen Tagungen unserer Gesellschaft nehme ich gern zur Kenntnis. Freilich bin ich nicht der Meinung, daß man bei der Behandlung des Themas der Rationalität die Natur unter dem Gesichtspunkt der Problematik des naturwissenschaftlichen Zugangs ausklammern sollte; damit wäre schon ein großer Teil des Gewürzes weg, das die Veranstaltung vor Fadheit schützen und ihr die wünschenswerte Brisanz verschaffen soll. Ich denke z. B. an Herrn Janich (Marburg) als möglichen Referenten; er hat sich mehrfach geradezu begeistert von der Neuen Phänomenologie gezeigt und hängt andererseits noch stark an seinem operativen Konstruktivismus, im Gegensatz zu anderen Lorenzen-Adepten, die sich schon viel mehr abgenabelt haben, wie z. B. Herr Schwemmer. Ihren Vorschlag, später einmal eine Tagung ganz der Natur zu widmen, habe ich Herrn Großheim weitergegeben, der sich aufgeschlossen zeigt. Dabei will ich nicht ganz verschweigen, daß ich von meinem phänomenologischen Standpunkt aus gewisse Reserven gegen den Naturbegriff habe. Er erinnert mich etwas an die Ästhetik der Empfindsamkeit, an Rousseau und an Goethes Seufzer im Mund seines Faust: «Stünd' ich, Natur, vor dir, ein Mann allein.» Der Naturbegriff leistet entweder dem Dualismus Vorschub, oder, wenn man mit monistischer Verwahrung dagegen von der Natur im Menschen oder dem Menschen als einem Stück Natur spricht, dem Schichtenmodell, das dazu herausfordert, über die Natur im Menschen irgendeine Oberschicht wie den Geist oder die Kultur oder die Technik oder sonst etwas zu setzen. Sie wissen, daß gemäß meinem Konzept der Subjektivität dieses Schichtenmodell durch ein dynamisches im Sinne der instabilen Mannigfaltigkeit aus meinem letzten Buch ersetzt werden muß; darüber habe ich ja bei unserem Treffen in Homburg

[1] Vgl. Schmitz, Hermann: Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie. Bonn 1994.
[2] Vgl. Gamm, Gerhard: Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne. Frankfurt a. M. 1994.

gesprochen. Ganz verstohlen unter uns gesagt: bei dem schönen Vortrag Ihres Bruders auf unserer letzten Tagung[3] ist mir noch einmal aufgefallen, wie stark der Naturbegriff zur Ästhetisierung der sogenannten objektiven Gefühle benützt werden kann. Sicherlich haben Sie gemerkt, daß ich in allen meinen Büchern der Verwendung der Ausdrücke «Natur» und «Geist» aus dem Wege gehe; mit heimlicher Ironie fällt mir dazu immer eine weitere, selbst höhnisch gemeinte Zeile aus Goethes «Faust» ein: «Natur und Geist! So spricht man nicht zu Christen.» Diese Spur von Reserve reicht aber keineswegs bei mir dazu, einer Veranstaltung über Phänomenologie der Natur im Rahmen unserer Gesellschaft zu widerraten. Man kann dann ja die Problematik des Begriffes zur Sprache bringen. Übrigens war ursprünglich daran gedacht, nur die ersten drei Tagungen im Jahres abstand abzuhalten und dann vielleicht einen etwas größeren Abstand zuzulassen; ich weiß nicht, wie der Vorstand jetzt darüber denkt.

Einen gerade erschienenen Aufsatz, der meine Wahrnehmungslehre zusammenfaßt, lege ich bei.

Mit herzlichen Grüßen
Ihr
Hermann Schmitz

[3] Böhme, Hartmut: Gibt es objektive Gefühle? (Vortrag am 16. April 1994) auf dem II. Symposion der Gesellschaft für Neue Phänomenologie (Thema der Tagung: Leib und Gefühl) vom 14.–16. April 1994.

Lieber Herr Böhme,
eine Vortragsreise nach Polen gab mir Gelegenheit, Ihre eben eingetroffene Einführung in die Philosophie als angenehme Reiselektüre zu nützen. Ich gratuliere Ihnen zu dem vorzüglich gelungenen Buch. Sie haben ein glänzendes Talent, die philosophische Besinnung in der heutigen solidarischen Umgebung des Sichfindens der Menschen, in einer gemeinsamen Situation und deren Beirrungen, anzusetzen und daraus zu entwickeln. Das ist die reifste Form eines heute möglichen Protreptikos. Die Desiderate eines neuen philosophischen Lebens, die Sie auf S. 152f angeben,[1] sind ganz in meinem Sinn. An dieser Stelle werfen Sie einen etwas zwiespältigen Seitenblick auf meine Definition der Philosophie, mit der Sie nicht ganz einverstanden sind, weil Sie mehr als ich die Philosophie unter dem Leitbild der abendländischen Tradition sehen, vom «Typ Sokrates» her, den ich für eine Erfindung Platons halte. Den Ehrgeiz, besser als die anderen sein zu wollen (S. 198)[2], würde ich nicht als eine spezifisch philosophische Tugend gelten lassen. Lieber als dem Sokrates vergleiche ich den Philosophen den zehn klugen Jungfrauen des biblischen Gleichnisses als einen Menschen, der aufgrund einer Beirrung seines Sichfindens in seiner Umgebung wacher und unruhiger ist als die anderen, aber auch schwächer und fragiler als die in Lebenssicherheit vollblütig ruhenden Menschen, die den törichten Jungfrauen zu vergleichen wären. Da es höchst ungewiß ist, ob je der Bräutigam kommt, entfällt der Grund zur biblischen Bewertung als klug und töricht, und ich würde die Frage offen lassen, wo das Bessere zu finden ist; vielleicht ist diese Frage sinnlos.

Wegen meines etwas mehr von der abendländischen, etwa platonischen Tradition gelösten Philosophiebegriffs habe ich ferner keine grundsätzlichen Bedenken, die asiatischen Weisheitslehren und -schulen unter den Titel der Philosophie im von mir definierten Sinn aufzunehmen. Ich halte es für fruchtbar und erleuchtend, von klassischer indischer und chinesischer Philosophie zu sprechen. Im klassischen Indien hat sie ja sogar teilweise wissenschaftliche Züge in unserem Sinn.

Mit Ihrem etwas stärkeren Engagement für die Tradition hängt vielleicht auch Ihre Betonung des Themas der Natur zusammen. Ich habe nichts gegen eine neue Naturphilosophie (S. 132)[3], nur würde ich dabei die zu behandelnden Themen nicht mehr unter diesen Titel stellen; meine Gründe

[1] Vgl. Böhme, Gernot: Einführung in die Philosophie. Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft. Frankfurt a. M. 1994. S. 152f.
[2] Vgl. Böhme, Gernot: Einführung in die Philosophie. S. 198.
[3] Vgl. Böhme, Gernot: Einführung in die Philosophie. S. 132.

habe ich Ihnen schon geschrieben. Besser wäre es, auf die griechische Unterscheidung physei-thesei zurückzugreifen, weil sie das Unwillkürliche und Unverfügbare vom Gesetzten abhebt, aber schon der griechische Physisbegriff hat noch andere Konnotationen, und das gilt erst recht für den lateinischen Naturbegriff.

Ihr Referat meiner Leibphänomenologie ist gut gelungen, mit einer Ausnahme auf S. 240[4]: Angst und Schmerz sind Gestalten des vitalen Antriebs (früher «leibliche Ökonomie» genannt) mit Übergewicht der Spannung, nicht Gestalten privativer Engung. Als Mitautor bekommen auch Sie, wie mir Herr Großheim sagte, ein Exemplar des von ihm im Akademie-Verlag herausgegebenen Buches «Wege zu einer volleren Realität. Zur Diskussion um die Neue Phänomenologie». Darin steht mein Aufsatz «Der gespürte Leib und der vorgestellte Körper»[5], in dem Sie in knapper Zusammenfassung den gegenwärtigen Stand meiner einschlägigen Überlegungen finden. Nun nur noch eine Kleinigkeit: Die Hypothese einer Einwirkung Oetingers auf Hegel (S. 122)[6] wird von der modernen Hegelforschung (namentlich von Düsing, wenn ich mich richtig erinnere) als unbegründet zurückgewiesen.

Mit herzlichen Grüßen
Ihr
Hermann Schmitz

[4] Vgl. Böhme, Gernot: Einführung in die Philosophie. S. 240.
[5] Vgl. Schmitz, Hermann: Der gespürte Leib und der vorgestellte Körper. In: Großheim, Michael (Hrsg.): Wege zu einer volleren Realität. Neue Phänomenologie in der Diskussion. Berlin 1994. S. 75–91.
[6] Vgl. Böhme, Gernot: Einführung in die Philosophie. S. 122.

Lieber Herr Böhme,
Zunächst danke ich Ihnen auf das Beste für Ihren feinsinnigen Aufsatz über die Dämmerung mit herrlichen Photos. Zudem kam vorgestern bei mir Ihr Brief vom 25. II. mit dem Aufsatz über meine Phänomenologie, der doch sicherlich als Anregung zur Antwort gedacht ist, bei mir an. In diesem Aufsatz[1] versuchen Sie die Vermittlung dieser Phänomenologie mit Ihrer Naturphilosophie durch einen Perspektivenwechsel, der als Denkfigur mir vertraut und sympathisch ist. In meinem Buch «Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie»[2] greife ich Rothackers metaphorische Rede vom Weltstoff auf, um zu zeigen, daß die Welt als entfaltete Gegenwart, als Horizont des freien Dieses, bloß eine Perspektive des chaotisch-mannigfaltigen Weltstoffs ist, die von einer anderen Perspektive – dem Leben in primitiver Gegenwart mit gleitender Dauer, reiner Modalzeit, leiblicher Dynamik und leiblicher Kommunikation – heteronom abhängt, mit der modalen Lagezeit als dem Stigma dieser Abhängigkeit. Ich habe aber die Sorge, daß der Naturbegriff zu einer zu simplen Anwendung der Figur des Perspektivenwechsels verführt, woher dann alles Begegnende dazu dient, der Froschperspektive des bloß sein subjektives Befinden auslegenden Phänomenologen die Vogelperspektive des mehr objektivierenden Naturphilosophen gegenüberzustellen. Sie beginnen Ihren Aufsatz mit einem Beispiel, das dafür sehr bezeichnend ist, dem Atmen der Luft. Um diese dem Phänomenologen plausibel zu machen, konkretisieren Sie die Luft zu einer giftigen (z. B. Chlorgas-) Wolke, die auf einen zukommt. Hier wird es wichtig, das Andere und das Fremde zu unterscheiden. Das Andere, z. B. die giftig-grüne, stechend stinkende Wolke, bedarf, um mir zu begegnen, keiner Objektivierung im Sinne des Abfallens der Subjektivität für mich von dann bloß noch objektiven oder neutralen Tatsachen, sondern lediglich der Wahrnehmung durch leibliche Kommunikation, hier Einleibung. (Wahrnehmung ist leibliche Kommunikation, nicht Verarbeitung von Sinnesreizen.) Zu Recht tadeln Sie mich dafür, daß ich früher einmal durch mißverständliche Wortwahl einem projektionistischen Mißverständnis der Einleibung («übertragene Enge des Leibes», «Exteriorisierung des vitalen Antriebs») Vorschub geleistet habe. Längst bin ich zu der Überzeugung gelangt und habe sie auch vielfach ausgesprochen, daß das Übergreifen des vitalen Antriebs in gemeinsamen Situationen leiblicher Kommunikation primär und nicht nachträglich im Verhältnis zu

[1] Vgl. Böhme, Gernot: Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur? In: Böhme, Gernot / Schiemann, Gregor (Hrsg.): Phänomenologie der Natur. Frankfurt a. M. 1997. S. 133–148.
[2] Vgl. Schmitz, Hermann: Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie. Bonn 1994.

den vitalen Antrieben einzelner Leiber ist. Etwas ganz anderes gehört zum Erdeuten der Luft, z. B. in der Rede, daß Luft geatmet wird. Luft ist ein physikalisches Konstrukt zur Vereinheitlichung vieler Erfahrungen, nichts Phänomenales. Zur Idee der Luft können wir nur kommen, wenn wir von der (schon im Leben in primitiver Gegenwart vertrauten) Konfrontation durch leibliche Kommunikation zu der Entfremdung des Raumes vom Leib übergehen, die durch das Vorkommen von Flächen möglich wird, vgl. «Der unerschöpfliche Gegenstand» S. 310–318: Die Entfremdung des Raumes vom Leib.[3] Flächenlose Räume, wie die des Schalls, des Schwimmens im Wasser, des Spürens am eigenen Leib, sind durch ungebrochene leibliche Kommunikation richtungsräumlich organisiert, ohne Abstände (aber mit unumkehrbaren Entfernungen), ohne Lagen und zahlenmäßig abstufbare Dimensionen. Auch optisch und taktil begegnende Körper kommen oft flächenlos vor, z. B. durch Glanz, Schatten und Rauhigkeit. Sogar beim Betasten der glatten Flächen am eigenen Körper bedarf es einer besonderen Einstellung, um statt auf die prädimensionalen Eigenschaften von Härte und Weichheit usw. auf das Glatte der bloßen Fläche aufmerksam zu werden. Wenn man von solchen Körpern spricht, sollte man wenigstens drei Stufen der Körperlichkeit unterscheiden. Die erste ist der Körper als dynamischer Partner der Einleibung im Richtungsraum, noch vor dem Auftreten von Flächen. Die zweite ist der dimensionierte Körper im Ortsraum, der den Richtungsraum voraussetzt, weil der Begriff des relativen Ortes nur mit Hilfe des Unterschiedes von Ruhe und Bewegung, der im Ortsraum (wo Bewegung nur Abstands- und Lageänderung ist) nicht vorkommt, bestimmt werden kann. Die dritte Stufe ist die Körperlichkeit im Sinne des psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Paradigmas («Husserl und Heidegger» S. 75–88)[4], wo der Körper nach Abschälung aller Situationen, Atmosphären und Brückenqualitäten leiblicher Kommunikation reduziert wird auf die Rolle eines Trägers von Merkmalen aus wenigen Klassen, die für intermomentane und intersubjektive Identifizierung, Quantifizierung und Manipulierung besonders geeignet sind. Dann erst sind wir bei der Luft als einem gedachten Gas. Wir haben mindestens zwei Stufen der Entfremdung hinter uns, die Entfremdung des Raumes vom Leib und die reduktionistische Entfremdung. Das ist weit mehr als Perspektivwechsel, der schon beim Koagieren ohne Reaktionszeit in der Einleibung vorkommt und z. B. in fernöstlichen Techniken des Zweikampfs mit Hieb und Stoß (z. B. Judo) auf dieser Stufe, unter systematischer Ver-

[3] Vgl. Schmitz, Hermann: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn 1995. S. 310–318.
[4] Vgl. Schmitz, Hermann: Husserl und Heidegger. Bonn 1996. S. 75–88.

meidung jeglicher Entfremdung aus leiblicher Kommunikation, virtuos eingeübt wird. (Denken Sie auch an den Bären beim Fechten laut Kleists «Über das Marionettentheater».)

Die Fläche ist ein ganz wesentlicher Anreiz zur personalen Emanzipation («System» IV S. 94ff.)[5]. Personale Emanzipation ist gleichbedeutend mit Objektivierung subjektiver Sachverhalte, wodurch sie für jedermann, der genug weiß und gut genug sprechen kann, aussagbar werden und nicht mehr wie die subjektiven auf jemand, z. B. auf mich (nicht notwendig als Subjekt möglicher Selbstzuschreibung, sondern schon in dem adverbalen Sinn von «mich» wie in der Wendung «Ich fürchte mich», wo «mich» nicht als Pronomen fungiert), «zugeschnitten» sind. *Diese* Objektivierung hat mit der reduktionistisch-introjektionistischen, wodurch Atmosphären, Halbdinge, Sachverhalte, Programme und Probleme und deren binnendiffuse Ganzheiten (die Situationen) aus der «Außenwelt» vertrieben werden, nichts zu tun und kann daher auch nicht durch einen Perspektivenwechsel mit ihr in Einklang gebracht werden; wohl aber scheint mir, daß der Naturbegriff in dem Sinn, der die Gegenüberstellung von Natur und Geist impliziert, auf der reduktionistisch-introjektionistischen Vergegenständlichung beruht und den Versuch anzeigt, diese entweder (naturwissenschaftlich) zu radikalisieren oder (unzulänglich) als einseitig zu korrigieren; darüber können wir uns nächstens in Kiel unterhalten. Mit dem weiteren Typ von Objektivierung, der in der Entfremdung des Raumes durch die Fläche vom Leib und der darauf gegründeten Konstruktion des Ortsraumes besteht, hat dagegen die Objektivierung subjektiver Tatsachen als personale Emanzipation, die eine Seite der fünffältigen Entfaltung der Gegenwart ist, sehr viel zu tun, und darauf ist die Denkfigur des Perspektivenwechsels gut anwendbar. Das gehört aber sehr wohl in meine Phänomenologie, diesseits meiner Kritik an der psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistischen Denkweise, deswegen bin ich unzufrieden, wenn diese Phänomenologie, wie Sie es tun, summarisch als eine Philosophie der Leiblichkeit abgestempelt wird.

Ihre Unterscheidung zwischen bloßen Atmosphären und dem Atmosphärischen der Halbdinge (die ich seit «Der unerschöpfliche Gegenstand» durch die beiden Merkmale der inkonstanten Dauer und der kausalen Unmittelbarkeit charakterisiere) scheint mir sehr fruchtbar und angemessen zu sein, und ich vermute, daß sie sich mit Hilfe unseres Begriffs der mit Atmosphären des Gefühls gefüllten aktuellen oder (wie die Liebe) zuständlichen Situationen weiter ausführen läßt.

Auf weiteren Gedankenaustausch freut sich, freundlich grüßend,

Ihr

Hermann Schmitz

[5] Vgl. Schmitz, Hermann: Die Person. System der Philosophie. B. IV. Bonn 2005. S. 94ff.

Lieber Herr Böhme,

Arbeit an einem neuen Buch und die Beteiligung an einer Diabetologentagung am Chiemsee lassen mich erst jetzt zur Antwort auf Ihren sehr freundlichen, mir erfreulichen Brief vom 5. September kommen, da ich erst noch die Reise zur eingehenden Lektüre Ihres Sammelbandes «Phänomenologie der Natur»[1] benutzen wollte. Ihren darin meiner Arbeit gewidmeten Beitrag kannte ich ja schon. Daß Sie sich für die Natur besonders auf den Leib beziehen, verstehe ich gut. Nicht glücklich bin ich aber darüber, daß Sie diese Themen als das Zentrum meiner philosophischen Bemühungen hinstellen. Ich ärgere mich immer, wenn ich (wie in der Unterschrift eines gedruckten Photos einmal buchstäblich) als der Leibphilosoph bezeichnet werde. Gewiß ist es wichtig, den zwischen Körper und Seele gleichsam unter den Tisch der Vergegenständlichung gefallenen spürbaren Leib, den Herd aller Resonanz und Initiative, das Fundament des Personseins, den Boden aller Wahrnehmung und Kommunikation, wieder hervorzuziehen. Ich habe aber nie den Leib als Achse meiner Phänomenologie ausgezeichnet, sondern immer die Gegenwart («System der Philosophie» §16: Die Gegenwart als Prinzip der Philosophie)[2] in ihren beiden Gestalten als primitive und entfaltete Gegenwart, die mit dem Leib dadurch zusammenhängt, daß die primitive Gegenwart als Enge des Leibes so etwas wie der Anker der leiblichen Dynamik ist. Die Strukturen der Leiblichkeit sind uns mit den Tieren und den Säuglingen gemein, aber die Entfaltung der primitiven Gegenwart in ihre fünf Seiten oder Momente führt uns weiter, nicht nur zur Personalität, sondern ineins damit z. B. auch zum Ortsraum und zur modalen Lagezeit, überhaupt zur Objektivierung. Dieser Schritt zur Objektivität muß ganz säuberlich unterschieden werden von der speziellen, irreführenden Objektivierung durch die psychologistisch-reduktionistisch-introjektionistische Vergegenständlichung («Husserl und Heidegger» S. 75–88)[3]; beides sauber zu trennen, ist eine Hauptvoraussetzung zum Verständnis dessen, was ich will (nämlich, die Schäden auszubessern, die durch diese falsche Vergegenständlichung entstanden sind). Ihre Intervention in Warschau ist sehr verdienstlich und dankenswert, aber der Aufsatz «Phänomenologie der Leiblichkeit» ist (auch abgesehen davon, daß ich die Bedeutung der leiblichen Kommunikation für die Wahrnehmung inzwischen viel schlagender nachgewiesen habe) doch zu einseitig zur Einführung in meinen Beitrag zur

[1] Vgl. Böhme, Gernot / Schiemann, Gregor (Hrsg.): Phänomenologie der Natur. Frankfurt a. M. 1997.

[2] Vgl. Schmitz, Hermann: Die Gegenwart. System der Philosophie. B. I. Bonn 1998. S. 149f.

[3] Vgl. Schmitz, Hermann: Husserl und Heidegger. Bonn 1996. S. 75–88.

Anthropologie, eben weil es sich nur um die Leiblichkeit handelt. Besser geeignet von meinen kleinen Schriften schiene mir ein Aufsatz, wo das Wort «Anthropologie» schon im Titel vorkommt, etwa «Anthropologie ohne Schichten» (in: Identität Leiblichkeit Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, hg. v. A. Barkhaus usw., Frankfurt a. M. 1996 [stw 1247] S. 127–145)[4], wovon ich leider keinen Sonderdruck habe, wie es zum Glück noch bei dem kleinen Vortrag «Anthropologie der Grenze» der Fall ist, von dem ich ein Exemplar beilege. Ihr Vorwurf, daß meine Theorie der Einleibung projektionistisch sei («Phänomenologie der Natur». S. 143f. in Bezug auf Halbdinge)[5], ist inzwischen wohl ausgeräumt. In «Höhlengänge»[6] steht mehrfach deutlich, daß leibliche Kommunikation primär ist, die Struktur der leiblichen Dynamik also nicht nachträglich aus dem einzelnen Leib herausprojiziert wird, sondern ihn von vornherein überprüft. So ja auch in meinem Beitrag zu Ihrer Festschrift,[7] von der ich einem dem Natur-Buch beiliegendem Verlagsprospekt mit Vergnügen entnehme, daß sie schon im 1. Halbjahr erschienen sein soll. (Ich habe noch nichts davon gesehen oder gehört.)

Auf weitere fruchtbare Zusammenarbeit freut sich, herzlich grüßend,

Ihr

Hermann Schmitz.

---

[4] Vgl. Schmitz, Hermann: Anthropologie ohne Schichten. In: Barkhaus, Annette / Mayer, Matthias / Roughley, Neill / Thürnau, Donatus (Hrsg.): Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte des anthropologischen Denkens. Frankfurt a. M. 1996. S. 127–145.

[5] Vgl. Böhme, Gernot: Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur? In: Böhme, Gernot / Schiemann, Gregor (Hrsg.): Phänomenologie der Natur. Frankfurt a. M. 1997. S. 133–148, hier S. 143f.

[6] Vgl. Schmitz, Hermann: Höhlengänge. Über die gegenwärtigen Aufgaben der Philosophie. Berlin 1997.

[7] Vgl. Schmitz, Hermann: Situationen und Atmosphären. Zur Ästhetik und Ontologie bei Gernot Böhme. In: Hauskeller, Michael / Rehmann-Sutter, Christian / Schiemann, Georg (Hrsg.): Naturerkenntnis und Natursein. Für Gernot Böhme. Frankfurt a. M. 1998. S. 176–190.

Neue Naturphilosophie zwischen Phänomenologie und Naturwissenschaft[1]

(Michael Großheim)

Die folgenden thesenartigen Bemerkungen sollen einer Verortung des von Gernot Böhme «Phänomenologie der Natur» genannten Projekts dienen. Dabei geht es weniger um das Verhältnis zur Naturwissenschaft als um dasjenige zur Phänomenologie, genauer gesagt zur Neuen Phänomenologie, die ja der Ankündigung gemäß Ausgangspunkt des Vorhabens ist. Die im Folgenden zu leistende Abgrenzung des Projekts von der Phänomenologie ist verbunden mit dem Vorschlag, das ins Auge Gefaßte besser unter den Titel einer «neuen Naturphilosophie» zu fassen. Dieser Vorschlag geht davon aus, daß in der Tat ein Bedürfnis nach Naturphilosophie besteht und das Unternehmen somit sinnvoll ist, wenn auch der Naturbegriff selbst noch genauer bestimmt werden müßte. In einem ersten Teil soll es also um das Thema Phänomenologie gehen, während ein zweiter Teil den Naturbegriff behandelt. Die Ausführungen müssen dabei die Kenntnis der Schriften von Böhme und Schmitz weitgehend voraussetzen, werden jedoch durch entsprechende Literaturverweise begleitet, so daß sich manche vielleicht zu lakonisch geratene Bemerkung nachträglich noch verständlicher machen läßt.

1. Phänomenologie

Im Rahmen seiner Vorstellung Goethescher Wissenschaft definiert Gernot Böhme, was er unter einem Versuch versteht: sich etwas erscheinen lassen.[2] Dahinter steht nicht nur eine Annäherung an Gedanken Goethes, sondern das Konzept einer «genetischen Phänomenologie», die neben dem Erscheinen auch das «Erscheinen-Machen» miteinbeziehen will. Es geht Böhme um die «Möglichkeit eines Studiums der Phänomene von den Bedingungen des Erscheinens her», also um die Gewinnung von Wissen, wie man es macht, daß etwas erscheint.[3] Das ist eine Erweiterung der traditionellen Vorstellung von Phänomenologie, ein Versuch, das bisher geltende Verbot

[1] Bei dem vorliegenden, nur formal und nicht inhaltlich überarbeiteten Text handelt es sich um einen bisher unveröffentlichten Vortrag, der 1995 auf der Tagung «Phänomenologie der Natur» an der TH Darmstadt gehalten wurde. Der programmatische Einladungstext zu dieser Tagung, auf den der Vortrag Bezug nimmt, ist später in einem Sammelband erschienen: Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. In: Böhme, Gernot / Schiemann, Gregor (Hrsg.): Phänomenologie der Natur. Frankfurt a. M. 1995, S. 11–43. Die folgenden Nachweise sind im Hinblick auf diese publizierte Version angepaßt worden.

[2] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 21.

[3] Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 37. Vgl. Böhme, Gernot: Erscheinen und Erscheinen-machen. In: Großheim, Michael (Hrsg.): Wege zu einer volleren Realität. Berlin 1994. S. 19–30, hier S. 28.

der Frage nach dem Hervorbringen von Phänomenen aufzuheben.[4] Demgegenüber möchte ich dafür plädieren, die genetische Fragestellung im Rahmen der Phänomenologie auch weiterhin zu tabuisieren. Den Verzicht auf eine Erweiterung möchte ich in zweierlei Hinsicht begründen: einmal intern durch eine Besinnung auf die Aufgaben der Phänomenologie und dann extern durch einen Hinweis auf die praktischen Folgen.

Der wichtigste Impuls der phänomenologischen Bewegung war und ist der Antireduktionismus. Ihr Begründer Edmund Husserl kritisiert die empiristische Abstraktionstheorie gerade deshalb, um auf die problematische Vermengung von deskriptiver und genetischer Analyse aufmerksam zu machen und die Reduktion von Phänomenen auf den Status von Produkten zu ächten.[5] Sein Schüler Adolf Reinach verweist auf die Gefahren des Ausweichens und Konstruierens:

> «Wir sehen, wie man immer wieder von Entwicklung spricht und die Frage nach dem Was dessen, was sich entwickelt, außer acht läßt. Wir sehen, wie man ängstlich nach der *Umgebung* einer Sache greift, um nur nicht sie selbst analysieren zu müssen, wie man die Frage nach dem Wesen einer Sache zu lösen glaubt durch Antworten über ihre Entstehung oder ihre Wirkung.»[6]

Nach Reinachs Ansicht stammt diese Fehlorientierung aus der tiefeingewurzelten praktischen Einstellung des modernen Menschen, die die Objekte mehr ergreift und mit ihnen hantiert als sie kontemplativ anzuschauen und sich ihrem Wesen zu widmen. Die Ablehnung des genetischen Reduktionismus gehört auch in der Neuen Phänomenologie zum Programm.[7]

Husserls berühmtes Motto «Zu den Sachen selbst!» ist vieldeutig, doch eines läßt sich gewiß festhalten: Es geht um eine Korrektur der außerordentlich verbreiteten Tendenz, den Gegenstand schlichtweg zu übersehen, indem man ihn in ein Netz von Ursachen, Funktionen und Bedingungen spannt. Die Rede vom «Wesen» ließe sich auch heute noch rechtfertigen, wenn man sie versteht als einen Appell: weg von den Nebensachen. Das große Geflecht dieser Nebensachen, auf das wir so fixiert sind, wird gebildet z. B. durch die Antworten auf Fragen wie diese: Was steckt dahinter? Wie kommt das zustande? Wie kann man das erklären? Wo kommt das her? Worauf kann man das zurückführen? Wie kann man das erreichen/bewirken?

---

[4] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 37.
[5] Vgl. Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hamburg 1992. S. 124f., 179, 194, 204.
[6] Reinach, Adolf: Was ist Phänomenologie? München 1951. S. 32.
[7] Vgl. Schmitz, Hermann: Neue Phänomenologie. Bonn 1980. S. 33.

Das alles sind Fragen, die in einer phänomenologischen Untersuchung keine Rolle spielen.[8]

Böhme scheint aber die Rede vom «Wesen» in anderer Weise wiederaufzugreifen, die eher an die Konzeption der Phänomenologie Husserls erinnert. Die Phänomenologie der Natur fragt in dem vorliegenden Entwurf nach dem «Erscheinungswesen», d. h. sie zielt auf die Beantwortung der Frage, «was Farbe ist, was Wachstum ist, was Geruch ist, was Stoff ist, was Bewegung ist».[9] Das sind überraschend traditionelle Fragestellungen, die eigentlich gar nicht mit der nebenher beanspruchten Verankerung in der Perspektive des Für-uns zusammenpassen, denn dieser Aspekt sorgt (ob beabsichtigt oder nicht) für eine heilsame Relativierung des Phänomenbegriffs. Die relativistische Auffassung ist eine wichtige Errungenschaft der Neuen Phänomenologie, die nicht preisgegeben werden sollte. Schmitz hat den Phänomenbegriff in diesem Sinne bewußt von älteren Vorbildern abgehoben:

> «Ein Phänomen *für jemand zu einer Zeit* ist ein Sachverhalt, dem der Betreffende [...] nicht im Ernst die Tatsächlichkeit bestreiten kann, wie sehr er sich auch durch Variation von Annahmen darum bemüht».[10]

Wie verheerend die genetische Fragestellung wirken kann, macht am ehesten noch die Theorie der Religion deutlich (man vergleiche hier Ludwig Feuerbach und Rudolf Otto); in der Naturphilosophie liegt diese Perspektive nur aufgrund des enormen Einflusses der Naturwissenschaften so nahe und erscheint aus demselben Grunde weniger fremd als auf anderen philosophischen Feldern. Das Interesse am Erscheinen-Machen kann freilich nicht nur als naturwissenschaftlich inspiriert verstanden werden, es fügt sich auch noch in einen größeren Zusammenhang, wenn man es mit Heidegger als Ausdruck der neuzeitlichen «Machenschaft» deutet:

> «Alles ‹wird gemacht› und ‹läßt sich machen›, wenn man nur den ‹Willen› dazu aufbringt.»[11]

Auch der Zauber kann gemacht werden, und insofern befinden wir uns nach Heidegger gar nicht im Zeitalter der Entzauberung, sondern der Be-

---

[8] Vgl. Großheim, Michael: Ludwig Klages und die Phänomenologie. Berlin 1994. S. 76ff.

[9] Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 39.

[10] Schmitz, Hermann: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn 1990. S. 34 (Herv. v. Verf.).

[11] Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Hrsg. v. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1989. S. 108. Passend zum leitenden Thema stellt Heidegger die besorgte Frage: «Muß die Natur aufgegeben und der Machenschaft überlassen werden?» (ebd. S. 278).

zauberung, die gerade aus der schrankenlosen Machenschaft entspringt.[12] Und hier kann dann das «Erlebnis» ansetzen:

> «Das ‹Erlebnis›, hier gemeint als die Grundart des Vorstellens des Machenschaftlichen und des Sichhaltens darin, ist die Jedermann zugängliche Öffentlichkeit des Geheimnisvollen, d. h. Aufregenden, Aufreizenden, Betäubenden und Verzaubernden, was das Machenschaftliche notwendig macht».[13]

Machenschaft und Erlebnis ergänzen sich also in der modernen Gesellschaft ohne Probleme. Heidegger beobachtet einen Gesamtvorgang, in dem das Erlebnis als Machenschaft und die Machenschaft als Erlebnis wirkt.[14] Das von Böhme gewünschte kritische Potential einer modernen Ästhetik könnte auch aus dem Reservoir der Kulturkritik schöpfen, das sich z. B. hier bei Heidegger bemerkbar macht. Doch wäre damit eine Fundamentalkritik der Moderne verbunden, die auf Anpassungen an aktuelle Prozesse (wie die «progressive Ästhetisierung der Realität»)[15] verzichten müßte.

Zur «Berechnung» zählt Heidegger übrigens auch den Versuch, der die Sicherheit der Lenkung und Planung ins Spiel bringt. Von da her ergibt sich der «Vorrang der Organisation, Verzicht auf eine frei wachsende Wandlung von Grund aus».[16] Vermutlich nicht zufällig greift Heidegger hier auf die Sprache der historischen Schule zurück, die bekanntlich das Gewachsene dem Gemachten vorzieht.[17] In den Grundgedanken der historischen Schule und in den Werken der von ihr beeinflußten Philosophen (Dilthey, Yorck von Wartenburg) kann die Phänomenologie eher als in der Naturwissenschaft die nötige Unterstützung finden.[18]

Anregung bietet in dieser Hinsicht auch das Werk von Ludwig Klages; insbesondere seine Entdeckung der kontemplativen Distanz in Gestalt des «Eros der Ferne» ist ein wichtiger Beitrag zur Orientierung der Phänomenologie. Im Verzicht auf eine Annäherung an das Erlebte und seine erledigende Inbesitznahme wird der fesselnde Eindruck nicht einfach als zu nutzende Chance ergriffen und konsumiert, sondern kann seine eigene Bedeutsamkeit entfalten.[19] Böhme beschreibt den philosophiegeschichtlich

---

[12] Vgl. Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). S. 124.
[13] Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). S. 109.
[14] Vgl. Heidegger, Martin: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik» (Vorlesung Wintersemester 1937/38). Hrsg. von Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M. 1984. S. 141f.
[15] Böhme, Gernot: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik. Frankfurt a. M. 1995. S. 7.
[16] Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). S. 121.
[17] Vgl. Rothacker, Erich: Einleitung in die Geisteswissenschaft. Bonn 1930.
[18] Vgl. Großheim, Michael: Ludwig Klages und die Phänomenologie. S. 136f.
[19] Vgl. Großheim, Michael: Ludwig Klages und die Phänomenologie. S. 7–22. Vgl. Böhme, Gernot: Einführung in die Philosophie. Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft. Frankfurt a. M. 1994. S. 155

auch im Kern der phänomenologischen Haltung wirkenden Eros der Ferne als die leidenschaftliche Entscheidung, sich an die Erscheinung als solche zu halten.[20] Allerdings will er über diesen «phänomenologischen Realismus» hinaus – Klages' zentrale Errungenschaft ist für ihn nur Station auf dem Wege zu einem andernorts gelegenen Ziel, und dieses Ungenügen gilt ebenso der durch Klages' Arbeiten beeinflußten Neuen Phänomenologie von Hermann Schmitz.[21] Von Klages stammt im Werk von Schmitz die Betonung der Selbständigkeit von Atmosphären, ein Aspekt, der einem Erscheinen-Machen im Wege stehen muß, weil das Betroffenwerden durch Atmosphären so einen Zug der «Schicksalhaftigkeit» bekommt, und der «Grund des Betroffenseins im Dunkeln bleibt».[22] Beide Autoren, Klages wie Schmitz, bleiben nach Böhme bei einer Rezeptionsästhetik stehen und verzichten auf die Entwicklung einer «Produktionsästhetik». Atmosphären werden in ihrer Gegebenheit festgehalten und «nur» in ihrer phänomenalen Mannigfaltigkeit analysiert.

Dieser Verharmlosung der phänomenologischen Forschung muß entgegnet werden: Die deskriptive Fragestellung ist immer noch die erste und anspruchsvollste; sie durch praktische Überlegungen abzulenken, kann dem ohnehin schwierigen Geschäft der Phänomenologie nicht bekommen. Das Interesse am Erscheinen-Machen fügt sich zwar reibungslos in den allgemeinen Zug der Zeit, aber Phänomenologie an sich ist bereits eine Abwendung von dieser Tendenz, ein produktiver Protest. Böhmes Mischmethodologie will offenbar zweierlei: Atmosphären erkennen, um sie zu machen und Atmosphären machen, um sie zu erkennen. Das Erkenntnisinteresse der Phänomenologie ist freilich ein anderes. Die Phänomenologie muß sich vor den Irrwegen hüten, die sich immer wieder anbieten. Als Gefahr droht ihr nicht nur das Abgleiten in Physik, wie Böhme bemerkt.[23] Viel größer ist die Versuchung, wieder auf das Vico-Axiom zurückzukommen,[24] das bedauerlicherweise bei allen frühen Phänomenologen eine heimliche Rolle gespielt hat;[25] dieser Versuchung droht auch Böhme zu erliegen.[26] In der Neuen Phänomenologie wird bewußt das *unwillkürliche* Sich-Aufdrängen der Phänomene so in den Vordergrund gestellt, damit nach Möglichkeit

[20] Vgl. Böhme, Gernot: Erscheinen und Erscheinen-machen. S. 21f.
[21] Vgl. Böhme, Gernot: Atmosphäre. S. 28f., S. 138f.
[22] Hauskeller, Michael: Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung. Berlin 1995. S. 30.
[23] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 37f.
[24] Das Wahre ist das Gemachte, d. h. man kann nur das wissen, was man machen kann (vgl. Schmitz, Hermann: Was wollte Kant? Bonn 1989. S. 345–347.).
[25] Vgl. Großheim, Michael: Ludwig Klages und die Phänomenologie. S. 134ff.
[26] Vgl. Böhme, Gernot: Atmosphäre. S. 134ff.

die konstruktivistische Neigung des Menschen gebändigt werden kann, sich etwas zurechtzumachen, das aber der eigenen Willkür unterworfen ist und somit die Gefahr der Selbsttäuschung befördert. Hier sehe ich auch einen Konflikt zwischen dem Gegenstandsgebiet einer Phänomenologie der Natur (etwas dem Subjekt in seinem Dasein *unverfügbar* Gegenübertretendes)[27] und der beanspruchten «Mischmethodologie», die das Machen miteinbezieht und durch Verbreitung des Wissens um die Machbarkeit zu einem «spielerischen Umgang mit den Atmosphären» führen soll.[28] Das Erscheinen-Machen-Können soll andererseits der Bereicherung menschlichen Erlebens dienen. Wie kann es das aber tun, wenn das Geheimnis des Zustandegekommenseins fehlt (z. B. im unerklärlichen Ergriffenwerden), wenn die Genese entzaubert und das Phänomen beliebig reproduzierbar geworden ist? Liegt nicht gerade in der modernen Sehnsucht nach Natur die Suche nach einem Reservat des Nicht-Gemachten (auch wenn die Realität in dieser Hinsicht täuschen kann)? Das von Böhme zu Recht konstatierte Bedürfnis nach Naturphilosophie besteht jedenfalls nicht darin, die Machbarkeit auszudehnen und zu perfektionieren, sondern sie zu begrenzen.

Die Überführung naiver Talente in bewußte Kompetenzen birgt weiterhin eine Problematik, die den gesellschaftlichen Rahmen betrifft. Auch ohne genaue Kenntnis der theoretisch-philosophischen Grundlagen («tacit knowledge»)[29] hat der professionelle Einsatz von Atmosphären, Bewegungssuggestionen und Synästhesien in der Gegenwart eine beängstigendes Niveau erreicht. In erster Linie sind hier nicht die Schauspieler, Kosmetikerinnen, Bühnenbildner und darstellenden Künstler gemeint, die Böhme anführt,[30] sondern die weniger ehrenwerten Vertreter der Werbewirtschaft. Eine weitere Erforschung der empirischen Randbedingungen, die gesetzt werden müssen, damit ein Phänomen erscheint, würde vor allem diesen gesellschaftlichen Gruppen zugutekommen, die nun die Chance einer Optimierung ihrer Manipulationsmöglichkeiten erhalten würden. Wie im Falle der Naturwissenschaft ist die Anwendung einmal gewonnenen Wissens nicht mehr kontrollierbar, und eine Konsumgesellschaft wird sich eventueller Inszenierungsanleitungen für das Produkt Atmosphäre auf ihre eigene Art annehmen. Daher muß von phänomenologischer Seite genau überlegt werden, ob man es verantworten kann, diese Büchse der Pandora zu öffnen.

---

[27] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 13.

[28] Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 36–38, vgl. auch S. 14 (zur Notwendigkeit einer «‹unreinen› Methode»).

[29] Böhme, Gernot: Atmosphäre. S. 36.

[30] Vgl. Böhme, Gernot: Erscheinen und Erscheinen-machen. S. 29.

Gernot Böhme hat dieser Problematik eine eigene Studie gewidmet[31] und dort auch die Dimension des Politischen miteinbezogen, in der die Inszenierung von Atmosphären ja eine beachtliche Rolle spielt. Nach Böhme würde nun «schon ein Wissen um diese Inszenierungen Kritik sein und dem Beherrschten helfen, sich gegenüber der Macht zu behaupten».[32] Das ist in der Tat wichtig, kann aber zur Beruhigung jener oben ausgesprochenen Sorge nicht ausreichen. Die zu leistende Kritik soll nach Böhme einer Ästhetik der Atmosphären zufallen.[33] Ziel ist hier nun eine Brechung der suggestiven Kraft von Atmosphären durch eine Verbreitung des Wissens von ihrer Machbarkeit. Woher kommen dabei die Kriterien, und wo ist ein selbständiger Beurteilungsstandpunkt *außerhalb* des rasanten Ästhetisierungsprozesses zu gewinnen? Böhmes Auskünfte sind hier zu formal und zu allgemein. So soll die Ästhetik der Atmosphären auch eine Kritik der Ästhetisierung des Alltagslebens sein, und zwar «immer dort, wo ihrer Macht gegenüber Widerstand geboten ist».[34] Wo und wann ist das der Fall? Warum ist der Widerstand dann legitim, wenn doch der Ästhetisierung des Alltagslebens in erster Linie Legitimität zugesprochen wird? Hier macht sich der bereits festgestellte Verzicht auf das Potential der Kulturkritik bemerkbar. Darüber hinaus behindert (wie ebenfalls bereits gesagt) das aus dem Wissen um die Inszenierung erwachsende kritische Bewußtsein das angestrebte Ziel der Inszenierung des Atmosphärischen, nämlich die Steigerung des Lebens, deren Grundlage nicht das geweckte Mißtrauen sein kann.

2. Natur

Unter dem Stichwort «Die vergessene Natur» hat Nietzsche folgendes notiert:

> «Wir sprechen von Natur und vergessen uns dabei: wir selber sind Natur, quand même –. Folglich ist Natur etwas ganz anderes als das, was wir beim Nennen ihres Namens empfinden.»[35]

Diese Bemerkung ist vermutlich im Sinne von Böhmes These, daß der Mensch in leiblicher Präsenz in der Natur lebt und selbst Natur ist. Nietzsches Andeutung, daß Natur vor diesem Hintergrund anders als bisher

[31] Vgl. Böhme, Gernot: Atmosphäre. S. 39–47.
[32] Böhme, Gernot: Atmosphäre. S. 43.
[33] Böhme, Gernot: Atmosphäre. S. 47.
[34] Böhme, Gernot: Atmosphäre. S. 42.
[35] Nietzsche, Friedrich: Menschliches Allzumenschliches II. In: Nietzsche, Friedrich: Werke in 6 Bänden (Hrsg. v. Karl Schlechta). B. 2. München/Wien 1980. S. 1001.

gedacht werden müsse, ist dabei wichtig. Abgesehen davon, daß die Neue Phänomenologie Ausdrücke wie «in uns» und «außer uns» meidet, stellt sich die Aufgabe, das was hier gemeint ist, genauer zu bestimmen. Was ist die gemeinsame Bedeutung von «Natur» in beiden Fällen? Schwieriger ist dies sicherlich für den Leib zu leisten, weil hier nicht auf eine Tradition des Denkens zurückgegriffen werden kann. Nach Böhme ist das, was den Leib zur Natur macht, das «Kreatürliche».[36] Dieser Aspekt wird, wie er anmerkt, von der Leibphänomenologie übersehen, er ist allerdings auch von einem streng phänomenologischen Standpunkt schwer zu fassen. Schleichen sich mit diesem Begriff nicht ganz bestimmte, unausgewiesene kulturhistorische Prägungen in die Betrachtung ein, insbesondere aus dem Christentum?[37] Die Phänomenologie ist grundsätzlich skeptisch gegenüber solchen überlieferten Denkschemata. Die eigentliche Definition, die Böhme gibt (von Natur soll geredet werden, wo einem Subjekt etwas in seinem Dasein als unverfügbar gegenübertritt)[38], kommt erfreulicherweise ohne den Rückgriff auf Kreatürlichkeit aus. Das Kriterium «Unverfügbarkeit» ist allerdings ein relatives, d. h. der Bereich dessen, was uns in der Natur «außer uns» als unverfügbar begegnet, schrumpft und auf der anderen Seite ist auch die Natur «in uns», der Leib also, nicht schlechterdings unverfügbar. Man denke in diesem Zusammenhang nur an die vielerlei Arten von Techniken der Leibbemeisterung. Wenn man unter Natur das versteht, «was mich ausmacht», dann ergibt sich die Frage, ob man damit auch all das den Menschen Ausmachende meint, was gewöhnlich als «Persönlichkeit» bezeichnet. Auch hier stößt man auf Unverfügbares, das von Goethe in berühmten Worten zusammengefaßt wird: «So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen.» Soll dieser nicht unbedingt leibliche Anteil des Menschen nun auch zu seiner «Natur» gehören? Hier wären Spezifizierungen nötig.

Das gilt auch für die weitere Bestimmung, daß das Themenfeld einer Phänomenologie der Natur die Natur in der Perspektive des Für-uns ist.[39] Hier wird die naturwissenschaftliche Datengewinnung der jeweils eigenen Erfahrung eines unerschöpflichen Gegenstandes in leiblicher Anwesenheit

---

[36] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 12. / Böhme, Gernot: Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur? In: Böhme, Gernot / Schiemann, Gregor (Hrsg.): Phänomenologie der Natur. Frankfurt a. M. 1995. S. 133–148, hier S. 134. Vgl. auch Böhme, Gernot: Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt a. M. 1989. S. 15.

[37] Der späte Heidegger bemüht sich nicht zu Unrecht immer wieder, die Auslegung des Seienden als «ens creatum» zurückzuweisen (z. B. Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). S. 107, 110, 111, 126f., 132, 350, aber auch in vielen Vorlesungen).

[38] Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 13.

[39] Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur ein Projekt. S. 34.

gegenübergestellt,[40] das distanzierte Zur-Kenntnis-Nehmen von Tatsachen meiner Beziehung zur Natur.[41] An dieser Stelle wäre sicher Schmitz' Unterscheidung subjektiver und objektiver Tatsachen hilfreich anzuwenden (wie man übrigens auch die «Potenzen» vermutlich besser als «chaotische Mannigfaltigkeiten» fassen könnte).

Gernot Böhmes Vorschlag einer «Phänomenologie des körperlichen Leibes» überschreitet den Rahmen der Neuen Phänomenologie in Richtung auf die bereits behandelte «Mischmethodologie» (oder hier auch «unreine Methode» genannt).[42] Man hat den Eindruck, als ob Böhme hier einen der frühesten Einwände gegen die Phänomenologie des Leibes von Schmitz wieder aufnimmt und positiv zu wenden versucht, den Hinweis auf das ungeklärte Verhältnis des Leibes zum reinen Körper.[43] Das Konzept einer Phänomenologie der Natur soll nun weiterhelfen, durch die Arbeit in einer Situation partieller Distanzierung vom Leib und das heißt auch partieller Vergegenständlichung.[44] Dazu gehört z. B. die Betrachtung von Hunger und Durst nicht mehr nur als leiblicher Phänomene, sondern auch als Bedürftigkeiten, Abhängigkeiten und Angewiesenheiten.[45] Diese Perspektive wird auf Atmosphären übertragen, mit dem Ergebnis, daß etwa Schönheit auch als «Nahrung» des Menschen fungiert.[46] Abgesehen vom möglicherweise problematischen Einsatz derartiger Metaphern muß man hier berücksichtigen, daß die besondere Stellung des «Schönen» im Reich der Atmosphären leicht dazu führt, den ganz differenten Charakter zahlreicher anderer Atmosphären zu übersehen. Der gesamte Bestand des Atmosphärischen gehört aber offenbar zu den typischen Naturphänomenen,[47] d. h. auch eine Fülle äußerst unangenehm erlebter Mächte, die Menschen lieber fliehen als suchen. Hier kann nun der Gestaltungswille ansetzen, der eine Kultur der Gefühle nicht nur im umfriedeten Raum (Schmitz), sondern auch draußen, im Rest der Welt, einzurichten sucht. Der Beitrag einer zeitgemäßen Naturästhetik ist folgerichtig die «Entwicklung von Ideen zur Gestaltung

[40] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur ein Projekt. S. 27ff.
[41] Böhme, Gernot: Natürlich Natur. S. 49.
[42] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 14, 36–38. / Böhme, Gernot: Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft. S. 238.
[43] Böhme hat dies zuerst 1969 in einer Rezension angemerkt. Vgl. die Antwort von Schmitz (Schmitz, Hermann: Die Aufhebung der Gegenwart. System der Philosophie. B. V. Bonn 1980. S. 195).
[44] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 13, 36f.
[45] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 15, 37. Vgl. auch Böhme, Gernot: Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur? S. 139f.
[46] Vgl. Böhme, Gernot: Für eine ökologische Naturästhetik. S. 46ff.
[47] Vgl. Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur – ein Projekt. S. 12.

von Natur und, allgemeiner, humaner Umwelten sein».[48] Es geht offenbar nicht um eine Besinnung des Menschen auf Gelassenheit, sondern um ein neues Projekt, die «Wiederaufnahme des schon von Marx formulierten Programms einer Humanisierung der Natur».[49] Im Mittelpunkt steht also wieder der Mensch. Soll nun die von ihm bisher so erfolgreiche betriebene Indienstnahme der materiellen Welt ausgedehnt werden auf die Welt der Atmosphären? Wenn die Arbeit an der Materie durch «ästhetische Arbeit» ergänzt werden soll, heißt das nicht, den Arbeitscharakter der gegenwärtigen Gesellschaft total zu machen? Geht es um eine Vervollkommnung des traditionellen technischen Unterwerfungsprozesses durch Einbeziehung des ästhetischen Gebietes und damit lediglich um eine in den Gesamtvorgang integrierte Kompensation seiner bisherigen negativen Nebenfolgen? Wenn das der Fall ist: Muß man dann nicht Böhmes Kritik am neuzeitlichen Vernunft- und Herrschaftssubjekt[50] als halbherzig bezeichnen?

Die Naturphilosophie kann keine erweiterte Naturwissenschaft sein, hat Gernot Böhme festgestellt.[51] Sie kann aber – das war das Ziel dieser Ausführungen – auch keine erweiterte Phänomenologie sein. Am Ende soll daher der Vorschlag stehen, das Projekt mit einem Titel zu versehen, den Böhme selbst noch vor einigen Jahren eingeführt hat[52]: Neue Naturphilosophie.

Literatur

Böhme, Gernot: Für eine ökologische Naturästhetik. Frankfurt a. M. 1989.

Böhme, Gernot: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt 1992.

Böhme, Gernot: Einführung in die Philosophie. Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft. Frankfurt a. M. 1994.

Böhme, Gernot: Erscheinen und Erscheinen-machen, in: Michael Großheim (Hrsg.): Wege zu einer volleren Realität. Berlin 1994, S. 19–30.

Böhme, Gernot: Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik, Frankfurt a. M. 1995.

[48] Böhme, Gernot: Atmosphäre. S. 11.
[49] Böhme, Gernot: Für eine ökologische Naturästhetik. S. 34f.
[50] Vgl. z. B. Böhme, Gernot: Natürlich Natur. S. 51.
[51] Vgl. Böhme, Gernot: Natürlich Natur. S. 36.
[52] Vgl. Böhme, Gernot: Für eine ökologische Naturästhetik. S. 8. Vgl. Böhme, Gernot: Natürlich Natur. S. 41, 45.

Böhme, Gernot: Phänomenologie der Natur. Ein Projekt. In: Böhme, Gernot/ Schiemann, Gregor (Hrsg.): Phänomenologie der Natur. Frankfurt a. M. 1995, S. 11–43.

Böhme, Gernot: Die Phänomenologie von Hermann Schmitz als Phänomenologie der Natur? In: Böhme, Gernot/ Schiemann, Gregor (Hrsg.): Phänomenologie der Natur. Frankfurt a. M. 1995, S. 133-148.

Großheim, Michael: Ludwig Klages und die Phänomenologie, Berlin 1994

Hauskeller, Michael: Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung. Berlin 1995.

Heidegger, Martin: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik» (Vorlesung Wintersemester 1937/38). Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1984 (Gesamtausgabe B. 45).

Heidegger, Martin: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1989 (Gesamtausgabe B. 65).

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I. Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Gesammelte Schriften B. 3). Hamburg 1992.

Nietzsche, Friedrich: Werke in sechs Bänden. Hrsg. v. Karl Schlechta. Zweiter Band. München/Wien 1980 Reinach, Adolf 1951: Was ist Phänomenologie? München 1951.

Rothacker, Erich: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Bonn 1930.

Schmitz, Hermann: Die Aufhebung der Gegenwart, Bonn 1980 (System der Philosophie. B. V).

Schmitz, Hermann: Neue Phänomenologie. Bonn 1980.

Schmitz, Hermann: Was wollte Kant? Bonn 1989

Schmitz, Hermann: Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn 1990.

Rostocker Phänomenologische Manuskripte

Die «Rostocker Phänomenologischen Manuskripte» sind eine Schriftenreihe, in der in loser Folge Arbeiten aus dem Umkreis des Lehrstuhls für Phänomenologische Philosophie publiziert werden. Diese Texte sollen so etwas wie Werkstattberichte aus der lebendigen phänomenologischen Forschung sein.

Zur Tradition der Phänomenologie um Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre steht die Schriftenreihe in einem Verhältnis kritischer Dankbarkeit. Das Anliegen der älteren Phänomenologie war es, hinter die spekulativen Konstruktionen der traditionellen Philosophie auf die Gegebenheiten der Lebenserfahrung zurückzugehen. Die von Hermann Schmitz begründete Neue Phänomenologie ist eine philosophische Bewegung, die dieses Bemühen auf neuer Ebene fortführt. Ihr Ziel ist es, in empirisch und begrifflich weiter als bisher ausgreifenden Untersuchungen möglichst exakte Beschreibungsmittel zur Verfügung zu stellen, um die unwillkürliche Lebenserfahrung besonnenem Begreifen zugänglich zu machen.

Die Phänomenologie interessiert sich daher für das Phänomen selbst. Sie fragt: Was ist etwas? Wie läßt es sich beschreiben? Sie ist unzuständig für manche Fragen der bloßen Verursachung oder der technischen Verwendbarkeit, die dem heutigen Denken naheliegen und von der Sache selbst ablenken: Woher kommt etwas, wie läßt es sich hervorrufen, was steckt dahinter, worauf läßt es sich zurückführen? Ebenso wendet sich die Phänomenologie gegen alle Versuche, den Gegenstand zu reduzieren, ausgedrückt in Wendungen wie «das ist doch nur…» oder «das ist doch nichts als…».

Die in den «Rostocker Phänomenologischen Manuskripten» vorgestellte Phänomenologie nimmt alle Phänomene im Sich-Finden der Menschen ernst, auch diejenigen, die in herkömmlicher Perspektive als «bloß subjektiv» abgewertet und abgedrängt werden. Darin liegt ein problematischer Zug unserer Orientierung in der Welt. Die Phänomenologie bemüht sich demgegenüber um eine Rehabilitierung des Subjektiven, um eine Erforschung der Eigenart auch jener Erfahrungen, zu denen der Mensch sich nicht bloß neutral und vertretbar verhalten kann.

Sobald Menschen über ihr affektives Betroffensein zu sprechen versuchen, bleibt nur das schablonenhafte Stammeln, das vage Gerede oder der Ausweg zu den Dichtern, die alles mit schönen, aber unverbindlichen Worten sagen können. Wer sich Rechenschaft darüber geben möchte, wie ihm zumute ist, erhält von der Naturwissenschaft und der Philosophie wenig Hilfe.

Das hat Konsequenzen im Alltag: Wenn der Patient dem Arzt sagen soll, wie es ihm geht, wird es ihm nur mühsam und unzureichend gelingen, dem Gesprächspartner das mitzuteilen, was ihm wichtig ist. Dieser eigentümliche Mangel in der Sprachfähigkeit der Menschen hat seinen Grund in der Mißachtung der Phänomene menschlichen Erlebens durch die Wissenschaften. Was in der eigenen Lebensführung das Nächste, Vertrauteste ist, wird von der Theorie sträflich ignoriert. Diesen Graben zwischen Betroffensein und Besinnung zu überbrücken, hat sich die Neue Phänomenologie zur Aufgabe gemacht. Es geht ihr darum, den Menschen im Hinblick auf ihr Befinden zu einer konsistenten Sprechweise zu verhelfen, die es ermöglicht, den Zustand des bloß Fühlen-, aber nicht Sagenkönnens zu überwinden.

BISHER ERSCHIENEN

2008

RPM 1
Hermann Schmitz:
Epochen des menschlichen Selbstverständnisses in Europa

RPM 2
Michael Großheim:
Phänomenologie der Sensibilität

RPM 3
Steffen Kluck:
Der Zeitgeist als Situation

2009

RPM 4
Ulrich Pothast:
Lebendige Vernünftigkeit –
Exposition eines philosophischen Konzepts

RPM 5
Gernot Böhme:
Zeit als Medium von Darstellungen und
Zeit als Form lebendiger Existenz

RPM 6
Steffen Kammler:
Rauchzeichen aus dem Labyrinth –
Der ontologische Anspruch der Photographie

2010

RPM 7
Günther Jakobs:
Strafrechtstheoretische Bemerkungen zur Normenlehre
von Hermann Schmitz

RPM 8
Jan Slaby:
Gefühl und Weltbezug –
Eine Strukturskizze der menschlichen Affektivität

RPM 9
Barbara Wolf:
Die persönliche Situation als Bildungsaufgabe

RPM 10
Hermann Schmitz:
Geltung

2011

RPM 11
Joachim Fischer:
Universeller Ausdrucksüberschuss –
Randbeobachtungen zur philosophischen Anthropologie der Intersubjektivität

RPM 12
Andrzej Przylebski:
Hermeneutische Philosophie der Wissenschaft –
Bemerkungen im Ausgang von Gadamer und Fleck

RPM 13
Yuho Hisayama:
Ästhetik des kehai –
Zur transkulturellen Phänomenologie der Atmosphäre

2012

RPM 14
Hermann Schmitz:
Die Weltspaltung und ihre Überwindung

RPM 15
Walter Burger:
Der Beitrag der Neuen Phänomenologie zum Verständnis chronischer Krankheit –
Überlegungen und Erfahrungen am Beispiel des Diabetes mellitus

RPM 16
Michael Großheim:
Der Mensch in der Phänomenologie

2013

RPM 17
Christian Bendrath:
Von Weltwerdung und Menschenbildung –
Säkularisierung bei Hans Werhahn

RPM 18
Eva Kreikenbaum:
Was tun mit Schmerz? Eine phänomenologische Analyse

RPM 19
Matthias Wunsch:
«Welt» in Heideggers metaphysischer Periode

2014

RPM 20
Michael Großheim, Steffen Kluck, Henning Nörenberg:
Kollektive Lebensgefühle –
Zur Phänomenologie von Gemeinschaften

RPM 21
Jürgen Hasse:
Räume der Stadt –
Zum Nutzen der Phänomenologie für die sozialwissenschaftliche Stadtforschung

2015

RPM 22
Barbara Wolf:
Atmosphären des Aufwachsens

RPM 23
Michael Graf Münster:
Rhythmus für den Dirigenten –
Werkstattreflexionen

2016

RPM 24
Lenz Prütting:
Die Fremdelphase –
Zur Genealogie personaler Lachmündigkeit

RPM 25
Nina Trčka:
Kollektive Stimmungen –
Leiblich-intersubjektive und interpersonale Formen emotionalen Teilens

RPM 26
Henning Nörenberg:
Der Absolutismus des Anderen –
Eine Skizze

2017

RPM 27
Wolf Langewitz:
Ärztliche Haltung –
Was ist das und wie kann man es erreichen?

RPM 28
Jakob Wolf:
Phänomenologische Sprachphilosophie und religiöse Deutung –
Hans Lipps und K.E. Løgstrup

2018

RPM 29
Michael Großheim:
Hoffnung –
Eine phänomenologische Untersuchung

RPM 30
Lenz Prütting:
Schwimmen. Hängen. Aussetzen – Drei Formen personaler Regression auf der Szene
Ein Beitrag zur Anthropologie des Schauspielers

2019

RPM 31
Heinz Becker:
Vom Pferd fallen und wieder aufsteigen –
Über die Verarbeitung von Krisen und Niederlagen

RPM 32
Eckard Krüger:
Leibliche Aspekte des Alterns

2020

RPM 33
«… als käme er aus einer anderen Welt».
Ein Gespräch mit Käte Bröcker-Oltmanns

RPM 34
Lea Völzer:
Es ist der Leib, der singt!
Eine Untersuchung über das Singen als Leibwahrnehmung

2021

RPM 35
Werner Müller-Pelzer:
Europa als affektiven Raum erfahren

RPM 36
Jonas Puchta:
Goethe im Licht des Phänomenologen –
Eine Spurensuche im Werk des frühen Hermann Schmitz

2022

RPM 37
Steffen Kluck:
Was Musik ist.
Vorspiel zu einer phänomenologischen Musikphilosophie

RPM 38
Wie ist Naturphänomenologie möglich?
Eine Debatte
herausgegeben von Kira Meyer