

Christian Illies¹

Der Mensch und seine Stellung in der Natur

Anthropologische Gedanken zur Umweltethik

für Christoph Freiherr v Campenhausen, der glücklicherweise immer älter wird

Geheimnisvoll am lichten Tag,
läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

— Goethe, *Faust 1. Teil (Nacht)*

I. Die Distanzfähigkeit des Menschen

Einer der fleißigsten deutschen Philosophen hat einmal eine Liste der unterschiedlichen Charakterisierungen des Menschen erstellt, die er in der Literatur gefunden hat (Lenk 1998). Der Mensch als Vernunftwesen, als Metaphernwesen, oder als Tier, das sich schämen kann – die fast endlose Aufzählung umfasst rund 150 verschiedene Bezeichnungen. Offensichtlich möchte der Mensch sich selbst verstehen und versucht deswegen sich begrifflich zu fassen. Eine Charakterisierung des Menschen lautet dann auch, er sei ein homo quaerens, also ein fragender Hominide.² Denn wir fragen tatsächlich nach allem, nach den Dingen in und jenseits der Welt. Und natürlich nach uns. Schon in jeder Entscheidung so oder so zu handeln, steckt eine Frage nach dem, was ich eigentlich will oder wollen sollte. Harry Frankfurt sieht das Besondere des Menschen in diesem Sinne in einem Wünschen höherer Stufe (Frankfurt 1971): Der Mensch, sei gerade dadurch Person, dass er nicht nur Bedürfnisse habe,

1 Dank sei Christan Schäfer für hilfreiche Anmerkungen zu meiner Analyse der Antike und des Mittelalters sowie Alexander Fischer für wichtige allgemeine Korrekturen und Bemerkungen.

2 Siehe zum Beispiel Feldstein (1978).

sondern zu diesen Stellung beziehen müsse, also Willensakte „zweiter Ordnung“ vollziehe.

Doch nicht nur zu unseren Wünschen und Bedürfnissen können wir Stellung beziehen, sondern zu unserem ganzen Weltverhältnis. Wie wir die Welt erkennen, interpretieren oder bewerten, lässt sich zum Gegenstand der (Selbst-)Reflexion machen. Sören Kierkegaard (1849, 8) erfasst diese dem Menschen eigentümliche Haltung in ihrer Grundsätzlichkeit noch besser als Frankfurt, wenn er schreibt: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.“ Der Mensch ist ein „Verhältnis“, weil er umfassend zur Welt und zu anderen in einer Beziehung steht, aber er verhält sich auch dazu, also zu diesem Verhältnis selbst, insofern er es bedenkt und bewertet. Er ist seinem Weltbezug nicht einfach ausgeliefert, sondern kann auch diesen wiederum distanziert bedenken, verändern und sich insofern zu ihm verhalten. Vielleicht ist diese höhere Freiheit einer Distanz zu den eigenen Einstellungen sogar das eigentlich Menschliche. In der Tradition der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts hat dies vor allem Helmuth Plessner (1965) betont, indem er von der „exzentrischen Positionalität“ als zentralem Charakteristikum des Menschen spricht. Der Mensch hat sein Selbst gleichsam außerhalb seiner selbst, steht exzentrisch zu sich selbst.³

Es soll hier nicht darum gehen, die schon hinreichend lange Liste der Beschreibungen des Menschen zu verlängern. Für die folgenden Überlegungen genügt es, *dass* wir Menschen uns in der beschriebenen Weise von uns selbst distanzieren können. Denn *dieses Vermögen* ist für die Umwelthetik aus zwei Gründen zentral. Einerseits liegt hier ein entscheidender Grund für die Umweltkrise. Gerade weil wir uns aus allen Bezügen herausdenken können, waren wir in der Lage dasjenige Naturverhältnis zu entwickeln, aus welchem letztlich die moderne Wissenschaft und Technik, aber damit auch die ökologische Krise erwachsen – das soll im II. Teil gezeigt werden. Diese Freiheit zur Selbstdistanz öffnet uns andererseits viele Möglichkeiten. Dazu gehört auch der Weg zu einem neuen Natur-

3 Da der Mensch nicht nur exzentrisch zu seinem Selbst, sondern auf einer gleichsam höheren Stufe zu seinem eigenen Sich-Beziehen auf Dinge oder andere Subjekte eine Distanz einnehmen kann, sollte man vielleicht treffender von seiner „exzentrischen Bezogenheit“ sprechen. (Diese Begrifflichkeit entwickelten Gustav Melichar und ich in den Bamberger Parkett-Gesprächen 2018.)

verständnis, auf dessen Grundlage wir der ökologischen Krise begegnen sollten, um sie vielleicht noch eindämmen zu können (III. Teil).

II. Das Bild der Natur – eine sehr kurze Geschichte abendländischer Ideen⁴

Ideengeschichte ist stets ein spekulatives Unterfangen, da sich die Zusammenhänge menschlicher Gedanken und Einstellungen nicht ebenso eindeutig nachweisen lassen wie kausale Relationen. Eine ideengeschichtliche Skizze wird notwendigerweise einige Momente besonders betonen (im folgenden etwa wird es um einen zunehmend distanzierteren Naturbegriff gehen) und andere Momente vernachlässigen (wie verschiedene Versuche der letzten Jahrhunderte, wieder ein anderes Naturverständnis zu gewinnen – man denke nur an die Romantik). Ideengeschichte versucht aus der oft diffus erscheinenden Pluralität von Positionen und dem (oft Gordischen) Gedankenknäuel der Jahrhunderte einen roten Faden heraus zu lösen, der sich durch die Zeiten windet. Ein solcher Faden kann einen langen Weg sichtbar machen, der aus der Antike bis in die Gegenwart führt. Dabei kommt erschwerend hinzu, dass jede Ideengeschichte selbst von Ideen geleitet ist und so auch eine Selbstverortung impliziert. Mehr als Plausibilität wird man deswegen von der Ideengeschichte nicht erwarten können und manchmal vielleicht nur eine Plausibilität für die eigene Zeit. Aber wenn wir deswegen darauf ganz verzichten würden, müssten wir es als ein Wunder oder bloßen Zufall betrachten, dass die moderne Naturwissenschaft und Technik gerade in der abendlichen Neuzeit entstanden ist, dass sie zu einem allgemeinen Phänomen werden konnte und dass wir heute vor der alles Leben bedrohenden Umweltkrise mit ihrem globalen Ausmaß stehen. Menschen haben immer wieder Naturräume verwüstet, aber die gegenwärtige Zerstörung hat eine völlig neue Dimension, die es zu erklären gilt. Und natürlich einzudämmen. Beides könnte enger zusammenhängen, als wir denken.

4 Ich folge weitgehend Vittorio Hösle (1991, 43–69) bei der Rekonstruktion der Entwicklung des Naturbegriffs. Hösle unterscheidet fünf Etappen, nämlich den Naturbegriff der archaischen Kulturen, der vorgriechischen Hochkulturen (Babylon, China), des antiken Griechenlands, des christlichen Mittelalters und der Moderne. Für die Zwecke meiner Überlegungen reicht allerdings ein dreistufiges Schema.

Antike: Kosmos als Einheitsideal

Der Naturbegriff des Abendlandes zeigt rückblickend vor allem eine ideengeschichtliche Tendenz: Der Mensch denkt sich mehr und mehr aus der Natur heraus. Ursprünglich finden wir eine starke Eingebundenheit, jedenfalls spricht viel dafür, dass sich der Mensch der Antike noch in viel stärkerem Maße als Teil der Natur sah und diese Einheit bejahte. Dies wird vor allem in dem altgriechischen Bildungsideal deutlich: Menschen wurden wegen ihrer *Kalokagathia* (καλοκάγαθία) gepriesen, also einer charakterlichen Qualität, die sich mit einer gelungenen Gestalt verbindet. Der gute Mann (die Antike dachte weniger an Frauen) muss auch schön sein. Diese Einheit von einer richtigen Haltung mit einer angemessenen Naturgestalt wurde höher geschätzt als die bloße sittliche Vollkommenheit. Der gute aber hässliche Mann war eben weniger qualitativ.

Diese recht harsche Einschätzung folgte aus dem antiken Verständnis der Natur, der *Physis* (φύσις). Für den antiken Griechen war diese inhaltlich etwas ganz Anderes als für uns; die Natur war nicht einfach nur die Summe der gegebenen Dinge um uns, sondern zugleich das Wesen, der eigentliche Kern dieser Wirklichkeit (ein ferner Nachklang dieser Denkungsart findet sich in der deutschen Redeweise, es läge „in der Natur der Dinge“). So suchten die Vorsokratiker bereits ein *Prinzip* der „*physis*“ als ihren letzten Wesenskern.⁵ Ein solches Prinzip habe die ganze Natur, aber auch alles Einzelne in ihr, wie Aristoteles betont. „Es zeigt sich“, schreibt er, „dass die Wissenschaft über die Natur so ziemlich größtenteils Körper und Größen und die Zustände und die Bewegungen derselben betrifft, ferner aber auch die Prinzipien, so viele es eben von derartigen Wesenheiten gibt.“⁶ Jeder Naturgegenstand habe sein Prinzip im Sinne eines Zieles, worauf er ausgerichtet sei. Deswegen stellt Aristoteles auch angesichts der Naturphänomene nicht nur die Frage nach der Wirkursache (die moderne Kausalitätsfrage), sondern will auch das jeweilige Worum-willen wissen, also das, worauf sich das jeweilige Naturding aus sich selbst heraus hinbewegt.⁷ Und dieses Streben findet er

5 Siehe hierzu klärend Müller (2006, 15 ff.).

6 Aristoteles, *De Caelo* I.i, 268 a1–4; zitiert nach *Aristoteles Werke Bd. 2* (herausg. und übersetzt von Karl Prantl), Leipzig 1857 (Neudruck Aalen 1978), 17.

7 Zu den vier Fragen des Aristoteles siehe zum Beispiel dessen *Analytica Posteriora* I.2, 71 b 91–3 und II.ii, 94 a 20–27.

selbst in der unbelebten Materie: Das Prinzip der Luft sei es zum Beispiel, nach oben zu steigen; das Schwere dagegen habe seinen natürlichen Ort unten, weshalb es falle, wenn man es los lasse. Aber vor allem strebe alles Lebende, einschließlich der Menschen, nach seinem naturgegebenen und damit artspezifischen Ziel. Der Mensch erfährt sich in der Antike auf diese Weise als eingebunden in die Natur im Sinne eines grundsätzlichen Zusammenhanges mit einem sinnvoll geordneten Kosmos, in dem alle Dinge ihren Ort, ihr vorgegebenes Ziel und damit auch ihre Schönheit haben. Remi Brague (2006) unterscheidet hier zwischen der Kosmographie als verstehender Beschreibung der natürlichen Welt und der Kosmologie als Versuch, diese natürliche Welt als Sinnordnung zu verstehen. Für den antiken Menschen sei es letztlich um diese Kosmologie gegangen; die in der Welt zu findende Schönheit und Weisheit sei ihm zugleich Orientierung für das eigene Leben gewesen. Denn Schönheit ist eine sinnvolle, harmonische Ordnung. Deswegen ist Moralität in Verbindung mit Schönheit das Ideal, also der gute und schöne Mensch.

Aber aus dem skizzierten Naturverständnis folgt, dass in der Antike die Wissenschaft der Natur mit der Philosophie verbunden blieb. Sie weicht von unserer modernen Wissenschaft stark ab: Weil sie auf einer ganz anderen Metaphysik gründet, ist für sie noch die Wesensfrage entscheidend. Die antike Wissenschaft der Natur sucht nach allgemeinen Ideen und nicht nach funktionellen Zusammenhängen zwischen den Einzelereignissen. „Denn für Platon wie für Aristoteles manifestiert sich das Allgemeine, das, wie sie zu recht meinen, Gegenstand der Wissenschaft ist, in konkreten Dingen; in der modernen Wissenschaft ersetzt hingegen die Funktion die Substanz, mit der Folge, dass die einzelnen Glieder der Relation beliebig ersetzbar werden, wenn nur die funktionelle Abhängigkeit der Parameter gewahrt bleibt.“ (Höslle 1991, 51) In der Antike ist deswegen auch die Seele als zielgerichteter Wesenskern ein Gegenstand der Wissenschaft (und da der belebte Organismus in besonderer Weise das teleologische, dynamische Wesen der Natur vor Augen führt, ist für Aristoteles die Biologie die *zentrale* Wissenschaft).

Wenn wir so auf dieses philosophische Naturverstehen schauen, wundert es nicht, dass die antike Welt keine Technik im modernen Sinne hervorgebracht hat. Gewiß, es gab bereits Werkzeuge, das Griechische Feuer oder Wasseruhren, aber doch keine systematische Umgestaltung und Zubereitung der ganzen Natur durch die Technik. Es ging hier nicht

vorrangig um ein Beherrschen der Natur; Aristoteles oder andere strebten nach Wahrheit und nicht nach Macht, wenn sie die Natur untersuchten. Zudem fehlte eine Methodik empirischer Forschung, wie sie die Moderne kennt. Naturerkenntnis war eine stark philosophische Angelegenheit. Auch wenn in der Antike das Grundmodell einer deduktiv-nomologischen Wissenschaft mit Euklids Geometrie (mit ihren Axiomen und Theoremen) bereits entwickelt wurde, fand es kaum Anwendung auf die Naturphänomene. Die Mathematik wurde nur sehr zögerlich auf das Verstehen der Natur angewandt, systematisch nur in der Astronomie (und philosophisch vor allem in Platons *Timaios*). Vor allem gab es auch keinen Begriff des Naturgesetzes im Sinne quantitativer Zusammenhänge zwischen Erscheinungen der beobachteten Erfahrungswirklichkeit (vgl. Kullmann 2010). Erst das Bewusstsein und die Kenntnis fester, regelmäßiger Abhängigkeiten ermöglicht die allgemeine Beherrschung der Natur durch technische Geräte. Damit hängt zusammen, dass die antike Wissenschaft auch nicht das Experiment als systematische Form der Erkenntnisgewinnung kannte;⁸ denn seine Möglichkeiten erschließen sich erst, wenn man von einer naturgesetzlichen, berechenbaren Regelmäßigkeit ausgeht.

Und doch treffen wir schon in der Antike auf Ansätze, die der späteren Naturwissenschaft den Weg bereiten. Neben Euklids Geometrie sind das etwa der epikureische Atomismus, bei dem die Natur als ein mechanisches Zusammenspiel der kleinsten Bausteine verstanden wird (eine Vorstellung, die auf die neuzeitliche Naturbetrachtung wirken wird). Wichtiger aber noch ist jener geistesgeschichtliche Impuls, der langfristig dieses Einheitsgefühl mit und in der Natur aufsprenge, nämlich die Skepsis. Ihre Wurzeln hat sie in der Vorsokratischen Philosophie, ihre erste Blüte aber bei den Sophisten. Im Zentrum stehen der Zweifel an der Möglichkeit objektiv gültiger Erkenntnis und die damit verbundene Forderung nach einer guten Begründung von Aussagen. Zu einer Zeit, in der religiöse Erzählungen und der Verweis auf Autoritäten und Traditionen zur Begründung von Ansprüchen und Autoritäten genügten, war die Sophistik ein weltgeschichtlich einmaliges Ereignis. Im Rahmen eines ersten demokratisch verfassten Gemeinwesens traten plötzlich Ein-

8 Zu den wenigen Ausnahmen gehört Straton von Lampsakos der im 3. Jhdt. vor Christus mehrere Thesen von Aristoteles experimentell überprüfte.

zelle auf und forderten, dass sich alles, also auch die Religion mit ihren Mythen und die Institutionen, vor dem Logos rechtfertigen müssten.⁹ Dadurch kam es zu einer umfassenden philosophischen Kritik der an den Überzeugungen, moralischen Urteilen, aber auch anderen vermeintlich festen Gegebenheiten wie den Sinneswahrnehmungen. Diese Kritik war verschieden stark: Sokrates, der aus der Sophistik kam, hielt den skeptischen Zweifel für einen notwendigen Schritt zur Wahrheit, während Sextus Empiricus im 2. Jahrhundert nach Christus argumentierte, dass wir überhaupt keine sichere Erkenntnis von irgendetwas haben können.

Entscheidend ist, dass mit dieser Bewegung im antiken Griechenland erstmals eine grundsätzliche Haltung des Infragestellens auftrat und die Forderung nach einer vernünftigen Rechtfertigung von jedweder Behauptung und Handlung eine Kultur prägte, die schließlich zu *dem* Merkmal der abendländischen Rationalität wurde.

Mittelalter: Die wohl geordnete Schöpfung

Eine weitere große ideengeschichtliche Besonderheit des europäischen Kulturkreises war das Christentum. Durch dessen Theologie fanden die philosophischen Kernkategorien eine neue Deutung und wurden um den Gedanken fundamentaler Offenbarungswahrheiten ergänzt, die dem Denken als neuer Ausgangspunkt dienten. Für den Naturbegriff entscheidend war freilich vor allem der strikte Monotheismus mit einem Gott, der nicht wie Zeus nur über allen anderen Göttern steht, sondern eine einzigartige Stellung innehat: Der Gott des Christentums ist absolut und transzendent und damit in einem besonderen Sinn abgelöst von der empirischen Welt. In einer Spannung dazu ist er jedoch zugleich der fleischgewordene Gott, womit er sich in ganz besonderer Weise mit der Erde, jedenfalls dem aus Lehm geformten Menschen verbunden hatte. Aus dieser eigentümlichen Ambivalenz zwischen transzendenter Ferne und fleischgewordener Nähe lässt sich die Neuerung des Denkens verstehen, die den nächsten großen Schritt darstellt.

9 Die ideengeschichtlichen Gründe für das Auftreten der Sophistik sind komplex, unter anderem dürfte die Struktur der griechischen Sprache eine Rolle gespielt haben (Snell 1948).

Erstens scheint die Transzendenz Gottes eine ontologische Entwertung der (außermenschlichen) Natur zu implizieren. Denn die Natur hat wegen des absolut gedachten Gottes keine Eigenständigkeit mehr, ist nicht mehr aus sich, sondern nur noch in völliger Abhängigkeit von Gott zu sehen. Das geht weit über dualistische Weltdeutungen wie die der Gnosis hinaus, in der die Materie als eine Art vorgefundene Wirklichkeit neben oder sogar gegen Gott gestellt wurde, der dieses ungeordnete Etwas vorfand und als Demiurg lediglich bearbeitete und formte. Origenes (185–254) hatte deswegen mit philosophischen Argumenten begründet, dass die Gnosis nicht im Einklang mit dem Gottesbegriff stehe: Eine schon vorgefundene Materie beschränke seine Allmacht, schon allein weil man sich sonst fragen müsse, wer diese Urmaterie gemacht habe.¹⁰ Deswegen sei die Schöpfung nur als eine *creatio ex nihilo*, als Erschaffung aus dem Nichts denkbar. „*Macht man nämlich mit der Gottesidee Ernst, so wird die Idee einer ungewordenen Materie, die nur der Widerpart Gottes wäre, sinnlos.*“ (Gilson und Böhner 1937, 54. Kursiv im Original). Wenn aber alles nur ist, weil es von Gott ins Sein gesetzt wird, dann hat es eben keine Wirklichkeit unabhängig von diesem Schöpfer und existiert lediglich in Relation zu diesem. Die Natur verliert jede Eigenständigkeit.

Zu diesem Gottesbild gehört auch, dass die Natur zunehmend als gesetzlich geordnet verstanden wird. Der strikte Monotheismus in Verbindung mit dem christlichen Gedanken eines vernünftigen Gottes bahnte damit den Weg zum Begriff des Naturgesetzes. Denn wenn es nur einen Gott gibt, der die Welt nach seinem Plan erschuf, also diese nicht aus dem Wirken rivalisierender Kräfte erklärt werden kann, so ist diese Welt auch von einheitlicher Struktur. Wenn zudem dieser Gott vernünftig ist, dann wird seine Schöpfung ebenfalls vernünftig, das heißt wohl geordnet und gesetzesartig sein. Darum lasse sich die Natur wie ein „Zeichen“ verstehen, das auf seinen Schöpfer verweist, betont Hugo von Sankt Viktor (1097–1141): „Draußen aber war die Macht nicht, sondern nur ihr Zeichen; nicht die Liebe oder die Güte, sondern nur ihr Zeichen; auch nicht die Weisheit, sondern nur ihr Zeichen.“¹¹ Ein weiterer Schritt

10 Dieses Argument ist aus dem 4. Jahrhundert überliefert durch Eusebius, der es in seiner *Praeparatio Evangelicia* (VII, d. 20) ausführt.

11 *De Sacramentis* I, 3, 28; t. 176, c.230 CD. Zitiert nach Gilson u. Böhner (1937, 296). Ansätze für eine solche Weltdeutung gab es allerdings schon in der Antike, auf die man sich auch teilweise berief: Die mathematisch aufgebaute Welt wird bereits in

auf diesem Wege war der Nominalismus des Spätmittelalters, der auf den Essentialismus der Hochscholastik folgte. Von einem Wesen oder einer Idee der Dinge auszugehen, schien den Nominalisten zunehmend fraglich. Statt nach einem Allgemeinen zu fragen, sollten die Einzeldinge und ihre wechselseitigen, streng gesetzlich geregelten Relationen in den Blick genommen werden. Die Natur wurde dadurch zunehmend als ein „System aus funktional abhängigen Parametern“ verstanden (Hösle 1991, 52). Mit einer solchen Betrachtungsweise ist dann der Weg zu einem Naturgesetzbegriff bereitet.

Zweitens wird das Naturverständnis von der Christologie bestimmt, der zweiten großen Neuerung des Denkens: Im Christentum ist der Mensch ins Zentrum gerückt, da Gott selbst Mensch geworden ist. Diese Selbsterniedrigung Gottes wurde Basis für eine Selbsterhöhung des Menschen, der sich im Christentum aufgewertet sieht und seit dem Ausgang des Mittelalters immer mehr neben Gott setzt. Der Mensch sei Erschaffer seiner Welt, heißt es dann bei Pico della Mirandola (1463–1494), ja er vergleicht ihn mit Gott. Aus dieser Sonderstellung des Menschen folgte ein anderer Umgang mit der Natur: Zum einen beginnt der Mensch als zweiter Schöpfer eine ähnliche Distanz zu ihr einzunehmen, wie sie vormals dem großen Schöpfer Gott zugesprochen wurde. Wir stehen der Welt gegenüber, die wir formen und gestalten können. Zum anderen wird ausdrücklich die lediglich verstehende Naturbetrachtung durch ein gestaltendes Herangehen ersetzt. Dem kleinen Demiurgen Mensch genügt die Rolle des Betrachters nicht mehr. Es gäbe zwei Formen der Magie, schreibt Pico, eine böse, die mit Dämonen arbeite, und eine gute, die eigentlich die „absolute Vollendung der Naturphilosophie“ darstelle (Pico della Mirandola 1990, 53). Bei ihr gehe es nicht um Wunder, sondern darum, der „wirkenden Natur emsig dienstbar“ zu sein, mithilfe der „von Gottes Gnade auf die Welt ausgestreuten und gesäten Kräften, die sie gleichsam aus dem Verborgenen ans Licht ruft.“ (a. a. O., 55). Der neue Naturbegriff verbindet sich bei Pico also mit einem aktiven Eingriff in die Natur, um sie mithilfe der dieser Natur eingeschriebenen „Kräfte“ nutzbar zu machen.

Platons *Timaios* skizziert, die zeichenhafte Natur findet sich schon in der (pseudo-) aristotelischen Schrift *De mundo*. Aber erst im Mittelalter setzt sich dieses Denken allgemein durch.

In der weißen Magie¹² kündigt sich die moderne Technik an, auch wenn Pico beteuert, dass dieses magische Eingreifen allein *im Dienst der Natur* geschehe.¹³ Das heisst vor allem: Man muss den Regeln dieser Natur dienen, um sie zu nutzen. Aber in der neuen Rolle fühlt sich der Mensch so von göttlicher Kraft erfüllt, „quasi ipsa sit artifex“, wie es bei Pico fast euphorisch heißt, als ob er selbst ein (göttlicher) Schöpfer sei. Wer sich aber göttlich fühlt, der möchte die Welt und Natur auch wie ein kleiner Gott regieren. Zum Weltverstehen durch die neue Wissenschaft tritt so die angestrebte Weltbeherrschung.

Was genau zu dieser Verbindung führt – ein dem Menschen innewohnendes Machtstreben, psychologische Mechanismen oder eine Dynamik von Gedanken selbst? – kann hier offen bleiben, aber die Verbindung drängt sich auf, wie die Denker der frühen Neuzeit in ihren Texten zeigen und die Praktiker in ihren Werken.

„Philosophie und Christentum haben dem Menschen die Statur verliehen“, diagnostiziert so auch Eric Voegelin (1965, 115), „die ihn befähigt, mit historischer Wirksamkeit die Rolle des rationalen Betrachters und pragmatischen Beherrschers einer Natur zu spielen, die ihre dämonischen Schrecken verloren hat.“

Neuzeit: Die entzauberte Welt als Basis der Naturwissenschaft und Technik

Die von Pico angebahnte Sicht der Natur findet ihre erste konsequente Ausformulierung im Werk von René Descartes (1596–1650). Bei ihm steht der Mensch als denkendes Wesen (oder genauer: das menschliche Denken) losgelöst von allem Körperlichen vollständig außerhalb der Natur. Die Natur dagegen wird von ihm als ausgedehnte Sache, als „res extensa“ verstanden, das heißt als eine Wirklichkeit deren Wesen sich in der Quantifizierbarkeit (bzw. der Ausdehnung) erschöpft.¹⁴ Unser Denken bzw. das Bewusstsein ist also eine davon kategorial unterschiedene,

12 Ein weiterer Einfluss war die sogenannte „Theurgie“, das ist die Lehre vom Zusammenwirken des Menschen mit Gott in religiösen Riten und Praktiken, die seit dem 2. bzw. 3. Jahrhundert nach Christus im Neuplatonismus vertreten wurde.

13 Der gute Magier sei „Diener der Natur und nicht Meister“, betont Pico della Mirandola unter Berufung auf Plotin. (1990, 55).

14 So in seinen *Meditationes*.

eigene Substanz mit einem ganz anderen Wesen, nämlich dem Gedanklichen – darum nennt Descartes sie „res cogitans“. Beide Substanzen, res cogitans und res extensa, haben nach ihm nichts gemein. Und diese absolute Trennung geht wie ein tiefer Schnitt durch den Menschen selbst, da er mit seinem Körper zur res extensa, mit seinem Bewusstsein aber zur res cogitans gehört.

Das Verhältnis von Natur zu Denken ist aber nicht symmetrisch. Für Descartes bleibt die Denksubstanz zentral, denn das „Ich bin“ ist das erste *sichere* Wissen, das wir haben können. (Das Wissen des Subjekts um sich selbst ist unerschütterlich, da es allein nicht ohne Selbstwiderspruch bestritten werden kann. Descartes zentrales Argument ist, dass jedes zweifelnde Bestreiten der Wirklichkeit seines selbst, also des "Ich" bereits wieder ein bewusstes Ich voraussetzt, das diesen Zweifel erhebt.) Hier begegnet uns wieder die skeptische Haltung des Infrage Stellens und die Forderung nach einer Rechtfertigung, die in der Antike erstmals aufgetreten war. Bei Descartes wird sie zum Dreh- und Angelpunkt des ganzen Ansatzes. Seine Philosophie ist primär kritische Erkenntnistheorie und avanciert damit zum Paradigma der Philosophie seit der Neuzeit. Denn seither ist die abendländische Philosophie vor allem Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik; die Ontologie als Frage nach dem Sein der Natur tritt völlig in den Hintergrund.

Das freilich heißt nicht, dass die Natur aus dem Blick geriete. Nur wird sie nicht mehr *philosophisch* untersucht: Die Naturphilosophie wird durch die Naturwissenschaft abgelöst. Die Natur als System von mathematisch bestimmbar Relationen, also die Naturgesetze, sind dem forschenden Geist grundsätzlich zugänglich. Er kann sie in seine, die rationale Sprache mathematischer Zusammenhänge übersetzen. Dies wurde vor allem durch eine methodische Innovation möglich, welche sich als General Schlüssel zu diesem Tor der Erkenntnis erwies, nämlich dem Experiment im modernen Sinne. In ihm verschmelzen Technik und theoretisches Erkennen vollständig. Denn Verstehen basiert beim Experiment auf dem verändernden Eingreifen und Beherrschen der Natur. Weil ich etwas (nach-) machen kann, weiß ich, dass es so und so ist – das ist die Logik des Experiments. Die wissenschaftliche Theorie und die Technik sind nicht mehr zu trennen. Fast jedes neue Wissen ist unmittelbar praxisbezogen und ermöglicht damit ein immer vielfältigeres Gestalten und Erschaffen einer technischen Welt, die uns tausend neue Dinge ermöglicht.

Die diesem Naturverständnis entsprechende Wissenschaft zeigte zunächst in Physik und Chemie ihre Kraft, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts dann auch in der Biologie. Durch Darwins Erklärung der Evolution, später durch die Beiträge der modernen Genetik oder Physiologie, wurden Aspekte des Lebensphänomens wissenschaftlich erstmals erklärbar und in immer weiteren Bereichen experimentell zugänglich. Mit der so verstandenen Natur kann dann auch ganz unbeschwert bzw. hemmungslos umgegangen werden, weil sie als subjekt- und wesenlos verstanden wird. Die Natur erschien wie ein bloßes Ding, das für menschliche Interessen nutzbar ist, man kann sie umgestalten und neu formen. Auch Tiere sind in dieser Herangehensweise nur komplexere Maschinen, mit denen jeder instrumenteller Umgang erlaubt ist. Aus der neuen Naturwissenschaft wurde so eine Naturbeherrschung ganz neuer Radikalität.

Gegenwart: Die Beherrschung der Natur

„Ein Schlüssel zum Verständnis der gegenwärtigen Verwüstung der Natur ist die cartesische Lehre von der Natur“, diagnostiziert Vittorio Hösle (1991). Denn die so gedeutete und immer weitergehend beherrschbare Natur wurde so intensiv genutzt, dass sie die menschlichen Eingriffe nicht mehr heilen konnte. Die Dynamik dieser Verwüstung erklärt sich durch die kulminierenden Möglichkeiten, die Wissenschaft und Technik in Verbindung mit jenen finanziellen Mitteln bietet, die das moderne Wirtschaften zur Verfügung stellt. Denn die Verwertung der Natur rechnet sich: Sie auszubeuten und zu gebrauchen (und auch verbrauchen) versprach immer größere Gewinne in einer Welt, in der Menschen gerne bereit sind, für eine Befriedigung ihrer tatsächlichen und vermeintlichen Bedürfnisse zu zahlen.

Und doch ist Descartes' Zweisubstanzenwelt noch nicht das letzte Wort. In der Gegenwart wird seine distanzierte Natursicht noch dahingehend weiter geführt, dass die *res extensa*, aus der man zunächst alle Werte und Qualitäten herausgelöst hatte, nun zunehmend als *einzig*e Wirklichkeit verstanden wurde. Die *res cogitans* verschwindet in dem Maße, in dem der Mensch sich selbst als bloßen Teil der Natur deutet. In den letzten Jahrzehnten scheint die Vorstellung des Menschen als herausgehobenes Wesen, das zugleich am Geistigen teilhat, in der Computer-Gedankenwelt der Wissenschaftler wie in den Petrischalen ihrer

Labore zunehmend zu zerrinnen. Besonders zwei Entwicklungen verdienen hier besondere Beachtung, weil sie Höhepunkte dieser Denkbewegung menschlicher Selbstaufgabe sind:

Die erste Entwicklung ist eine zunehmend naturalisierende Erklärung des Menschen. Die wissenschaftliche Erfassung des Lebensphänomens ging von Anfang an einher mit einer funktionalen Erklärung des tierischen und schließlich menschlichen Verhaltens. Schon Charles Darwin legte die Grundlagen einer evolutionären Verhaltensbiologie und der sogenannten evolutionären Erkenntnistheorie in *The Descent of Man* (1871) und *The Expression of the Emotions in Man and Animal* (1872). Damit wird der Gedanke des Tieres als einer komplexen Maschine weitergeführt (und beginnt überhaupt erst plausibel zu werden). Gerade der Bereich intentionalen, zielgerichteten Verhaltens, der sich zunächst am vehementesten einer erklärenden Verdinglichung zu entziehen schien, wird nun ebenfalls wissenschaftlich erfasst. Mit Reiz-Reaktions-Modellen, angeborenen Verhaltensmustern als Anpassungsleistungen usw. entwickelte die Biologie ein immer differenzierteres wissenschaftliches Instrumentarium, das ganz ohne zielgerichtete Kräfte auskommt. Parallel dazu und mit zunehmender Überschneidung vollzog auch die Psychologie eine Wende zur experimentell-empirischen Wissenschaft, die nicht mehr an einem Begriff der Seele interessiert ist, sondern an einem präzisen Erfassen der Mechanismen, die den Menschen bestimmen und lenken. Der Bereich des verstehenden Erklärens wurde damit auf das innere Leben mit seinen besonderen Eigenschaften ausgedehnt. Diese Entwicklung entthront damit den Menschen, der sich einst als das ausgezeichnete Wesen, als Krone der Schöpfung verstand, und nun als Produkt eines Mechanismus unter vielen anderen erklärt wird. Auch unsere höchsten Vermögen wie das Erkennen, unser Liebesvermögen oder die Moral werden in dieser Weise untersucht und als Programme bzw. *natürliche* Prozesse verstanden, die allein wegen ihrer Funktionalität selektiert wurden. Ging bei Descartes der Riss zwischen *res extensa* und *res cogitans* noch quer durch den Menschen, so wurde in der Folge der Bereich einer eigenen *res cogitans* immer kleiner, bis er schließlich unter dem kritischen Blick der Wissenschaftler sich ganz zersetzt. Es ist daher für diese Herangehensweise schlüssig, dass Michel Foucault (1971, 462) (wenn auch teilweise aus anderen Gründen) diagnostiziert: „Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens offen

zeigt. Vielleicht auch das baldige Ende. [...] dann kann man wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“

Die zweite Entwicklung ist eher praktischer Art und betrifft die Beherrschung der Lebensphänomene, wie sie unsere heutige Technik in wachsendem Maße ermöglicht. Physik und Chemie erlaubten dem Menschen bereits seit Jahrhunderten eine technische Aneignung der unbelebten Welt, ihre Nutzung, Zurichtung und Umwandlung in neue chemische Verbindungen oder dienstbare Maschinen. Aber Lebewesen entzogen sich bisher dieser technischen Beherrschung in *einer* grundsätzlichen Hinsicht: Sie ließen sich zwar halten und züchten, ja industriell zurichten und verwerten, aber „Leben“ ließ sich nicht verändern oder gar *machen* wie eine neue chemische Verbindung. Seit einigen Jahren beginnt sich nun langsam diese letzte Tür zum Raum des vormals Unverfügbaren zu öffnen: Beginnend mit der Gentechnik greifen wir immer mehr in die Gestalt und Form der Lebewesen ein. Die Veränderung von existierenden Lebewesen ist schon weit fortgeschritten; grell fluoreszierende Fische fürs Aquarium („Glofish“) und Ziegen, deren Milch Spinnenseide enthält (als Rohstoff für kugelsichere Westen) sind bereits Realität. Der letzte Schritt ist die Synthetische Biologie.

Zukunft: Die Natur frisst ihre Kinder

Mit der Synthetischen Biologie bewegen wir uns in einer neuen Dimension, in der uns das Leben radikal verfügbar wird, denn hier beginnt der Mensch, sogar Lebendiges zu designen und künstlich zu erschaffen. Es geht darum, ganz neue Organismen zu entwerfen und dann industriell herstellen zu können. Dabei arbeitet man gegenwärtig vor allem an einfachen Lebensformen, Bakterien oder Algen, die man so plant, dass sie etwa aus dem Kohlendioxid der Luft, Sonnenlicht und Brackwasser Rohöl oder Dieselkraftstoff produzieren. Der Phantasie der Synthetischen Biologen sind aber kaum Grenzen gesetzt: In einem japanischen Forschungsprogramm wird an der Nacherschaffung von Wollhaarnashörnern und Mammuts gearbeitet, und man denkt über Bäume nach, die unempfindlich gegen Abgase sind und nachts leuchten wie Straßenlaternen.

Und längst ist der Mensch selbst ins Visier technischer Veränderungsbestrebungen gerückt. Die sogenannten Transhumanisten und Posthumanisten ersinnen Visionen einer Zukunft neuer Menschenwesen oder

sogar von Kreaturen „jenseits“ des Menschen. Man mag das für bloße Tagträumereien halten, aber es ist die Richtung, in die geforscht und gearbeitet wird; Eingriffe in den genetischen Code, Psychopharmaka wie gedächtniserweiternde oder verändernde Drogen, Gewebszüchtungen und Hybridisierungen werden versucht, und sogar nanotechnologische Eingriffe vorgenommen. Auch die Gehirn-Prothetik rückt in Reichweite, also implantierte Computer und Verbindungen von organismischen und computertechnischen Elementen. All das dient gegenwärtig noch vorrangig therapeutischen Zwecken, aber die Grenze zwischen Heilung und Verbesserung bzw. Ergänzung ist längst aufgelöst. Ist Altern ein natürliches Geschehen oder eine zu überwindende Einschränkung? Warum nicht uns oder unsere Nachkommen so verbessern, dass wir selbst Vitamin C produzieren, bei dunkler Nacht klar sehen, gegen Krankheiten weitgehend immun sind, Organe regenerieren können, länger leben und schließlich den Tod lächelnd hinter uns lassen? Warum nicht auch unsere geistigen Vermögen weit und weiter ausdehnen bis jenseits des heute Denkbaren?

Gewiss, diese Eingriffe sind oft nur Gedankenspiele, aber sie zeigen die letzte Konsequenz dessen, was in dem neuzeitlichen Naturverständnis und Naturbeherrschungswillen angelegt ist: Die ganze Natur *einschließlich des Menschen* ist ein nutzbarer Gegenstand, den wir lenken, gebrauchen und beherrschen können – und der höchste Ausdruck dieser Beherrschung ist es, die Dinge der Natur, einschließlich von Lebewesen und Menschenartigen, selbst zu entwerfen und zu erschaffen. Das ist zugleich ein Höhepunkt der Distanzierungsbewegung, mit der sich der Mensch in seinem Bewußtsein immer weitergehend von der Natur trennte und die der fast vollständigen Naturbeherrschung den Boden bereitete (die jetzt den Menschen einschließt). Die Bewegung hat zudem zu einer eigentümlichen Selbst-Distanzierung geführt, bei der wir selbst uns zu einem Naturding ja Artefakt geworden sind. Oder zugespitzt: *Die Naturentfremdung kippt in eine Selbstentfremdung*, weil wir uns selbst als Teil dieser Natur sehen und damit als einen ebenfalls beherrschbaren, machbaren Gegenstand.

In doppelter Weise lässt sich hier eine Dialektik des Distanzierungsprozesses erkennen: Am Ende des Heraustretens aus der Natur steht nicht eine vollständige Befreiung von und Beherrschung der Natur, son-

dern plötzlich wieder ein Zustand, in dem die Natur sich uns in bedrückender Distanzlosigkeit nähert, *äußerlich* wie *innerlich*.

Denn einerseits stehen wir vor dem schwelenden Krater einer zerstörten Umwelt, deren Eigengesetze wir so missachteten, dass sie sich nun mit archaischer Urgewalt von Außen gegen uns erhebt. Die menschenbedingten klimatischen Veränderungen, die sich ausbreitenden Wüsten und der erodierende Boden, die verarmten Landschaften und neue Krankheiten und Schädlinge, all das bedrängt uns ohne Distanz.

Und andererseits führt die Naturalisierung und technische Verfügbarmachung des Menschen zu einem Zustand, in dem wir innerlich zu einem Opfer dieser Natur werden. Hier nämlich zerbricht die Distanz in einer anderen, wie man sagen könnte, inneren Weise: Denn der vom Transhumanismus ersonnene Mensch wird bis in sein Innerstes, bis in den Aufbau seines Genoms, der Macht des Natürlichen in einer neuen Unmittelbarkeit ausgesetzt sein. „Man’s conquest of Nature turns out, in the moment of its consummation, to be Nature’s Conquest of Man“ schreibt C. S. Lewis bereits 1943 in seinem klarsichtigen Buch *The Abolition of Man* (1977, 80-85). Wie ist das zu verstehen? Es gibt zwei Weisen, in denen der transhumane Mensch innerlich jene Freiheit verliert, welche ihm seine Naturdistanz zunächst zu geben schien.

Erstens werden die Bio-Techniker jene neuen trans- oder posthumanistischen Kreaturen willentlich designen und so auch in ihrem Inneren (fremd)bestimmen. Diese Techniker oder ihre Auftraggeber haben damit eine ungeheuerliche Macht über ihre Schöpfungen. „For the power of Man to make himself what he pleases means [...] the power of some men to make other men as *they* please.“ (Lewis 1977, 72)¹⁵ (Auch Jürgen Habermas (2001) hat in diesem Sinne die tiefe Asymmetrie zwischen biotechnischen Menschen-Designern und ihren Geschöpfen betont.)

Zweitens ist anzunehmen, dass auch die Maßstäbe, nach denen die neuen Menschen entworfen werden sollen, irgendwie aus der Natur

15 Es ist erstaunlich, wie deutlich Lewis diese letzte Konsequenz bereits in seinem Buch von 1947 antizipiert. Auf derselben Seite schreibt er: „The final stage is come when Man by eugenics, by pre-natal conditioning and by an education and propaganda based on a perfect applied psychology, has obtained full control over himself. The battle will be won. We shall have ‘taken the thread of life out of the hand of Clotho’ and be henceforth free to make our species whatever we wish it to be. The battle will indeed be won. But who, precisely, will have won it?“

genommen werden. Wenn man die Visionen der Transhumanisten liest, wird man auch in diesem Punkt Lewis zustimmen müssen: Es geht fast immer um Verlängerungen der *natürlichen* Vermögen, um ein mehr an Gesundheit, Kraft, Lebenslänge, aber nicht um einen Maßstab wirklicher Humanität. Für die Transhumanisten gibt es letztlich keine besser fundierten Gründe dafür, etwas als erstrebenswerteres Ziel für Menschen zu schätzen, als die bloße Berufung auf menschliche Interessen, also die (natürlichen) Willensimpulse. Auch hier droht also, dass die Natur in ihrer bloßen Gegebenheit, als *factum brutum*, unser Inneres, nämlich unsere Maßstäbe, bestimmt und so die Distanz wieder durchbricht. Gewiss, es wird auch weiterhin Verständigungsprozesse über das geben, was wir wollen, und im Moment betonen gerade die Trans- und Posthumanisten, dass sie nur zutiefst humane Ziele verfolgen. Aber ohne einen die Natur transzendierenden Begriff des Menschen und entsprechenden Maßstab des Angemessenen, allein auf das Abwägen von Interessen und Vorlieben angewiesen, droht letztlich die Willkür des Gewollten. Die reine Macht hätte dann das letzte Wort (wenn auch in Gestalt von Ausbalancierungen zwischen unterschiedlichen Machtansprüchen). In einem gewissen Sinne kann man also sagen, dass auch hier die Natur eine neue „Distanzlosigkeit“ gewinnt: Wie diese kommenden transhumanen Wesen aussehen, bestimmt die Willkür *der natürlichen Neigungen* ihrer Erschaffer. Das paradigmatische Bild einer Natur als kausalem Mechanismus, das nichts neben sich bestehen lässt, ist dann auch der letzte maßstabslose Maßstab der Neuerschaffung des Menschen: Die Natur frisst ihre Kinder.

III. Distanz zur Distanz – Wege zu einem neuen Naturverhältnis?

Was wird die Zukunft bringen? Es mag sein, dass der pure Überlebenswille im Angesicht der Krise uns antreibt, eine immer ausgefeiltere Technik zu entwickeln. Wir haben längst Möglichkeiten erdacht mit der Natur umzugehen und müssten diese nur intelligent und großflächig umsetzen. Oder wir gehen noch viel weiter und versuchen etwa mit „Geoengineering“ in das Weltklima einzugreifen oder besonders robuste Pflanzen, Tiere und neue Menschen zu erschaffen, so dass der Mensch (oder *jemand*) die Umweltkrise übersteht, auch wenn die Fülle der jet-

zigen Lebensformen ausgelöscht sein wird. Unser Urteil, ob eine *solche* Lösung der Umweltkrise ausreicht, wird von den Maßstäben abhängen, die wir anlegen. Betrachten wir überbrachte Diversität der Lebensformen, evolutionär gewachsene ökologische Zusammenhänge und den ‚alten‘ Menschen (den wir mit seinen Möglichkeiten ja recht gut kennen) für bewahrenswert, dann sollte unser Urteil negativ ausfallen. Geht es dagegen (nur) darum, dass intelligente Wesen in einer gesicherten, angstfreien Weise existieren und ihre Bedürfnisse weiterhin befriedigen können, dann werden wir eher auf weniger drastische technische Überlebenshilfen und Lösungen in der Umweltkrise hoffen. Also bei gentechnischen Eingriffen große Vorsicht walten lassen.

Falls wir den Weg des „alten Menschen“ vorziehen, dann wird dies neben den gewaltigen Anstrengungen allerdings auch Einschränkungen erfordern. Und diese sind wesentlich weitgehender, als das bisher Geleistete. Die verschiedenen negativen Einflüsse unseres Verhaltens auf die Umwelt (etwa von Individualverkehr, Fleischkonsum, Ressourcenverbrauch etc.) sind hinreichend bekannt, jedenfalls für jeden, der es wissen will. Die Umweltkrise ist in vielerlei Hinsicht ein Problem unserer fehlenden Bereitschaft so zu handeln, also ein Motivationsproblem und dieses ist wiederum verbunden mit unserer Stellung zur Natur. Wir dürfen nicht primär auf unseren eigenen Interessen schauen, sondern müssen lernen, über sie hinaus einen anderen, nicht-instrumentellen Blick auf die Natur zu richten. Im Zentrum einer Lösung der Krise steht ein Einstellungswandel, also eine andere Herangehensweise an die Natur, die in einer entscheidenden Hinsicht Elemente der ursprünglichen Naturbeziehung aufgreift: Die Natur darf nicht mehr als ein Gegenstand erscheinen, der uns als das ohne eigenen Wert Gegebene zur Verfügung steht, um nach Belieben manipuliert, modifiziert und beherrscht zu werden, sondern als ein Bereich mit eigener Bedeutung und Integrität. Zugleich darf diese notwendige Einstellung nicht hinter die Einsichten und Möglichkeiten der modernen Wissenschaft zurückfallen. Sie müsste im besten Sinne eine Synthese sein zwischen der Naturachtung bzw. einer respektvollen Selbstverortung in ihr und ihrem wissenschaftlichen Verstehen in Verbindung mit den virtuellen Möglichkeiten der modernen Technik.

Ansätze zu einer solchen anderen Naturbetrachtung hat es auch nach der Antike immer wieder gegeben, so bei Leibniz, Schelling, Hegel und Hans Jonas. Wenn wir eine solche Haltung der Natur gegenüber einneh-

men, dann kann sie uns vielleicht mehr zeigen als nur ihre gesetzmäßigen, technisch verwertbaren Zusammenhänge – und uns damit motivieren, ihr in einer grundsätzlich neuen Weise zu begegnen.

Die oben skizzierte ideengeschichtliche Verortung sollte zeigen, wie die Umweltkrise möglich geworden ist. Sie ist zugleich der Ort, an dem wir stehen und der unser Ausgangspunkt ist. Einerseits kann die praktische (problematische) Entwicklung nicht wieder umgedreht werden oder ungeschehen gemacht werden. Der antike Kosmos ist uns, jedenfalls in seiner klassischen Form verschlossen, ein Schritt zu einer anderen Natur muss ein Schritt *vorwärts* sein. Es geht darum, das bisher Erreichte nicht zu negieren, sondern mitzunehmen. Das bedeutet konkret: Eine solche synthetische Betrachtung der Natur müsste die Naturwissenschaft *erweitern* und um den Gedanken intrinsischer Werthaftigkeit und sinnvoll-bedeutungsvoller Zusammenhänge bereichern, aber nicht deren Erklärungskraft wieder aufgeben. Wie das genau aussehen soll, ist in vielerlei Weise noch rätselhaft – Goethes in mancher Hinsicht großartiger Versuch einer brückenschlagenden Farbenlehre erreichte eben nicht die Erklärungskraft der Newtonschen Optik.

Der Anstieg zu einem neuen Ausblick ist unwegsam und beschwerlich. Wenn hinter der Umweltkrise eine zweitausendjährige Entwicklung steht, bei der wir uns aus der Natur zunächst herausdachten und dann uns noch selbst zerdachten, wie soll dann hier ein anderes Naturverständnis einfach dagegen gesetzt werden können? Menschen lösen sich nur schwer von tief verwurzelten Denkgewohnheiten, vor allem von solchen, die ihnen eine Herrschaft sichern. Angesichts der großen Gestaltungsmacht, die uns die gegenwärtige Wissenschaft und Technik (zunächst) gegeben hat, ist es verführerisch, weiter an ihr zu hängen und *allein* ihr alle Lösungsmöglichkeiten zuzusprechen, auch wenn jetzt die Sturmböen der Umweltkrise bereits über uns fegen und uns eine neue Ohnmacht gegenüber der Natur lehren.

Vielleicht ist unsere Situation vergleichbar mit der von Kant, der um 1790 auch neue Denkbewegungen für unmöglich hielt. „Es ist für die Menschheit ungereimt [...] zu hoffen“, so schrieb Kant, „dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch die Erzeugung eines Grashalm nach Naturgesetzen, die kein Absicht geordnet hat, begrifflich machen werde.“ (AA, Bd. V, 400). Es bedurfte noch zweier Generationen bis mit Darwin ein solcher zweiter Newton auf die Bühne trat, und das

scheinbar Ungereimt-Unmögliche doch wenigstens ansatzweise erklärbar wurde. Ein (dritter) Newton oder auch (zweiter) Kant, der eine normativ erweiterte Naturwissenschaft ausarbeitet ist das, worauf es jetzt zu hoffen gilt.

Ist nicht mehr zu sagen? Es wäre ein wenig erbaulicher Abschluss unserer Überlegungen, nur mit einer vagen Hoffnung enden zu müssen. Aber wir können mit einem etwas helleren Bogen zum eingangs Gesagten schließen: Gerade weil wir als Menschen die genannte Distanzierungsfähigkeit haben, mit der wir uns ideengeschichtlich zunehmend gegen die Natur stellten, sind wir auch in der Lage, zu diesem distanzierten Naturverhältnis *selbst* wieder eine Distanz einzunehmen und aktiv nach Alternativen zu suchen. Diese höhere Freiheit einer eigentümlichen Distanz, die wir sogar zu uns selbst und unseren Einstellungen einnehmen können, klingt in der schon zitierten Beobachtung Kierkegaards an: „Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält.“ (Kierkegaard 1849, 8). Wir sind unserem Weltbezug nicht einfach ausgeliefert, sondern können auch diesen Bezug wiederum distanziert bedenken. Das gibt uns eine Freiheit der Gestaltung, der phantasievollen Kreativität. All das werden wir benötigen, um wirklich nachhaltige Lebensweisen zu finden, die uns ein harmonisches, achtendes, ja die Natur beförderndes Leben ermöglichen. Melissa Lane spricht in ihrem Buch *Eco-Republic* in einem entsprechenden Sinn davon, dass wir die politische Imagination in eine nachhaltigere Richtung lenken sollten (Lane 2011, 163).

Das also ist der Grund der Hoffnung am brodelnden Kraterrand einer zerstörten Natur: Unsere Distanzfähigkeit, die dieser (moralischen) Phantasie in doppelter Weise zugute kommt. Sie ist einerseits notwendig, um gegen die Macht der Gewohnheit und des eingegrabenen Denkens neue Ideen zu entwickeln. Denn die imaginative Freiheit vom Althergebrachten liegt jeder Innovation zugrunde. Wir brauchen sie zum Beispiel, um eine ressourcensparende Infrastruktur und einen entsprechenden Lebensstil zu ersinnen, der von dem gegenwärtigen in mancher Hinsicht abweichen wird. Andererseits werden wir die Distanz noch in einem tieferen Sinne benötigen, nämlich als Distanz zu unseren eigenen Präferenzen bzw. Eigeninteressen. Denn eine zukunftsfähige Lebensweise wird erfordern, jenseits eigener (kurzfristiger) Interessen zu überlegen, wie wir das, was wichtig ist, nachhaltig-langfristig verwirklichen. Wir müssen die Möglichkeit einer allgemeinen Zukunft einer handlungsfähigen Welt

(kommender Generationen, die auch in Würde leben können) als Leitidee des individuellen wie gesellschaftlichen Handelns nehmen. Damit reichen aber die prozeduralen Standards der Legitimität von Entscheidungen und politischen Handlungen (etwa der fairen Berücksichtigung der Interessen aller Beteiligten) nicht mehr aus. Um die ökologische Krise zu meistern werden wir einen Begriff des (nachhaltigen) Guten in das politische Denken wieder einführen müssen, wie Melissa Lane überzeugend zeigt.

Unsere geradezu unheimliche geistige Freiheit hat den Weg in die Naturkrise eröffnet, aber auf sie müssen wir auch die Hoffnung setzen, um wieder einen Ausweg aus ihr zu finden.

Literatur

- Aristoteles, *De Caelo* I.i, zitiert nach *Aristoteles Werke Bd. 2* (herausg. und übersetzt von Karl Prantl). Leipzig 1857 (Neudruck Aalen 1978).
- Brague, R. 2006. *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*. München: Beck.
- Feldstein, L. 1978. *'Homo Quaerens': The Seeker and the Sought. Method Become Ontology*. Fordham University Press.
- Foucault, M. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard (dt.: *Die Ordnung der Dinge*, Suhrkamp: Frankfurt 1971).
- Frankfurt, H. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy* 68/1: 5–20.
- Gilson, E. und Böhner, P. 1937. *Die Geschichte der christlichen Philosophie*. Paderborn: Schöningh.
- Habermas, J. 2001. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hösle, V. 1991. *Philosophie der ökologischen Krise*. München: Beck.
- Kierkegaard, S. 1849. *Die Krankheit zum Tode*.
- Kullmann, W. 2010. *Naturgesetz in der Vorstellung der Antike, besonders der Stoa. Eine Begriffsuntersuchung*. Stuttgart: Franz Steiner.
- Lane, M. 2011. *Eco-Republic. Ancient Thinking for a Green Age*. Oxford: Peter Lang.
- Lenk, H. 1998. *Konkrete Humanität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lewis, C.S. 1977. *The Abolition of Man*. New York: Macmillan.

- Pico della Mirandola. 1990. *Über die Würde des Menschen*. Hamburg: Meiner.
- Müller, J. 2006, *Physis und Ethos. Der Naturbegriff des Aristoteles und seine Relevanz für die Ethik*, Würzburg: Könighausen und Neumann.
- Plessner, H. 1965. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Scheler, M. 1928. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn: Friedrich Cohen.
- Snell, B. 1948. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claassen und Goverts.
- Voegelin, E. 1965. *Die Neue Wissenschaft der Politik*. München: Pustet.