

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 58 (2011)

Heft: 1

Artikel: Vom Wandel des Naturbegriffs : zur Heuristik gegenwärtiger "Naturphilosophie"

Autor: Kühn, Rolf

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761056>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ROLF KÜHN

Vom Wandel des Naturbegriffs. Zur Heuristik gegenwärtiger „Naturphilosophie“

Zu den ebenso dramatischen wie bereits trivial gewordenen Einsichten unserer Zeit gehört, dass das ökologisch-klimatische Gleichgewicht der Natur, wenn überhaupt, nur unter größten individuellen, politischen und ökonomisch-technischen Veränderungen wieder hergestellt werden kann. Der Beginn dieser problematischen Entwicklung lässt sich allerdings wirkungsgeschichtlich bis in die Renaissance hinein zurückverfolgen, wo die geistigen Voraussetzungen einer neuen Naturbestimmung offensichtlich werden, welche mit der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert zur definitiven *mathematisch-physikalischen* Konzeption des Universums führte und die *technische* Vorherrschaft in allen Lebensbereichen zivilisatorisch beschleunigte. Nun steht der diesbezüglich theoretische Gründungsakt der Moderne bei Galilei (1564–1642) in methodisch-intellektueller Hinsicht nicht isoliert da, denn es ist ohne Schwierigkeit auszumachen, dass seine Vorstellung vom „Buch des Universums“ als rein geometrischen Figuren unter Ausschaltung der subjektiven oder „sekundären“ Körpereigenschaften hinter Kopernikus (1473–1543) und Kepler (1571–1630) zurück sich auf Demokrits *Atomismus* und *Konventionsverständnis* der Sprache oder „Namen“ bezieht, wie dies zeitgleich in philosophischen wie künstlerischen Zirkeln bis in die Spätrenaissance hinein diskutiert wurde. Wenn aber die Festlegung der physikalischen (und bald auch biologischen wie gesellschaftlichen) Erscheinungen auf bloße Ausdehnung, Bewegung, gegenseitige Orts- und Gestaltbegrenzung auf diese Weise an einen bereits in der griechischen Antike vorgegebenen „Mechanismus“ anknüpft, dann ist zu vermuten, dass der ideengeschichtlich betrachtete Naturbegriff weitere problematische *Zweideutigkeiten* enthält, welche in der Moderne bis heute immer virulenter zu Tage treten.¹ Allein die Vielfalt an zu beachtenden historischen Begriffsaspekten und kulturell-wirtschaftlichen Praktiken deutet darauf hin, dass die Frage nach der „Natur“ weder konzeptionstheoretisch noch hermeneutisch allein zu lösen ist, und auch nicht durch die wünschenswerte Integration aller Disziplinen, da diese sich zumeist nur unter einem nicht weiter ausgewiesenen Primat der Intuition, Anschauung oder Evidenz mit ihr beschäftigen.

¹ Für einen Überblick der Begriffsgeschichte vgl. etwa den Artikel „Natur“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6. Darmstadt: WBG 1984, Sp. 421–478.

1. DAS NATURVERSTÄNDNISSES VON DER ANTIK BIS ZUR NEUZEIT

Die Begriffsgeschichte zeigt von Anfang an gerade jene Spannungen, die sich schließlich von der Metaphysik oder Ersten Philosophie bis hin zur Anthropologie, Ethik und Kulturwissenschaft ziehen werden und auch (besonders durch das scholastische Hochmittelalter) vor der Theologie nicht Halt machen. Die Grundspannung seit der altonischen und eleatischen „Naturphilosophie“ neben Anaximander, Pythagoras, Heraklit, Empedokles und Anaxagoras, die sich dann über Platon und Aristoteles bis in die spätere Stoa der römischen Kaiserzeit fortsetzt, ist die unaufgelöste *Doppelbestimmung* der *physis* (*natura*) zum einen als *Ursprung* und *Prinzip* oder sogar *göttlich wirkender Macht* in allen Dingen und Vorgängen sowie andererseits ihre Identifizierung mit jeglichem *Werden*.² Letzteres veranlasste nicht nur schon Parmenides dazu, der Erkenntnis der „veränderlichen Natur“ gegenüber dem „ewigen Sein“ nur eine *dóxa* zuzusprechen, sondern für die Sophisten bildete sich sehr bald auch als besonders prägnant der Gegensatz von *physis/nómos* heraus, der Staat, Erziehung sowie Medizin durchherrschte und damit die Philosophie (einschließlich der Mathematik) zu immer neuen Natur- oder Wesensdifferenzierungen hinführte, wie sie bis heute nicht abgeklungen sind. An die Frage des „Gesetzes“ als *ursprünglich* oder bloß *konventionell* im Zusammenhang mit der benennenden Sprache und ihrem apophantischen *Logos* schließt sich ebenfalls die zwiespältige Einschätzung der *téchne* an, da sie nämlich der „Natur“ etwas hinzufüge, was den „Kulturmenschen“ verderbe, wie etwa die Kyniker beklagten, oder gemäß Aristoteles hingegen zum ethischen Handlungsbereich des Menschen in Übereinstimmung mit der Natur als Tugend und Maß gehöre.³

Bei allen Unterscheidungen im Einzelnen, mithin der antiken Sichtweise der Natur als *physis*, göttlicher Idee (des Guten), *energeía*, *lógos* oder dem Einen (Plotin), verstehen die Griechen sich selbst und die Dinge von einer harmonisch geordneten Welt (*kósmos*) aus, welche als lebendige oder ewige Natur den Horizont jeglichen Verständnisses als Ontologie im Allgemeinen oder der Naturelemente in den Einzelwissenschaften abgibt. Die „Philosophie der Natur“ ist hier also nicht nur eine Hermeneutik des Seins, wie es besonders Heideggers fundamentalhermeneutische Analysen im Zusammenhang mit dem griechischen Wahrheitsbegriff als *alétheia* herausstellen, sondern wir müssen prinzipiell zur Kenntnis nehmen, dass „griechisches Denken“ in diesem ganz umfassenden Sinne stets *Welt-denken* ist und der Mensch kein wirklich *eigenständiges* Sein außerhalb

² Vgl. für diese Anfänge: CAPELLE, Wilhelm (Hrsg.): *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Kröner 1963.

³ Vgl. HILT, Annette: *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit*. Freiburg/München: Alber 2005, hier bes. Kap. 1 zur *ousía* als eines Strukturbegriffs von *Einheit* und *Mannigfaltigem*, *Identität* und *Differenz*.

dieses Welthorizonts besitzt. Auch wenn diese Bestimmung ein unsterbliches oder göttliches Leben nicht ausschließen muss, an dem der Mensch durch philosophische Ideenschau und Tugend „teilhaben“ kann, so hat sich gerade dieser Grundzug des griechischen Denkens bis in die jüngsten Auffassungen des Menschen als eines bloßen Naturprodukts oder einer horizonthaft auslegende „Subjektivität“ bzw. „Differenz“ durchgehalten.⁴ Damit ist festzuhalten, dass der formale Naturbegriff als Gesamtheit aller „gewachsenen“ (*physis* von *phúein*), das heißt der von Menschenhand unberührten Dinge, sich schon früh von seiner etymologischen Grundbedeutung gelöst hat und die *allgemeine* Struktur oder Beschaffenheit eines Dings oder einer Sache bezeichnen konnte, vor allem auch die (onto-)logischen oder metaphysischen Strukturen, wie es in der allgemeinen Redewendung von der „Natur der Sache“ sowohl empirisch, analytisch wie normativ zum Ausdruck kommt, selbst wenn diese Wortverbindung nur für das Lateinische belegt ist, wie es besonders der Titel eines entsprechenden metaphysischen Lehrgedichts von Lukrez *De natura rerum*⁵ zeigt. Allein in der Jurisprudenz fand der Ausdruck eine bis heute fachbegriffliche Verwendung in methodologischer oder hermeneutischer Hinsicht, wie es etwa die Rechtsprechung im Ausgang von „natürlichen Lebensverhältnissen“ zeigt, wobei sowohl Naturrechtsnormen wie empirische Mittel/Zweck-Überlegungen einfließen können.⁶

In der Verlängerung der erwähnten Doppeldeutigkeit von *Wesen/Werden* sowie *Weltgesetz/téchne (ars)*, welche den abendländisch maßgeblichen Naturbegriff (*natura* von *nasci*: geboren werden) mithin weiterführend durchzieht, konnte derselbe spätestens durch Augustinus nicht nur im Lateinischen die Bedeutung von *essentia* (bzw. *substantia*) annehmen, sondern über den Bezug zur theologischen Schöpfungs- und Heilslehre vornehmlich auch die Konnotation von *exempla* oder *allegoria* erhalten, wenn nicht sogar einer *theophania* im mystischen Symbolsinne.⁷ Erst die Neurezeption griechischer und arabischer Philosophie durch weitere Übersetzungen antiker Autoren führt im 12. Jahrhundert zu einer „Entdeckung der Natur“ neuen Stils, welche nicht mehr vornehmlich augustinisch-neuplatonisch geprägt ist, sondern in der Gleichsetzung von

⁴ In diesem Sinne bezeichnet Michel Henry mit „ontologischem (oder phänomenologischem) Monismus“ alles Denken, welches als „griechisches Denken“ den Horizont der *theoría* oder des „In-der-Welt.seins“ nicht zu hinterschreiten vermag; vgl. *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg/München: München 2002, 199–209.

⁵ Diese Schrift des epikureischen Dichters und Philosophen Lukrez entstand gegen 50 n. Chr.; lateinisch/deutsche Ausgabe *Von der Natur der Dinge* (Hg. U.K. Büchser). Stuttgart: Kröner 1977.

⁶ Vgl. Artikel „Natur der Sache“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6, Sp. 478–482, sowie „Naturrecht“, ebd. 559–623.

⁷ Die maßgeblichen Studien hierzu liegen immer noch vor durch das umfassende Werk von BALTHASAR, Hans Urs von: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bände. Einsiedeln: Benzinger 1961–1964.

Platons „Timaios“ und dem Genesisbericht des Alten Testaments die allgemeine *Wechselwirkung* der natürlichen Elemente unter dem Gesichtspunkt der *ratio* favorisierte. Dieses zunächst durchaus noch an eine vereinheitlichende *anima mundi* gebundene „Spiel aller Kräfte“ als eines organischen Ganzen verbindet sich nämlich alsbald mit der rezipierten aristotelisch-ptolemäischen Wissenschaft von der Natur als einer *natura universalis* (kosmische Kraft) und *natura particularis* (sublunare Welt), welche durch eine *ununterbrochene* Kette von (astrologisch gedachten) „Ursachen“ miteinander verbunden sind. Damit löst sich allmählich das bis dahin vorherrschende symbolisch-ästhetische Kosmos- oder Schöpfungsverständnis im westlichen Christentum zugunsten einer relativen *Autonomie* der singulären Naturerscheinungen im Einzelnen auf, die als *substantia individua* jene *res naturae* bilden, welche am *allgemeinen* Natursein teilhaben. So ist der numerisch einzelne Mensch (*hic homo*) aufgrund der *Materie*, welche die Natur in ihm ist, nur mehr *suppositum*, während seine *substantia* (*homo*) eine allgemein aus Natur und Form zusammengesetzte Wirklichkeit darstellt, um auf dieser Grundlage einer natürlich-materiellen Spezifizierung in einer sich bildenden bürgerlichen Gesellschaft Medizin, Wissenschaften und Künste für die Heilung von der *infirmis peccati* zu nutzen. Dies ist nicht nur Ausdruck einer neuen, teilweise schon „technisch“ orientierten Naturselbstständigkeit, vielmehr erweist sich hier spätestens ebenfalls der Grundzug aller bisherigen Naturbestimmung, dass nämlich eine wirkliche *Individualität* im Rahmen der Äquivokität der Natur als Prinzip/Werden bzw. der *essentia* als *forma/materia* nicht wirklich begründet werden konnte – und dies gilt ideengeschichtlich in dem entscheidenden Augenblick, als eine religiös-ästhetische Weltbetrachtung sich auflöste, die gerade ohne die *contemplatio* oder den Glauben des einzelnen *empfindenden* Menschen nicht denkbar ist.⁸

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

⁸ Vgl. KÜHN, Rolf: *Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung*. Stuttgart: Kohlhammer 2006, um in der Philosophiegeschichte von Aristoteles bis Heidegger über Rationalismus und Idealismus sowie klassische Phänomenologie die konstante *Substitution* der radikalen Subjektivität durch *allgemeines* oder *gattungsgebundenes* „Natursein“ bzw. „Wesen“ kritisch offen zu legen. Für das mittelalterliche Denken der „*Natura communis*“ bzw. „*Natura universalis/particularis*“ vgl. den entsprechenden Artikel in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6, Sp. 494–504 u. 509–517.

scheint, wobei sich mehr und mehr auch das Verhältnis von Natur/Übernatur (Gnade) als theologisches Hauptproblem einstellt, so lässt sich trotzdem nicht übersehen, dass der Mensch in absoluter Abhängigkeit von solch göttlichem Willen gerade vor allem ein *Schöpfungswesen* bleibt, das *außerhalb* von Gott gesetzt ist, um in der Schöpfung seine endliche Existenz zu finden, anstatt durch eine „innergöttliche Geburt“ am Leben Gottes als solchem teilzuhaben, wie die mittelalterliche *Mystik* diesen theologischen Absolutismus zu korrigieren versucht.⁹ Ohne hier weiter auf die von Hans Blumenberg oder Robert Spaemann diskutierte geschichtsphilosophische These einzugehen, ob unter solch unendlicher Wollens- und Wesensdistanz zwischen Gott und Mensch, die dann spätestens im 18. Jahrhundert in eine naturhafte „Selbstkonzentrierung“ umschlug, nicht das ausschließliche Programm der neuzeitlichen „Selbstbehauptung“ als wissenschaftliches und gesellschaftliches Projekt mit vorbereitet wird,¹⁰ so herrscht doch weitgehend Konsens darüber, dass die Renaissance schon ab Nikolaus von Kues die Natur vermehrt als *kontinuierliche* und *vielfältige* Explikation dessen zu verstehen versuchte, was in der *Totalität des Möglichen* ewig schon gegenwärtig sei: Gottes Schöpfungskraft habe sich keineswegs in seiner äußeren Kreation erschöpft, sondern in gewisser Weise wird jetzt die griechische wie mittelalterliche *anima mundi* zur Bewegung Gottes selbst.

Damit war einerseits der Boden für eine neuzeitliche „Relations-ontologie“ anstelle der überkommenen „Substanzontologie“ vorbereitet,¹¹ aber indem das Naturprinzip nun in einer gewissen Synthese von Neuplatonismus und Aristotelismus den ständigen Übergang der „Kraft“ (*virtus*) von Potenz in Akt bedeutet, ergeben sich durchaus gleichfalls die Möglichkeiten eines *Vitalismus* mit organischer Finalität als immanentem Zweck, wo das „Leben“ zur kosmischen Gestaltungskraft wird: „Was ist die Natur? Eine Kunst, die die Materie von innen gestaltet (*ars intrinsecus materiam temperans*) [...]. Was ist ein Werk der Natur? Der Geist der Natur in der [mit ihr] verbundenen Materie (*naturae mens in coniuncta*

⁹ Vgl. KÜHN, Rolf/LAUREUX, Sébastien (Hgg.): *Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Lebensphänomenologische Forschungsbeiträge*. Freiburg/München: Alber 2008. Dies schließt nicht aus, dass gerade die Mystik in Verlängerung der franziskanischen Bewegung eine intensive Naturbetrachtung und -forschung beeinflusst hat, wie etwa bei Hildegard von Bingen. – Einen anderen Weg ging Jakob Böhme mit dem Begriff einer „ewig geistlichen Natur“ in Gott, die sich „kontrahiert“, um überhaupt erschaffen zu können. Dieser Sichtweise folgen später Oetinger, Schelling und von Baader, um gleichfalls Spuren der hellenistischen *Gnosis* und jüdischen *Kabbala* zu integrieren, wobei phänomenologisch die Kategorien des „Erscheinens“ schlechthin als *Differenz* und *Transzendenz* grundgelegt werden.

¹⁰ Vgl. EBELING, Hans (Hrsg.): *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.

¹¹ Vgl. ROHR, Wilfried: *Viktor E. Frankls Begriff des Logos. Die Sonderstellung des Sinnes in Substanz- und Relationsontologie*. Freiburg/München: Alber 2009, 127–153.

materia).“¹² Für weitere Renaissancedenker wie Pico della Mirandola (1463–1494) vermag der Mensch damit zum „Magier der Natur“ zu werden, die unsere „Mutter“ ist, denn die *inventio* führt technisch-künstlerisch zu ungewohnten Naturerscheinungen, welche in der *Alchemie* sogar als eine „zweite Natur“ apostrophiert werden. Der „Künstler-Demiurg“ will mithin bis zur „chaotischen Materie“ vor der eigentlichen Schöpfung als Hervorbringung vordringen, damit der Mensch diese Materie vollende, was bei Tommaso Campanella (1508–1639) dann dazu führt, dass jedes Ding als *sensus rerum* einem „Instinkt“ entspricht, welcher im Einzelnen wie insgesamt als kosmische *All-Liebe* empfunden werden kann. Wird zudem bei Giordano Bruno (1548–1600) sogar Gott selber als eine Identität mit der Materie von unendlich möglichen Welten dargestellt, so ist damit ebenfalls das neue prinzipielle *dynamische* Verständnis der Natur vorgezeichnet, wodurch sich der Materie/Form-Gegensatz der aristotelischen Antike und christlichen Scholastik eigentlich auflöst, das heißt nicht mehr nur eine erkenntnistheoretische und ontologische Synthese eingeht, sondern in *hylozoistische* Naturdeutungen verwandelt wird.

Dieser organizistischen Auffassung, welche dann erst wieder in der Romantik aufblühen sollte, setzt sich das 16. und 17. Jahrhundert durch Kepler, Galilei und Descartes entgegen, wie schon angedeutet wurde, um die Natur eher nach dem Modell einer mächtigen „Maschine“ (Uhrwerk) zu verstehen, womit die eigentliche neuzeitliche „Naturaufklärung“ durch geometrisch-algebraische Gesetze vorbereitet wird,¹³ wo es *keine individuellen Ausnahmen mehr gibt*, sondern der „Mechanismus“ eines Leibniz', Hobbes', Boyles und auch frühen Kants ordnet alle Erscheinungsverläufe als *seriell* ein, während im Mittelalter jedes Ding in der Natur zumindest noch an eine „individuelle“ Bestimmung als seine spezifische *natura* gebunden war, auch wenn diese nicht in einem absolut phänomenologischen Sinne, sondern nur gemäß eines ousiologischen Hylomorphismus verstanden wurde.

In gewisser Hinsicht hat sich seit dem Rationalismus und Empirismus des 17. und dann der „Aufklärung“ im 18. Jahrhundert das Verhältnis *Gott/Universum* in den umgekehrten Bezug von *Mensch/Natur* radikalisiert. Eine eigentliche Ontologie der Natur oder Metaphysik im mittelalterlichen oder renaissancehaften Sinne ist daher kaum mehr möglich,

¹² FICINO, Marsilio: *Theologia platonica de immortalitate animorum XVIII libris comprehensa* IV, 1 (Venedig 1474). Lateinisch-französische Ausgabe von R. Marcel. 3 Bde. (= Les classiques de l'humanisme. Textes 3–5). Paris: Société d'Édition „Les belles lettres“ 1964–1970; dt. Teilübersetzung in: *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Band 3. Stuttgart: Metzler 1984.

¹³ Vgl. etwa KOYRÉ, Alexandre: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (engl. 1957). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969, und BLUMENBERG, Hans: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1975; *Die Legitimität der Neuzeit* (1966). Frankfurt/M.: Suhrkamp, erw. Aufl. 1988.

sondern der Mensch selbst wird allein mit seinen technisch-ökonomisch gestaltenden Möglichkeiten zum Ausleger und „Beherrscher der Natur“ (Descartes), womit er sich aber letztlich *selber* nur noch im Rahmen einer solchen reduzierten Natur verstehen kann. Auf diese typisch werdende neuzeitliche *Antinomie* von Naturalismus *versus* personaler Freiheitslehre versuchen dann vornehmlich die Schriften Kants eine Antwort zu geben, wie sich besonders gut am „Beschluss“ zur „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788) ablesen lässt, wo es heißt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Verwunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir [...]; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewusstsein meiner Existenz.“¹⁴ Dieser Aussage, die zunächst eine gewisse Ohnmacht des Menschen gegenüber dem Kosmos anerkennt, kann aber nicht die Analysen zur „Kritik der reinen Vernunft“ und zur „Urteilkraft“ überdecken, wonach der Mensch sich eher von der „Gängelung“ durch die Natur befreit, um sie zu „fesseln“, indem er sie nach *allgemein synthetischen* oder *objektiven* Bewusstseinsgesetzen bestimmt. Dadurch wird die Natur in formaler Hinsicht zum *Inbegriff* aller Gegenstände der Erfahrung, wie sie von der Urteilkraft so erfasst werden können, *als ob* es ein organisches System der gesamten Natur gäbe, obwohl die Einheit der Natur (wie sie in früheren Jahrhunderten ontologisch oder theologisch reklamiert wurde) kein empirischer Gegenstand zu sein vermag und folglich auch nicht aufgefunden werden kann.¹⁵

Nach Kants eigener Metaphorik des Richters legt der Mensch mit anderen Worten der Natur seine Gesetzgebung vor, die auf einer apriorischen Analyse der Bedingungen jeder „möglichen Erfahrung“ beruht, um die Natur so *formal* bestimmen zu können, während in der Bestimmung der Natur als „Dasein der Dinge“ ein *selbständiger* Zug der Natur durchaus beibehalten wird.¹⁶ Man könnte auch sagen, dass Kant hier zwischen dem *Wesen* unterscheidet, welchem die Bestimmung des Daseins nicht zugehört (weil letzteres kein Prädikat erster Stufe ist), und dem Terminus *Natur*, zu dem die Bedingung der *Existenz* (Dasein) gehört. Solange daher

¹⁴ *Kritik der praktischen Vernunft* (Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band V). Berlin: De Gruyter 1968, 161f.

¹⁵ Vgl. aus der *Kritik der Urteilkraft* von 1790 besonders den 2. Teil zur „Kritik der teleologischen Urteilkraft“ einschließlich des „Anhangs“ zur „Methodenlehre“ der teleologischen Urteilkraft: Kants Werke Akademie Textausgabe, Band V. Berlin: De Gruyter 1968, 357–415 u. 416–485.

¹⁶ Vgl. KANT, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783) (Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band IV). Berlin: De Gruyter 1968, 253–384, hier 294ff. (§ 14ff.), wobei die Auseinandersetzung mit Hume hier maßgeblich ist, das heißt dessen Kritik „Von der Vorstellung der notwendigen Verknüpfung“ aus *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* (7. Abschnitt) von 1748 (dt. Übers. Hamburg 1973).

die reflektorische Urteilskraft die natürlichen Gebilde unter dem Gesichtspunkt *innerer Zweckmäßigkeit* betrachten kann, ist sie dem Systemcharakter der Vernunft als *Vorstellung* vermittelbar, so dass sich auf diesem Weg die „Freiheit der Natur“ in dialektischer Weise mit der „Freiheit des Subjekts“ anerkennen lässt. Diesem Ziel dient des Näheren gerade auch die Unterscheidung der „Metaphysik der Natur“ und der „Metaphysik der Sitten“, wo der Weg vom Bereich der Naturproduktion gemäß einem „Natur-Zweck“ und „Zweck der Natur“ dadurch zur menschlichen Handlungswelt vorbereitet wird, um in einer praktisch entworfenen Idee einer *kosmischen Rechtsgemeinschaft* über den „kategorischen Imperativ“ die „Hoffnung“ auf eine endgültige Erfüllung vernunftgeleiteten Handelns nicht auszuschließen, sofern sie postulativ letztlich durch Gott als den Zusammenfall von *Gesetz* und *Macht* garantiert wird. Geschichtlich-politisch setzt sich diese Natur-Synthese in Kants Sinne durch, indem sich die Vernunft zugleich selbst die höchste Macht beilegt, damit die Hoffnung im Einsatz für die Vernunft nicht scheitere. In diesem letzteren Rahmen tritt die Natur zugleich in einem auch *pädagogischen* Sinne auf, indem sie die Schwächen des Menschen für die Ziele der Vernunft nutzt, was später von Hegel als die „List der Vernunft“ in der Geschichte als absolute Dialektik des Geistes entfaltet wird.¹⁷ Entscheidend dabei ist, dass der *Fortschrittsgedanke der Moderne* damit nicht nur empirisch verankert ist, sondern die den Fortschritt realisierende Natur wird hier als ein apriorischer Leitfaden genommen, was dann in der „Kritik der reinen Vernunft“¹⁸ auf höherer Ebene nochmals „im dritten Widerstreit der transzendentalen Ideen“ als Dialektik zwischen *Freiheit* und *Naturnotwendigkeit* ausgetragen wird.

Sind nach Kant somit beide Perspektiven geschichtsphilosophisch und naturkausal *alternierend* zu gebrauchen, um das autonome Subjekt und die Natur mit Blick auf deren objektive Zusammenhänge miteinander zu versöhnen, so bilden *Freiheit* und *Naturmacht* in der Folgezeit eine immer wieder aufgegriffene Problematik sowohl bei Rousseau¹⁹ wie im Deutschen Idealismus, um sich über den Marxismus bis hin zum Existentialismus bei Sartre sowie in der „Kritischen Theorie“ bei Horkheimer und Adorno durchzuhalten und in seiner Ambivalenz bzw. „Fraktur“ das Gefühl der (Post-)Moderne weithin noch zu bestimmen.²⁰ Man kann also Kant paradigmatisch für die gesamte Neuzeit verstehen, denn alle weiteren moder-

¹⁷ Vgl. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, 49f. (Einleitung).

¹⁸ Vgl. *Kants Werke. Akademie Textausgabe. Band III*. Berlin: De Gruyter 1968, 362–382.

¹⁹ Vgl. AUDI, Paul: *Rousseau. Une philosophie de l'âme*. Paris: PUF 2008.

²⁰ Letzteres wird besonders deutlich im Begriff der „Öko-Technik“, die „prothesenhaft“ in Zukunft die „Natur“ ersetzen wird, welche es als *kósmos*, *mundus* oder *creatio* nicht mehr gebe, sofern man der „Metaphysik-Destruktion“ nach DERRIDA, Jacques: *Le toucher – Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilé 1990, Glauben schenken soll.

nen Philosophien oder Epistemologien, wie Feyerabend oder Rorty beispielsweise, machen aus der Natur stets den geschichtlichen Ort des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses, auch wenn mit Behaviorismus und Sozio-Biologie²¹ die „Natur“ auf Triebe ohne eigenständigen oder immanenten Sinn (Freiheit) reduziert wird, wozu außerdem die kommunikationstheoretischen (unbewussten) Sprachmodelle bzw. ein intersubjektiver Pragmatismus treten. Dagegen hatte schon Husserl durch seine Kritik des Rationalismus wie Naturalismus eine phänomenologische Neubegründung des Zusammenhangs von Freiheit und Natur durch den Begriff der *Lebenswelt* versucht, der ohne Zweifel Subjektivität und Intersubjektivität besser miteinander in einer triebintentionalen Gleichursprünglichkeit fundieren kann, aber durch den Primat einer teleologischen „Selbstverantwortung“ als Geschichtsvernunft die Prämissen Kants im Grunde dennoch fortschreibt.²²

Gewiss hat es in der jüngeren Zeit, etwa zwischen 1950 und 1980, gerade auch im deutschen Sprachraum nicht daran gefehlt, besonders von Seiten der Biologen für den *Finalitätsgedanken* in der Natur wieder einen eigenständigen epistemologischen und philosophischen Stellenwert zurück zu gewinnen, wie neben Robert Spaemann die Arbeiten von Thure von Uexküll,²³ Adolf Portmann²⁴ und Hans Jonas²⁵ belegen. Aber der Hauptstrom der Biologie bleibt *neo-darwinistisch* orientiert, wie es etwa Aussagen von François Jacob ausweisen, für den der Organismus nur eine je vorübergehende Gestalt ist, deren Ursprung wie Ziel allein die *Fortpflanzung* bilde.²⁶ Da es uns hier nicht möglich ist, die gesamte gegenwärtige Literatur zur Diskussion von einer fortzuführenden oder wieder zu begründenden „Naturphilosophie“ zu berücksichtigen,²⁷ lassen sich im Folgenden zumindest heuristische Hinweise dafür geben, wie einerseits auf die ontologische Verarmung seit der modernen Rationalität geantwortet

²¹ Vgl. NOWOTNY, Stefan: *Der lebendige Körper der Macht und die Stimmen des Lebens. Lebensphänomenologie und Biopolitikanalyse*, in: NOWOTNY, Stefan/STAUDIGL, Michael (Hgg.): *Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie*. Hildesheim: Olms 2005, 319–344, unter Berücksichtigung der Analysen von Foucault und Agamben.

²² Vgl. *Études phénoménologiques* 23–24 (1996): *Phénoménologie et philosophie de la Nature*, hier 3–8.

²³ Vgl. *Der Mensch und die Natur. Grundzüge einer Naturphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1953.

²⁴ Vgl. u.a. *Das Tier als soziales Wesen* (1953). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978.

²⁵ Vgl. *The Phenomenon of Life. Towards a Philosophical Biology* (New York 1966); dt. Übers. zuletzt: *Das Prinzip Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, nachdem es zuvor unter dem Titel *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Göttingen 1973) erschienen war und breite Rezeption fand.

²⁶ Vgl. *La logique du vivant*. Paris: Minuit 1982, 10.

²⁷ Vgl. den Artikel „Naturphilosophie“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6, Sp. 535–560, mit Literatur bis 1984; für danach etwa: *Bulletin d'analyse phénoménologique* 6/2 (2010): *La Nature vivante*.

werden könnte und andererseits aber auch die „vitalistischen“ Reaktionen der Romantik des 19. Jahrhunderts (und der sich daran anschließenden „Lebensphilosophien“ wie bei Bergson, Klages, Simmel usw.) angesichts der analytischen Abstraktion zu vermeiden sind, da sie *politisch-ideologisch* zu den größten kollektiven Irrtümern wie Rassismus und Faschismus mit deren Gewaltpraxis geführt haben. Schopenhauer, der durchaus mit Recht eine erste phänomenologische Leibphilosophie gegen den vorstellungsbegrenzten Kantianismus begründete, war nichtsdestoweniger durch seinen metaphysischen Pessimismus eines blinden „Lebenswillens“, der sich durch die gesamte Natur zöge, mitverantwortlich für eine solche *nihilistische* Tendenz in allen Kulturbereichen um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert. Denn dieser Nihilismus, wie Nietzsche ihn vorausgesehen hatte, verband sich trotz seiner Berufung auf die „Kräfte“ des Lebens nur allzu leicht mit einer *Todesverherrlichung*, welche das einzelne Individuum prinzipiell für unbedeutend erachtete und damit leicht jedem Kampf- und Zerstörungsmythos durch Krieg oder sonstige Ausrottung unterwarf.²⁸

Es gibt also ein negatives Erbe der Naturphilosophie, auch wenn sie sich mit Recht gegen die Einseitigkeiten der modernen Naturwissenschaften stellte, welche letztlich die „Natur“ zur bloßen „Welt“ oder „Materie“ eines physikalisch-chemischen Prozesses reduzierten und Freiheit wie lebendiges Kulturschaffen verkannten. Eine versuchte *Neubewertung* der Naturphilosophie (die stets notwendigerweise alle traditionellen und neueren Erkenntnisaspekte bis hin zur Ethik impliziert) muss angesichts dieser ideengeschichtlichen Situation mithin Methoden und „Beschreibungen“ entwickeln, welche dem jeweiligen *Gesamtphänomen* angemessen sind, um dann gleichzeitig *philosophisch* hinsichtlich des ontologischen Status’ reflektiert zu werden, was *phänomenologisch* die ständige Betrachtung des Zusammenhangs von Methode/Sachgehalt einschließt. Zurzeit ist man sich der großen Veränderungen bewusst, die über Quantenphysik, Genetik und Neurowissenschaften²⁹ die Modelle unserer Weltvorstellung als solcher erschüttern, aber philosophisch ist noch nicht ausreichend – bzw. prinzipiell – geklärt, wie diese Mutationen unsere Art und Weise des *Denkens selbst* verändern, anstatt bloß eine Frage der Epistemologie(n) zu bleiben, welche oft eine Fortschreibung der alten Erkenntnistheorien sind,

²⁸ Vgl. KÜHN, Rolf: *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*. Freiburg: Alber 1992, mit den Kapiteln V, 2–4 zu Schopenhauer, Nietzsche und Freud, die sowohl die radikal phänomenologischen Aspekte, aber auch die philosophisch wie psychologisch gefährliche Hypostasierung eines „Naturalismus“ analysieren. Auch heute erlebt Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* von 1819–1844 (2 Bände. Darmstadt: WBG 1980) wieder eine zweifelhafte Renaissance in den so genannten „Lebenskunst“-Philosophien.

²⁹ Vgl. FUCHS, Thomas: *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer 2008.

ohne notwendigerweise denselben klassischen Universalitätsanspruch zu erheben.³⁰ Die Frage wird jedoch in Zukunft vermehrt sein, inwieweit unsere naturwissenschaftlichen oder hermeneutischen Naturmodelle die Art und Weise selber bestimmen, wie der Einzelne und die Gesellschaften in den Welthorizont eingeschrieben werden – und ob dies der *einzigste* phänomenologische Zugang zu unserem kulturellen Wesensverständnis sein und bleiben kann. Dem Anspruch der Wissenschaftler selbst nach, insofern sie sich nicht nur als Vermittler wichtiger technischer Kenntnisse verstehen, wollen diese ihre Ideen für das menschliche Leben selbst als bedeutsam diskutiert wissen, wie es sowohl Planck, Heisenberg oder Monod angestrebt haben, um entweder ein physikalisch-philosophisches Weltbild³¹ zu entwerfen bzw. über die Theorie des Genkodes eine allgemeine „Theorie der lebendigen Systeme“ zu vertreten.³² Wir können aufgrund unseres bisherigen begriffsgeschichtlichen Befundes auch sagen, dass die Ambiguität der phänomenologischen Grundverhältnisse des Erscheinens überhaupt geklärt werden muss, um sowohl für die *Duplizität* wie *Einheit* von Mensch/Natur eine kulturell relevante Antwort zu finden, die neue plausible und lebbare Lebensformen ermöglichen könnte.³³ So ist für die *Immanenz* anstelle bloß bisheriger Evidenz- oder Intuitionsmodelle zu plädieren, was keineswegs mit einer Debatte um innere Naturfinalitäten oder -teleologien gleichzusetzen ist, da es originärer eine transzendente Bewusstseinsreduktion gibt, in der alle „Naturaffekte“ als *Pathos* prinzipiell antizipierbar sind, sofern alle „Erleidensweisen“ der natürlichen und lebendigen Wesen in einer „Aufmerksamkeit für das Leben“ selbst erfasst werden.

2. PROBLEMKREISE EINER NEUEN „NATURPHILOSOPHIE“

Dass eine *natura naturata* nicht von einer *natura naturans* zu trennen ist, impliziert nicht unbedingt einen spinozistischen Monismus und damit einen immer möglichen Natur-Pantheismus,³⁴ sondern unterstreicht nur

³⁰ Vgl. TINLAND, Frank: *Repenser la nature?*, in: *Études Phénoménologiques* 2 (1996) 166–194.

³¹ Vgl. PLANCK, Max: *Das Weltbild der neuen Physik*. Leipzig: Teubner 1929; *Physikalische Abhandlungen. Vorträge*. 3 Bände. Braunschweig: Dunkler & Humblot 1958.

³² Vgl. MONOD, Jacques: *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*. München: Piper 1971.

³³ Vgl. MAESSCHALCK, Marc/KANABUS, Benoît Ghislain: *Immanenz und Norm in den Humanwissenschaften*, in: KÜHN, Rolf/MAESSCHALCK, Marc (Hgg.): *Ökonomie als ethische Herausforderung. Lebensphänomenologische Grundlagen*. Freiburg: Alber 2008, 191–212, was gleichzeitig auf einen nicht mehr trennbaren Zusammenhang von *Naturphilosophie* und *Wirtschaft* verweist.

³⁴ Vgl. zu Spinoza: KÜHN, Rolf: *Individuationsprinzip als Sein und Leben*. Kap. I, 2: Erprobung des Wesens im *ipsum intelligere* (S. 75–111), zur weiteren Begriffsgeschichte Artikel

die Notwendigkeit, dass der phänomenologische *Hervorbringungsmodus* als Selbsterscheinen des Erscheinens zu analysieren bleibt, an das letztlich jegliche Naturerscheinung im Einzelnen zurückgebunden ist. Denn dass „Natur“ inzwischen wieder als das zu respektierende „Andere“ des Menschen in gewissen Grenzen anerkannt wird (das heißt in einer gewissen ontologischen Eigenständigkeit gegenüber dem Menschen und seiner Freiheit, Geschichte und Kultur), impliziert nicht notwendigerweise die *Dekonstruktion*, *Differenz* oder *Alteriologie* als jene philosophischen Aufklärungsstrategien, welche heute für die einzig möglichen gehalten werden. Andererseits vermag auch eine postulierte „Ko-Naturalität“ mit der Natur im Sinne einer gemeinsamen Kosmoswirklichkeit als Hintergrund oder eine „Naturgeschichte“ die Frage unseres Verhältnisses zur Natur nicht zu lösen,³⁵ obwohl sie sich auf eine lange antike Tradition von Platon bis zur Stoa über Aristoteles und den Neuplatonismus berufen kann, wie wir sahen, da die Abschwächung eines starken (eventuell sogar gnostischen) *Dualismus* zwischen Mensch/Schöpfung gerade nicht das Grundverhältnis von Subjektivität/Objektivität ausreichend klärt. So scheint es nämlich einen radikal phänomenologischen Ab-Grund zwischen all dem zu geben, *was empfinden kann*, und dem, was andererseits als „tote Materie“ dieser originärsten aller lebendigen Fähigkeiten beraubt ist, wie es Descartes' ursprüngliche phänomenologische Lektüre des *cogito* als *passio* zu verstehen gibt.³⁶

Anstatt hier bloß „Interferenzen“ zwischen innerer und äußerer „Erfahrung“ zu denken, welche *selbstapperzeptiv* von den verschiedenen „auto-poetischen“ Ansätzen in der jüngeren Naturphilosophie nicht auf den Begriff gebracht wird, lässt bei aller „ökologischen“ Neuentdeckung der Natur dieselbe in einer Wahrnehmung aus der *Distanz* heraus verharren, auch wenn diese nunmehr in gewisser Weise „naturalisiert“ wird. Denn wie sollen diese „Interferenzen“ dann philosophisch untersucht werden? Es steht zu befürchten, dass die geometrische Reduktion der Natur hier weiterhin am Werk bleibt, nämlich deren Deutung und Beherrschung nach dem Modell der Geometrie und Mechanik, welche alle „Erfahrungswahrheit“ einer Regel-Gesetzmäßigkeit unterwerfen, die über *numerisch* ausgedrückte Bezüge nicht hinauskommt und weiterhin die „Subjektivität“ als Empfinden, Denken und Ethik niemals zu einer transzendentalen Ästhetik zurückfinden lässt, welche Kosmos, Universum, Welt wie Natur (deren Begrifflichkeit zumeist heute synonym geworden ist) ebenfalls als

„Natura natuans/naturata“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6, Sp. 504–509.

³⁵ Dass es daneben auch die Position eines „prometheischen Humanismus“ gibt, der den Menschen als Wesen der „Anti-Natur“ versteht, sei hier nicht übergangen; vgl. FERRY, Luc: *Le nouvel ordre écologique*. Paris: Seuil 1992, ohne ihn an gleich lautende Tendenzen im vorherigen „strukturalistischen Marxismus“ (Louis Althusser) zurück binden zu können.

³⁶ Vgl. im Detail KÜHN, Rolf: *Leiblichkeit als Lebendigkeit*, 142–160.

originär ästhetisches Erscheinen wahrnimmt, um sich entsprechend davon *selbst-affizieren* zu lassen.

Eine Interferenztheorie, sei sie naturwissenschaftlich, philosophisch oder ökologisch-wirtschaftlich, bleibt in letzter Konsequenz noch in jener *Raumvorstellung* verhaftet, in welcher die Physik Descartes' und seiner Nachfolger alle „Kräfte“ einschrieben, selbst wenn später die zu einfachen Modelle klassischer Mechanik wie bei Newton durch experimentelle oder theoretische „Paradigmenwechsel“ modifiziert werden mussten.³⁷ Weder ein göttlicher noch ein natürlicher „Sinn“ (Finalität) widersetzt sich hier der neuzeitlichen „Natur der Sache“, denn eine *zu achtende* Naturordnung bleibt dabei insofern ausgeschaltet, wie die Konstanz der Gesetze eine unberührbare *Regelhaftigkeit* der „natürlichen Phänomene“ garantiert, mit anderen Worten die empirischen Gesetze von „Ko-Naturalität“ oder „Interferenz“. Denn nicht nur der aristotelische Hylemorphismus ist aufgehoben und damit jegliche Unterscheidung von Potenz und Akt bzw. von Substanz und Modalität (Spinoza, Schelling), sondern die „Welt“ entfaltet sich in einem *homogenen* Raum, dessen „Effekte“ einem Parallelogramm von reinen Bewegungskorrelaten entsprechen, ohne dass gefragt würde, wie Maine de Biran oder Nietzsche es taten, woher überhaupt die Vorstellung einer „Kraft“ rühren kann, wenn sie zuvor nicht *leiblich-selbstapperzeptiv* empfunden wurde. Es bleibt also radikal phänomenologisch aufzuweisen, dass der Verlust der Erde als Weltmitte und der Schöpfungshierarchie von materiellem und sinnlichem Sein als „individuellen“ Wesen (oder als in Gott gedachten Exemplarideen) noch keineswegs das originärste Phänomen aller „Konzentration“ festgehalten hat,³⁸ welches in der lebendigen Selbstaffektion besteht, die letztlich die *asthetische Einheit* eines insgesamt „lebendigen Kosmos“ ermöglicht, ohne die intentionalen Transzendenzphänomene der „Welthaftigkeit“ dabei zu verkennen. Als Vermittlungsversuche von Mensch/Natur im Sinne der genannten natürlichen (inter-referentiellen) Komplementarität spielt außer der hier problematisierten Raumvorstellung (welche bis in Heideggers zeitliches „In-der-Welt-sein“ oder „Zuspiel“³⁹ hineinwirkt) auch jene nicht aufgeklärte *Opazität* eine Rolle, die jeden Seele/Körper-Dualismus durchzieht, sei er griechisch, cartesianisch oder psycho-somatisch. Er konnte schließlich auch nicht durch Merleau-Pontys Analyse eines „Chiasmus“ von Welt- und Leibsein aufgehoben werden, insofern ihm eine Hypostase des transzen-

³⁷ Vgl. KUHN, Thomas: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.

³⁸ Dies geht über die „Selbstheit“ eines bereits im Stoffwechsel gegebenen „Sich“ bei H. Jonas hinaus, welcher gezwungen bleibt, gleichzeitig die *Sorge* um den *Selbsterhalt* der Identität und die Faktizität der *Todesverfallenheit* hierbei zu unterstreichen; vgl. *Organismus und Freiheit*, 71f.

³⁹ Vgl. HANSON, Jeffrey: *Michel Henrys Critique of the Limits of Intuition*, in: *Studia Phaenomenologica* 9 (2009) 97–112.

dent Sinnlichen zugrunde liegt. Letzteres vermag eine rein phänomenologische Passibilität als absolutes „Beeindruckt-“ oder Affiziertsein nicht in den Blick zu bekommen, weil sie nicht *opak*, sondern prinzipiell *unsichtbar* ist, ohne dadurch aufzuhören, das originäre Selbsterscheinen jeglichen Erscheinens zu *verwirklichen*.⁴⁰

Ohne Zweifel kann darauf hingewiesen werden, dass die „Lebensphänomene“, wie sie durch den allpräsenten Physikalismus „vom leichtesten Atom bis hin zu den größten Körpern des Universums“ (Laplace) verkannt wurden, nicht notwendigerweise auch das philosophische Denken an diesen Ausschluss gebunden haben, ebenso wenig wie die klassische Begrenzung einer über die kantischen Vorstellungskategorien vermittelten Naturphilosophie nicht von allen Denkrichtungen eingehalten wurde – und dies nicht nur für den bei Kant selbst eröffneten praktischen Bereich der Freiheit angesichts empirischer Bestimmungen. Immerhin mussten sowohl Kant wie Husserl Zuflucht zur Empfindung nehmen, um die Transzendentalität selbst *impressional* in ihrer *Operativität* aufweisen zu können, da ohne „Empfindungsmaterie“ oder „Hyle“ keine Erkenntnis möglich ist. Aber wenn sich der schon zuvor genannte Merleau-Ponty⁴¹ im Anschluss an Bergson für ein „primordiales“ oder „wildes Sein“ entschließt, welches weder „Subjekt“ noch „Objekt“ ist, und dadurch dem Erkenntnisdualismus entgehen will, so ist damit die „Natur“ aus dem klassischen Rahmen der „Erkenntnisbedingungen“ und ihrer jeweiligen Analyse noch nicht geschlossen genug entlassen. Was nämlich „ist“ eine Natur, damit sich in ihr unsere „Selbstreferenz“ überhaupt herausbilden kann, bevor letztere zur *Vorstellung* des thetischen Bewusstseins wird? Entspricht das Außerspielsetzen eines bloßen Objekt-Aktbezugs von Natur/Denken im Empfinden bereits der „Integralität“ der Erfahrung, welche durch die „Natur“ gegeben sein soll, oder bedeutet eine solche *Integration* nur eine Variante der zuvor genannten Komplementarität oder Interferenz? Geschieht dadurch bereits eine „Versöhnung“ oder zumindest „Solidarität“ von eigenem „Erleben“ der *Unmittelbarkeit* (*Sich* oder *Selbst* vor jeder Ich-Repräsentation) und einer bisher objektivierten Natur durch die skizzierten abstrahierenden Denkprozesse der verallgemeinernden oder technischen Vernunft?

Historisch könnte – zumindest naturphilosophisch – dafür die Erfahrung in Anspruch genommen werden, welche alle Menschengenerationen bisher mehr oder weniger deutlich gemacht haben, dass die Natur als

⁴⁰ Vgl. HENRY, Michel: *Inkarnation*, Kap. 21.

⁴¹ Vgl. *Résumés de Cours*. Paris: Gallimard 1968, 94f. Es bleibt daran zu erinnern, dass etwa zur selben Zeit auch E. Lévinas den Beibehalt der *Hyle* durch Husserl als eines der stärksten Motive für eine berechtigte vor-intentionale Phänomenologie angesehen hat, auch wenn Lévinas im spezifischen Sinne nie eine „Naturphilosophie“, sondern eine „Ethik des Anderen“ entwickelte; vgl. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg: Alber 1993, Kap. 3: Der Untergang der Vorstellung (S. 120–139).

„Mutter“ oder „Herrscherin“ sich letztlich nicht vom Gang der menschlichen Dinge berühren ließ und es sich bei allen menschlichen Veränderungen um keine wesentliche Beeinträchtigung der „Wiederholung“ des „ewig gleichen“ Naturverlaufs handelte. Das heißt, es gibt (hier auch allein naturwissenschaftlich gesehen) eine „Geschichte“ der kontinuierlichen Natur- oder Schöpfungserhaltung als Konstanz der *res extensa* durch alle Veränderungen hindurch, was eine Rückwirkung durch das „Werden“ der Lebewesen auf einen solchen stabilisierten Kosmos ausschloss. Aber kaum ein halbes Jahrhundert nach der Begründung der quantitativen Chemie, die dieses *Erhaltungsgesetz* zur Grundlage hatte, wurde das 2. thermodynamische Prinzip entdeckt, welches zunächst als „Degradation“ oder Verlust der Qualität der Energie verstanden wurde, obwohl Gibbes und Boltzmann ihm bald eine statistische Interpretation gaben: das Gleiten der geordneten Systeme auf eine Homogenität durch „zufällige“ Verteilung der „befreiten“ Elemente hin.⁴² Bekannterweise hat Henri Bergson bereits darauf hingewiesen, dass dieses 2. Gesetz der Thermodynamik das „metaphysischste“ aller physikalischen Prinzipien sei, um dadurch auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, welche die Differenziation, Komplexifikation und Organisation der Entwicklung der lebendigen Formen für eine Integration in eine rein physikalistisch gesehene Natur bildeten. Bergsons „Emergenztheorie“, wie sie später auch von Teilhard de Chardin befolgt wurde, war eine der Wege, um eine „integrative“ Naturphilosophie zu erreichen, auch wenn sein letztlich „mystischer“ *élan vital* nicht unbedingt übernommen werden konnte.⁴³

Man kann jedoch die Frage stellen, ob eine *Unmittelbarkeit* als Erfahrung der *Natur* (hier im Sinne von *Leben*) überhaupt mit der spezifischen Disziplin einer Naturphilosophie vereinbar ist, sofern letztere schon immer eine bestimmte Thematisierung des „Seins“ darstellt, anstatt dessen bloße „Eröffnung“ einem „anderen Denken“ anzuvertrauen, welches im Sinne Heideggers keinerlei ontischer Regionalwissenschaft mehr verpflichtet ist.⁴⁴ Durch die „Biosphäre“ als statistisch unwahrscheinliche Begegnung vor 3 Milliarden Jahren der physikalisch-chemischen Entwick-

⁴² Diese Problematik lässt sich sehr klar im Denken Simone Weils (1909–1943) ablesen, die im Anschluss an Stoa, Descartes, Spinoza und Kant die Idee einer absoluten „Welt-Notwendigkeit“ vertrat und daher die physikalischen „Wahrscheinlichkeits“-Hypothesen von Boltzmann und Planck wissenschaftshermeneutisch zu integrieren versuchte, um die platonisch-christliche Gegenüberstellung von *Notwendigem/Guten* für die Neuzeit weiterhin fruchtbar machen zu können; vgl. *Écrits de Marseille 1940–1942* (*Œuvres complètes* IV/1). Paris: Gallimard 2009, 99–212: *La science et nous*; *Réflexions à propos de la théorie des quanta*, etc.

⁴³ Vgl. BERGSON, Henri: *L'Évolution créatrice* (1907), in: *Œuvres* Paris: Éditions du Centenaire 1970, 487–812; WORMS, Frédéric: *Bergson et les deux sens de la vie*. Paris: PUF 2004.

⁴⁴ Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer ³1988, 1–28: *Zeit und Sein*; 61–80: *Das Ende der Philosophie und die Sache des Denkens*.

lung mit der Herausbildung lebendiger Formen vermag sich vielleicht die spezifische Lokalität „Erde“ als unserer „Natur“ im engeren Sinne erklären, aber ob damit unsere „transzendente Geburt“ in einem rein phänomenologischen Leben erfasst ist, bleibt eben radikal phänomenologisch gänzlich offen, da die „Geburt in einer Welt“ immer schon die Idee der Welt als solcher voraussetzt – und mithin konstitutiv aufgewiesen werden muss, wie Husserl es versuchte. Setzt jedoch die Realität des „Lebens“ fraglos die „Welt“ voraus, und damit die scheinbare Selbstverständlichkeit einer „unmittelbaren“ Naturphilosophie? Die Morphogenese ergibt ohne Zweifel neue Existenzmodalitäten wie das „Werden“ oder die „Dauer“, welche Descartes' wie Kants Welt- und Naturverständnis im physikalisch-geometrischen Sinne übersteigen. Aber die biologische Gestalt impliziert bereits in ihren einfachsten Molekülen „Leben“ vor jeder Anpassung und Veränderung, mithin auch alle lebendigen Wahrnehmungsprozesse als eines *intensiven* „Sich-Selbst-Fühlens“ nach H. Jonas,⁴⁵ welches in der Tat immer schon „mehr“ ist als nur eine „Funktionsleistung“, und damit zumindest einen undifferenzierten Darwinismus hinter sich lässt.

„Regionale Singularität“ irdischen Lebens als „Natur“ in diesem genaueren Sinne trotz der Komplexität des geregelten lebendigen Austauschs mit der „Umwelt“ liefert als Konzept naturphilosophischer „Unmittelbarkeit“ höchstens einen Begriff der vielfältigen Interdependenz oder Koexistenz (als permanente Austauschprozesse von „Innen“ und „Außen“, ein je spezifisches „Milieu“ oder „Biotop“ zu bilden) zwecks epistemologischer Annäherung an die Begriffe Materie, Energie und „Information“ – dringt aber keineswegs bis zu einer Phänomenalisierung als reeller *Selbstunmittelbarkeit* vor.⁴⁶ Zumindest ergäbe die Anerkennung einer *aktiven* Selbstregulierung der pflanzlichen, tierischen und menschlichen „Wesen“ entgegen der bloßen thermodynamischen „Homogenisierung“ durch „Ent-Differenzierung“ ein erneutes Verständnis des *conatus* nach Spinoza, um diese „Anstrengung, im Sein zu verharren“, noch mehr als eine wirkliche Phänomenalität der Affektion zu verstehen, welche nicht nur die jeweilige lebendige Gestalt durch die Konstanz ihrer Bezüge (Austausch) ergreift, sondern auch als ein *immanentes Handeln*, das ein unmittelbares, selbstaffektives „Können zu können“ impliziert.⁴⁷ Mit anderen Worten muss für die jüngsten Modelle von Selbst-Organisation, Auto-Poiesis oder Auto-Teleologie die radikal phänomenologische Möglichkeit eines wirklichen *Sich* aufgewiesen werden, welches nicht nur numerisch

⁴⁵ Vgl. *Organismus und Freiheit*, 162f.

⁴⁶ Diese Formulierung erfolgt bewusst auch mit Blick auf eine „Systemtheorie“, wie sie umfassender Weise von N. Luhmann intendiert ist; zur Auseinandersetzung vgl. KATTELMANN, Sophia: *Liebe als Kommunikationsmedium und Affektion. Ein Theorievergleich zwischen der Systemtheorie von Niklas Luhmann und der Lebensphänomenologie Michel Henrys*. Magisterarbeit Philosophie. TU Dresden 2009 (im Erscheinen).

⁴⁷ Vgl. bereits unsere Anm. 34.

„Individuum“ durch eine gewisse Stabilität und Permanenz ist, wie Edgar Morin⁴⁸ bereits von den Atomen an auch für die „physikalischen Wesen“ belegen wollte. Die Frage der Unmittelbarkeit als einer phänomenologisch effektiven *Selbst-Referenz* durch die „differenzierte Singularität“ mit *in-put* und *out-put* führt mithin zur Problematik der Individualität heute zurück, wie sie die Naturphilosophie wohl aufzuwerten, aber nicht zu beantworten vermag, was allerdings mit Frank Tinland kein geringes Ergebnis gegenüber einer abstrakt analytisch verbleibenden Methodologie in den Naturwissenschaften darstellt und von Adolf Portmann bereits als „Selbst-Präsentation“ angedacht wurde.⁴⁹

Dies darf nicht im Sinne einer Gesamtprojektion auf die „Finalität“ des Universums allgemein verstanden werden, denn die Biosphäre kann naturphilosophisch nicht für das ganze Universum stehen, insofern die Außergewöhnlichkeit unseres irdischen Planeten kein „Zentrum“ des Kosmos darstellt, wie vor Kopernikus und Kepler geglaubt wurde. Die irdischen Gesetze der Ko-Evolution und Ko-Existenz der Biosphäre erklären durch die naturwissenschaftlich gegebene Entwicklung der Atome zu Molekülen und von den Makro-Molekülen zu den ersten einfachen Lebensformen nur die beobachtbaren Entsprechungen innerhalb *unseres Öko-Systems*, ohne dem Menschen eine Antwort auf seine eigene Dialektik von Leben/Tod vermitteln zu können, sofern man dabei im Bereich der Empirie stehen bleibt. Die Autopoiese oder „Individuation“ in dieser naturphilosophischen Sichtweise lässt durchaus „teleonomische“ Zentren entstehen, wodurch Entwicklungsprozesse und operative Anpassungsleistungen erbracht werden, welche sowohl eigene Erhaltungszwecke wie Steigerungspotenziale implizieren, um einer „feindlichen Umwelt“ (mit ständiger Gefahr eines Rückfalls ins Anorganische) Widerstand leisten zu können. Aber diese interne Teleonomie, welcher einer diskutierten „Teleologie“ des Lebendigen untergeordnet ist, um das vom Leben evolutiv Erreichte in eine „selbstkonstituierte“ Finalität zu erheben, stellt sicher die Anzeichen einer außergewöhnlichen „lokalen“ oder „regionalen“ Natur im Gesamt des Kosmos dar, ohne uns jedoch gleichzeitig phänomenologisch die *immanent* affektiv gelebte Empfindung unserer eigenen *Unmittelbarkeit* als „Sich“ oder „Individuum“ wirklich zugänglich machen zu können. Denn insoweit die naturwissenschaftliche Erklärung (und eine ihr auf dieser Ebene folgende Naturphilosophie) nur *Funktionen* des Lebendigen

⁴⁸ Vgl. *La Nature de la nature* (Band 1 von *La Méthode*). Paris: Seuil 1977; wie zur selben Zeit auch Maturana, Humberto R.: *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie* (zus. mit Francesco J. Varela). Braunschweig: Dunkler & Humblot 1982.

⁴⁹ Vgl. Portmann, Adolf: *Selbstdarstellung als Motiv lebendiger Formbildung*, in: *Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren*. Zürich: Artemis 1958.

beschreibt, und nicht das *Wesen* des Lebendigen selbst, setzt sie eine *Lebensselbstaffektion* als solche immer schon voraus.⁵⁰

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

Die Unvergleichbarkeit zwischen den Kräften, welche ein „natürliches Gleichgewicht“ für die Lebensentstehung und -entfaltung erlaubt haben, und die ökologisch-klimatischen Distorsionen heute in diesem „Gleichgewicht“ der Natur können also nicht je einseitig betrachtet werden, denn wenn auch die Entstehung des Lebens auf unserer Erde als unumkehrbar im kosmischen „Spiel der Möglichkeiten“ erscheint, so zeigt sich nunmehr die ontologische Fragilität des Lebens unter der Möglichkeit einer *Selbstzerstörung* desselben Lebens. Wie aber vermag das Leben, welches radikal phänomenologisch gesehen ständige *Selbststeigerung* in seiner immanenten *Selbstaffektion* ist, das scheinbare Gegenteil seiner selbst zu werden?

⁵⁰ Vgl. auch MARTINS, Florinda: *La phénoménologie de Michel Henry et les questions du neurologue Damasio*, in: BROHM, Jean-Marie/LECLERCQ, Jean (Hgg.): *Michel Henry* (Les dossiers H). Lausanne: L'Age d'homme 2009, 426-433, bzw. HENRY, Michel: *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*. Freiburg: Alber 2005, Kap. I, 2: Die Kritik des Subjekts (S. 33-50), die von den Analysen des „Tod des Subjekt“-Denkens (Freud, Heidegger unter anderem) auf die naturphilosophische Diskussion in ihrer prinzipiellen Begrenztheit übertragen werden kann, um den Status der *Subjektivität* als identisch mit der *Lebensselbstaffektion* prinzipiell zu erfassen.

Diese äußerste Möglichkeit allen Lebens muss daher von der transzendentalen Phänomenalisierung des Lebens selbst her beantwortet werden, das heißt als eine „Subjektivität“, welche sich letztlich selbst negiert, insofern sie sich nicht mehr als selbstempfindendes Leben „will“, sondern nur noch als technisch-abstrakte *Selbstregulierung*, um auf diesem Wege das Ende der Geschichte möglicherweise herbeizuführen. Letztere verband die „Prekarität“ des anfänglichen Lebens und die „Beherrschung der Natur“ bisher miteinander, ohne die Folgeerscheinungen gleich mit sehen zu können, aber durch wissenschaftliche Methodenreduktion und politisch-ökonomische Kapitalisierung eine ontologische Substitution vollzog, welche den unmittelbaren Leib/Erde-Bezug aufhob, durch den die praktische Selbstaffektion die „Natur“ als unsere affektive „Geschichte“ mit einbezog.⁵¹ Heute ergibt sich aus dieser Entwicklung nicht nur die Verantwortung für die Anderen als den kommenden Generationen, sondern angesichts dieser neuen Dimension lebendiger „Selbstteleologie“ die notwendige transzendente Aufmerksamkeit für die Natur als eines *ordo communis naturae*. Dieser kann nicht nur von einer neuen „Bewusstwerdung“ innerhalb der sich selbstaufklärenden „rationalen“ Vernunft erwartet werden, welche der Evidenz verhältet bleibt, sondern die Natur muss als eine *ko-pathische Gemeinschaftlichkeit* im Akt des reduktiven Reflektierens als umfassendes Empfindenkönnen selbst vor aller protentionalen Thematisierung oder Objektivierung bereits mitgegeben sein.

Denn was die Vorstellung im besten Fall zu ergreifen vermag, sind die komplexen „Interaktionen“ einer sich generierenden wie stabilisierenden Natur, welche sich auf diese Weise (das heißt durch die „Kommunikation“ einer tragenden Ordnung) bis in die Vorstellung selbst hinein durchhält, um diese in Erinnerung an das Mitsein anderer „Körperwesen“ ihre Grundlage in der Natur nicht verkennen zu lassen. Damit haben wir jedoch die griechische Hypostase des „Weltseins“ nicht verlassen, auch wenn das raum-zeitliche Netzwerk unserer „natürlichen Bedingungen“ für die genannte Vorstellung unendlich ausgeweitet wurde, was die einzelnen empirischen Naturkenntnisse betrifft. Ein „Sich“ erfährt sich in diesem Rahmen, selbst wenn es auf die einfachsten Stoffwechselveränderungen und deren Kontinuität achtet, um „Innen“ und „Außen“ als Relation, Austausch oder Integration zu verstehen, als *Wesen der Differenz*, welches gezwungen ist, seine Identität be-sorgend zu erringen und durch unablässige Verschränkungen von Materie und Energie hindurch zu bewahren

⁵¹ Vgl. KÜHN, Rolf: *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*. Freiburg: Alber 2008. – Mit anderen Worten ist die These von M. Henry aus *Die Barbarei* (1987/dt. 1994) zu vertiefen, dass die *Selbstzerstörung* nicht nur auf einer natürlichen *Fragilität* aufruht, sondern im Innersten der *Kraft des Lebens* selbst mit gegeben ist, was die entscheidende „Kulturfrage“ bleibt.

zu versuchen, an deren Ende der Tod steht.⁵² Die strukturelle „Individualität“ als raum-zeitliche Singularität, welche auf diese Weise naturphilosophisch propagiert werden kann, vermag kein wirkliches „Sich“ zu sein, wenn die ständige Selbstdifferenzierung im Differenzgeschehen der Ablösung vom physikalisch-chemischen Grund selbst vorgezeichnet bleibt. Auch eine Zeitlichkeit wie Geschichtlichkeit, welche daraufhin durch die Beziehung der Individuen miteinander die biologische Existenz weiterführen lässt, kann nicht auf einen phänomenologischen *Grund* im transzendentalen Sinne zurückgeführt werden, denn die postulierte Einheit dieses Grundes, der naturgeschichtlich allen Wesen gemeinsam sein soll, bleibt der zeitlichen „Sammlung“ eines (eventuell „organischen“) Gedächtnisses überliefert, ohne sich selbst jemals als „Grund“ selbstaffiziert zu haben.⁵³

Sind retentionales *Gedächtnis* wie intentionale *Vorstellung* ekstatische Strukturen unseres Bewusstseins im klassisch rationalen wie hermeneutischen Sinne dieses Begriffs, so scheint es nicht möglich zu sein, eine Naturerfahrung in unmittelbarer Identität mit unsrer affektiven *Selbstapperzeption* zu gewinnen, selbst wenn sich der „Beobachter“ hinsichtlich der Welt als multirelativierender „Natur“ noch so sehr zurücknehmen sollte, um jeden „Anthropomorphismus“ im methodologischen Sinne zu vermeiden. Denn es bleibt die radikale Frage, ob die Natur zunächst nicht selber eine *Phänomenalisierungsweise* ist, bevor sie in irgendeinem Maße zu einem „Gegenstand“ wird, auch wenn dieser aus dem engen physikalistischen Paradigma herausgelöst sein sollte, weil dessen Berechtigung in vielen Bereichen bereits überbordnet erscheint, worüber die neuesten Anpassungsversuche der Neurowissenschaften nicht hinwegtäuschen können. Wenn die „Sichreferenz“ der differenzierten lebendigen Einheiten stets ein letztes „Sich-Beziehen-Auf“ enthält, um überhaupt ein „Selbst“ als *autos* sein zu können, so gilt es, eine solche berechtigte naturphilosophische Analyse⁵⁴ nicht bei der bloß faktuellen Feststellung einer „Ersten Differenz“ stehen zu lassen. Denn im radikal phänomenologischen Leben gibt es unter transzendentaler Bedingung eine „Selbstrelationalität“ desselben Lebens, welche als originäre *Individuierung* nicht „Differenz mit etwas Anderem“ impliziert, sondern *Bezug zu sich selbst* in einer raum- wie

⁵² Dies ist im Wesentlichen das Ergebnis der Untersuchung *Repenser la nature?* von Frank TINLAND, S. 189f.

⁵³ Dass die Frage der *Transzendentalität* dann ihrerseits nochmals problematisiert werden muss, liegt auf der Hand; vgl. RAMETTA, Guilio (Hrsg.): *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*. Hildesheim: Olms 2009.

⁵⁴ Vgl. MORIN, Edgar: *La vie de la vie* (Band 2 von *La Méthode*). Paris: Seuil 1980; noch begrenzter tritt eine rein *evolutionsgeschichtliche Erkenntnislehre* auf: SCHÜLING, Herbert: *Ein Handbuch der evolutionären Erkenntnistheorie*. 11 Bände. Hildesheim: Olms 2009, mit Einzeluntersuchungen zu Sprechen, Messen, Wahrnehmung, Schlussfolgerung, Unterscheiden, Vorstellen, Automation der Operationen und Zeichengebung.

zeitlosen Selbstgenerierung, die nur noch der reinen Passibilität des affektiven Lebens in seinem steten Ankünftigwerden geschuldet ist.

Die Natur in diese innerste Sphäre aller Phänomenalisierung als Selbsterscheinen hinein zu nehmen, bedeutet methodologisch *gegen-reduktiv*, die Natur aus jeder gegen-ständlichen Betrachtung klassischer oder moderner Art und Weise zu lösen, um sie in uns als *ursprüngliches Leben* zu erproben und dadurch eine pathische Gemeinschaftlichkeit mit allem zu gewinnen, was „ist“. Gibt sich uns unser Leben originär als Affekt und Gefühl, dann wäre auch ein originäres „Naturgefühl“ kein einzelnes besonders Gefühl mehr, etwa wie im romantischen „Naturerleben“, sondern es würde bedeuten, dass unser rein phänomenologisches Leben von *nichts* getrennt ist, was sich uns manifestieren kann, weil ein solches Lebens- als Naturgefühl zur Selbstaffektion in *jeder* Erscheinung selbst gehört. Die augenblicklichen dramatischen Veränderungen im „ökologischen Gleichgewicht“ drängen dialektischer Weise nicht nur zu einem vor-kopernikanischen „Geozentrismus“ zurück, welcher aus wissenschaftlicher Sicht überholt zu sein scheint, sondern zu einer prinzipiellen Überwindung der Natur-Begrenzung seitens der Wissenschaft und Technik als solcher, ohne in eine rein mythologische oder religiös-kontemplative Weltbetrachtung zurückfallen zu können. Die „Rückkehr“ muss in gewisser Weise sogar noch grundlegender sein, nämlich hin zu einem „Voraus“ des Denkens, welches die Natur eindeutig ist, um in ihrem letzten immemorialen *Voraus* mit dem absolut phänomenologischen Leben selbst identisch zu sein, aus dem sie hervorgeht. Älter als Koexistenz, Gleichzeitigkeit und Solidarität von Erde und Natur, um unsere kulturelle Existenz in einer bewusst gewordenen „Interaktion“ weiter führen zu können, ist folglich das *Immemoriale*, aus dem die Natur ihrerseits kommt. Letztere ist uns nicht nur in einem naturphilosophischen Sinne „voraus gegangen“, sondern als *physis/natura* ist sie selbst ein originäres „Hervorgehen“, welches eine gemeinsame Wesensbestimmung mit unserem phänomenologischen Leben als solchem darstellt. Dann ist eine Naturphilosophie auf der Höhe ihrer Geschichte und Zeit nicht nur ein gleichzeitiges Bedenken, dessen, was wir existentiell „sind“, sondern Bedenken des genannten Immemorialen – allerdings nicht nur als „Spiel der Möglichkeiten“ natürlicher Prozesse, sondern als das Nicht-Erinnerbare schlechthin, welches wesensgemäß *vor* allem Denken liegt.⁵⁵ In diesem Sinne ist die „Natur“ eine der

⁵⁵ Wir führen damit eine frühere Analyse zum ersten „Weltsein“ im Empfinden hier weiter, um den Prozess des *Hervorgehens* als „Natur“ mit in dieses originäre Weltgefühl als „Naturgefühl“ im rein phänomenologischen Sinne hinein zu nehmen; vgl. KÜHN, Rolf: *Praxis der Phänomenologie. Einübungen ins Unvordenkliche*. Freiburg: Alber 2009, Kap. I, 4: *Weltsein und Empfinden* (104–126). Für einen ähnlichen Versuch zuletzt vgl. REAIDY, Jean: *Michel Henry, la passion de naître. Méditations phénoménologiques sur la naissance*. Paris: L'Harmattan 2009, bes. 211–220. über „Lebenswelt“ als Bezug.

stärksten philosophischen Motivationen innerhalb einer Selbstbesinnung, welche sich aus den Vorgaben der eigenen *ratio* als Evidenz oder Intuition zu befreien vermag, um in die genannte reine Passibilität einzutauchen, welche unseren Ursprung als Grund birgt.

Zusammenfassung

Auch in der gegenwärtigen Naturphilosophie wird erkannt, dass die klassische Verstehensweise unserer näheren und fernerer „Umwelt“ über ein mechanistisches Weltbild, wie es den Naturwissenschaften lange zugrunde lag, nicht mehr allein angemessen sein kann. Diese notwendige Korrektur, die gerade im Zusammenhang mit dem Teleologiedanken des Lebendigen besonders diskutiert wird, muss jedoch in phänomenologischer Sicht noch weiter geführt werden, denn es ist die deskriptive Erscheinensvoraussetzung von Differenz oder Transzendenz im modernen Denken selbst, die in Frage zu stellen ist, um „Natur“ aus einem immanenten Einheitsbegriff heraus aufzuweisen. Die philosophie- wie geistesgeschichtlichen Sondierungen zu Antike und Mittelalter sollen dabei bewusst machen, dass diese Zweideutigkeit von Immanenz/Transzendenz vom griechischen Physis-Begriff über den christlichen Schöpfungsgedanken bis zur Moderne weiter vererbt wurde und daher heute mit einer radikalisierten Phänomenologie zu konfrontieren ist, welche sich zugleich der Verantwortung für eine Einheit von Natur/Kultur in Zukunft bewusst ist.

Abstract

Contemporary philosophy recognizes that the “environment” cannot be understood any longer with a mechanistic conception of the world alone. This is discussed in context with the teleology of the living and descriptive presupposition of appearance of difference/transcendence in modern thinking, in order to exhibit “nature” from an immanent unit term. The ancient philosophy and the middle ages philosophy make conscious that this duality of Immanence/transcendence is a heritage from the Greek term of physis that passed through the Christian view of Creation to reach the modernity. Today this heritage is confronted to the radicalized phenomenology, in order to take the responsibility of unifying in the future nature and culture.