

Wolfgang Heuer¹

Zum Naturverhältnis einer nachhaltigen Republik

Arendts Kritik der neuzeitlichen Naturwissenschaft weitergedacht

Ich möchte angesichts der gegenwärtigen politischen und ökologischen Krisen auf die Radikalität der Kritik Arendts an der von ihr als politisch und Natur entfremdend bezeichneten Neuzeit verweisen: Ihre These des *Bruchs der Tradition* impliziert den Verlust von Welt und *Common Sense* durch neuzeitliche Denkweisen, Weltanschauungen, Ideologien und Naturwissenschaften. Diese Kritik erfordert einen ebenso radikalen Neuentwurf von menschlicher Existenz, Politik und Naturverhältnis. Aber während Arendt dabei die Grundlagen einer der menschlichen Pluralität angemessenen nachhaltigen Republik entworfen hat, hat sie ein entsprechendes republikanisches Naturverständnis nicht mehr entwickelt. Dieses soll im Folgenden umrissen werden.

Ausgehend von Arendts Kritik des neuzeitlichen Schwindens der zwischenmenschlichen Welt und der technischen Entfernung von der Erde werde ich die für die Wiederherstellung der Welt für Arendt grundlegenden Phänomene der Pluralität, der Föderation und des kosmopolitischen Urteilens vorstellen, um anschließend Thesen zu dem Naturverständnis einer solchen Welt zu entwickeln.

1 Natur als Prozess

Bei drei Gelegenheiten thematisiert Arendt Natur: bei ihrer Kritik der Erd- und Weltentfremdung durch die Naturwissenschaften, bei ihrer Kritik des Verständnisses von Natur als Prozess und schließlich bei ihrer Beschreibung der Rolle der Natur in Bezug auf die menschlichen Lebensnotwendigkeiten und die Kultur.

Für Arendt erscheint die Neuzeit mit ihren Entdeckungen und Erfindungen nicht als Epoche eines befreienden und bereichernden Fortschritts, sondern der Entfremdung von der Erde durch Beschleunigung, der Verringerung der Entfernung auf der Erde durch Entfernung von der Erde und zugleich auch als Weltentfremdung durch die zweifache Bewegung von Enteignung von Besitz und Prozess der Akkumulation.

Das problematische Verhältnis zur Natur entstand mit einer neuzeitlichen Naturwissenschaft, die nicht die Natur als solche, sondern selbstgestellte Fragen zum Gegenstand hatte und Tatsachen Gesetzmäßigkeiten unterordnet, mit denen alles bewiesen werden kann. Sinneswahrnehmungen, Gemeinsinn und Sprache wurden durch Konstrukte und Formeln ersetzt. Ziel war nicht mehr, so zitiert Arendt Nils Bohr, die menschlichen Erfahrungen »zu vermehren und zu ordnen«², sondern das zu entdecken, was hinter den Naturphänomenen liegt.

Diese Welt- und Erdentfremdung versteht Arendt nicht nur als naturwissenschaftlichen, sondern als gesamtulturellen Vorgang, bei dem die Naturwissenschaften die vorherrschenden Ansichten in Religion, Geschichtsschreibung und politischer Theorie bestimmten, ebenso auch die neuzeitlichen, subjektivistischen Strömungen in der Philosophie hervorbrachten³, und dabei von einem Rückzug der Menschen auf ihr Selbst und einem »katastrophalen Schwund an Urteilskraft«⁴ begleitet wurden.

Der zweite Aspekt, das Verständnis der Natur als Prozess, tritt, so Arendt, dank der technischen Entwicklungen auf. Von einem Denken in Prozessen wurde in gleichem Maße das Verständnis von

¹ Dr. Wolfgang Heuer ist Privatdozent am Otto-Suhr-Institut der FU Berlin und verantwortlicher Redakteur der Online-Zeitschrift *HannahArendt.net*.

² Arendt, Hannah (2000): Die Eroberung des Weltraums, in: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, München, S. 374f.

³ Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München, S. 266.

⁴ Arendt, Hannah (1994): *Natur und Geschichte*, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München, S. 68.

Geschichte erfasst und eine prozesshafte Bewegung des Fortschritts konstruiert⁵. Rundweg bestürzend ist für Arendt als Phänomenologin, dass sich dabei Phänomene oder alles Partikulare nicht mehr »im Sinne eines Aspektes oder eines Beispiels« zeigen. »Es zeigt sich überhaupt nicht mehr, sondern wird ständig verzehrt, ›proceeded‹.«⁶ Naturwissenschaftlich-technisch und nicht politisch Handelnde entwickeln mögliche Vernichtungsprozesse und greifen in großem Stil mit Züchtungen, heute mit genetischen Veränderungen, in die Natur ein.⁷

Arendts Kritiken des Erd- und Weltverlustes, des Prozessdenkens, der Gefährdung von Mensch und Natur und des quasi uneingeschränkten Handelns der Naturwissenschaftler_innen behalten auch angesichts der neueren technologischen Entwicklungen der Digitalisierung, Biotechnologie und KI mit der Schaffung künstlichen Lebens, von Klonen, Cyborgs und Robotern und dem gläsernen Menschen, ihre Aktualität. Parallel dazu findet in zunehmendem Maß die Ausbeutung, Verschmutzung und Vernichtung der Umwelt statt.

Schließlich scheint die Natur auch bei Arendt nur eine Rolle in Bezug auf die menschlichen Lebensnotwendigkeiten zu spielen. Und doch äußert sie sich eher nebenbei zur Naturschönheit und Unverzichtbarkeit der Natur, wenn sie zustimmend den Biologen Adolf Portmann zitiert, demzufolge allen empfindenden Wesen, Menschen und Tieren, das in Erscheinungtreten zu eigen ist, ein Erscheinen in schier unendlicher Vielfalt, um »zu sehen und gesehen zu werden, zu hören und gehört zu werden, zu fühlen und gefühlt zu werden«⁸. Diese Erscheinungen sind nicht nur Na-



turnotwendigkeiten unterworfen, sondern in ihrer Vielfalt Ausdruck puren Selbstzwecks.

In einer Besprechung des Naturverhältnisses des Schriftstellers Adalbert Stifter zeichnet Arendt ein emotionales Bild der Natur in ihrem Wechselspiel mit den Menschen. Sie charakterisiert Stifters Romane und Erzählungen als unvergleichlich in ihrer reinen Freude, Weisheit und Schönheit und deren ländlich-gebirgige Umwelt als Alternative zur Heimatlosigkeit in der Gesellschaft und Entfremdung von der Natur.⁹

Der Unterschied zwischen dem antiken und dem neuzeitlichen Naturverständnis, so Arendt, könnte größer nicht sein. Auf der einen Seite die Unsterblichkeit der Natur und der menschlichen Taten, auf der anderen Seite die Vergänglichkeit

5 Arendt, Hannah (2002): Denktagebuch 1950–1973, Nr. 20, München, S. 8.
 6 Arendt, Hannah (2002): Denktagebuch, Nr. 22, S. 3.
 7 Arendt, Hannah (1994): Natur und Geschichte, S. 77.

8 Arendt, Hannah (1979): Vom Leben des Geistes. Bd. 1, München, S. 29.
 9 Arendt, Hannah (2007): Great Friend of Reality. Adalbert Stifter, in: Young-Ah Gottlieb, Susannah (Hg.): Reflections on Literature and Culture, Palo Alto, S. 110–114.

der Welt der Dinge und der Natur¹⁰ aufgrund von Prozessen und Eingriffen in die Welt und die Natur, deren Folgen unumkehrbar geworden sind.¹¹ Dabei ist das Vermögen des Handelns immer mehr zum »Vorrecht« der Naturwissenschaftler geworden, deren »Taten« einen größeren Neuigkeitswert und eine größere Relevanz haben als »das Tun und Treiben der Staatsmänner«¹².

Aus Arendts Sicht lassen sich Natur, Umwelt, Technik, Wissenschaft, Politik und Philosophie nicht trennen. Welt und Erde in ihrem Sinn wiederherzustellen, gelingt nur im Wechselverhältnis einer nachhaltigen Arendtschen Bürgergesellschaft mit einem nachhaltigen Naturverhältnis.

2 Pluralität

Dabei ist die zentrale Kategorie bei Arendts Weltverhältnis die Pluralität. Drei Phänomene – Welt, Person, Intersubjektivität und Verantwortung – nehmen eine herausragende Bedeutung für das Verständnis von Pluralität und Nachhaltigkeit einer Bürgergesellschaft ein: die gleichzeitige Existenz von Gleichheit und Verschiedenheit in der Pluralität, die Bedeutung der Person und ihre Charakterisierung mittels der Unterscheidung zwischen ihrem *Wer* und ihrem *Was*; die Zwischenmenschlichkeit in den pluralen Beziehungen und schließlich die Bedeutung des intersubjektiven Urteilens.

Die Existenz von *Gleichheit und Verschiedenheit in der Pluralität* ist der Grund dafür, dass Kommunikation möglich, aber zugleich auch nötig ist. In Arendts Worten gäbe es »ohne Gleichartigkeit ... keine Verständigung unter Lebenden,

kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt, die nicht mehr von uns, aber doch immer noch von unseresgleichen bevölkert sein wird. Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung; eine Zeichen- und Lautsprache wäre hinreichend.«¹³ Das Verhältnis von Gleichheit und Verschiedenheit zu wahren ist eine Gratwanderung; bei einer Entfremdung voneinander geht die Gleichheit verloren, ist kein Verstehen mehr möglich und erscheint die Welt als Labyrinth; bei einer Gleichschaltung wird die Verschiedenheit unterdrückt und verwandelt sich die Welt in eine Wüste. Es ist eine der grundlegenden Versuchungen in der Politik, zur Etablierung von Herrschaft Gleichheit und Verschiedenheit zu vertauschen: Gleichheit nur wenigen *Verschiedenen* zu gewähren und Verschiedenheit durch Konformismus und Unterdrückung zu nivellieren. Arendts Verständnis von Pluralität, die nicht numerisch quantitativ, sondern qualitativ ist, ist grundlegend für die weiteren Phänomene.

Der zweite Punkt in Bezug auf Pluralität betrifft Arendts *Charakterisierung der Person* mittels der Unterscheidung zwischen dem *Wer* und dem *Was* einer Person. Das *Wer* dieser Person zeigt sich, wann immer sie handelnd und sprechend ihre Einzigartigkeit zeigt, »die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmalige Klang der Stimme«. Davon unterscheidet sich das *Was* der Person mit »den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher so weit zum mindesten in der Hand und unter Kon-

¹⁰ Arendt, Hannah (1994): *Natur und Geschichte*, S. 72, 77.

¹¹ Ebd., S. 77f.

¹² Arendt, Hannah (1981): *Vita activa*, S. 316.

¹³ Arendt, Hannah (1981): *Vita activa*, S. 164.

trolle haben, dass es uns frei steht, sie zu zeigen oder zu verbergen«¹⁴. Arendt selbst nennt ein solches Wer in ihrem besonders anrührenden Porträt des Freundes Waldemar Gurian in *Menschen in finsternen Zeiten* – dessen unabhängigen Geist, Freundlichkeit und öffentliches Erscheinen.¹⁵ Arendt ist mehr an Gurians Handeln als an seinem Charakter interessiert, den wir üblicherweise biografisch beschreiben.

Der dritte Punkt betrifft eine gleichfalls unverzichtbare Charakteristik, die *Intersubjektivität*. Damit entwirft Arendt ein Gegenmodell zu dem seit Descartes für selbstverständlich erachteten Subjektivismus. Wird das Zusammenspiel von Gleichheit und Verschiedenheit gewahrt, entstehen zwei Bezugsformen, die Arendt räumlich als das Dazwischen der politischen Phänomene und strukturell als die Netzförmigkeit der Bezüge der Akteur_innen bezeichnet. Die Tatsache, dass politische Phänomene wie Freiheit, ziviler Ungehorsam, Autorität und Macht intersubjektiv entstehen und verstanden werden, befreit das Konzept der Macht von seiner traditionellen Identifizierung mit Herrschaft und stärkt damit die Existenzmöglichkeit einer starken Bürgerschaft sowie deren Sensibilität für Formen der Einschränkung von Pluralität.

Der vierte Punkt betrifft die Bedeutung der *Verantwortung*. Arendt bezeichnete Verantwortung als unabdingbare Kehrseite der Freiheit. In dem Maß, in dem die Anerkennung der Pluralität die Freiheit des Handelns ermöglicht, muss diese Freiheit die sie voraussetzende Pluralität respektieren und schützen. Wenn wir in diesem Kon-

text von Gemeinwohl sprechen, dann meinen wir damit nicht in erster Linie das soziale Wohlergehen, sondern die politische, intersubjektive Pluralität, Freiheit und Gerechtigkeit und die Wahrnehmung politischer und gesellschaftlicher Verantwortung.

Ein solches republikanisches Konzept von Pluralität mit all seinen Implikationen ist nicht nur eine Herausforderung für Politiker_innen und Parteien, sondern für die ganze politische Gemeinschaft, die bürgerschaftlich Engagierten und ebenso auch für die wirtschaftlich Tätigen, die Verantwortung für ihr Handeln gegenüber Angestellten, Konsument_innen und auch der Umwelt übernehmen.

3 Pluralität in Gewaltenteilung und Föderalismus

Um das flüchtige Erscheinen von Pluralität zu verstetigen, wird es in Gewaltenteilung und Föderalismus institutionalisiert. Da Sprechen und Handeln Macht bilden, stellen diese Institutionen Machtpotenziale dar, wenn ihnen entsprechend gehandelt wird. Da Macht und allgemein das Handeln nicht nur in ihrer Entwicklung unabsehbar sind, sondern auch zur Ausuferung neigen, haben Montesquieu und die *Founding Fathers* der USA für die Begrenzung der Macht eine die Pluralität nicht nur respektierende, sondern sogar fördernde Formel gefunden: Machtstärkung durch Machtteilung. Diese Formel bezieht sich auf die Gewaltenteilung, wurde aber von den *Founding Fathers* zugleich auch als Lösung der bei der Gründung der USA offenen Frage verwendet, wie Demokratie in einem für die damaligen Verhältnisse großen

¹⁴ Arendt, Hannah (1981): *Vita activa*, S. 169.

¹⁵ Arendt, Hannah (1989): *Menschen in finsternen Zeiten*, München, S. 310–323; Heuer, Wolfgang (2015): *Who is Capable of Performing Action? Some Thoughts on the Importance of Personality*, in: *Belgrade Journal for Media and Communications*, Bd. 7, S. 43–55.

Land institutionalisiert werden kann. Ihre Antwort: durch eine zweite auf das Territorium bezogene föderative Machtteilung.¹⁶

Das Prinzip der Föderation wurde von Arendt bei drei Anlässen hinsichtlich der Minderheitenfrage in Europa, des Nationalstaats und der Räte als eigenständiger Herrschaftsform diskutiert. 1940 schlug sie zur Überwindung der Minderheitenprobleme in Europa die Schaffung einer europäischen Föderation mit einem gemeinsamen Parlament vor, in dem das jüdische Volk wie andere Völker gleichberechtigt vertreten sein sollte.¹⁷ Eine Föderation, so Arendt, bietet die Chance, den Unterschied zwischen Mehrheiten und Minderheiten aufzuheben. Auch ihr Vorschlag der Gründung eines binationalen jüdisch-palästinensischen Staats, möglichst in einer mittelmeeerisch-nahöstlichen Föderation, diene dem Ziel, Gleichheit und Verschiedenheit in einem nicht nationalstaatlichen pluralistischen Gemeinwesen zu ermöglichen.¹⁸

Arendt war skeptisch gegenüber dem Nationalstaat, weil im Europa der Neuzeit die Nation in verhängnisvoller Weise den Staat erobert habe.¹⁹ Die Föderation stellt eine wirkungsvolle Alternative zum Nationalstaat dar, indem sie das Konzept der ausschließenden Souveränität ablehnt und auf all dem beruht, was Arendt zu Pluralität und Macht entwickelte. Ein solcher Föderalismus widerspricht nicht nur einer nationalstaatlichen Abschließung nach außen, wie wir sie zum Beispiel trotz eines inneren Föderalismus bei den USA erleben, sondern ist, angesichts einer kosmopolitischen Perspektive, wie sie schon von Kant in seiner Föderation von Republiken entwickelt wurde,

potentiell offen für Erweiterungen. Die von Frankreich seit dem 19. Jahrhundert entworfenen verschiedenen Überlegungen zu einer europäisch-nordafrikanischen Mittelmeerunion geben eine Idee von möglichen Alternativen.²⁰ Ähnliche Vorschläge gab es von Albert Camus für eine französisch-algerische Konföderation und von afrikanischen Politiker_innen für eine westafrikanische Union. Die Alternativen, die im Nahen Osten und von Frankreich bzw. Algerien bevorzugt wurden, nahmen den vermeintlich einfachen Weg der Gewalt und des Nationalismus’.

Drittens wies Arendt in ihrer Auseinandersetzung mit dem Ungenügen des Parteiensystems und des modernen Repräsentativsystems auf die originäre Form der Selbstrepräsentation in Form von Räten hin, die Pluralität, Sprechen und Handeln, Intersubjektivität und Macht im republikanischen Sinne ermöglicht. »Die Räte sagen: wir wollen mitbestimmen. Wir wollen unsere Stimme irgendwo in der Öffentlichkeit zu Gehör bringen. Da das Land zu groß ist, dass alle zusammen mitbestimmen können, brauchen wir einen öffentlichen Raum innerhalb dieses Landes ... Ein solcher Rätestaat, dem das Souveränitätsprinzip ganz fremd wäre, würde sich für Föderationen der verschiedensten Art vorzüglich eignen, schon weil Macht in ihm bereits horizontal und nicht vertikal konstituiert wäre.«²¹ Die Räte ermöglichen ein netzwerkartiges Handeln, sie stellen mehr als nur eine Institution dar, sie belegen, dass wir als unabhängige, aber miteinander Verbundene und in Gleichheit und Verschiedenheit Handelnde bereits auf der spontanen Ebene eine Art von Föderation eingehen können.

¹⁶ Hierzu und dem folgenden siehe: Heuer, Wolfgang (2016): Föderationen – Hannah Arendts politische Grammatik des Gründens, Hannover.

¹⁷ Arendt, Hannah (2007): *The Minority Question*, in: *Jewish Writings*, New York, S. 124–133.

¹⁸ Arendt, Hannah (2007): *Peace or Armistice in the Near East*, in: *Jewish Writings*, S. 423–450.

¹⁹ Arendt, Hannah (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, S. 370.

²⁰ Lepenies, Wolf (2016): *Die Macht am Mittelmeer: Französische Träume von einem anderen Europa*, München.

²¹ Reif, Adelbert (1970): *Interview mit Hannah Arendt*, in: Arendt, Hannah, *Macht und Gewalt*, München, S. 132f.

4 Kosmopolitismus des Urteilens

Es erstaunt nicht, dass die Bedeutung der Pluralität nicht nur Arendts Konzept des Handelns, sondern auch des Urteilens prägt. Ihr Rückgriff auf Kants These der »erweiterte[n] Denkungsart«, die darin besteht, an der Stelle eines jeden Anderen zu urteilen, impliziert eine intersubjektive, möglichst umsichtige und nicht objektive oder normative Perspektive. »Die Gültigkeit solcher Urteile,« so Arendt, »wäre weder objektiv und universal, noch subjektiv, von persönlichen Einfällen abhängig, sondern intersubjektiv oder repräsentativ.«²²

Diese Form intersubjektiven Urteilens dient nun der Beurteilung von Ereignissen nicht nur in unserer näheren, sondern auch der weiteren Umgebung, bis hin zu den Herausforderungen in unserer globalen Welt. Dies ist keine leichte Aufgabe. So erklärte Arendt bereits 1957 in ihrem Essay



Karl Jaspers: Bürger der Welt, dass es keine sinnvolle Alternative zu der Tatsache gibt, dass wir angesichts der Globalisierung der Welt auch die Vielfalt der Perspektiven in dieser Welt zur Kenntnis nehmen müssen. »Es ist nur natürlich,« erklärte sie, »dass die Reaktion auf die ungeheuren Gefahren und untragbaren Lasten der ›Weltpolitik‹ politische Apathie ist, die sich auch in einem isolationistischen Nationalismus oder einer verzweifelten Rebellion gegen moderne Technik äußern kann.«²³ Die Reaktion auf eine Art von globaler Zwangsvereinigung kann in »einem gewaltigen Zuwachs an gegenseitigem Hass und ... gewissermaßen universalem Sich-gegenseitig-auf-die-Nerven-fallen«²⁴ bestehen. Daher benötigen wir, so Arendt, zur Schaffung einer positiven Solidarität »in gigantischem Ausmaß einen Prozess gegenseitigen Verstehens und fortschreitender Selbsterklärung«²⁵. »Positive Solidarität im Politischen kann es nur geben auf Grund gemeinsamer Verantwortlichkeit.«²⁶ Dieser Satz plädiert für eine unübliche selbstkritische Haltung, für ein Zuhören als notwendigem Teil der Kommunikation, für ein Verständlichmachen der eigenen Ansichten und Handlungsweisen als Grundlage des Dialogs, und dies alles in einer zeitlich offenen Dimension.

Nur eine Kommunikation als gegenseitiges Verstehen und fortschreitende Selbsterklärung kann eine unverzichtbare humane Grundlage der Globalisierung sein. Mit dieser Wahrnehmung unterschiedlicher Perspektiven verlassen wir unseren subjektivistischen Standort und nehmen eine neue Perspektive in dem Arendtschen Dazwischen ein. Die Globalisierung fordert uns heraus, eine Weltperspektive einzunehmen, einen Kosmopolitismus.

5 Unser Verhältnis zur Natur

Nach diesem kurzen Gang durch Kernaspekte des republikanischen Konzepts Arendts stellt sich die Frage, inwieweit Politik und Natur, oder deutlicher in einem republikanischen Kontext, Republik und Kosmos miteinander verbunden werden können. Aus einer Perspektive ihrer engen Verbindung ist die Natur nichts den Menschen Entgegengesetztes, sondern die Menschen sind Teil der Natur, des, wie Alexander von Humboldt es bezeichnete, weltumspannenden Organismus' oder Kosmos'.²⁷ Zu diesem Kosmos gehören gleichermaßen Menschen und Tiere (oder menschliche und nichtmenschliche Tiere), Pflanzen, Mineralien, die klassischen Elemente, Klima und Atmosphäre. Diese in der Antike und im Mittelalter vorherrschende Perspektive kehrt nach Humboldt und Goethe in der Gegenwart zum Beispiel in Gestalt der *Gaia-Hypothese* von Margulis und Lovelock als eines zweckfreien, sich selbst regulierenden, gleichgewichtigen Systems wieder.²⁸

Wenn nun die Menschen und die menschlichen Institutionen Teil dieses Organismus' sind, stellt sich die Frage, inwieweit die Begriffe Pluralität, Intersubjektivität und Nachhaltigkeit gemeinsame Phänomene dieses Kosmos bezeichnen, also nicht nur in der Welt der Menschen, sondern auch der der Natur präsent sind. Können wir sinnvoll die Begriffe Pluralität und Intersubjektivität auf den Bereich anwenden, der bislang unter Natur verstanden wird, und den Begriff der Nachhaltigkeit auf die Republik? Ein solcher Perspektivwechsel ist grundlegend, aber auch nötig, um uns vollständig von dem traditionellen Descarteschen

Dualismus zu verabschieden, der in der Trennung von Geist und Materie sowie Leib und Seele besteht und die unterscheidende bis ausschließende Gegenüberstellungen von Mensch und Natur bzw. Zivilisation und Barbarei beförderte.

Neben der neuen und bald dominierenden Naturwissenschaft der Neuzeit in der Folge von Descartes und Bacon, das heißt des Übergangs von einem organischen zu einem mechanischen Weltbild, gab es eine aufklärerische Tradition, die die Natur nicht als Objekt der wissenschaftlichen Erforschung mit dem Mittel des Experiments begriff, sondern aufgrund ihrer lebendigen Produktivität als Subjekt, das mittels der Erfahrung erforscht wurde. Humboldt und Goethe sind führende Vertreter dieser Richtung, inspiriert unter anderem durch Spinoza. Goethes Farbenlehre verdeutlicht den Unterschied zwischen einer naturwissenschaftlichen und einer leibhaftigen Beziehung zur Natur: Für Goethe sind die Farben die uns vermittels unseres Leibes erscheinende Natur, während sie für Newton wissenschaftliche Daten sind.²⁹

Nach dieser Zeit der Aufklärung erschöpfte sich aber das Interesse der deutschen Philosophie an Natur und Kosmos. Deutlich sichtbar wird dies beispielsweise in der Reaktion von Dichtern und Philosophen auf das schriftstellerische Werk Stifters, für den in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Natur keine bloße Kulisse war, sondern selbst Akteur, nicht Objekt, sondern Subjekt, Erzeugerin von Atmosphäre und Begleiterin zwischenmenschlicher Konstellationen. Nietzsche, Rilke und Kafka liebten Stifters Werke wegen der Schilderungen von Menschlichkeit, äußerten sich aber nicht

27 Ausführlicher zur Nähe zwischen Arendt und Humboldt siehe Heuer, Wolfgang (2019): *Cosmos and Republic: A Hidden Dialogue between Hannah Arendt and Alexander von Humboldt*, in: *Russian Sociological Review*, Bd. 18, Nr. 4, S. 284–298.

28 Margulis, Lynn (2018): *Der symbiotische Planet* [1998], Frankfurt; Lovelock, James (1991): *Das Gaia-Prinzip. Die Biographie unseres Planeten* [1979], Zürich; München.

29 Böhme, Gernot (2019): *Phänomenologie der Natur*, in: Leib. Die Natur, die wir selbst sind, Berlin, S. 122–126.

zur prädominanten Natur; Benjamin war sehr beeindruckt, bemängelte aber die fehlende eschatologische Auseinandersetzung mit der Natur; Heidegger spürte dem Unausprechlichen nach, und Adorno monierte das Fehlen eines gesellschaftskritischen Impulses.

Erst mit Husserls Theorie des Leibes als *Umschlagstelle* von Natur und Geist, als Teil einer Doppelstruktur von Leib und Körper, von subjektiver, sinnlicher Erfahrung und zugleich objektivem Gegenstand, wurde der Blick zur Natur wieder möglich. Merleau-Ponty, Gernot Böhme und Hermann Schmitz mit seiner Neuen Phänomenologie und seinen Studien zur Atmosphäre knüpften an Husserl an.³⁰ Dieser Vorgang erinnert an Arendts Metapher des Perlentauchens als der Suche nach verwertbarem Erbe der Tradition, wenn wir hier ebenso nach Denker_innen und Gedanken in der Vergangenheit suchen und dabei unter anderem auf Montaigne stoßen. In seiner *Apologie auf Raymond Sebond* wandte er sich gegen die Anmaßungen der menschlichen Vernunft und plädierte ausführlich mit allen zu seiner Zeit verfügbaren Beispielen für die Gleichstellung der Tiere mit den Menschen aufgrund ihrer zahlreichen beeindruckenden, auch denkerischen Fähigkeiten. Dies geschah bereits 200 Jahre, bevor Hegel erneut behauptete, es sei das Denken, das Menschen und Tiere voneinander unterscheidet.

Die Anmaßungen der menschlichen Vernunft oder der Menschen allgemein gegenüber der Natur zeigten sich nicht nur in der zunehmenden Weltentfremdung der neuzeitlichen Natur- und Geisteswissenschaften, sondern wurden zur selben Zeit und keineswegs zufällig von Anmaßungen der

Herrschaft über Untertanen, Frauen, Kolonisierte und Versklavte begleitet, das heißt im Namen der »Kultur« gegenüber der minderwertigen, auszubehutenden »Natur«. ³¹ Humboldts kritische Beschreibung der Plantagenwirtschaft auf Cuba um 1800 zeigt das enge Zusammenwirken von Monokultur und Sklavenwirtschaft auf, die auf Umweltzerstörung und Gewalt beruhten, das heißt, auf einer zweifachen gewaltsamen Zerstörung, jener der Natur und der Menschen. Die Alternative dazu bestand schon für Humboldt in der Koexistenz von Ökologie und Menschenrechten, von Nachhaltigkeit und Gewaltfreiheit.³²

Eine andere, ökologisch-menschenrechtliche Situierung von Mensch und Natur in dem gemeinsamen Kosmos ermöglicht die Erweiterung der Begrifflichkeit des Wer und Was der Menschen, der Pluralität und der Nachhaltigkeit. Arendts Unterscheidung des Wer und Was der Person lässt sich auch in der Natur treffen. Beispielsweise bei einer Gruppe von Bäumen, deren Was als Holz mit entsprechend mehr oder weniger guten und nützlichen Qualitäten erscheint und deren Wer sie als Akteure untereinander und gegenüber ihrer Umwelt ausweist, wie von Peter Wohlleben in seinem Buch *Das geheime Leben der Bäume* beschrieben.³³ Als Wer bilden sie einen Ort der Stimmung, einer leiblichen Atmosphäre und der Ästhetik einer Landschaft. Der Unterschied zwischen dem Wer und dem Was besteht nicht in dem Unterschied zwischen Selbstzweck und Mittel zum Zweck, sondern zwischen Subjekt und Objekt. Die naturwissenschaftliche Erforschung sieht die Gegenstände der Welt als Objekte, während der organische Bezug zur Welt

³⁰ Siehe Böhme, Gernot (2002): Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht, Kusterdingen; Böhme, Gernot (2017): Aussichten der Natur, Berlin; Schmitz, Hermann (2014): Atmosphären, Freiburg im Breisgau.
³¹ Merchant, Carolyn (2020): The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution [1980].

³² Humboldt, Alexander von (2018): Cuba-Werk, in: Darmstädter Ausgabe, Bd. 3, Darmstadt.

³³ Wohlleben, Peter (2019): Das geheime Leben der Bäume, München.

³⁴ Rosa, Hartmut (2014): Die Natur als Resonanzraum und als Quelle starker Wertungen, in: Hartung, Gerald; Kirchhoff, Thomas (Hg.): Welche Natur brauchen wir? Analyse einer anthropologischen Grundproblematik des 21. Jahrhunderts, Freiburg; München, S. 123–141.



auf subjektiven, leiblichen Empfindungen beruht und zwischen Subjekten stattfindet. Dies ähnelt Arendts These der zwischenmenschlichen Beziehungen; Mensch und Natur treten im Kosmos in intersubjektive Beziehungen zueinander.

Das drückt auch Hartmut Rosa mit seiner Theorie der Resonanzen aus, der zufolge gesellschaftliche Phänomene von dem menschlichen Streben nach *resonanten* Beziehungen erfüllt sind. Damit erweitert er Honneths These der Anerkennung und schließt neben Ästhetik und Religion auch die Natur als Resonanzraum ein.³⁴ Und so wie Honneth den politisch-sozialen Ausschluss durch Nichtanerkennung und Arendt die politisch-kulturelle Entfremdung durch Weltverlust beschreiben, weist Rosa auf den Verlust von Resonanzen der Natur durch ihre objektive Technisierung und Verfügbarmachung durch Manipulationen hin.

Diese Intersubjektivität impliziert natürlich Pluralität. Das heißt, dass im Rahmen des Kosmos

neben der menschlichen Pluralität auch die natürliche Pluralität in Gestalt der Biodiversität und Artenvielfalt der Tiere und Pflanzen existiert und beide Pluralitäten den gemeinsamen Kosmos ausmachen.

Nun werden zwar die von Menschen gemachten Veränderungen im Kosmos durch Monokulturen, Vergiftungen, Klimawandel und Artensterben sowie die Lebensweise der verschiedenen Formen der Biodiversität und Biotope studiert und Naturschutz- und Renaturierungsprogramme entworfen, doch bedarf deren Erfolg der Gesamtansicht aus kosmischer Perspektive im Sinne des Gesamtorganismus. Dem Bedrohungsgefühl und der Allmacht des Anthropozäns tritt der globale Perspektivwechsel entgegen, die Erkenntnis, dass, wie Böhme schreibt, »die Beziehung des modernen Menschen zur Natur erst revidiert werden kann, wenn er sich selbst als Natur erfährt«³⁵, das heißt, wenn die verschiedenen Ethiken wie Bio-, Tier-, Medizin- und ökologische Ethik in eine übergreifende Naturethik eingefasst werden, weil man sich als Natur anerkennt.³⁶ Diese Perspektive nimmt Donna Haraway mit dem Begriff der »Verwandtschaft« ein.³⁷ Sie schließt auch die Aufnahme von Tieren und Pflanzen in die »Kultur« mittels ihrer Anerkennung als Rechtssubjekte ein.³⁸

Das kosmische Denken bietet anstelle des Gegensatzpaars Kultur und Natur oder Zivilisation und Barbarei das der Oase und Wüste an. Oase und Wüste bezeichnet nicht nur Naturphänomene, sondern auch den Zustand menschlicher Gesellschaften. Die Metapher der Oase benutzt Arendt zur Charakterisierung einer menschen-

35 Böhme, Gernot (2002): Die Natur vor uns, S. 229.

36 Ebd., S. 286.

37 »Ich denke, dass sich die Ausdehnung und Neukomposition des Begriffs Verwandtschaft dadurch rechtfertigt, dass alle Erdlinge im tiefsten Sinn verwandt sind. Und es ist höchste Zeit, besser für Arten-als-Gefüge Sorge zu tragen (nicht für Spezies, jede für sich).« Haraway, Donna J. (2018): Unruhig bleiben, Frankfurt am Main, S. 142.

38 Siehe Stone, Christopher D. (2010): Should Trees Have Standing? Law, Morality, and the Environment; Ladwig, Bernd (2020): Politische Philosophie der Tierrechte, Berlin.



freundlichen Umgebung, die der Wüste als Metapher für die Entfesselung des totalitären Terrors: »... so ist es, als sei das Mittel gefunden worden, die Wüste selbst in Bewegung zu setzen, den Sandsturm loszulassen, dass er sich auf alle Teile der bewohnten Erde liegt.«³⁹ Die enge Verbindung, die Humboldt mit der von ihm beobachteten Nähe zwischen der ökologisch verwüstenden Monokultur und Sklaverei nahelegt, geht von einer kosmischen Gemeinschaft zwischen Natur und Republik aus.

Die Begriffe Zivilisation und Barbarei, die traditionell Kultur, Bildung und Adel auf der zivilisierten Seite und mit Barbarei Wildheit und Animalität auf der anderen Seite bezeichneten, blendeten eine florierende Natur aus, sofern sie nicht von Menschen *kultiviert* wurde, und zugleich auch eine menschenfeindliche Politik, die nicht von dem *Tierischen* in uns, sondern von Menschen gemacht wurde. Eichmann war kein Barbar, sondern eine Unperson, in Arendts Worten ein Niemand, dessen Menschlichkeit verwüstet worden war. Nicht

der Naturzustand, sondern die von Menschen gemachten Verwüstungen des Lebens sind unser zentrales Problem. Das Prinzip der Nachhaltigkeit betrifft daher nicht nur unser Verhältnis zur Biosphäre, sondern auch das zur menschlichen Sphäre, wo Nachhaltigkeit auf Partizipation, Gemein-sinn, Verantwortung und Transparenz, auf Freiheit und Vielfalt, Pluralität und Föderation beruht. Daher Carolyn Merchants Plädoyer, dem Anthropozän das Zeitalter der Nachhaltigkeit folgen zu lassen.⁴⁰

Wer in der Republik wohnt, tut angesichts einer rasanten globalen Verstädterung gut daran, die mit ihr verschränkten Elemente des gemeinsamen Kosmos kennenzulernen, um Züge von Oasen und Wüsten zu erkennen. Die Zerstörung der Biodiversität ähnelt nicht nur der Zerstörung der zwischenmenschlichen Pluralität, sondern beide Zerstörungen finden häufig gemeinsam statt. Den menschlichen wie den nichtmenschlichen Teil des Kosmos kann man nur verstehen, wenn man ihn kennenlernt und von ihm zu erzählen vermag. Wie der Philosoph Baptiste Morizot, der bei der Beobachtung von Wildtieren ihre Wanderungen zu verstehen, ihre Spuren zu lesen und ihre Welt als Kommunikationsraum zu erkennen lernt, wie der erwähnte Förster Peter Wohlleben, der von den kommunikativen Beziehungen der Bäume untereinander erzählt, oder wie der Anthropologe Philippe Descola, der unsere Naturanschauung aus der Perspektive von Ureinwohnern als nur eine von vielen möglichen relativiert. All dies bereichert durch Erfahrungen. Diese sind umso nötiger, als sich im Zuge der weltweiten Verstädterung immer mehr Menschen von der Natur entfernen.