

RATIONALITÄT, NATURBEHERRSCHUNG UND MYTHOS

Eine Skizze

Wir sprechen heute gerne, angesichts der Bedrohung durch das »planetarische« Wesen der Technik (Heidegger), von dem »Elend der Aufklärung« (so der Titel einer von G. Grass angelegten Vortragsreihe der Berliner Akademie der Künste). Allenthalben geht es um eine Kritik der Vernunft; Philosophen, Soziologen, Psychologen und Literaturwissenschaftler haben den Mythos und das Heilige als Diskussionsthemen wiederentdeckt. Wiederkehr von Religion und Mythos ist auch Thema der zeitgenössischen Kunst geworden. Botho Strauß' 1986 an der Berliner Schaubühne aufgeführtes Spiel *Die Fremdenführerin* stellt eine scheinbar alltägliche Liebesgeschichte auf einen mythischen Untergrund; der Hirtengott Pan tritt selber auf. Von einem religiösen Impetus beherrscht ist auch der letzte Film des russischen Regisseurs Andrej Tarkowski; einer Legende gleich gibt der dem Glauben Ausdruck, dem Unglück der Welt sei von dem Menschen dadurch Einhalt zu gebieten, daß er sich selbst Gott zum Opfer darbietet. Auch im Bereich der bildenden Kunst gibt es heute viele Künstler, die mit »individuellen Mythologien« Gegenbilder zu unserer Gesellschaft entwerfen.

Doch die aktuelle Rationalitätskritik im Zeichen des Mythos greift zu kurz. Das Faszinosum ist das rational *Ungeklärte* (R. Otto); die Frage ist aber, ob es auch das rational *Unklärbare* ist (Habermas, Apel). Wie weit reicht denn der Logos, hat er nicht viel mehr Dimensionen, als wir glauben möchten? Vieles von der heutigen Rationalitätskritik ist ungerechtfertigt; die Haupteinwände richten sich gegen die wertfreie technisch-instrumentelle Rationalität, die aber nicht schon identisch mit der strategischen Rationalität ist¹ und insofern einen verkürzten Begriff von Vernunft darstellt.

Historisch gesehen, war es die Aufklärung, in der die instrumentelle Vernunft sich endgültig durchgesetzt hat. »Erst mit der Aufklärung«, so das Ergebnis der Untersuchung der Gebrüder Böhme², »läßt Vernunft alles, was aus ihr herausfällt zum Irrationalen werden.«

¹ Vgl. den von H. Schnädelbach herausgegebenen Sammelband »Rationalität«, Frankfurt 1983

² H. u. G. Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel von Kant*. Frankfurt 1983, S. 13 f. – Vgl. zur Begründung dieses Projektes von »Vernunftkritik als Kritik der Geschichte der Rationalität und als mögliche positive Konstruktion anderer Kultur« G. u. H. Böhme: *Currente Vernunft. Zum Projekt einer anderen Aufklärung*. In: *Ästhetik und Kommunikation* 15 (1985), H. 57/58, S. 225-232: »Das Dunkle der Aufklärung liegt mitten in ihrem Licht. Und ins Dunkle gerückt ist alles, was den Fluß des Lebens trägt: das Weibliche wie das Kindliche, die Phantasie wie der Leib, die Gefühle und die Triebe, und vor allem die Natur. Dazu in eine Beziehung nichtvereinnahmender Anerkenntnis zu treten, wäre Ziel eines anderen Denkens, des Denkens vom Anderen her.«

Erst die mit diesem Prozeß einhergehende Entmythisierung der Natur hat die Natur zu einem beliebig vernutzbaren und technisch-wissenschaftlich ausbeutbaren Objekt degradiert, das wir erst heute wieder zaghaft als Subjekt zu entdecken beginnen. Langsam erst müssen wir lernen, daß die *wissenschaftliche* Naturerfahrung nicht die einzig mögliche Form des menschlichen Verhältnisses zur Natur darstellt, und langsam auch setzt sich die Einsicht durch, daß es der Restitution der Kategorie des »Heiligen« bedarf, um die Folgen der Naturbeherrschung steuern zu können (R. Spaemann, H. Jonas, H. Timm).

Um so erstaunlicher ist es, daß bisher die Geschichte der Idee einer Herrschaft über die Natur systematisch noch nicht erforscht worden ist.³ Auf Grund der bisher vorliegenden Untersuchungen ergibt sich aber schon ein verhältnismäßig klares Bild.

Von der Antike (Aristoteles) bis zur frühen Neuzeit wurde die Natur als Organismus verstanden, als ein lebendiger Makrokosmos, der dem »Mirkokosmos« Mensch entsprach. Das Programm der Naturbeherrschung war noch nicht formuliert.⁴ Noch in der Renaissance wurde die Natur als eigenständig anerkannt und allein organisch verstanden. Allerdings bemühte man sich jetzt zur Beeinflussung des Naturgeschehens um die Wiederbelebung magischer Praktiken der Antike, was bereits seit dem Ende des 15. Jahrhunderts zu einer allmählichen Aufwertung der Mechanik führte. Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts löste dann eine mechanisch geprägte Naturauffassung das organische Naturverhältnis ab, das Bild der Maschine trat seinen Siegeszug an – allerdings in einem langsamen Prozeß: noch im 17. Jahrhundert mußte die mechanistische Sicht der Natur einen heftigen Kampf mit der älteren »natürlicheren« Sichtweise ausfechten. Neben der naturmagischen Tradition ist es die ansteigende Benutzung von

³ Nur einige wenige amerikanische Spezialuntersuchungen liegen bisher zu diesem Thema vor, die hierzulande noch kaum rezipiert (geschweige denn übersetzt) sind. Hervorzuheben sind hier vor allem drei Studien, von deren Autoren charakteristischerweise zwei aus der Frauenbewegung stammen und Ökologie und Feminismus als Einheit sehen. Die (aus einer Dissertation an der University of California hervorgegangene) von der Phänomenologie Husserls beeinflusste Studie von William Leiss (*The Domination of Nature*. New York 1972) ist die erste, die sich vornimmt, die philosophischen Konzepte einer Beherrschung der Natur »systematically und critically« darzustellen. Die ebenfalls in Berkeley lehrende Carolyn Merchant sieht in ihrer Untersuchung »*The Death of Nature*« (San Francisco 1980; jetzt deutsch: München 1987) ebenso wie schon vor ihr Rosemary Radford Ruether (*New woman, new earth*. New York 1975) eine deutliche, historisch belegbare Parallelität zwischen den Konzepten der Herrschaft über die feindlich-wilde Natur und der (männlichen) Verurteilung der überlegenen weiblichen Sexualität seit dem Mittelalter, wurden schließlich doch Erde und Natur stets als weiblich (»Mutter«, *venus genetrix*) angesehen.

⁴ in jüngster Zeit sind allerdings an dieser – vielleicht romantisierenden – These von Seiten der Archäologie Zweifel geäußert worden; so versucht J. M. Diamond (in der Zeitschrift »*Nature*«; vgl. *DER SPIEGEL* 41 (1987); Nr. 7, S. 202-204) zu zeigen, daß die Menschen schon im Altertum zerstörerisch mit der Natur umgegangen seien, was er mit der Ausrottung von Vogelarten durch die Maori in Neuseeland oder mit der rücksichtslosen Nutzung der natürlichen Ressourcen durch die neumexikanischen Anasazi-Indianer illustriert. Gleichwohl bleibt festzuhalten, daß ein theoretisches *Konzept* der Herrschaft über die Natur noch nicht existierte.

Maschinen (sowohl von nichtautonomen wie Windmühlen, Kränen, Pumpen als auch von autonomen wie Uhren) im 16. und 17. Jahrhundert, die der mechanistischen Philosophie zum Siege verhalf. Der Mechanismus als Philosophie entstand vor allem in Frankreich, in der Gruppe um Marin Mersenne, Pierre Gassendi und vor allem René Descartes, in dem wir – neben Francis Bacon – den Gipfel des Programms der Herrschaft über die Natur mittels Technik erblicken können.⁵

Bei uns in Deutschland wurde und wird diese Fragestellung erst zögernd aufgegriffen. 1981 zeigte Jürgen Mittelstraß, der sich schon 1970 in seiner Habilitations-Schrift *Neuzeit und Aufklärung* mit dem Anfang der neuzeitlichen Wissenschaft befaßt hatte, daß im 17. und 18. Jahrhundert eine Entwicklung beginnt (die sich dann im Zuge der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts fortsetzt), innerhalb derer mit dem Verlust des Aristotelischen Naturbegriffs »sich die Wissenschaft von der (physischen) Natur nicht länger mehr als *Orientierungswissen* versteht, sondern als *Verfügungswissen* etabliert«⁶. Die Befragung der Natur durch theoretisch begründete, gezielte Experimente (Bacon) hat seit dem Beginn der Neuzeit beständig erweiterte technische Aktionsmöglichkeiten eröffnet. In ihrer vielbeachteten Kant-Studie von 1983 zeigen die beiden Brüder Böhme demgegenüber, daß nicht allein und vielleicht sogar nicht primär die Naturwissenschaft der Ursprung des Programms der Naturbeherrschung ist, sondern die höfische Gesellschaft des 16./17. Jahrhunderts. Die zweite Stufe ist dann die mit der bürgerlichen Aufklärung einhergehende Trennung von Natur und Zivilisation. Die romantische Naturphilosophie muß als Gegenbewegung gegen diese Art von Rationalität gelesen werden. »Das Festhalten Schellings, Brunos oder Goethes an der Idee einer *natura naturans* – gegen das historisch siegreiche Konzept der Naturmaschine – hält die Erinnerung an eine

⁵ Vgl. F. Bacon: *Novum Organon*. I, 129 (Herrschaft über die Natur via »Kunst und Wissenschaft«), vgl. auch I, 81; R. Descartes: *Discours de la méthode*. Kap. 6 (Ed. Adam/Tannery. Bd. 6, S. 62: » ... nous rendre comme maistres et possesseurs de la Nature«) – Daß die moderne Geschichte der Natur mit der Abrechnung mit der Aristotelischen Naturphilosophie (in der die Natur wie ein handelndes Subjekt erschien) beginnt, läßt sich auch an Robert Boyle und Newtons *Mechanik* belegen; vgl. zu diesen Zusammenhängen J. Mittelstraß: *Leben mit der Natur. Über die Geschichte der Natur in der Geschichte der Philosophie und über die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur*. In: *Über Natur*. Hg. v. O. Schwemmer. Frankfurt a. M. 1987, S. 37-63.

⁶ J. Mittelstraß: *Das Wirken der Natur. Materialien zur Geschichte des Naturbegriffs*. (= *Naturverständnis und Naturbeherrschung. Philosophiegeschichtliche Entwicklung und gegenwärtiger Kontext*. Hrsg. von F. Rapp). München 1981, S. 36-69, hier S. 37.

mütterlich verstandene Natur in einer Zeit wach, in der [...] Natur sterben muß, um Objekt der Erkenntnis und damit beherrschbar zu werden.«⁷

Das »1. Karlsruher kulturwissenschaftliche Kolloquium« 1980 liefert ergänzend die kulturgeschichtliche Vorgeschichte unseres Naturerlebens, das die Natur als »Gegenwelt«, d. h. als nicht-geistig ansieht – eine Grundauffassung, aus der zwei gegensätzliche Werthaltungen entspringen: die »Abwertung der Natur gegenüber den Errungenschaften der Zivilisation ebenso wie die Verherrlichung ihrer edlen Wildheit, ihrer außermoralischen ›Unschuld‹ gegenüber den Perversionen der Kultur.«⁸ Am Beispiel Friedrich Hölderlins arbeitet hier der Kieler Philosoph Kurt Hübner Grundzüge der mythischen Naturerfahrung heraus, die er gegenüber der neuzeitlichen Naturwissenschaft durchaus als Alternative gelten lassen will.⁹ Die Frage, ob der Mythos nicht vielleicht sogar einen »Vorteil gegenüber der Wissenschaft« behält, bildet dann die Kernfrage von Hübners Hauptwerk *Die Wahrheit des Mythos*.¹⁰

Wie schon in seiner *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* (1978, ²1979) geht es dem Kieler Wissenschaftstheoretiker um eine Rehabilitation des von moderner Wissenschaft und Technik verdrängten griechischen Mythos. Hübner versucht, dem Wesen des Mythos dadurch nahe zu kommen, daß er die ihm zugrundeliegende Ontologie entwickelt. Für ihn ist der Mythos nichts Irrationales, sondern ein bestimmtes historisch gewachsenes Denk- und Erfahrungssystem, das auf bestimmten Anschauungsformen und Kategorien a priori aufbaut. Deshalb kann von einer mythischen Ontologie gesprochen werden, die der wissenschaftlichen Ontologie völlig gleichwertig an die Seite gestellt werden muß. Mythos und Logos sind alternierende Formen der Wirklichkeitsbewältigung, zwei unterschiedliche Subjekt/Objekt-Beziehungen. Leitfaden des Strukturvergleichs zwischen Mythos und Wissenschaft ist – wie schon bei Ernst Cassirer – die Analyse der wissenschaftlichen Vernunft, was die Begrenztheit des Hübnerschen Ansatzes ausmacht¹¹. Hübner kann sich aus der Alternative »Mythos« oder »Rationali-

⁷ H. u. G. Böhme: *Das Andere der Vernunft*, S. 145. – Daß in diesem Zusammenhang auch dem ganzheitlich-organologischen Naturverständnis Goethes neue Aufmerksamkeit geschenkt wird, dokumentiert die Studie von A. Schmidt: *Goethes herrlich leuchtende Natur*. Philosophische Studie zur deutschen Spätaufklärung. München 1984. Vgl. auch F. Rapp: *Wandlungen des Naturbegriffs: Novalis, Goethe und die moderne Naturwissenschaft*. (= Begriffswandel und Erkenntnisfortschritt. Hrsg. von F. R. u. H.-W. Schütt). Berlin 1986. (Dem Verf. danke ich für die Überlassung des Manuskripts vor der Veröffentlichung).

⁸ G. Großklaus/E. Oldemeyer (Hrsg.): *Natur als Gegenwelt*. Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur. Karlsruhe 1983, S. 8-12 (Einleitung), hier S. 8.

⁹ K. Hübner: *Wissenschaftliche und nicht-wissenschaftliche Naturerfahrung*. In: *Natur als Gegenwelt*, S. 43-57.

¹⁰ K. Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985.

¹¹ Scharfe Kritik aus diesem Grunde übt J. Vahland: *Die Quellen des Mythos*. In: *Zeno*. Heidelberg 1986, Nr. 9, S. 53-60.

tät« nicht lösen; die dritte Möglichkeit einer Hermeneutik des Mythos (wie sie Blumenbergs *Arbeit am Mythos* vorführt) fehlt.

Max Webers Rekonstruktion des okzidentalen Rationalisierungsprozesses hatte die Wissenschaft als Teil »eines Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen«, verstanden. Diese zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeute aber »nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht, sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die *Entzauberung* der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.«¹² Da die Entzauberung uns in noch nicht absehbare Krisen gestürzt hat, sucht man heute nach Wegen einer Wieder-Vergöttlichung (der Natur), etwa im Gefolge Heideggers, dessen dunkles Wort »Nur noch ein Gott kann uns retten«¹³ sich durchaus in dieser Richtung auslegen läßt. Diese Bemühungen sind oft allerdings schon vom Ansatz her nurmehr naive und anachronistische Versuche, aus dem »Projekt Moderne« (Habermas) gleichsam »auszusteigen«; daß unsere einzige Hoffnung »in einer ganz anders gearteten integrativen Mythologie« liege, bildet etwa die These des Versuches von Morris Berman einer Standortbestimmung der Wissenschaften in der Moderne.¹⁴

Die heutige Wiederentdeckung des Mythos ist – wie schon die durch Vico eingeleitete der Epoche um 1800 – der Protest gegen eine Verdinglichung der Natur. Das romantische naturphilosophische Konzept war das einer Einheit von Natur und Mensch. Es wäre deshalb heute notwendig, neben und nach einer möglichst umfassenden historischen Bestandsaufnahme einmal systematisch nach dem Verhältnis von Naturbeherrschung, Rationalität und Mythologie zu fragen, genauer danach, welcher Beitrag von einem vertieften Begriff von Rationalität und einer philosophisch geprüften »neuen Mythologie« für die Konzepte eines »Friedens mit der Natur« (Meyer-Abich) erwartet werden darf. Dabei würde sich beispielsweise zeigen, daß das Aufgreifen des Organologie-Topos in der Romantik zur Entwicklung von zwei Modellen

¹² M. Weber: *Wissenschaft als Beruf. Geistige Arbeit als Beruf.* (=Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre). Tübingen 1982, S. 582-613, hier S. 593, 594.

¹³ DER SPIEGEL Nr. 23/1976, S. 209.

¹⁴ M. Berman: *Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newton'schen Zeitalters.* 2. Aufl. München 1984.

unseres Verhältnisses zur Natur geführt hat: dem Modell der Einheit mit der Natur und dem der Intersubjektivitätsbeziehung mit der Natur. Heute finden wir beide Konzepte wieder, das eine in den Arbeiten von Meyer-Abich, das andere bei Spaemann. Der herrschenden Krise der (technischen) Vernunft ist nicht mit einer Flucht in den Irrationalismus zu steuern; es kann nicht um die Abschaffung der Vernunft gehen, sondern einzig um ihre Ergänzung. Anzuknüpfen ist hier ohne Zweifel an die Konstruktion der Selbstzerstörung der Aufklärung, wie sie Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* vorgenommen haben. Naturbeherrschung erscheint hier in fast traumatischer Potenz als Inbegriff einer Verstümmelung, die der ehemals übermächtigen inneren und äußeren Natur rächend und wuthaft zugefügt wird. Heute muß es um die »Selbstaufklärung der Aufklärung« gehen: Die Vernunft muß anerkennen, daß auch in den von ihr ausgegrenzten Bereichen »gesichertes Wissen« erworben werden kann.¹⁵

Auf der anderen Seite beginnen wir langsam – im Zuge des Fortschritts der Prähistorie – auch zu sehen, daß der Mythos nichts Archaisch-Ursprüngliches, sondern vielleicht etwas Sekundäres ist, nämlich schon eine Antwort auf bestimmte Defiziterfahrungen des Menschen der neolithischen Wende. Hans Peter Duerr hat in seinem jüngstem Buch *Sedna Oder Die Liebe zum Leben*¹⁶ zu zeigen versucht, daß der Ursprung des Konzepts, in die Natur (herrschend) einzugreifen, viel früher liegt, als bisher beachtet, nämlich schon in dem weltgeschichtlichen Augenblick, da der Mensch begann, sich als Pflanzler und Hirtennomade mittels »ritueller Eingriffe« in die Natur um sein Nahrungsproblem zu kümmern. Der jungpaläolithische Wildbeuter hatte noch kaum ernsthafte Nahrungsprobleme, weshalb seine Eingriffe in die Natur verhältnismäßig gering waren. Das – später vom Christentum auf das Jenseits hin orientierte – Lebensgefühl der heutigen Angehörigen der Industriegesellschaft unterscheidet sich vielleicht in der Tat nicht wesentlich von dem des Menschen des Neolithikums, der mit der Töpferei den Krug erfand und mit dem Wein, der ausgegossen wurde, das Heilig vom Profanen zu scheiden begann, was dann im weiteren Verlauf der Entwicklung zur Steinsetzung (Stonehenge) und zum Tempel führte.

Die Ursprünge entziehen sich und mit ihnen auch die paradiesische Vorstellung einer anfänglichen Einheit des Menschen mit der Natur; in jedem Falle ist mit der neolithischen Revolu-

¹⁵ D. Henrich: Rahmenbedingungen der Rationalität. (=Funktionen des Fiktiven. Hrsg. von D. H. u. W. Iser) München 1983, S. 537-546, hier S. 542.

¹⁶ Frankfurt 1984.

tion, spätestens aber mit der Renaissance¹⁷ und der Aufklärung das nicht-herrschaftliche, religiös-symbolische Naturverhältnis zu Ende gegangen und unwiederbringlich verloren; heutige ökologische Probleme sind nicht mehr mittels Mythisierung oder Ritualisierung wie in archaischen Gesellschaften zu lösen¹⁸; Versuche, ein »Heiliges« gleichsam von außen in die Natur zu implantieren, werden wohl das gleiche Schicksal erleiden wie die Rekatholisierungsbestrebungen der Spätromantik. Gleichwohl ist das Problem des Schutzes der Natur kein bloß technisches und nicht auf dem Stand der heutigen Entwicklung der Rationalität (d. h. ihrer Deformation zu instrumenteller Vernunft) zu lösen. Wir müssen uns selbst umgestalten, die Wissenschaft wieder an die Lebenswelt zurückbinden: »Es kommt also darauf an, unsere Vernunft zu erweitern, um sie aufnahmefähig zu machen für das, was in uns und in den andern der Vernunft vorausgeht und sie überschreitet.«¹⁹ Ein Weg zu dieser Erweiterung der Vernunft ist die Erfahrung des Fremden, wie sie uns in den Mythen begegnet.

¹⁷ Vgl. die Ergebnisse der Frankfurter Ausstellung »Natur und Antike in der Renaissance« im Liebighaus Museum alter Plastik 1985/86 (Katalog hrsg. von H. Beck u. P.C. Bol, Frankfurt 1985), die den philosophischen, religiösen und naturwissenschaftlichen Inhalt von Kleinbronzen der Renaissance befragt. Am Mischwesen der Satyrn und ihrem massenweisen Auftreten im Umkreis Paduas, der Hochburg eines neuen Aristotelismus, wird nachgewiesen, wie sich Antikebegeisterung und Naturphilosophie vermengen, wie sich der Traum von einem triebfreudigen Arkadien mit naturphilosophischen Ideen, »welche die Sexualität zum Zentralprinzip der Natur machen«, durchdringt. Nach 1550 verschwinden diese Mischformen auffällig: »Die Natur wird für sich allein nicht mehr als vollkommen angesehen; sie bedarf des Eingriffs durch den Menschen. Die Naturbeherrschung durch die Zivilisation drängt sich in den Vordergrund. [...]. Der Satyr als Metapher vorwärtstreibender Sexualität im Naturgeschehen und Symbol des freien, sich selbst genügenden Naturvorganges verliert damit an Aktualität. Die Notwendigkeit des reguliertenden Eingriffs durch den menschlichen Verstand ließ sich mit der Unberechenbarkeit des bocksbeinigen Mischwesens nicht auf einen Nenner bringen.« (D. Blume, ebd. S. 191).

¹⁸ Vgl. N. Luhmann: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen 1986, S. 71.

¹⁹ M. Merleau-Ponty: Signes. Paris 1960, S. 154 – Zur lebensweltlichen Fundierung von Vernunft und Wissenschaft (im Anschluß an Husserl) vgl. B. Waldenfels: In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt 1985, bes. S. 7-11; S. 23-32.