

Im Gespräch: Gernot Böhme mit Heiner Legewie und Hans-Jürgen Seel

Böhme, Gernot; Legewie, Heiner; Seel, Hans-Jürgen

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Böhme, G., Legewie, H., & Seel, H.-J. (1993). Im Gespräch: Gernot Böhme mit Heiner Legewie und Hans-Jürgen Seel. *Journal für Psychologie*, 1(4), 34-43. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-21452>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Person, Wissenschaft und Geschlechterverhältnis

Im Gespräch:

Gernot Böhme mit Heiner Legewie und Hans-Jürgen Seel



Gernot Böhme

Zur Person:

Gernot Böhme, Prof. Dr., Studium der Mathematik, Physik, Philosophie in Göttingen u. Hamburg. Promotion Hamburg 1965, Habilitation 1972. Wiss. Ass. a. d. Univers. Hamburg u. Heidelberg 1965-69; Wiss. Mitarb. am Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt, Starnberg 1970-77; seit 1977 Prof. f. Philosophie an der TH Darmstadt.

Auslandsaufenthalte: Gastdozent am Inst. f. Höhere Studien, Wien 1973; Visiting Scholar an der Harvard University 1981; Gastprofessor an der Univ. Linköping/Schweden 1984; Jan-Tinbergen-Professor an der Univ. Rotterdam 1985/86; Forschungsaufenthalt an der Univ. Cambridge/England 1987; Visiting Scholar an der ANU, Canberra/Australien 1989.

Veröffentl. u. a.: Alternativen der Wissenschaft, Frankfurt/M. 1980; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt/M. 1991 (3. Aufl.); Der Typ Sokrates, Frankfurt/M. 1988; Für eine ökologische Naturästhetik, Frankfurt/M. 1993 (2. Aufl.); Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt/M. 1992 (2. Aufl.); (mit H. Böhme:) Das Andere der Vernunft, Frankfurt/M. 1992 (2. Aufl.).

Am Anfang steht das Erschrecken

Legewie: Zum Einstieg in unser Gespräch möchte ich Sie fragen, wie Sie überhaupt zur Philosophie gekommen sind. Und auch zu dieser Art von Philosophie, zu Ihren Themen. Wenn ich das richtig verstanden habe, in Ihrem Buch *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, sehen Sie Philosophie

nicht so sehr als Wissensvermittlung oder Wissenssystem, sondern auch als Tätigkeit des Philosophierens, des Selber-Philosophierens.

Böhme: Man sagt, daß die Philosophie mit dem Staunen anfängt. Das ist eine klassische Definition. Seit der Neuzeit ist der Anfang eine tiefe Verunsicherung, die auch

der Philosoph individuell erfährt. Am Anfang der Neuzeit, bei Descartes, stand eine Verunsicherung im Wissen. Die Frage war nach der Sicherheit eines Wissens. Aber diese Unsicherheit ist immer persönlicher, existentieller geworden in unserem Jahrhundert. Nun glaube ich, daß die Verunsicherung der Philosophie eine Verunsicherung vor allen Dingen in der Lebensform darstellt. Heidegger hat mit Recht festgelegt, daß das Grunderlebnis des Philosophierens heute nicht mehr das Erstaunen ist, sondern das Erschrecken. Auch meine Philosophie ist durch dieses Erschrecken bestimmt.

Legewie: Können Sie vielleicht noch ein wenig deutlicher machen, was das für ein Erschrecken war?

Böhme: Es ist das Erschrecken darüber, daß die Zivilisierung des Menschen hier in Europa nicht gelungen ist. Ich meine die Barbarei, die im 20. Jahrhundert aufgetreten ist im Zentrum der Länder und Völker, in denen die Aufklärung entstanden ist. Und man hatte doch gelautet, daß damit auch ein Menschheitsfortschritt erreicht wäre. Das Erschrecken des Menschen über sich selber, in unserem Jahrhundert, das ist ein zentrales Motiv fürs Philosophieren.

Philosophie als Lebensform

Seel: Dann sind wir damit auch schon gleich beim zweiten Teil der Frage, nämlich der Art Ihres Philosophierens.

Böhme: Ich würde heute die Philosophie in drei Teile einteilen, von denen in der Regel auf der Hochschule nur einer betrieben wird. Was an der Hochschule heutzutage als Philosophie gelehrt wird, würde ich eine verwissenschaftlichte Philosophie nennen. Philosophie wird professionell betrieben, wie jede andere Wissenschaft auch. Da gibt es einen Diskurs, da gibt es eine Forschungsfront, dazu macht man seine Beiträge. Davon würde ich unterscheiden Philosophie als Weltweisheit. Dieser Terminus stammt von Kant. In der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es, Philosophie als Weltweisheit sei im Gegensatz zu Schulphilosophie die Bemühung um das, was jedermann interessiert. Entsprechend würde ich heute

Philosophie als Weltweisheit, als die philosophische Arbeit an den Gegenwartsproblemen definieren. Als dritte Form des Philosophierens möchte ich Philosophie als Lebensform nennen. Diese Auffassung orientiert sich natürlich sehr stark an Sokrates, wie ich in einem kürzlich erschienenen Buch herausgearbeitet habe: daß die Philosophie als solche auch ein Lebensentwurf ist. Eine besondere Lebensform hat immer zur Philosophie gehört, dieser Teil ist aber durch die Akademisierung der Philosophie sehr zurückgedrängt worden. Das hängt auch damit zusammen, daß unsere Universität heutzutage keinen Bildungsauftrag mehr glaubt erfüllen zu müssen.

Ich bin selber auch Hochschulprofessor, ich bin großgeworden in der akademischen Tradition, ich komme auch aus einem naturwissenschaftlichen Training, insofern ist dieses akademische Moment bei mir sehr stark. Aber ich sehe eben die anderen Seiten, und durch diese andere Orientierung ist mein Philosophieren häufig nicht so diskursgebunden. Das heißt, es war zum Teil eher durch die Probleme, die von außen gestellt werden an die Philosophie, bestimmt. Andererseits ist es eine Philosophie, die sich mit dem Mensch-Sein beschäftigt, auch in der Absicht, zu der Frage des Mensch-Sein-Könnens etwas beizutragen.

Legewie: Also das finde ich einen ganz spannenden Punkt, den Sie da anschneiden, ein Punkt, der mich auch bei der Lektüre der *Anthropologie* beschäftigt hat. Das ist ja eine Philosophie, die sich auch auf die Lebenspraxis auswirken sollte und mit diesem Anspruch auftritt. Was würden Sie denn sagen, wie wirkt sich Ihr Philosophieren auf Ihre eigene Lebenspraxis aus?

Böhme: Nun, das ist nicht so leicht zu formulieren, zumal ich auch nicht unbedingt Persönliches in dieses Gespräch hereinbringen will. Insofern muß ich es allgemeiner sagen. Eines der Themen, die für eine philosophische Lebenspraxis heute anstehen, ist die Wiedergewinnung des menschlichen Leibes. Und das ist natürlich etwas, über das man nicht nur reden soll, sondern das man auch praktizieren muß. Es geht um eine andere Einstellung des Philosophen zu den leiblichen Vollzügen und auch zur leiblichen Kommunikation, zu persönlicher Anwesenheit von anderen Menschen usw.

Das ist eine sehr wichtige Wendung, die die Philosophie in unserem Jahrhundert heute nimmt, und es handelt sich hier auch durchaus um eine Neudefinition philosophischer Existenz. Denn die klassische Form des philosophischen Daseins war ja der „Bios theoretikos“, ein Leben im wesentlichen auf Bewußtsein, Vernunft, Selbstbeherrschung bezogen: also im Grunde, sagen wir, kopflastig und leibfeindlich. So war das klassische Ideal philosophischer Lebensweise. Dies Verhältnis muß heute neu definiert werden. Was philosophische Lebensweise ist, definiert sich auch immer durch die jeweilige anthropologische Situation, und die ist heute von der Art, daß man sagen muß, daß das klassische Philosophen-Ideal gewissermaßen trivialisiert worden ist. Was also für die alten Philosophen ein hehres Ideal war, Autarkie und Ataraxie, also eine relative Unabhängigkeit von den Gefühlen, Selbstbeherrschung usw., ist heutzutage trivial erfüllt. Kaum jemand wird noch von Gefühlen wirklich berührt. Die allgemeine Coolness, die traditionell das Ideal der philosophischen Ataraxie war, ist sozusagen die Durchschnittshaltung geworden, und so etwas wie Selbstbeherrschung, also Absehen von der eigenen affektiven Lage und sachliches Handeln ist heute die Durchschnittskompetenz des normalen Bürgers der technischen Zivilisation geworden. Von dieser anthropologischen Situation sich absetzend muß heute philosophische Existenz neu definiert werden. Dazu gehört die Wiedergewinnung des menschlichen Leibes und die Integration leiblicher Daseinsweise in das menschliche Selbstverständnis. Das wäre etwas, das wirklich auch ins Persönliche geht.

Als zweites möchte ich etwas nennen, das in der *Anthropologie* als das Teil-Sein benannt wird. Das heißt zunächst negativ, das Ideal aufzugeben, in der eigenen Person die Menschheit als solche repräsentieren zu wollen. Das hat heute sehr weitgehende Konsequenzen. So für das Geschlechterverhältnis. Insofern ist bei mir auch immer eine sehr eingehende Beschäftigung mit feministischen Theorien zu finden. Hier ist es wichtig, daß man in seinem eigenen Leben als Philosoph lernt, daß man als Individuum immer auf einen Partner und vor allem auch einen andersgeschlechtlichen Partner angewiesen ist. Dieses Teil-Sein hat auch noch allgemeinere Aspekte, nämlich im

Sinne der Überwindung des Eurozentrismus. Das ist ja die große Linie von der griechischen Verachtung der Barbaren bis hin zu dem zivilisatorischen Hochmut der Aufklärungsphilosophie, als man meinte, hier in Europa werde sozusagen der Gipfel der Menschheit repräsentiert, und alles andere seien Vorstufen, Kindheitsformen, primitiv, und die anderen müßten unseren Stand erst noch erreichen. Ein philosophisches Selbstverständnis heute verlangt vom Philosophen, daß er sich auch darin als Teil versteht, daß er weiß, Philosophie ist eine europäische Spezialität, um nicht zu sagen eine griechische Krankheit. Jedenfalls ist es eine ganz spezifische, endliche Lebensform und nicht der Gipfel aller möglichen Lebensformen. Es gibt auch ganz andere Möglichkeiten zur Weisheit, vor allem asiatische, orientalische. Es gibt andere Auslegungen und Ausarbeitungen dessen, was man unter Menschsein verstehen kann. Also dieses Bewußtsein, Europäer zu sein, Philosoph zu sein, wird heute bestimmt dadurch, daß es nicht die Menschheit als solches repräsentiert und vor allem auch keinen Gipfel, sondern eine Variante innerhalb eines größeren Spektrums, das nur in seinem Zusammenspiel Humanität darstellen kann.

Legewie: Sie gehen in Ihrem Buch ausführlich auf die Zen-Meditation ein. Meditieren Sie selber, gehört das mit zu Ihrer Lebenspraxis?

Böhme: Nein, nicht zu meiner durchschnittlichen Lebenspraxis. Ich habe in einer gewissen Phase auch meditiert, aber nicht durch lange Praxis versucht, irgendwo hinzukommen. Man könnte vielleicht sagen, ich habe eine Art Naturtalent zur Meditation. Viele Erfahrungen, die von Leuten, die Zen-Meditation betreiben, berichtet werden, sind mir auch aus anderen Kontexten vertraut.

Ich will aber gern einen Punkt nachtragen zum Vorhergehenden, nämlich die Beziehung zur Alltagspraxis. Ich glaube, daß philosophische Lebenspraxis sich von der Tradition, vom traditionellen Philosophenideal heute deshalb so radikal unterscheidet, weil sie sich in Alltagspraxis erfüllen muß. Zum Beispiel sind ja eine große Reihe unserer europäischen Philosophen nicht verheiratet gewesen. Für mich ist das ganz zentral, verheiratet zu sein, Kinder zu haben, und in den einfachsten Dingen, vom

Putzen über Kochen, Einkaufen usw. an der Lebenspraxis teilzuhaben. Aber natürlich auf andere Weise, als Philosoph! Diese Aneignung und Durchleuchtung von Alltagspraxis gehört für mich ganz zentral zum Philosophieren. Ich kann von mir sagen: Ich philosophiere immer; wenn ich radfahre oder schwimme, dann ist das für mich auch Philosophieren.

Legewie: Das wäre die Zen-Definition von Philosophieren ... Ich frage da auch aus einem persönlichen Interesse, weil mich das alles sehr fasziniert und ich gleichzeitig mich selber als zerrissenen Menschen erfahre, der nie Zeit hat, der immer, wenn er dieses macht, schon beim nächsten ist.

Böhme: Genau das war auch eine von meinen Grunderfahrungen, eine gewisse intellektuelle Veranlagung, die mich immer über die jeweilige Situation schon hinaussein ließ: immer schon beim Morgen, schon bei der Reflexion, sozusagen auf der Meta-Ebene usw., aber niemals ganz da. Hier muß ich allerdings sagen: das habe ich wirklich geübt. Aber nicht so professionell wie Zen-Philosophen, sondern halt als Laie, als Laie in der Mystik habe ich versucht, die Gegenwart zu erreichen. Das ist eine ganz wichtige Strategie, die zur philosophischen Existenz gehört, denn es ist ein Grundzug unserer anthropologischen Situation, nämlich der technischen Zivilisation, daß der Mensch um seine Unmittelbarkeit betrogen wird. Man ist immer schon über alles hinaus. Man ist schon immer außerhalb dessen, was das Unmittelbare ist. Und da der Mensch dieses hinfällige Wesen ist, dieses ephemere Dasein hat, geht ihm wirklich sehr viel verloren dadurch. Das durch Übung wiederzugewinnen, ist ein Teil der philosophischen Existenz.

Die Krise des Mensch-Natur-Verhältnisses

Legewie: Das wäre eigentlich eine gute Überleitung zu unserem zweiten großen Thema.

Seel: Wir haben das in unserem Heft genannt: die „ökologische Krise“. Also Frage Naturzerstörung, Frage Entfremdung des Menschen von sich selber. Gehörte dieser Aspekt der Barbarei auch zu dem Er-

schrecken, das Sie formuliert haben, oder war das eher der politische, also wie Menschen miteinander umgehen? Auf dem Hintergrund Ihres Philosophierens, wie stellt sich da für Sie die Frage Umweltzerstörung, Naturbeziehung bis hin zur Entfremdung von der Leiblichkeit dar?

Böhme: Zunächst zur Frage, inwieweit diese Entfremdung von der eigenen Leiblichkeit auch zu dem Erschrecken gehört. Ich würde sagen, in zweierlei Weise. Zum einen als die Erfahrung, daß einem das eigene Leben entgeht, daß man also nicht in dem Lebensvollzug wirklich drin ist, der gerade abläuft. Zum zweiten dieses größere Erschrecken, nämlich über die neue Barbarei im 20. Jahrhundert, die auf dieser Coolness beruht, dieser Teilnahmslosigkeit gegenüber den anderen Menschen, auch gegenüber der Natur, überhaupt gegenüber allem, was einen irgendwie betreffen kann und inneren Mitvollzug, Sympathie, Mitleid usw. erwecken kann. Diese Haltung ist ja systematisch eingeübt worden, und zwar unter Anleitung der Philosophie. Man darf dabei auch die positiven Seiten nicht vergessen, die Einübung in Sachlichkeit, in Distanz. Das ist ja im Grunde eine Voraussetzung moralischen Handelns, die Distanz herstellen zu können, sofern moralisches Handeln verstanden wird als Handeln aus Vernunft. Auf der anderen Seite bedeutet das aber, daß man sowohl der Natur, als auch den anderen Menschen, als auch sich selber gegenüber völlig objektivistisch sich verhalten kann, also durch Teilnahme, Mitempfinden in seinem Verhalten nicht mehr gehemmt und geleitet wird.

Auf der Ebene der Fakten muß man sagen, daß das Verhältnis des Menschen zur Natur durch eine erstaunliche Rücksichtslosigkeit gekennzeichnet ist, die auch lange gutgegangen ist, insofern die Natur, die uns umgibt, wesentlich größer war als der Mensch, und das Rekreationspotential der Natur und die Ressourcen den menschlichen Naturverbrauch noch bei weitem übertrafen. Das ist allerdings in unserem Jahrhundert vorbei. Jetzt wird uns erst recht bewußt, mit welcher Ahnungslosigkeit und Leichtsinnigkeit und Rücksichtslosigkeit sich der Mensch gegenüber der Natur verhalten hat. Nun, wenn man als Philosoph diese Situation betrachtet, dann kommt man sehr schnell darauf, daß man diesen

Problemen nicht durch neue Technologien, nicht durch Technologien allein jedenfalls, beikommen kann, solange das grundsätzliche Verhältnis zur Natur nicht verändert wird. Und dabei entdeckt man, daß diese Beziehung zur Natur, die sich ändern muß, nicht bloß einfach eine Beziehung zur äußeren Natur ist, sondern schon bereits die Beziehung zur eigenen Natur, zum eigenen Leib, darstellt. Hier fängt ja bereits die Vergegenständlichung und Veräußerlichung dessen, was Natur ist, an. Und auch hier handelt es sich ja bereits um Ausbeutung, in diesem Fall Selbstausbeutung, der Natur, hier also des eigenen Leibes, es handelt sich um eine Objektivierung und eine reine Manipulation dessen, was Natur ist. Der eigene Körper wird bereits wie äußere Natur behandelt. Das ist das Grundmuster, dem die naturwissenschaftlich-technische Medizin bisher gefolgt ist. Der eigene Körper wird in der Medizin ja nicht als der eigene erfahren, sondern als derjenige, der körperlich objektiv ist, also das Körperding vor dem ärztlichen Blick, letzten Endes sogar auch als Gegenstand apparativer Untersuchungen. Das ist eigentlich das Thema. Und in dieser Erkenntnisperspektive wird der menschliche Körper von vornherein als Instrument, das möglichst effektiv sein soll, verstanden und als Apparat, den man steuern kann. Insofern muß man sagen, daß die Notwendigkeit, das menschliche Verhältnis zur Natur zu revidieren, als allererstes bei der eigenen Natur ansetzen muß.

Das Andere der Vernunft

Seel: Dazu habe ich dann noch eine Nachfrage zum Stichwort Aufklärung. Was hat aus Ihrer Sicht die Aufklärung mit diesen Entwicklungen zu tun? Sie schreiben an einer Stelle, daß wir für die Zukunft etwas anderes brauchen, und Sie benutzen dem Sinne nach die Formulierung: „Der Mensch der Zukunft braucht etwas jenseits der Aufklärung“.

Böhme: Ich möchte vorwegschicken, daß man auf Aufklärung überhaupt nicht verzichten kann. Ich habe einmal einen Aufsatz geschrieben mit dem Titel *Aufklärung in Permanenz*. Der Mensch schafft immer wieder Abhängigkeiten, denen er verfällt, und die müssen immer wieder verflüssigt wer-

den, also Aufklärung wird immer nötig sein – gegenüber den verselbständigten, selbst produzierten Mächten, vom Staat über den Markt bis zu religiösen Instanzen, dem militärisch-industriellen Komplex usw. Da ist immer Aufklärung nötig. Aber Aufklärung als Epoche genommen, also 18. Jahrhundert, das heißt im wesentlichen die Vernunftphilosophie: Demgegenüber müssen grundsätzliche Revisionen angesetzt werden. „Jenseits der Aufklärung“ setzt aber die Aufklärung voraus, das erreichte Niveau von Aufklärung muß zunächst einmal vorausgesetzt werden. Von daher gilt es, bestimmte Borniertheiten der Aufklärung, also der Vernunftphilosophie, zu revidieren. Allgemeiner gesagt, es handelt sich hier um das Projekt einer Revision der Moderne überhaupt. Das umfaßt noch mehr, aber wir sind ja im Moment bei dem Bereich des menschlichen Selbstverständnisses, und da geht es vor allem darum, daß in der Aufklärung der Mensch sich im wesentlichen als Vernunftwesen definiert hat, bzw. besser gesagt, stilisiert hat und sich dadurch abgesetzt hat von Natur sowohl im Sinne des eigenen Leibes als auch der äußeren Natur, aber auch den Naturvölkern usw. Die Vernunft ist eine Strategie der Selbststilisierung und der Selbststabilisierung des Menschen gegenüber Bedrohungen. Der Mensch hat sich auf dieses Vernunft-Vermögen hin stilisiert und dabei die anderen Seiten, die auch zum Mensch-Sein gehören, verdrängt, verleugnet, ausgeblendet. Und da sind Revisionen nötig, diese verdrängten Bereiche müssen wieder in den Einzugsbereich des Selbstverständnisses gebracht werden. Es geht, um noch mal diese Formel zu verwenden, um die Integration des Anderen der Vernunft in das menschliche Selbstverständnis.

Legewie: Revision der Aufklärung oder Vollendung des Projekts? Ich denke da an diese Formulierung von Habermas, der darauf besteht, daß das Projekt der Moderne unvollendet sei, daß die Vernunft, wie sie eher ganzheitlich gemeint war in der Aufklärung, halbiert wurde.

Böhme: Der Unterschied läßt sich sehr deutlich auf einen Punkt bringen. Im Unterschied zur neueren Frankfurter Schule, zu Habermas, halte ich an einer Dialektik der Aufklärung fest. Die *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno wird dort

zur Seite geschoben, überwunden, während ich meine, daß in der *Dialektik der Aufklärung* etwas ganz Wesentliches an der Aufklärung gesehen worden ist. Nämlich daß die Fortschritte der Vernunft auf ihrer Rückseite gewissermaßen Irrationalitäten produzieren. Insofern ist mein Denken eigentlich mehr durch Psychoanalyse, auch vielleicht durch Nietzsche, bestimmt. Ich sehe die Möglichkeiten, mit den Problemen der Moderne fertigzuwerden, nicht darin, daß man das Vermögen der Vernunft steigert, dadurch daß man z. B. auf die Meta-Ebene übergeht oder noch weitere Bereiche in den Einzugsbereich der Vernunft bringt oder unter dem Motto „die Moderne muß reflexiv werden“ noch eine weitere Reflexionsstufe einbaut. All das reicht nicht, sondern genau umgekehrt, man muß hineinbringen, was ich „oblique Reflexion“ nenne, man muß sehen, daß auf der Rückseite der Vernunft das Andere der Vernunft, das Ausgegrenzte, das Verdrängte ist, zu dem hin es gilt, Brücken zu bauen, Kompetenzen des Umgangs mit diesem Anderen zu entwickeln. Das heißt, es geht nicht einfach um Rationalität, Bewußtsein usw., und vor allem nicht bloß um Ausdehnung dieser Kompetenzen, sondern es geht auch um Leibsein-Können zum Beispiel, es geht um eine Kultur der Gefühle. Also es geht allgemeiner gesagt darum, daß das Vernünftige als etwas notwendiges begriffen wird, das aber notwendig ist, weil es das Andere der Vernunft gibt. Den Umgang mit diesem Anderen der Vernunft kann man nicht allein definieren durch Herrschaftsstrategien, Disziplinierung, Rationalisierung usw.

Chancen für die Zukunft

Legewie: Zur ökologischen Krise würde mich noch Ihre ganz persönliche Prognose interessieren. Das ist natürlich eine heikle Frage, aber diese Frage muß ich einfach stellen, weil ich sie mir selber auch immer wieder stelle. Wie geht das weiter, was sehen Sie da für Chancen auf eine Änderung, auf den vielbeschworenen Bewußtseinswandel?

Seel: Ist die Katastrophe unausweichlich?

Böhme: Die Katastrophe ist ja schon im Gange. Aber es gibt ja Fraktionen. Ich

glaube, daß auch hier eine Aufgabe der Aufklärung liegt. Man darf hier nicht die Übermacht von Verhältnissen, die letzten Endes Mensch-produziert sind, stehen lassen. Sondern man muß den Gesichtspunkt wiedergewinnen, daß der Mensch diese Verhältnisse macht. Auch dieses Vorschreiten der Naturzerstörung. Daß es also politische und gesellschaftliche, ökonomische Gründe dafür gibt. Und durch diese Aufklärung muß man auch das Handlungspotential wiedergewinnen. Also zweierlei: Es gibt Fraktionen bezüglich der Umweltproblematik, deren politische Auseinandersetzung noch nicht entschieden ist, und zweitens ist es durch Philosophie und Wissenschaft möglich, die Möglichkeit des Handelns wiederzugewinnen gegenüber den verselbständigten Verhältnissen. Insofern bin ich nicht schlechthin pessimistisch, obgleich man immer noch bei der schwächeren Fraktion ist.

Aber mir scheint es sehr wichtig, jedenfalls vom Standpunkt der Philosophie her, die Strategie zu überwinden, als ginge es darum, die Natur vor dem Menschen zu schützen. Ich glaube, daß hier genau die philosophische Arbeit fehlt, also die Arbeit am Begriff, an dem Naturbegriff in diesem Fall. Eine Folge ist, daß die Mittel, die man einsetzt, um mit der Umweltproblematik fertigzuwerden, das Übel sozusagen verlängern und weiterschleppen, weil diese Mittel selbst nicht verändert sind. Das Denken ist nicht verändert. Der zentrale Punkt ist, daß die Natur als das Gegebene angesehen wird. Die Natur wird als etwas angesehen, was im Gegensatz zum Menschen steht, und was als das Gegebene schon gut ist. Dabei müssen wir sehen, daß hier in den eng gewordenen Breiten Europas alles, was wir als Natur haben, bereits ein soziales und historisches Produkt ist. Auch das, was wir als Natur schützenswert finden und gut finden, ist ein historisches und menschliches Produkt, und es muß auch als solches begriffen werden. Und deshalb heißt für die Zukunft die erfolgversprechende Strategie auch nicht Naturbewahrung, sondern Naturgestaltung, Renaturierung zum großen Teil. Also nicht mehr Naturschutz, sondern Produktion und Reproduktion von Natur ist die Maxime. Daraus folgt natürlich auch, daß das ein Politikum ist, welche Natur wir überhaupt wollen. Das wird noch viel mehr zu einem politischen Thema werden! Insofern gebe

ich eigentlich dieser Sache der Natur als menschlicher Lebensgrundlage noch eine gute Chance.

Seel: Sehen Sie da auch eine spezifische Aufgabe für unsere Wissenschaft, für die Psychologie?

Böhme: Ja, unbedingt. Das ist natürlich ein sehr weitgehendes Thema. Wir haben vorhin schon einmal von dem Stichwort „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ gesprochen. Kant hat unter „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ die Lehre vom Menschen verstanden, die sich mit dem beschäftigt, was der Mensch aus sich selbst macht. Gegenüber der Psychologie würde ich sagen, ist es ganz wichtig zu sehen, daß der Mensch nicht einfach ein empirisches Wesen ist. Der Mensch ist nicht bloß eine Tatsache, sondern er produziert sich ja ständig selbst. Jedes Individuum macht sich zu etwas. Die Frage der Rückgewinnung von Handlungspotential wird damit durchaus auch eine Sache der Psychologie, nämlich dieses Selbstbewußtsein und auch diesen Stolz des Menschen erstmal überhaupt zu unterstellen, bei den Menschen, mit denen wir es zu tun haben, und dann auch im weiteren zu fördern. Also, ein Selbstverständnis des Menschen, nach dem er nicht einfach ist, was er ist, sondern sich beständig zu etwas machen kann und sich auch immer schon zu dem gemacht hat, was er faktisch ist. Das erfordert meiner Ansicht nach von der Psychologie auch bestimmte methodische Vorgehensweisen. Also dieses nicht-empirische Moment ist genau dasjenige, was eine Psychologie überhaupt erst zur kritischen Psychologie machen würde. Den Menschen nicht einfach als pure Tatsache hinzunehmen.

Seel: Ja, das ist mir sehr sympathisch. Daran arbeiten wir.

Böhme: Dann sind wir ja Bundesgenossen.

Die Utopie des souveränen Menschen

Legewie: Damit kommen wir zu unserem letzten Schwerpunkt, der Frage nach Utopien. Das ist ja gegenwärtig eine lebhaft diskutierte Diskussion nach dem Zusammenbruch der

großen Utopien auf der Linken. Welche Bedeutung haben heute Utopien und wie sehen Sie den Stellenwert von Utopien? Sie haben eine sehr bescheidene Utopie in Ihrem Buch am Schluß formuliert, nämlich die des „souveränen Menschen“, wenn ich das als Utopie bezeichnen darf. Eine Utopie eines Menschen, der sich auch ein Stück zurücknimmt in seinem Universalitätsanspruch.

Böhme: Ich glaube, daß Sie da zwei wichtige Dinge ansprechen. Nämlich einerseits, daß Utopien heute nicht schlechthin verschwunden sind, sondern gewissermaßen partikulärer geworden sind, also geringere Reichweite haben. Es sind nicht die Utopien der Menschheit oder der europäischen Entwicklung usw., oder der neuen Gesellschaft, sondern es sind eher Lebensformen, die eine partikuläre gesellschaftliche Basis haben, in bestimmten Gruppierungen, Fraktionen usw. Und dann das andere Moment, daß bei diesem Ideal des neuen Menschen, das ich als den souveränen Menschen bezeichnet habe, in diesem Ideal selbst schon mitgedacht ist, daß der Mensch sich nicht schlechthin selbst produzieren kann. Eine der großen Dimensionen des Projektes der Moderne war ja die Produktion des Menschen durch sich selbst. Das ist im Grunde das pädagogische Projekt der Aufklärung, das vielleicht von Kant am besten auf den Begriff gebracht worden ist, indem er gesagt hat, der Mensch wird Mensch erst durch Erziehung. Es ist der Gedanke, der Mensch könne sich selbst ganz und gar machen. Dieses Sich-selber-Machen ist ein ganz wichtiger Punkt, daran würde ich auch festhalten. Die Revision liegt darin, daß der neue Mensch als der souveräne mit Freud damit rechnet, nicht schlechthin Herr im eigenen Haus sein zu können. Daß er also z. B. mit seinem eigenen Unbewußten rechnet, daß er sich nicht anmaßt, der Täter seiner Taten und der Denker seiner Gedanken zu sein. Ich glaube, so ließe es sich am schönsten verdeutlichen: Natürlich ist es wichtig, daß ich als intellektuelles Subjekt, das etwas behauptet, Träger meines Gedankens bin. Ich muß dafür geradestehen, ich muß argumentieren, begründen. Aber ich kann doch nicht denken, wenn mir nichts einfällt! Also, als Denker muß ich mich so zu mir selbst verhalten, daß ich anerkenne, von meinem eigenen Unbewußten

abhängig zu sein. „Es denkt“, wie Lichtenberg gegen Descartes gesagt hat, es denkt wie es blitzt, nicht ich denke, sondern es denkt in mir. Und natürlich muß man seinen Gedanken dann als „ich denke“ übernehmen, um ihn zu rechtfertigen und dafür geradestehen. Aber diese Souveränität im Umgang mit sich selber besteht gerade darin, Selbstvertrauen zu haben zu etwas in sich, dessen man nicht mächtig ist. Das trifft natürlich das Handeln genauso: ich kann nicht handeln, wenn ich nicht getragen werde von einem Impuls. Dieses „Ich“ ist nach Freud ein Epiphänomen oder, wie er auch sagt, ein Reiter, der ein Pferd reitet – aber das Pferd muß ja mitgedacht werden! Dieses Sich-Aufblähen des Ich als Täter der eigenen Taten ist auch eine dieser Borniertheiten der Aufklärungsphilosophie. Und ich denke, auch hier muß eine Revision stattfinden. Der souveräne Mensch weiß, daß er auf etwas anderes in sich angewiesen ist, um überhaupt handeln zu können. Und so kann man das durch viele Dimensionen des Mensch-Seins durchspielen, daß Souveränität ein Selbstbewußtsein ist, das aber die eigene Abhängigkeit integriert.

Seel: Dazu habe ich eine Nachfrage. Warum haben Sie diesen Menschen souverän genannt? Warum dieses Wort?

Böhme: Ja, das Wort enthält ein Problem, weil als souverän häufig gerade der absolute Herrscher verstanden wird, der politische Repräsentant dieses selbstbewußten Subjektes der Neuzeit. Aber wir haben in unserer Sprache eine Verwendung von „soverän“ als Charakterisierung eines Menschen, der es aushalten kann, daß ihm auch mal etwas schiefeht, der damit rechnet, daß er sich mal blamiert, der das hinnehmen kann, der auch den anderen den anderen sein lassen kann, der nicht alles unter seiner Regie haben will. Der souveräne Mensch ist derjenige, der Betroffenheit erfahren kann, der sich vom anderen etwas geschehen lassen kann, der ein solches Selbstbewußtsein hat, daß er nicht darauf angewiesen ist, die anderen zu manipulieren, sich selbst zu manipulieren, und zu behaupten, daß er immer der Herr im eigenen Hause sei. Denn nicht der Macho und der Macker ist der Souverän, sondern im Grunde derjenige, der in gewisser Weise über den Dingen steht.

Nein-Sagen-Können

Legewie: Ist das nicht hoffnungslos, steht der souveräne Mensch nicht hoffnungslos auf verlorenem Posten angesichts der neuen Welle an Fundamentalismus und Nationalismus und Chauvinismus, also gerade auch dieser Wiederbelebung des Fundamentalismus? In Ihrem Buch fand ich durchaus auch einige Äußerungen, die eine gewisse Sympathie für fundamentalistische Positionen mitschwingen ließen.

Böhme: Nun, ich vertrete ja die Philosophie. Und die Philosophie ist ein Versuch, mit der prekären Situation des Menschen fertigzuwerden, die sich in der technischen Zivilisation stellt, der Fundamentalismus ist ein anderer Versuch. Fundamentalismus ist in dem Sinne gewissermaßen eine Konkurrenz, und ich kann den Fundamentalismus sehr gut verstehen, weil ich eben sehe, daß er eine Reaktionsweise ist auf bestimmte Probleme, die sich wirklich stellen. Und zwar sind das Orientierungsprobleme, insbesondere die fundamentale Infragestellung von so etwas wie menschlicher Natur, die durch die technische Manipulation des Menschen in die Welt gekommen ist. Da kann ich sehr gut verstehen, daß sehr viele Menschen fundamentalistisch werden, d.h. von Autoritäten, von Buchautoritäten und auch religiösen Autoritäten, sich sagen lassen wollen, was das richtige Mensch-Sein ist, und sich auch da führen lassen wollen. Das ist keine philosophische Lebensweise, es ist eher eine religiöse, und das ist nicht mein Weg, aber das Problem kann ich gut verstehen. Das Problem besteht darin, daß die Humanität heute nur bewahrt werden kann, wenn man an bestimmten Stellen nein sagt, und dieses Nein-Sagen bezieht sich beispielsweise auf die schrankenlose Manipulation des Menschen.

Leider gibt es keine allgemeinen und verbindlichen Kriterien, an welcher Stelle man nein sagen muß und wo nicht. Fast jeder Mensch kommt ja in Situationen, wo er sich fragen muß, wie weit will ich z.B. meine Stimmung manipulieren, um leistungsfähig zu sein, wieweit will ich mich in meiner alltäglichen Lebensführung den Experten unterwerfen, wenn ich krank bin, wieweit will ich Prothesen akzeptieren bzw. Organersatz an mir, an welcher Stelle meine ich, daß meine Integrität in Frage steht. Und jeder

Mensch muß, um seine Humanität zu bewahren, an irgendeiner Stelle dieses Nein setzen. Natürlich würde ich versuchen, dieses aus einer philosophischen Haltung heraus zu tun, aber viele andere Menschen bedürfen dazu einer breiteren Basis und finden sie dann vor allem in religiösen Gruppierungen, und das nennt man dann Fundamentalismus. Aber auch der Philosoph kann diese Probleme letzten Endes nicht mehr als Individuum allein tragen. Gerade diese Öffnung des philosophischen Daseins zum Alltag, dies Bewußtsein des Teil-Seins, daß man also als Mensch mit anderen Menschen zusammen erst Mensch sein kann, all das macht den Philosophen anfällig gegenüber der Frage, ob andere Menschen mitziehen, ob z. B. seine nächsten Angehörigen seine Entscheidung mittragen.

In der letzten Auflage der *Anthropologie* bin ich in einem 20. Kapitel über „Humanität und Widerstand“ darauf eingegangen, daß Menschsein sich heute wesentlich durch die Fähigkeit des Nein-sagen-Könnens definiert. Es sind hier im wesentlichen vier Widerstandsdimensionen, von denen die erste sich darauf bezieht, an bestimmter Stelle gegenüber der schrankenlosen Manipulation der menschlichen Natur nein sagen zu können, weil so etwas wie Natur eben auch zum Menschen gehört. Die zweite Möglichkeit und Notwendigkeit betrifft mehr den politischen Sektor, nämlich daß so etwas wie ziviler Ungehorsam heute notwendig zur Entwicklung von politischem Bewußtsein gehört. Weil unsere Organisation der Politik derart ist, daß die sogenannte Volkssouveränität immer schon abgegeben ist, wird es notwendig, mindestens partiell und für den Einzelfall die abgegebene Souveränität auch zurückrufen zu können. Sie dem Staat wieder zu entziehen, in eigene Regie zu nehmen, um überhaupt ein Bewußtsein zu haben, ein verantwortlicher Bürger zu sein. Insofern glaube ich, daß die politischen Widerstandsbewegungen ganz zentral sind, essentiell für Humanität, insofern es heißt, eine politische Existenz zu führen. Als dritte Dimension würde ich das nennen, was bei Bataille unter dem Stichwort „Verbot“ und „Überschreitung“ vorkommt. Das ist auch für die Bewahrung der Humanität heute unverzichtbar, daß man als Einzelmensch irgendwann einmal aus der Normalität austritt. Bei Bataille sind das Zustände der Ekstase oder des Überschreitens von Nor-

men der Hierarchie, der Schamgrenze usw., Überschreitungen, für die es allerdings einen Rahmen geben muß. Bataille denkt z. B. an solche Formen wie Karneval und bestimmte Riten. Bei der totalen Normalisierung des durchschnittlichen Daseins in unserer technischen Zivilisation ist es für das Gefühl des Selbst-Seins, also auch für Humanität, essentiell, diese Möglichkeit zu haben, einmal über die Stränge schlagen zu können, Regeln und Normen verletzen, auch moralische Normen verletzen zu können. Ein moralischer Mensch kann man überhaupt nur werden, wenn man auch im Einzelfall in der Lage ist, Normen zu überschreiten. Und dann gibt es noch einen vierten Bereich, den habe ich unter das Stichwort „Selbstsorge“ gestellt. Das betrifft natürlich Sie als Psychologen besonders. Der moderne Mensch in unserer Zivilisation hat die Sorge für sich schon immer an Experten abgegeben. Von den psychischen Problemen, über die Erziehung, die Bildung, über die Sinnfindung usw., alles ist an Experten abgegeben, vom Theologen bis zum Psychiater. Gegen jedes Risiko ist man versichert. Und ich denke, daß man ein souveräner Mensch nur sein kann, wenn man sich hier partiell zurücknehmen kann. Also Widerstand gegen Expertenherrschaft, sich mal irgendwo nicht versichern, ein Stück eigenes Lebensrisiko überhaupt auf sich zu nehmen, erst dadurch kann man überhaupt noch ein verantwortliches Leben führen. Wogegen es gilt Widerstand zu leisten, das sind Strukturen, die dem Menschen die Möglichkeit, überhaupt er selbst zu sein, entziehen bzw. immer schon entzogen haben. Demgegenüber nein sagen zu können, dadurch definiert sich überhaupt erst, was heute noch Humanität sein kann. Also diese vier Dimensionen des Nein-Sagen-Könnens müssen zum Begriff des souveränen Menschen hinzugenommen werden.

Politik und Lebensform

Legewie: Stellt sich nicht angesichts der globalen Krise sowas wie die Alternative fundamentalistische Öko-Diktatur oder Gemeinschaft souveräner Menschen?

Böhme: Ich glaube, die souveränen Menschen werden doch sehr wenige sein. Also diese Alternative würde ich nicht akzeptie-

ren. Und zwar schon deshalb nicht, weil die Frage der Lebensformen ja heute doch wirklich sehr partikularistisch gelöst werden kann. Insofern leben wir in einer pluralistischen Gesellschaft. Es ist nicht notwendig, daß die Normen, nach denen sich der einzelne orientiert, beliebig verallgemeinerbar sind.

Legewie: Mit einer Ausnahme. Wir waren uns vorher einig, daß der westliche Lebensstil destruktiv ist und daß es an der Stelle notwendig ist, daß – wie auch immer partikularistisch – neue Lebensformen gefunden werden.

Böhme: Ja. Aber Sie müssen doch eins hinzunehmen, nämlich das Auseinanderfallen von Politik und Moral. Das ist ja auch ein Grundzug unserer anthropologischen Situation, daß die Frage der individuellen Lebensform nicht schlicht identisch ist mit dem, was gesellschaftlich und politisch notwendig ist. Das sind zwei verschiedene Dinge. Zum Beispiel denke ich mit Ernst-Ulrich von Weizsäcker, daß das Problem der Verschwendungsökonomie des Westens etwa durch Öko-Steuern, d.h. also nicht durch Produktions-, sondern durch Verbrauchssteuern geregelt werden muß, was das Konsumverhalten im Durchschnitt verändern wird. Das ist aber eine andere Frage als die Frage nach den individuellen Lebensformen, wo es beispielsweise darum geht, wie verhalte ich mich zu meinem eigenen Leib, will ich Manipulationen im Krankheitsfalle unbeschränkt hinnehmen oder nicht, wie gehe ich mit Gefühlen um, welche Bedeutung hat für mich leibliche Anwesenheit eines anderen Menschen, will

ich z.B. Kommunikation ganz und gar als eine nichtleibliche, also als Telekommunikation führen. Diese Dinge prägen die Lebensform sehr stark, aber sie stellen eine andere Organisation des Menschen dar als die Großorganisation von Ökonomien und politischen Gebilden.

Legewie: Aber es wäre doch auszuarbeiten, wie sich das aufeinander bezieht und wie letzten Endes aus den Lebensformen auf der Makro-Ebene so etwas wie ein bestimmtes Konsummuster und eine Wachstumsdynamik entsteht. Ich meine, die grundlegende, in unserem System verankerte Wachstumsdynamik, hängt doch mit unserem Lebensstil zusammen!

Böhme: Sicher, aber trotzdem glaube ich umgekehrt nicht, daß man das Ökoproblem mit ethischen Gesichtspunkten in den Griff bekommt. Das müssen politische sein.

Legewie: Ich dachte auch weniger an eine ethische Perspektive, sondern, was jetzt diskutiert wird, durchaus an ein neues Verständnis von Lebensqualität. Also nicht eine asketische Schiene zu einer ökologisch sinnvollerem und erträglicheren Lebensform, sondern durchaus die Wiederentdeckung von Formen der Lust, der Lebensfreude, die eben weniger zerstörerisch sind. Und da sehe ich gerade beim souveränen Menschen Parallelen.

Böhme: Also ganz sicher. Trotzdem würde ich davon Abstand nehmen, die Lebensform des souveränen Menschen, die eine Haltung des einzelnen darstellt, als ein Remedium für bestimmte Globalprobleme anzupreisen.