

**„Wir sind, aber wir haben uns nicht, also werden wir erst“ – ein kleiner Essay
über philosophisches Denken¹**

Für jemanden, der sich gelegentlich selbst an Gedichten versucht, einmal Literaturwissenschaften studiert hat und auf anderen Feldern in wissenschaftlicher Textproduktion geübt ist, ist ein Essay über Poesie relativ rasch geschrieben. Folge ich einigen Lyrikerinnen, auf deren Dichtung ich manches gebe, so finde ich aus ihrer Feder nicht viel an Texten über Lyrik. Auch die Reden, die einige von Ihnen aus Anlass der Verleihung von Preisen für ihre Arbeit gehalten haben, ich denke etwa an Wislawa Szymborska oder an Pablo Neruda, sind in ihren Reflexionen dazu, was denn Poesie nun ausmache, eher verhalten. Wollte ich dann im weiteren meinem eigenen durchaus subjektiven Zugang zu dieser literarischen Form folgen, so kam es vor allem darauf an, mir selbst als Lyriker nachzuspüren und aufzuschreiben, was ich bei solchem Nachdenken fand. Und wenn man mit Heinrich Heine sagen kann, dass die deutsche Literatur, nachdem sie weltlich geworden zugleich subjektiv, lyrisch und reflektierend geworden sei, dann ging es eben im Kern darum, über die eigenen Zugänge zu dieser Literatur, zunächst als Lesender später auch als Schreibender nochmals zu reflektieren.

In Bezug auf die Philosophie ist es um einiges schwieriger, einen brauchbaren Essay zu schreiben. Es mag ja gemeinsame Wurzeln mit der Poesie geben. Das Staunen über unsere Welt, die Welt die wir haben und in der wir uns zugleich unserer selbst bewußt werden, mag man da mit Ernst Bloch als einen gemeinsamen Anfang von beidem nennen können. Aber das macht es mir doch nicht möglich, in der gleichen Unbefangenheit zu schreiben. Ich bin hier viel zu dicht an meiner eigenen Professionalität als Gesellschaftswissenschaftler. Und zugleich bin ich von meiner Profession her eben doch kein Philosoph – und habe wie meine Profession nach 1968 die Philosophie allzu leicht als in der Marx'schen Theorie „aufgehoben“ unbeachtet gelassen. Allerdings könnte ich auch als Literat, als der ich mich gelegentlich versuche, nicht unbefangen an dieses Thema herangehen. Hier geht es um systematisches, kritisches Denken, oder in den Worten, in denen Heinrich Heine lyrisch auf die Philosophie seines Lehrers Hegel zu sprechen kam – als den Gipfelpunkt deutscher Philosophie seit Leibniz - um „der Bücher tiefsten Sinn“. Und Heinrich Heine steht dann

¹ Den folgenden Essay habe ich 2007 geschrieben; und ich bin kein Philosoph. Es handelt sich um einen ersten Text, in dem ich Überlegungen zur eigenen philosophischen Selbstverständigung systematischer zusammengefasst habe. Solche Selbstverständigung wurde damals für mich zwingend; und ich habe seither kontinuierlich weiter an ihr gearbeitet, wie die weiteren Essays zu Philosophie und die Aufsätze unter der Rubrik Philosophie und zuletzt auch meine Buchveröffentlichungen belegen. Ich habe den Essay 2013 in meinem Buch „Unter dem Brennglas – im weiten Gedankenflug“ im Mittelteil zwischen zwei weiteren Essays zu Poesie und zu Politik veröffentlicht. Die einleitenden Bezüge zu meiner Lyrik erklären sich aus diesem Zusammenhang. Siehe dazu auch auf dieser Homepage den Essay: „Gedichte, Rätsel ‚immer bewegt in sich‘ – Versuch über Poesie“.

in seiner Zeit sogleich als ein Autor sehr durchdachter Reflexionen über die Entwicklung deutscher Religion und Philosophie von der Reformation bis hin zu Hegels Vollendung des deutschen Idealismus vor Augen. Er war dabei, so Hans Mayer über seine 1834 veröffentlichten Schrift „Zur Geschichte von Religion und Philosophie in Deutschland“, ganz im Gegensatz zu seiner, frühen, poetischen Subjektivität von dem Bestreben geleitet „objektiv, gültig und geschichtlich zu werden“. Und so sehr Heinrich Heine auf der einen Seite die Selbstbezüglichkeit des philosophischen Diskurses kritisiert und sich selbst als Popularisierer ihres Denkens präsentiert, wenn er schreibt: „Was helfen dem Volke die geschlossenen Kornkammern, wozu es keinen Schlüssel hat? (...) Ich habe nicht diese Scheu (die Resultate des eigenen Denkens dem Volke mitzuteilen), denn ich bin kein Gelehrter. Ich bin selber Volk“; er veröffentlicht seine Schrift 1834 als „das Fragment eines größeren Ganzen“, das er dem verehrten Publikum damit ankündigt. Er steht also für einen Anspruch, sehr systematisch über Philosophie, Literatur und Politik aus einer zugleich auch immer biographisch rekonstruierten und reflektierten Perspektive von Paris und Frankreich seit der französischen Revolution auf Deutschland zu blicken, um beide besser zu verstehen. Sein biographisches Werk ging verloren und sein großes Deutschland-Buch ist, wie Hans Mayer schreibt „wahrscheinlich *am Entsetzen über deutsche Perspektiven* gescheitert“, angesichts dessen für Heinrich Heine letztlich nur der Rückfall in eine neue Subjektivität geblieben sei. Ob diese Interpretation triftig ist, mag hier dahin stehen. Jedenfalls finden sich Formulierungen am Ende der eben erwähnten Schrift – und ähnlich auch in seinem großen politischen Gedicht „Deutschland ein Wintermärchen“, die ein solches Entsetzen erkennen lassen, etwa wenn der Autor in seiner Parallelisierung von französischer Politik und deutscher philosophischer Ideengeschichte davon spricht, dass mit ihr der Gedanke der Tat vorausgehe und absehbar eine Deutsche Revolution komme, die „die Welt mit Entsetzen und Bewunderung erfüllen“ werde. Aber in seiner Lyrik gestaltet der Hegelianer Heine diese Vorstellung des zur Tat kommenden Gedankens noch aus: „*Ich bin von praktischer Natur/Und immer schweigsam und ruhig/Doch wisse: was du ersonnen im Geist/Das führ ich aus, das tu ich*“, lässt er die Erscheinung seines merkwürdigen Doppelgängers in „Deutschland ein Wintermärchen“ sagen.

Es geht nun im Folgenden nicht um eine groß angelegte philosophische oder wissenschaftliche Arbeit. Und auch was ich als Wissenschaftler geschrieben habe, ist bescheidener angesetzt. Es geht vielmehr um einen Essay, darin allerdings schon um eine systematische Reflexion einiger philosophischer Grundfragen, die ich selbst in einigen meiner Gedichte ziemlich direkt angegangen bin. Man könnte vielleicht sagen, dass es um ein paar philosophisch halbwegs fundierte Reflexionen auf die „*conditio humana*“ geht, über die einige bedeutende DenkerInnen nach der Nacht des 20. Jahrhunderts auf der Suche nach den Irrtümern und Irrwegen des abendländischen Denkens intensiv neu reflektiert haben, um die Infragestellung von gewöhnlich so selbstverständlich genommenen Glaubensgewissheiten über einen vermeintlich infiniten Fortschritt von Wissenschaft und Technik, die sich in unserer abendländischen Kultur so doch nur als verselbständigte systemische Prozesse in wechselseitiger Verstärkung zusammen mit der Herausbildung eines Systems ökonomischen

Denkens und Handelns entfalten konnten. Alle drei haben so aus einer vorausgegangenen, in der Renaissance aufbrechenden, durch die christliche Kultur geprägten und von ihr gleichsam entbundenen Welt eine Gewalt entfesseln können, die eine neue menschengemachte Welt hervorbringen konnte. Die dadurch geschaffenen Möglichkeitsräume weiterer gesellschaftlicher Entwicklung sind ungeheuer. Wir nehmen sie gewöhnlich als offene Möglichkeiten unserer von uns Menschen gemachten Welt wahr. Prägend war in ihr immer wieder, und vielleicht sogar immer noch zunehmend, ein Fortschrittsoptimismus. Er findet sich, weithin ungebrochen, noch in dem erwähnten Text Heinrich Heines, dann in dem keine zwanzig Jahre später von Karl Marx und Friedrich Engels verfaßten „Kommunistischen Manifest“, das man mit Fug und Recht auch als einen Text von hoher literarischer Qualität ansehen könnte. Er war und blieb prägend für die wichtigen Strömungen der internationalen Arbeiterbewegung und erfaßte als Vorstellung vom „Technischen Fortschritt“ spätestens nach der „Nacht des 20. Jahrhunderts“ auch die bis dahin eher kulturkritischen konservativen Geistesströmungen, während eher nur wenige philosophische Denker, allerdings wohl die eher bedeutsamen, nun die Krise des abendländischen Denkens, die „Dialektik der Aufklärung“ (Max Horkheimer und Theodor W. Adorno), die „Antiquiertheit des Menschen“ (Günther Anders) oder die Frage der produktiven Leistung von Macht bei der Herstellung von Subjektivität im Prozess der Moderne (Michel Foucault) ins Zentrum ihrer Überlegungen rückten. Ein Gegenwartsautor, der in einer Reihe von Büchern, vor allem entlang der philosophischen Gegenströmung von Arthur Schopenhauer über Friedrich Nietzsche bis hin zu Martin Heidegger eine Geschichte des philosophischen Denkens in Deutschland nachgezeichnet hat, wäre hier zu zitieren:

„Was es einmal gab: Gott und die Welt denken, mit heißem Herzen. Das große Stauen darüber, dass Etwas ist und nicht Nichts. Das Buch (Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie, H. M.) blickt zurück auf eine versunkene Welt. Als die Philosophie noch einmal, zum letzten Mal vielleicht, in prachtvoller Blüte stand. Die ‚wilden Jahre der Philosophie‘: Kant, Fichte, Schelling, die Philosophie der Romantik, Hegel, Feuerbach, der junge Marx. So erregend und erregt war eigentlich noch nie gedacht worden. Der Grund: die Entdeckung des Ichs, ob dieses nun in der Rolle des Geistes, der Sittlichkeit, der Natur, des Leibes, des Proletariats vorgeführt wurde – es stimmte euphorisch, gab zu den ausschweifendsten Hoffnungen Anlass. Man holte sich die ‚an den Himmel verschleuderten Reichtümer zurück‘. Man bemerkte: Lauter selbstgemachte Dinge. Man kam in sein Eigentum, zu welch fernen Ufern man auch aufbrach. Das entzückte eine Weile lang, dann aber enttäuschte es. Indem man in den alten Reichtümern der Metaphysik das Selbstgemachte entdeckt, verlieren sie ihren Zauber, ihre Verheißungen. Sie werden matt und trivial. Was das ist ‚Sein‘, weiß man nicht mehr, auch wenn es allerorten heißt: ‚Das Sein bestimmt das Bewußtsein‘. Was tun? Wenn man schon der Macher ist, dann muss man eben möglichst vieles machen. Man sucht Zukunft in hektischen Akkumulationen. Das Glück der Erkenntnis verschwindet. Es bleibt ihr bloßer Nutzen. ‚Wahrheiten‘ sind bloß noch dazu da, dass sie ‚verwirklicht‘ werden. Das entbindet die säkularisierte Religion des Fortschritts und des Wachstums. Es kommt die Zeit, in der man sich

vom Gemachten umzingelt fühlt und sich nach dem Gewordenen sehnt, eine Zeit, in der dann die Aneignung des Eigenen zum Problem wird; dann ist von Entfremdung inmitten der selbstgemachten Welt die Rede, dann wächst das Gemachte den Machern über den Kopf. Die Einbildungskraft entdeckt eine neue Utopie: Die Beherrschbarkeit des Gemachten. Wo diese Utopie an Kraft verliert, greift eine neuartige Angst um sich: Die Angst vor der selbstgemachten Geschichte. Wir sind in der Gegenwart angekommen.“

Das kennzeichnet das heutige philosophische Denken – und davon findet sich auch vieles in der großen Literatur unserer Gegenwart. In den Natur- und Gesellschaftswissenschaften, und in letzteren vermehrt im Maße wie sie auch angewandte Wissenschaften werden (wollen) findet sich hingegen eher ungebrochen ein tatkräftiger Optimismus. Seltener, und nur vorübergehend, war in den letzten Jahrzehnten eine stärkere Akzentsetzung auf Risiken zu beobachten. Geradezu irritierend muten einen die systemtheoretischen Berufsoptimisten und Gesundheitsbetreuer eines zunehmend krisenbehafteten reproduzierenden Kapitalismus an. Nur schwer dringen dagegen in diesen Zeiten Analysen wie die von André Gorz durch, denen zufolge der Traum des Kapitals und der Wissenschaften von einer „äußersten Grenzenlosigkeit“, von „einer Befreiung von aller Stofflichkeit, von der Natur (...) zum Alptaum (wird) für all das und all diejenigen, wovon sich das Kapital zu befreien sucht, den Planeten und seine Bewohner“.

Karriere machen eher die immer neuesten Fortschrittsmythen, etwa in Gestalt von Ray Kurzweils Traum von einer gegenüber allen Begrenzungen der *conditio humana*, ja letztlich dem Entropiegesetz der uns bekannten physikalischen Welt, verselbständigten technischen Intelligenz auf Basis der Nano-Technologie. Das Beispiel dieser Vision mit überwiegend „ausschließlich softwareresidenten Menschen“, die mit dem in der Technologie repräsentierten Wissen allseitig verknüpft sind, es jederzeit herunterladen können, aber auch in der Lage sein sollen, sich aus dieser stetigen Teilhabe an einem allgemeinen Wissen heraus in unterschiedlichen Verkörperungen gewissermaßen zu individualisieren, wobei ich auch du sein kann. Dieser Traum, in dem „der Begriff Lebenserwartung (...) im Zusammenhang mit intelligenten Wesen keine Bedeutung mehr (hat),“ mag besonders verstiegen erscheinen. Jedenfalls verkennt er, dass wir als geschlossene biologische Systeme in keinem Fall „aus unserer Haut“ können und dass wir auch dann wenn wir uns „softwareresidente“ Äquivalente, oder gar Duplikate schaffen in unserer endlichen Form gefangen bleiben. Und nicht zufällig sind die Arbeiten dieses Autors konsequenter Weise von allen jenen Reflexionen entleert, die den Gehalt der bisherigen Geschichte philosophischen Denkens ausmachen. Es geht nicht länger um ein radikales Denken der *conditio humana* sondern um das Denken einer der menschlichen Intelligenz ebenbürtigen und schließlich überlegenen technischen Intelligenz. Gleichwohl, sie belegen schon: Schwierig ist offenkundig ein immer wieder ernüchternder Blick auf Chancen und Risiken der ablaufenden gesellschaftspolitischen, technologischen und politischen Entwicklungen.

Der vorliegende Essay hat vor solchem Hintergrund den bescheidenen Anspruch des Versuchs einer Selbstverständigung in schwieriger Lage. Es geht darum einige Gedanken; die ich u.a., auch in Kurzprosa und in lyrischer Form, in meinen philosophischen Reflexionen, verarbeitet habe, in einem systematischeren Zusammenhang zu entwickeln. Wie es der Form des Essays entspricht, werden nicht alle Überlegungen vollständig ausgeführt. Manche Fragen werde ich nur anreissen. Aber es geht doch darum, sie in einem gewissen systematischen Zusammenhang und mit einer bestimmten Fokussierung zu behandeln. Und meine Absicht ist es schließlich auch, aktuell höchst bedeutsame, schwierige Fragen des philosophischen Diskurses, die auch heute wieder mit selbstverständlicher hoher Selbstbezüglichkeit unter Philosophen erörtert und zugleich von Gesellschaftspolitik und Gesellschaftswissenschaften allzu gerne vergessen werden, zugänglicher zu machen.

Ich sprach einleitend von unserer menschengemachten Welt, die im philosophischen Denken - und im gesellschaftspolitischen und wissenschaftlichen Denken und praktischen Handeln – der vergangenen zweihundert Jahre zunehmend als ein im Prinzip infiniten Prozess gesellschaftlichen Fortschritts verstanden wird. In diesem Sinne hat zuerst Johann Willhelm Hegel von dieser Epoche als von der „Moderne“ gesprochen. Im philosophischen Diskurs dieser Moderne wird die menschliche Lebenswelt – und dies ist natürlich ein späterer, erst von Edmund Husserl eingeführter Begriff - reflektiert als ein Produkt der menschlichen Vernunft. Dass sie nicht von einem höheren, als Gott bezeichneten, Wesen eingerichtet sei, kann in der neueren Philosophie erstmals von Immanuel Kant im Rahmen seiner Vernunftkritiken gedacht werden. Es bleibt dann die Möglichkeit des Lebens im Modus eines ‚also ob‘. Unter anderem gegen Leibniz‘ älteren Lösungsversuch des Theodizeeproblems zeigt er, dass sich ein Beweis deistischer Gottesvorstellungen nicht führen läßt. Es kann nur noch darum gehen, sich in der uns im Rahmen unserer Erkenntnismöglichkeiten gegebenen und von uns zu gestaltenden Welt im Modus eines „als ob“ einzurichten, weshalb die praktische, anders als die theoretische, Vernunft dem dessen bedürftigen Menschen die Existenz Gottes verbürgen mag. Rüdiger Safranski hat in heutiger Zeit in einer eindrucksvollen Interpretation des Buches Hiob diesen Gedanken eines tief verankerten Bedürfnisses „gemeint zu sein“, der uns Menschen wohl durch alle kulturellen Entwicklungsstufen und Religionen begleitet, eindrucksvoll herausgearbeitet.

Gleichwohl: Erstmals wird in Kants „Kritik der theoretischen Vernunft“ der Mensch philosophisch konsequent gedacht als der Schöpfer seiner Lebenswelt. Ich verwende diesen Begriff nun zum wiederholten Mal und sollte ihn daher erläutern, zumal er in der neueren philosophischen Literatur durchaus unterschiedlich verwendet wird, nicht zu sprechen von soziologischen Verwendungen, die den Begriff gelegentlich bis hin zur Bezeichnung verschiedener sozialer Milieus benutzen. Ich verwende Leben und Lebenswelt auch nicht in irgendeiner Entgegensetzung zu Arbeit („Arbeit und Leben“), wie dies vor allem durch die Habermas’sche Fassung des Lebensweltbegriffs nahegelegt wird - der dabei auch an den engen, auf instrumentelles Handeln und den Lastcharakter der Arbeit abhebenden, Arbeitsbegriff von Hannah Arendt und ihre Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln anknüpft. Diese Begriffliche

Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln, bei Jürgen Habermas selbst, ist in der jüngeren sozialwissenschaftlichen Diskussion ähnlich folgenreich gewesen wie die von System- und Lebenswelt. In der Husserl'schen Subjektphilosophie hat der Begriff der Lebenswelt im Kern eine erkenntnistheoretische Dimension. Er bezeichnet die dem Menschen gegebene Welt, und diese Welt ist eine durch seine Praxis, und das heißt in einem weiten Sinne durch seine Arbeit, gegebene, ihm anverwandelte oder auch entfremdete. Jürgen Habermas verwendet Lebenswelt hingegen als komplementären Begriff zu dem der Systemwelt. Sie steht bei ihm als generelle Bedingung der Geltung sozialer Ordnung den gesellschaftlichen Systemen, der Systemwelt gegenüber, die für die institutionalisierte und verdinglichte Struktur der Sachzwänge steht. Der Imperialismus der Systeme gegenüber der Lebenswelt schließt sich dann als kritisch gemeinte Analyseperspektive an. Ich verwende den Begriff der Lebenswelt demgegenüber im Anschluss an Jürgen Srubar, der ihn aus seiner Genese von Edmund Husserl über Martin Heidegger und Max Scheler und seine Soziologisierung durch Alfred Schütz rekonstruiert. Dabei geht es um die folgende Einsicht:

In den „Erfahrungen der Doppelbödigkeit der Lebensweltlichen Praxis, die einerseits aus der Partikularität des Alltags (aber auch in die Selektivität der Logiken jeweiliger Systemrationalitäten H. M.) führen und andererseits diese Partikularität offenbar machen kann, ist auch die Erkenntnis angelegt, dass diese Wahl und die Realisierung einer Möglichkeit des Vollzugs dieser Praxis andere Möglichkeiten verschließt. Somit tritt die Begründungsnotwendigkeit dieser Praxis noch mehr in den Vordergrund.“

Das eigene Tun und Lassen als Verantwortung Anderen und der Gesellschaft gegenüber lässt sich so als Maxime eines auf dem Boden der Lebenswelt begründeten Handelns entwickeln, das Partikularitäten überwinden und Systemrationalitäten in Rechnung stellen kann. Der Raum der Politik als Raum der Freiheit zu öffentlicher Auseinandersetzung und der Dialog als Prozess gemeinsamer Verständigung kommen so in den Blick.

Aber die Politik und die politische Philosophie als das Denken des Wir und des Zusammenhandelns von Vielen sind hier nicht mein Thema. Die politische Philosophin Hannah Arendt hat wohl zu Recht angemerkt, dass die Philosophie gewöhnlich den Menschen denkt und nicht die Vielen in ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen. Der einzelne denkende Kopf denkt eben den Einzelnen, und wie Heinrich Heine am Beispiel Gottlieb Fichtes und Georg Friedrich Wilhelm Hegels nicht ohne Ironie anmerkt klagt der große philosophische Kopf dabei zugleich darüber, zeitlebens von niemandem wirklich verstanden worden zu sein. Aber zurück zum Kern der hier wichtigen Überlegung: Die menschliche Lebenswelt als göttliche Schöpfung zu denken, Kennzeichen aller menschlichen Kulturen bis dahin, erscheint nach Kant als eine von mehreren Möglichkeiten der Sicht auf sie, als ein mögliches Produkt unserer Einbildungskraft. Nicht mehr die ‚Freiheit eines Christenmenschen‘ (Martin Luther), als Freiheit innerhalb eines göttlich gesetzten, in der heiligen Schrift offenbarten, aber auch eines durch vernünftige Gründe zu belegenden, Rahmens, sondern die Freiheit des Menschen, als eines autonomen zu moralischem Handeln befähigten Wesens

wird mit Kant zu denken möglich. „Die Lust, ein Ich zu sein“ (Safranski) kennzeichnet das Denken des deutschen Idealismus nach Immanuel Kant. Und sie ist z.B. schon in dem Prometheus-Gedicht des mit Heinrich Heine vielleicht als Pantheisten zu bezeichnenden Johann Wolfgang Goethe vorweggenommen, oder auch im Denken der sich als materialistisch verstehenden Philosophenfraktion der französischen Aufklärung (Denise Diderot) zu beobachten ehe sie in der Subjektphilosophie Gottlieb Fichtes auf die Spitze getrieben wird.

Diese entwicklungsgeschichtlich späte Reflexion auf das autonom gedachte Individuum der Aufklärung, frei für den Weg aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, eröffnete auch den Blick auf die menschliche Lebenswelt als das Produkt einer selbst gemachten Geschichte – und dies begründete, seinerzeit, unterschiedliche Horizonte einer neuen, erst idealistischen, dann materialistischen, Geschichtsmetaphysik. Rüdiger Safransky verweist hier zu Recht auf den objektiven Idealismus Hegels, dem auch das philosophische Denken Heinrich Heines noch folgt. Und ebenso ermöglichte diese Reflexion auf die Menschen als Produzenten ihrer eigenen Geschichte die Geschichtskonzeption des marxistischen Denkens. Später – dies nennen wir die Dialektik der Aufklärung – gewann dann die Vorstellung Raum, dieser selbstgemachten geschichtlichen Welt mit ihren eigenen Dynamiken weitgehend hilflos ausgeliefert zu sein. Ohne Gott und ohne der Aufklärung Zuversicht drohte nun die folgerichtige Notwendigkeit losgelassener Prozesse.

Zunächst einmal aber greift die auf Immanuel Kant folgende Rezeption der Vernunftkritik, die den verschiedenen Bildern einer selbstgemachten Geschichte, oder eines selbst entfesselten Geschicks die Grundlage gibt, selbst erkenntnistheoretisch zu kurz. Sie, die Vernunftkritik, ist Teil eines langen, weit vor den Menschen liegenden evolutionären Prozesses der (Erd)Natur. In deren Kreaturen ist Vernunft – als Naturerkenntnis – lange vor dem Auftauchen der ersten Menschen immer schon praktisch am Werke: „Ein wesentlicher Unterschied zwischen Kants Methode und der, welche ich befolge, liegt darin, daß er (Kant) von der mittelbaren, der reflektierten Erfahrung ausgeht, ich dagegen von der unmittelbaren, an die Formen des abstrakten Denkens“, schreibt Arthur Schopenhauer in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Und Rüdiger Safranski argumentiert daran anschließend: „In der Verknüpfung mit sinnlicher Anschauung erfährt bei Schopenhauer der Verstand eine Aufwertung, die zugleich – und darin liegt die Brisanz der These – eine gegen den philosophischen Zeitgeist gerichtete Relativierung der Vernunft nach sich zieht. Die Vernunft leistet Schopenhauer zufolge nicht ‚mehr und nicht weniger, als die anschaulichen Vorstellungen in Begriffe (Vorstellungen von Vorstellungen) zusammenzufassen, aufzubewahren und mit diesen ‚Begriffen‘ wie mit Kürzeln Kombinationen anzustellen.“ Es ist also Schopenhauer, der so die Kantische Erkenntniskritik radikalisiert – und der neuen Vergöttlichung der Vernunft zugleich den Boden entzieht. Nikolaus Kopernikus, nach dem die Erde nicht mehr als Zentrum einer göttlich geschaffenen Welt gedacht werden konnte, war davor, Sigmund Freud, nach dem der Mensch nicht einmal mehr Herr im eigenen Hause ist, in dem Es und Überich das Ich begrenzen und festlegen, wird folgen. Schopenhauer nimmt hier spätere Einsichten

der Psychoanalyse philosophisch vorweg Die menschenzentriert gedachte Welt – auch dann wenn der Mensch als die gemeinte Krone einer göttlichen Schöpfung gedacht wird – zerbröselt. Der Mensch ist nicht gemeint – und er ist nicht einmal der Herr im eigenen Haus.

Wir sitzen also vielleicht, wie Humberto Maturana und Francesco Varela gezeigt haben, auf den obersten Zweigen jenes „Baums der Erkenntnis“, mit dem wir uns bildhaft das zu einem Bewußtsein seiner selbst Kommen der Natur vorstellen können, von der wir – als Einzelne wie als Gattung - ein Teil, ein aufscheinendes Moment sind. Und wir mögen in diesem Sinne die ersten auf dieser Erde sein, die, anders als die Tiere, Welt haben, in dem Sinne, in dem dies in Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie gezeigt worden ist oder in dem Edmund Husserl von unserer Lebenswelt spricht. Und mit unserer „exzentrischen Positionalität“ haben wir Helmuth Plessner zufolge dann zugleich, anders als die Tiere, das Problem, Außen-, Innen- und Mitwelt immer schon als auf uns zentriert (habend), und uns als zugleich darin befangen (darin peripher, gehabt), durchleben zu müssen und gestalten zu können. Aber evolutionär ist schon lange vor uns die Entwicklung und praktische Tätigkeit jener Erkenntnisinstrumente im Gange, auf die auch wir uns stützen – und die uns – jedenfalls alltagspraktisch – zugleich begrenzen. Und diese evolutionär durch unsere Erdnatur begrenzten Erkenntnisinstrumente sind es, die Kants Nachdenken über das „Ding an sich“ begründet haben.

Wir sind aber, innerhalb dieser von Immanuel Kant gefundenen Erkenntnisgrenzen, die Wesen – bei nach heutiger wissenschaftlicher Kenntnis vermutlich fließenden Übergängen zu anderen Primaten – die die Vorstellung eines Selbst im Sinne eines ver-selbst-ständigten Moments in und gegenüber diesem evolutionären Prozess entwickeln konnten. Nur deshalb haben wir Welt. Mit ihr haben wir aber auch sogleich die Frage, wie wir sie haben, diese Welt, in welchen Grenzen sie unserer Erkenntnis und verändernden Praxis zugänglich ist und wie diese Grenzen sich in diesem gattungsgeschichtlichen, je individuell neu zu vollziehenden Prozess selbst verschieben. Zugleich damit stellt sich immer auch die Frage, wie wir uns haben, ihr, dieser Welt, gegenüber ver-selbst-ständig, in ihre Prozesse, vor allem in die Machenschaften unserer Machtbesetzten zweiten gesellschaftlichen Natur verwickelt, als Subjekte, zugrundeliegend und unterworfen (Michel Foucault), in gesellschaftliche Auseinandersetzungen und Kämpfe verstrickt – innerhalb und zwischen Gemeinschaften und Gesellschaften, sozialen Systemen, Klassen, den Geschlechtern. Und mit diesen Problemen der Welt- und Selbsterkenntnis, als gerade auch aus sozialen Prozessen werdenden und diese Prozesse so weiter treibenden Wesen, gewinnen wir schließlich auch alle unsere Vorstellungen davon, diesen übergreifenden Prozessen ausgeliefert und – anders als sie – selbst nur endlich, oder – nachdem wir selbst deren Endlichkeit erkannt haben - im Vergleich zu ihnen doch von extrem kurzer Dauer zu sein.

Die Möglichkeiten des Umgangs mit diesen Einsichten sind vielfältig: Wir können uns, immer noch, einen – abstrakten, unserer theoretischen Vernunft und unserem

empirischen Erfahrungswissen entzogenen - göttlichen Ursprung all dieser Prozesse und uns als von dessen Schöpfer gemeinte Krone dieser, seiner Schöpfung denken, bzw. all dies glauben. Das entspräche der Kantischen praktischen Vernunft. Wir können ihm, dem von uns gedachten und geglaubten Schöpfergott, dabei in popularisierten Vorstellungen menschliche Anschaulichkeit geben, oder aber jedes Bilderverbot von ihm strikt setzen. Außerhalb der Wissenschaftssysteme sind dies noch immer die vorherrschenden Arten, in denen Menschen in den Denktraditionen des Judentums, des Christentums und des Islam sich Welt vorstellen – als auf sie hin von einem Gott gemachte, deshalb ihnen von diesem Gott gegebene Welt. Wir können andererseits auch die Naturprozesse selbst vergöttlichen, von denen wir evolutionäres Teilmoment sind. Das entspräche im Verständnis Heinrich Heines dem Pantheismus des Hidalgo Don Benedikt de Spinoza. Denn so sehr Heine Immanuel Kant als „großen Zerstörer im Reich der Gedanken“ lobt, der „an Terrorismus den Maximilian Robespierre weit übertraf“, so sehr beharrt er doch mit Spinoza darauf, dass „Gott alles (ist), was da ist und Zweifel an ihm (..) Zweifel an das Leben selbst“ ist, also der Tod. Und zugleich – und insoweit spricht Johann Wilhelm Hegel augenscheinlich auch eine tiefe Prägung durch die jüdisch deistische Tradition in ihm an – gibt es für ihn offenbar auch ein teleologisches Moment im Kampf „nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte der Menschen“ und in der sicheren Erwartung der Stiftung einer „Demokratie gleichherrlicher, gleichhelliger. gleichbeseligter Götter“.

Wir können diese gleichherrlichen und –beseligten göttlichen Menschen des Heinrich Heine aber auch als Subjekte begreifen, die die ihnen vorausgesetzten Naturprozesse immer mehr durchdringend und (potentiell) beherrschend begreifen und sich so ihnen gegenüber als praktisch autonom zu setzen versuchen. Wir können uns in dieser Weise gewissermaßen als aus uns selbst schöpfende Vernunft zu setzen versuchen, die Vermenschlichung unserer diesseitigen Endlichkeit als ein den Hoffnungen auf jenseitiges Glück gleichwertiges Ziel setzen (Teleologien des marxistischen Denkens), oder den Akzent auf uns als Einzelne und Unverwechselbare in unserer Freiheit legen (Martin Heidegger, Jean Paul Sartre); oder wir können uns gar als aus den begonnenen Prozessen unserer Naturbeherrschung heraus von aller Natur in unseren Ursprüngen emanzipierbares, und damit wirklich gottgleiches Denken zu setzen versuchen, dabei freilich Gefahr laufend, mit unserer diesseitigen Endlichkeit auch alle Individualität aufzugeben (Ray Kurzweil).

Wir können aber auch über die zufällige und sinnlose Endlichkeit unserer natürlichen Existenz angesichts der Sinnlosigkeit und Grausamkeit der Natur verzweifeln - und vielleicht versuchen, unsere unter solchen Bedingungen gegebene endliche Existenz im Modus eines „besseren Bewußtseins“ immerhin in Auswegen der Kontemplation, Meditation, des Kunstgenusses zu ertragen (Arthur Schopenhauer) bzw. ihm im Entwurf eines neuen „Übermenschens“ zu begegnen (Friedrich Nietzsche). Schopenhauer hat seine Auffassung - in einer im Blick auf den herrschenden philosophischen Diskurs lange Zeit aussichtslosen Position – zu seiner Zeit sehr bewußt gegen Hegel zur Geltung zu bringen versucht.

In jedem Falle aber sind wir es, die so auf die eine oder andere Weise unserem endlichen Leben Sinn zu geben suchen. Und alle Versuche solcher Sinngebung, die wir kennen – von jeglicher religiöser Transzendenz über die Versuche einer verewigenden Überschreitung unserer diesseitigen Immanenz bis hin zu den bescheideneren Bemühungen, sie nach menschlichem Maß besser zu gestalten oder uns in ihr als uns immer feindlicher Natur, um und in uns, in Freiheit zu behaupten und die Verhältnisse besser einzurichten – haben eines gemeinsam: Sie sind Sinngebungen, die das „durchaus Scheißige unserer diesseitigen Endlichkeit“ (Johann Wolfgang Goethe), das uns immer wieder einmal zum Bewußtsein kommt, dennoch für uns lebbar machen sollen, Sinngebungen also für unsere endliche diesseitige Existenz.

Die Evolution des Universums, die unsere Physiker auf der Suche nach einer Weltformel derzeit immer besser zu verstehen suchen, und darin die Entwicklung jener Erdnatur, von der wir ein kleines Entwicklungsmoment sind, vollzieht sich in Zeiträumen, die wir vielleicht abstrakt erfassen können, die aber weit jenseits der Vorstellungskraft liegen, zu der wir als kurz aufscheinendes Moment der Erdnatur in der Lage sind. Dieses Universum ist für uns im Zeichen der seither weiter fortgeschrittenen Physik und Naturerkenntnis nicht mehr Kants gestirnter Himmel über uns und die scharfe Grenzziehung zwischen den Dingen ‚an sich‘ und den Dingen ‚für uns‘ ist immer schwerer zu ziehen – die moderne Physik zeichnet in ihren mathematischen Modellen heute eine Welt mit elf Dimensionen, wo unserer Erfahrung nur vier zugänglich sind, aber sie bietet eben Erkenntnisinstrumente, die weit über diese Erfahrung hinaus reichen. Und dieses Universum, das sich so immer weiter reichender Erkenntnis öffnet, war lange vor uns – im Maßstab unserer kleinen menschlichen Ewigkeit unendlich lange. Und im Blick auf alle uns verfügbare Kenntnis seiner Evolutionsgeschichte wird es noch lange nach uns dauern. Unserer eigenen Erfahrung aber zugänglich ist nur eine subjektive Zeit, unsere kleine diesseitige, erdgebundene menschliche Ewigkeit. Denken wir diese Erfahrung einen Augenblick lang weg, dann ist die Zeitdauer des Universums, vom Urknall bis zur Implosion oder zur Entropie eines stetig weiter ausgedehnten Zeit-Raum-Kontinuums - auch nur ein ‚Pulsschlag‘ von etwas, das uns nicht erfahrbar ist – aber ein solcher ‚Pulsschlag‘ ist dieser Zeitraum auch nur, wenn wir ihn uns aus der Perspektive eines Etwas als ein Subjekts denken. Davon aber wissen wir nichts. Und aus der Perspektive unserer Lebenswelt betrachtet, ist dieser ungeheure Zeitraum ohne Bedeutung, Nichts.

Ob dieses Universum schließlich wieder in sich zusammenstürzt, um dann in einem neuen Urknall zu explodieren, oder ob es in einer allem Lebendigen gleich-gültigen Ödnis der Entropie verschwindet, darüber mögen die Physiker streiten. Es ist ein Streit über Weltformeln, die unserer menschlichen Lebenswelt so fern sind, wie der Urknall, den sie zu verstehen versuchen. Aber es ist zugleich ein Streit, in dem die Naturwissenschaften noch immer ihr Erbe mit sich austragen: Es ist ihr Ringen um jene absolute Wahrheit, die vor ihrem Aufstieg einmal als verkündet galt in der Offenbarung der Religion. Diesen heimlichen Anspruch auf die Verkündung objektiver Wahrheiten haben die Naturwissenschaften von der Religion geerbt und an sie

knüpft sich die *Wissenschaftsgläubigkeit* unserer Zeit. Ich lobe mir hier die Kantische Gelassenheit gegenüber seinem ‚Ding an sich‘.

Indem wir aber, als der menschlichen Vernunftkritik fähig und auf dem Erkenntnisstand unserer heutigen Naturwissenschaften, auf diesen alles uns Bekannte übergreifenden Prozess schauen - und so auch auf den im Vergleich für uns fast wirklich überschaubaren Prozess der Entstehung und Entwicklung unserer Erdnatur - und indem wir uns – wie er gemacht aus Sternenstaub - als kurz aufscheinendes Moment in ihm zu verstehen versuchen, gewinnen wir die Möglichkeit, unsere *conditio humana* von Neuem zu bewerten - und dieser Bewertung gemäß zu gestalten.

Diese unsere kurze menschliche Unendlichkeit – Unendlichkeit in dem Sinne, dass wir dem Transzendenzproblem nicht entgehen können, die Endlichkeit unserer irdischen Existenz wissen, aber in einer irdischen Lebenswelt leben, die für uns als Gattungswesen hinaus reicht über jede einzelne Existenz – erweist sich als weit ausgreifend und massiv begrenzt. So weit ausgreifend und groß erscheint sie uns, dass unsere Vorstellungskraft sich das fast unvordenkliche der Geschichte dieses Universums, aus dem wir sind als Teil der Erdnatur, einverleiben kann. Und so massiv begrenzt ist sie, dass sie dieses sich Einverleiben doch immer nur auf den Erfahrungsraum unserer eigenen Lebenszeit hin möglich macht. Alle darüber hinausgehenden Vorstellungen sind abstrakt oder, wie der Kantianer Friedrich Schiller sehr schön formuliert hat, durch einen undurchdringlichen schwarzen Vorhang von uns getrennt. Wir können uns denken in diesem uns nur abstrakt zugänglichen übergreifenden Prozess – und wir können uns glücklich denken, als ihn so verstehen könnende. Und wir können versuchen, ihn in dem uns allein zugänglichen kurzen Erfahrungsraum zu gestalten. Aber wir erleben ihn als in ihm immer gestaltungsfähiger werdende Wesen, wenn auch nur gestaltungs- und zerstörungsfähig (!) auch nur in diesen Grenzen unserer menschlichen Lebenswelt – die wir allenfalls in Gestalt der Science-fiction überschreiten.

Und wir können, so sinnend und handelnd, beides bewerkstelligen, was es uns ermöglicht, dieses Leben für uns sinngesund zu führen in einem Modus des ‚als ob‘, der uns allein noch möglich ist nach den Einsichten der Vernunftkritik: Wir können immer noch ehrfürchtig staunen angesichts der uns übergreifenden Prozesse und im Blick auf die Schönheiten und Füllen der Erdnatur aus der wir sind und, als Gattungswesen, weiter werden können. Und wir können unsere Freiheit, praktisch handelnd „Welt“ erfahrend, genießend und verändernd nutzen, um die uns immer und konstitutiv nur in der Form der Mitmenschlichkeit (Helmut Plessner) gegebene Welt im Zusammenhandeln der Vielen (Hannah Arendt) besser einzurichten, diesen Raum uns umgrenzender Möglichkeiten – für uns und für die Menschen, die auf uns folgen sollen, aber auch für unsere Mitgeschöpfe, die ihn erst ausmachen, seinen Reichtum an unausgeschöpften Möglichkeiten.

All dies verweist auf das Erfordernis den Raum des Politischen als eines Raumes der Freiheit entsprechend zu gestalten – und auf einem Primat der Politik zu insistieren.

In diesem Raum gilt es, der Begründungsnotwendigkeit unserer sozialen Praxis, in Politik, Wissenschaft, Kultur usw., Rechnung zu tragen und das eigene Tun und Lassen als Verantwortung Anderen und der Gesellschaft gegenüber als auf dem Boden unserer Lebenswelt begründetes Handeln zu entwickeln. Dabei geht es heute nicht zuletzt um die Gestaltung der praktischen Anwendung unseres wissenschaftlichen Wissens. Denn wir können auch der Hybris verfallen, uns im bodenlosen Gedankenflug erheben zu wollen über die Natur, aus der wir sind, oder – indem wir gedankenlos im Hier und Jetzt verschwenden, was uns naturgegeben wie auch geschichtlich errungen ist – der ‚föhllosen Notwendigkeit‘ der ersten und zweiten Natur in und um uns ihren Lauf lassen, dass die M6glichkeiten einer vermenschlichten Natur auf dieser dunklen, uns bergenden Erde nicht mehr lange gedacht werden und nur Vorschein bleiben einer nie realisierten M6glichkeit. Nicht R6ckfall in die Barbarei, wie Karl Marx das dachte – befangen noch im Denken einer Newton’schen Physik – sondern R6ckfall in das Nichts, das dann bleiben wird, in ein Nichts aus der Perspektive einer menschlichen Lebenswelt, die dann nicht mehr ist.

In jedem Fall aber sind wir heute im Ergebnis der „Dialektik der Aufkl6rung“ und der immensen Erkenntnisfortschritte der Naturwissenschaften im Verlauf der beiden letzten Jahrhunderte – also seit F. J. W. Hegel den Begriff der „Moderne“ f6r eine aus den Kreisl6ufen der 6lteren traditionsgebundenen menschlichen Gesellschaften ausbrechende ins Zukunftsoffene gerichtete Epoche gepr6gt hat – in diesen Widerspruch hineingestellt: Wir m6ssen den weiteren Gang der gesellschaftlichen Entwicklungen gestalten - nach Ma6st6ben, die unserer *conditio humana* entsprechen -, oder dieser aus menschlichem Handeln entsprungene losgelassene Prozess der Moderne, der unsere menschliche Lebenswelt innerhalb von nur zwei Jahrhunderten so tiefgreifend ver6ndert hat, wird am Ende mit den Menschen auch ihre Lebenswelt verschlingen. Insofern ist also G6nther Anders zuzustimmen, der angesichts der Erfahrung der gelungenen Kernspaltung als erster davon gesprochen hat, dass die urspr6nglich theologisch nur gedachte Apokalypse nunmehr erst wirklich – also nicht nur gedacht – alles zuk6nftige menschliche Zusammenleben pr6gt. Heute w6rden wir die drohende 6kologische Zerst6rung unserer Erde, die Chancen, aber eben auch Risiken moderner Bio-und Gentechnologien usw. hier gleicherma6en mit in den Blick nehmen m6ssen – und vielleicht neigen wir mit der gr66eren zeitlichen Distanz zur „Nacht des 20. Jahrhunderts“ und nach dem Ende des „kalten Krieges“, der darauf folgte, auch etwas mehr dazu, die apokalyptische Bedrohung unserer Lebenswelt etwas geringer zu veranschlagen. Viel spricht aber daf6r, dass dies eine gef6hrliche Selbstt6uschung ist, tendieren doch die gegenw6rtigen 6bergreifenden Prozesse in 6konomie, Technologie, Politik usw. in ihren Eigenlogiken, die sich wechselseitig noch verst6rken m6gen, doch eher dahin, Krisenpotentiale dramatisch zu erh6hen. Gestaltung ist und bleibt also gefordert – dass aber „in der Gefahr auch das Rettende w6chst“, wie Friedrich H6lderlin zu Zeiten des fr6hen deutschen Idealismus einmal geschrieben hat, mag Vielen da im Lichte der Erfahrungen der letzten beiden Jahrhunderte als Euphemismus erscheinen. Jedenfalls m6sste dieses Rettende auch erst einmal von den einzelnen Vielen in gesellschaftlichen Prozessen herausgearbeitet werden. Dies muss nicht gelingen, es von vorneherein aber f6r aussichtslos zu erkl6-

ren, wäre – in den Worten des deutschen Idealismus – auch nichts anderes, als „die fühllose Notwendigkeit“ losgelassener Prozesse als gegeben zu setzen, die so doch nur Produkt unseres ver-selbst-ständigten Reflektierens auf sie, menschengemacht und durch menschliches Handeln veränderbar sind.

Was läßt sich so am Ende dieses recht kursorischen Durchgangs durch das Denken einiger wichtigen Repräsentanten des philosophischen Denkens der Moderne festhalten? Dem emphatischen Fortschrittsoptimismus der Aufklärung, der in der deutschen Philosophiegeschichte aus der Kant'schen Vernunftkritik folgt, hat die Schopenhauersche Philosophie die Grundlage entzogen. Das hat freilich den Fortschrittsoptimismus kaum berührt, der diejenigen praktisch politischen Bewegungen gekennzeichnet hat, an deren Beginn theoretisch überaus wirkungsmächtig der wichtigste Schüler Hegels, Karl Marx gestanden hat. Folgerichtiger Weise, denn das Schopenhauer'sche „Bessere Bewußtsein“, das mediative „Welt entsagen“ statt des praktischen „Welt gestalten“ verbleibt im Raum der Philosophie und ist gegen den Prozess der Moderne antidemokratisch und elitär. Die politische Philosophin Hannah Arendt blickt ein Jahrhundert später, nach der Nacht des 20. Jahrhunderts, ernüchtert vom Scheitern der Revolutionen in dem von ihr danach benannten Jahrhundert und vom Aufstieg totalitärer Herrschaftsformen zutiefst kritisch auf jeden blinden Fortschrittsoptimismus. Gegenüber dessen Emphase in der Zeitalter der Aufklärung heraus aufbrechenden Moderne ist die Betonung der *conditio humana* zunächst einmal konservativ. Zwischen Hannah Arendts Beharren auf der *conditio humana* – und zugleich ihrer Forderung nach einer sie berücksichtigenden Gestaltung des Raums der Politik als eines Raumes der Freiheit, und damit verknüpft ihrer Kritik an der Teleologie der offiziellen Marxismen – und zwischen den im Titel dieses Essays gewählten einleitenden Sätzen Ernst Blochs zu seiner Tübinger Einleitung in die Philosophie besteht so auf den ersten Blick ein Widerspruch. Aber dies ist vielleicht einer, mit dem sich leben und (über)lebend umgehen ließe. Ernst Bloch, dieser letzte große Metaphysiker des Marxismus, kreist in seinem Denken um das unfertige, noch nicht gewordene unserer Welt. Es geht um immer neue Möglichkeiten. Die philosophische Philosophie Helmuth Plessners oder die Akzentuierung der *conditio humana* bei Hannah Arendt schärfen demgegenüber den Blick und akzentuieren das Beharren auf evolutionär gezogene Grenzen menschlicher Möglichkeiten. Beides hat sein Recht, insofern diese Evolution keineswegs an ihrem Ende angekommen ist. Aber beides bedenken bedeutet auch, nachzudenken darüber, wie wir uns im Raum des privaten und im politisch verfaßten öffentlichen Raum der Freiheit haben können als wechselseitige Bereicherung der Möglichkeiten unseres Seins. Die Bloch'sche Formulierung muss keineswegs interpretiert werden im Sinne der Schaffung des neuen Menschen im Sozialismus. Und sie ist ganz sicher materialistisch geerdet gegenüber der Emphase des Hegelianers Heinrich Heine, der auf eine Revolution „nicht für die Menschenrechte des Volkes, sondern für die Gottesrechte des Menschen“ hoffte. Sie kann bescheidener verstanden werden im Sinne der Ausschöpfung der uns heute evolutionär gegebenen Möglichkeiten, wobei die Frage nach deren Erweiterung im Zuge eben solcher Ausschöpfung spekulativ offen bleiben muss und entsprechend vorsichtig zu handhaben ist.