

Philosophie im 20. Jahrhundert

(Günter Schulte)

Lebensphilosophie

Dilthey
Bergson

Phänomenologie

Husserl
Schmitz

Existenzphilosophie

Jaspers
Camus
Sartre
Heidegger

Marxismus

Bloch

Kritische Theorie

Horkheimer
Adorno
Habermas

Kritischer Rationalismus

Popper

Systemtheorie

Luhmann

Analytische Philosophie

Russell
Wittgenstein

Strukturalismus

Saussure
Lévi-Strauss
Foucault

Postmoderne

Lyotard
Sloterdijk

Hauptzüge der Philosophie des 20. Jahrhunderts

Hauptgegenstand der Philosophie im 20. Jh. ist das Leben in der modernen, der aufgeklärten und zunehmend gottfremden, von Naturwissenschaft und Technik geprägten Gesellschaft. Diese gibt es zuerst in den großen Industrieländern: England, Frankreich und Deutschland/Österreich. Aus denen stammen denn auch sämtliche der hier in eigenen Kapiteln vorgestellten Philosophen. Rationalität, Technik und industrielle Güterproduktion sowie kapitalistische Marktwirtschaft scheinen für die sogenannte Entfremdung des Menschen, seine Heimatlosigkeit und Verdinglichung, verantwortlich zu sein. Dagegen rufen nun die Philosophen den »ganzen Menschen« (Dilthey) auf, den »Lebensschwung« (Bergson), die noch nicht rationalisierte »Lebenswelt« (Husserl) und das mündige, kritische »Subjekt« (Habermas), den »Leib« (Schmitz) und die »lebendige Beziehung« der Menschen unter einander (Bloch), den freien »Entwurf« (Sartre) und die »Eigentlichkeit« der Existenz (Heidegger). Die Philosophen versuchen, die sich herausbildende moderne Gesellschaft, ihre Strukturen und die Mittel ihrer Weiterentwicklung sowie ihre Risiken, zu verstehen: die Möglichkeit und Gefährdung von »Aufklärung« (Adorno) und »Demokratie« (Popper), die Möglichkeit und Grenzen der »Kommunikation« (Luhmann), der »Diskurse« (Foucault) und der »Sprache« überhaupt (Saussure, Russell, Wittgenstein). Erst am Ende des Jahrhunderts werden Stimmen laut, die angesichts der neuen, intelligenten Technologien (Genetik, Informationsverarbeitung) eine Verbindung von Leben und Technik im sich selbst manipulierenden »operablen Menschen« (Sloterdijk) kommen sehen – und begrüßen.

Lebensphilosophie

Wilhelm Dilthey (1833 in Biebrich – 1911 in Sais am Schlern, Südtirol)

»Leben ist die Grundtatsache, die den Ausgangspunkt der Philosophie bilden muss. Es ist das von innen Bekannte; es ist dasjenige, hinter welches nicht zurückgegangen werden kann,« erklärte Wilhelm Dilthey, der am Beginn des 20. Jh. an der Berliner Universität lehrte. Er gab der Lebensphilosophie entscheidende Anregungen.

Das uns von innen, d. h. in unserem Bewusstsein und als dieses selbst, Bekannte ist »geistige Lebendigkeit«. Sie manifestiert sich in den Gebilden der geistig-geschichtlichen Welt. Diese Welt zu verstehen, darum ging es Dilthey. Er fragte: Wie ist dieses Verstehen, d. h. wie ist Geisteswissenschaft möglich? – Antwort: Durch Rückübersetzen der objektiven Gebilde in die geistige Lebendigkeit, aus der sie hervorgegangen sind!

Das ergibt allerdings keine objektive oder rationale Erkenntnis wie in den Naturwissenschaften. »In allem Verstehen ist ein Irrationales, wie das Leben selber ein solches ist; es kann durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden«, sagt Dilthey. Denn während die Naturwissenschaften die unabhängig vom Wirken des menschlichen Geistes hervorgebrachte Wirklichkeit mit Hilfe des Kausalitätsprinzips erklären, verstehen die Geisteswissenschaften die von den menschlichen Zwecken und Werten geprägte geschichtliche Welt. Und dieses Verstehen enthält immer einen hermeneuti

schen (= die Interpretation betreffenden) Zirkel: die Aufklärung des Lebens über sich selbst durch sich selbst. Der Vorgang des Verstehens, durch den Leben über sich selbst in seinen Tiefen aufgeklärt wird, charakterisiert die Geisteswissenschaften als Lebensphilosophie, erklärt Dilthey in seinem Buch *Die Entstehung der Hermeneutik* von 1900. Dieses ist seine Hoffnung dabei: Die Selbstbesinnung des Lebens könnte als ein »Haupthebel der Kultur« in der modernen, zerrissenen Welt geistig orientieren und praktisch motivieren.

»In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt kein wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit. Mich führte aber historische wie psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend, fühlend vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis zugrunde zu legen.« (Wilhelm Dilthey)

Henri Louis Bergson (1859 in Paris – 1941 in Paris)

Im Jahr 1900 erhielt Henri Bergson, bis dahin Gymnasiallehrer, eine Philosophie-Professur am Collège de France in Paris. Er lehrte dort über 20 Jahre. Seine Lebensphilosophie, zurückgehend auf Schopenhauer und Nietzsche, bestimmte maßgebend die philosophische Diskussion am Anfang des 20. Jh. Er war der intellektuelle Star seiner Epoche, darin vergleichbar nur noch mit Jean Paul Sartre ein halbes Jahrhundert später. Mit Ehrungen überhäuft – einschließlich Literaturnobelpreis – war er Mitglied der Académie française und Präsident der Völkerbundkommission für geistige Zusammenarbeit. Er starb an einer Lungenentzündung, die er sich im Winter 1941 im besetzten Paris zugezogen hatte, als er sich, in der Kälte Schlange stehend, als Jude registrieren ließ.

Seine Lebensphilosophie wendet sich gegen den neuzeitlichen Rationalismus, der für die Entfremdung der Philosophie vom Leben verantwortlich gemacht wird. Das mathematisch-rationalistische Denken spaltet die Welt in berechnendes Subjekt und zu berechnendes Objekt, um sie der technischen Einwirkung des Menschen zu unterwerfen, es versachlicht Natur und Mensch, entseelt sie. Der Lebensphilosoph will dem Ganzen der Natur gerecht werden, dem Leben, das nur von innerem Erleben her verstanden werden kann, ganz so wie Schopenhauers Welt-Willen, der nur intuitiv in uns selbst erfahrbar ist. Bergson nennt ihn *élan vital* (Lebensschwung). Er ist der Grund der Welt. Welt ist Werden, Handlung, Aktion.

Dabei gibt es zwei Bewegungen: die steigende des Lebens und die fallende der Materie. Die Entfaltung des Lebens kommt nicht aus der Materie und ihren mechanischen Gesetzen, sondern richtet sich gegen sie, gegen deren Trägheit und gegen den Zerfall, und geht hin zu immer höheren, gewagteren und freieren Formen. Ein Organismus oder auch nur ein Organ wie das Auge kann nicht darwinistisch allein durch zufällige Variation und Selektion, d. h. materiell erklärt werden. Auch das Bewusstsein ist nicht vom Körper abhängig. Bewusstsein ist da, wo Leben ist. Nur im Menschen erkennt sich dieses Leben selbst.

Der *élan vital* entfaltet sich schöpferisch planlos, nicht zweckbestimmt, im organischen Universum. Bergson schreibt in seinem Buch *Schöpferische Entwicklung*: »Würde das Leben einen Plan verwirklichen, so müsste es je im

Maße seines Vorrückens eine immer höhere Harmonie offenbaren.« Aber so ist es nicht. Die Einheit des Lebens ruht im Schwung. Sie ist als Ausgangspunkt, nicht als Endpunkt gegeben. Mehr und mehr spaltet sich die Schwungkraft. »Mehr und mehr, je weiter es fortschreitet, zerfasert sich das Leben in Manifestationen, die sich zwar, dank der Gemeinschaft ihres Ursprungs, in gewisser Hinsicht ergänzen, die aber darum nicht weniger antagonistisch, nicht weniger unversöhnlich bleiben. Es wird also die Disharmonie der Arten an Schärfe zunehmen.«

Bergsons Philosophie des Lebens will den Mechanismus (in der darwinistischen Erklärung) wie den Finalismus (Natur als göttliche Planverwirklichung) hinter sich lassen und dem Dynamischen und Einmaligen des Lebens gerecht werden: dem Lebensstrom. Hierfür prägte Bergson den Begriff der Dauer (*durée*), die dem Lebensstrom zugrunde liegt als unteilbarer schöpferischer Fluss, der das Frühere in sich bewahrt und in das Kommende trägt. Und sie ist nur im inneren Erleben zu erfahren, in der reinen Qualität und Intensität der Bewusstseinszustände.

Phänomenologie

Edmund Husserl (1859 in Proßnitz, Mähren – 1938 in Freiburg i. Br.)

«Die Philosophie, ihrem historischen Absehen nach die höchste und strengste aller Wissenschaften, sie, die den unverlierbaren Anspruch der Menschheit auf reine und absolute Erkenntnis vertritt (und was damit untrennbar Eins ist: auf reines und absolutes Werten und Wollen), vermag sich nicht zu wirklicher Wissenschaft zu gestalten«, erklärt Husserl. Das soll sich jetzt durch seine Phänomenologie ändern: Philosophie wird strenge Wissenschaft.

Husserl, im selben Jahr wie Bergson geboren, war Mathematiker und Naturwissenschaftler, bevor er sich ganz der Philosophie widmete, seiner *Philosophie als strenger Wissenschaft*, wie auch der Titel seines Buches von 1911 lautet. Später war er Philosophieprofessor in Freiburg, bis die Nationalsozialisten ihn wegen seiner jüdischen Herkunft 1933 beurlaubten und ihm 1937 das Betreten der Freiburger Universität verboten. Sein ehemaliger Assistent Martin Heidegger war übrigens 1933 Rektor der Freiburger Universität.

«Zu den Sachen selbst!«, lautet Husserls Ruf, dem dann auch andere Phänomenologen wie Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty oder Hermann Schmitz folgten. Husserl will eine originäre Psychologie, eine Phänomenologie des Bewusstseins, anstatt einer Naturwissenschaft vom Bewusstsein, welche seiende Gegenstände, auf die dann die Erfahrung des Bewusstseins trifft, naiv voraussetzt. Dennoch ist die Phänomenologie als Analyse der Phänomene, auf die das Bewusstsein intentional gerichtet ist, empirische Wissenschaft. »Sind Phänomene als solche keine Natur, so haben sie doch ein in unmittelbarem Schauen fassbares und adäquat fassbares Wesen«, meint Husserl. Seine Wissenschaft nennt er darum Wesensschau. Sie ist Wissenschaft von den Wurzeln aller Dinge. Er zeigt z. B. in seiner Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, wie das Bewusstsein einer objektiven Zeit mit ihrer Vorher-Nachher-Struktur auf das innere Bewusstsein der Zeitlichkeit der Erlebnisse mit ihrer Struktur der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gründet.

Husserls Spätphilosophie, ausgeführt in dem Buch *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), kreist um den Begriff der Lebenswelt. Damit gemeint ist das menschliche Fundament aller wissenschaftlichen Praxis. Husserl zeigt, dass und wie die objektivistisch gedachte Welt der Naturwissenschaften menschlichen Leistungen entspringt, was aber in der Erklärung wissenschaftlicher Objektivität zur Welt schlechthin unterschlagen wird. Eben das sei der Fehler der Moderne: die Verabsolutierung der wissenschaftlichen Erfahrungswelt zur allein wahren Welt. Dabei ist der Bezug zur intuitiv anschaulichen Lebenswelt verloren gegangen. Die Wissenschaften verlieren ihre Lebensbedeutsamkeit und führen so in die Sinnkrise der Moderne. Husserl geht es um die Lösung dieser Krise durch Rückgewinnung eines natürlichen, vorthoretischen Weltverständnisses und damit um die Aufhebung der Entfremdung zwischen Rationalität und Leben.

Hermann Schmitz (1928 in Leipzig)

Hermann Schmitz, Philosophieprofessor in Kiel, ist der Begründer der Neuen Phänomenologie, die Husserls Methode übernimmt, aber auch erheblich verändert. Sie befreit sie von Künstlichkeiten und überzogenen Ansprüchen wie absolute Wahrheit und Wesensschau, Einschränkung auf unmittelbare Selbsterfahrung, Ausgang von der sogenannten Lebenswelt, das Dogma der Intentionalität (d. h. der aktiven Ausgerichtetheit allen Bewusstseins).

Schmitz, den man auch den Leibphilosophen nennt, geht vom leibhaftigen In-der-Welt-Sein aus. Er schreibt (in seinem Buch *Subjektivität* von 1964): »In meiner Analyse des leiblichen Befindens setze ich mir – soviel ich sehe, zum ersten Mal in der Weltliteratur – das Ziel, ein abgerundetes Begriffssystem allein auf das Zeugnis des eigenleiblichen Spürens zu gründen, also dessen, was der Mensch, wie man sagt, am eigenen Leibe spürt.« Einige grundlegende aus der Analyse des Leiblichen gewonnene Kategorien sind z. B.: Enge, Weite, Spannung, Schwellung, Intensität, Rhythmus und Richtung.

Schmitz' systematische und unglaublich differenzierte Analysen aller Dimensionen menschlichen Lebens (z.B. auch des Rechtswesens, der Kunst, des Wohnens und der Liebe) haben nicht den Sinn bloßen Erkennens, sondern den der Entdeckung oder Wiederentdeckung von Lebensformen, die im Zuge der Entwicklung einer durchweg patriarchalischen Gesellschaft verdeckt und unterdrückt wurden. Das europäische Denken, so erklärt Schmitz in seiner *Neue Phänomenologie* von 1980, habe bisher einseitig eine der Welt des Mannes zuzuordnende leibfeindliche und kopflastige Lebensform begünstigt und gezüchtet. In dieser Welt gibt es vor allem Dinge und Körper, umfassende Organisationen, transzendierende Hoffnungen und Ansprüche, Utopien, in deren Diensten das Leben verbraucht und die Natur überlistet wird. Der nach dem Bild des Männlichen sich stilisierende Mensch verlor mehr und mehr die Fähigkeit, seinen Lebenswillen im Hier und Jetzt zu verankern. Die dazu Anlass gebenden Möglichkeiten der Gefühlsbetroffenheit und des Gestaltens galten als weiblich, d. h. sie wuchsen tatsächlich geschichtlich der Frau zu, so dass die Leibphilosophie hier eine Emanzipation des Weiblichen zu befördern hilft.

Schmitz hat sein System der Leibphilosophie flankiert mit Arbeiten zur Geschichte der europäischen Philosophie von Parmenides bis Heidegger. Denn

die Bewältigung eigener Leiblichkeit für den Menschen heute ist nicht nur eine systematische, sondern auch eine historische Aufgabe. Er erklärt in seinem Hauptwerk *System der Philosophie*: »Aus dem Schacht einer durch Jahrtausende gewordenen Verdrängung kann die Unmittelbarkeit des Leiblichen nur durch mühsame, von den Anfängen bis zur Gegenwart das Geschehen verfolgenden Rückbesinnung herausgeholt werden. Der Bann der Mächte, die das Leibliche aus den Gedanken verdrängt haben, lässt sich nicht durch einen unvermittelt dagegengesetzten Bannfluch brechen, sondern nur durch geduldiges Bemühen um geschichtliche Gerechtigkeit, die jenen Mächten ihre Ehre gibt und eben dadurch die Gegenwart gegen sie frei werden lässt.«

Existenzphilosophie

Karl Jaspers (1883 in Oldenburg – 1969 in Basel)

Karl Jaspers, erst Psychiater, dann Philosoph auf einem Lehrstuhl in Marburg, hat 1919 mit seiner *Philosophie der Weltanschauungen* das erste Buch einer neuen Schule, genannt »Existenzphilosophie«, vorgelegt. Ausgeprägt als »Existenzialismus« durch Sartre und Camus, war sie eine Philosophie als Lebensform, die ihr Zentrum in den Cafés um die Place St. Germain des Près hatte.

Jaspers bestimmte die Philosophie als Existenzerhellung. Sie geht von Grenzerfahrungen aus, ist Appell an die eigene Lebenskraft und kritisiert die Weltanschauungen, die vermeintlich den Sinn des Seins erfasst haben, aber doch nur mythologische Gebäude sind, in die hinein der Mensch, Schutz suchend vor den eigentlichen Fragen der Existenz, flüchtet.

Existenzphilosophie ist die Philosophie des in einer völlig erklärten Welt sich verloren vorkommenden Individuums, schreibt Hannah Arendt, Schülerin und Freundin von Heidegger und Jaspers. »Zu dieser erklärten Welt befindet sich der Einzelne im dauernden Widerspruch, weil seine Existenz, nämlich die reine Faktizität seines Existierens in seiner ganzen Zufälligkeit (dass ich gerade ich bin und niemand anderes, dass ich bin und nicht nicht bin), weder von der Vernunft vorhergesehen, noch von ihr in etwas rein Denkbarem aufgelöst werden kann.«

Diese Existenz ist aber gerade das einzige, dessen ich gewiss werden kann. Also ist es Aufgabe des Menschen, subjektiv zu werden. Dies geschieht in der Erfahrung von Grenzsituationen, z. B. in der Angst oder im Gedanken an den Tod. Denn da löst sich der Mensch aus der alltäglichen Welt heraus. Die objektiven Wahrheiten der Wissenschaft werden uninteressant, werden zum unwesentlichen Wissen. Das Wesentliche ist das, was mich interessiert: meine Existenz, subjektive Wahrheiten wie Unsterblichkeit, Freiheit oder Gott (so hieß es bei Kant). Sie können nicht objektiv erkannt werden, wohl aber gefühlsmäßig ergriffen. Ich muss sie ergreifen, um im emphatischen Sinn zu existieren. Heidegger nennt sie Existenziale.

Albert Camus (1913 Mondovi in Algerien – 1960 in Petit-Villeblevin)

Camus, der mit dem Nobelpreis ausgezeichnete Autor von Romanen (z. B. *Der Fremde*), Theaterstücken (*Caligula*), Erzählungen (*Licht und Schatten*) und philosophischen Texten (*Der Mythos von Sisyphos*, *Der Mensch in der Revolte*) starb nach einem Autounfall. »Die ganze Generation, die mit dem letzten Krieg ins Leben trat und ihr Vertrauen in diesen älteren Gefährten gesetzt hat, denkt nur mehr an den Körper, der zerschmettert auf der Landstraße liegt, an den Geist und das Herz, die so plötzlich verlöschten. Das Aufbegehren gegen den Tod – Camus hat es gekannt.« (André Blanchet) Jean-Paul Sartre schrieb über Camus nach seinem Tod: »Er bekräftigte von neuem das Vorhandensein des Moralischen, mitten in unserer Epoche.«

Camus ging aus von der Reflexion über das Absurde aus der Konfrontation von Mensch und Welt. Der Mensch erkennt das Absurde in der eigenen Sterblichkeit im Gegensatz zur ihn überdauernden Welt, er erkennt es in der undurchdringbaren Natur und in der Unmenschlichkeit der Mitmenschen. Camus schreibt in *Der Mensch in der Revolte* (1951): »Wir wissen nichts, solange wir nicht wissen, ob wir das Recht haben, den anderen vor uns zu töten oder zuzustimmen, dass er getötet werde. Da jede Handlung heute direkt oder indirekt in den Mord einmündet, können wir nicht handeln, bevor wir nicht wissen, ob und warum wir töten sollen.«

Das Absurde entsteht aus dem Zwiespalt zwischen dem Sinnanspruch des Menschen und dem Schweigen der Welt. Kann man diesen Zwiespalt aushalten, oder soll man sich umbringen? – das ist die Frage. »Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord«, sagt Camus im ersten Satz seines Buches *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Wie löst er das Problem? – Durch Aushalten des Zwiespalts, durch Aushalten der Absurdität. Des Menschen Los ist das Leiden in einer sinn- und gottlosen Welt.

Camus verwirft sowohl den körperlichen Selbstmord als auch den geistigen, den sogenannten philosophischen Selbstmord, der vor allem in der Flucht in den Glauben besteht, wie er es bei dem dänischen Philosophen Kierkegaard oder dem russischen Philosophen Schestow sieht. Aber auch die Phänomenologie Husserls ist ein Ausweichen. Sie hintergeht die Hoffnung der Vernunft, die Erscheinungen unter einem großen Prinzip vertraut zu machen, und bereichert stattdessen die Welt des Geistes mit unabsehbar vielen und alle gleich bedeutsamen wie darum auch unbedeutenden Phänomenen, »deren Reichtum schon etwas Unmenschliches hat.«

Den ausharrenden Helden des Absurden sieht Camus in der Gestalt des Sisyphos, im griechischen Mythos der Klügste unter den Sterblichen und zugleich ein professioneller Straßenräuber. Er ist verurteilt, zeit seines Lebens einen gewaltigen Stein auf einen Berg hinaufzuwälzen, der, am Ziel angelangt, im Nu in jene Tiefe rollt, aus der er ihn wieder auf den Gipfel wälzen muss. Camus erklärt: Die Stunde des Aufatmens, in der dieser Mann zu der Qual hinuntergeht, deren Ende er nicht kennt, ist die Stunde des Bewusstseins. In diesen Augenblicken ist er seinem Schicksal überlegen, er ist stärker als sein Fels. – Und arbeitet ein Werktätiger sein Leben lang nicht unter gleichen Bedingungen? Ist sein Schicksal nicht genauso absurd?

Aber es gibt eine verschwiegene Freude dabei, sagt Camus von Sisyphos, dem absurden Menschen. Dieser lässt, wenn er seine Qual bedenkt, alle Göt

zenbilder schweigen. »Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jedes Gran dieses Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.«

Jean-Paul Sartre (1905 in Paris – 1980 in Paris)

Auch ihn, wie seinen Freund Camus, lässt die Suche nach einer konkreten Darstellung der Welt zwischen Literatur und Philosophie schwanken. Noch beides verbindend, beschreibt Sartre in seinem Roman *Der Ekel* von 1938 die Absurdität der Existenz, den Ekel vor der Sinnlehre und Zufälligkeit aller Dinge, Menschen und auch des eigenen Körpers. Nur ein Erlebnis ohne Ekel und Absurditätsgefühl hat der Ich-Erzähler dieses Romans noch: das Anhören einer Jazz-Platte.

1939 wird der Gymnasiallehrer Sartre, der vorher schon in Berlin Husserls Phänomenologie studiert hatte, eingezogen und gerät in deutsche Kriegsgefangenschaft, aus der er aber bald mit gefälschten Papieren entkommen kann. 1941 ist er wieder Gymnasiallehrer in Paris. Noch unter deutscher Besatzung erscheint 1943 sein philosophisches Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*, das ihn nach dem Krieg weltberühmt machte.

Sartres Philosophie zufolge gibt es zwei verschiedene Seinsweisen: Das An-sich-Sein (in der Weise existieren die Dinge) und das Für-sich-Sein (in dieser Weise existiert der Mensch, d. h. als Bewusstsein). Die beiden Seinsweisen sind unvereinbar: Man kann sich von außen sehen, als Körper. Und man kann sich subjektiv erleben, als Freiheit. Aber das ist zweierlei. Entsprechend kann ich den anderen objektivieren, als Körper, oder aber seinem Blick begegnen und seine Subjektivität spüren, die mich objektiviert, die mir damit meine Freiheit, mein Ausgreifen auf die Welt streitig macht. Sartre kommt abschließend zu der Feststellung: »Jede menschliche Wirklichkeit« (z.B. die Vorliebe für Knoblauch oder Schalentiere) »ist direkter Entwurf, das eigene Für-sich zum An-sich-Für-sich zu verwandeln, und zugleich Entwurf zur Aneignung der Welt als der Ganzheit des An-sich-Seins.« Denn »Die Ganzheit der Nahrung stellt nur einen gewissen Seinsmodus des Seienden vor, das ich annehme oder ablehne.« Der Mensch entwirft sich, um sich selbst als Für-sich-Sein aufzuheben und etwas zu gründen, das sich selbst gründet und damit der Zufälligkeit (Kontingenz) entgeht. Die Religionen nennen das Gott. D. h.: »Der Mensch richtet sich als Mensch zugrunde, damit Gott entstehe. Aber die Idee Gottes ist widerspruchsvoll, und wir richten uns umsonst zugrunde; der Mensch ist eine absurde Leidenschaft.«

»Der Mensch ist, wozu er sich macht. Das ist der erste Grundsatz des Existenzialismus. Das ist es auch, was man die Subjektivität nennt und was man uns unter eben diesem Namen zum Vorwurf macht. Aber was wollen wir denn damit anderes sagen, als dass der Mensch eine größere Würde hat als der Stein oder der Tisch? Denn wir wollen sagen, dass der Mensch zuerst existiert, das heißt, dass er zuerst das ist, was sich in eine Zukunft hineinwirft und was sich bewusst ist, sich in der Zukunft zu planen.«

»Wir, die atheistischen Existenzialisten, haben die Überzeugung, dass die Existenz der Essenz vorausgeht.« (Jean-Paul Sartre)

Mit einem Radiovortrag hat Sartre seiner Lehre 1946 zu ungeheurer Popularität verholfen. »Ist der Existenzialismus ein Humanismus?« war der Titel. Er verteidigt darin den Existenzialismus gegen die Vorwürfe von christlicher Seite, dass er die göttlichen Gebote und ewigen Werte unterdrücke, so dass der Mensch tun könne was er wolle, und zwar ohne Rücksicht auf andere. Und er verteidigt ihn gegen die Vorwürfe von marxistischer Seite, dass er sich an der menschlichen Solidarität verfehle und allein den Einzelnen im Blick habe. Sartre betont: Allerdings gehe er von der reinen Subjektivität, dem Für-sich-Sein aus. Aber wir kämen zu uns selber im Angesicht des Anderen, so dass eine Wahl, die mich bindet, auch die ganze Menschheit bindet. »Man wählt im Angesicht des Anderen. Und man wählt sich im Angesicht der Anderen«, sagt Sartre. »Wir wollen die Freiheit um der Freiheit willen und durch jeden besonderen Einzelfall hindurch. Und indem wir die Freiheit wollen, entdecken wir, dass sie ganz und gar von der Freiheit der anderen abhängt. Gewiss hängt die Freiheit als Definition des Menschen nicht vom anderen ab, aber sobald ein Sichbinden vorhanden ist, bin ich verpflichtet, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der anderen zu wollen, und ich kann meine Freiheit nicht zum Ziel nehmen, wenn ich nicht zugleich die Freiheit der anderen zum Ziel nehme.«

Auch das zweite Hauptwerk Sartres, die *Kritik der dialektischen Vernunft* von 1960, hat die menschliche Freiheit zum Gegenstand. Sie wird aber jetzt, anders als in *Das Sein und das Nichts*, in einem sozialen und geschichtlichen Zusammenhang gesehen. Sartre sucht eine verstehende Erkenntnis hervorzu- bringen, die den Menschen in der sozialen Welt wiederfindet und ihn bis in seine Praxis bzw. den Entwurf, der den Menschen auf Grund einer bestimmten Situation mit dem gesellschaftlich Möglichen konfrontiert, verfolgt. Sartre ist inzwischen Marxist. Er hat im Humanismus die gemeinsame Quelle von Marxismus und Existenzialismus entdeckt. Aber er ist ein existenzialistischer Marxist, der die Dogmatik des Marxismus aufgebrochen hat, nach der z. B. das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein und damit den Entwurf der Existenz determiniert. Allerdings: Der Entwurf vollzieht sich in der geschichtlichen und gesellschaftlichen Realität. Also gibt es eine Dialektik von Determiniertheit und Wahl.

Sartre hat die Dialektik von Determiniertheit und Wahl an konkreten Beispielen dargestellt, am Beispiel Baudelaires, Mallarmés, Flauberts – und seiner eigenen Person, letzteres in dem Buch *Die Wörter* (1963), wofür er den Literaturnobelpreis erhielt, den er aber als Vereinnahmungsmanöver ablehnte. Er starb 1980, bis zum Schluss gepflegt von seiner ebenfalls berühmten Lebensgefährtin, der Schriftstellerin Simone de Beauvoir. 50 000 Menschen begleiteten seinen Sarg zum Pariser Friedhof Montparnasse. Man nahm Abschied von dem Intellektuellen des 20. Jh. schlechthin und von der durch ihn, durch seine Philosophie, seine Theaterstücke, seine Bücher und seine unzähligen politisch engagierten Artikel und Interviews geprägten Epoche.

Martin Heidegger (1889 in Meßkirch – 1976 in Freiburg i. Br.)

1946, als Sartre seinen Vortrag über den Existenzialismus als Humanismus veröffentlicht hatte, wurde Heidegger gefragt, ob er seine Existenzphilosophie wohl auch als Humanismus bezeichnen würde. In seinem *Brief über den*

Humanismus von 1946 hat Heidegger ausführlich geantwortet, und zwar mit »lieber nicht«. Denn es käme letztlich gar nicht auf den Menschen als solchen an, sondern auf das Sein. Er würde das Wesen des Menschen anfänglicher denken (als Sartre). Er nenne es zwar auch Existenz, aber mit einem anderen Wortsinn, weshalb er »Ek-sistenz« schreibe. Heidegger erklärt (in der ihm eigenen Terminologie): »Auf diese Ek-sistenz kommt es wesentlich, d. h. vom Sein selbst her an, insofern das Sein den Menschen als den existierenden zur Wächterschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst erignet. 'Humanismus' bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen das Wort festzuhalten: Das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, dass es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt.«

Der Seinsfrage gilt Heideggers Hauptwerk *Sein und Zeit* von 1927. (Heidegger war damals Philosophieprofessor in Marburg. 1928 wurde er Nachfolger von Husserl an der Universität Freiburg. Wegen seines Engagements für die nationalsozialistische Bewegung hatte er auf Beschluss der Besatzungsmächte von 1945 bis 1951 Unterrichtsverbot.) Um den Menschen geht es in *Sein und Zeit* erst in zweiter Linie, eben nur um willen des Seins. Die Frage nach dem Sinn von Sein wendet Heidegger in diesem Buch nämlich so, dass sie zur Frage nach dem menschlichen Dasein wird. Denn nur im menschlichen Dasein kann sich das Seinsverständnis vollziehen.

Als Grundverfassung des Daseins wird das In-der-Welt-Sein phänomenologisch herausgearbeitet mit Betonung des menschlichen Praxisbezugs zu den Dingen. Bei Husserl, von dem Heidegger die phänomenologische Methode übernimmt, heißt das Lebenswelt. Auch Heidegger geht hinter die wissenschaftlich objektivierende Weltauffassung zurück zu einer ursprünglichen, sinnlichen Erfahrung der Welt. Es gibt dabei kein seiner selbst gewisses Subjekt, das mit Objekten da draußen Bezug aufnimmt. Welt ist immer schon vorweg erschlossen, so dass sich Dasein vom Sein des übrigen Seienden her versteht. Das Dasein ist sich vorweg schon in der Welt beim innerweltlich Seienden. Heidegger nennt das Sorge. Diese bezieht sich zwar meist auf anderes Seiendes, aber auch auf die eigene Seinsweise des Sich-entwerfen-Müssens.

Dasein gibt es nur als Sein zum Tode. Es existiert endlich. Zeitlichkeit ist der Sinn der Sorge. Die menschliche Grunderfahrung dabei ist die Angst, Angst vor anderem Seienden, aber letztlich Angst ums eigene Nichtsein. Das Nichts ist der Schleier des Seins, so dass sich in der Angst die Seinsfrage aufdrängt: Was heißt es, zu sein, zu wissen den Tod und leben zu bleiben?

Nach Heidegger ist die europäische Geistesgeschichte von Seinsvergessenheit geprägt – schon seit Platon und Aristoteles übrigens. Das Denken hat sich einseitig dem Seienden statt dem Sein zugewandt und damit Wissenschaft und Technik als den vorherrschenden Weltbezug auf den Weg gebracht. Eigentliches Denken findet sich allenfalls bei den Vorsokratikern (wie Parmenides und Heraklit) und bei den Dichtern, vor allem im dichterischen Sagen Hölderlins. Einst hat der Mensch wohl in der Wahrheit des Seins gewohnt. Dies Paradies ist seit langem verloren.

In dem berühmten Spiegel-Gespräch mit Rudolf Augstein am 23. 9. 1966, das erst nach Heideggers Tod veröffentlicht werden durfte, erklärt Heidegger: »Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. ... Nur noch ein Gott kann uns retten. Uns bleibt die einzige Möglichkeit, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzube

reiten für die Erscheinung Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang.«

»Wir kommen für die Götter zu spät und zu früh für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist der Mensch.« – »Soll aber der Mensch noch einmal in die Nähe des Seins finden, dann muss er zuvor lernen, im Namenlosen zu existieren. Er muss in gleicher Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlichkeit als auch die Ohnmacht des Privaten erkennen. Der Mensch muss, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen, auf die Gefahr, dass er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat. Nur so wird dem Wort die Kostbarkeit seines Wesens, dem Menschen aber die Behausung für das Wohnen in der Wahrheit des Seins geschenkt.« (Heidegger)

Marxismus

Ernst Bloch (1885 in Ludwigshafen – 1977 in Tübingen)

Ernst Bloch – ab 1948 Professor in Leipzig, nach dem Bau der Berliner Mauer 1961 in Tübingen – machte die von Karl Marx beschworene klassenlose Gesellschaft zum utopischen Ziel der Weltgeschichte. Es ging ihm, wie dann auch den Vertretern der Kritischen Theorie, um die Überwindung der Verdinglichungen des Bewusstseins und ihrer historisch-gesellschaftlichen Ursachen. Gemeint sind »die im Alltag scheinbar von selbst zustande kommenden Verkehrungen von beispielsweise lebendigen Beziehungen zwischen Menschen in tote gespenstische Dinghaftigkeit, von Zusammenhängen in isolierte Fakten, von Individualität in quantifizierende Berechenbarkeit, von Zärtlichkeit in verfügbaren Besitz.« Marx machte für solche Verkehrungen oder auch Entfremdungen die kapitalistische Produktionsweise bzw. die kapitalistische Gesellschaft verantwortlich, die er schlicht eine Gesellschaft der Prostitution nannte: Alles wird zur Ware.

Bloch lehrt uns die Hoffnung – nicht auf Heideggers Gott, sondern auf den in allen Daseinserscheinungen auf Selbstübersteigerung hin drängenden Weltwillen. Den besorgt der Mensch, indem er die gewordene Wirklichkeit überschreitet und neue Möglichkeiten verwirklicht. Er hat die Möglichkeit einer Heilsgeschichte, die Möglichkeit für das sogenannte »Humanum«. Vorausgesetzt ist die politische Aktion und durch sie die Verwirklichung der Marxschen Forderungen: »Herstellung der klassenlosen Gesellschaft, Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln, Aufhebung des Unterschieds zwischen Kapital und Arbeit« usw. »Man muss ans 'Prinzip Hoffnung' glauben«, versichert der 70-jährige Bloch. »Ein Marxist hat nicht das Recht, Pessimist zu sein«. Pessimisten, die Hoffnungslosigkeit verbreiteten, waren seiner Meinung nach die Vertreter der sogenannten Kritischen Theorie.

Bloch verstand seine Philosophie als begriffene Hoffnung und als Gewissen des Morgen, als Parteilichkeit für eine Zukunft, in der es keine Entäußerung und Entfremdung mehr gibt, dafür aber reale Demokratie. Erst in ihr, so schreibt er im Schlusssatz seines Buches *Das Prinzip Hoffnung*, entstünde in der Welt »etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.«

»Wir sind Subjekte ohne Namen, Kaspar-Hauser-Naturen, die mit unbekannter Ordre fahren. Mit seiner ganzen Welt noch auf Fahrt befindlich, ist die Ordre doch in der Entdeckungsfahrt ihrer selbst möglicherweise erhellbar, ja überhaupt erst bildbar.« (Bloch)

Kritische Theorie

Max Horkheimer (1895 in Zuffenhausen – 1973 in Nürnberg)

Horkheimer wurde 1930 Leiter einer marxistischen Forschungsstätte, des »Instituts für Sozialforschung« in Frankfurt, zu dem auch Theodor W. Adorno (1903–1969) und Herbert Marcuse (1898–1979) gehörten. Man spricht von ihnen als Angehörigen der »Frankfurter Schule«. Alle drei jüdischer Abstammung, flohen sie vor den Nationalsozialisten ins amerikanische Exil. Ihr Anliegen: die kritische Analyse der Gesellschaft, die sie in Essays, Aufsätzen und Aphorismen formuliert haben. Ihr Mittel: die Kritische Theorie. Diese wurde 1937 von Max Horkheimer in seiner Abhandlung *Traditionelle und kritische Theorie* programmatisch definiert.

Dort erklärt Horkheimer: »Die Selbsterkenntnis des Menschen in der Gegenwart ist nicht die mathematische Naturwissenschaft, die als ewiger Logos erscheint, sondern die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft.« ... Die traditionelle Theorie Descartesscher Prägung »organisiert die Erfahrung auf Grund von Fragestellungen, die sich mit der Reproduktion des Lebens innerhalb der Gesellschaft ergeben. Die Systeme der Disziplinen enthalten die Kenntnisse in einer Form, die sie unter den gegebenen Umständen für möglichst viele Anlässe verwertbar macht. Die soziale Genesis der Probleme, die realen Situationen, in denen die Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt wird, gelten ihr selbst als äußerlich. – Die kritische Theorie der Gesellschaft hat dagegen die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen zum Gegenstand.«

Die kritische Theorie hat also Praxis im Sinn, hat Veränderung zum Ziel, sofern die bestehenden Verhältnisse eben als unvernünftig erkannt wurden. »Das Ziel einer vernünftigen Gesellschaft, das heute freilich nur in der Phantasie aufgehoben scheint, ist in jedem Menschen wirklich angelegt«, meint Horkheimer. Explizit ist dies von Marx benannt worden: die kommunistische, klassenlose Gesellschaft. Unvernünftig ist demnach die bestehende kapitalistische Organisation der Wirtschaft. »Nach der kritischen Theorie ist die gegenwärtige Wirtschaft wesentlich dadurch bestimmt, dass die Produkte, welche die Menschen über ihren eigenen Bedarf hinaus erzeugen, nicht unmittelbar in die Hände der Gesellschaft übergehen, sondern privat angeeignet und umgesetzt werden.« »Die Ökonomie ist die erste Ursache des Elends, und die theoretische und praktische Kritik hat sich zunächst auf sie zu richten.« – Allerdings: An die progressive historische Rolle, die Marx dem Proletariat für die Aufhebung des Elends verliehen hatte, glaubte Horkheimer nicht mehr. Fehlte aber dann nicht der Motor für die vernünftige Veränderung der Welt?

Um das »Institut für Sozialforschung« nach dem Krieg neu aufzubauen und seine frühere Professur wieder aufzunehmen, kehrte Horkheimer 1950 nach

Frankfurt zurück, u. a. mit einem Buch, das er zusammen mit Adorno im amerikanischen Exil verfasst hatte und das 1947 in Amsterdam erschienen war: *Dialektik der Aufklärung*.

Theodor Wiesengrund Adorno (1903 in Frankfurt am Main – 1969 in Visp, Kanton Wallis)

Im Titel *Dialektik der Aufklärung* steht das Wort »Aufklärung« für Vernunft, nicht für die historische Epoche der Aufklärung. Gemeint ist nämlich die herrschaftsförmige Vernunft, die Vernunft der Naturunterwerfung. Dialektik meint die Gegenwendung in der Beherrschung: Das Beherrschende bleibt an das Beherrschte gebunden, kann sich nicht von ihm befreien, was doch der Sinn der Beherrschung sein sollte. Der Anspruch totaler Freiheit schlägt in totale Unfreiheit um. Thema des Buches ist also die »Selbstzerstörung der Aufklärung«.

Das Buch wurde angesichts des nationalsozialistischen Terrors geschrieben mit der brennenden Frage, warum die Menschheit, anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt. Eine Antwort liegt darin, dass die Freiheit in der Gesellschaft zwar vom aufklärenden Denken untrennbar ist, dass aber »der Begriff dieses Denkens wie auch die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist, schon den Keim zu jenem Rückschritt enthalten, der heute überall sich ereignet. Nimmt die Aufklärung die Reflexion auf dieses rückläufige Moment nicht in sich auf, so besiegelt sie ihr eigenes Schicksal.«

Horkheimer und Adorno besorgen diese Reflexion. Sie erkennen den Grund für den Rückfall von Aufklärung (Naturbeherrschung) in Mythologie (Naturverfallenheit) nicht so sehr in den eigens dazu ersonnenen nationalistischen, heidnischen und sonstigen modernen Mythen, sondern in der Erstarrung der Aufklärung, ihrer falschen Klarheit. Während die Gewalt der Gesellschaft über die Natur in nie geahnte Höhen steigt, verschwindet der Einzelne vor dem Apparat, den er bedient, wird jedoch von diesem besser als je versorgt. Die Flut präziser Information und gestriegelter Amusements witzigt und verdummt die Menschen zugleich.

Das Buch wurde zur Programmschrift der »Frankfurter Schule«. Spätere Schriften von Horkheimer und Adorno können als Fortführungen der dort vorgenommenen Untersuchungen gesehen werden.

Jürgen Habermas (1929 in Düsseldorf)

Habermas gehört zu der Generation, die, wie sein philosophischer Mitstreiter Karl-Otto Apel sagt, die Zerstörung des moralischen Bewusstseins selbst erlebt hat und nach 1945 in dem dumpfen Gefühl lebte, dass alles falsch gewesen sei, für das man sich bis dahin eingesetzt habe. Hauptanliegen von Habermas ist eine Ethik der Moderne. Er möchte die ehemals religiös formulierte Einheit der Vernunft wiederfinden und sichern – mit Vernunft. »Die Vernunft hat dem Willen zum Vernünftigen noch nicht entsagt!«, ruft er trotzig aus. Anstelle des ehemals religiösen Grundkonsenses tritt bei Habermas der Konsens einer nicht verdinglichten, im Idealfall herrschaftsfreien kom

munikativen Alltagspraxis. »Die bannende Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht.« Die bürgerliche Gesellschaft bildet dabei – wenigstens zum Teil – eine Öffentlichkeit, die am vernünftigen Gespräch zwischen grundsätzlich allen Bürgern orientiert ist. Dadurch wäre die Gesellschaft einer Selbstkritik und Selbstheilung, d. h. der Auflösung ihrer pathologischen Strukturen fähig, meint Habermas.

Hierfür übernimmt Habermas von Sigmund Freud das psychoanalytische Modell der Selbstemanzipation durch Gesprächstherapie. Und er knüpft an Horkheimers Idee einer kritischen Theorie an. Gesellschaft wird zum gemeinschaftlichen Leben emanzipierter Subjekte, getragen vom Heiligen Geist des herrschaftsfreien Diskurses. Ihre Basis ist die (noch) nicht entfremdete Lebenswelt, die vor der Kolonisierung (Verdinglichung) durch die Funktionssysteme (Recht, Wissenschaft, Erziehung, Geld, Politik) bewahrt blieb. Die kontrafaktische (d. h. der Realität widerstreitende) oder utopische Bezugnahme auf eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft ersetzt das Ewigkeitsmoment der Wahrheit durch die Idee eines offenen, aber zielgerichteten fortlaufenden Diskurses.

Habermas, der wie Horkheimer und Adorno in Frankfurt lehrte, ist seit langem der meistzitierte deutsche Gegenwartsphilosoph. Er hat, wie man sagt, die »Frankfurter Schule« aus ihrer negativistischen Sackgasse heraus geführt, indem er die kritische Theorie mit der Demokratie verband und mit der Vernunft die soziale Evolution. Seine Hauptwerke sind *Erkenntnis und Interesse* (1968) und *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981).

»Reine Theorie, die, aller praktischen Bezüge entbunden, die Strukturen der Wirklichkeit in der Weise erfasst, dass theoretische Sätze wahr sind, wenn sie einem Ansichseienden korrespondieren, ist Schein. Denn die Akte der Erkenntnis sind in Sinnzusammenhänge eingelassen, die sich in der Lebenspraxis, im Sprechen und Handeln bedürftiger Wesen, erst konstituieren.« (Habermas)

Kritischer Rationalismus

Karl Raimund Popper (1902 in Wien – 1994 in London)

Auch Popper ist ein Theoretiker der Demokratie, wie Habermas. Aber er bedient sich nicht der kritischen Theorie für seine Untersuchung der Gesellschaft, sondern des kritischen Rationalismus. Popper hat seine Methode in seiner Schrift *Die Logik der Sozialwissenschaften* dargelegt. Darüber entstand 1961 eine Kontroverse: der sogenannte Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Protagonisten waren auf der einen Seite neben Popper Hans Albert und auf der anderen Seite Adorno und Habermas. Adorno erklärte gegen Popper: »Der Verzicht auf eine kritische Theorie der Gesellschaft ist resignativ: Man wagt das Ganze nicht mehr zu denken, weil man daran verzweifeln muss, es zu verändern.«

Der Streit ging also ums Ganze. Die marxistisch denkenden Mitglieder der »Frankfurter Schule« kritisierten als positivistisch, das gesellschaftlich Ganze nur in seinen Details zu befragen. Das nämlich scheint Popper zu tun, wenn er Einzelprobleme mit wissenschaftlich formalisierten methodologischen

Verfahren zu lösen versucht. Popper kritisiert den Marxismus als ökonomische Variante des Historizismus, der glaubt, im Stile der Naturwissenschaft für den Geschichtsablauf Prognosen machen zu können, und als Aufgabe der Politik ansieht, die Geburtswehen des Neuen zu lindern. Der Blick aufs Ganze (die gesellschaftliche Totalität) birgt selbst totalitäre Gefahren, meint Popper. Er kennzeichnet jene utopischen Theorien dadurch, dass sie in »geschlossene Gesellschaften« münden. Eine gewisse Entfremdung der Menschen untereinander, ihr partieller Verzicht auf emotionale und soziale Bedürfnisse seien eben der Preis für die Humanität, welchen die offene Gesellschaft, die Demokratie und Freiheit verbürge, zu tragen habe. In seinem Buch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* von 1945 sieht Popper solch totalitäre Tendenzen bei den – wie er sagt – falschen Propheten Platon und Hegel mit ihren Gesellschaftstheorien.

In seinem Hauptwerk *Die Logik der Forschung* (1934) zeigt Popper, dass alle Erfahrungswissenschaft (Naturwissenschaft und eben auch Soziologie) hypothetisch ist. Denn Theorien können sich nie direkt an der Erfahrung bewahrheiten, ihr logischer Status ist der von Allaussagen (z. B. physikalische Gesetze), die über das direkt beobachtbare Einzelne hinausgehen. Aber sie müssen mit der Wirklichkeit zu tun haben. Sie gelten, solange sie nicht widerlegt sind. Das heißt, diese allgemeinen Aussagen müssen prinzipiell falsifizierbar sein, und zwar durch Beobachtungssätze, die den aus der Allaussage ableitbaren Sätzen widersprechen. So kann der Theorie-Satz »Alle Schwäne sind weiß« durch den Beobachtungssatz »Dieser Schwan ist schwarz« als falsch erwiesen werden, weil er dem ableitbaren Satz »Dieser Schwan ist weiß« widerspricht. Theorien bzw. Theoriesätze, die nicht prinzipiell falsifizierbar sind, taugen nichts. Sie bringen keine möglicherweise wahre Vorstellung der Wirklichkeit. Erst die unendliche kritische Bewegung der Theorienprüfung bringt den Erkenntnisfortschritt durch Annäherung an die Wahrheit – ohne sie je ganz zu erreichen.

Systemtheorie

Niklas Luhmann (1927 in Lüneburg – 1998 in Oerlinghausen bei Bielefeld)

Eine weitere Kontroverse über Gesellschaftstheorie (nach dem Positivismusstreit zwischen Popper und Adorno bzw. Habermas) war die zwischen Habermas und Luhmann in dem Buch *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* von 1971. Mit »Theorie der Gesellschaft« ist Habermas' Theorie gemeint, mit Sozialtechnologie Luhmanns Systemtheorie der Gesellschaft. Habermas wehrt sich hier dagegen, Gesellschaft als System zu begreifen, wie Luhmann es tut. Trotz der offensichtlich systemischen Verfasstheit vieler gesellschaftlicher Bereiche will er sein Konzept der Lebenswelt als eines von den Funktionssystemen verschonten Residuums kommunikativ-kompetenter und kritischer Subjekte nicht aufgeben. Denn das hieße, aufs kritische Subjekt zu verzichten. Tatsächlich macht das Luhmann. Habermas entschließt sich aber in seiner späteren *Theorie des kommunikativen Handelns* dazu, »Gesellschaften gleichzeitig als System und Lebenswelt zu konzipieren«.

Luhmann, Soziologieprofessor in Bielefeld, betrachtet (in seinem Buch *Soziale Systeme* von 1984) Gesellschaft als Kommunikationssystem. Die Substanz, aus der es besteht, ist nicht Fleisch und Blut oder sonstige Materie,

auch nicht Subjekt oder Bewusstsein, sondern ein Drittes: Sinn (man könnte auch sagen Information oder Kommunikation). Kommunikationssysteme sind Sinnsysteme. Menschen, Dinge sowie Psychen oder Seelen gehören nicht dazu. Sie gehören in deren Umwelt. Kommunikation bezieht sich immer nur auf Kommunikation.

Dass Gesellschaft nicht aus Menschen besteht, scheint absurd. Es mag einen auch erschrecken. – Aber kennt man nicht Hegels Geist, jenes Dritte zwischen Natur und Subjektivität? – Luhmann kann sich sogar vorstellen, dass die Kommunikation weiterläuft, auch wenn es längst schon keine Menschen mehr gibt. Wissen und Vernunft befindet sich nicht in den Köpfen oder Psychen, sondern in Büchern, Datenspeichern oder im Internet.

Das Verschwinden des Subjekts ist im (gottlosen) Buddhismus ein religiöses Ideal. Luhmann hat aus seiner Sympathie mit dem Buddhismus keinen Hehl gemacht. Das eine Auge, das alles sieht, Gott, gibt es nicht mehr, nicht mehr die eine Wahrheit und den Blick aufs Wirkliche. Stattdessen nur mehr die Beobachtung der Beobachtung, selbstreferentielle, rekursive Beobachtung.

Luhmanns Systemtheorie geht zurück auf die biologische Systemtheorie des chilenischen Biologen Humberto Maturana, wonach Lebewesen in sich geschlossene, sich selbst erzeugende (autopoietische) Systeme sind. Luhmann hat das auf Sinnsysteme übertragen: auf jene Funktionssysteme, zu denen sich die Rationalität rationalen Handelns verdinglicht hat, die Systeme der Wissenschaft, der Politik, des Geldwesens, der Kunst und sogar der Liebe. Die Gesellschaft besteht aus vielen mehr oder weniger ausdifferenzierten Subsystemen. Und zu allen, einschließlich der Gesellschaft als Ganzes, hat Luhmann in einer Unmenge von Büchern und Aufsätzen Systemtheorien geliefert.

Analytische Philosophie

Bertrand Russell (1872 in Chepstow – 1970 in Penrhendendreath)

Dieser wohl berühmteste Philosoph Großbritanniens im 20. Jh., übrigens Literaturnobelpreisträger wie Bergson, Camus und Sartre (der allerdings die Annahme verweigerte), widmete die letzten Jahrzehnte seines Lebens fast ausschließlich dem Kampf für Frieden (Vietnamkrieg!) und Abrüstung. Am Anfang des 20. Jh. bestimmte die Entwicklung seiner Gedanken einen wesentlichen Teil der Geschichte der Mathematik und der Philosophie.

Russell unternahm zusammen mit seinem Lehrer Alfred North Whitehead in den *Principia mathematica* von 1910-1913 die Ableitung der Mathematik aus der formalen Logik und entwickelte eine Symbolsprache, welche die Mehrdeutigkeiten der Alltagssprache nicht enthält. Dabei war die Vermeidung logischer Widersprüche von größter Bedeutung. Russell entdeckte die Selbstbezüglichkeits-Paradoxien der Mengenlehre. Dazu gehört die Paradoxie der Menge aller Mengen, die sich nicht selbst als Element enthalten. Diese Menge enthält sowohl sich selbst als auch nicht. Diese Paradoxie entspricht der aus der Antike bekannten Paradoxie des lügenden Kreters, welche lautet: »Ich lüge jetzt« (gr. *pseudomai*). Luhmann hat später das Paradoxienproblem als das Problem des 20. Jh. bezeichnet, weil es das Problem seiner selbstreferentiellen Systeme ist.

Ausgerüstet mit dem Instrument der Logik und dem Ideal völliger Klarheit der Sprache begründete Russell (in dem Aufsatz *Über das Kennzeichnen* von 1905) die logisch-analytische Philosophie, die bis heute im angelsächsischen Sprachbereich vorherrschend ist. Russell bezeichnete seine Philosophie als »logischen Atomismus«. Ihre Überzeugung: Die Wirklichkeit kann bis in ihre kleinsten Elemente erkannt und benannt werden. Ihre Aufgabe: Erkenntnis der Wirklichkeit aus ihren atomaren Grundbestandteilen (*atomic facts*). Die Methode: logische Analyse und Synthese hinsichtlich der den elementaren Tatsachen entsprechenden Sätze.

Im sogenannten Wiener Kreis waren in den zwanziger und dreißiger Jahren analytische Philosophen versammelt. Sie nannten ihre wissenschaftliche Weltanschauung »Logischen Positivismus« oder auch »Logischen Empirismus«. Rudolf Carnap (1891–1970), einer der Vertreter des Wiener Kreises, legte 1928 in dem Buch *Der logische Aufbau der Welt* den Versuch einer durchgängigen Wirklichkeitsanalyse mit Hilfe der symbolischen Logik von Russell und Whitehead vor. In seinem Buch *Die Scheinprobleme der Philosophie* schied er die metaphysischen Probleme, z. B. das Problem der Realität der Außenwelt oder der Existenz von Fremdpsychischem, aus der (analytischen) Philosophie aus, weil sie keinen wissenschaftlichen Sinn hätten. D. h.: Es gibt kein empirisches Sinnkriterium für solche Sätze wie: »Es existieren noch andere Bewusstseine außer mir«. Die Wahrheit oder Falschheit solcher metaphysischer Sätze kann nicht empirisch überprüft werden.

Einer, der sich schon früher dem Russellschen Programm angeschlossen hatte und dazu eigens von Wien nach Cambridge ging, war Ludwig Wittgenstein, der wohl wirkungsmächtigste Philosoph des 20. Jh.

Ludwig Wittgenstein (1889 in Wien – 1951 in Cambridge)

Wittgenstein verkündet in seinem *Tractatus logico-philosophicus* von 1919, dem wohl einflussreichsten philosophischen Buch des 20. Jh.: Alle Philosophie ist Sprachkritik, d. h. Eingrenzung aller Wahrheit auf das klar Sagbare, auf Naturwissenschaft. Der Rest ist Schweigen. Nur Tatsachenaussagen hält er für sinnvoll. Das heißt aber, dass diese Aussage über Tatsachenaussagen es nicht ist. Wittgenstein erklärt denn auch die Aussagen seines *Tractatus* für unsinnig: »Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muss die Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.« Man sieht: Die Welt ist alles, was der Fall ist, also bloß bestehende Tatsachen, wozu eben nicht die Sachen gehören, über die der *Tractatus* redet, z. B. die Bedingung der Möglichkeit der Tatsachenerkenntnis. Über anderes als Tatsachen, über nicht Tatsächliches, muss man schweigen, z. B. über das eigene Erleben.

Die sieben Hauptsätze von Wittgensteins *Logisch-philosophischer Abhandlung* (so der ursprüngliche, deutsche Titel des *Tractatus*) lauten: 1: Die Welt ist alles, was der Fall ist. 2: Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten. 3: Das logische Bild der Tatsachen ist der Gedanke. 4: Der Gedanke ist der sinnvolle Satz. 5: Der Satz ist eine Wahrheitsfunktion der Elementarsätze. 6: Die allgemeine Form der Wahrheitsfunktion ist

$[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$. 7: Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.

Die Probleme des Lebens, sagt Wittgenstein, sind noch gar nicht berührt, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind. Wissenschaftliche Fragen werden eben durch Logik und Empirie beantwortet. Logik, das ist die Klasse der sinnlosen (tautologischen) Aussagen: Sie sagen nichts. Es sind analytische Sätze. Und Empirie ist Wahrnehmung, ein Vergleichen der Wirklichkeit mit dem sprachlichen Bild, der sinnvollen Aussage. Gegenstand bzw. Ziel des *Tractatus* ist die allgemeine logische Form von Sätzen über Wirklichkeit. Die besteht in der allgemeinen Form der Wahrheitsfunktion. Und diese ist die wiederholt auf die Elementarsätze angewendete Weder-Noch-Relation, auf die sich alle 16 Wahrheitsoperationen (nicht, und, oder, wenn-dann, usw.) zurückführen lassen. Sie ergibt eine bestimmte Folge von Ist- und Ist-nicht-Aussagen hinsichtlich elementarer (laut Russell atomarer) Sachverhalte, von denen die Welt derjenige Teil ist, der besteht.

Wittgenstein schrieb seinen *Tractatus* zum größten Teil während seines Kriegsdienstes bei der österreichischen Armee, zu dem er sich freiwillig gemeldet hatte. Sein zufällig erhaltenes und später veröffentlichtes Tagebuch aus dieser Zeit enthält neben den Aufzeichnungen zum *Tractatus* Notizen in einer Geheimschrift, die uns Aufschluss geben über sein Seelenleben, d. h. über seine homoerotische Sehnsucht, seine Schuldgefühle, sein Judesein und seine Religiosität. Stets war er am Rande des Selbstmordes (drei seiner Brüder hatten sich schon selbst getötet). Das Ideal der Klarheit und Reinheit des *Tractatus* entspricht, als Gegensatz und durch Verdrängung, der Verwerfung seiner selbst als unrein und sündhaft. Die Logik ist für ihn Bußübung.

Nach der Entlassung aus der Kriegsgefangenschaft fing er, unter dem Eindruck von Tolstois *Evangelium*, sein Leben neu an. Durch väterliche Erbschaft einer der reichsten Männer Europas, überlies er sein Vermögen seinen Schwestern und wurde Volksschullehrer auf dem Lande. Dort verfasste er für den Unterricht ein Wörterbuch. Aus dieser Beschäftigung mit der Sprachvermittlung erwuchs ihm ein neues Verständnis der Sprache. Er entdeckte die Alltagssprache im Unterschied zur Wissenschaftssprache, die ihn zuvor beschäftigt hatte. Bald (1929) zog es ihn wieder nach England, d. h. Cambridge, wo er 1939 einen Lehrstuhl erhielt, den er bis 1947 inne hatte. Dann zog er sich ganz zurück. 1951 erlag er einem Krebsleiden.

Aus dem Wittgenstein I des *Tractatus* wurde der Wittgenstein II der *Philosophischen Untersuchungen*, die erst nach seinem Tode erschienen. Darin geht es nicht mehr nur um sprachlich verfasste Erkenntnis über objektive, sondern über subjektive Tatsachen. Unentwegt laboriert Wittgenstein an dem Satz: »Ich habe Schmerzen«. Was bedeutet diese Aussage – für mich, für andere? Wie lernt ein Kind diesen Satz, d. h. die Bedeutung von 'Schmerz'? – Durch Sprachspiele als Lebensformen, ist Wittgensteins Antwort. Denn Sprache ist immer auch Tun. Die Bedeutung eines Ausdrucks ergibt sich aus seiner Rolle im Sprachspiel.

Wittgensteins Sprachphilosophie in den *Philosophischen Untersuchungen* brachte die Philosophie der Alltagssprache (Ordinary Language Philosophy) auf den Weg. Sie wurde von Austin und Searle zur Sprechakttheorie weiterentwickelt. Darin geht es um das, was man mit Worten machen kann und wie man es macht: Grüßen, Versprechen, Verzichten, Taufen, Verfluchen usw.

Wittgensteins Philosophie ist sein Selbstheilungsversuch, zur Ruhe zu kommen, alle philosophischen Sinnprobleme zum Verschwinden, insbesondere

das eigene Selbst (die Einsamkeit des Solipsisten, des Einzigen) hinter sich zu bringen, fähig zu sein, das Philosophieren (also die Therapie) abzubrechen.

»Der Solipsist flattert und flattert in der Fliegenglocke, stößt sich an den Wänden, flattert weiter. Wie ist er zur Ruhe zu bringen?«

»Was ist dein Ziel in der Philosophie? Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zu zeigen.« (Wittgenstein)

Strukturalismus

Ferdinand de Saussure (1857 in Genf – 1913 in Vufflens-sur-Morges, Kanton Waadt)

Saussure ist der Begründer der strukturalen Linguistik und damit des Strukturalismus, denn dieser ist die Anwendung der strukturalen Linguistik auf Anthropologie (Claude Lévi-Strauss), Psychoanalyse (Jacques Lacan) und Literaturwissenschaft (Roland Barthes). Saussure war Professor für Allgemeine Linguistik und vergleichende Geschichte der indoeuropäischen Sprachen in Genf. Seine Sprachtheorie hat er nur in Vorlesungen mitgeteilt. Erst nach seinem Tod wurde sie von zweien seiner Hörer in dem Buch *Cours de linguistique générale (Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, 1931)* veröffentlicht.

Saussure sah in der Sprache nicht mehr ein Produkt der sie sprechenden Subjekte, sondern ein System von Zeichen, die er als eine Verbindung von einem Lautbild (Signifikant, Zeichen) und einer Vorstellung (Signifikat, Bezeichnetes) bestimmte. Dass die Sprache überhaupt etwas bezeichnet, schreibt er nicht mehr einer Art Abbildung der Objekte durch die Zeichen zu, sondern der Differenz der Zeichen untereinander. Ein Zeichen (Lautbild) ist bezeichnend (signifikant) nicht durch seinen Inhalt, sondern durch seine Unterschiedenheit von anderen Zeichen. Die Bedeutungsfunktion kommt aus dem Spiel der Zeichen. Das andere der Sprache, die durch sie bezeichnete Welt, wird so in gewisser Weise in die Sprache hineingenommen. Der Fremdbezug entsteht durch Selbstbezug. Es gibt nur noch Zeichen und nichts außerdem. (Dieselbe Struktur haben Luhmanns Sinnsysteme.) Der systematische Bezug zwischen den Zeichen ersetzt den nie ohne Zeichen bezeichnbaren Bezug der Zeichen zum Bezeichneten selbst.

Claude Lévi-Strauss (1908 in Brüssel)

Zum erstenmal hat Lévi-Strauss die Linguistik Saussures auf die Ethnologie und Anthropologie angewandt, d. h. soziokulturelle Phänomene nach dem Muster der Sprache als symbolische Systeme interpretiert. Nach seinem Studium in Paris wurde er Professor für Soziologie an der neu gegründeten Universität von São Paulo und unternahm mehrere ethnologische Expeditionen nach Zentralbrasilien. In seinem berühmten Buch über diese Expeditionen, *Traurige Tropen*, zeigt er z. B., wie der Plan eines Dorfes der Bororos durch seine logische Struktur eine ganze Kosmologie enthält, die den Bewohnern Orientierung und Halt bietet.

1941 flieht er, der jüdischer Abstammung ist, vor den Nationalsozialisten in die USA und kehrt erst 1948 zurück. Als Subdirektor des Pariser Musée de l'Homme reist er nach Ost-Pakistan und studiert die Mythen der Völker, die er auch struktural-linguistisch zu verstehen lernt. Er erkennt: Zeichen und Symbole in den Mythen tragen ihre Bedeutung nicht in sich selbst, sondern gewinnen sie durch den Bezug untereinander. Berühmt wurde seine Bemerkung in der Einleitung seines vierbändigen Werkes *Mythologica* (1957): Er wolle nicht zeigen, wie die Menschen in Mythen denken, sondern wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken, unter Abstraktion von jedem Subjekt. – Die Strukturen, die in den Subjekten unbewusst wirken, sind wirklicher und fundamentaler als diese Subjekte selbst. Das Subjekt verschwindet zugunsten der Strukturen.

Lévi-Strauss' Leben zeigt einen Zug von Trauer und hoffnungsloser Resignation. In einem Interview erklärte er: »Ich habe nie das Gefühl meiner persönlichen Identität gehabt, habe es auch jetzt nicht. Ich komme mir vor wie ein Ort, an dem etwas geschieht, an dem aber kein Ich vorhanden ist. Jeder von uns ist eine Art Straßenkreuzung, auf der sich Verschiedenes ereignet. Die Straßenkreuzung selbst ist völlig passiv; etwas ereignet sich darauf. Etwas anderes, genauso Gültiges, ereignet sich anderswo. Es gibt keine Wahl, es ist einfach eine Sache des Zufalls.«

Michel Foucault (1926 in Poitiers – 1984 in Paris)

Was die Strukturalisten vereint, ist die gemeinsame Gegenposition zur Subjektphilosophie, wie sie Sartre vertrat. Zu ihnen gehört Foucault. Er erklärt 1966: »Wir haben die Generation Sartres als eine durchaus mutige und großzügige Generation empfunden, die sich für das Leben, die Politik, die Existenz leidenschaftlich einsetzte. ... Wir haben jedoch für uns selbst etwas anderes entdeckt, eine andere Leidenschaft, die Leidenschaft für den Begriff und für das, was ich das System nennen möchte.«

Seine Antrittsvorlesung 1971 mit dem Titel *Die Ordnung des Diskurses* handelt von der Macht und von der Ohnmacht des Einzelnen. Macht steht für Diskurs. Diskurse sind »Großgespräche«, Kommunikationssysteme – ähnlich wie bei Luhmann. Foucaults Thema sind die Prozeduren und Reglementierungen, Ausschließung und Unterdrückung, die zu den sozialen Systemen (Institutionen) des Wissens, also zu den Diskursen gehören. Die Diskurse haben Macht. Diese Macht ist zentrumslos überall, in der Familie, im Körper, in der Moral. In den Diskursen steckt immer der »Wille zur Macht« (Nietzsche), Wille zur Realitätsbemächtigung und Ausschluss des Anderen.

Wie Nietzsche ist Foucault auf der Suche nach neuen Lebensformen, die gerechtfertigt sind durch neue Weltinterpretationen. Entsprechend definiert Foucault die Philosophie als Verschiebung und Transformation der Denkrahmen und Modifizierung der Werte, um anders sein zu können, um anders zu werden als man ist. Philosophie ist eine Bewegung, so schreibt er, mit deren Hilfe man sich frei macht von dem, was für wahr gilt, und nach anderen Spielregeln sucht. Seine Rationalitätskritik gilt dem Recht auf Anderssein. Er kritisiert die Ausgrenzung von Lebensformen und thematisiert das als Ausgrenzung des Anderen, z. B. des Wahnsinns. Mit seinem Buch *Wahnsinn und Gesellschaft* von 1961 wird er berühmt. Sein Hauptwerk heißt *Sexualität und Wahrheit*.

Foucault war anders, nämlich homosexuell so wie Nietzsche oder Wittgenstein. Eine gewisse Paranoia gegenüber der Kontrolle bestimmte ein Großteil seines Lebens. Sie wich erst von ihm, berichtet Richard Sennet, als er im Sterben lag. In seinen letzten Jahren schrieb er den zweiten und dritten Teil von *Sexualität und Wahrheit: Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich* (1984). Diese Untersuchungen handeln von der Philosophie als Lebensform in der griechisch-römischen Antike, der asketisch-epikureischen Ethik der Existenz. Er fragt: Wie, warum und in welcher Form ist die sexuelle Aktivität als moralischer Bereich konstituiert worden? Er meint, die Griechen hätten gewisse Ratschläge erlassen, wie man die Sexualität meistern könne. Er hat sie wohl erhalten. Denn er wollte in Kalifornien ein neues Leben anfangen. Aber er starb 1984 an Aids.

Postmoderne

Jean François Lyotard (1924 in Versailles – 1998 in Paris)

Lyotard, zunächst Lehrer für Philosophie in Algerien, dann Hochschullehrer an den Pariser Universitäten Nanterre, Vincennes und St. Denis, schrieb 1971 einen Bericht über die Lage des Wissens in den höchst entwickelten, den informatisierten Gesellschaften mit dem Titel *Das postmoderne Wissen*. Mit dem Wort postmodern nahm er einen in amerikanischen Architekturdebatten bereits gängigen Begriff auf, welcher die Vielfalt der Stile (Codes) bzw. Stilelemente in einem Objekt bedeutet, und zwar mindestens die Zweiheit eines elitären und eines populären Codes. Diesen Begriff wendete er auf das Wissen, die Sprachspiele, die Diskurse, die Lebensformen an. Mit dem Ergebnis: Alles ist möglich.

Lyotard selbst wollte keine neue Epoche ausrufen, nicht die Moderne verabschieden. Er wollte auf ein Grundproblem der Gegenwart aufmerksam machen, das Problem des Widerstreites zwischen den verschiedenen Wissensarten, den verschiedenen Sprachspielen, Diskursen und Lebensformen. Er stellt fest: Es gibt keine großen Erzählungen mehr, die als Meta-Diskurse maßgebend und integrierend wirken könnten. Das soziale Band kann nicht mehr durch eine gemeinschaftlich akzeptierte Erzählung religiöser oder auch philosophischer Art wie die Erzählung von der Dialektik des Geistes (Hegel) oder der Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts (Marx) geknüpft werden. Das soziale Leben ist ein Ensemble von Zügen in Sprachspielen, die nirgendwo ihre Legitimation haben. Aber es gibt die fundamentalistische Sehnsucht nach dem alles integrierenden Mythos oder jenen Meta-Erzählungen. Die terroristischen Aktionen der RAF und roten Brigaden und ihre Manifeste in den 1970-er Jahren könnten als Reanimationsversuche für den marxistischen Legitimationsdiskurs, als Verlängerungsfrist für die sterbende große Erzählung gesehen werden.

Was den Zustand des Wissens betrifft, so meint Lyotard, träten heute Informationsquantitäten an die Stelle von Wissen und Erkenntnis. Nur sie seien weiterzuverarbeiten. Eine starke Veräußerlichung des Wissens sei das Ergebnis. Die Prognose Lyotards in seiner Schrift *Das Grabmal des Intellektuellen* lautet u. a.: »Das Wissen wird für seinen Verkauf geschaffen werden, und es wird für seine Verwertung in einer neuen Produktion konsumiert werden. Es hört auf, sein eigenes Ziel zu sein.« »Die Sprache verwandelt sich in eine

produktive Ware. Man operiert mit einer Maßeinheit, die zugleich eine ökonomische Größe ist: der Information.«

Was ist zu tun? – Jedenfalls keine Verabschiedung der Moderne, meint Lyotard, sondern Steigerung durch kritische Reflexion. Dazu gehört, wie Lyotard das in *Die Analytik des Erhabenen* vorgemacht hat, die Re-Lektüre, das Wiederlesen der großen Autoren (wozu ja auch dieses Buch anregen soll).

Peter Sloterdijk (1947 in Karlsruhe)

Auch Peter Sloterdijk, Philosoph an der Karlsruher Hochschule für Gestaltung, hat durch die Herausgabe einer Lesebuchreihe unter dem Titel *Philosophie jetzt!* eine solche Re-Lektüre angeregt. Er meint, sie könnte ein »Gegengift sein gegen die fundamentalistische Versuchung«, das verlorene metaphysische Fundament zu re-installieren. Die moderne Welt hat es ja aufgegeben, Wissen und Handeln in der Idee eines höchsten Gutes zu fundieren. So hat sie ein grenzenloses moralisches und physisches Experimentieren auf den Weg gebracht. Die Ermächtigung zum unbegrenzten Experimentieren wurde mit der Entdeckung einer innerweltlichen Bodenlosigkeit und Heimatlosigkeit bezahlt. Der Fundamentalismus flieht nun zurück zu den alten Grundlagen, ruiniert damit aber die von Haltlosigkeit befallene Gesellschaft durch Drogen und falsche Gewissheit. – Wie kann man ohne eine solche Ausflucht leben? Wie kann man in der eben entstehenden »telematischen Weltzivilisation« leben?

Um dafür einen Wink zu geben, knüpft Sloterdijk (der 1983 durch seine *Kritik der zynischen Vernunft* schlagartig berühmt wurde) an Heidegger an. Dieser hatte den Weltlauf der letzten zweieinhalb Jahrtausende als eine einzige durch Seinsvergessenheit bestimmte Irre diagnostiziert, als eine mit der Entwicklung der Technik fortschreitende Heimatlosigkeit. Sloterdijk meint (in seinem Buch *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*): »Die enormen Zuwächse an Wissen und Können bei der modernen Menschheit erzwingen die Überlegung, ob die Irre-Diagnose für sie in derselben Weise gelten kann wie für die Zeiten vor der Entfaltung des modernen Potentials« (also zu Zeiten Heideggers, der 1976 starb).

Sloterdijk vermutet, »die Theorie der Irre, mit und ohne Ziel, gehe aus einer falschen Beschreibung des Verhältnisses von Mensch und Sein hervor.« Falsch sei die Aufteilung des Seienden in Subjektives (Kultur, das Menschliche) und Objektives (Natur, das Mechanische und Unmenschliche) ohne Beachtung eines dritten Bereichs des sowohl Subjektiven als auch Objektiven. (Diese Idee dreier Bereiche stammt von Gotthard Günther in seinem Buch *Das Bewusstsein der Maschinen*, 1957.) Und dieses Dritte ist die Information (d. h. real existierendes Gedächtnis und selbstorganisierende Systeme). »Die metaphysische Unterscheidung von Natur und Kultur wird hinfällig, weil beide Seiten der Differenz nur regionale Zustände von Information und ihrer Prozessierung darstellen.« – hier genetische Information, da sprachliche.

Die praktische Anwendung der (falschen, unzureichenden) Unterscheidung von Seelisch-Menschlichem einerseits und Dinglich-Mechanischem oder Unmenschlichem andererseits heißt Herrschaft. Technik erscheint dann als eine Fremdbestimmung und Versklavung von Materien und Personen, wobei deren Eigennatur nicht berücksichtigt wird. Man kann dann z. B. fürchten, »die Gene würden als Rohstoffe des *biotech century* dieselbe Rolle spielen

wie die Kohle in der Industriellen Revolution.« Oder auch, dass durch die Biotechnik das menschliche Selbst ohne Rest in die Dinglichkeit und Äußerlichkeit versenkt wird und dort verloren geht. Das sind hysterische Illusionen, hinter denen das falsche zweiwertige Denken steckt. Angesichts jenes Dritten, der real existierenden Information (und auch Gene sind solches: eine auf das materielle Minimum reduzierte Form von informierter und informierender Information) ist dieses Bild der Technik nicht mehr plausibel.

Mit den intelligenten Technologien entsteht eine nicht-herrische Technik, die Sloterdijk Homöotechnik nennt (wortanalog der Homöopathie). »Sie greift Intelligenz intelligent auf und erzeugt neue Zustände von Intelligenz.« Sie berücksichtigt den Eigensinn der Sachen, entfaltet eigentlich nur diesen. Der Dialog mit der Natur löst den Krieg mit der Natur ab.

Das gilt auch für die Natur des Menschen. Es geschieht dann dem Menschen nichts Fremdes, wenn er sich weiterer Hervorbringung und Manipulation aussetzt, d. h. sich selbst autoplastisch manipuliert. Sloterdijk zitiert den Theologen Karl Rahner, der schon 1966 schrieb: »Er muss der operable Mensch sein wollen, auch wenn Ausmaß und gerechte Weise dieser Selbstmanipulation noch weithin dunkel sind ... Aber es ist wahr: Die Zukunft der Selbstmanipulation des Menschen hat schon begonnen.«

Sloterdijk hofft sogar, dass »das homöotechnische Denken – das bisher unter Titeln wie Ökologie und Komplexitätswissenschaft angekündigt wurde – das Potential besitzt, eine Ethik der feindlosen und herrschaftsfreien Beziehungen freizusetzen.« Das wäre ein »Humanismus nach dem Humanismus«.

»Nachdem die Moderne in ihrem entgrenzten Experimentieren das System alteuropäischer Maßverhältnisse gesprengt hat, wird es die Weisheit der Zukunft sein, den Exzess und die Vorsicht neu miteinander auszugleichen. Die Weltgesellschaft wird eine Gesellschaft der Vorsicht sein, oder sie wird nicht sein.« (Sloterdijk)

Literatur

(nicht im Text angegebene Quellen)

Breuer, Inge / Leusch, Peter / Mersch, Dieter: Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie. Darmstadt: WB 1996

dtv-Atlas Philosophie. München: dtv 1991

Helferich, Christoph: Geschichte der Philosophie. München: dtv 1998

Metzler Philosophen Lexikon. Stuttgart: Metzler ²1995

Schneiders, Werner: Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert. Beck: München 1998

Schulte, Günter: Philosophie. Köln: DuMont ²2002

Spierling, Volker (Hg.): Lust an der Erkenntnis. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts. München: Piper ³1988

Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. Frankfurt / M.: Fischer TB 1992

Volpi, Franco (Hg.): Großes Werklexikon der Philosophie. Stuttgart: Kröner 1999