

# topologik

**Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali**  
***International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences***  
Fondata da / Founded by Michele Borrelli

**Numero / Issue n° 29**  
December 2021

**Philosophy**

**Education**

**Social Studies**

ISSN 2036-5462

 **LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE**



# Topologik

Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali  
*International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences*

Fondata da / Founded by Michele Borrelli  
Peer-Reviewed Journal

**Numero / Issue n° 29**  
December 2021

*Autori / Authors / Autoren*

Peter Blomen, Raúl Fonet-Betancourt,  
Franz Hinkelammert, Peter Prøhl-Hansen

ISSN 2036-5462 (on line edition)

Semiannual Publication

*Subject Category:* Education, General Educational Theory, Educational Theory, Intercultural Educational Theory, Educational Theory for Schools, General Didactics and Special Education, Philosophy, Psychology, Religion; Philosophy (General).

*Keyword:* Education, Philosophy, Social Studies

*Language of fulltext:* German, English, Spanish, French, Italian

*In collaborazione con/Cooperation with:*  
Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel

**Web site:** <http://www.topologik.net/>  
[rivista.topologik@gmail.com](mailto:rivista.topologik@gmail.com)



*Editore / Publisher*  
Luigi Pellegrini Editore - Cosenza - Italy



**Topologik**

Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali  
*International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences*

---

ISSN 2036-5462 (on line edition)

FULL TITLE

*Current Journal*

**TOPOLOGIK**

[titolo chiave: TOPOLOGIK. RIVISTA INTERNAZIONALE DI SCIENZE FILOSOFICHE,  
PEDAGOGICHE E SOCIALI (TESTO STAMPATO/ PRINTED VERSION)]

[titolo abbrev.: TOPOLOGIK, RIV. INT. SCI. FILOS. PEDAGOG. SOCIALI (TESTO  
STAMP./PRINTED VERSION)]

ISSN: 2036-5683 (attiva dal 2009)

TOPOLOGIK. RIVISTA INTERNAZIONALE DI SCIENZE FILOSOFICHE,  
PEDAGOGICHE E SOCIALI

[titolo chiave: TOPOLOGIK. RIVISTA INTERNAZIONALE DI SCIENZE FILOSOFICHE,  
PEDAGOGICHE E SOCIALI [ONLINE]]

[titolo abbrev.: TOPOLOGIK, RIV. INT. SCI. FILOS. PEDAGOG. SOCIALI]

ISSN: 2036-5462 (attiva dal 2009) - on line

**Past Journal**

TOPOLOGIK.NET

[titolo chiave: TOPOLOGIK.NET (COSENZA)]

[titolo abbrev.: TOPOLOGIK.NET]

ISSN: 1828-5929 (attiva dal 2006 al 2009) - on line

TOPOLOGIK - COLLANA DI STUDI INTERNAZIONALI DI SCIENZE FILOSOFICHE E  
PEDAGOGICHE (TESTO STAMP./PRINTED VERSION: ISBN)



**EDITORIAL BOARD**

*Direzione scientifica / Scientific Directorate*

**† Prof. Dr. Phil. Michele Borrelli, M.A.**

Department of Humanities  
University of Calabria  
Website: [www.micheleborrelli.net](http://www.micheleborrelli.net)  
Area of scientific research:  
General Theory of Education and  
Intercultural Education

**Francesca Caputo, PhD**

Area of scientific research:  
Theories of Education, Ethics and Phenomenology

*Scientific Committee and Refereeing*

**Prof. Em. Dr. Dr. h.c. mult. Dietrich Benner**

(Humboldt University of Berlin, Germany)  
Area of scientific research:  
General Theory of Education

**Prof. Dr. Armin Bernhard**

(University of Duisburg-Essen, Germany)  
Area of scientific research:  
General Theory of Education

**Prof. Dr. Xu Binyan**

(East China Normal University, Shanghai)  
Area of scientific research:  
Education Science

**Prof. Dr. Ines Maria Breinbauer**

(University of Vienna, Austria)  
Area of scientific research:  
General and Systematic Theory of Education

**Dr. phil., Dipl.-Pad. Jutta Breithausen**

(University of Wuppertal, Germany)  
Area of scientific research:  
Systematic and Historical Theory of Education

**Prof. Dr. Rita Casale**

(University of Wuppertal, Germany)  
Area of scientific research:  
Education Science / Theories of Education

**Prof. Dr. Lucio Cottini**

(University of Udine, Italy)  
Area of scientific research:  
Didactics and Special Education

**Prof. Dr. Em. Franco Crespi**

(University of Perugia, Italy)

Area of scientific research:  
Sociology

**Prof. Dr. Santo Di Nuovo**

(University of Catania, Italy)  
Area of scientific research:  
Cognitive Psychology and Neuroscience

**Prof. Dr. Philippe Foray**

(J.Monnet University, Saint-Etienne, France)  
Area of scientific research:  
Education Science

**Prof. Dr. Dr. h.c. Raúl Fornet-Betancourt**

(Università of Brema / Aachen, Germany)  
Area of scientific research:  
Intercultural Philosophy

**Prof. Dr. E. Ángel Garrido-Maturano**

(Geohistorical Research Institute, Conicet, Resistencia,  
Argentina)  
Area of scientific research:  
Theoretical and Practical Philosophy

**Prof. Dr. Reinhard Hesse**

(University of Freiburg, Germany)  
Area of scientific research:  
Philosophy and Ethics

**Prof. Dr. Helmut Heid**

(University of Regensburg, Germany)  
Area of scientific research:  
Philosophy of Education

**Prof. Dr. Paolo Jedlowski**

(University of Calabria, Italy)  
Area of scientific research:  
Sociology



**Prof. Dr. Walter Müller**  
(University of Würzburg, Germany)  
Area of scientific research:  
General Theory of Education

**Prof. Em. Dr. Dr. h.c. mult. Fritz Oser**  
(University of Fribourg, Switzerland)  
Area of scientific research:  
General Theory of Education and  
Educational Psychology

**Doc. PhDr. Nadezda Pelcová, CSc**  
(Charles University in Prague, Czech Republic)  
Area of scientific research:  
Philosophy of Education

**Prof. Dr. Roland Reichenbach**  
(University of Basel, Switzerland)  
Area of scientific research:  
General Theory of Education

**Prof. Ph.D. Alfredo Rocha de la Torre**  
Pedagogical and Technological University of Colombia  
(UPTC)  
Area of scientific research:  
Philosophy

**†Prof. Em. Dr. Dr. h. c. Jörg Ruhloff**  
(University of Wuppertal, Germany)  
Area of scientific research:  
Systematic and Historical Theory of Education

**†Prof. PhDr. Jan Sokol, Ph.D., CSc**  
(Charles University in Prague, Czech Republic)  
Area of scientific research:  
Philosophy of Education

**Prof. Dr. Antonella Valenti**  
(University of Calabria, Italy)  
Area of scientific research:  
Didactics and Special Education

**Prof. Dr. Christopher Winch**  
(King's University College London, England)  
Area of scientific research:  
Educational Philosophy and Policy

**Prof. Dr. Anatoliy Yermolenko**  
(National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv)  
Area of scientific research:  
Practical and Social Philosophy / Ethics

**Prof. Dr. Santiago Zabala**  
(ICREA / University of Barcelona, Spain)  
Area of scientific research:  
Theoretical Philosophy

**Prof. Dr. Peter Zedler**  
(University of Erfurt, Germany)  
Area of scientific research:  
General Theory of Education



**Topologik**

Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali  
*International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences*

---

ISSN 2036-5462 (on line edition)

TOPOLOGIK, fondata dal Prof. Michele Borrelli (Università della Calabria) nel 2006, è una rivista internazionale, peer reviewed, con cadenza semestrale. La Rivista pubblica ricerche e studi che riguardano gli ambiti delle discipline umane e delle scienze sociali, della teoria filosofica e della teoria dell'educazione.

TOPOLOGIK, founded in 2006 by Prof. Dr. Michele Borrelli, is an international peer reviewed journal published twice a year. The Journal contains researches and studies regarding the ambits of Human and Social Sciences and of Theoretical Philosophy and of General Theory of Education.

Gli articoli (saggi scientifici) dovranno essere inviati in formato elettronico al seguente indirizzo e-mail: [rivista.topologik@gmail.com](mailto:rivista.topologik@gmail.com)

I contributi devono essere accompagnati da una lettera di presentazione che deve contenere i seguenti dati: indirizzo postale completo dell'autore, telefono/fax e il nome della Struttura di provenienza. La presentazione di articoli implica un impegno da parte dell'autore a pubblicare in questa rivista. Pertanto, gli autori che inviano articoli devono astenersi dal presentarli, contemporaneamente, ad altre riviste, a meno che Topologik non rifiuti formalmente di pubblicarli. Materiale proveniente da lavori precedentemente pubblicati deve essere indicato esattamente e con adeguati riferimenti.

In generale, la posta elettronica è il mezzo di comunicazione preferito dalla Rivista.

La rivista non richiede tariffe né per la sottomissione di articoli né per la loro revisione.

Articles (scientific essays) should be submitted in electronic format to the following e-mail address: [rivista.topologik@gmail.com](mailto:rivista.topologik@gmail.com)

The cover letter should include the corresponding author's full postal address, telephone/fax numbers and the name of their institute(s). The submission of articles implies a commitment on the part of the author to publish in this journal. Thus, authors who submit articles to this journal should not simultaneously submit their articles to other journals. Work must not be submitted to another journal unless and until the Topologik formally declines to publish it. Material from previously published work must be quoted exactly and adequately referenced.

Correspondence with Authors will be by e-mail whenever possible.

The journal has neither article processing charges nor submission processing fees.



**INDICE / CONTENTS / INHALT / SOMMAIRE**  
**Aufsätze / Artículos / Articles / Contributions**

3-5 Introduzione / Summary

6-10 La soledad: Yugo y Estrella  
*Solitude: Yoke and Star*  
Raúl Fonet-Betancourt

11-41 Die transzendentalen Begriffe in den empirischen Wissenschaften als wichtigster Schritt zu einer neuen Metaphysik der menschlichen Praxis  
*Transcendental concepts in the empirical sciences as the most important step toward a new metaphysics of human praxis*  
Franz Hinkelammert

42-77 Liebeserklärungen an GAIA – Bestandsaufnahmen ihres Zustandes  
*Declarations of Love to GAIA – Inventories of their Condition*  
Peter Blomen

78-97 Skizzen zur Ästhetik der Existenz – zweiter Teil  
*Sketches for the aesthetics of existence – part two*  
Peter Prøhl-Hansen

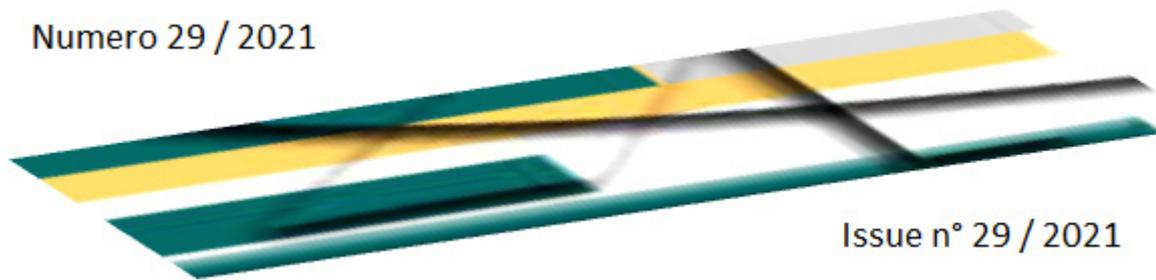
Presentazione libri / Books presentation (a cura di / by F. Caputo)

98-100 Michele Borrelli, *L'Umano e l'Eterno. Liriche e voci di una esistenza al crepuscolo*, Asterios, Trieste 2021.

100-102 Raúl Fonet-Betancourt, *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías*, Verlag Mainz, Aachen 2019.

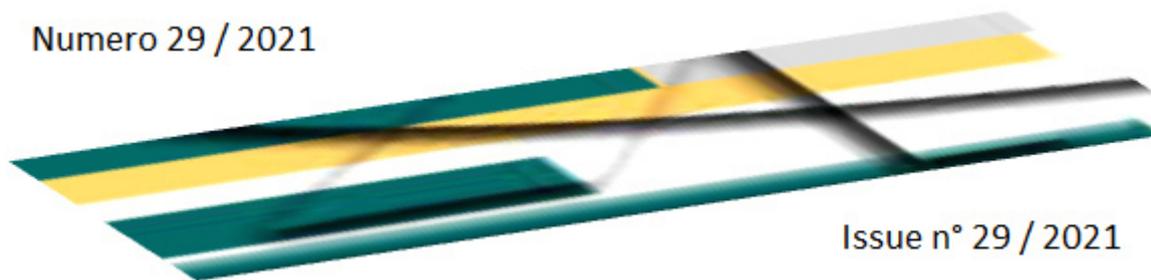
103 Istruzioni per gli autori / Author Guidelines

104 Codice etico – Dichiarazione etica/Code of Ethics



La morte del fondatore della Rivista lo scorso 3 marzo ha momentaneamente interrotto la pubblicazione. Non era facile proseguire e pensare all'uscita di un nuovo numero a pochi mesi dalla sua morte. Per questo motivo usciamo nel 2021 con un numero unico. Recuperate le forze, la rivista continuerà a rimanere in vita. In questa prospettiva, nel prosieguo, prepareremo un numero speciale in sua memoria. Tutti coloro che hanno apprezzato e sostenuto concretamente il lavoro scientifico di Michele Borrelli sono invitati a collaborare.

The death of the founder of the Journal last March 3 momentarily interrupted publication. It was not easy to continue and think about the release of a new issue just a few months after his death. For this reason we are going out in 2021 with a single issue. Having recovered strength, the journal will continue to stay alive. In this perspective, in the following, we will prepare a special issue in his memory. All those who have appreciated and concretely supported the scientific work of Michele Borrelli are invited to collaborate.



## Introduzione / Summary

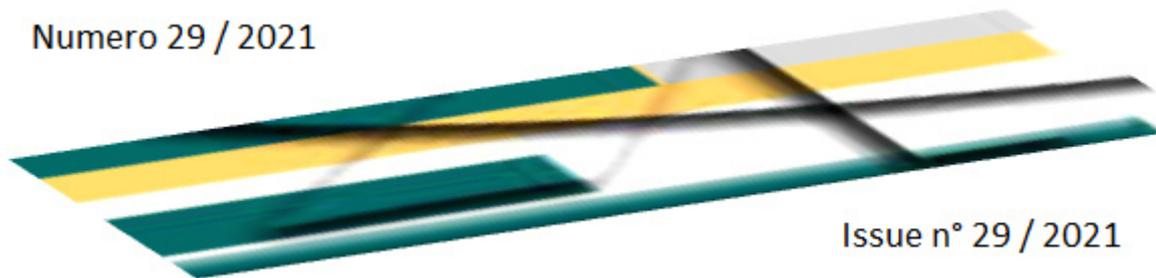
Con il suo contributo Raúl Fornet-Betancourt invita a ripensare il nostro rapporto con la solitudine, nel senso di rivedere la base ultima a partire dalla quale decidiamo cosa fare della nostra vita e della nostra convivenza. Con il titolo del suo articolo, attinge al simbolismo e all'insegnamento della poesia di José Martí, "Yugo y estrella", per ripensare la nostra attuale relazione con la solitudine, proponendo l'idea che una relazione umana e saggia con la solitudine richiede di accettarla nell'inquietante tensione interna che nasce dalla sua dualità di "notte" e "luce", o, seguendo il simbolismo di Martí, di "giogo" e "stella".

*With his contribution Raúl Fornet-Betancourt invites you to stimulate us to rethink our relationship with solitude, in the sense of reviewing the ultimate basis from which we decide what to do with our lives and our coexistence.*

*With the title of this article, I draw on the symbolism and teaching of José Martí's poem "Yoke and Star" to rethink our current relationship with solitude, proposing the idea that a humane and wise relationship with solitude requires accepting it in the disturbing internal tension that arises from its duality of "night" and "light" or, following Martí's symbolism, of "yoke" and "star".*

Franz Hinkelammert richiama l'attenzione sul fatto che i concetti trascendentali nelle scienze empiriche siano il passo più importante verso una nuova metafisica della prassi umana. Il loro fulcro è sempre la vita umana. Ne consegue che l'economia politica può diventare la chiave per comprendere questa vita umana. Dobbiamo riconquistare la realtà oggettiva in gran parte persa. Ma questo significa rivelare finalmente di nuovo chi sta depredando l'altro e chi è, in realtà, questo depredatore. Nel linguaggio di Gesù, si tratta di prendere le parti dei poveri. L'avidità di denaro è la radice di tutti i mali. Una società umana può essere considerata razionale solo se rende impossibile ogni estrema povertà. Una società non è razionale perché le imprese fanno profitti, ma perché tutti i suoi membri possono vivere umanamente.

*Franz Hinkelammert believes that transcendental concepts in the empirical sciences are the most important step toward a new metaphysics of human praxis. Their focus is always on human life. It follows that political economy can become the key to understanding this human life. We must recapture objective reality, which has been largely lost. But this means finally revealing anew who is plundering the other and who this plunderer actually is. In Jesus' language, it is about taking the side of the poor. Greed for money is the root of all evil. A human society can only be considered rational if it makes all extreme poverty impossible. A society is not rational because corporations make profits, but because all its members can live humanely.*



Nel suo contributo Peter Blomen riunisce le posizioni di filosofi e poeti sul significato del pianeta. GAIA, “Madre Terra” o “Terra Mater” sono dichiarazioni d’amore che hanno sempre voluto sottolineare ciò che regge, porta, fa nascere e conserva la vita, l’essere dinamico del Pianeta Blu. Heidegger, Nietzsche e Hölderlin sono i punti di riferimento nella prima parte dell’articolo, di cui analizza le posizioni per determinare come valutare le loro prospettive riguardo alla vita sulla terra. Nella seconda parte dell’articolo analizza prospettive eterogenee (H. Jonas, S. Schmitt, C. McCarthy) che implicano aspetti etici, evolutivi, ecologici e apocalittici, nella misura in cui noi come esseri umani non separiamo la complessità del nostro essere dalla complessità, eterogeneità e diversità del pianeta in quanto ecosistema vivente e in continuo cambiamento, un super-organismo.

*In his paper Peter Blomen brings together the statements of the philosophers and poets regarding their thinking about the meaning of the planet that enables all of our lives. GAIA, “Mother Earth” or “Terra Mater” are declarations of love that have always been intended to emphasize what holds, carries, brings forth and preserves life, the dynamic being of the Blue Planet. Heidegger, Nietzsche and Hölderlin are the reference points in the first part of the article, of which analyzes statements to determine how their perspectives on terrestrial life are to be assessed. In the second part of the article analyze heterogeneous perspectives (H. Jonas, S. Schmitt, C. McCarthy) that imply ethical, evolutionary, ecological and apocalyptic aspects, insofar as we as humans do not detach the complexity of our being from the complexity, heterogeneity and diversity of the planet as a living, constantly changing ecosystem, a super-organism.*

Nella seconda parte del suo saggio (la prima è stata pubblicata nel n. 28) Peter Prøhl-Hansen continua la sua disamina sulla questione di un’estetica dell’esistenza. L’uomo, essendo una creatura in divenire, deve fondamentalmente orientarsi nel mondo, a causa della sua posizione deficitaria, prendere posizione e gestire i suoi bisogni in modo attivo. Il concetto di *téchne* è, perciò, cruciale, oltre che centralmente intrecciato con quello di azione umana. È, dunque, il tentativo di rintracciare quelle forze che prevalgono sulla nostra autoreferenzialità e strutturano le nostre modalità d’azione, poiché la possibilità di un’estetica dell’esistenza si trova nell’autoreferenzialità. La percezione dell’esistenza, il pensare e l’agire costituiscono la vitalità dell’unità di vita umana. Tuttavia, la questione di un’estetica dell’esistenza non ha risposte assolute e dobbiamo, quindi, cercare continuamente di esplorare i suoi diversi piani.

*In the second part of his essay (the first was published in No. 28), Peter Prøhl-Hansen continues his examination of the question of an aesthetics of existence. Man being a creature-in-becoming must fundamentally orient himself in the world, due to his deficient position, take a position and handle his needs in an active manner. The concept of *téchne* appears to me to be crucial, as well as centrally entwined with that of human action. It is therefore the attempt to trace those forces that prevail our self-reference and structure our modes of action, since the possibility*



*of an aesthetic of existence is located in self-reference. The perception of existence, thinking and acting form the vitality of the human unity of life. However, the question concerning an aesthetics of existence hold no absolute answers, and we must therefore continually try to explore its layers.*

Il numero si conclude con la presentazione dei libri: *L'Umano e l'Eterno. Liriche e voci di una esistenza al crepuscolo* (l'ultima opera compiuta) di Michele Borrelli e *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías* di Raúl Fornet-Betancourt.

Michele Borrelli con il suo ultimo lavoro, raccogliendo gli impulsi di Martin Heidegger e, soprattutto, di Karl Jaspers, ci parla dei confini tra l'umano e l'eterno, indicando nella poesia la capacità di poter portare allo scoperto l'inespresso e l'inesprimibile dell'esistenza umana, ovverosia la sua trascendenza. Sull'onda della nostalgia l'uomo si riappropria del dolore del ritorno, rientra nella sua casa, ha nostalgia di se stesso e si riaffaccia al mondo nel senso suo originario di poeta.

Raúl Fornet-Betancourt ci parla dei diversi modi di realizzare l'ideale dell'umanità con Sartre, Heidegger, Jaspers, Fromm, Lévinas, Zambrano e con l'umanesimo cristiano e interculturale, correlando l'inquieto movimento interiore che fa da sfondo agli ideali di perfezione umana degli umanismi con l'esperienza della malinconia, nel tentativo di una reinterpretazione "malinconica".

*The issue ends with the presentation of books: L'Umano e l'Eterno. Liriche e voci di una esistenza al crepuscolo (the last completed work) by Michele Borrelli and Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías by Raúl Fornet-Betancourt.*

*Michele Borrelli with his last work, collecting the impulses of Martin Heidegger and, above all, of Karl Jaspers, speaks to us of the boundaries between the human and the eternal, indicating in poetry the ability to bring out the unexpressed and the inexpressible of human existence, that is its transcendence. On the wave of nostalgia, man reappropriates the pain of the return, returns to his home, he is nostalgic for himself and faces the world again in his original sense of poet.*

*Raúl Fornet-Betancourt tells us about the different ways of realizing the ideal of humanity with Sartre, Heidegger, Jaspers, Fromm, Lévinas, Zambrano and with Christian and intercultural humanism, correlating the restless inner movement that is the background of the ideals of human perfection of humanisms with the experience of melancholy, in an attempt of a "melancholic" reinterpretation.*

## *La soledad: yugo y estrella*

Raúl Fornet-Betancourt\*

*Resumen:* El objetivo de este artículo es invitarnos a repensar nuestra relación con la soledad, en el sentido de revisar la base última desde la que decidimos qué hacer con nuestra vida y nuestra convivencia.

Con el título de este artículo, me baso en el simbolismo y la enseñanza del poema de José Martí “Yugo y estrella” para repensar nuestra relación actual con la soledad, proponiendo la idea de que una relación humana y sabia con la soledad requiere aceptarla en la inquietante tensión interna que surge de su dualidad de “noche” y “luz”, o, siguiendo el simbolismo martiano, de “yugo” y “estrella”.

*Palabras clave:* convivencia, noche, luz, soledad yugo, soledad estrella.

## *Solitude: yoke and star*

*Abstract:* The purpose of this article is to stimulate us to rethink our relationship with solitude, in the sense of reviewing the ultimate basis from which we decide what to do with our lives and our coexistence.

With the title of this article, I draw on the symbolism and teaching of José Martí's poem “Yoke and Star” to rethink our current relationship with solitude, proposing the idea that a humane and wise relationship with solitude requires accepting it in the disturbing internal tension that arises from its duality of “night” and “light” or, following Martí's symbolism, of “yoke” and “star”.

*Keywords:* coexistence, night, light, yoke of solitude, stellar solitude.

---

\* Professor für Philosophie an der Universität Bremen und Honorarprofessor für Philosophie der RWTH Aachen. Director of the International School for Intercultural Philosophy (EIFI).

“Yugo y estrella” es el título de una de las poesías que componen los *Versos libres* de José Martí. Un título con el que el poeta cubano quiso representar las “insignias” que simbolizan la encrucijada fundamental ante la que se encuentra el hombre en la vida a la hora de decidir el camino de su forma de ser y de actuar, al mismo tiempo que indicar también que la decisión realmente humana, sabia, es la de aceptar como hermanas esas dos “insignias de la vida”. Pues, según la enseñanza de Martí, la luz de la estrella luce mejor cuando el hombre está de pie sobre el yugo.

Con el título del presente artículo recurro, pues, a la simbología y a la enseñanza de esta poesía de Martí para indicar de entrada con ello que las reflexiones sobre la soledad que propongo a continuación –y con las que vuelvo expresamente sobre un tema mencionado ya varias veces en otras contribuciones – son consideraciones animadas por la intención de motivar a repensar nuestro *trato* actual con la soledad, presentando precisamente la idea de que una convivencia *humana y sabia* con la soledad requiere aceptarla en la inquietante tensión interna que conlleva su doblez de “noche” y “luz”, o, siguiendo la simbología martiana, de “yugo” y “estrella”. Porque, como intentaré mostrar en estas líneas, pienso que la experiencia de la soledad despliega todo su potencial como escuela de *humanización* (lo escribo en cursiva para resaltar que con ello me refiero a perfeccionamiento ético), solo cuando se asume que es vivencia que tensa la vida humana entre dos esferas que aparentemente se contradicen. En otras palabras: Quiero dar a pensar que si es cierto que no hay verdadera *humanización* sin soledad, ello depende sin embargo de que el hombre se prepare a no separar en sus experiencias de soledad el “yugo” de la “estrella”, y de que se disponga a la convivencia con esas dos dimensiones como experiencias que se respaldan y se necesitan mutuamente para revelar su pleno sentido *humanizador*.

Para que se vea mejor el hilo de esa idea central a la que apunto en estas reflexiones, esbozaré, sin embargo, en un primero paso, esos dos polos de la soledad por separado. Luego, en un segundo momento, argumentaré a favor de la *humana* necesidad de vivirlos no desde el sentimiento de la oposición de lo que se contradice, sino justo desde la interacción de lo que, si bien en inquietante tensión, se copertenece y corresponde.

Empiezo por el momento del “yugo”.

En otra poesía, de *Flores del destierro*, que lleva el elocuente título de “Vivir en sí, qué espanto”, confesaba Martí: “La soledad ¡qué yugo!” Y podemos añadir que se trata de un “yugo” que conoce múltiples formas de espanto. Pues muchas son las formas en que la carga de la “soledad yugo” puede caer con su espanto sobre los hombros de cualquier ser humano. Son las formas de aquellos “golpes en la vida” de los que hablaba el peruano César Vallejo, y que dan a la “soledad yugo” cargas singulares, difíciles de llevar y soportar.

Sin pretensión alguna de ofrecer un elenco de las mismas, menciono las siguientes para ilustrar algunas de sus caras y pesares: la soledad del que se va quedando solo por la pérdida de los seres queridos o por enfermedad, la soledad del rechazado o incomprendido, la soledad del decepcionado, la soledad del que se ve sin apoyos en su vida o la del que ha perdido la esperanza. Tales formas, me parece, muestran que, en

efecto, la “soledad yugo” es un “reino helado”, para decirlo con la metáfora del poeta español Federico García Lorca.

Por eso es más que comprensible que desde milenios tanto tradiciones religiosas como seculares coinciden en sentenciar que “no es bueno que el hombre esté solo”, como se nos dice en el relato del *Génesis* de la *Biblia*, o como afirmaba Aristóteles al explicar en su *Política* que la soledad es un estado que puede convenir a bestias o a dioses, pero no a los humanos. Y tampoco está de más hacer notar aquí que la sabiduría de sentencias semejantes sobre la soledad se refleja en nuestro mismo lenguaje cotidiano. Se recordará, por ejemplo, que el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia apunta como uno de los significados de “solo” la falta de amparo, socorro o consuelo en las necesidades o aflicciones.

De donde se sigue que la “soledad yugo” no es un programa o un proyecto que se elige. Es un estado en el que el hombre “cae”, abatido por algún “golpe en la vida”. La “soledad yugo” se padece y hace padecer, sea ya por la mudez o sordera, por el desarraigo o aislamiento, o por el olvido o la ausencia de lazos que implican sus diferentes formas. Por ello, recordemos de nuevo la sabiduría del lenguaje común, soledad quiere decir también en nuestro idioma, “lugar desierto”, que aquí podríamos traducir, parafraseando una conocida sentencia de Jean-Paul Sartre, como el lugar donde el infierno no es el otro sino el propio yo.

Con esta sombría realidad existencial que tiene su hontanar en la “soledad yugo” contrasta la dimensión de realidad luminosa en la soledad que se anuncia al ser asociada con la otra “insignia” de la vida: la “estrella”. La presento a continuación, también en unas brevísimas pinceladas. Mas no sin antes señalar como trasfondo a tener en cuenta esta idea: el respeto al sentido de la dura, con frecuencia dramática, realidad de la “soledad yugo” y, más en concreto, del sufrimiento de las personas que la padecen debería ser un referente crítico que nos alerte frente a la parcialidad ambigua de aquellas visiones de la soledad humana que identifican y restringen su esfera luminosa –o sea lo que aquí llamo “soledad estrella”– a las formas de soledad elegida voluntariamente como centro para la realización de un ideal de vida en distanciamiento del mundo, sea ya por amor a Dios a la ciencia o a las artes.

Empiezo, pues, advirtiendo que “soledad estrella” no quiero significar ni única ni principalmente la soledad que se encarna en las antes aludidas formas de “vida solitaria” o “vida retirada”. Formas de soledad que desde muy antiguo se vienen elogiando como el camino preferible para gozar del apacible reposo en sí mismo y vivir como un hombre sabio; tal como se puede ver, por ejemplo, en las *Cartas* de Séneca, en obras como *De vita solitaria*, de Petrarca, *El régimen del solitario* de Avempace, o en la conocida “Oda a la vida retirada”, de Fray Luis de León, en la que se escribe:

“Vivir quiero conmigo, / gozar quiero del bien que debo al cielo / a solas, sin testigo...”

Debe quedar claro, sin embargo, que con esta advertencia no se pretende restar valor a la “vida retirada” y sus diversas formas como lugar de luz. Ello sería, sin duda alguna, un desacierto; precisamente en un contexto como el que ha construido la civilización hegemónica en el mundo presente con su obstinado culto al ruido y a la exhibición.

¿Quién, pregunto de manera retórica, que haya conservado algo de su capacidad de juicio, podrá dudar de que en semejante ambiente las formas de soledad de la “vida retirada” representan lugares de recogimiento que alumbran al hombre en su búsqueda de plena *humanización*?

La intensión es, por tanto, como dije arriba, avisar de que esas formas de soledad no son el único asiento vital de la “soledad estrella”. Dicho en positivo: La advertencia quiere subrayar la *anchura y soltura* de la “soledad estrella”.

Y en tal sentido continúo su breve presentación destacando que en sus experiencias se hace notar como la soledad que no aísla, pero que sí *aleja* al hombre de las *cercanías* que lo sostienen (¿o tendría que decirse mejor: que atan su yo?), al dejar traslucir las regiones remotas de su ser. La “soledad estrella” sería así una soledad que abre a las lejanías e invita a la dilatación del corazón humano. El hombre que hace su experiencia no es, pues, ni su medida ni su tono ni su fondo. Ciertamente es lo contrario. Porque, como indica su nombre, es ella la que con su luz que se difunde hacia otras constelaciones, anuncia nuevas dimensiones, nuevos tonos y fondos para la soledad de la realidad humana.

Otro rasgo característico, que comprendo como una consecuencia del anterior, consiste en que la “soledad estrella”, a diferencia de la “soledad yugo”, no hace sentir su experimenta como un *estado* en el que el hombre parece quedarse “plantado” en su disminuida realidad, sino más bien como una intuición de crecimiento y comunión (recuérdese aquí lo dicho sobre su *anchura y soltura*). La luz de la “soledad estrella” aparece así como el *medio* que posibilita la visualización de promesas de *desahogo*.

Y unido a este rasgo diría todavía, para redondear este esbozo, que otra de las características propias de esta esfera de la soledad radica en que es una soledad que no tiene su opuesto en la compañía ni en la sociedad sino en la opacidad y oscuridad propias de la vida o convivencia humana que ha sido *aplanada* por el peso de las trivialidades del sistema hegemónico. La “soledad estrella” implica, por el contrario, un movimiento hacia la *diafanidad* de la vida y convivencia humanas.

Se permitirá que, antes de pasar al segundo momento de este artículo, haga observar que la posibilidad de la “soledad estrella”, concretamente en la forma de exigencia de *diafanizar* la vida singular, es una experiencia que habla en contra de la plausibilidad de la tesis de Ortega y Gasset que define al hombre como “soledad radical”. Pues la *diafanidad* hace ver justamente que las “raíces” del ser humano llevan *lejos* y que, por tanto, la radicalidad de su “yo” se queda corta, si busca las raíces en su individualidad *sola*. Debo indicar, por otra parte, que objeción a la tesis de Ortega, que formuló ya María Zambrano, remite a un conflicto de antropologías del que aquí no puedo mencionar más que el aspecto relevante para comprender la base de esta acotación: Mi objeción a la “soledad radical” supone que la concepción moderna del hombre como “sujeto” o señor de sí mismo, a la que la tesis de Ortega paga tributo, fragmenta en vivencias aisladas la experiencia de la soledad. Pero paso al segundo punto.

Decía que en este momento se trataba de argumentar a favor de la tesis que resumo con el título de este artículo y que propone que la soledad es fuente de *humanización* si en las experiencias que de ella hacemos, sobre todo cuando nos sobrecoje con sus

formas de “soledad yugo”, vislumbramos las señales que remiten a la conexión de fondo con la correspondiente otra esfera. Una experiencia de la vida cotidiana me servirá para ilustrar lo que quiero decir y también para explicar mi propuesta de repensar nuestro trato con la soledad: Así como las estrellas, aunque tiene luz propia, necesitan sin embargo del caer de la noche para que su luz pueda ser vista por nosotros, así necesita la “soledad estrella” la “noche” del “yugo” para dejar ver todo el esplendor de su luz, a la vez que la sombra del “yugo” necesita de la luz de la “estrella” para que el hombre sienta su carga con el *pesar sobrecargado* de aquello en cuyo dolor pesa también, justo en la forma deficiente de la ausencia, la existencia de lo que falta, aquí: amistad, compañía, amor, comprensión, etc.

Tales experiencias de la soledad en la tensión de sus dos esferas – que son experiencias que suponen como condición de su posibilidad que el hombre no huya ante el sobrecogimiento que produce la soledad sino que lo acoja – son, a mi modo de ver, experiencias que testimonian que la soledad no es un “bien” sin más ni, en consecuencia, un fin en sí misma. Ciertamente, sin soledad no hay solución para muchos de los problemas que tanto social como existencialmente aquejan al hombre actual y a nuestras sociedades en general. Pero esto es cierto no porque la soledad sea la solución, sino porque ayuda al hombre de hoy a descubrir, valga la metáfora, la reserva secreta de provisiones todavía disponibles para fortalecerse en su camino de búsqueda de formas más *humanas* de vida y convivencia; por las que entiendo aquí en concreto formas que, con la luz de la estrella restauran los *arrimos* que necesita todo hombre para lidiar con el “yugo” y ponerse de pie sobre él.

Para terminar, vuelvo sobre la intención de este artículo. Decía que su intención era la de motivar a repensar nuestro trato con la soledad. Y espero que por lo expuesto haya quedado claro que tal propuesta se hace en el sentido de revisar el fondo último desde el que decidimos qué hacemos con nuestra vida y convivencia.

## *Die transzendentalen Begriffe in den empirischen Wissenschaften als wichtigster Schritt zu einer neuen Metaphysik der menschlichen Praxis*

Franz Hinkelammert\*

*Zusammenfassung:* Die transzendentalen Begriffe in den empirischen Wissenschaften werden vorgeschlagen als wichtigster Schritt zu einer neuen Metaphysik der menschlichen Praxis. Sie stellen so etwas dar wie Kategorien des menschlichen Handelns als Praxis. Ihr Zentrum ist immer das menschliche Leben, nicht irgendein Sein. Damit ergibt sich, dass die politische Ökonomie zum Schlüssel für das Verständnis dieses menschlichen Lebens werden kann. Wir müssen die objektive Wirklichkeit zurückgewinnen, die zum guten Teil vertoren gegangen ist. Das aber bedeutet, endlich wieder offenzulegen, wer hier den andern ausplündert und wer dieser Ausgeplünderte eigentlich ist. Es geht in der Sprache von Jesus darum, sich auf die Seite der Armen zu Stellen.

*Schlüsselwörter:* Metaphysik, Seinsphilosophie, Praxis, Freiheit gegenüber dem Markt und dem Geld

### *Transcendental concepts in the empirical sciences as the most important step toward a new metaphysics of human praxis*

*Abstract:* The transcendental concepts in the empirical sciences are proposed as the most important step towards a new metaphysics of human practice. They represent something like categories of human action as practice. Their center is always human life, not any being. Thus it follows that political economy can become the key to understanding this human life. We must regain objective reality, which has been lost to a large extent. But this means to finally reveal again who is plundering the other and who this plundered person actually is. In the language of Jesus, it is about taking the side of the poor.

*Keywords:* Metaphysics, Being Philosophy, Practice, Freedom vs. the Market and Money.

---

\* German economist and theologian, exponent of liberation theology and the theological critique of capitalism.

Die Welt postmortem des Paulus ist die Welt, die als transzendentaler Begriff überall in der Moderne in den empirischen Wissenschaften aufs Neue konzipiert wird. Natürlich ist sie hier in den empirischen modernen Wissenschaften als transzendentaler Begriff, bei Paulus aber als zukünftige faktische Welt postmortem (durch die Vorstellung der Auferstehung der Toten, die eine transzendente Vorstellung ist) angesprochen. Der Weg dieser Vorstellung ist einfach der Begriff des unendlichen Wissens, der immer notwendigerweise die Unsterblichkeit einschliesst. Einmal als transzendentaler Begriff, das andere mal als Lebenswirklichkeit einer anderen Welt postmortem. Diese ist eine transzendente Vorstellung, die in der Moderne weiterlebt und ganz allgemein weitergeführt wird, aber als transzendentaler Begriff.

Das Ganze impliziert, dass Gott Mensch geworden ist. Er ist es insbesondere auf zwei Weisen. Als Gott Jahwe oder als Gott Prometheus. Wird Jahwe Mensch, ist es jetzt der Mensch, der den Aufstand gegen die Sklaverei macht. Am Anfang sagt Jahwe als Gott: Ich habe euch aus der ägyptischen Sklaverei befreit. Dieser Gott, indem er Mensch wird, ruft den Menschen dazu auf, sich von der Sklaverei zu befreien. Als Prometheus sagte der Prometheus-Gott, indem er den vorhergegangenen Aufruf Jahwes aufnimmt und ausweitet: Ich habe dir das Feuer gebracht. Wenn er dann Mensch wird, ruft er den Menschen dazu auf, alles weitere Feuer selbst zu entwickeln. Diese Menschwerdung des Prometheus geschieht im Laufe der Moderne. Sie geht von der Menschwerdung Jahwes aus und verallgemeinert sie. Auf diese Weise werden dann alle Götter Mensch, wobei sie von der Menschwerdung Jahwes ausgehen.

Auf diese Weise ergibt sich die Metaphysik der empirischen Wissenschaften in der Form transzendentaler Begriffe. Vorhergehende transzendente Begriffe, die sich in unserer Kultur weitgehend aus der Seins-Philosophie ergeben haben, werden, sofern sie überleben, in transzendente Begriff umgewandelt. Als solche stellen sie die Metaphysik des Handelns als Praxis dar. Diese transzendentalen Begriffe haben kein ontologisches Sein, sind aber wirklich gegeben. Sie stellen daher so etwas dar wie Kategorien des menschlichen Handelns als Praxis. Ihr Zentrum ist immer das menschliche Leben, nicht irgendein Sein. Damit ergibt sich, dass die politische Ökonomie zum Schlüssel für das Verständnis dieses menschlichen Lebens werden kann.

Aber alles dies setzt natürlich voraus, dass Gott tatsächlich Mensch geworden ist. Entscheidend wichtig ist hierbei, dass diese Menschwerdung Gottes diesen Gott keineswegs eliminieren muss. Allerdings ist eine solche Tendenz zum Atheismus ganz massiv entstanden. Mit der Moderne entstand sehr verbreitet die Auffassung, Gott höre immer mehr auf, göttlicher Gesetzgeber und göttliche Autorität zu sein. Dies hatte dann vor allem seit dem 17. Jahrhundert an die Folge, ganz selbstverständlich den Glauben an Gott zu verlieren. Im 18. Jahrhundert wurde dann der jetzt bürgerliche Atheismus ein Massenphänomen, obwohl der Glaube an Gott weiterhin in der Bevölkerung seine Bedeutung behielt. Aber gerade dort, wo sich

die bürgerliche Modernität durchsetzte, setzte sich sehr weitgehend ein Atheismus durch, der sich immer noch sehr häufig religiös bekleidete, aber alle vorherige Religiosität jetzt dem Geldkalkül unterwarf. Der Unterschied zwischen Geld und Gott verlor sich immer mehr, insbesondere in der bürgerlichen Ideologie, vor allem von Hobbes und dann von Adam Smith an. Hier entsteht so etwas wie ein idolatrischer Glaube, dessen Zentrum der Markt, das Geld und das Kapital sind, der häufig einen religiösen Schimmel bewahrt und sich im Neoliberalismus selbst heute besonders extrem weiter fortsetzt. In Wirklichkeit wird Gott hier nicht Mensch, sondern Gott ist jetzt das Geld. Der Mensch wird herausgeworfen

Aber gleichzeitig entwickelt sich vor allem vom 18. Jahrhundert an ein Atheismus, der von den empirischen Wissenschaften ausgeht und der auch noch in unserer heutigen Gegenwart einen der Grundlagen des Atheismus abgibt. Dies wird in der berühmten Erzählung vom Treffen zwischen dem Physiker Laplace und Napoleon erinnert. Napoleon fragte Laplace, wo denn der Ort Gottes in seinem Denken liegt und dieser antwortete: Sir, diese Hypothese brauche ich nicht. Dieser Atheismus beginnt schon im Mittelalter, in dem Albertus Magnus angeblich sagte, dass die Wissenschaft gemäss dem Grundsatz *etsideus non daretur* (als wenn es keinen Gott gibt) vorgehen muss. Hiernach kann keine Erklärung im Namen des Willen Gottes abgegeben werden. Jede Erklärung muss aus der Sache selbst vorgenommen werden. Hier ist dann ebenfalls Gott Mensch geworden. In dieser Richtung wird ein Mythos des Unendlichen geschaffen. Es handelt sich um den Mythos des unendlichen Fortschritts, der überhaupt keine Grenzen hat und sogar auch die Unsterblichkeit als Teil seiner Möglichkeiten propagiert. Es ist der Mythos des Paradieses, der heute gerade im Silicon Valley propagiert wird. Dabei übersieht man, dass das, was endlos lang ist, keineswegs in die Unendlichkeit auf Erden einmündet. Was endlos lang ist, ist deshalb noch lange nicht unendlich. Was endlos lang ist, besteht aus einer endlosen Zahl von kleinen, endlichen Schritten. Die Unendlichkeit aber umfasst alles. Dass etwas endlos ist, impliziert keineswegs notwendig die Unendlichkeit, sondern es führt einfach zu dem, was Hegel nannte: schlechte Unendlichkeit. Sie ist einfach nur einer der Fälle der transzendentalen Illusion, von der auch Kant sprach. Dies bedeutet eben auch, dass es in der empirischen Welt keine asymptotische Annäherung geben kann.

Vom Ende des 18. Jahrhunderts an entsteht allerdings ein neuer Atheismus, der besonders stark verbunden ist damit, dass Gott Mensch geworden ist. Dieser ist in der französischen Revolution bereits gegenwärtig, wird dann aber nach dem Tod Hegels gerade in Deutschland sowohl von Feuerbach als auch von Marx vertreten. Er geht aus von der Forderung, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Dieser Ausdruck ist direkt sowohl bei Feuerbach wie auch bei Marx zu finden. Aber hier wird ganz offensichtlich davon ausgegangen, dass Gott Mensch geworden ist. Dies deshalb, weil jetzt der Mensch selbst das höchste Wesen für den Menschen ist und Gott es nicht ist. Dabei mündet Feuerbach in eine eher romantische Menschenliebe ein, während Marx übergeht zu einem Humanismus der Praxis. Danach ist der Mensch immer dann das höchste Wesen für den Menschen, wenn er

von dem "kategorischen Imperativ" ausgeht, "*alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist..." (MEW, I, S.385)

Hier mündet Marx in die Vorstellung der Menschenrechte ein. Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen immer dann, wenn seine Menschenrechte geachtet werden. Dies wird dann bei Marx das Kriterium für die Gesellschaft, die menschlich geworden ist. Im Manifest wird dies auf folgende Weise ausgesagt:

„An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“<sup>1</sup>.

Dieses selbe Ziel wird gleichzeitig immer auch ausgedrückt als: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen. Eine dem entsprechende Gesellschaft nennt Marx dann im Kapital das "Reich der Freiheit". Auf diese Weise wechseln die Bezeichnungen, aber diese im wesentlichen verändern nicht ihre Bedeutung.

Dass diese Vorstellungen einer menschlichen Gesellschaft dann sehr häufig sich nicht in den entsprechenden und erwarteten neuen Gesellschaften ausdrücken, ist eben das, was wir nach Marx den Thermidor aller Ideologien der Moderne nennen können: dies sieht man dann, wenn man den Liberalismus von Montaigne bis zur heutigen FDP denkt. Ebenso wenn wir das Christentum des ersten Jahrhunderts mit dem Christentum vergleichen, dem sich Marx gegenüber sah. Dieses ist häufig genau das Gegenteil von dem, was der Ursprung des Christentums war, worauf dann besonders auch Rosa Luxemburg hinwies.<sup>2</sup> Dies geschieht auch mit dem Sozialismus. Trotzki selbst sagt dann, dass die stalinistische Entwicklung des sowjetischen Sozialismus der Thermidor des Sozialismus gewesen sei. Der Faschismus hingegen hat keinen Thermidor eben deshalb, weil er einer der Thermidore des Liberalismus ist. Der erste der Thermidore ist ganz offensichtlich die konstantinische Wende des 4. Jahrhunderts, im Jahre 313, im römischen Reich. Insbesondere wurde jetzt die Sklaverei definitiv legitimiert, die vorher zwar gültig war, aber als illegitim angesehen wurde. Die christliche Religion wurde dann im Jahre 393 zur Staatsreligion erklärt. Aus der christlichen Religion der Armen wurde jetzt die christliche Religion zur religiösen höchsten Instanz der politischen Macht des Imperiums.

Der erlebten Wirklichkeit war vorher das Reich Gottes und damit der Glaube an eine neue Schöpfung nach der Auferstehung der Toten als die andere zu erwartende neue Welt beigefügt. Jetzt aber war die zu erwartende andere Welt der Himmel, der nicht mehr eine erneuerte Erde war - nach Paulus: diese Erde ohne den Tod, -sondern eine Instanz der Anbetung Gottes. An die Stelle der neuen Erde trat jetzt ein Ort postmortem, der faktisch eine ewig geöffnete gigantische Kirche war, in der ständig Gott gelobt wurde. Das menschliche Leben postmortem wurde, soweit man dies

---

<sup>1</sup>Marx-Engels: Das kommunistische Manifest. MEW Bd.4, S.482.

<sup>2</sup> Rosa Luxemburg zitiert z. B. die Apostelgeschichte, in der es heisst: "Die Menge der Gläubiggewordenen war ein Herz und eine Seele. Und kein einziger sagte, dass etwas von seinem Besitz sein eigen sei, sondern sie hatten alles gemeinsam." Apostelgeschichte 4, 32-35 (Jerusalem Bibel) siehe Luxemburg, Rosa: Kirche und Sozialismus. 1905. S.4

erreichen konnte, zu einem ewigen Kirchenbesuch gemacht. Die Bedrohung mit ewigen Höllenstrafen wurde zum wichtigsten Motiv, um einem Platz zu suchen in diesem Himmel. Augustinus sagt dies sehr direkt:

"Aber wenn man sagt, die dann Auferstehenden würden ihre Muße mit maßlosen leiblichen Tafelfreuden hinbringen und solche Fülle von Speisen und Trank genießen, daß von keinem Maßhalten mehr die Rede wäre, ja ein mehr als unglaubliches Schwelgen anfinde, so können doch nur fleischlich gesinnte Menschen derartiges glauben. Die geistlich Gesinnten pflegen die, welche dieser Meinung huldigen, mit einem griechischen Wort Chiliasten zu nennen. Auf lateinisch würden diese Tausendjähriger Milliarier heißen." (Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, München 1978, Seite 600, Buch XX, Kap. 7)

### *Die Bedeutung der transzendentalen Begriffe.*

Die wahre Welt, die Nietzsche abschaffen will oder für bereits abgeschafft erklärt, wird in der Moderne gerade neu konzipiert. Es ist die Welt, in der es keinen Tod gibt und alle Menschen ein absolutes Wissen und damit absolute Information haben. Es ist die wahre Welt, die von den empirischen Wissenschaften entwickelt wird. Allerdings verstecken die empirischen Wissenschaften sie so weit wie möglich. Aber sie brauchen diese wahre Welt, die wir hier mit diesem Ausdruck von Nietzsche bezeichnen. Sie ist genau das.

Die Theologen heute trauen sich fast nicht mehr, noch von dieser anderen, der "wahren Welt", in der es keinen Tod gibt und in der alle Menschen absolutes Wissen haben, überhaupt zu sprechen. Man sprach darüber als "Himmel" oder auch als "neue Erde" oder neue "Schöpfung". Aber wer heute vor allem von solchen Welten spricht, sind gerade die empirischen Wissenschaften, obwohl sie meistens nicht die gleichen Worte benutzen. Ihre großen Klassiker sind: Wittgenstein und Max Weber. In die gleiche Richtung zielt auch der Physiker Max Planck. In den empirischen Wissenschaften, die von ihnen vertreten werden, kommt diese "wahre Welt" ständig vor und hat sich von ihnen aus im allgemeinen in der Sprache der empirischen Wissenschaften seit Anfang des 20. Jahrhundert weitgehend durchgesetzt.

Es ist eine wahre Metaphysik der empirischen Wissenschaften entstanden. Sie taucht ganz allgemein auf als Begriff für die Sichtweise, unter der die empirische Wirklichkeit betrachtet und interpretiert wird. In dieser Form von Metaphysik werden dann Begriffe gedacht, die gleichzeitig Kategorien des Denkens und des Handelns darstellen. Diese Begriffe werden von dieser Sichtweise aus formuliert und zeigen die Perfektionierung unserer Welt an. Unsere Welt wird als eine perfekte Welt gedacht und vorgestellt, die dann dazu benutzt wird, die wirkliche, keineswegs perfekte Welt zu verstehen und in ihr zu handeln. Die wirkliche Welt wird als nicht perfekte Welt dargestellt vom Begriff dessen aus, was eine perfekt gedachte Welt sein würde und manchmal auch sein könnte.

Diese Möglichkeit, zu denken, was die uns gegebene Wirklichkeit in eine perfekte Wirklichkeit umwandeln würde, bedeutet natürlich nicht, dass man dieses Perfekte auch verwirklichen kann. Wir können es denken, aber nicht machen. Daher bekommt es notwendig einen utopischen Charakter. Diese Unmöglichkeit, das Perfekte auch zu verwirklichen, schafft diesen utopischen Charakter. Aber diese Unmöglichkeit erkennt man häufig erst, wenn man die Verwirklichung versucht. Andererseits ergeben sich ständig Aktionen, von denen behauptet wird, dass sie mögliche Schritte zur Verwirklichung dieser Utopien sind. Dies kann durchaus auch das Ergebnis einer bewussten Fälschung sein. Es ergibt sich dann, dass das Ergebnis solcher Entwicklungen höchst konfliktiv sein kann. Es folgt daraus dann das, was ich im Anschluss an Kant transzendente Illusion nenne. (und das sich bei Kant noch nicht auf den gleichen Sachverhalt bezieht).

Es ist die Welt, in der es keinen Tod gibt und alle Menschen absolut informiert sind. Die empirische Wissenschaft sucht sogar hierfür die Möglichkeit, diese Welt zu verwirklichen als Ergebnis eines unendlichen Fortschrittes der eine unendlich lange Zeit fortgesetzt wird. So wird estatsächlich tatsächlich zueinem rein magischen Argument.

### *Die andere Welt als Antwort auf die Sterblichkeit des Menschen.*

Alle Lebewesen sterben. Aber nur der Mensch ist sterblich. Er entwickelt das Bewusstsein davon, dass er nicht unsterblich ist. Die Abwesenheit der Unsterblichkeit ist ihm ständig gegenwärtig.

In der Geschichte der Menschheit macht sich dieses Bewusstsein, nicht unsterblich sondern sterblich zu sein, in der Zeit bemerkbar, die etwa zwischen vor 100.000 oder etwa vor 50.000 liegt. Es wird sichtbar in der Tatsache, dass die Menschen anfangen, ihre Toten zu beerdigen und im Akt der Beerdigung gegenwärtig zu machen, dass die Unsterblichkeit nicht gegenwärtig gegeben ist. Aber dass sie es sein sollte. Immer mehr wird die Geschichte jetzt davon geprägt, sich bewusst zu werden, dass Sterblichkeit bedeutet, nicht unsterblich zu sein. Folglich ergibt sich eine ständige Frage: können wir unsterblich werden und dann sogar auch von den Toten wieder auferstehen? Man will zumindest die Tür sehen, die den Zugang zur Unsterblichkeit verschliesst. Dies ist nicht notwendig eine religiöse Frage. Zumindest wird sie nicht notwendig als religiöse Frage bewusst. Heute ist sie gerade als Frage gegenwärtig, ob der Mensch, der sich in einem Prozess des Fortschritts bewegt, der faktisch kein notwendiges Ende hat, fähig werden kann, ein unsterbliches Leben hervorzubringen als Ergebnis dieses technischen Fortschritt selbst. Es ist vor allem die Frage, die sich heute das Silicon Valley allen Ernstes stellt.

Von dem Momente an, in dem der Mensch nicht einfach stirbt, sondern sich sterblich in dem Sinne weiss, dass er nicht unsterblich ist, wird die Tatsache, sterblich zu sein, zum Problem. Man steht jetzt dem Tode gegenüber. Daher stirbt man nicht

einfach, sondern erleidet bewusst die Tatsache, dass man nicht unsterblich ist. Vom Tier glauben wir zumindest zu wissen, dass es einfach nur stirbt und daher auch nicht weiss, dass man nicht unsterblich ist. Der Mensch aber, der beerdigt und beerdigt wird, weiss, dass er nicht unsterblich ist und kann den Tod deshalb als etwas wissen, das der Mensch erleidet. Der Tod ist nicht etwas einfach Gegebenes, sondern wird als Mangel erlebt. Der Tod zeigt einen Mangel an, eine Unterbrechung des Lebens. Und diese Abwesenheit der Unsterblichkeit wird dann als eine Abwesenheit erlebt, die anwesend ist. Die Unsterblichkeit ist nicht einfach irgendetwas, sondern ist etwas, das fehlt. Die Abwesenheit der Unsterblichkeit ist dem Menschen immer anwesend. Der Mensch erfährt die Tatsache, nicht unsterblich zu sein und beginnt daher, sich zu dieser Tatsache zu verhalten.

Indem der Mensch sich sterblich weiss, kann er sich auch zur Krankheit verhalten. Eine Krankheit zu überleben, ist so etwas wie ein Sieg über den Tod. Aber man erfährt ständig, dass ein solcher Sieg dem Tod gegenüber nie endgültig sein wird. Das einzig wirklich sichere ist, dass der Mensch schliesslich stirbt. Aber es ergeben sich Vorstellungen von dem, was nach dem Tod geschieht. Von den nordamerikanischen Eingeborenen, die Jäger waren, sagt man, dass sie davon sprachen, "in die ewigen Jagdgründe" überzugehen. Es ergab sich die Vorstellung einer anderen Welt, die jenseits des Todes existiert. In dieser anderen Welt gibt es keinen Tod mehr und das Leben, das man führt, ist nicht mehr irgendwie bedroht. Es ist "diese Erde ohne den Tod". Dies ist eine Vorstellung, die sich Jahrtausende lang entwickelt und führt dann auch zur Vorstellung von Göttern oder sonstigen göttlichen Wesen, die diesen Übergang begleiten oder auch erst möglich machen. Es ergeben sich die vielfältigsten Formen, diese andere Welt zu denken. Aber alle stimmen darin überein, diese andere Welt als eine "Erde ohne den Tod" zu denken. Es ist nicht einmal notwendig, dass diese andere Welt eine glückliche Welt ist. Die alten Griechen stellten sich ein einfaches Schattenreich vor und anfänglich gab man den Toten in der Beerdigung Waffen mit, damit sie sich auf diesem Weg in die Unsterblichkeit auch verteidigen konnten. Aber immer war es die Vorstellungen einer Art von "Erde ohne den Tod", die im Zeitablauf entwickelt wurden. Nicht immer werden alle Toten auch beerdigt und eben auch nicht alle werden in der vorgestellten anderen Welt auch als glücklich gedacht, Es entstehen die Vorstellungen von Höllen für diejenigen, die sich in ihrem Leben gegen die diversen Moralen vergangen hatten. Dazu gehörte dann die Vorstellung eines Gottes oder von Göttern, die ein entsprechendes Urteil über die Menschen abgaben, manchmal sogar ein Weltgericht.

Auf diese Weise führt dieses Bewusstsein des Todes und die daraus entwickelten Urteile über die Welt und das menschliche Handeln darin zu einem völlig verwandelten Auffassung vom Leben in dieser Welt. Die Welt, in der die Menschen ihre Toten beerdigen, ist eine andere Welt als die Welt vorher. Die Menschheit verändert sich, wenn auch in einer langen Zeit von etwa vielleicht 50.000 Jahren. Wie der Mensch die Welt denkt, ändert sowohl den Menschen als auch die Welt. Es handelt sich um einen Sprung, der die ganze Welt verändert. Wir wollen dann jetzt

sehen, dass die Vorstellung der Menschwerdung Gottes einen ganz ähnlich alles verändernden Sprung darstellt, der mit der Frühzeit des Christentums begann und heute noch in voller Entwicklung ist.

*Das ist der Mensch, der aus der Menschwerdung Gottes stammt.*

Die Menschwerdung Gottes macht aus dem Menschen einen anderen Menschen.

Aus den Evangelien und den Paulusbriefen wird die Dimension dieser Menschwerdung Gottes sichtbar und man kann ableiten, wie diese neue Sicht der Welt gegenwärtig wird. Ich werde versuchen, sie zusammenzufassen.

Ich gehe aus von einer Formulierung von Paulus:

"Ihr seid also alle Söhne und Töchter Gottes dadurch dass ihr den Glauben Jesu des Messias teilt. Denn ihr alle, die ihr auf den Messias getauft seid, habt den Messias angezogen. Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib. Denn ihr alle seid einer im Messias Jesus. Folglich: Wenn ihr dem Messias angehört, so seid ihr Abrahams Nachkommenschaft, Erben nach der Verheissung." (Gal 3, 26-29) (Ich habe die Übersetzung in der Ausgabe meines Buches "Wenn Gott Mensch wird, macht der Mensch die Moderne" korrigiert und dort auch diese Übersetzung begründet).

Paulus geht hier aus vom Glauben Jesu. Dieser Glaube Jesu aber ist kein von Gott her übermittelter Glaube, sondern ist ein Glaube, den Jesus aus seiner Erfahrungswelt heraus entwickelt. Dieser Glaube wird durch die Taufe hindurch als das messianische Projekt Jesu "angezogen" und daher als Projekt übernommen. Er wird jetzt als Projekt vom auferstandenen Jesus und von seiner jetzt weltumspannenden Position her gegenwärtig gemacht. Paulus drückt dieses Projekt jetzt folgendermassen aus: "Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib." Dies ist eine Zusammenfassung all der grundlegenden Menschenrechte als Projekt der Transformation, die der Glaube des Jesus jetzt allem menschlichen und politischen Zusammenleben unterlegt. Es ist in Wirklichkeit die erste umfassende Menschenrechtserklärung in der Geschichte der Menschheit. Es handelt sich also darum, dass das Gottesreich Jesu jetzt einen auch politischen Ausdruck finden kann, der so gut wie alle zukünftigen Menschenrechtserklärungen vorherbestimmt. Es gibt den messianischen Rahmen wieder, in den sich die weiteren Menschenrechtserklärungen vor allem der Moderne ganz natürlicherweise eingliedern. Die Taufe, auf die sich der Text bezieht, ist natürlich die Erwachsenentaufe.

Dieses Projekt wird dann im weiteren Verlauf des ersten Jahrhunderts ausgeweitet. In der Tradition jener paulinischen Briefe, die zweifellos nicht von Paulus persönlich geschrieben sind, ergibt sich eine fundamentale Weiterführung in Bezug auf das was bei Paulus der Tod als Kriterium der Sünde spielt. Bei Paulus ist alle Sünde der Sieg des Todes.

Vom Epheserbrief an, der nicht mehr von Paulus direkt herkommt aber aus der paulinischen Tradition stammt, beginnt Paulus von einem anderen König im Reich des Todes zu sprechen. Es handelt sich eher um einen Anti-Gott, dessen Verehrung mit dem Reich der Gnade, des Lebens und eines wahrhaftigen Gottes unvereinbar ist. Er spricht von der Habgier als "Götzendienst" und damit von einem Gott-Geld (Eph 5,5) und von den falschen Predigern, für die die Religion „eine Erwerbsquelle" (1 Tim 6,5) ist. Der erste Timotheus-Brieferweitert dies zu einer Kritik des Reichtums:

„Jene, die danach trachten, reich zu werden, geraten in Versuchung und Fallstricke und in viele törichte und schädliche Lüste, welche die Menschen in Verderben und Untergang stürzen. Denn Wurzel alles Übels ist die Geldgier; so manche, die sich ihr hingaben, sind vom Glauben abgeirrt und haben sich selbst viel Weh bereitet.“(1 Tim 6,9f.)

Jetzt ist die Geldgier die "Wurzel allen Übels"

In der Liebe zum Geld - zum Gott Geld - liegt die Wurzel allen Übels. Vorher bei Paulus kam die Sünde als Hinwendung zum Tod zum Ausdruck. Jetzt ist das Geld die Wurzel allen Übels, denn es stürzt die Menschen in Verderben und Untergang. Das Geld ist genauso wie der Tod. Es ist der Tod, der scheint, als ob er Leben wäre. Als Paulus zuerst von den fleischlichen Trieben sprach, glänzte der Tod als Vitalität. Nun glänzt der Tod nicht wegen der vielen unmittelbaren Triebe, sondern durch den Gott Geld, der diese alle zu einem vereinigt - daher die Liebe zum Geld. Der Tod tritt als Gott Geld auf, und der Dienst am Tod ist keine Vielzahl voneinander unabhängiger Sünden mehr, sondern bildet eine Gegenwelt, in der alle Triebe unter einem gemeinsamen Nenner organisiert werden. Es erscheint die Askese, die auf den Tod und das Geld ausgerichtet ist: Sie haben sich selbst viel Weh bereitet. Derjenige, der Schätze ansammelt, versinkt und bereitet sich Leid. Er lässt sich durch die Liebe zum Geld leiten und durch den Tod - sei es sein eigener oder der anderer.

In diesem Zusammenhang wird dann verständlich, wie Geld und Staat in der Apokalypse des Johannes - in der Johannesoffenbarung - gesehen werden.

In den beiden letzten Kapiteln dieser Apokalypse ist das Geld abgeschafft und mit dem Gold werden die Strassen gepflastert (Kap 21, 21). An die Stelle des Staates wird die direkte Demokratie vorgestellt. (Kap. 22,5) Beides aber wird hier vertreten als das, was sich in der neuen Welt nach der Auferstehung der Toten ergeben wird.

Dies ist das Projekt, das Paulus ausgehend von dem Glauben Jesu herausarbeitet und das dann von anderen weitergeführt wurde. Wenn da auch dann immer wieder in religiöser Sprache gesprochen wird, ist es nicht etwa ein religiöses Projekt. Es ist das Produkt einer Wirklichkeitsanalyse. Es wird nicht etwa ein göttlicher Wunsch oder irgendein Wille Gottes von Jesus und Paulus verwirklicht. Jesus geht von der Wirklichkeit aus und ebenfalls Paulus. Der Anspruch ist: was der Glaube des Jesus mitteilt, ist eine Überzeugung, die von der Wirklichkeit ausgeht und keineswegs von irgendeinem Willen Gottes. Was Jesus sagt, ist: "Denn, siehe das Reich Gottes ist mitten unter euch," Luk 17,21 und "„Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit..." Mt 6, 33. Für Jesus ist das Reich Gottes eine Abwesenheit, die

anwesend ist und die irgendwie anwesend gemacht werden muss. Paulus drückt dies als Projekt für die Gesellschaft aus, folglich als einen Aufruf zu diesem Reich Gottes. Diesen Aufruf macht nach Paulus der Messias Jesús nach seiner Auferstehung. Er ruft aus, was dann bei Paulus als die Grundlage aller Menschenrechte formuliert wird: Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib.

Dies ist das Projekt, das aus der Entdeckung des Reiches Gottes bei Paulus gewonnen wird. Es wird übernommen von denen, die sich "den Messias angezogen haben".

Worum es sich hierbei handelt, wenn vom Messias gesprochen wird, ist ganz offensichtlich die kritische Instanz des Urteils, die notwendig ist, um ein Projekt der Realität gegenüber erkennen und durchsetzen zu können. Diese kritische Instanz muss gebildet werden in jedem Einzelnen, aber sie muss das Projekt in der politischen Gesamtstruktur gegenwärtig machen, um überhaupt den Versuch machen zu können, es durchzusetzen. Dass dies bei Paulus den Namen "Messias Jesus" bekommt, ist völlig zweitrangig. Es ist so zweitrangig wie auch die Tatsache, dass es Jesus ist, der entdeckt, dass dieses Reich Gottes "mitten unter euch" ist. Es geht um das Projekt einer Transformation der Gesellschaft von der Tatsache aus, dass eine menschliche Gesellschaft nur dann als rational angesehen werden kann, wenn sie jede extreme Armut unmöglich macht. Eine Gesellschaft ist nicht rational, weil die Unternehmen Gewinne machen, sondern weil alle ihre Mitglieder menschenwürdig leben können.

Was Paulus tut, ist das Projekt einer solchen menschlichen Gesellschaft als eine Forderung der Rationalität des menschlichen Handelns selbst vorzustellen. Dies ist sicher nicht das einzige Mal, dass dieses Projekt formuliert wird. Aber es ist wiederum das erste Mal, dass dieses Projekt in unserer westlichen Kultur vorgestellt wird. Und es ist nicht wieder als mögliches Projekt verschwunden. Und es muss klarsein: die Tatsache, dass dieses ursprüngliche Projekt religiöse Ausdrücke benutzt, bedeutet keineswegs, dass es ein religiöses Projekt ist. Es ist ganz einfach ein menschliches und damit universales Projekt.

### *Die Methode der Konstruktion perfekter Welten: die transzendentalen Begriffe.*

Ich möchte jetzt noch diese Methode der Konstruktion der Vorstellungen perfekter Welten kommentieren. Ich möchte diesen Vorstellungen den Namen transzendentalen Begriffe geben. Ich möchte dabei die Konstruktion perfekter Welten innerhalb der Theorien von sozialen Funktionsmechanismen aufzeigen, aber gleichzeitig auch zeigen, wie aus der Vorstellung perfekter zwischenmenschlicher Beziehungen bei Paulus seine Grundlage der Menschenrechte ausgehend von der Jesus-Botschaft von der Präferenz für die Armen entwickelt wird. In beiden Fällen handelt es sich um transzendentalen Begriffe.

Ich möchte ausgehen von den transzendentalen Begriffen in den Theorien von sozialen Funktionsmechanismen, und dabei vor allem die entsprechenden

wirtschaftstheoretischen Begriffe ansprechen, nämlich die Begriffe des perfekten Wettbewerbs, des perfekten Plans und der perfekten Unternehmung (die Firma). Hier ist sehr deutlich ein Ausgangspunkt, der bei allen diesen theoretischen Begriffen auftritt. Es handelt sich darum, dass jeweils eine ganz zentrale Voraussetzung gemacht wird. Um den entsprechenden transzendentalen Begriff zu entwickeln, wird in allen Fällen die Voraussetzung eines perfekten Wissens von Seiten aller Mitglieder der jeweiligen Funktionsmechanismen gemacht wird. Dies wird damit begründet, dass nur unter dieser Voraussetzung mit der theoretisch notwendigen Voraussetzung einer "absoluten Gewissheit" Gesetzmässigkeiten diskutiert werden können.

Geht man aber von einer solchen Voraussetzung aus, kann kein Zweifel sein, dass hier faktisch von der Sterblichkeit aller Teilnehmer des gemeinsamen Handelns abstrahiert wird. Die tatsächliche Voraussetzung, unter der die entsprechenden transzendentalen Begriffe abgeleitet werden, ist daher die perfekte Faktenkenntnis und die Abwesenheit des Todes für alle Handelnden vorausgesetzt wird. Ist dann eine entsprechende theoretische Aussage gemacht, kann man sie in die empirische Analyse einführen und dann die empirischen Sachverhalte in Beziehung auf die ideale abgeleitete Aussage und entsprechende Unterschiede in Bezug auf die empirische Wirklichkeit hin analysiert werden. Aber man hat dann eben einen Bezugspunkt, der eine absolute Aussage über die Wirklichkeit erlaubt. In der Analyse des perfekten Wettbewerbs wird dieser Bezugspunkt normalerweise als homo economicus bestimmt. Es könnte natürlich auch ein anderer möglich sein. Einstein spricht in Bezug auf die Ableitung des Trägheitsprinzips innerhalb der Entwicklung des Trägheitsgesetzes in der Physik, in der ebenfalls ein transzendentaler Begriff entwickelt wird, davon, dass dieser Begriff sich nicht " direkt aus der Erfahrung ableiten lässt, sondern nur durch eine Spekulation des Denkens, die mit dem übereinstimmt, was beobachtet wird. Das ideale Experiment kann niemals durchgeführt werden, obwohl es uns zu einem tiefen Verständnis der realen Erfahrungen führt."<sup>3</sup> Aber ich möchte hier nicht weiter auf die Entwicklung solcher transzendentalen Begriffe in den Naturwissenschaften eingehen.

### *Die Selbstauflösung der sozialwissenschaftlichen transzendentalen Begriffe*

Die sozialwissenschaftlichen transzendentalen Begriffe beziehen sich immer auf universale Institutionen: Markt, Staat, Kommunikationsgemeinschaft, das System der Ehe etc. Der Übergang des theoretischen Prozesses zum Begriff der absoluten Perfektion hin stellt dann als transzendentalen Begriff den perfekten Markt, die perfekte Planung, die perfekte Unternehmung etc. vor.

Alle diese Begriffe sind unmögliche Ziele. Sie sind, wie man sagen könnte, unendlich weit entfernt. In diesem Sinne ist die Unmöglichkeit, sie zu verwirklichen,

---

<sup>3</sup> Albert Einstein und Leopold Infeld, Die Evolution der Physik. C.A. Koch's Verlag Nachf., Berlino. J. S. 18

eine *conditio humana*. Sie sind nicht notwendig als solche unmöglich, aber sie sind unmöglich für den Menschen und seine Aktionsmöglichkeiten. Diese Unmöglichkeit bedeutet nicht, dass sie *noch* nicht möglich sind, sondern dass sie überhaupt für den Menschen unmöglich sind und dass es keinen empirischen Prozess der Annäherung gibt, auch nicht der Annäherung durch die sogenannte asymptotische Annäherung.

Werden diese transzendentalen Begriffe entwickelt, so ergibt sich zuerst das Ziel, nämlich der Ausdruck für die absolute Perfektion. Für die sozialwissenschaftlichen Begriffe enthält dieser Punkt immer die Annahme, dass alle Teilnehmer ein absolutes Wissen haben über das was geschieht. Sie haben in allen Situationen die absolute Gewissheit über das was ist. In diesem Sinne sind sie absolut informiert. Die Handelnden wissen daher genau, was sie tun y dass es sich um die optimalen Entscheidungen handelt. Von daher kann dann die empirische Person kalkulieren, wieweit sie von dieser optimalen Situation entfernt ist und kann daher sein Markthandeln so rational wie möglich verwirklichen und durchsetzen. Dies ist möglich obwohl die empirische Handlung nie absolut rational sein kann.

Dies führt dann zum Ergebnis, dass es unmöglich ist, auf den Markt und den Geldgebrauch zu verzichten. Der Markt erst macht in der heutigen komplexen Situation das wirtschaftliche Handeln möglich.

Stellen wir aber jetzt die Frage, was mit einem Markt geschehen würde, wenn es diesen Grad der Information gäbe. Tatsächlich ergäbe sich etwas, das diese gesamte Ableitung problematisch macht. Was würde denn geschehen, wenn alle Marktteilnehmer dies absolute Wissen hätten?

Es kann im Grunde keinen Zweifel geben. Was sie tun würden, ist, den Markt abzuschaffen. Der Grund, in der Wirklichkeit den Markt nicht abschaffen zu können, ist ja, dass man dazu ein absolutes Wissen brauchte. Da man dieses nicht hat, kann man eben den Markt nicht abschaffen.

Soll aber der Markt ein vollkommener und daher perfekter Markt sein, muss man ganz ebenso dieses absolute Wissen voraussetzen. Die Annahme einer absoluten Information aller Marktteilnehmer würde daher dazu führen, dass es diesen jetzt freisteht, den Markt abzuschaffen oder ihn als vollkommenen, perfekten Markt weiterzuführen. Es gäbe dann eben gar keinen Grund mehr, den Markt beizubehalten. Derr vollkommene perfekte Markt ist der Markt, den man überhaupt nicht braucht. In der tatsächlichen Wirklichkeit ist der Markt nicht abschaffbar, weil diese Wirklichkeit ohne diesen Markt ins Chaos fällt.

Dieses Problem gilt für alle sozialen Institutionen und ihre sozialwissenschaftlichen transzendentalen Begriffe. Das Ergebnis ist, dass es perfekte Institutionen überhaupt nicht gibt und nicht geben kann. Es werden immer Institutionen angezeigt, die notwendig sind, weil die Wirklichkeit selbst nicht perfekt ist. Sie kann nur perfekt sein, wenn es eine absolutes Wissen gibt. Aber wenn es dieses absolute Wissen gibt, sind sie überflüssig und fallen daher weg.

Dies gilt insbesondere für die Institutionen des Marktes. Man hat die Theorie entwickelt, wonach der Markt eine Menge von vielen Märkten ist, die durch eine

unsichtbare Hand vereint sind, die dem Markt eine Tendenz zum Gleichgewicht und damit seine Kraft der Selbstregulierung verleiht, die ihm den Charakter eines absoluten Vertrauensautomatismus verleiht. Zu behaupten, dass der wirkliche Markt genau das ist, bedeutet, den Markt jenseits jeder denkbaren Kritik zu stellen und daher den Markt als eine völlig perfekte Institution darzustellen, die immer den absoluten Vorrang hat und niemals politisch interveniert werden sollte. Sie gilt daher als Instanz, die sich immer am besten selbst heilen kann. Damit kann der Markt und das Geld zum Zentrum aller menschlichen Religionen werden, sofern sie diese Legitimität akzeptieren.

Damit gibt man dem Markt die Funktion, als Institution und Gesetz selbst auch die Ethik zu sein. Was dem Markt entspricht ist gut, was ihm nicht entspricht ist böse. So bekommt der in der Wirklichkeit existierende Markt eben gleichzeitig das Zentrum eines transzendentalen Begriffes, das dem wirklichen Markt eine perfekte, überwirkliche Existenz und Funktion und ihm damit auch die Stelle einer Religion gibt.

Es kommt dann fast nicht mehr dazu, den dem Markt entsprechenden transzendentalen Begriff seinen entsprechenden Ort zu geben. Dieser Ort ist aber gerade der transzendente Begriff selbst, der keine Lösung darstellt, sondern ein Mittel um Lösungen zu finden. Hierfür sind dann Voraussetzungen wie absolutes Wissen möglich, denn sie geben nicht selbst Lösungen, sondern sind notwendige Mittel um Lösungen zu finden. Damit man solche Lösungen suchen und finden kann, muss man gerade auf den eher metaphysischen Anspruch eines Verbots von Interventionen in den Markt verzichten. Eine Argumentation dieser Art bringt ye, und ich habe sie ausführlich vorgestellt in meinem Buch: *Wenn Gott Mensch wird, macht der Mensch die Moderne*. Dabei handelt es sich gerade darum, Lösungen zu suchen und zu finden, welche die Interventionen sind, welche notwendig sind, damit die Wirtschaft Lösungen bilden kann, die es ermöglichen, durch Interventionen den Markt zu korrigieren und, wie es Polanye sagt, "einzubetten". (Los desdequilibrios macroeconómicos S. 115)

### *Wie ist Gott Mensch geworden?*

Ich möchte zuerst einfach auf einige Beispiele hinweisen, in denen diese Menschwerdung Gottes - die hier mit der Menschwerdung Jahwes beginnt - einfach aufgezeigt wird. Ich gehe aus von der jüdischen Bibel, wenn sie beschreibt, wie Gott sich auf dem Berg Sinai vorstellt. Gott sagt:

"Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Ägypterlande, dem Sklavenhause, herausgeführt hat." Deut 5,6f

Wenn der gegenwärtige Papst Franziskus diesen Gott vorstellt, beschreibt er ihn anders, nämlich umgekehrt. Er sagt:

Für unsere gegenwärtige bürgerliche Welt "ist Gott unkontrollierbar, nicht manipulierbar und sogar gefährlich, da er den Menschen zu seiner vollen Verwirklichung ruft und zur Unabhängigkeit von jeder Art von Sklaverei." Papst Franciscus Evangelii Gaudium, Nr. 57 2013

Hier ist Gott jemand, der die Selbstverwirklichung des Menschen will, die die Befreiung von jeder Art von Sklaverei bedeutet. Aber Gott ist nicht derjenige der befreit. Gott will, dass der Mensch sich befreit und steht dabei auf der Seite des Menschen. Aber der zentral handelnde ist der Mensch, Gott ist eher so etwas wie ein Ratgeber.

Was Franciscus hier sagt, sagte etwa im Mittelalter Anfang des 14. Jahrhunderts der franziskanische Mönch und Theologe Duns Scotus, wenn er von Gott sagt, dass er sich mit folgenden Worten zum Menschen wendet: "amo: voloutsis." "Ich liebe dich, ich will dass du bist" Ich fand dies bei Hannah Arendt, die sagte:

"Das Wunder des menschlichen Geistes besteht darin, dass er vermittels des Willens alles transzendieren kann ("voluntas transcendit omne creatum", wie Olivi sagte) und das ist das Zeichen dessen, dass der Mensch nach Gottes Bild geschaffen wurde. Die biblische Vorstellung, Gott habe ihm (dem Menschen) seine Bevorzugung dadurch erwiesen, dass er ihn über alle Werke seiner Hände setzte (Psalm 8), würde ihn lediglich zum Höchsten unter allem Geschaffenen machen, aber nicht von ihm absolut unterscheiden. Wenn das wollende Ich in seiner höchsten Äusserung sagt: "Amo: voloutsis", "Ich liebe dich, ich möchte dass du bist" – und nicht: "Ich möchte dich haben" oder "Ich möchte dich beherrschen"–, so zeigt es sich der Liebe fähig, mit der Gott offenbar die Menschen liebt, die er nur schuf, weil er wollte, dass sie existieren, und die er *liebt, ohne sie zu begehren*." Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen. Piper, München Zürich, 2002 p.366/367

Gott sagte also: Ich will dass du bist und daher auch: Ich will dass du Du bist. Es handelt sich um eine Selbstverwirklichung des Menschen, die dadurch erreicht wird, dass dieser Mensch sich von jeder Art von Sklaverei selbst befreit. Gott steht auf der Seite dieses Menschen der sich selbst befreit. In diesem Menschen ist Gott selbst Mensch geworden.

In der christlichen Tradition ist Jesus der Mensch, in dem und mit dem Gott Mensch wird. Dieser Jesus drückt tatsächlich ein Menschsein aus, in dem Gott Mensch wird. Jesus selbst drückt dies aus, wenn er vom Reich Gottes spricht. Ich habe dies bereits zitiert, möchte es aber aufs neue zitieren. Jesus sagt: Das Reich Gottes ist mitten unter euch. Er spricht nicht im Namen Gottes, sondern im Namen des Menschen. Er sagt so etwas wie: sucht und ihr werdet finden. Suchet das Reich Gottes und ihr werdet es finden. Jesus ruft die Menschen dazu auf, das Reich Gottes zu suchen. Hierbei ist Gott immer Begleiter, aber der Handelnde ist der Mensch. Ohne den Menschen kann es nicht einmal Gott wissen. Dieser Mensch entscheidet im Namen seiner Selbstverwirklichung, was das Reich Gottes ist und entdeckt, wie man es suchen kann und muss. Gott zeigt nie die Stelle auf, an der das Reich Gottes zu finden ist. Er zeigt es nicht auf, weil er es nicht zeigen kann. Und Jesus sagt: der Ort,

wo es zu finden ist, ist der Arme oder die Arme, der Entwürdigte, die Verlassene. Aber Jesus sagt dies nicht, weil Gott es ihm gesagt hat, sondern weil er es entdeckt, sodass selbst Gott sich darin erkennt.

Ich glaube, dass dies die ursprüngliche Menschwerdung Gottes ist. Es ist die Erkenntnis, die vom Menschen gemacht wird und die von Gott geteilt wird und die von Jesus ausgeht. Diese Erkenntnis wird von Paulus weitergeführt. Ich habe diese Argumentation des Paulus bereits gezeigt in der Diskussion über den Galaterbrief Gal 3,26-29. Paulus selbst gibt eine Zusammenfassung dieser Diskussion, wenn er im Römerbrief sagt:

"Passt euch nicht der Weltzeit an, sondern gestaltet euch um durch die Erneuerung des Geistes, damit ihr prüft, was der Wille Gottes, das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene ist." Röm 12, 2

Es geht hier darum, zu prüfen, was der Wille Gottes ist. Er steht nirgendwo geschrieben, auch nicht in der Bibel. Man muss ihn herausfinden. Es scheint sogar, dass auch Gott diesen Willen Gottes nicht einfach kennt und verschweigt, was dieser Wille ist. Der Mensch hat keinen Willen Gottes zu erfüllen, der von Gott als autoritärer Befehl ausgeht. Der Mensch kann ihn nur entdecken mit Hilfe der Kriterien, nämlich das "Gute, Wohlgefällige und Vollkommene". Und vom Ergebnis dieser Prüfung hängt ab, was der Wille Gottes ist. Es geht um das, was gut, wohlgefällig und perfekt ist. Hier erscheint dann ein Perfektionskriterium. Es ist eben das, was Paulus als Ergebnis herausstellt: Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib. Dies ist die Perspektive der Perfektion, unter der zu entscheiden ist. Diese Entscheidung ist der Wille Gottes. Der Wille Gottes ist gerade kein Befehl Gottes. Es ist aber das was getan werden sollte oder muss. Aber der Mensch selbst findet es. Es darf nicht fehlen und ist ein Vernunftkriterium. Es geht darum, was Gott als seinen Willen erkennt. Paulus zeigt dann die Schritte, die zu tun sind, um zu diesem Ergebnis zu kommen. Er tut dies in Röm 13, 8-10

"Bleibt niemand etwas schuldig. es sei denn die gegenseitige Liebe. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt. Die Gebote: "Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht töten! Du sollst nicht stehlen! Du sollst nicht begehren!" und was es sonst noch an Geboten geben mag, werden ja in diesem einen Wort zusammengefasst: "Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!" Die Liebe fügt dem Nächsten nichts böses zu. So ist die Liebe die Vollendung des Gesetzes."

Meiner Ansicht nach ist dies die Menschwerdung Gottes. Zumindest scheint es mir der Kern der Menschwerdung zu sein, der zweifellos von Jesus ausgeht. Jesus ist ihr Träger. Aber es ist Jesus, der Messias ist ohne Christkönig sein zu wollen.

Diese Perspektive der Perfektion ist ganz zweifellos gleichzeitig wohl der erste transzendente Begriff, der in unserer Geschichte vorzufinden ist. Als transzendenter Begriff ist seine Verwirklichung nicht möglich. Er kann nur gegenwärtig gemacht werden. Aber er wird dann zum himmlischen Kern alles Irdischen, der nie übersprungen werden darf. Aber er ist als transzendenter Begriff Teil der empirischen Wissenschaften.

*Die Universalisierung der Menschwerdung Gottes: wenn Gott Mensch geworden ist, gibt es keinen Gott mehr*

Das erste Christentum wird ab dem 3. und 4. Jahrhundert weitgehend zu einem Christentum im Namen der gesellschaftlichen Macht. Die Menschwerdung Gottes bleibt aber gegenwärtig, aber sie wird jetzt zu etwas, das für das menschliche Leben eine überflüssigen Aussage ist. Dies geschieht gerade im Prozess der Formung dessen, was wir heute die Moderne nennen. Tatsächlich wird die Aussage der Menschwerdung Gottes nun unbedeutend. Jesus ist jetzt der Gott, der gleichzeitig Mensch ist und seine Menschwerdung ist ganz einfach nur, dass er auch Mensch ist. Aber seine Menschwerdung verändert den Menschen nicht mehr. Er ist einfach der Gott, der als Mensch die Erde besucht hat und dann wieder in den Himmel aufgefahren ist. Er hat seinen Körper angezogen, wie man einen Rock anzieht.

Aber der Mensch, der jetzt sich formt, ist der neue Mensch, der mit der Menschwerdung des Menschen geformt wurde und es jetzt auch vergessen kann, dass dies so war. Aber dieser Mensch hat jetzt eine unendliche Perspektive, die dieser ganzen Welt ein anderes und neues Gesicht gegeben hat. Todorov zeigt geradezu meisterlich, was diese neue unendliche Perspektive sein kann:

"In Cozumel schlägt ihm jemand vor, einige bewaffnete Männer zur Goldsuche ins Landesinnere zu schicken. 'Cortés antwortete ihm lachend, er sei nicht wegen derlei Kleinkram gekommen, sondern um Gott und dem König zu dienen' (Bernal Diaz,30). Als er von der Existenz des Aztekenreiches erfährt, beschließt er, sich nicht mit der Erpressung von Reichtümern zu begnügen, sondern das ganze Reich zu unterwerfen. Diese Strategie erregt des öfteren Unmut bei seinen Soldaten, die auf sofortigen, greifbaren Profit hoffen; doch Cortés bleibt unnachgiebig; so ist ihm einerseits die Entwicklung einer Taktik des Eroberungskrieges zu verdanken, andererseits die einer Politik der Kolonisierung in Friedenszeiten." Todorov, Tzvetan: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1985. S. 122

Es geht nicht mehr um einiges, es geht jetzt um alles. Überall wird auf alles gesetzt und alles muss immer unendlich perfekt sein. Cortés will bereits alles. Tatsächlich zuerst einmal ganz Mexico, aber für ihn bedeutet ganz Mexico bereits die ganze Welt. Er will alles, und es kommt jetzt der Mensch, der alles will, und zur Zeit von Cortés immer "für Gott und den König". Und Todorov weist hierauf hin. Alexander der Grosse in der Zeit der Griechen wurde immer daran erinnert, dass er mit jedem Land ja nur eine neue Grenze eroberte. Und er wusste das. Aber jetzt ist das nicht mehr akzeptierbar. Was jeder Eroberer will, ist alles erobern. "Heute gehört uns Deutschland, und morgen die ganze Welt." Dies sang man in Deutschland. Darum kämpft ja auch heute die USA, und selbst die Grünen möchten dabei auf ihrer Seite stehen. Immer geht es um alles, und immer zumindest will man an der Seite dessen stehen, der alles erobern will oder sogar kann. Sie alle werden Teil dieser Art Menschwerdung Gottes, ohne noch über diese Menschwerdung zu sprechen.

Die Cortés tauchen überall auf, auf allen Gebieten des menschlichen Zusammenlebens. Alles explodiert, das ist die Moderne. Aber da alles unendlich ist, gewinnt niemals irgend jemand. Es handelt sich jetzt um einen Gott, für den die Armen nicht mehr die Auserwählten sind.

Ich hatte dieses Problem ja bereits diskutiert, als ich über die Selbstaflösung der sozialwissenschaftlichen transzendentalen Begriffe sprach. Selbst wenn wir die Unendlichkeit der transzendentalen Begriffe erreichen könnten, würden sie sich unter unsern Händen ja auflösen. Die Eroberung dieser Art Unendlichkeiten hat überhaupt keinen Sinn, da sich das Ziel auflöst, sollten wir es erreichen. Was dann bleibt, sind vor allem nur die Vorstellungen von dem, was Jesus das Reich Gottes nennt. Sollte man es erreichen, so bricht es nicht zusammen.

Aber es gibt noch ein anderes Gebiet, das interessant sein könnte. Es handelt sich um das Gebiet der Funktionsmechanismen, die naturwissenschaftliche und nicht soziale Mechanismen sind. Es handelt sich um Mechanismen wie die des Trägheitsgesetzes. Es handelt sich ebenfalls um transzendente Begriffe. Sie beschreiben das Unmöglich, was wir das *perpetuum mobile* nennen. Dieses *perpetuum mobile* ist die Grenze des Möglichen. Aber diese Begriffe enthalten nicht den Widerspruch, den wir in den entsprechenden sozialwissenschaftlichen transzendentalen Begriffen gefunden haben.

Es gibt hierzu ein sehr altes Vorspiel. Es stammt aus der Bibel, in der Gott auf dem Berg Sinai Moses trifft. Dort heisst es, das Gott zu Moses aus einem brennenden Dornbusch sprach. Dieser brennende Dornbusch aber verbrannte nicht. (Ex 3, 1-4) Daraus folgt, dass es ein *perpetuum mobile* war. Die Verfasser des Textes sagen damit, dass Gott von einer anderen Welt her sprach, die eine Welt ist, in der das *perpetuum mobile* möglich ist. Sie schreiben dies also im Bewusstsein, dass in unserer Welt das *perpetuum mobile* nicht möglich ist.

Dieser brennende Dornbusch, der nicht verbrennt, ist bereits ein Vorläufer eines entsprechenden transzendentalen Begriffs. Die Tatsache aber, dass man im Falle der Erscheinung Gottes die Wirklichkeit dieses *perpetuum mobile*s behauptet, besagt, dass man die vorgestellte Welt des verwirklichten *perpetuum mobile*s und seines entsprechenden transzendentalen Begriffs für etwas empirisch Wirkliches erklärt. Dies ist aber etwas, was die moderne empirische Wissenschaft nicht tun kann.

Nietzsche: die wahre Welt der Physiker und ihre Erklärung als "subjektive Fiktion".

Eine Wirtschaft, die nicht das Überleben sichert (Überleben des Menschen und der Natur) ist irrational und selbstmörderisch. Die Marktrationalität des *homo economicus* ist eben wirtschaftlich irrational und das Wirtschaftsdenken muss sich auf Rationalität der Wirtschaft - und nicht einfach des Marktes - stützen. Der Schein der Rationalität des *homo economicus* ergibt sich nur daraus, dass man die Marktrationalität an die Stelle der Rationalität der Wirtschaft setzt. Die reine Marktrationalität ist nichts als Klassenkampf von oben, der Natur und Menschen zerstört.

Von Nietzsche aus zu erklären, dass die transzendentalen Begriffe nichts weiter sind als "wahre Welt" und "subjektive Fiktion" ist nicht mehr als eine Vernebelung, aus der Nietzsche dann keinen Ausweg mehr zeigen kann. Nietzsche mit seiner Philosophie kann nicht den Wert des Lebens diskutieren, sondern faktisch nur den Kampf im Namen des Willens zur Macht als das wahre Leben definieren. Für Nietzsche gibt es das Leben als solches überhaupt nicht, es ist ein Begriff, der zur "wahren Welt" gehört. Für Nietzsche heisst Leben nur Wille zur Macht. In diesem Kampf zu sterben ist höchstes Leben.

Nietzsche sucht die Auflösung jeder Vorstellung einer anderen Welt, die er immer dann "wahre Welt" nennt. Von dieser anderen Welt sagt er dann, dass sie diese unsere Welt zu einer "scheinbaren Welt" gemacht hat. Von dieser anderen Welt sagt er dann, dass "wir" sie abgeschafft haben:

"...Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt bleibt übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!" Band II S.963

"Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduziert sich auf den Gegensatz "Welt" und "Nichts"- op.cit. Band III S. 706

Mit der Abschaffung der "wahren Welt" hört dann unsere "scheinbare Welt" auf, scheinbar zu sein. Sie wird schlechterdings zu unserer wirklichen Welt, zu der wir keine andere, keine "wahre Welt" mehr brauchen. Sie ist jetzt die Welt des "Willens zur Macht" und der Wille zur Macht beschreibt nur, was diese Welt ohne "wahre Welt" ist. Die "wahre Welt" ist schlechterdings einfach aufgelöst und diese Welt ist jetzt endlich die wirkliche Welt und nicht mehr eine scheinbare Welt. In einem neuen Sinne ist jetzt diese wirkliche Welt jetzt "wahre Welt", neben der es keine andere Welt mehr gibt.<sup>4</sup> Der Wille zur Macht hat die Welt gesäubert. Die scheinbare Welt ist zur wirklichen, zur "wahren Welt" geworden.

Nietzsche glaubt, zu diesem Ergebnis gekommen zu sein. Aber dann stösst er mit den empirischen Wissenschaften, insbesondere den Naturwissenschaften zusammen und steht dann vor einem Problem, das er nicht erwartet hatte. Es sind jetzt gerade die empirischen Wissenschaften, die zum Problem werden. Er entdeckt, dass diese empirischen Wissenschaften so etwas wie eine neue Form der "wahren Welt" entwickeln, die Nietzsche doch angeblich gerade abgeschafft hat. Nietzsche sagt diesfolgendermassen:

“Die Physiker glauben an eine wahre Welt auf ihre Art: eine feste, für alle Wesen gleiche *Atom-Systematisation* in notwendigen Bewegungen – so dass für sie die ‘scheinbare Welt’ sich reduziert auf die jedem Wesen nach seiner Art zugängliche Seite des allgemeinen und allgemein-notwendigen Seins (zugänglich und auch noch zurechtgemacht – ‘subjektiv’ gemacht). Aber damit verirren sie sich. Das Atom, das sie ansetzen, ist erschlossen nach der Logik jenes Bewusstseins-Perspektivismus - ist

---

<sup>4</sup>Siehe hierzu mein Kapitel über Nietzsche in meinem Buch Hinkelammert, Franz: Die Dialektik und der Humanismus der Praxis. Mit Marx gegen en neoliberalen kollektiven Selbstmord. VSA: Verlag Hamburg, 2020

somit auch selbst eine subjektive Fiktion. Dieses Weltbild, das sie entwerfen, ist durchaus nicht wesensverschieden von dem Subjekt-Weltbild: es ist nur mit weitergedachten Sinnen konstruiert, aber durchaus mit *unsern Sinnen....*" Nietzsche. Band III, S.704/705

Offensichtlich findet Nietzsche keine Argumente. Und was er meistens tut, wenn er keine Argumente findet, ist dass er den andern denunziert. Wir können seine Position durch einen Teil des Zitas offenlegen: "Aber damit verirren sie (die Physiker) sich. Das Atom, das sie ansetzen, ist erschlossen nach der Logik jenes Bewusstseins-Perspektivismus - ist somit auch selbst eine subjektive Fiktion". Er spricht von subjektiver Fiktion. Aber er sagt natürlich nicht, dass auch eine Fiktion wahr sein kann. Etwas Fiktion zu nennen, ist einfach eine Form, zu denunzieren und die Argumentation abzulehnen.

Es gibt einen anderen Text von Nietzsche, der ganz ähnlich ist:

"Das Ding selbst, nochmals gesagt, der Begriff Ding ein Reflex bloss vom Glauben ans Ich als Ursache... Und selbst noch ihr Atom, meine Herren Mechanisten und Physiker, wie viel Irrtum, wie viel rudimentäre Psychologie ist noch in Ihrem Atom rückständig! - Gar nicht zu reden vom 'Ding an sich', vom *horrendum pudendum* der Metaphysiker! Der Irrtum vom Geist als Ursache mit der Realität verwechselt! Und zum Mass der Realität gemacht! Und Gott genannt!-" Götzen-Dämmerung. Die vier großen Irrtümer, Nr.3, Band II,973/974 (1889)

Jetzt handelt es sich um "rudimentäre Psychologie", um "horrendum pudendum" "Verwechslung von Geist und Realität". Und das alles wird "Gott genannt".

Welches der Vorwurf ist, wissen wir aber nicht. In dem was folgt ist es einfach der scheinbare Vorwurf, nicht an die Stelle des von ihm Kritisierten den Willen zur Macht zu stellen. Das sollen Sie wissen, "meine Herren Mechanisten und Physiker".

Natürlich gilt hier, dass Nietzsche dies schreibt in einem historischen Moment, in dem das erfahrungswissenschaftliche Denken gerade dabei ist, in eine neue Etappe einzutreten. Dies geschieht insbesondere durch die Entwicklung der Sozialwissenschaften. Es ergibt sich eine neue Entwicklung der Wirtschaftswissenschaften, die auf die marxischen Theorien antworten muss und die dabei ganz neue Theorien vorlegen, die parallel zu einer neuen Entwicklung Soziologie führen. Es ergibt sich dabei etwas, das einfach sehr schwer voraussehbar war. Das Ergebnis dieser Neuformulierung der Wissenschaftstheorie führte zu einer Entwicklung, für die Max Weber und Wittgenstein die wichtigsten Sprecher sind. Faktisch ist ihr Ergebnis:

Die Erfahrungswissenschaft muss sich ständig für eine andere Welt öffnen, wenn sie diese Welt verstehen will. Dies wird weder von Max Weber noch Wittgenstein offen gesagt, aber es ist ihr faktisches Resultat.

Diese andere Welt, die sie öffnen und die sie entwickeln um diese Welt zu verstehen, wird vor allem durch die Voraussetzung absoluten Wissens, einer Art Allwissenheit, in der Ableitung ihrer Theorie gemacht. Dies führt dann zur Konstruktion von Theorien, die annehmen, dass unter Voraussetzung absoluter

Gewissheit argumentiert wird. Die aber impliziert notwendigerweise, dass in der Ableitung dieser Theorien von aller Ungewissheit abstrahiert wird, was eben gleichzeitig bedeutet, dass vom Tod selbst abstrahiert wird. Es entstehen daher Theorien, die als Voraussetzung haben, von einer Welt zu sprechen, in der es absolutes Wissen und keinen Tod gibt. Die erste Theorie dieser Art ist wohl die Theorie des vollkommenen, d.h. perfekten Wettbewerbs. Dieser Art Begriffe habe ichtranszendente Begriffe genannt. Von diesen Theorien absoluter Welten aus werden dann Theorien abgeleitet, die von einer Wirklichkeit sprechen, in der es nur beschränktes Wissen gibt und in der man daher nicht mehr vom Tod abstrahieren kann. Man kritisiert dann die Wirklichkeit des Marktes vom Begriff des perfekten Marktes her.

Es ist sehr offensichtlich, dass Nietzsche gegenüber solch einer Wissenschaft sehr viel totaler hätte argumentieren müssen. Denn dieser Wissenschaft gegenüber kann er nicht mehr einfach von der Abschaffung der "wahren Welten" sprechen. Gerade von den empirischen Wissenschaften werden ja ständig diese Art wahrer Welten hervorgebracht, obwohl sie nicht so genannt werden.

Tatsächlich wird die Existenz dieser Begriffe, die Nietzsche "wahre Welten" nennen müsste, von unseren Wissenschaften so gut wie nicht argumentiert. Am wenigsten natürlich von Nietzscheanern. Aber auch sonst nur sehr selten und nur von Ausnahmefiguren wie etwa Einstein, der in Bezug auf solche transzendenten Begriffe von "idealen Experimenten" spricht.

Aber darüberhinaus gilt die Ablehnung, dies alles überhaupt zu diskutieren. Die häufigste Ablehnung, die ich erfahren habe, sagte, es handele sich um ein Problem der Heuristik und nicht der Wissenschaftstheorie.

## *Die transzendentalen Begriffe und ihre Verwandlung in transzendente Vorstellungen*

Die transzendentalen Begriffe zeigen Unmögliches auf. Sie geben die Grenzen des Möglichen an. Wir können ganz grundsätzlich nur das Unmögliche benennen. Das mögliche kann immer nur das sein, was nicht unmöglich ist. Dadurch bekommt das Unmögliche eine ganz zentrale Bedeutung für alles Wissen dessen, was möglich ist. Denn dieses Wissen muss ja alles einschliessen, was zwar möglich, aber *noch nicht* möglich ist. Im Mittelalter galt, dass der Mensch nicht fliegen kann. Von der Renaissance galt dann, dass der Mensch noch nicht fliegen kann. Und heute gilt, dass der Mensch fliegen kann, wenn er ein Flugzeug hat und weiss, wie man es bedient. Aber Flugzeuge können nicht fliegen, obwohl man mit Flugzeugen fliegen kann.

Die Unmöglichkeiten aber, auf die sich die transzendentale Begriffe beziehen, sind Unmöglichkeiten der *conditio humana*. Sie sind nicht *noch* unmöglich, sondern sind unmöglich selbst in einer unendlich langen zukünftigen Zeit. So ist es unmöglich, die Sterblichkeit zu überwinden. Diese Unmöglichkeit aber wird dann in dem Sinne behauptet, dass selbst in einer unendlich langen zukünftigen Zeit der menschlichen Entwicklung diese Sterblichkeit unüberwindlich ist. Aber es werden ständig Mythen gebildet, die ein unendlich langes Wachstum der menschlichen Fähigkeiten konzipieren, das alle Unmöglichkeiten möglich macht. Dies ist der Traum der Magie von Silicon Valley und vieler Futurologen. Es wird ein Unendliches geträumt, das nicht ohne Ende ist, sondern das eine Endlichkeit ist, die einfach ins Unendliche einmündet. Eine mathematisch mögliche Position wird einfach in die Wirklichkeit übertragen, wie dies ja auch im Fall der asymptotischen Annäherung üblich ist. In der empirischen Welt gibt es solche asymptotischen Annäherungen nicht. Ich möchte auf diese Mythen nicht weiter eingehen, sondern gehe davon aus, dass es eine *conditio humana* gibt, die nicht einfach durch Magie des wirtschaftlichen Wachstums beherrschbar ist.

Indem die transzendentale Begriffe die Unmöglichkeitsgrenzen des menschlichen Handelns aufzeigen, öffnen sie den Raum des Möglichen. Aber indem sie das tun, beschreiben sie unmögliche Welten. Es sind unmögliche Welten, die wir uns vorstellen müssen, die wir aber als unmöglich akzeptieren müssen. Es handelt sich nicht um beliebige Unmöglichkeiten, sondern um Unmöglichkeiten, die die andere Seite des Möglichen sind. Wenn die Sterblichkeit einen Raum des Möglichen beschreibt, beschreibt die Unsterblichkeit einen Raum des Unmöglichen. Aber es ist ein Unmögliches, das in der Beschränkung der Möglichkeiten das mögliche als sterblich beschreibt. Dabei ist die Unsterblichkeit die andere Seite der Sterblichkeit, und wird die Sterblichkeit als das einzig mögliche des Menschen erkannt, dann ist im gleichen Akt auch gesagt, dass die Unsterblichkeit unmöglich ist. Sie beschreibt daher eine unmögliche Welt. Dadurch wird diese unmögliche Welt gegenwärtig und bekommt Anwesenheit durch ihre Abwesenheit. Man kann unmögliche Welten gar nicht anders beschreiben als diese andere Seite der möglichen Welten. Indem die möglichen Welten beschrieben werden, wird auch als Abwesenheit eine entsprechende unmögliche Welt gegenwärtig gemacht. Dies eben tun die transzendentale Begriffe. Sie betonen das Seiende einer in ihren Möglichkeiten beschränkte Welt, indem sie die nichtseiende unbeschränkte Welt ansprechen. Sie machen daher mit Notwendigkeit eine andere Welt gegenwärtig, die der Aktion des Menschen nicht zugänglich ist.

Wir müssen daher danach fragen, wieweit der Mensch diese andere Welt widerspiegelt. Als gegenwärtige Abwesenheit ist sie einfach da. Deshalb ist sie auch die ganze Geschichte der Menschheit über immer dagewesen, wenn auch immer wieder in anderen Formen.. Und eben deshalb wird sie immer aufs Neue da sein.

Unsere ganze Kultur ist voll von Bezugnahmen auf diese andere Welt, die eben auch und gerade durch die empirische Wissenschaft als eine Abwesenheit, die

anwesend ist, aufgezeigt wird. Die empirische Wissenschaften kann es überhaupt nur in der Form geben, in der sie diese Abwesenheit als anwesend darstellt, ob sie es weiss oder nicht, ob si es will oder nicht.

Sie ist in unserer Kultur. Sie ist selbst in Hollywood, wenn auch immer in Formen, die diese Tatsache unsichtbar machen sollen. Aber auf irgendeine Art und Weise müssen sie auch sichtbar gemacht werden.

Aber sie ist anwesend ebenfalls in aller Kultur, in der Dichtung. Sie taucht ständig sogar in allem täglichen Leben auf.

Geht man hiervon aus, dann wird verständlich, warum die Wissenschaftler selbst nur sehr selten diesen Charakter ihrer eigenen Wissenschaft sichtbar machen. Daher ist unsere Welt voll dieser Vorstellungen der anderen Welt, die ständig ja von der empirischen Wissenschaft selbst alimentiert wird. Selbst im Faust von Goethe oder in den Dramen von Shakespeare oder im Don Quijote wird diese andere Welt ständig gegenwärtig, aber ebenso im normalsten täglichen Leben. Und die empirischen Wissenschaften haben demgegenüber auch gar kein Argument und versuchen deshalb, einfach hierüber zu schweigen.

### *Die Sicht der neuen Schöpfung bei Paulus: zur religiösen Verwirklichung der anderen Welt*

Dass man dieser anderen Welt eine eigene Existenz im ontologischen Sinne zuschreibt, geschieht erst in den Religionen. Ich will nur ein Beispiel geben, das mir sehr klar und sogar überzeugend scheint. Es stammt von Paulus aus seinem Korintherbrief, in dem er sagt:

“Nein, was die Welt für verrückt hält, hat Gott auserwählt, um die Weisen zu beschämen, und was die Welt für schwach hält, hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen und die Plebejer und die Verachteten hat Gott auserwählt, und das, was nicht ist, um das, was ist, zunichte zu machen.” 1 Kor 1,27-28

Hier spricht Paulus von dem was nicht ist. Aber jetzt führt er einen Gott ein, der das, was nicht ist, auserwählt hat, um das was ist zunichte zu machen. Ich habe keinen Zweifel, dass sich Paulus, wenn er hier über das spricht, was nicht ist, auf das bezieht, was ich vorher das Abwesende nannte, dessen Abwesenheit aber anwesend ist. Das Abwesende, das anwesend ist, ist hier weiterhin die andere Welt. Aber Paulus bezieht sich auf diese andere Welt als eine effektiv existierende andere Welt im Sinn einer neuen Schöpfung oder einer neuen Erde. Diese neue Erde ist für Paulus eben diese Erde ohne den Tod, und Gott wird diese Erde, die dem Tod unterliegt, zunichte machen zugunsten der anderen Erde ohne den Tod. Im Römerbrief bezieht Paulus sich auf das gleiche Problem:

"Deshalb geschah es auf Grund des Glaubens, damit es aus Gnade geschehe, auf dass die Verheissung allen Nachkommen gesichert sei, nicht nur denen aus dem Gesetz, sondern denen aus dem Glauben Abrahams, der ja der Vater aller ist - wie

geschrieben steht: 'Zum Vater vieler Völker habe ich dich bestellt.' - vor dem Gott, dem er glaubte, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Dasein ruft." Röm 4, 16-17

Es geht wieder darum, das, was nicht ist, wirklich werden zu lassen. Wiederum scheint es mir überzeugend, zu sagen, das sich Paulus hier auf das bezieht, das nicht ist und dessen Nicht-Sein gegenwärtig ist. Jetzt wird Gott dieses Nicht-Sein ins Dasein rufen.

Es wird zu einem Ort, zu dem man gehen kann. Und nach dem Glauben des Paulus geht man zu diesem Ort durch die Auferstehung nach dem Tode. Paulus bricht damit aus der griechischen Philosophie des Seins aus. Das andere Sein tritt an die Stelle des Seins als Seiendem und wird so zum himmlischen Kern des Irdischen. Dieser wird jetzt zur gelebten Wirklichkeit, die kein anderes Sein mehr hat. Er ist die volle Wirklichkeit. Als solche ist es die Erfüllung dessen, was vorher als andere Welt des Wirklichen gegenwärtig war. Auch hier handelt es sich wie bei Nietzsche darum, die andere Welt zu überwinden. Aber beide Welten werden in eine Einheit überführt. Der himmlische Kern des Irdischen wird ebenfalls zum Irdischen, aber er verwandelt es. Bei Nietzsche wird er einfach zerstört.

Die Welt dieser "Neuen Erde" ist eine religiöse Welt. Der Mensch kann sie nicht machen, sodass man einen Gott denkt, der das tun wird. Dies kann man natürlich nicht im Namen der Wissenschaft tun. Aber die Wissenschaft partizipiert, wie wir gesehen haben, in der Formulierung dessen, was der Ausgangspunkt ist: die andere Welt, von der Paulus annimmt, dass Gott sie zum Ausgangspunkte für die Neue Erde braucht.

### *Die transzendente Perfektion.*

Ich möchte jetzt zum Schluss noch einmal einige zentrale Begriffe zusammenstellen, um dann ein Ergebnis formulieren zu können.

Die Gleichheit von Mann und Frau ist die gegenseitige Nichtdiskriminierung. Es bleiben daher die Verschiedenheiten und Unterschiede bestehen. Im Menschenrechtsdenken ist Gleichheit nicht die Negation der Unterschiede. Es ist die Nichtdiskriminierung. Nur deshalb ist es möglich, einen Fortschritt in der Gleichheit zu vertreten und in diesem Sinne eine Perfektion des Verhältnisses von Gleichheiten zu vertreten. Tut man dies mit der Gleichheitsforderung für die Menschen, so kann sie die Perfektion anstreben. Formalisiert man diese Perfektion, kommt man zu: "Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib"(Gal 3,28) Hier ist die Gleichheit perfekt, während die Ungleichheiten dieselben bleiben. Dies gilt ebenso für die Gleichheit der Rassen, der Kulturen. Im perfekten Zustand sind die Diskriminierungen überwunden, die Unterschiede aber verändern sich nicht notwendig als Folge.

## *Die Menschwerdung Gottes*

Ein Gott, der Mensch wird, macht den Menschen nicht göttlich, sondern menschlich. Der Mensch wird humaner, er humanisiert sich. Damit der Mensch endgültig Mensch werden kann, muss auch Gott Mensch werden. Damit würden der Mensch und Gott vollkommen, also perfekt sein. Aber sie sind deshalb auch nicht dasselbe. Die Unterschiede verschwinden nicht, aber es bleiben keine gegenseitigen Unterwerfungen. In bestimmten Theologien wird dann Jesus Mensch und Gott, aber Gott hat dann drei Personen.

Aber es ergibt sich immer das Gleichheitsproblem. Die Gleichheit beseitigt nicht die Unterschiede, sondern nur die gegenseitige Unterwerfung, sei es die Unterwerfung des Menschen unter Gott oder die Unterwerfung Gottes unter den Menschen.

Die Gleichheit Gottes besteht darin, dass Gott alles in allem ist, wie es Paulus ausdrückt. Die Unterwerfung Gottes ist die Erklärung Gottes zum höchsten Herrn. Es ist die Unterwerfung Gottes unter die herrschenden Klassen. Die Unterwerfung des Menschen aber ist immer die Unterwerfung unter den Willen der herrschenden Klassen. Die Unterwerfung Gottes und die Unterwerfung des Menschen ist in beiden Fällen die gleiche Unterwerfung.

In diesem Sinne ist die Forderung der Gleichheit die Forderung der Option für die Armen. Die Diskriminierten müssen ins Zentrum rücken, obwohl sie immer die Schwächeren sind.

Daher ist es Perfektion dieser Gleichheit, sich auf die Seite der Diskriminierten, das aber heisst, der Unterdrückten, zu stellen.

Wenn sich also Gott auf die Seite der Perfektion des menschlichen Zusammenlebens stellt, muss er sich auf die Seite der Armen und der Unterdrückten stellen (der Plebejer und der Verachteten bei Paulus). Aber das ist eben die überlegene Rationalität in Bezug auf die instrumentale Rationalität des Marktes. Aber sie muss endlich als Rationalität gesehen werden, nicht etwa als Werturteil oder auch als Befehl Gottes oder als Gefühlsduselei. Eine Gesellschaft, die sich demgemäss verhält, ist als menschliches Zusammenleben besser, also auch vollkommener und perfekter. Es kann Friede sein.

Diese Perfektion des Menschen ist immer auch gegenwärtig gewesen. So etwa ganz gross bei Franz von Assisi.

Aber diese Position war bereits seit dem 3. Jahrhundert eher marginal, obwohl sie nie völlig unterging. Mit Franz von Assisi nahm sie noch einmal eine sehr zentrale Position ein.

Aber mit der Moderne, also vor allem von der Renaissance an, ergab sich zuerst der grosse Aufstand der Bauernkriege in Deutschland (1534/1525) mit Thomas Müntzer und danach der Aufstand der Wiedertäufer von Münster (1534-1535) -

gleichzeitig entsprechende Aufstände in ganz Europa - für eine neue Gesellschaft, in deren Zentrum das Schicksal der Armen steht.

Aber die Reformation nimmt eine andere Richtung, obwohl auch Luther am Anfang eine klare Kritik des entstehenden Kapitalismus macht. Aber schon in der Belagerung von Münster kommen Hilfstruppen für die Belagerung aus den Kreisen der Reformierten, obwohl sie nach kurzer Zeit wieder abziehen. Die Bauernkriege kannten noch das Reich Gottes. Im Aufstand von Münster sprach man vor allem vom Reich der Gerechtigkeit, das man errichten wollte.<sup>5</sup>

Diese neuen Aufstandsbewegungen werden fast überall besiegt und geradezu schrecklich unterdrückt. Stattdessen entsteht ein durchaus neuer Individualismus. Sagte man in den Prozessionen seit dem Mittelalter *Erlöse uns, o Herr*, so steht nach der Reformation überall in den Kirchen: Herr, *rette meine Seele*. Dies passt wunderbar zum *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*.

### *Die Geldwerdung Gottes*

Jetzt entsteht das Individuum als eine individuelle Substanz. Das Individuum ist nur das, was es als Individuum ist. Dass es Mitmenschen hat, folgt erst danach, aber ist nicht bereits im Begriff des Individuums enthalten. Das ist nicht die Vorstellung des Individuums der griechischen oder römischen Gesellschaften. Adorno und Horkheimer in ihrer "Dialektik der Aufklärung" (1944) identifizieren beide in, wie mir scheint, zu grossem Ausmasse.

Das Individuum als individuelle Substanz setzt sich nach den Niederlagen der Bauernaufstände für eine neue gerechte Gesellschaft durch und erscheint zuerst noch im Namen der Reformation. Das Individuum ist jetzt eine in sich geschlossene Einheit. Dies ist dann der definitive Schritt zum modernen bürgerlichen Individuum. Es ist der Übergang zu einer Art von Killerinstinkt. Selbst Luther, wenn er von dieser Vernunft des Individuums spricht, spricht von der Hure Vernunft. Richtiger gesprochen, müsste man eigentlich von dieser Vernunft als Hurenbock sprechen.

Mit dem Individuum als geschlossene Einheit bekommen Markt und Geld jetzt ihren messianischen Charakter. Sie Werden zu Erlösern der Menschheit. Und mit den Wachstumsraten eines endlosen Wachstumsprozesses ergibt sich das Versprechen einer Omnipotenz, einer Allmacht, des Menschen. Daraus folgt dann die Forderung zur Marktfrömmigkeit. Markt und Nächstenliebe identifizieren sich. Diese Marktfrömmigkeit ist gleichzeitig Markt- und Geldfrömmigkeit. Die Marktstätigkeit wird als Mitarbeit am Werk Gottes dargestellt. Aber das wichtigste ist die Identifizierung von Markt und Nächstenliebe.

---

<sup>5</sup> UlrichDuchrow: Mit Luther, Marx undPapst den Kapitalismusüberwinden. EineFlugschrift in KooperationmitPublik-Forum, Hamburg, VSA, 2017

Es gibt da keine Menschwerdung Gottes mehr, sondern diese wird ersetzt durch die Gottwerdung des Geldes, wenn der Mensch zum Individuum des Marktes wird. Im Markt ist Gott zum Menschen geworden. *homo economicus*. Damit wird auch der Gewinn als Teilnahme an der Unendlichkeit Gottes bestimmt. Nicht eine Belohnung des Menschen durch Gott, sondern Gott-sein. Der Geld gewordene Gott erscheint als der Gott des Menschen. Statt der Menschwerdung Gottes die Geldwerdung Gottes, die gleichzeitig eine Marktwerdung ist. Der Markt ist jetzt eine Entmenschlichungsmaschine. Damit wird er zum höchsten Wesen für den Menschen gemacht.

Statt Menschwerdung Gottes die Geldwerdung Gottes. Damit folgt dann die Perfektwerdung des Ergebnisses durch die absoluten Eroberungen: Kolonien, Natur, Menschen, Sklaven (die grösste Sklavenwirtschaft der Weltgeschichte wird durch die Moderne gegründet), künstliche Intelligenz. Es ist immer auch die *homo economicus*-Werdung des Menschen. Dies Individuum *als homo economicus* hatten die Griechen noch nicht. Sie hatten daher ein anderes Individuum. Dieser *homo economicus* ist das Individuum, das schlechterdings von sich ausgeht und dies ohne jeden Egoismus tut. Es ist einfach so. Andere sind einfach Ausbeutungsobjekte, wie bei Nietzsche Objekte des Willens zur Macht. Aristoteles kann sich solch eine Unmenschlichkeit nicht einmal vorstellen, während er sich sogar vorstellen kann, dass es Menschen gibt, die für die Sklaverei geboren sind. Aber er kann sich den Menschen nicht als *homo economicus* vorstellen. Es ist die absolute Unmenschlichkeit. Aristoteles unterscheidet daher in Bezug auf das Individuum zwischen Ökonomik und Chrematistik. Die Chrematistik verurteilt er ganz extrem. Es ist aber diese totalisierte Chrematistik die zum *homo economicus* führt. Die Ökonomik aber ist bei Aristoteles die Kunst, den Haushalt einer Familie zu führen. Was Aristoteles an der Chrematistik verurteilt, ist ihre ausschliessliche Orientierung am Geldgewinn. Das ist genau die Verurteilung des Individuums, das sich mit der Moderne formt und dessen Idealtyp der *homo economicus* ist.<sup>6</sup>

Das ist die Geldwerdung Gottes und damit die Erklärung aller Werte oder Menschenrechte als willkürliche Setzungen, mit denen die Wissenschaft nichts zu tun hat. Ihnen gegenüber gibt es nur den Nutzenkalkül. In diesem Sinne nennt sie Max Weber Werturteile. Was der jeweils andere Wert ist, zeigt einfach nur der Warenkalkül an. Damit handelt es sich ganz allgemein um einen Killerinstinkt, der geschaffen wird. Hat man ihn sich angeeignet, so ist Auschwitz tatsächlich nur so etwas wie das Fallen irgendeines Steinchens. (wie es ja auch Gauland sagte, dass Auschwitz ein Vogelschiss in der Geschichte sei) Baumann hingegen sieht den Ursprung des Holocaust gerade in der Reduktion des Individuums auf den *homo economicus*<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup>s. Zuñiga M., Jorge: Capital humano: la gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal. En: Franz Hinkelammert (Editor) Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis. Arlekin. San José 2020

<sup>7</sup>Bauman, Zygmunt: Modernity and the Holocaust. Polity Press, Cambridge 1991

Daraus folgt dann, dass man nicht zwei Herren dienen kann, Gott und dem Mammon. Eben die Menschwerdung Gottes neben der Geldwerdung Gottes. Und es sind zwei grundverschiedenen Gesellschaften, die daraus folgen. Die Gottwerdung des Geldes und des Marktes ist unter anderem eine der Massnahmen, um die Menschwerdung Gottes zu verhindern.

Die Gottwerdung des Geldes wurde dann theoretisch durchgeführt vor allem von Hobbes, John Locke und Adam Smith. Auf sie antwortete Rousseau. Dieser macht keine Religion. Er macht ein neues messianisches Projekt. In dessen Mittelpunkt steht kein Gott, sondern der Mensch. Darauf folgte die Französische Revolution.

Es ist die Frage, ob nicht auch die Menschwerdung Gottes eben einen irdischen Gott schafft, auf den man nicht einfach verzichten kann, so wie es bei der Gottwerdung des Geldes geschah. Aber es ist wie mir scheint kein Gott. Es ist die Option für die Armen., die ja Rousseau wieder einführt. Sie ist das Innerste der Gesellschaft, wenn sie ein vernünftiges Zusammenleben haben soll. Unterdrückt man diese Option, folgt der Klassenkampf von oben. Die Geldwerdung Gottes führt notwendig zu diesem Klassenkampf von oben.<sup>8</sup>

Dies ist die Option, die Jesus sieht, wenn er sagt, dass man nicht zwei Herren dienen kann, Gott und dem Mammon.

Kuno Füssel entwickelt auf sehr überzeugende Weise dieses Argument, indem er von Phil (2, 6-7) ausgeht:

"Ein Beleg für die durchgängige Verwendung der Inversion als rabbinischer Diskursstrategie (da sind Jesus und Marx gelehrige Schüler der Rabbinen) lässt sich bei der Erzählung von der sogenannten Tempelreinigung (vgl. Joh 2,13–22) durch Jesus erbringen. Jesus sagt: Ihr habt aus dem Haus meines Vaters eine Markthalle gemacht, bei Markus wird der aggressivere Ausdruck Räuberhöhle benutzt (vgl. Mk 11,15), womit der Warentausch implizit als Wirtschaftsbasis bejaht wird. Jesus möchte nicht den Tempel beseitigen, sondern er möchte die Markthalle abreißen und das Gotteshaus neu erbauen, den Tempel also wieder seinem ursprünglichen Zweck zuführen. Ich gestatte mir, hier hinzuzufügen: Im heutigen Kapitalismus versuchen die Agenten des Marktes aus den Markthallen und Shopping-Malls Gotteshäuser zu machen. Das ist die neue satanische Inversion. Diese müsste durch eine zweite Inversion umgestürzt werden, wenn wir den Sinn der Marx'schen Religionskritik beherzigen und daraus die richtigen Konsequenzen ziehen. Eine radikale Kapitalismuskritik wäre nach Marx die adäquate Form einer befreienden Theologie, so wie das Brechen der Diktatur von Geld und Kapital die angemessene Form einer zeitgenössischen christlichen Praxis wäre."<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup>Vergara Estévez, Jorge; Democracia y participación en Jean-Jacques Rousseau. Revista de Filosofía Volumen 68 (2012) 29-52. Departamento de Filosofía, Universidad de Chile.

<sup>9</sup>s. Eugenmann, Urs/ Kuno Füssel, Franz Hinkelammert (Hrsg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Exodus, Luzern 2019/ Edition ITP-Kompass, Münster 2019

*Die Antwort auf den Klassenkampf von oben: die Demokratisierung der Demokratie*

Aber keiner dieser zwei Pole wird den andern auslöschen können. Was wir allerdings anzielen sollten, ist, den Pol des Menschlichen zum bestimmenden Pol zu machen. Dies bedeutet, dass er letztlich immer gegenwärtig sein soll und nicht einfach übergangen werden kann durch den Klassenkampf von oben. Die heutige Demokratie ist fast definitiv durch den Klassenkampf von oben aufgekauft. Sie ist weltweit korrupt. Man kann daher die Demokratie eines jeden Gegners verdonnern, so wie man das heute mit Putin macht, der angeblich nicht demokratisch ist. Aber wenn Putin nicht demokratisch ist, so ist es der US-Präsident eben auch nicht und schon überhaupt nicht die Europaunion. Und wenn die Übernahme der Krim durch Russland einfach eine Annexion ist und nicht auf einem demokratischen Prozess in der Krim selbst beruht, dann soll auch die USA nicht mehr als selbständig anerkannt werden und wieder bei der englischen Königin Unterschlupf suchen. Denn wenn die Krim sich durch Rechtsbruch von der Ukraine gelöst hat, dann folgt, dass sich auch die USA durch Rechtsbruch von England gelöst hat. Unsere Presse ist so demokratisch, dass sie sich nicht einmal traut, dies zu sagen und zu schreiben. Sie platzt vor lauter Demokratie und deshalb sagen im wesentlichen alle ihre herrschenden Organe alle dasselbe.<sup>10</sup>

Noam Chomsky sagte einmal vor langer Zeit: Dass die sowjetische Presse in allen wichtigen politischen Entscheidungen mit einer Stimme spricht, kann man leicht verstehen. Was schwieriger zu verstehen ist, ist, dass es in den USA auch so ist. Unsere Presse gibt auf eine solche Frage natürlich auch keine Antwort. Warum sagen eigentlich alle unsere Pressestimmen dasselbe über die Krim? Die Lösung der Krim von der Ukraine, war demokratisch ganz einwandfrei, sie geschah auf der Basis eines Plebiszits. Was will man denn mehr auch heute in Schottland oder in Katalunien? Und was wollte man mehr bei der Entkolonialisierung Südamerikas von Spanien Anfang des 19. Jahrhunderts?

---

<sup>10</sup>siehehierzuYamandú Acosta: La democracia alternativa al totalitarismo del mercado. El ser humano como ser supremo vs. el mercado capitalista como ser supremo. En: : Franz Hinkelammert (Editor) Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis. Arlekin. San José 2020  
Asselborn, Carlos: Cuando la democracia legítima pasa a ser antidemocrática. En: Franz Hinkelammert (Editor La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos) Arlekin. San José 2017  
Asselborn, Carlos J.: Crítica de la razón mítica, escatología profana y fetichización del deseo. En: : Franz Hinkelammert (Editor) Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis. Arlekin. San José 2020  
Bautista S., Juan José: El ser humano como ser supremo y la dialéctica antropológica del método de Marx. En: : Franz Hinkelammert (Editor) Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis. Arlekin. San José 2020

Sicher, es gibt das Problem Nawalny, und man verhängt Sanktionen. Aber sollte man dann nicht England und die USA mit Sanktionen wegen Julian Assange bedrohen? Was ist für die Demokratie schlimmer, Nawalny oder Assange? Für unsere korrupte Demokratie ist natürlich Assange unendlich viel schlimmer für die Demokratie. Und warum? Weil wir Putin zu unserem absoluten Feind erklärt haben. Der gesamte Westen überhaupt hat Putin und Russland neben China zum absoluten Feind erklärt. Die Sanktionen werden durch Vorwände begründet, in Wirklichkeit aber werden sie ganz einfach deshalb gemacht, weil jetzt für Deutschland nicht mehr Frankreich der Erbfeind ist, sondern es heute Russland ist. Zwei Kriege haben wir gegen Russland verloren. Jetzt endlich wollen wir einen Krieg gewinnen, aber zusammen mit England und den USA, die jetzt auch Russland als Erbfeind haben. Mit ihnen haben wir angeblich endlich die Sicherheit, diesen Krieg zu gewinnen. Das Problem ist nur, dass die deutsche Bevölkerung nicht will. Man sagt dann über sie: Sie versteht nicht, was Demokratie ist. Aber dann erklärt man, dass unser Problem die Demokratie in Russland ist. Wir müssen daher Deutschland solange demokratisieren, bis auch die deutsche Bevölkerung spürt, dass unser Erbfeind Russland ist und wir Russland sogar möglicherweise durch einen neuen Krieg demokratisieren müssen.

Es gibt auch das Problem Nawalny. Ich habe grosse Zweifel an der Schulderklärung gegen Putin. Zuerst einmal einen generellen Zweifel, den ein grosser Weiser in der Vergangenheit aussprach: wenn alle einen Angeklagten auf gleiche Weise beschuldigen, muss man ihn sofort freilassen, denn er ist höchstwahrscheinlich unschuldig. Ich möchte dazu René Girard zitieren:

"Ich muss hier ein talmudisches Prinzip erwähnen das sehr häufig von den Experten mit jüdischer Inspiration wie Emmanuel Lévinas oder André Neher zitiert wird und das sie als "gut bekannt" hinstellen. Gemäss diesem Prinzip, muss jeder Angeklagte, der dazu kommt, gegen sich die Einstimmigkeit aller Richter zu finden, unmittelbar befreit werden. Die Einstimmigkeit der Anklage ist als solche verdächtig. Sie führt zur Vermutung der Unschuld des Angeklagten!"<sup>11</sup>

Dann aber gibt es spezifische Zweifel. Putin ist ein sehr geschickter Politiker. Würde Putin gegen Nawalny ein Giftattentat vorbereiten, würde ich mit fast absoluter Sicherheit sagen, dass er als Gift niemals das russische Gift Nowitschok anwenden würde. Er wüsste sofort, dass dieses Gift, wenn es gefunden wird, eine weltweite Kampagne gegen Putin erlauben würde, die zu einer absoluten und totalen Verurteilung führen würde, ohne auch nur einen einzigen Beweis zu haben. Aber faktisch ist dieses Gift zwar ursprünglich russischer Herkunft, heute aber unter Geheimdiensten oder sonstigen einflussreichen Persönlichkeiten weitgehend bekannt oder zugänglich ist. Aber ebenfalls würde Putin niemals zugelassen haben, Nawalny ins deutsche Ausland zur Behandlung zu bringen. Aber noch etwas hat mich beschäftigt. Die Nachrichten besagten, dass die Nawalny im Krankenhaus in Berlin

---

<sup>11</sup> Girard, René: El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J.M. Oughouruan y G. Lefort. Sigueme. Salamanca 1982. P.482.

behandelnden Ärzte nicht die Ärzte des Krankenhauses waren, sondern Ärzte der Bundeswehr, des deutschen Militärs, die speziell dazu dort hingebacht wurden. Nicht eines dieser Themen wurde anscheinend in unserer Presse diskutiert. Als Folge verbleibe ich mit grossen Zweifeln.

Da ist offensichtlich nicht viel vom Rechtsstaat bei uns geblieben. Wir haben die USA, und diese schickt Sanktionen, wenn es einen Streit gibt. Diese Sanktionen gehen weithin darauf hinaus, Hunger in dem Land zu produzieren, das man mit Sanktionen belegt hat. So hat man extreme Hungersituationen in Venezuela und Syrien geschaffen, mit sehr vielen Toten. Die Regierung der USA hat nichts mit Gesetzen zu tun, sie ist einfach der Stellvertreter des zukünftigen Weltenrichters. Aber mehr brauchen wir anscheinend auch nicht. Was man will, ist, dass unsere Bevölkerung endlich begreift, dass es die Demokratie ist, die das alles verlangt. Jedenfalls sagen das die Herrscher, die unsere Demokratie gekauft haben, d.h. unser Grosskapital. Der wahre demokratische Wille ist daher heute der Wille des Grosskapitals. Dies hat Frau Merkel von Anfang an klar gehabt. Sie macht, wie sie selbst gesagt hat und wie es die meisten wissen, die Demokratie marktfonform: so haben wir das, was wir am dringendsten brauchen: einen neuen Erbfeind. Dann aber können wir die Korruption unserer Demokratie leicht verstecken. Und darum geht es.

Aber nicht nur der Rechtsstaat ist weitgehend untergegangen. Die Wirklichkeitsauffassung selbst geht unter. Die fakenews werden schlechterdings allgemein und legitim und es wird keine Anstrengung gemacht, ihnen entgegenzutreten. Sie sind Teil dessen geworden, was ist.<sup>12</sup>

Es geht für uns darum, dieser Art Demokratie im Dienst des Klassenkampfes von oben zumindest zu begrenzen. Aber es geht nicht mehr um einen Klassenkampf von unten. Es geht darum, aufs neue eine Demokratie zu ermöglichen, die den Kauf unserer Demokratie durch das Grosskapital überwindet und dann eine möglichst grosse Möglichkeit gibt, unserer Demokratie freie Meinungsäusserungen zu ermöglichen. Dazu würde gehört, endlich die Meinungsfreiheit in den Kommunikationsmittel wieder zurückzugewinnen in dem klaren Bewusstsein, dass die Pressefreiheit ein Marktrecht und kein Menschenrecht ist. Das dazu gehörige Menschenrecht ist die Meinungsfreiheit, die heute mit Hilfe eines Missbrauchs der Pressefreiheit weitgehend unterdrückt worden ist.

Wir müssen die objektive Wirklichkeit zurückgewinnen, die zum guten Teil verloren gegangen ist.. Das aber bedeutet, endlich wieder offenzulegen, wer hier den andern ausplündert und wer dieser Ausgeplünderte eigentlich ist. Es geht in der Sprache von Jesus darum, sich auf die Seite der Armen zu Stellen. Dies drückt Paulus auf folgende Weise aus: "die Plebejer und die Verachteten" (1 Kor 1, 28). Die Wirklichkeit ist nur wiederzufinden, wenn wir von diesen Plebejern und Verachteten

---

<sup>12</sup>s. die Analyse dieses Wirklichkeitsverlustetbei Molina Velásquez, Carlos: *Fantasías fascistas del narcisismomillennial*. En: : Franz Hinkelammert (Editor) *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis*. Arlekin. San José 2020.

ausgehend von ihnen aus eine Lösung verfolgen. Man muss hierfür auch die gesamte Linke gewinnen.

Aber es geht um einen neuen Typ von Kampf für die Freiheit. Es ist die Freiheit gegenüber dem Markt und dem Geld. Was der Neoliberalismus predigt, ist die Versklavung der Menschen gegenüber dem Markt und dem Geld und den entsprechenden Gesetzmässigkeiten. Nachdem durch die Demokratisierung eine gewisse Freiheit gegenüber dem Staat möglich wurde, brauchen wir jetzt eine Freiheit gegenüber dem Markt. Es geht nicht darum, den Markt an die Stelle des Staates zu setzen, sondern es geht um die Befreiung beider gegenüber. In diesem Sinne geht es darum, dem Klassenkampf von oben und seiner Zerstörung der Demokratie nicht einfach einen neuen Klassenkampf von unten entgegenzustellen, sondern darum zu kämpfen, dass die Demokratie wieder demokratisch wird und von der Beherrschung durch den Klassenkampf von oben befreit wird.

Dies sind nur einige Hinweise, um was es beim Widerstand gegen den Klassenkampf von oben geht.

## *Liebeserklärungen an GAIA – Bestandsaufnahmen ihres Zustandes*

Peter Blumen\*

*Zusammenfassung:* In diesem Beitrag verbinde ich die Aussagen der Philosophen und Dichter hinsichtlich deren Denkens über die Bedeutung des unser aller Lebens ermöglichenden Planeten.

GAIA, „Mutter Erde“ oder „Terra Mater“ sind Liebeserklärungen, die das Haltende, Tragende, Leben hervorbringend-bewahrend, das dynamisierende Sein des Blue Planet, seit jeher betonen sollten. Heidegger, Nietzsche und Hölderlin sind im ersten Teil des Beitrages die Referenzpunkte, deren Aussagen ich dahingehend analysiere, wie ihre Sichtweisen auf das terrestrische Leben zu bewerten sind.

Im zweiten Teil des Beitrages analysiere ich heterogene Perspektiven (H. Jonas, S. Schmitt, C. McCarthy) die ethische, evolutionäre, ökologische und apokalyptische Aspekte implizieren, insofern wir als Menschen die Komplexität unseres Seins nicht losgelöst von der Komplexität, Heterogenität und Diversität des Planeten als eines lebendigen, sich stets wandelnden Ökosystems, eines Super-Organismus, verstehen können.

*Schlüsselwörter:* GAIA als Super-Organismus, weltenerkundender und weltenerstörerischer Mensch, ökologische und kosmische Katastrophen.

## *Declarations of Love to GAIA – Inventories of their Condition*

*Abstract:* In this contribution I combine the statements of the philosophers and poets regarding their thinking about the meaning of the planet that enables all of our lives.

GAIA, „Mother Earth“ or „Terra Mater“ are declarations of love that have always been intended to emphasize what holds, carries, brings forth and preserves life, the dynamic being of the Blue Planet. Heidegger, Nietzsche and Hölderlin are the reference points in the first part of the article, whose statements I analyze to determine how their perspectives on terrestrial life are to be assessed.

In the second part of the article I analyze heterogeneous perspectives (H. Jonas, S. Schmitt, C. McCarthy) that imply ethical, evolutionary, ecological and apocalyptic aspects, insofar as we as humans do not detach the complexity of our being from the complexity, heterogeneity and diversity of the planet as a living, constantly changing ecosystem, a super-organism.

*Keywords:* GAIA as Super-Organism, people wandering and exploring the world, world-destroying man, ecological and cosmic disasters.

---

\* Dr. Phil., Professor of Philosophy at the Gymnasium of Mathematics and Natural Science in Monchengladbach.

## 1. Kapitel: Perspektiven aus philosophisch-literarischer Sicht

### 1.1 Martin Heidegger: Der die Erde herstellende und die Welt ins Werk setzende Mensch und Francesco d’Assisi: Der Sonnengesang/Il Cantico di Frate Sole

Wir, Gattungsbezeichnung: „homines sapientes“, sind Wanderern durch Zeiten und Räume vergleichbar. Nichts ist stetiger als der permanente Wandel des sich wandelnden Wanderers, ein Phänomen, das wir als „Evolution“ zu bezeichnen pflegen.

Ein Wanderer, der, sich stetig wandelnd, sich zugleich fragt, wer diese evolutionäre Dynamik, die allen Prozessen unserer Wanderungen zugrunde liegt, bewirkt. Und er fragt sich, ob er je eine hinreichende Antwort auf diese drängendste aller Fragen erhalten wird.

Denn alle, von menschlichen Bewusstseinsentitäten- respektive Monaden formulierten Antworten sind, das liegt in der Natur der Entitäten, limitiert und unvollkommen aufgrund des unendlichen Abstandes zwischen „Ens absolutum“ oder „Ens Increatum“ und „Ens Creatum“, also begründet in dem Tatbestand, den Martin Heidegger (1889–1976) als „Ontologische Differenz“, d.h. als den Unterschied zwischen „Sein“ und „Seiendem“, Zeit seines denkend-schreibenden Daseins, beschrieben hat.

Im § 22, der „Grundprobleme der Phänomenologie“, kristallisiert sich „Zeitlichkeit“ heraus als „ekstatisch-horizontale Einheit der Zeitigung“ und somit als Möglichkeitsbedingung der „in der Transzendenz fundierten Intentionalität“.<sup>1</sup>

Für Heidegger impliziert der Begriff „Zeitlichkeit“ – aufgrund ihres „ekstatischen Charakters“ – die Möglichkeit, das „Sein eines Seienden“ als „ein Selbst mit Anderen existierend“, zu verstehen. „Zeitlichkeit“ ermöglicht ferner – aufgrund der „zu ihrer ekstatischen Einheit gehörigen Einheit der horizontalen Schemata – das „Verständnis von Sein“, in der Weise, dass sich „Sein“ durch „Zeitlichkeit“ „zu sich selbst“, zu „Anderen als Seienden“ und zu „Vorhandenem als Seiendem“ verhalten kann.<sup>2</sup>

Aus Heideggers phänomenologisch-ontologischer Sichtweise, macht „Zeitlichkeit“ die „Grundverfassung des Seienden“, das wir „Dasein“ nennen, aus, „zu welchem Seienden als Bestimmung seiner Existenz das Seinsverständnis gehört, und weil die Zeit den ursprünglichen Selbstentwurf schlechthin ausmacht, ist in jedem faktischen Dasein, wenn anders es existiert, je schon Sein enthüllt, und das heißt: Seiendes erschlossen bzw. entdeckt.“<sup>3</sup>

Wann hätte ich je über Heideggers Liebe zur Erde (nicht) gelesen? Heidegger hat bedeutende Werke über Phänomenologie und Ontologie, über die Bedeutung von „Sein und Zeit“, über Friedrich Hölderlins Hymnen, über Friedrich Nietzsches Buch: „Also sprach

<sup>1</sup> Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923 – 1944, Band 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main, 2. Auflage 1989. – Vgl.: § 22, Sein und Seiendes. Die ontologische Differenz, S. 452 – 469, hier: S. 452.

<sup>2</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 453.

<sup>3</sup> M. Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie – Vgl.: S. 453.

Zarathustra“, verfasst – jedoch, so frage ich mich, hat Heidegger je selbst eine Hymne auf die Schönheit von „GAIA/Terra Mater“ verfasst – so, wie sie zum Beispiel vom umbrischen Heiligen, San Francesco d’Assisi (1181/82–1226) in seinem „Canto di Frate Sole“ (Sommer/Herbst 1225), gedichtet wurde?

Hier ein signifikanter Auszug, welcher demonstriert, dass der franziskanische Sonnengesang ein Hymnus ist, der, von seiner ganzen Anlage und Struktur her, als ein Schöpfungshymnus, ein Lobpreis auf das Mysterium der Schöpfung verstanden werden kann und die Worte, die der erleuchtete Heilige gefunden hat, Worte sind, die der Heilige Geist Gottes ihm eingehaucht haben mag, als Begleitung auf dem Wege, da Francesco diese Welt verlassen würde und auf diese Weise von seinen Brüdern Abschied nehmen würde, indem er sie daran erinnerte, dass das Sein der Welt anderen Mächten, Kräften und Energien geschuldet ist als bloß solchen, die mittels naturwissenschaftlich-rationalen Denkens postuliert, verifiziert oder falsifiziert werden:

„ (...) Laudato si’, mi’ Signore,  
cum tucte le Tue creature,  
spetialmente messor lo frate sole,  
lo qual è iorno et allumini  
noi per lui, et ellu è bellu  
e radiante cum grande splendore:  
de Te, altissimo, porta significazione.

Laudato si’, mi’ Signore,  
per sora luna e le stelle,  
in celu l’ai formate clarite  
e pretiose e belle.

Laudato si’, mi’ Signore,  
per sor aqua,  
la quale è multo utile et humile  
e pretiosa e casta. (...)

Laudato si’, mi’ Signore,  
per frate vento e per aere,  
e nubilo e sereno e onne tempo,  
per lo quale a le Tue creature  
dai sustentamento.

Laudato si’, mi’ Signore,  
per frate focu,  
per lo quale ennallumini la nocte,  
e ello è bello e iocundo. (...)

Und schließlich nimmt der umbrische Heilige auf dasjenige Fundament Bezug, das alle Lebewesen hält und trägt:

(...)Laudato si', mi' Signore,  
per sora nostra matre terra,  
la quale ne sustenta e governa  
e produce diversi fructi  
con coloriti flori et herba. (...) <sup>4</sup>

Zurück zu Heideggers philosophischer Analyse hinsichtlich der von Künstlern ins Werk gesetzten, ins Leben gerufenen, neu kreierten Welten: In dem mit der Überschrift versehenen Kapitel: „Das Werk und die Wahrheit“ in seiner philosophischen Studie: „Holzwege“, sagt Heidegger, dass „zum Werksein“ die „Aufstellung einer Welt“ gehöre. Er betrachtet das „Tempel-Werk“ als eine Möglichkeit, zu verdeutlichen, dass „die Erde“ das „Hervorkommend-Bergende“ ist, welches die Stoffe zur Verfügung stellt, um eine „Werk-Welt“ aufzustellen:

„Der Fels kommt zum Tragen und Ruhen und wird so erst Fels; die Metalle kommen zum Blitzen und Schimmern, die Farben zum Leuchten, der Ton zum Klingen, das Wort zum Sagen.“<sup>5</sup>

Heidegger sagt weiter, dass die Erde „das zu nichts gedrängte Mühelose-Unermüdlische“ sei, dass der „geschichtliche Mensch“ auf sie und in sie „sein Wohnen in der Welt“ gründe. Indem das Werk „eine Welt aufstellt“, „stellt es die Erde her“, fährt er fort und erläutert im nächsten Satz, dass das „Herstellen“ im strengen Sinne des Wortes zu denken sei:

„Das Werk rückt und hält die Erde selbst in das Offene einer Welt. Das Werk lässt die Erde eine Erde sein.“<sup>6</sup>

Es ist nach solchen Beschreibungen des Körpers der Erde als eines „hervorkommend-bergenden“, nicht verwunderlich, dass Heidegger, nachdem er die Erde mit dem Leben bergenden, Leben hervorbringenden Körper einer schwangeren Frau verglichen hat, erneut auf die Metapher der Fruchtbarkeit und Schwangerschaft rekurriert, wobei die Fruchtbarkeit der Erde nicht durch den Menschen instrumentalisiert werden dürfe:

„ (...) Die Erde lässt so jedes Eindringen in sie an ihr selbst zerschellen. Sie lässt jede rechnerische Zudringlichkeit in eine Zerstörung umschlagen. Mag diese den Schein einer Herrschaft und des Fortschritts vor sich hertragen in der Gestalt der technisch-

---

<sup>4</sup> Franz von Assisi, Legenden und Laude. – 6., unveränderte Auflage, Zürich, 1975 by Manesse Verlag. – Vgl.: S. 518 – 521.

<sup>5</sup> M. Heidegger, Holzwege. – 6. Durchgesehene Auflage 1980, Frankfurt am Main 1950. – Vgl. Hier: Der Ursprung des Kunstwerks, Das Kapitel, auf das ich rekurriere, heißt: „Das Werk und die Wahrheit“, S. 30 ff.-

<sup>6</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 31 – 32.

wissenschaftlichen Vergegenständlichung der Natur, diese Herrschaft bleibt doch eine Ohnmacht des Wollens.“<sup>7</sup>

Es ist Heideggers poetischer Diktion zuzurechnen, dass er auch das Geheimnis der Erde mit Worten beschreibt, die man als mystisch bezeichnen könnte, indem er sagt:

„Offen gelichtet als sie selbst erscheint die Erde nur, wo sie als die wesenhaft Unerschließbare gewahrt und bewahrt wird, die vor jeder Erschließung zurückweicht und d.h. ständig sich verschlossen hält.“<sup>8</sup>

Das ist eine Diktion, die sich der Beschreibung einer quasi als göttlich zu betrachtenden Macht oder Größe anzunähern sucht, eine Annäherung an die Macht einer Göttin, der wir mit Achtung und Respekt begegnen sollten, weil es den Menschen nicht ansteht, den Leib dieser Göttin, der seine eigenen Geheimnisse birgt, zu entweihen. Für das Geheimnis dieser großen „Unerschließbaren“, d.h. der Erde, findet Heidegger ein schönes Bild, indem er zusammenfasst:

„Alle Dinge der Erde, sie selbst im Ganzen, verströmen sich in einen wechselweisen Einklang. Aber dieses Verströmen ist kein Verwischen. Hier strömt der in sich beruhte Strom des Ausgrenzens, das jedes Anwesende in sein Anwesen begrenzt. So ist in jedem der sich verschließenden Dinge das gleiche Sich-nicht-Kennen.“<sup>9</sup>

Heidegger legt großen Wert auf eine Differenzierung der sich im einheitlichen Wechselspiel befindenden Elemente der Erde, sonst hätte er nicht die Metapher des „Stroms des Ausgrenzens“ gewählt, erst so erhält jeder Stoff, jedes Element, jede strömend-fließende Kraft des erdmütterlichen Leibesganzen seine Bedeutung: Als ein wechselweises Zusammenspiel und Auseinanderfließen der Kräfte, die, zu einem mütterlichen Leib gehörend, sich dennoch in ihrem Anwesend sein voneinander unterscheiden und diese Unterscheidung durch Abgrenzung manifestieren.

Dieser Prozess der sich verströmenden Kräfte im wechselweisen Einklang bestätigt das, was Heidegger - und vor allem wie - er über die Erde denkt, wie er sie sieht, wie er sie fühlt und erlebt: „Die Erde“, sagt er, „ist das wesenhaft Sich-Verschließende“. Und gibt daraufhin preis, was es mit der „Herstellung der Erde“, einem Begriff/einem Bild, das er zuvor schon benutzt hatte, auf sich hat: „Die Erde herstellen heißt: sie ins Offene bringen als das Sichverschließende.“<sup>10</sup>

Gemäß Heideggers Vorstellung leistet das Werk diese „Herstellung der Erde“, „indem es sich selbst in die Erde zurückstellt.“ Folglich ist das Werk die Ermöglichungsbedingung des Sich-Öffnens und Sich-Entfaltens der Erde, insofern die von ihr, durch ihren mütterlichen Leib zur Verfügung gestellten Roh- bzw. Werkstoffe, dem Künstler dazu dienen, das Werk – aus dem Leib der Erde „her-gestellt“, zu bewerkstelligen – und dadurch eine neue Welt aufzustellen:

---

<sup>7</sup> M. Heidegger, Holzwege. – Vgl.: S. 32.

<sup>8</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 32.

<sup>9</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 32 – 33.

<sup>10</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 33.

„Das Sichverschließen der Erde aber ist kein einförmiges, starres Verhangenbleiben, sondern es entfaltet sich in eine unerschöpfliche Fülle einfacher Weisen und Gestalten: Zwar gebraucht der Bildhauer den Stein so, wie nach seiner Art auch der Maurer mit ihm umgeht. Aber er verbraucht den Stein nicht. (...) Zwar gebraucht auch der Maler den Farbstoff, jedoch so, dass die Farbe nicht verbraucht wird, sondern zum Leuchten kommt. Zwar gebraucht auch der Dichter das Wort, aber nicht so, wie die gewöhnlich Redenden und Schreibenden die Worte verbrauchen müssen, sondern so, dass das Wort erst wahrhaft ein Wort wird und bleibt.“<sup>11</sup>

Für Heidegger sind „das Aufstellen einer Welt“ und „das Herstellen der Erde“ zwei Wesenszüge „im Werksein des Werkes.“ Für dieses Wechselspiel der welt- und erdhaften Kräfte und Energien, die durch das Werk des Künstlers sichtbar gemacht werden, findet Heidegger erneut ein wunderbares Bild, man könnte, mit Heraklit, von einer „gegenstrebigen Fügung“ sprechen – oder von einem Widerstreit, der die Polarität von Erde und Welt, ihre Gemeinsamkeit und ihre Verschiedenheit zum Ausdruck zu bringen vermag.

## 1.2 Die Fragmente des Heraklit und Giorgio Colli's Würdigung der vorsokratischen Weisheit

Heraklit von Ephesos (540 – 480 v. Chr.), der der Schule der ionischen Naturphilosophen zugeordnet wird, den der verdienstvolle Giorgio Colli (1917–1979) als zu den außergewöhnlichen Menschen gehörend, die er als „griechische Weise“ beschreibt, ein literarisch-philosophisches Denkmal gesetzt hat, hat dafür folgendes Bild kreiert:

„Τὸ ἀντίξουν συμφῆρον ... ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.“<sup>12</sup>

In einem seiner bedeutenden Werke: „Die Geburt der Philosophie“ (Originaltitel: „La Nascita della Filosofia“, Milano 1975) kritisiert G. Colli im V. Kapitel: „Das Pathos des Verborgenen“, das herkömmliche Verständnis der Heraklitischen „Lehre des Werdens“, indem er darauf insistiert, dass Heraklit nicht glaube, „dass das Werden wirklicher ist als das Sein“, Heraklit gehe vielmehr davon aus, dass „jede Verarbeitung der Sinneseindrücke zu einer Welt von beständigen Objekten illusionär“ sei.<sup>13</sup>

Von daher erkläre sich auch die Bedeutung des Diktums, dass wir „nicht zweimal in denselben Fluss steigen“, insofern es keinen Fluss „außerhalb von uns“ gebe, sondern es nur eine „flüchtige Empfindung in uns“ gebe, der wir „den Namen Fluss geben und die wir als denselben Fluss bezeichnen, wenn sich eine ähnliche Empfindung öfter in uns einstellt“.

---

<sup>11</sup> M. Heidegger, Holzwege – Vgl.: S. 33.

<sup>12</sup> Heraklit Fragmente. Griechisch und Deutsch. Herausgegeben von Bruno Snell, 8. Unveränderte Auflage 1983, München und Zürich. – Das griechische Diktum, vgl.: S.8, die Übertragung des Fragments „B 8“ ins Deutsche lautet: „Das Wiedereinander stehende zusammen stimmend und aus dem Unstimmigen die schönste Harmonie“, vgl.: S. 9

<sup>13</sup> Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie, Frankfurt am Main, 1981, Europäische Bibliothek; 9. – Vgl.: S. 57–64.

Doch das „einzig Konkrete“ bestehe eben jedes Mal „in einer momentanen Empfindung, der nichts Objektives“ entspreche, so Collis Dechiffrierung der Rede darüber, dass wir „nicht zweimal in denselben Fluss steigen“.<sup>14</sup>

Entscheidend sei jedoch, so Collis Resümee, dass solche Empfindungen nichts anderes unter Beweis stellten, „auch wenn sie einander ähnlich“ seien, dass es nichts gebe, „was eine Dauer besäße.“ Selbst wenn wir jede unserer Empfindungen „mit dem Namen Fluss bezeichnen“ wollten, so stehe es uns frei, dies zu tun, aber jedes Mal werde es sich „um einen neuen Fluss“ handeln.<sup>15</sup> Wenn wir als Wahrnehmende also in einer Welt, auf dieser Erde leben und wandeln, dann erkennen wir, dass nichts von Dauer ist, dass alles seine Gestalt ändert, dass nichts stetiger ist als der Wandel.

Dennoch sollten wir fragen, was uns angesichts der Veränderlichkeit und Flüchtigkeit der von uns wahrgenommenen Phänomene hinsichtlich unserer Erkenntnis der Welt und der Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen, bleibt, welche Gewissheit es überhaupt hinsichtlich der Faktizität und des Bestandes der Welt und der Erde, die wir bewohnen, bleibt, wenn Welt und Erde permanenter Evolution unterworfen sind!

An dieser Stelle lässt sich unschwer erkennen, was Heraklits Lehre vom Werden, der permanenten Metamorphosen aller Phänomene, die die Welt und die Erde konstituieren, mit den Aussagen der Literaten und Künstler, die die Erde beschreiben, die aus ihren Materialien ihre Werke gestalten, um Welt und Erde zusammen kommen zu lassen, verbindet.

Es ist, so Giorgio Collis überzeugende Interpretation, aufgrund des Primats der Innerlichkeit, den Heraklit gegenüber der „trägerischen Körperlichkeit der äußeren Welt“<sup>16</sup> durch ein gleichfalls bekanntes Diktum/Skriptum zum Ausdruck gebracht hat – und auf diese Weise die Seele „als höchstes Prinzip der Welt“ nobilitiert, eine entscheidende Erkenntnis hinsichtlich des leitenden Prinzips gewonnen, welches wir seither als „Seele“, als „Geist“ zu bezeichnen pflegen, ohne jemals die ihnen zugrundeliegenden Wirkkräfte in Gänze erforschen oder analysieren zu können :

„Die Grenzen der Seele wirst du auf deinem Weg nicht finden können, auch wenn Du jede Straße durchläufst: so tief ist ihr Ausdruck“<sup>17</sup> – und schließlich resümiert Heraklit, auf der Suche nach den Mysterien der eigenen intrapsychischen Dimensionen, indem er feststellt:

„Zur Seele gehört ein Ausdruck, der sich selbst vermehrt.“<sup>18</sup>

Aus Collis sublimer Interpretation des Begriffs der „Seele“ im denkerischen Universum Heraklits, geht hervor und wird als Resümee nachvollziehbar, wenn der Philosoph hervorhebt, dass die Seele als ein Prinzip verstanden werden kann, dass unsere verborgene Innerlichkeit repräsentiert, ein Verborgenes, dem stetiges Wachstum immanent ist, so dass die Dynamik der Seele darin zu bestehen scheint, dass sie sich, vielleicht von Reinkarnation zu Reinkarnation zu Erkenntnissen hinaufläutert, die es ihr ermöglichen, die Anfänge, Ursprünge und das Ende des Universums zu kontemplieren:

---

<sup>14</sup> Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie – Vgl.: S. 61 – 62.

<sup>15</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 62.

<sup>16</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 62 -63.

<sup>17</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 63. – Vgl.: Heraklit, Fragment B 45, S. 16 – 17.

<sup>18</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 63. – Vgl.: Heraklit, Fragment B 115, S. 34 – 35.

„Die Seele, das Verborgene, die Einheit, die Weisheit sind das, was wir nicht sehen noch fangen, sondern in uns tragen. Nur die verborgene Innerlichkeit hat Dauer, ja, indem sie sich zeigt, >>vermehrt sie sich selbst<<.<sup>19</sup>

Kehren wir zurück zu Heideggers, von Heraklit inspirierten Bild der gegenstrebigem Fügung oder der simultanen Verbundenheit des Widerstreitenden zurück, so wird schnell offenbar, warum Heidegger von folgender Frage ausgeht, um die Notwendigkeit der gegenstrebigem Fügung als natürliches Prinzip, dass die Polaritäten und die fließenden Übergänge der physikalischen Zustände in ihr Gegenteil, darzustellen, um auf diese Weise das Zusammenspiel von Erde und Welt als wirkmächtiger Kräfte hervorzuheben, um aus den Rohstoffen das durch die Seele und die Hände des Künstlers kunstvoll geformte Artefakt werden zu lassen, welches wir bewundern, weil durch das Ins-Werk-Setzen des Werkes eine neue Welt zu entstehen vermag: „Welchen Bezug zeigen das Aufstellen einer Welt und das Herstellen der Erde im Werk selbst?“<sup>20</sup>

Welt und Erde, sagt Heidegger, seien „wesenhaft voneinander verschieden und doch niemals getrennt.“

Diese Aussage begründet er, indem er davon ausgeht, dass die Welt „sich auf die Erde“ gründet, und dass die Erde „die Welt durchragt.“ Heidegger greift auf diese Bilder der wechselseitigen Bezogenheit und Verschiedenheit, die eine Einheit in der Vielheit bilden, zurück, um, so wie er es ausdrückt, darzustellen, dass die entgegengesetzten Kräfte eine über der Polarität der Kräfte wirksame sich verströmende Einheit darstellen könnten. Er spricht von aufeinander wirkenden Kräften, die, in ihrer Verschiedenheit aufeinander angewiesen seien, um etwas neues, aus der Verbindung der Verschiedenen hervorgehendes Neues, zu ermöglichen:

„Die Welt trachtet in ihrem Aufruhen auf der Erde, diese zu überhohen. Sie duldet als das Sich-Öffnende kein Verschlossenes. Die Erde aber neigt dahin, als die Bergende jeweils die Welt in sich einzubeziehen und einzubehalten.“<sup>21</sup>

Heidegger beschreibt wenig später diese Gegensätzlichkeit als „wesenhaften Streit“, wobei er davon ausgeht, dass „die Streitenden, das eine je das andere, in die Selbstbehauptung ihres Wesens heben“.<sup>22</sup> Dieses Bild des dialektischen Widerstreits antagonistischer Kräfte, hier: „Welt und Erde“, erläuternd, fährt er fort und sagt: „Die Selbstbehauptung des Wesens ist jedoch niemals das Sich-versteifen auf einen zufälligen Zustand, sondern das Sich-aufgeben in die verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft des eigenen Seins“.<sup>23</sup>

„Die Erde“, so Heidegger, könne „das Offene der Welt nicht missen“, wenn sie selbst „als Erde“ „erscheinen soll.“ „Die Welt“ wiederum könne „der Erde nicht entschweben, soll sie als waltende Weite und Bahn alles wesentlichen Geschicks sich auf ein Entschiedenenes

<sup>19</sup> Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie – Vgl.: S. 63.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, Holzwege. – Vgl.: S. 34.

<sup>21</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 34.

<sup>22</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 34.

<sup>23</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 34.

gründen.“<sup>24</sup> Auf das oben erwähnte Kunstwerk und dessen Ursprung bezogen, sagt dieses Wechselspiel der Kräfte von Welt und Erde aus, dass das Werk „eine Welt aufstellt“ und in eins die Erde durch diese Aufstellung einer Welt hergestellt werde – dieser dialektische Antagonismus sei, so sagt Heidegger „eine Anstiftung dieses Streites“, damit dieser Streit, so heißt es später „ein Streit bleibe.“

Die Entstehung des Werkes gehe jedoch einher mit der „Bestreitung des Streites“ zwischen „der Welt und der Erde“ und dennoch – das heißt trotz der Bestreitung des Streites – gelange das Werk schließlich zu seiner Vollendung oder, wie Heidegger sagt, komme es zur „Einheit des Werkes“.<sup>25</sup> Die „Sammlung der Bewegtheit des Werkes“ einerseits und „die Innigkeit des Streites“ andererseits, trügen in eben dieser beschriebenen Dynamik dazu bei, dass „in der Innigkeit des Streites“ die „Ruhe des in sich ruhenden Werkes“ ihr „Wesen“ habe.<sup>26</sup>

Wenn wir diese Aussagen kontemplieren, wird offensichtlich, dass Heidegger den „polemós“ zwischen „Welt und Erde“ als liebenden Streit wechselseitig aufeinander wirkender Kräfte versteht, damit der Mensch, als Künstlerin, das Kunstwerk hervorzubringen vermag, bei dessen Betrachtung wir sowohl Innigkeit des Streites als auch in der Ruhe des Werkes seine Einheit in der Vielfalt der widerstreitenden Kräfte zu identifizieren vermögen. Heidegger hat jedoch an keiner Stelle – zumindest hinsichtlich der Ausführungen, auf die ich rekurrierte -, von der Erde oder der Erde als unserer habitablen Welt, geschweige denn von unserem Heimatplaneten, dem „Blue Planet“, als von einem Kunstwerk gesprochen oder geschrieben, dessen Möglichkeitsbedingung auf Kräfte zurückzuführen ist, die mit den Anfangsbedingungen des Universums, dessen verschwindend geringer Teil die von uns bewohnte Welt/Erde darstellt, zusammen gedacht werden muss.

Die Differenzierung in solche Größen wie die „Erde, unsere Lebens-Welt“ sowie die Mit-Welt, heute sprechen wir von der „Bio-Diversität“ des Blauen Planeten sowie die Nennung unseres Sonnensystems und der dazugehörenden Planeten, die Galaxie, die Milchstraße, sowie die ultimative Größe, unser Universum, werden mit keinem Wort erwähnt – auch findet in der Darstellung des notwendigen Streites zwischen Welt und Erde keine Erwähnung des Erdzeitalters, des Sonnensystems, der Galaxie oder des Universums, statt, jegliche zeitliche Einordnung und Darstellung des zeitlichen Anfangs und evolutionären Werdens, die nur in kosmischen Maßstäben und Zeiteinheiten zu nennen sind, bleiben aus.

### 1.3 Heidegger auf den Spuren der „Theogonie“ Hesiods

Heidegger bleibt also den Ursprungserzählungen Hesiods, wie dieser sie in seiner Kosmogonie, der „Theogonie“ darstellt, eher verhaftet, als dass er auf moderne Kosmologien, das heißt wissenschaftliche Erklärungsweisen hinsichtlich der Entstehung des Universums

---

<sup>24</sup> M. Heidegger, Holzwege – Vgl.: S. 35.

<sup>25</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 35.

<sup>26</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 35.

und alles weiteren aus dieser Entstehung folgenden Lebens, hingewiesen hätte. Hesiod beschreibt das Werden, die Geburt einer Welt, eines aus dem Chaos hervorgehenden Kosmos, zunächst mit folgenden Worten beginnend:

„E toi mèn prótista Cháos génet‘, autàr épeita Gai‘ eurysternos, pánton édos asphalès aiei athanáton, hoi échousi kare niphóentos Olympou, Tártara t’aeróenta mycho chtònos euryodeíes ed’Eros, hòs kállistos en athanátoisi theoîsi (...).“<sup>27</sup>

Es bleibt also zu klären, aus welchem Grund oder Gründen sich Heidegger eher auf die Hesiodische Mytho-Poetologie konzentriert und diese modifiziert, als dass er sich mit anderen Ursprungserzählungen auseinandersetzte – zum Beispiel solche, wie sie in den kanonischen Schriften des Judentums, der Thora oder den hinduistisch-buddhistischen Kosmologien, wie sie in den mythopoetischen Schriften: Mahabharata, Bhagavadgita, in den Veden, den Upanishaden, dem Pali-Kanon, entfaltet werden, wiederentdeckt werden können.

In Heideggers Weltbild, in seiner Vorstellung vom liebenden Streit zwischen Welt und Erde, die eigentlich nicht getrennt werden können, analysiert Heidegger eine Komplementarität, die zu entdecken und für sich und sein Leben fruchtbar zu machen, nur ein Name genannt werden kann: es ist der Name „Mensch“, gattungsspezifisch: „homo sapiens“ – und aus dem mit diesem Namen einhergehenden Möglichkeiten werden Erde und Welt, Welt und Erde als Ursubstanzen betrachtet, die dem Menschen als Gestalter und Erschaffer neuer und anderer Welten dienen, dienstbar sein sollen, damit daraus das Kunstwerk entstehen kann, das wiederum lediglich Zeugnis von den unerschöpflichen Fähigkeiten eines Wesens ablegt, das, wie kein anderes je zuvor, das Antlitz der Erde geprägt und folglich die Welt, die wir bewohnen, radikaler und irreversibler verändert, als Heidegger oder zeitgenössische Philosoph\*innen sich je hätten vorstellen können – oder hätten vorstellen wollen.

#### **1.4 „Homo sapiens“, ein „Mental Traveller“ – Zeitreisen mit G. W. F. Leibniz, W. Blake, F. Hölderlin, P. P. Pasolini, F. Nietzsche**

Ein kosmischer Argonaut, wenn er denn alle Sternenmeere durchquert hätte, wäre vielleicht, ohne hinreichende Antwort auf seine ursprünglichen Fragen / die Ursprünge betreffenden Fragen, zurückgekehrt.

Und ein solch‘ weitgereistes Geistwesen, ein „Sternengänger“, ein „Welten-Wanderer“, wie der von Hesiod eingeführte Name „Hyperion“ ins Deutsche übertragen werden kann, wäre weiterhin von der Urfrage, wie G. W. F. Leibniz (1646–1716) sie formulierte, getrieben,

---

<sup>27</sup> Hesiod. Theogonie. Werke und Tage, griechisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding. München, Artemis & Winkler, 1991. – Vgl.: S. 14. – Die von mir zitierte Stelle aus der „Theogonie“ übersetzt A. von Schirnding wie folgt ins Deutsche: „Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden, doch wenig nur später Gaia, mit breiten Brüsten, aller Unsterblichen ewig sicherer Sitz, der Bewohner des schneebedeckten Olympos, dunstig Tartaros dann im Schoß der geräumigen Erde, wie auch Eros, der schönste im Kreis der unsterblichen Götter (...).“ – Ebd. Vgl.: S. 15

indem er die bedeutende Frage nach dem Warum respektive Wozu der Existenz der Welt auf folgende Weise artikuliert:

„Bis hierher haben wir nur einfach als Physiker geredet; jetzt wird es nötig, sich zur Metaphysik zu erheben, indem wir uns des bedeutenden, obgleich gemeinhin wenig angewandten Prinzips bedienen, wonach nichts ohne zureichenden Grund geschieht, d.h. sich nichts ereignet, ohne dass es dem, der die Dinge hinlänglich konnte, möglich wäre, einen zureichenden Bestimmungsgrund anzugeben, weshalb es so ist und durchaus nicht anders. Ist dieses Prinzip aufgestellt, so wird die erste Frage, die man mit Recht stellen darf, die sein, warum es eher Etwas als Nichts gibt. Denn das Nichts ist einfacher und leichter als irgendetwas. Setzt man ferner voraus, dass es Dinge geben muss, so muss man einen Grund dafür angeben können, weshalb sie so existieren müssen wie sie sind und nicht anders.“<sup>28</sup>

Die Vernunftprinzipien der Natur, so wie Leibniz sie vorstellt, werden argumentationslogisch konsequent weiterentwickelt, insofern Leibniz den zureichenden Grund „für die Existenz des Universums“ nicht in der „Reihe der zufälligen Dinge“ („der Körper und ihrer Vorstellungen in den Seelen“, wie er sie benennt) entdeckt, sondern für ihn feststeht, dass der „zureichende Grund“ keines anderen Grundes bedarf, dass er vielmehr „außerhalb dieser Reihe der zufälligen Dinge“ liegen müsse und sich „in einer Substanz vorfinden“ lassen müsse, welche „die Ursache der Reihe und ein notwendiges Wesen“ sein müsse, das „den Grund seiner Existenz in sich selbst“ trage.<sup>29</sup>

Leibniz schließt diesen Gedankengang über den „zureichenden Grund“ hinsichtlich der Frage, warum es die Welt gebe, indem er argumentiert: „Denn sonst hätte man noch immer keinen zureichend Grund, bei dem man stehen bleiben könnte. Dieser letzte Grund der Dinge wird Gott genannt.“<sup>30</sup> Nachdem er in „Gott“ die Substanz gefunden zu haben glaubt, die den Grund ihrer Existenz in sich selbst trägt, definiert er diese göttliche Substanz näher hin, indem er sie mit folgen Attributen auszustatten beliebt:

„Diese einfache ursprüngliche Substanz muss alle die Vollkommenheiten in höchstem Maße in sich schließen, die in den abgeleiteten Substanzen, ihren Wirkungen, enthalten sind. Daher wird sie an Macht, Wissen und Willen vollkommen, d.h. allmächtig, allwissend und allgütig sein. Da ferner die Gerechtigkeit im allgemeinsten Sinne nichts anderes ist als die der Weisheit entsprechende Güte, so muss Gott auch die höchste Gerechtigkeit zukommen.“<sup>31</sup>

Durch die Kraft des höchsten Grundes, haben die Dinge/Lebewesen ihre Existenz, hängen „auch in ihrer Fortdauer und ihren Tätigkeiten von ihm ab“ und erhalten – dank der Vollkommenheiten Gottes – „von ihm unaufhörlich alles das, was ihnen eine gewisse

---

<sup>28</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie – 2. Verbesserte Auflage, Hamburg: Meiner, 1982. Philosophische Bibliothek, Band 253. – Vgl.: S. 13 – 15.

<sup>29</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 15.

<sup>30</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 15.

<sup>31</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 15.

Vollkommenheit verleiht“. Die Unvollkommenheiten alles Seienden respektive alles Lebendigen, aller „Geschöpfe“, komme aus der „den Geschöpfen eigenen wesenhaften und ursprünglichen Beschränkung.“<sup>32</sup>

Da Leibniz in der einfachen ursprünglichen Substanz alle Vollkommenheiten impliziert sieht, folgt aus der „höchsten Vollkommenheit Gottes“, dass er, bei der „Hervorbringung des Universums den bestmöglichen Plan gewählt hat, in dem sich die größtmögliche Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung vereinigt.“<sup>33</sup>

Darauf folgt in der Metaphysik Leibniz‘ die Entfaltung dessen, was er als den „bestmöglichen Plan“ zur „Hervorbringung des Universums“ dargestellt hatte, insofern sich „größte Mannigfaltigkeit“ und „größte Ordnung“ wechselseitig ergänzen, mit Leibniz‘ Worten: „vereinigen“.

Für diese wunderbare Vereinigung der schöpferischen Prinzipien „Mannigfaltigkeit“ und „Ordnung“, findet Leibniz phantastische Bilder, die von solcher Größe sind, dass wir sie in der Gattung des „Erhabenen“ beheimatet wissen – im gleichen Wissen darum, dass Leibniz mit seinen Vorstellungen eines idealen Wechselspiels von Ordnung und Mannigfaltigkeit Wirklichkeiten beschreibt, denen tatsächlich all das fehlt, was wir als ihr Gegenteil bezeichnen könnten, oder ihren Mangel an Vollkommenheit.

Nichtsdestotrotz ist es eine schöne Vorstellung, auf die wir uns einmal einlassen könnten, wenn wir alles Leid, allen Schmerz und den Tod aller Lebewesen, unserer Welt, unseres Sonnensystems, unserer Galaxie, unseres Universums, nicht lediglich als durch die Kräfte der Entropie determiniert zu betrachten willens wären. Bei Leibniz lesen wir:

„(...) wo das Land, Ort und Zeit in der besten Weise verwendet und die größte Wirkung auf die einfachste Weise erzielt wird; wo den Geschöpfen die größte Macht, das größte Wissen, das größte Glück und die größte Güte gegeben wurde, die das Universum überhaupt zulassen konnte.“<sup>34</sup>

Leibniz findet das unerschütterliche Fundament seiner metaphysischen respektive transzendentalen Spekulationen in dieser vollkommenen Größe des „göttlichen Verstandes“, innerhalb dessen alle Möglichkeiten, „nach dem Maße ihrer Vollkommenheit, zur Existenz streben“. Wenn die Dinge so liegen, d.h., wenn alles nach Maßgabe der göttlichen Vollkommenheiten, seine eigene Existenz so vollkommen wie irgend möglich zu aktualisieren bestrebt sein wird, „muss das Ergebnis aller dieser Bestrebungen die wirkliche Welt als die vollkommenste aller überhaupt möglichen sein.“<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 15.

<sup>33</sup> G. W. F. Leibniz. – Ebd. Vgl.: S. 17.

<sup>34</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 17.

<sup>35</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 17.

Die Ur-Frage, von Leibniz artikuliert: „Warum gibt es etwas – und vielmehr nicht Nichts?“ – findet folglich die Ausformulierung sowie ihre Antwort in Leibniz' Metaphysik der „Vernunftprinzipien der Natur“ sowie in seiner „Monadologie“.

## **1.5 Plotin's Enneaden, W. Blake's „Mental Traveller“, J. P. Sartre's Reflektionen über „Das Sein und das Nichts“**

Der Wanderer auf Hölderlins Spuren wandelnd und der menschlich-allzumenschliche „Hyperion“, so, wie Hölderlin den mythischen „Sternengänger, Sternwanderer“ charakterisiert und konzipiert hatte, gäbe die Hoffnung, eine hinreichende, ihn erlösende Antwort auf die Frage „wozu“ es ihn, als fragend-wandernd, durch Zeiten und Räume sich permanent wandelndes Lebewesen, gibt, zu erhalten, zwar niemals auf, vielleicht trüge er sie in seinem Geist, seinem Herzen, seiner Seele bis zu seinem letzten Atemzug mit sich, könnte sie niemals vergessen, wäre gleichwohl ein von der Leibniz'schen Antwort auf die Frage nach dem „Sinn von Sein“ nicht hinreichend befriedigt, er bliebe, zeitlebens, ein nach Sinn seiner Existenz suchendes Geschöpf: ein ewiger oder temporärer Wanderer zwischen den Welten, womöglich ein Wanderer, der tausende von Seins-Dimensionen kennen lernen soll, bevor er zurückkehren kann in jene lichtvollen Äonen, jenseits des sichtbaren Kosmos, aus denen er kommend, den Anfang seiner Reise erlebend, eines fernen Tages zurückzukehren gedenkt.

So zumindest, wurde in der Tradition der Gnostiker die Reise des Menschen als eines pneumatischen Wesens, in Fortführung der platonischen Mythen von unserer wahren Herkunft und unserer Reise zurück an diesen „überhimmlischen Ort“, forterzählt und mythopoetisch transformiert. Der Meister, der die platonischen Mythologeme transformiert und transzendiert, ist Plotin (ca. 205 – 270 n. Chr.), der Dichter der ENNEADEN, der über die Zusammenhänge zwischen dem „Schönen“, dem „Guten“ sowie über „Entstehung und Ordnung“, als sich wechselseitig ergänzenden Aspekten kosmischer Ordnungen, kontemplierte.<sup>36</sup>

Plotin schreibt in der ersten seiner Enneaden, in der philosophischen Meditation über „das Schöne“ zunächst diese Worte:

„Steigen wir also wieder hinauf zum Guten, nach welchem jede Seele strebt. Wenn einer dies gesehen hat, so weiß er, was ich meine, in welchem Sinne es zugleich schön ist.“<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Plotin (ca. 205–270 n. Chr.) war ein griechischer Neuplatoniker und Mystiker, möglicherweise aus Lykopolis, Ägypten. Er war elf Jahre Schüler des Ammonius Sakkas in Alexandria, seit 244 Lehtätigkeit in Rom. Sein Schüler Porphyrios edierte die Schriften Plotins in sechs Neunergruppen: den „Enneaden“. – Vgl. hierzu: Peter Sloterdijk, Thomas H. Macho, Weltrevolutionen der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis in die Gegenwart. – Zürich, 1993. – Hier: S.1024.

<sup>37</sup> Plotin. Ausgewählte Einzelschriften. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben von Richard Harder. Studienausgabe. Band Ia. – Hamburg. Unveränderter Nachdruck 1986. Heft1. – Vgl.: I, 32-35. S. 20: „Peri tou kalou“, S. 21: „Das Schöne“.

Im Folgenden beschreibt Plotin den Aufstieg der Seele zum Göttlichen, den er dem Betreten eines Heiligtums, eines heiligen Tempels, vergleicht:

„Erstrebt wird es (sc.: „Das Gute“), sofern es gut ist, und unser Streben richtet sich auf es als ein Gutes; wir erlangen es nun, indem wir hinauf schreiten nach oben, uns hinauf wenden und das Kleid ausziehen, das wir beim Abstieg angetan haben (so wie beim Hinaufschreiten zum Allerheiligsten des Tempels die Reinigung, die Ablegung der bisherigen Kleider, die Nacktheit); bis man dann, beim Aufstieg an allem, was Gott fremd ist, vorübergehend, mit seinem reinen Selbst jenes Obere rein erblickt, ungetrübt, einfach, lauter; es, von dem alles abhängt, zu dem aufblickend alles ist, lebt und denkt, denn es ist Ursache von Leben, Denken und Sein; (...).“<sup>38</sup>

Das geheime Zentrum innerhalb der Eschatologie respektive Soteriologie, der Beschreibung dieses „Aufstiegs der Seele“ ist motiviert durch die Sehnsucht, an jenen Ort zurückzukehren, von dem sie ihren Ausgang genommen hat, die wunderbare Metapher, die Plotin dafür gefunden hat, in Anlehnung an Platons „tópos hyper ouraníōs“ (deutsch: der „über-himmlische Ort“), ist der der geistigen, „geliebten Heimat“, des „Vaterlandes“, wie der Mystiker Plotin dichtet.

Aus seiner Sicht ist diese Sehnsucht der Seelen durchaus verständlich, denn die Seelen sind kreierte, um zurück zu kehren ins Licht des Anfangs:

„So lasst uns fliehen in die geliebte Heimat – so könnte man mit mehr Recht mahnen. Und worin besteht diese Flucht und wie geht sie vor sich? Wir werden in See stechen wie Odysseus von der Zauberin Kirke oder von Kalypso, wie der Dichter sagt, und er verbindet damit, meine ich, einen geheimen Sinn: er war's nicht zufrieden zu bleiben, obgleich er die Lust hatte, die man mit Augen sieht und der Fülle wahrnehmbarer Schönheit genoss.

Dort nämlich ist unser Vaterland, von wo wir gekommen sind, und dort ist unser Vater. Was ist es denn für eine Reise, diese Flucht? Nicht mit Füßen sollst du sie vollbringen, denn die Füße tragen überall nur von einem Land in ein anderes, da brauchst du auch kein Fahrzeug zuzurüsten, das Pferde ziehen oder das auf dem Meer fährt, nein, du musst dies alles dahinten lassen und nicht blicken, sondern nur gleichsam die Augen schließen und ein anderes Gesicht statt des alten in dir erwecken, welches jeder hat, aber wenige brauchen's.“<sup>39</sup>

Vielleicht ist der „Wanderer“ ein kosmischer Reisender, ein kosmischer Argonaut, ein „mental traveller“, wie William Blake ihn, den „geistig Reisenden“, in seinen leuchtend-dunkelsten Momenten, verstanden wissen wollte, nämlich als einen solchen, der die entfesselten und destruktiven Kräfte der Mutter, hier einer mythisch verbrämten „Mutter Erde“ am eigenen Leibe, auf höchst schmerzvolle Weise, nämlich als Martyrium oder Höllenreise, erlebt und erleidet:

---

<sup>38</sup> Ders. Ebd. Vgl.: I, 32 – 35. S. 21.

<sup>39</sup> Plotin, Ausgewählte Einzelschriften. – Enneaden: I, 35 – 42. – Deutsche Übersetzung: S. 23 – 25.

„Ich reiste durch ein Menschenland, Ein Land von Männern und auch Fraun, Und hört‘ und sah solch‘ Schrecken dort, wie Erdenwanderer niemals schaun. // Dort wird in Lust geborn das Kind, Das ward gezeugt in gräßlich Weh; Wie wir in Freude ernten Frucht, die wir in Tränen ausgesät. // Und wenn das Kind ein Junge ist, kommt es in einer Alten Hut; Die nagelt es an einen Fels und fängt in goldner Schal sein Blut. Sie flicht ihm Dornen um sein Haupt, Durchbohrt ihm Hand und Fuß mit Fleiß, sie schneid’t das Herz ihm aus der Seit‘, Dass es sich anfühlt kalt und heiß. Ihr Finger zählt ihm jeden Nerv, So wie den Goldschatz zählt der Geiz; sie lebt von seinem Ruf und Schrei, Und wird er alt, wird jung ihr Reiz.“<sup>40</sup>

Jeden Tag während der Dauer seiner irdischen Existenz stellt der aufmerksame Wanderer diese Frage, die Frage nach dem Sinn und Zweck seiner Existenz, seines An-sich-Seins, seines Für-Sich-Seins, seines Seins-mit-Anderen, so, wie Jean Paul Sartre (1905–1980) diese Fragen in seinem Hauptwerk: „Das Sein und das Nichts“ auf den Punkt gebracht hat.

Für Sartre avanciert der Mensch zum Erfinder seiner selbst, insofern Sartre jedwede metaphysische Einflussnahme oder transzendente Intervention auf unsere Existenz- und Seinsweisen kategorisch negiert, insofern ist er, der Mensch, in der besonderen Situation, die von ihr/ihm erfordert, an die Stelle der verlorengegangenen Bindung zur Transzendenz zu treten – und sich selbst, in seinem Dasein zu ermächtigen, an die Stelle Gottes zu treten:

„(...) Der Mensch macht sich zum Menschen, um Gott zu sein, kann man sagen: und die Selbstheit kann, von diesem Gesichtspunkt betrachtet, als ein Egoismus erscheinen; aber gerade weil es kein gemeinsames Maß gibt zwischen der menschlichen-Realität und der *causa sui*, die sie sein will, kann man ebenso gut sagen, dass sich der Mensch zugrunde richtet, damit die *causa sui* existiere. Man wird also jede menschliche Existenz als eine Passion betrachten, wobei die berüchtigte <<Eigenliebe>> nur ein frei gewähltes Mittel unter anderen ist, diese Passion zu realisieren.“<sup>41</sup>

Der wandernd-pilgernde Mensch, der „Homo peregrinans“, der „Homo sapiens, der „Cosmo sapiens“, lauscht und hört auf jene Stimmen, im Bemühen darum, eine Antwort, woher auch immer, zu erhalten, wenn sie ihn nur in den tiefsten Dimensionen seines Daseins zu berühren vermag: das leise und permanente kosmische Hintergrundrauschen vergangener, gegenwärtiger und zukünftiger Welten auf die nur ihm eignende, ihm spezifische, das heißt: nur für ihn bestimmten Weise, interpretierend!<sup>42</sup>

Friedrich Hölderlin (1770–1843), dessen Leben und Werk mir beim Niederschreiben dieser Zeilen vor Augen steht, war ein begeisterter Wanderer, ein Dichter und Mystiker, dessen Hymnen zu den bedeutendsten zählen, die je von Menschen verfasst wurden.

<sup>40</sup> William Blake, Zwischen Feuer und Feuer. Poetische Werke, Zweisprachige Ausgabe. München 1996. – Vgl.: S. 159 – 161.

<sup>41</sup> Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Herausgegeben von Traugott König. Philosophische Schriften Band 3. Erste Auflage der Neuübersetzung September 1991. – Vgl.: Moralische Perspektiven, S. 1069.

<sup>42</sup> John Hands. Cosmo sapiens. Die Naturgeschichte des Menschen von der Entstehung des Universums bis heute. – 1. Auflage der deutschsprachigen Ausgabe, München 2017.

Vielleicht hat er in seinen Dichtungen tatsächlich jeden Ort dieser Welt besuchen dürfen, die zu besuchen, denkenden und dichtenden Menschen je vergönnt war.

## **1.6. Friedrich Hölderlin's Hymnen an Wanderer, L. Reitani's Erläuterungen dazu, P. P. Pasolini's Revitalisierung einer italienischen Prä-Moderne**

Die Wanderungen Hölderlins, des inzwischen selbst zum Mythos avancierten Lyrikers, hat Rudolf Straub „fotografiert und inszeniert“ innerhalb eines traumschönen Bildbandes mit 81 Farbtafeln, versehen mit einem Nachwort von Peter Härtling (1933–2017), der ein bekennender Hölderlin-Verehrer und profunder Kenner dessen Gesamtwerkes war. Im Vorwort zu seiner Hommage an Hölderlin schreibt Straub:

„Wer sich einige Zeit in der Nürtinger und Tübinger Gegend, im neckardurchströmten hügeligen Vorland der Schwäbischen Alb aufhält, der kann dem Dichter begegnen, dessen Schicksal vor 200 Jahren noch eng mit diesem Lande verbunden war. Heute ist er längst Weltbürger. (...) Mit ihm, dem Wanderer Friedrich Hölderlin, erschließt sich diese Landschaft auf ganz besondere Weise. Noch lebt er hier, gleichzeitig aber auch in Griechenland – dort ist sein Geist zu Hause; es bedurfte keiner Reise. Sonst ist er oft verreist, meistens im Winter und zu Fuß: nach Jena, Frankfurt, in die Schweiz, nach Frankreich, bis Bordeaux an die Atlantikküste. Überall dort kann man ihn aufspüren. Er ist ein anstrengender Gefährte; aber es lohnt sich, mit ihm zu wandern.“<sup>43</sup>

Hölderlins dichterischer Reichtum und sein lyrisches Können sind so sublim und weitverzweigt, dass noch kommende Generationen von ihnen zehren und aus ihnen schöpferische Energien zur Bewältigung ihres Daseins auf dem Heimatplaneten der „homines sapientes“, ziehen könnten. Hölderlins Liebe zur „Mutter Erde“, zu „Terra Mater“, „GAIA“, ist offensichtlich und in jeder Zeile seiner hymnischen Gedichte spürbar, lesbare Liebeserklärung und Dank in eins.

Eines, das vielleicht am ehesten seiner Lust, den Planeten zu Fuß und auf geistigem Wege zu erkunden, und Zeugnis über die Herrlichkeit der ewig jungen Schöpfung auf dichterische Weise abzulegen, ist das vielleicht weniger bekannte Gedicht, das mit dem Titel: „Der Mensch“, überschrieben ist:

„Kaum sproßten aus den Wassern, o Erde, dir  
Der jungen Berge Gipfel und dufteten  
Lustathmend, immergrüner Haine  
Voll, in des Oceans grauer Wildniß

Die ersten holden Inseln; und freudig sah

---

<sup>43</sup> Rudolf Straub, Hölderlin Der Wanderer. Fotografiert und inszeniert von R. Straub. Mit 81 Farbtafeln. Mit einem Nachwort von Peter Härtling. Aufbau Verlag, Berlin und Weimar, 1991. – Vgl.: „Vorwort“: S. 1 – 20.

Des Sonnengottes Auge die Neulinge  
Die Pflanzen, seiner ew'gen Jugend  
Lächelnde Kinder, aus dir geboren.

Da auf der Inseln schönster, wo immerhin  
Den Hain in zarter Ruhe die Luft umfloß,  
Lag unter Trauben einst, nach lauer  
Nacht, in der dämmernden Morgenstunde

Geboren, Mutter Erde! Dein schönstes Kind; –  
Und auf zum Vater Helios sieht bekannt  
Der Knab', und wacht und wählt die süßen  
Beere versuchend, die heil'ge Rebe

Zur Amme sich; und bald ist er groß; ihn scheun  
Die Thiere, denn ein anderer ist, wie sie  
Der Mensch; nicht dir und nicht dem Vater  
Gleicht er, denn kühn ist in ihm und einzig

Des Vaters hohe Seele mit deiner Lust,  
O Erd'! Und deiner Trauer von je vereint;  
Der Göttermutter, der Natur, der  
Allumfassenden möchte' er gleichen!

Ach! darum treibt ihn, Erde vom Herzen dir  
Sein Übermuth, und deine Geschenke sind  
Umsonst und deine zarten Bande;  
Sucht er ein Besseres doch, der Wilde!

Von seines Ufers duftender Wiese muß  
Ins blüthenlose Wasser hinaus der Mensch,  
Und glänzt auch, wie die Sternennacht, von  
Goldenen Früchten sein Hain, doch gräbt er

Sich Höhlen in den Bergen und späht im Schacht  
Von seines Vaters heiterem Licht fern,  
Dem Sonnengott auch ungetreu, der  
Knechte nicht liebt und der Sorge spottet.

Denn freier athmen Vögel des Walds, wenn schon  
Des Menschen Brust sich herrlicher hebt, und der  
Die dunkle Zukunft sieht; er muß auch

Sehen den Tod und allein ihn fürchten.“<sup>44</sup>

Luigi Reitani (\*1959), der verdienstvolle Übersetzer und Herausgeber einer zweibändigen, kommentierten, italienischen Ausgabe der Werke Hölderlins, hat diese Vermutung gestützt, indem er, in seiner neuen Studie über Hölderlin, von einer leitenden Fragestellung ausgehend, schrieb:

„Was war die Welt, was waren Himmel und Erde für den jungen Hölderlin? Was waren Horizont, Raum und Fremde in Nürtingen und Maulbronn?“<sup>45</sup>

In dem Kapitel: „Die Außenwelt als Innenwelt“, konstatiert Reitani, dass Hölderlin's dichterische Intention zunächst darin bestanden haben mag, „die Grenzen des auferlegten Lebensraums nicht zu verlassen“, es hingegen bekannt ist, dass Hölderlin eben diese Grenzen überschritten habe und „dass sein Werk die Motivik des Flugs und der Horizonterweiterung intensiv aufweist.“ In diesem Zusammenhang verweist Reitani auf die von Hölderlin offensichtlich verwendete Perspektive des Fluges, die „Vogelperspektive“, hin und fragt:

„Wie oft träumt der Dichter im Flug, das Land sehen zu können, ja, sich selbst in einen Adler zu verwandeln?“<sup>46</sup>

In diesem Zusammenhang dürfe nicht unerwähnt bleiben, dass Hölderlin, obwohl er sich in seiner Flugmetaphorik auf Topoi aus der „griechischen und römischen Literatur“ bezog, diese Topologie und Metaphorik jedoch dahingehend transformiert und „refunktionalisiert“, indem er sie in einen „veränderten ästhetischen und epistemologischen Horizont“ transportiert:

„Hölderlin (...) wusste als Mensch des 18. Jahrhunderts, dass die Luftreise eine konkrete Erfahrung geworden war, auch wenn er sich in seiner metaphorischen Diktion eines mythologischen und nicht eines technischen Vokabulars bedient. Die Möglichkeit einer totalen Wahrnehmung, wie sie von einem erhöhten Standpunkt geboten wird, ist bei ihm ein Grundsatz der modernen Ästhetik und kein neutrales rhetorisches Mittel, das die klassische Tradition weiter treibt.“<sup>47</sup>

Konstant bleibe jedoch, so Reitanis Beschreibung der metaphorischen und epistemologischen Aspekte der Flug-Motivik in Hölderlin Dichtungen, die auch als Reiseberichte und Erkundigungen zur „Vermessung der Welt“ gelesen werden könnten, die

---

<sup>44</sup> Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe. Band I. © 1992, München, Wien. – Vgl.: S. 194 – 196.

<sup>45</sup> Luigi Reitani, Hölderlin übersetzen. Gedanken über einen Dichter auf der Flucht. – Wien. Bozen 2020. – Vgl.: S. 45.

<sup>46</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 48, in dem Kapitel: „Die Außenwelt als Innenwelt“

<sup>47</sup> L. Reitani, Hölderlin übersetzen – Vgl.: S. 49.

„Inszenierung des poetischen Ichs in einer symbolträchtigen oder gar mythischen Raumerfahrung. Seine Poesie setzt die Geografie voraus“, so Reitani's Einschätzung und Würdigung der Höhenflüge, wie sie sich auf unverwechselbare Weise in den Zentren der Dichtungen Hölderlins nachweisen lassen.<sup>48</sup>

Reitani verleiht seiner Überzeugung Ausdruck, dass „die Perspektivierung und Strukturierung des Raums in einer Landschaft“, eines der „wichtigsten Merkmale des Werkes von Hölderlin“ darstelle, indem er ausführt, dass „der Blick, der die Welt in ihrer Totalität erfassen will“, erst durch eine „zeitliche oder räumliche Distanz“ möglich werde, die zugleich „den Status des Betrachters“ bestimme.<sup>49</sup>

Neben dem „Sich-Erheben“ stehe bei Hölderlin, als „entscheidender Wahrnehmungsgestus“ die Wanderung, die „Durchquerung des Raumes“, wobei der „begangene Weg“ rückblickend betrachtet werde, insofern der Wanderer heimkehre oder schon heimgekehrt sei.<sup>50</sup> Erst aus der zeitlichen Entfernung lasse sich eine Perspektive entwickeln, „die den besuchten Orten ihre Bedeutung“ verleihe. So werde in dem Gedicht „Der Wanderer“ (in all seinen verschiedenen Fassungen) „eine Theorie der klimatischen Erdzonen“ impliziert:

„Die afrikanische Wüste, der Nordpol und das Rheingebiet erscheinen als komplementäre Teile einer Naturgeschichte, die zugleich die Geschichte des Wanderers ist.“ Erst durch die „rückblickende Perspektivierung“ würden die „Stationen der Wanderung als Landschaften erkennbar.“ Reitani schlussfolgert, dass „nicht das Erlebnis im Raum, sondern dessen distanzierte Betrachtung“ hier signifikant werde.<sup>51</sup>

Pier Paolo Pasolini (1923–1975), ein italienischer Schriftsteller/Dichter, Filmemacher, Maler, findet andere Ausdrucksweisen, sein Dasein auf Erden zu beschreiben. Im Jahr 1962 hat er seine eigene Existenz mit diesen uns berührenden Wort-Bildern skizziert:

"Ich bin eine Macht aus vergangenen Zeiten. / Nur in der Tradition liegt meine Liebe. / Ich komme von den Ruinen, von den Flügelaltären, / den Kirchen, / von den verlassenem Dörfern des Apennin und den Vorgebirgen der Alpen, / wo die Brüder einst lebten. / Wie ein Narr irre ich über die Tuscolana, / die Via Appia, wie ein Hund ohne Herr. / Oder ich schaue die Dämmerungen, die Morgen / über Rom, über der Ciociaria, über der Welt, / wie die ersten Szenen der Nachgeschichte, / deren Zeuge ich bin, dank dem Datum meiner Geburt, / vom äußersten Rand einer Zeit, / die begraben ist. Ein Monster ist, wer aus dem Leib / einer toten

---

<sup>48</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 50

<sup>49</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 51

<sup>50</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 51

<sup>51</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 51

Mutter geboren. / Und ich, erwachsener Fötus, irre, / ein Modernerer als die modernsten, / um Brüder zu suchen, die nicht mehr sind."<sup>52</sup>

Dies ist eines der beeindruckendsten Zeugnisse, die je hinsichtlich der „verzweifelten Vitalität“, wie Pasolini sich selbst beschreibt, und eines schreibenden Menschen Liebe zum Leben und zur Erde, verfasst wurden.<sup>53</sup>

Pasolinis gesamtes Werk, auf das nach und nach, zum jetzigen Zeitpunkt 45 Jahre nach dem er 1975 am Strand von Ostia ermordet wurde, mit liebender Dankbarkeit von Menschen, die seine Schriften entdecken, zurückgegriffen wird, ist Ausdruck und Bekenntnis einer unverbrüchlichen Treue zur archaischen Kultur Italiens im Besonderen und der Kenntnisnahme aller archaischen Kulturen, aus globaler Perspektive, vor allem den Kontinent Afrika, einen der Ursprungsorte der Menschheit, der „homines sapientes“, betreffend.<sup>54</sup>

## **1.7. Friedrich Nietzsches Testat für „GAIA“ im „Zarathustra“, Ernst Mayr's Reflektionen hinsichtlich des Evolutionsfortschritts**

"Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Leibes sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahin fahren! Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!"<sup>55</sup>

F. Nietzsche (1844–1900) sah – und sagte – in prophetischer Klarsicht, dass, da wir Gott getötet haben, wir uns anheischig machen werden, unsere Mutter, die Erde, zu töten.

Ob Nietzsche wissen konnte, dass kurze Zeit, nachdem er diese Erde verlassen hatte, die geliebte Erde von Verwüstungen und Verheerungen heimgesucht werden würde, wie er sie sich in seinen schlimmsten Träumen und Prophetien nicht hätte imaginieren können, muss offen bleiben. Gleichwohl hat Nietzsche einen unvergessenen Aphorismus komponiert, der den kosmischen Sturz des Menschen, den er als „Gottesmörder“ bezeichnet, auf eine dichte und sublimale Weise gezeichnet, dass die Leserinnen an Phaeton oder Ikarus erinnert werden,

---

<sup>52</sup> Pier Paolo Pasolini, *Unter freiem Himmel*. Ausgewählte Gedichte. Aus dem Italienischen von Toni und Sabine Kienlechner. Quartheft 112. Berlin 1982. – Poesie Mondane: 10 Giugno 1962, Weltliche Gedichte: 10. Juni 1962.

<sup>53</sup> P. P. P. *Wer Ich BIN*. Mit einer Erinnerung von Alberto Moravia. 1995 Berlin. – Vor allem: *Eine Verzweifelte Vitalität*, S. 37–52. – 1993 Garzanti editore, Mailand: für die Texte Pasolinis.

<sup>54</sup> P. P. P. *Afrika, Letzte Hoffnung*. Herausgegeben von Peter Kammerer, © Corso, 1. Auflage Hamburg 2011. - Vor allem: „Notizen zu einer afrikanischen Orestie“, S. 84–110.

<sup>55</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I – IV*, KSA 4 (Kritische Studienausgabe in 15 Bänden), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – München, Berlin, New York 1988 (2. Durchgesehene Auflage). – Vgl.: S. 15.

die sich hinaufschwangen, um sich der Sonne zu nähern, dem Zentralgestirn unserer Erde, das in den Mythologien und Mythographien als Gottheit, die Licht und Leben ermöglicht, gefeiert wurde.

In dem Buch: „Die Fröhliche Wissenschaft“, im berühmt gewordenen Aphorismus 125, der überschrieben ist als: „Der tolle Mensch“, zeichnet Nietzsche die Verlorenheit und Bedeutungslosigkeit des Menschen, der, nachdem er Gott getötet hat, jegliches Zentrum seines Seins verloren zu haben scheint und als kosmischer Irrläufer, durch die unermesslichen Tiefen des Universums immer mehr dem annihilierenden Nichts entgegen zu reisen scheint:

„Der tolle Mensch. – Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittag eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. (...) Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, - ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? (...).“<sup>56</sup>

Nietzsches „toller Mensch“ ist dem gleichfalls Nietzsche’schen Philosophem des „Übermenschen“ scheinbar diametral entgegengesetzt, verkündete doch Nietzsches „höheres Selbst“, sein „alter ego“, der Prophet Zarathustra:

„Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?

Alle Wesen bisher schufen Etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser großen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehn, als den Menschen überwinden?“<sup>57</sup>

Unmittelbar nach dieser Ansprache Zarathustra’s an das Volk, das sich „auf dem Markte“ versammelt hatte, fährt der nietzscheanische Prophet, eigentlich persisch-iranischer Herkunft, fort, zu verkünden, wie er sich die zukünftige Entwicklung der menschlichen Spezies wünscht:

---

<sup>56</sup> Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1988. – Aphorismus 125: „Der tolle Mensch“, vgl.: S. 480 – 482.

<sup>57</sup> Ders. Also sprach Zarathustra I – IV. Zarathustras’s Vorrede 2 – 3, in: Kritische Studienausgabe, KSA Band 4, Vgl.: S. 14 – 16.

„Seht, ich lehre euch den Übermenschen!

Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!

Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“<sup>58</sup>

Hier findet sich ein dezidiertes Bekenntnis Nietzsches/Zarathustras hinsichtlich der Treue des Menschen zur Erde, obschon der Leser erkennt, dass die postulierte Treue zur Erde die Abwendung von allen metaphysisch-ontologischen Philosophemen intendiert und weniger darauf abgehoben werden soll, die Erde in ihrer Bio-Diversität, in der Vielfalt ihrer Lebenserscheinungen im Sinne einer Mutter-Gottheit zu würdigen, sondern vielmehr dient das Postulat der „Treue zur Erde“ einem anderen Zweck, nämlich den Übermenschen, als den „Sinn der Erde“ hervorzubringen und dass Scriptum Nietzsches zu bewahrheiten, dass der Mensch „Etwas ist, das überwunden werden soll“.

Die Vorstellung eines „über-menschlichen“ menschlichen Wesens ist also gar nicht so weit entfernt von der Darwinschen Vorstellung, dass nichts stetiger ist als der Wandel und dass wir, mit einem der bedeutendsten Evolutionsbiologen, Ernst Mayr (1904–2005), Evolution als Genese und Genealogie dessen verstehen dürfen, das sich, seit Bestehen der ersten Lebensformen und der Diversifizierung der Arten auf dem Planeten Erde, permanent und kontinuierlich, ereignet und zwar seit 4,5 Milliarden Jahren, die, seit Existenz unseres Heimatplaneten, durch Perioden sich steigernd-niedergehenden Lebens und dessen jeweiligen Manifestationen, gekennzeichnet sind. Mayr führt folgende Vorstellung dazu aus:

„Evolution ist gleichbedeutend mit gerichtetem Wandel. Seit den Anfängen des Lebens auf der Erde und dem Aufstieg der ersten Prokaryonten (Bakterien) vor 3, 5 Milliarden Jahren, sind die Lebewesen weitaus vielgestaltiger und komplexer geworden. Ein Wal, ein Schimpanse oder ein Mammutbaum sind sicher etwas ganz anderes als ein Bakterium. Wie kann man diesen Wandel charakterisieren?“<sup>59</sup>

Die Antwort auf diese Frage, die E. Mayr in seinem Standardwerk formuliert, lautet, dass wir die werdende Komplexität des Lebens in all ihrer Heterogenität, Diversität und – einhergehend mit multiperspektivischen Betrachtungsweisen– die Entwicklung, das zukünftige Werden alles Lebendigen, seinen stetigen Wandel in Rechnung stellen sollten, ohne dass wir davon ausgehen dürften, dass es eine „allgemein gültige Regel“<sup>60</sup> für die permanenten Transformationen des Lebendigen geben könne, obwohl, wie Mayr selbst, an anderer Stelle seines Werkes ausführt, dass wir „Evolution“ am besten begreifen würden,

---

<sup>58</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 14.

<sup>59</sup> Ernst Mayr, Das ist Evolution. Mit einem Vorwort von Jared Diamond. 1. Auflage. 2003 der deutschsprachigen Ausgabe, München. Vgl.: S. 260 – 261.

<sup>60</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 260

wenn wir von ihr als dem „genetischen Wandel der Individuen aller Populationen von Generation zu Generation“ dächten.<sup>61</sup>

Diese mögliche Definition hinsichtlich unseres Verständnisses dessen, wie Evolution zu begreifen ist, ergänzt Mayr, im Hinblick auf seine Frage, was den „Evolutionfortschritt“ definiere, indem er diesbezüglich ausführt, dass zwar „viele Abstammungslinien einen Trend zur Vereinfachung“ erkennen ließen, dennoch werde auch behauptet, dass „Evolution mit Fortschritt verbunden“ sei.<sup>62</sup> Für Mayr steht einerseits fest, dass „Generation für Generation jeder Evolutionfortschritt, der schließlich zu Nagetieren, Walen, Gräsern und Mammutbäumen führte“ gewissermaßen „unter der Kontrolle der natürlichen Selektion“ stattfand und die Frage aufwerfe, ob diese konstatierbare Entwicklung nicht zwangsläufig dazu führe, dass „jede Abstammungslinie Generation für Generation“ immer besser werde.<sup>63</sup>

Prof. Mayr kann diese Hypothese nicht bestätigen, denn die meisten Wandlungen in der Evolution würden durch „die Notwendigkeit erzwungen mit den derzeitigen, vorübergehenden Veränderungen der physikalischen und biologischen Umwelt fertig zu werden.“<sup>64</sup> Ferner weist er darauf hin, dass, wenn wir die „enorme Häufigkeit des Aussterbens und der rückschrittlichen Evolution“ in Betracht zögen, dass wir uns nicht der Einsicht verschließen könnten, „dass die Vorstellung von einem allgemeinen Evolutionfortschritt“ abzulehnen sei, wir hingegen bei einer „erheblichen Zahl von Entwicklungslinien (...) während ihrer größten Blütezeit“ sicher von „Fortschritt“ sprechen könnten.<sup>65</sup>

Daher resümiert Mayr, dass die „Erfinder jeder derartigen Neuerung äußerst erfolgreich waren“, was wiederum zu ihrer „ökologischen Dominanz“ beigetragen habe. Aus diesem Grund sieht er in dem hier Beschriebenen den „Kern“ jedes Selektionsereignisses: „Es begünstigt Individuen, denen es gelungen ist, eine fortschrittliche Antwort auf die derzeitigen Probleme zu finden.“ Die Summe aller derartigen Schritte, so Mayr wörtlich, bezeichnen wir als „Evolutionfortschritt.“<sup>66</sup>

Es bleibt also spannend – denn, wenn wir die Spezialisten evolutionärer Prozesse annähernd richtig verstehen, dann liegt es in den Hirnen Händen der Spezies „Homo sapiens“, ob diese, dank eines immens sich entwickelt habenden neuronalen Substrats, dem sich permanent dynamisierenden, komplexen Sapiens-Gehirn, dessen evolvierender Plastizität wir die Bewusstseinsrevolution verdanken, dazu in der Lage sein wird, die in dem gegenwärtigen Zeitalter dräuenden globalen Probleme und die damit einhergehenden Kollateralschäden, wenn schon nicht wiedergutzumachen, so doch mindestens, mildestens zu minimieren und dadurch zukünftige Schäden einzugrenzen vermögen.

---

<sup>61</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 104.

<sup>62</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 260.

<sup>63</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 260.

<sup>64</sup> E. Mayr, Das ist Evolution – Vgl.: S. 261.

<sup>65</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 261.

<sup>66</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 264.

## 2. Teil: Wie geht es der Erde? – Bestandsaufnahmen und Perspektiven

### 2.1 Hans Jonas „Neuer Imperativ“ in seinem Werk: „Das Prinzip Verantwortung“

Vielleicht sind die Mayr'schen evolutionsbiologischen Einlassungen und Hinsichtnahmen auf das menschliche Dasein als von progredierenden und regredierenden evolutionären Perioden gleichermaßen gekennzeichnet, teilweise anwendbar auf das weiter oben evozierte Bild des Menschen, wie es uns in Nietzsches „Fröhlicher Wissenschaft“ begegnet, denn der dort auftauchende Mensch wird von Nietzsche höchst selbst auf den Namen „der tolle Mensch“ getauft, vielleicht die Erinnerung an stammesgeschichtlich weit zurückliegende Zeiten, vielleicht gleichermaßen die Antizipation des Menschen, der alles verloren zu haben scheint, der Aufschrei eines Verzweifelten, der das Emblem unserer Zeit realisiert, ein Erdzeitalter, das auf den Namen „Anthropozän“ getauft wurde, insofern dem „ánthropos“ diejenigen Kräfte und Energien zur Verfügung stehen, die die Geschicke, das Schicksal aller Lebewesen auf dem „Blue Planet“ mittels der ihm zur Verfügung stehenden technologisch-wissenschaftlichen Kräfte wesentlich zu beeinflussen in der Lage sich sieht.

Diese Entfesselung prometheischer Kräfte und Energien und die damit einhergehenden Gefahren und möglichen Kollateralschäden betreffend, hatte bereits gegen Ende des vergangenen Jahrtausends/Jahrhunderts der Philosoph und Technikskeptiker Hans Jonas (1903–1993) in seinem epochalen Werk: „Prinzip Verantwortung“ (1979) vorhergesehen und entsprechende Warnungen hinsichtlich der Bewahrung menschlichen Lebens und der Bio-Diversität unseres Heimatplaneten in sein zutiefst ethisch und verantwortungsökologisch grundiertes Meisterwerk einfließen lassen.<sup>67</sup>

Dort verweist Jonas auf vielfältige dräuende Gefahren, die die Menschheit heimsuchen könnten, indem er im III. Kapitel seines Meisterwerkes von „neuen Dimensionen der Verantwortung“ spricht:

„All dies hat sich entscheidend geändert. Die moderne Technik hat Handlungen von so neuer Größenordnung, mit so neuartigen Objekten und so neuartigen Folgen eingeführt, dass der Rahmen früherer Ethik sie nicht mehr fassen kann. Der Antigone-Chor über das >>Ungeheure<<, über die wundersame Macht des Menschen müsste heute im Zeichen des ganz anders Ungeheuren anders lauten; und die Mahnung an den Einzelnen, die Gesetze zu ehren, wäre nicht mehr genug.“<sup>68</sup>

Bereits bei Erfassung der Problematik einer sich rapide verändernden Welt und der damit möglicherweise einhergehenden Bedrohungen und Kollateralschäden, konstatiert Jonas, dass die „alten Vorschriften“ der „Nächsten Ethik“ („Barmherzigkeit, Ehrlichkeit“) zwar immer

---

<sup>67</sup> Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Mit einem Nachwort von Robert Habeck. Erste Auflage, Berlin 2020.

<sup>68</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 28.

noch Geltung für sich beanspruchten im Hinblick auf die „nächste, tägliche Sphäre menschlicher Wechselwirkung“, merkt jedoch kritisch an, dass diese Sphäre überschattet sei „von einem wachsenden Bereich kollektiven Tuns, in dem Täter, Tat und Wirkung nicht mehr dieselben sind wie in der Nahsphäre, und der durch die Enormität seiner Kräfte der Ethik eine neue, nie zuvor erträumte Dimension der Verantwortung aufzwingt.“<sup>69</sup>

Zur Erläuterung des von ihm Gemeinten, rekurriert Jonas auf die „kritische Verletzlichkeit der Natur durch die technische Innovation des Menschen – eine Verletzlichkeit, die nicht vermutet war, bevor sie sich in schon angerichtetem Schaden zu erkennen gab.“<sup>70</sup>

Jonas fährt in seiner Bestandsaufnahme der Verletzlichkeit und der bereits vorhandenen Verletzungen, die wir dem Heimatplaneten zugefügt haben, fort, dass diese Entdeckung zu einem „Schock“ und zu dem „Begriff und der beginnenden Wissenschaft der Umweltforschung (Ökologie)“ geführt habe, ferner, dass diese Entdeckung „die ganze Vorstellung unserer selbst als eines kausalen Faktors im weiteren System der Dinge“ verändert habe.<sup>71</sup> Er stellt fest, dass die Natur menschlichen Handelns sich de facto verändert habe und formuliert den entscheidenden Tatbestand, der uns Anlass geben sollte, unser Denken und Handeln im Hinblick auf zukünftig mögliches Leben auf dem Blue Planet zu transformieren.

Der aus seiner Sicht „Gegenstand von gänzlich neuer Ordnung“ impliziert nicht weniger als die „gesamte Biosphäre des Planeten“, für die wir uns verantwortlich zeigen müssten, weil, wie Jonas sagt, wir diejenigen sind, „die Macht darüber haben.“<sup>72</sup> Und er resümiert, dass es sich bei dem neuen Gegenstand unseres Interesses und der damit einhergehenden menschlichen Verantwortlichkeit um einen Gegenstand von solch „überwältigender Größe“ handle, „wogegen alle früheren Gegenstände menschlichen Handelns zwerghaft erscheinen.“<sup>73</sup> Er betont, dass die Natur „als eine menschliche Verantwortlichkeit“ ein Novum darstelle, über das die „ethische Theorie“ nachdenken müsse, vor allem im Hinblick darauf, welche „Art von Verpflichtung“ in ihr wirksam werde respektive mit ihr einhergehe.<sup>74</sup>

Jonas konzidiert, dass das Interesse „an der Erhaltung der Natur“ deswegen zu einem „letzten Bezugspol“ unseres moralischen Interesses avanciere, insofern „das Schicksal des Menschen“ unabdingbar korreliere mit dessen „Abhängigkeit vom Zustand der Natur“, folglich sei auch hier noch die „anthropozentrische Ausrichtung“ der klassischen Ethik nachweisbar wirksam.<sup>75</sup>

Die „moralische Gleichung“, so fährt Jonas fort, dürfe den kumulativen Charakter der technischen Möglichkeiten und deren Unumkehrbarkeit nicht außer Acht lassen, insofern sich ihre Wirkungen addieren und zwar in der Weise, dass „die Lage für späteres Handeln und Sein nicht mehr dieselbe ist wie für den anfänglich Handelnden, sondern zunehmend davon

---

<sup>69</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 28.

<sup>70</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 28.

<sup>71</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 28 – 29.

<sup>72</sup> H. Jonas, das Prinzip Verantwortung – Vgl.: S. 29.

<sup>73</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 29.

<sup>74</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 29.

<sup>75</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 29.

verschieden und immer mehr ein Ergebnis dessen, was schon getan ward. Alle herkömmliche Ethik rechnete nur mit nicht-kumulativem Verhalten.“<sup>76</sup>

Seine Zusammenfassung der Problematik ist bereits eine, zur damaligen Zeit der Formulierung der Gedanken bezüglich zukünftiger technologischer Eingriffe in natürliche Prozesse, eine Antizipation dessen, was wir, im Zeitalter der post-kopernikanischen Ära, dem so getauften „Anthropozän“, mit schmerzhaftem Erschrecken und zeitweiliger Resignation, nach und nach, umso deutlicher als Wahrheit respektive Faktizität der globalen Lage, zur Kenntnis nehmen:

„Aber die kumulative Selbstfortpflanzung technologischer Veränderung der Welt überholt fortwährend die Bedingungen jedes ihrer beitragenden Akte und verläuft durch lauter präzedenzlose Situationen, für die die Lehren der Erfahrung ohnmächtig sind. Ja, die Kumulation als solche, nicht genug damit, ihren Anfang bis zur Unkenntlichkeit zu verändern, mag die Grundbedingung der ganzen Reihe, die Voraussetzung ihrer selbst, verzehren.“<sup>77</sup>

Wenn Jonas resümiert, dass keine „frühere Ethik“ die „globale Bedingung menschlichen Lebens und die ferne Zukunft, ja Existenz der Gattung zu berücksichtigen“ hatte, dann impliziert die Formulierung einer neuen Ethik die „immer nötiger werdende Selbstbeaufsichtigung unserer übermäßigen Macht“, das heißt implizit, dass es einer „neuen Auffassung von Rechten und Pflichten“ bedürfe, „für die keine frühere Ethik und Metaphysik auch nur die Prinzipien, geschweige denn die fertige Doktrin bietet.“<sup>78</sup>

Interessant und bemerkenswert scheint mir in diesem von Jonas analysierten unaufhaltsamen Progress der Technologien und deren Einwirkungen auf natürliche Umgebungen nicht nur die Irreversibilität solcher technologisch-wissenschaftlichen Interventionen, sondern, darüber hinausgehend, sein Postulat und den damit einhergehenden Appell hinsichtlich der Realisierung eines „sittlichen Eigenrechts der Natur“, insofern er davon ausgeht, dass die „neue Art menschlichen Handelns“ implizieren könnte, dass „mehr als nur das Interesse >>des Menschen<< allein zu berücksichtigen“ sei, dass vielmehr „unsere Pflicht sich weiter erstreckt und die anthropozentrische Beschränkung aller früheren Ethik nicht mehr gilt.“<sup>79</sup>

Wenn wir uns die/der Frage stellen, „ob der Zustand der außermenschlichen Natur, die Biosphäre als Ganzes und in ihren Teilen, die jetzt unserer Macht unterworfen ist, eben damit ein menschliches Treugut geworden ist und so etwas wie einen moralischen Anspruch an uns hat – nicht nur um unsretwillen, sondern auch um ihrer selbst willen und aus eigenem Recht“, so würde die Beantwortung dieser Frage eindeutig positiv ausfallen und damit einher ginge ein „Umdenken in den Grundlagen der Ethik“, welches implizierte, dass „nicht nur das menschliche Gut, sondern auch das Gut außermenschlicher Dinge zu suchen“ sei, das würde

---

<sup>76</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 29.

<sup>77</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 30.

<sup>78</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 30 – 31.

<sup>79</sup> H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung – Vgl.: S. 31.

heißen „ die Anerkennung von >>Zwecken an sich selbst<< über die Sphäre des Menschen hinaus auszudehnen und die Sorge dafür in den Begriff des menschlichen Guts einzubeziehen.“<sup>80</sup>

Für Jonas scheint „ein stummer Appell um Schonung ihrer Integrität“ von der „bedrohten Fülle der Lebenswelt“ auszugehen, wohingegen er hinsichtlich der „herrschenden wissenschaftlichen Ansicht der Natur“, kritisch anmerkt, dass letztere uns „mit Entschiedenheit jedes theoretische Recht, über die Natur noch als etwas zu Achtendes zu denken“, versage, insofern die wissenschaftliche Ansicht der Natur diese „zu der Indifferenz von Notwendigkeit und Zufall“ reduziert und „aller Würde von Zwecken entkleidet“ habe.<sup>81</sup>

In diesem Zusammenhang des Hinweises auf die „bedrohte Fülle der Lebenswelt“ erscheint es notwendig, dass Jonas einen Imperativ formuliert, der „auf den neuen Typ menschlichen Handelns passt und an den neuen Typ von Handlungssubjekt“ zu richten wäre. Er formuliert den ersten seiner Imperative zunächst negativ, dann findet er eine positive Diktion, indem er postuliert:

„Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden!“<sup>82</sup>

Dazu führt Jonas aus, dass ich das „gegenwärtige Gut unter Aufopferung des zukünftigen Guts“ wollen könne, indem ich „so, wie mein eigenes Ende, auch das Ende der Menschheit“ wollen könne. Ohne in Selbstwiderspruch zu geraten, könne ich ebenso „für mich so auch für die Menschheit ein kurzes Feuerwerk äußerster Selbsterfüllung der Langeweile endloser Fortsetzung in Mittelmaß vorziehen“ wollen.<sup>83</sup>

Der von Jonas neu formulierte Imperativ, mag zwar beinhalten, dass wir unser eigenes Leben, „aber nicht das der Menschheit“ wagen dürfen, da wir nicht das Recht hätten, „das Nichtsein künftiger Generationen wegen des Seins der jetzigen zu wählen oder auch nur zu wagen.“<sup>84</sup>

Der neue Imperativ richte sich darüber hinaus viel mehr an öffentliche Politik als privates Verhalten, zumal „privates Verhalten“ nicht die „kausale Determination“ sei, auf die der Imperativ anwendbar sei. Kants kategorischer Imperativ war „an das Individuum gerichtet“, sein Kriterium war „augenblicklich“, insofern er „jeden von uns aufforderte, zu erwägen, was geschehen würde, wenn die Maxime meiner jetzigen Handlung zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gemacht würde oder es in diesem Augenblick schon wäre.“<sup>85</sup>

---

<sup>80</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 31.

<sup>81</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 31.

<sup>82</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 38.

<sup>83</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 38.

<sup>84</sup> H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung – Vgl.: S. 38.

<sup>85</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.

„Reale Folgen“ seien bei dieser Vernunftüberlegung „überhaupt nicht ins Auge gefasst“ und das „Prinzip ist nicht dasjenige objektiver Verantwortung, sondern das der subjektiven Beschaffenheit meiner Selbstbestimmung.“<sup>86</sup>

Der „neue Imperativ“ appelliere an eine andere Einstimmigkeit, insofern es nicht mehr prioritär um die Einstimmigkeit des „Aktes mit sich selbst“ gehe, sondern um die „seiner schließlichen Wirkungen mit dem Fortbestand menschlicher Aktivitäten in der Zukunft.“ Ferner sei die vom neuen Imperativ intendierte „Universalisierung“ keineswegs hypothetisch, im Gegenteil hätten „die dem Imperativ unterworfenen Handlungen, nämlich Handlungen des kollektiven Ganzen“, den „universalen Bezug in dem tatsächlichen Ausmaß ihrer Wirksamkeit.“<sup>87</sup>

Dadurch totalisierten sich die „Handlungen des kollektiven Ganzen“ im „Fortschritt ihres Impulses“, wodurch dem „moralischen Kalkül“ der „Zeithorizont“ hinzugefügt werden würde, der in der „logischen Augenblicksoperation des kantischen Imperativs“ gänzlich fehle.<sup>88</sup>

Der kantische (kategorische) Imperativ extrapoliere „in eine immer-gegenwärtige Ordnung abstrakter Kompatibilität“, wohingegen der neue, Jonas'sche Imperativ, „in eine berechenbare wirkliche Zukunft als die unabgeschlossene Dimension unserer Verantwortlichkeit“, extrapoliere.<sup>89</sup>

## 2.2 Stefan Schmitt's Antworten auf die Frage: „Und wie geht es der Erde?“

Auf eben diesen Jonas'schen Imperativ, wie er im *Prinzip Verantwortung* seine Ausformulierung fand, vor allem im Hinblick auf die Extrapolation respektive Antizipation der Zukunft des Planeten Erde und die diesen bewohnenden Lebewesen sowie die Dimensionen der Verantwortlichkeit der „homines sapientes“ betreffend, nehmen Petra Pinzler und Andreas Sentker mit ihrer titelgebenden Fragestellung Bezug: „Wie geht es der Erde?“, die eine bewundernswerte und richtungweisende „globale ökologische Bestandsaufnahme“ darstellt, insofern sie nach dem Zustand der Erde, der Arten, des Klimas, des Wassers, des Bodens, der Luft“ fragt – und darüber hinaus wissen möchte, wie es weiter gehen kann, was wir tun können hinsichtlich der evaluierten Bestandsaufnahmen des Zustandes/der Zustände der Erde.<sup>90</sup>

<sup>86</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.

<sup>87</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.

<sup>88</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.

<sup>89</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 39.

<sup>90</sup> Die Zeit. Herausgegeben von Petra Pinzler und Andreas Sentker. Wie geht es der Erde? Eine Bestandsaufnahme. Originalausgabe, 1. Auflage, 2019, München Grünwald. Zeitverlag Gerd Bucerius GmbH & Co. KG. – Vgl.: S. 11 – 17.

Stefan Schmitt, einer der Co-Autoren dieses Bandes, fragt daher in seinem Beitrag: „Und wie geht es der Erde?“, wie die zentralen Diagnosen lauteten, wenn „unser Planet ein Patient“ wäre und spezifiziert diese Fragestellung wie folgt:

„Ob das noch normal ist? Wenn ein Jahr mit Rekordhitze aufs nächste folgt? Wenn im Sand entlegenster Strände Plastikkörnchen zu finden sind? Wenn ein Hurrikan selbst hartgesottene Meteorologen staunen lässt? Wenn der Mensch mehr Boden umverteilt als alle Flüsse und der Wind? Wenn so viele Arten aussterben wie seit dem Ende der Dinosaurier nicht mehr? Wenn die Hausrinder mehr Lebendgewicht haben als alle wilden Wirbeltiere zusammen? Natürlich ist das nicht normal.“<sup>91</sup>

Schmitt konzediert, dass sich die „Liste der Unnatürlichkeiten“ mittels vieler Beispiele fortsetzen ließe, wie der „globalen oder der örtlichen Ozeanversauerung“, wie dem Nitrat im Grundwasser. Von entscheidender Bedeutung sei in diesem Zusammenhang die Frage, ob wir, als Verursacher dieser „Unnatürlichkeiten“ auch realisierten, „welches Gesamtbild die kleinen und großen Umweltprobleme ergeben?“, oder ob wir dazu eventuell nicht in der Lage seien, da wir das nicht zu überblicken vermöchten, sofern wir „mittendrin“ steckten?<sup>92</sup>

Um zu begreifen, „wie es der Erde als Ökosphäre“ gehe, helfe es nur, „einen großen Schritt zurückzutreten“, so, „als würde ein Betrachter ein Betrachter aus dem Weltall auf das irdische Blau und Grün blicken.“<sup>93</sup>

Der Verfasser des Beitrages: „Und wie geht es der Erde“ (14. September 2017, Die Zeit N° 38) weist auf einen wichtigen Aspekt hinsichtlich unseres Denkens und Umgehens mit dem, was wir „Natur“ nennen, hin, insofern er feststellt, dass, von der >>Natur<< zu sprechen, das – aus seiner Sicht – falsche Wort sei, allein aufgrund dessen, dass das menschliche Gehirn unwillkürlich das Adjektiv >>unberührt<< ergänze, was mitnichten der Faktizität entspreche, denn, wenn „ein Astronaut auf die Landoberfläche des Planeten“ hinabblicke, könne er feststellen, dass besagte Landoberfläche „zu zwei Fünfteln landwirtschaftlich genutzt“ werde („Eisflächen ausgenommen, Holzproduktion noch nicht mitgezählt“), dass die „globale Waldfläche“ schrumpfe und dass aktuelle Daten zeigen, dass „der Planet innerhalb eines Jahres eine Fläche Wald verlor, die fast der Großbritanniens entsprach.“<sup>94</sup>

In diesem Zusammenhang zählt Schmitt die Schäden durch Sedimentierung auf, die durch Umpflügen der Äcker und die Bewässerung von Riesefeldern entstehen, er weist zudem auf die Tatsache hin, dass 300 Millionen Tonnen an Kunststoffen jährlich hergestellt würden, dass sich die synthetischen Teile des Plastikmülls und der Mikroplastik „in Flüsse, Böden, Meere, Strände“ mische.<sup>95</sup> „Gewiss“ scheint für den Autor der zitierten Kurzstudie, veröffentlicht in Form eines Zeitungsartikels, dass der Mensch die Erde formt und, wie er

<sup>91</sup> Stefan Schmitt. Und wie geht es der Erde? – Ebd. Vgl.: S. 11.

<sup>92</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 12.

<sup>93</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 12.

<sup>94</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 12.

<sup>95</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 12.

resümiert, „Spuren für Äonen“ hinterlässt. Der Autor führt hinsichtlich des von ihm Gemeinten weiterhin aus, dass „in den Gletscherbohrkernen und Gesteinsschichten der Zukunft“ die „Jetztzeit“ deutlich erkennbar sein werde – und zwar „als schwarze Linie vom Ruß der Fabriken, von Waldbränden und Auspuffen.“<sup>96</sup>

„Versteinerungen“, so ergänzt er, dürften „künftigen Ausgräbern von den Dünger-Exzessen der Gegenwart“ Auskunft erteilen. Wir finden sie dort, wo „heute Nährstoffe aus Überdüngung in die Meere gelangen und großflächige Algenblüten auslösen, in deren Folgen mangels Sauerstoff bundeslandgroße Todeszonen entstehen.“<sup>97</sup> Schmitt weist darauf hin, dass jene erstickten Tiere, „die dort massenweise in den Sand des Meeresgrundes sinken“, als Fossilien davon künden könnten, „wie der Mensch mit Stickstoff- und Phosphat-Düngern den Nährstoffkreislauf aus der Balance gebracht“ habe.<sup>98</sup>

Ich möchte am Ende meines Beitrages noch einmal auf das rekurrieren, was Schmitt hinsichtlich des Erdzeitalters, das Wissenschaftler als „Anthropozän“, als „Menschenzeit“, getauft haben, denkt und schreibt, insofern der Zeit-Redakteur über den in der Vokabel „Anthropozän“ steckenden Gedanken meditiert:

„Wenn der Mensch das Angesicht der Erde so fundamental umformt, markiert das eine neue geologische Epoche? Sie wäre erst einen Wimpernschlag alt und könnte die Ökosphäre doch ähnlich umkrepeln wie jener Meteoriteneinschlag, der am Ende der Kreidezeit das Aus für die Dinosaurier markierte.“<sup>99</sup>

Im Erdzeitalter zu leben, das wir als „Anthropozän“ bezeichnen, geht also mit der Erkenntnis einher, das wir uns als Menschen „ähnlich prägend“ begreifen wie „die Äonen währenden Kräfte der Geologie“ – und damit könnte einhergehen, so Schmitt’s Resümee, ein „fundamentales Eingeständnis: Die Natur ist nicht übermächtig, jeder ihrer Lebensräume ist endlich, und Menschen können sie an diese Grenzen bringen. Das also ist die Postnormalität der Erde. Von einer einzigen ihrer unzähligen Tierarten wird sie dominiert – und demoliert.“<sup>100</sup>

## 2.3 Hommage für Cormac McCarthy: Apokalyptiker und Weltenwanderer

Vielleicht bedarf es einer abrundenden Meditation, um den ersten und zweiten Teil des Beitrages nicht unverbunden nebeneinander stehen zu lassen.

---

<sup>96</sup> S. Schmitt, Und wie geht es der Erde? – Ebd. Vgl.: S. 13.

<sup>97</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 13.

<sup>98</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 13.

<sup>99</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 14.

<sup>100</sup> Ders. Ebd. Vgl.: S. 14.

Welches Werk böte sich mehr an als das Meisterwerk eines der erlesensten Meister der schreibenden Zunft, nämlich Cormac McCarthy's „The Road/Die Straße“, um den Kreis zwischen der Entstehung, dem Werden und Vergehen allen Lebens auf Erden, auf unserer Erde, so zu schließen, wie es nur McCarthy gelingen konnte, insofern er seinen Protagonisten, den „Vater“, mit der Aura eines sterbenden Gottes, eines durch menschliches Handeln destruierten Weltenschöpfers und dessen Sohn, den „Jungen“, als den kommenden Messias, der eine neue Welt - aus dem Geiste der schöpferischen Liebe - ermöglichen, entstehen lassen könnte, imaginiert?

Das Buch beschreibt eine Situation, mit der die Menschheit konfrontiert werden könnte, es handelt sich um eine entweder durch den Menschen unbeeinflussbare kosmische Katastrophe – oder um ein Endzeitszenario, das die Menschheit selbst initiiert hat und das zu einem atomaren Holocaust geführt hat. Der namenlose Vater und sein Sohn gehen durch zerstörte Landschaften, sie haben kaum etwas bei sich, nur ihre Kleider am Leib, einen Einkaufswagen mit der nötigsten Habe und einen Revolver mit zwei Schuss Munition. Ihr Ziel ist die Küste, obwohl sie nicht wissen, was sie dort erwartet. In unüberbietbarer Diktion beschreibt McCarthy die Gedanken des Vaters/Gottes, dem nichts bleibt, als durch die Kraft seiner Gedanken die zukünftige Welt zu imaginieren, die aus den Resten der zerstörten Welt neu geboren werden könnte:

„Keine Listen von Dingen, die zu erledigen waren. Der Tag nicht über sich selbst hinausweisend. Die Stunde. Es gibt kein Später. Das ist das Später. Alles Anmutige und Schöne, das einem am Herzen liegt, hat einen gemeinsamen Ursprung im Schmerz. Wird aus Trauer und Asche geboren. So, flüsterte er dem schlafenden Jungen zu. Ich habe dich.“<sup>101</sup>

Aus dieser Textstelle erhellt Wesentliches, denn McCarthy schreibt, dass der Schmerz der Urgrund der Dinge sei, dass alles mit dem Schmerz beginne. Der Schmerz ist allem, das geboren werden will, innewohnend. Das neugeborene Kind liegt am Herzen der Mutter, die es entbunden hat, damit das Neugeborene das Licht einer Welt erblicken, damit es mit seinem Dasein die Welt erhalten und erhellen kann.

Die Komponenten der "Trauer und Asche", die McCarthy benennt, erinnern daran, dass der Holocaust, die Apokalypse, seit jeher stattgefunden haben wird. Wie viele Pogrome, wie viele All-Brände und Genozide, haben Menschen, seit sie aufrecht gehen, denken und sprechen konnten, bereits initiiert und realisiert? Tausende und Abertausende!

Und dieses Zerstörungswerk, hervorgerufen durch die „homines sapientes“, wird niemals enden, denn erst wenn die Menschen allem Leben auf dem Planeten - und sich selbst, als Gattung, ein Ende bereitet haben werden, ist das Denken des Gottes Shiva aktualisiert.

Dinge, die sich durch Anmut und Schönheit auszeichnen, sind durch das nobilitiert, was wir als die Anwesenheit des Göttlichen, in eben diesen Dingen Wohnstatt genommen habend, bezeichnen.

---

<sup>101</sup> Cormac McCarthy, Die Straße. Roman. 11. Auflage Februar 2017, Reinbek bei Hamburg, Juni 2008. – Vgl.: S. 51. – Die Originalausgabe erschien 2006 unter dem Titel <<The Road>> bei Alfred A. Knopf, New York.

Nach Vernichtungsorgien und Gemetzeln kosmischen Ausmaßes, ist die Trauer anderer kosmischer Kräfte hinsichtlich des aktualisierten Zerstörungswerkes so groß, dass aus den Tränen des Schöpfers aufgrund eines destruierten, annihilierten Universums, die Möglichkeitsbedingung, ja, die Notwendigkeit hinsichtlich der Kreierung eines aus Schmerz, Trauer und Asche neu zu gebärenden Universums, ihren Anfang nimmt. Diese Neugeburt eines Universums ist also dem Schmerz wegen des untergegangenen, zerstörten Universums, geschuldet. Die Reste der zerstörten Welt werden zu sehen sein, noch lange nach der Zerstörung allen sich in diesem Universum befindlichen Lebens - und dennoch entsteht aus den Aschen der annihilierten Welt und den Tränen des schöpferischen Gottes eine neue Welt.

In wenigen Sätzen erzählt McCarthy in seinem Meisterwerk, wahrscheinlich einem der bedeutendsten Werke aller Zeiten, von einem, durch welche Faktoren auch immer zerstörten Universum, das allen Schmerz und alle Verzweiflung enthält, so, als könnte nie mehr Neues entstehen. Und dennoch, so McCarthy's feste Überzeugung, entsteht aus dem atomisierten und pulverisierten Leben, das sich in Aschespuren manifestiert, neues Leben. Dieses Wunder der Entstehung von etwas Neuem, das Mysterium der Hervorbringung neuer Materie aus den Resten der ausgelöschten Materien, wird in "The Road" dargestellt, erzählt, dramatisiert.

"The Road" ist ein post-apokalyptisches Narrativ, eine post-kopernikanische Erzählung der stattgehabten Apokalypse, Mythos des Endes der Welt sowie der Zeit nach dem Ende der Welt - und ist zugleich Mythos der Neugeburt, die durch etwas möglich wird, was wir selbst nicht glauben wollen oder glauben können: die Heraufbeschwörung der dauernden Schöpfung, die sich in den wurmlinigen Mustern auf den Rücken der Forellen, die in unterirdischen Kavernen fortexistieren, manifestiert, ist eine Heraufbeschwörung einer neuen Welt, insofern die Überlebenden, alles Lebendige in allen Manifestationen, den Bauplan, die Konstruktionsmöglichkeiten, das Genom neuen Lebens auf der Grundlage des bereits vorhandenen, in sich tragen respektive in ihnen enthalten ist:

„In den Bergbächen gab es einmal Forellen. Man konnte sie in der bernsteingelben Strömung stehen sehen, wo die weißen Ränder ihrer Flossen sanft im Wasser fächelten. Hielt man sie in der Hand, rochen sie nach Moss. Glatt, muskulös, sich windend. Ihr Rücken zeigte wurmlinige Muster, die Karten von der Welt in ihrer Entstehung waren. Karten und Labyrinth. Von Etwas, das sich nicht rückgängig machen ließ. Nicht wieder ins Lot gebracht werden konnte. In den tiefen Bergschluchten, wo sie lebten, war alles älter als der Mensch und voller Geheimnis.“<sup>102</sup>

Der Bauplan / das Genom des Lebendigen, ist, wie die Ideen Platons seit jeher, vor allem Anfang von Etwas, vorhanden, weil der Bauplan/das Uranfängliche Genom, "vor dem Anfang" von Raum und Zeit prä-existiert. Die „Archi-Texturen“ von allem sind, vor allem Anfang, im Herzen des Architekten vorhanden, die gedachten Urs Spuren, die in dem Geist des Konstrukteurs, des Ingenieurs von Welten, Sonnensystemen, Galaxien und Universen, vor

---

<sup>102</sup> C. McCarthy, Die Straße. – Vgl.: S. 253.

deren Aktualisierung, bereits als Konstrukt, als "Idee" (als "eidos") vorhanden sind, warten nur darauf, geboren zu werden, sich mittels der aristotelischen Ursachenkette: "Causa prima efficiens" über die "Causa materialis", die "Causa formalis", bis hin zur "Causa finalis", zu aktualisieren.

Innerhalb dieses geburtlichen Gesamtprozesses, werden diese wirkursächlichen Energien, so lesen wir in den kanonischen Schriften des Judentums, der THORA, dem TANACH, durch die heiligen Worte des "Archi-Téktonas" / des Konstrukteurs / des Erfinders des Proto-Bauplanes, will sagen: durch Jahwe Elohim, – im Akt des Aussprechens, des Aufsagens, des mystischen Schöpfungsgesanges – realisiert:

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.

Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis und Gott nannte das Licht tag und die Finsternis nannte er nacht. Es wurde Abend und es wurde Morgen: erster Tag.“<sup>103</sup>

Wenn der göttliche Kreator kalkuliert, entstehen aus alten neue Welten. Demnach verstehen wir, dass der Autor, jedweder Autor, wie der Schamane des Paläolithikums, durch seine auf die Höhlenfelswände applizierten Piktogramme, seine verschriftlichte Ikonologie, seine ikonologische Graphologie, höchstselbst, „sua sponte“, zum Schöpfer von Welten avanciert, der, in der Tradition des Konstrukteurs des Multiversum, aus untergegangenen Welten neue Welten entstehen lassen kann.

Das ist Magie, schöpferisches Denken und permanentes Werden, unaufhaltsame Schöpfung aus dem Gedanken der Liebe zum Geschaffenen, verstanden in einem argumentativ plausiblen und nachvollziehbaren Sinn: Es mag wohl keinen Schöpferischen Geist geben, der nicht, aus vollem Herzen, aus ganzer Seele, „JA und AMEN“ zu seiner Schöpfung gesagt hätte, denn gelungene Schöpfung vollzieht sich als Schöpfung aus Liebe zu dem Geschaffenen respektive den Geschöpfen:

„So wurden Himmel und Erde vollendet und ihr ganzes Gefüge. Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte. Und Gott segnete den siebten Tag und erklärte ihn für heilig; denn an ihm ruhte Gott, nachdem er das ganze Werk der Schöpfung vollendet hatte.

Das ist die Entstehungsgeschichte von Himmel und Erde, als sie erschaffen wurden.“<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. 10. Auflage 2012. In gültiger Rechtschreibung. Lizenzausgabe der Katholischen Bibelanstalt GmbH, Stuttgart. – Das Buch Genesis. Die Anfänge: 1, 1 – 11, 9. Hier: Die Erschaffung der Welt: 1, 1 – 2, 4 a, S. 17 – 18.

<sup>104</sup> Die Bibel. Genesis 2, 1 – 4a. – Vgl.: S 18.

Wegen solcher Kunst, den Himmel zu benennen und die göttlichen Kräfte zum Sprechen zu bringen, lieben wir den/die Schriftsteller\*in, alle schöpferischen Schriftsteller\*innen dieser Welt, weil sie uns darauf hinweisen, dass alle Schöpfung ihren Anfang durch das gesprochene Wort der Schöpferin/des Schöpfers nimmt, die durch die Worte das Sein ins Leben rufen, das heißt: Die Geburt einer neuen Welt, von nie zuvor gedachter und aktualisierter Sublimität.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Peter Blomen, Eschatologisch-Soteriologische Aspekte in Cormac McCarthy's Roman: „The Road / Die Straße“, in: Topologik, Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali, Numero 11 / I semestre 2012. A cura di / Edited by Michele Borrelli, Francesca Caputo – Vgl.: S. 19 – 45.

## Literaturverzeichnis / References

- William Blake, Zwischen Feuer und Feuer. Poetische Werke, Zweisprachige Ausgabe. München 1996.
- Peter Blomen, Eschatologisch-Soteriologische Aspekte in Cormac McCarthy's Roman: „The Road/Die Straße“, in: Topologik, Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali, Numero 11 / I semestre 2012. A cura di / Edited by Michele Borrelli, Francesca Caputo.
- Giorgio Colli, Die Geburt der Philosophie, Frankfurt am Main, 1981, Europäische Bibliothek; 9.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe Psalmen und Neues Testament Ökumenischer Text. Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH. 10. Auflage 2012. In gültiger Rechtschreibung. Lizenzausgabe der Katholischen Bibelanstalt GmbH, Stuttgart.
- Petra Pinzler und Andreas Sentker (Herausgeber), Die Zeit. Eine Bestandsaufnahme. Originalausgabe, 1. Auflage, 2019, München Grünwald. Zeitverlag Gerd Bucerius GmbH & Co. KG.
- Franz von Assisi, Legenden und Laude. – 6., unveränderte Auflage, Zürich, 1975 by Manesse Verlag.
- John Hands. Cosmo sapiens. Die Naturgeschichte des Menschen von der Entstehung des Universums bis heute. – 1. Auflage der deutschsprachigen Ausgabe, München 2017.
- Martin Heidegger, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Band 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main, 2. Auflage 1989.
- Ders. Holzwege. – 6. Durchgesehene Auflage 1980, Frankfurt am Main 1950.
- Heraklit Fragmente. Griechisch und Deutsch. Herausgegeben von Bruno Snell, 8. Unveränderte Auflage 1983, München und Zürich.
- Hesiod. Theogonie. Werke und Tage, griechisch und deutsch. Herausgegeben und übersetzt von Albert von Schirnding. München, Artemis & Winkler, 1991.
- Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe. Band I. 1992, München, Wien.
- Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Mit einem Nachwort von Robert Habeck. Erste Auflage, Berlin 2020.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie – 2. Verbesserte Auflage, Hamburg: Meiner, 1982. Philosophische Bibliothek, Band 253.
- Ernst Mayr, Das ist Evolution. Mit einem Vorwort von Jared Diamond. 1. Auflage. 2003 der deutschsprachigen Ausgabe, München.
- Cormac McCarthy, Die Straße. Roman. 11. Auflage Februar 2017, Reinbek bei Hamburg, Juni 2008. – Vgl.: S. 51. – Die Originalausgabe erschien 2006 unter dem Titel „The Road“ bei Alfred A. Knopf, New York.
- Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra I – IV, KSA 4 (Kritische Studienausgabe in 15 Bänden), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – München, Berlin, New York 1988 (2. Durchgesehene Auflage).

Ders. Die fröhliche Wissenschaft. KSA 3. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. – Deutscher Taschenbuchverlag, München, 1988.

Pier Paolo Pasolini, Unter freiem Himmel. Ausgewählte Gedichte. Aus dem Italienischen von Toni und Sabine Kienlechner. Quartheft 112. Berlin 1982.

P. P. P. Wer Ich BIN. Mit einer Erinnerung von Alberto Moravia. 1995 Berlin.

Ders. Afrika, Letzte Hoffnung. Herausgegeben von Peter Kammerer, Corso, 1. Auflage Hamburg 2011.

Plotin. Ausgewählte Einzelschriften. Griechisch-Deutsch. Herausgegeben von Richard Harder. Studienausgabe. Band Ia. – Hamburg. Unveränderter Nachdruck 1986. Heft 1.

Luigi Reitani, Hölderlin übersetzen. Gedanken über einen Dichter auf der Flucht. – Wien. Bozen 2020.

Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Herausgegeben von Traugott König. Philosophische Schriften Band 3. Erste Auflage der Neuübersetzung September 1991.

Stefan Schmitt, Und wie geht es der Erde? – Erschienen als >>Unser blauer Patient<<: 14. September 2017. Die Zeit N° 38.

Peter Sloterdijk, Thomas H. Macho, Weltrevolutionen der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis in die Gegenwart. – Zürich, 1993.

Rudolf Straub, Hölderlin Der Wanderer. Fotografiert und inszeniert von R. Straub. Mit 81 Farbtafeln. Mit einem Nachwort von Peter Härtling. Aufbau Verlag. Berlin und Weimar, 1991.

## *Skizzen zur Ästhetik der Existenz – zweiter Teil*

Peter Prøhl-Hansen\*

*Zusammenfassung:* Der Mensch als das nicht-festgestellte-Tier muss sich aufgrund seiner mangelhaften Lage stets in der Welt orientieren, Stellung nehmen und seine Bedürfnisse handelnd bewältigen. Der Begriff der Kunstfertigkeit scheint mir diesbezüglich eine zentrale Qualität zu sein, die auf das engste mit der Handlung verbunden ist. Es ist sofern der Versuch jenen Kräften nachzuspüren, die den Selbstbezug durchwalten und unsere Handlungsweisen strukturieren, da die Möglichkeit einer Ästhetik der Existenz sich im Selbstbezug verortet. Das Vernehmen der Existenz, das Denken und das Handeln bilden hierbei die Vitalität der Lebenseinheit. Die Frage nach einer Ästhetik der Existenz hält aber keine absolute Antwort bereit, sondern vielmehr muss man versuchen ihre Schichten zu erforschen.

*Schlüsselwörter:* Kunstfertigkeit, Weltoffenheit, Selbstbezug, der handelnde Mensch.

## *Sketches for the aesthetics of existence – part two*

*Abstract:* Man being a creature-in-becoming must fundamentally orient himself in the world, due to his deficient position, take a position and handle his needs in an active manner. The concept of craftsmanship (*téchne*) appears to me to be crucial, as well as centrally entwined with that of human action. It is therefore the attempt to trace those forces that prevail our self-reference and structure our modes of action, since the possibility of an aesthetic of existence is located in self-reference. The perception of existence, thinking and acting form the vitality of the human unity of life. However, the question concerning an aesthetics of existence hold no absolute answers, and we must therefore continually try to explore its layers.

*Keywords:* Craftsmanship (*téchne*), cosmopolitanism, self-reference, the acting person.

---

\* Peter Prøhl-Hansen (Dr. Phil) is born in 1965 in Denmark and has been living in Germany between 1973-2009. He completed his doctorate in 2016 at *Technische Universität Darmstadt*. His research focus is Existential Philosophy and its importance for everyday life. He is, among other things, the author of the volume: *Philosophie des Alltäglichen. Philosophie im Übertrag – Aspekte der Philosophie und die Wirksamkeit des Menschen im alltäglichen Lebensvollzug und in Grenzsituationen*, Reihe: Existenz und Autonomie 4, Lit Verlag GmbH & Co. KG Wien, Zweigniederlassung Zürich 2017.

„damit Wille entstehe, ist eine Vorstellung von Lust und Unlust nötig [...], dass ein heftiger Reiz als Lust oder Unlust empfunden werde, das ist die Sache des *interpretierenden* Intellekts [...], nur bei intellektuellen Wesen gibt es Lust, Unlust und Wille“  
(Nietzsche, Aphor. 127, Die Fröhliche Wissenschaft)

## 1.

Ich habe versucht im ersten Teil zu *Skizzen zur Ästhetik der Existenz* einen Nährboden zu schaffen, der den Gedanken an eine Ästhetik der Existenz auf den handelnden Menschen leitet, da durch das Handeln und das alltägliche Tun und Machen, ob in den kleinen vielleicht unwichtig erscheinenden Dingen, aber auch in jenen Handlungen, die größeres Gewicht tragen und denen schwerwiegendere Entscheidungen vorausgehen, die Verhältnisse zu Tage treten, die wir zu unserer Umwelt, und die wir uns selbst gegenüber haben. Nun lässt sich das eine nicht von dem anderen trennen, da wir als handelnde und in eine Sozialität verwickelte Menschen, als Leib und Seele, immer beides zugleich sind, worin sich ein drittes Verhältnis begründet, das eben das auszuloten hat, wie wir uns selbst sehen und wie wir im Rahmen einer Sozialität letztlich handeln. Dies wohl die uns allen innewohnende Bedingung und Herausforderung des In-der-Welt-seins. Insofern bezeugt sich eine Ästhetik der Existenz letztlich in der Umsetzung der inneren Ideenwelt in Handlung und man könnte diesbezüglich von einer ästhetischen Praxis sprechen, verstanden als die Kunstfertigkeit des Daseins eine *für sich* wahre und bestehende Gestalt hervorzubringen. Dieser Zusammenhang scheint mir das Zentrum auszumachen, das sich im Selbstbezug verortet, worin sich der konstruktive Spielraum öffnet, der als potentieller Raum einer Ästhetik der Existenz Geltung erfahren kann, wie wir diesen potentiellen Raum nutzen, die innere Ideenwelt umzusetzen vermögen und durch Handlung zu verwirklichen.

Zwar besteht die übergeordnete Frage nach wie vor in dem Gedanken an eine Ästhetik der Existenz, welcher Leitgedanke aber so viel- oder auch nichtssagend sein kann, dass man verschiedene Wege, mehr oder weniger fruchtbare, beschreiten muss, um der Frage Antworten geben zu können, die diesen Gedanken mit Inhalt füllen. Meine Wege führten mich bisher zu der grundlegenden Behauptung, dass die Möglichkeit der Erfahrung einer Ästhetik der Existenz sich im Selbstbezug verortet. Nun ist das, was wir Selbstbezug nennen eine Eigentümlichkeit des Menschen und in der Zurücknahme von seinen Bezugspunkten an das Vermögen des Sich-selbst-Bewusstseins gebunden. So betrachtet ist er eine reine geistige Tätigkeit der Reflexion und bleibt aber unweigerlich gebunden an das Vermögen der Erinnerung, aktueller Wahrnehmung und vorausschauender Vorstellung. Der Selbstbezug ist insofern in die Erfahrung von Zeitlichkeit eingliedert; Selbstbezug ist unbedingt geschichtlich. Der Selbstbezug ist deshalb ein recht belasteter Begriff, da wir ihn unweigerlich mit Bewusstsein, Geist und Denken verbinden. Nun ist aber der Mensch in diesem Zusammenhang letztlich als Ganzes zu betrachten, und da vor dem Horizont des Selbstbezuges, und so auch in den meisten anderen Fällen, weder Geist noch bloßer Körper wegzudenken, sondern immer in Zusammengehörigkeit zu sehen sind, werde ich als Ausgangspunkt versuchen einen anthropologischen Ansatz zumachen, der sich zunächst auf den tätigen Menschen als *handelndes* Wesen bezieht. Die Begrifflichkeit einer *ästhetischen Praxis* ist diesbezüglich gewissermaßen von Vorteil, da sie

die Sicht zunächst auf das Handeln hinleitet. Man könnte Handlung zunächst als jene Aktivität betrachten, die eine Reaktion auf innere und äußere Impulse ist. Dies würde man aber sicherlich auch dem Tiere zusprechen, wobei die inneren Impulse sich hierbei auf physische Reize beschränken. Dem Menschen wiederum schreiben wir eben noch das ganze Spektrum des Lebens des Geistes hinzu, weshalb wir dem Tiere vielmehr ein *instinktives* Handeln zusprechen, dem Menschen aber, als das listige Tier, darüber hinaus auch bewusstes und reflektiertes Handeln. So könnte man das Handeln, gegenüber dem instinktiven Verhalten des Tieres, als etwas nur dem Menschen Eigentümliches ansehen, da das Handeln immer in irgendeiner Weise zielorientiert ist und einem Zweck folgt, der sich aus den inneren und äußeren Impulsen ergibt und eine reflektierte, kontrollierte und planend vorausschauende Reaktion hervorruft; eine Handlung. So ist aber das Handeln selbst, gegenüber dem Lebendig- und Aktivsein eines Tieres, schon etwas dem Menschen Eigentümliches, denn der *Begriff* des Handelns als Tätigkeit enthält ja eben schon jene konstitutiven Momente, wie zum Beispiel Notwendigkeit, Zweck und Kunstfertigkeit als *téchné*, die *ihn* zum *Handeln* macht und die eine gewisse geistige Aktivität voraussetzen.

## 2.

Nun, wir sagen, dass der Mensch sich vom Tier unterscheidet. Der Mensch, so Nietzsche, ist das „noch nicht festgestellte Tier“ (1886, Drittes Hauptstück, 62.) Noch nicht *festgestellt* heißt nicht fest in eine unveränderbare Ordnung gestellt sein, wie das Tier es ja ist. Der Mensch dagegen wird zwar, bei Geburt, in eine schon bestehende Ordnung gestellt, eine Ordnung aber zu der er einerseits sozusagen *Stellung* nehmen und worauf er sich beziehen muss, und wiederum andererseits eine Ordnung, die er auch in der Lage ist zu beeinflussen und zu verändern. Wann der Mensch genau aus dem anthropoiden Dasein langsam *hervortrat* ist wohl nicht ganz klar zu sagen und in diesem Zusammenhang auch gar nicht so wichtig. Wichtig und interessant dagegen sind die Folgen dieses Hervortretens und der damit verbundene lange Prozess menschlicher Entwicklung, dem wir kein Endziel zuschreiben können, sondern nur seine Geschichtlichkeit. Vier Punkte kann man hier zunächst hervorheben, die im Folgenden für die Situation des Menschen von Bedeutung waren und immer noch sind, nämlich zum einen seine Notwendigkeit und seine Bedürfnisse, zum anderen seine Existenzbedingungen und drittens jene Tätigkeit, die die Existenzbedingungen auszunutzen und zu überwinden vermag, um die lebenswichtigen Bedürfnisse zufriedenzustellen und schließlich, man kann dies nicht auslassen, all jene Vermögen, die sich unter dem mächtigen Wort *Geist* versammeln, denn durch diese Vermögen erst bezeugt sich auch die Eigentümlichkeit, dass der Mensch sich selbst, wie auch alles andere Seiende, zum Gegen-Stand machen kann. In dem langen Prozess des Hervortretens entfernt sich der Mensch zunehmend, Schritt für Schritt, denn er kann jetzt aufrecht *gehen*, von seiner natürlichen Ordnung; seine Hände können jetzt vielfältigere Aufgaben übernehmen und er arbeitet sich sozusagen aus seiner natürlichen Umwelt heraus. Wie man dieses Wesen benennen möchte, ist irgendwie fraglich, denn immer scheiden sich die Gedanken an der Einordnung entweder als Tier oder als Mensch, oder wir setzen diese in eine Relation zu einander, wie Nietzsche ja auch vom Menschen als das *nicht festgestellte Tier* spricht. Einerseits aber müssen wir gewissermaßen davon ausgehen, dass es das *Tier* gibt und jenes Wesen, das wir *Mensch* nennen, andererseits wiederum können wir

das Wesen Mensch nicht als etwas ganz anderes ansehen, denn für beide gilt auf ihrer allgemeinsten Stufe des Existierens, dass sie *lebendig* sind und aufgrund der Fähigkeit der Reflexion des Menschen aber, die einen Abstand indiziert, könnte man diesbezüglich eine erste Unterscheidung treffen, dass nämlich der Mensch *am Leben ist*, denn, so meine ich, benennt das Am-Leben-Sein „die allgemeinste Formel menschlicher Wirksamkeit“ (vgl. Prøhl-Hansen, 2017, S. 193). Obgleich dieser Unterscheidung verweist das Lebendigsein auf etwas dem Tier und dem Menschen Gemeinsames, nämlich ein grundlegender lebenserhaltender Drang und Trieb, aus dem eine Tätigkeit entspringt unter den gegebenen Bedingungen die lebenserhaltenden Bedürfnisse zufriedenzustellen. An diesen beiden Punkten lässt sich nun der wesentliche Unterschied skizzieren, wo Situation und Tätigkeit von Tier und Mensch sich deutlich voneinander scheiden. Das Tier ist in seiner Situation *festgestellt*, kann seine Bedingungen nicht verändern und folgt *seinem* Instinkt und wie Max Scheler erläutert ist dieses „Instinktive Verhalten [...] daher niemals eine Reaktion auf die von Individuum zu Individuum wechselnden speziellen Inhalte der Umwelt, sondern je nur auf eine ganz besondere Struktur, eine arttypische Anordnung der möglichen Umwelteile“ (1928, S. 17). Das bedeutet zum Beispiel, dass ein Tier nur das wahrnimmt, „was für sein instinktives Verhalten bedeutsam ist“ (1928, S. 18). Auch habe das Tier, so Scheler, „keine »Gegenstände«: es lebt in seine Umwelt ekstatisch hinein,[...] auch da noch, wo es sich intelligent verhält“ (1928, S. 38), denn seine „Intelligenz bleibt organisch-triebhaft-praktisch gebunden“ (1928, S. 38). Der Mensch dagegen habe nunmehr die Fähigkeit des Selbstbewusstseins, da er sich selbst zum Gegenstand wird. Scheler nennt es einen Akt des Sichsammelns. Diese Momente bilden, so Scheler, „eine einzige unzerreißbare Struktur, die als solche erst dem Menschen eigen ist“ (1928, S.38-39). Gegenüber dem Tier, das in seiner Situation verwickelt bleibt, sei der Mensch also ein geistiges Wesen, das nicht mehr an seine Triebe und seine Umwelt gebunden ist, „sondern »umweltfrei« und, wie wir es nennen wollen, »weltoffen«“ (1928, S. 36). Dass der Mensch nicht mehr an seine Triebe gebunden sei, darf jedoch nicht missverstanden werden, als wären wir auch *triebfrei*, sondern der Mensch folgt nunmehr nicht blind einem Instinkt, sondern kann seinen Trieb kontrollieren, denn als geistiges Wesen habe er einen „die Triebimpulse und ihren Wechsel überdauernden Willen, der Kontinuität im Wandel seiner psychophysischen Zustände bewahren kann“ (1928, S. 39). Für Scheler ist also der Geist das wesentliche und vorrangige Kriterium, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet, und das „Wesen des Menschen nimmt, wie Scheler sagt, eine *Sonderstellung* ein, welche Sonderstellung einem Prinzip folgt, das „außerhalb alles dessen, was wir »Leben« nennen“ (1928, S. 35) steht, denn das, „was den Menschen allein zum Menschen macht, ist nicht eine neue Stufe des Lebens [...], sondern es ist ein allem und *jedem Leben überhaupt, auch dem Leben im Menschen entgegengesetztes Prinzip*“ (1928, S.35). Es geht Scheler hierbei, wie er sagt, um die „Fähigkeit *der Trennung von Wesen und Dasein*“ (1928, S. 49), wodurch eine „Aufhebung des Wirklichkeitscharakters der Dinge“ (1928, S. 49) zur Geltung kommt. Worum es also Scheler hier geht, ist dass der Mensch sich *wesentlich* vom Tier unterscheidet und nicht bloß als eine *neue Stufe* des Lebens mit immer höher und weiterentwickelten Fähigkeiten betrachtet wird, denn das würde bloß bedeuten, dass das Wesen Mensch zu allem sozusagen besser geworden ist und sich diesbezüglich nur graduell vom Tier unterscheiden würde. Deshalb nennt Scheler es ein dem Leben *entgegengesetztes Prinzip*, da der Geist sich über das

Leben und dessen Bedingungen abhebe, indem er es sozusagen zu verneinen vermag. In ähnlicher Weise spricht auch Flusser diesbezüglich von einem „Eingriff ins Gefüge der Dinge“ (1994, S. 220) und einer „Verneinung der «Bedingung»“ (1994, S. 220). Es geht, wie Scheler sagt um eine neue „Wesenstatsache“ (1928, S. 49), die darin besteht, dass die Grundbestimmung eines geistigen Wesens [...] seine existentielle Entbundenheit vom Organischen“ (1928, S. 36) sei. Es muss an dieser Stelle wiederum betont werden, dass *Geist* für Scheler keine außenstehende Macht und Instanz darstellen soll, sondern vielmehr, so Scheler, „ist der Geist in seiner reinen Form ursprünglich schlechthin ohne alle »Macht«, »Kraft«, »Tätigkeit« und wiederum, wie Friedhelm Decher erläutert, „verdankt der Geist seine Energie den Trieben“ (2015, S. 208). Der Mensch könne also durch seinen Willen die Triebimpulse kontrollieren und kann durch diesen „Hemmungsakt“ (1928, S. 52), „seine Wahrnehmungswelt durch ein ideelles Gedankenreich überbauen [...]. D. h. der Mensch kann seine Triebenergie zu geistiger Tätigkeit »sublimieren«“ (1928, S. 53).

Eben dieser Punkt scheint mir sehr interessant und fruchtbar zu sein, wenn man das Verhältnis von Triebenergie und geistiger Tätigkeit als die Korrelation von Drang und Wollen anerkennt, aus der unsere Handlungen entspringen, seien diese physischer Art oder seien diese das formierende Tun des Geistes. Der Gedanke der Sublimierung, wie er hier mit Scheler beschrieben wird, findet sich ja zum Beispiel in ähnlicher Weise auch bei Kant, wo in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Bändigung der Neigungen zu Gunsten moralischer Handlung als ein Gefühl der Nötigung akzentuiert wird, und jenes Gefühl „enthält [...] als *Unterwerfung* unter ein Gesetz [...] keine Lust, sondern, so fern, vielmehr Unlust an der Handlung in sich. Dagegen aber, da dieser Zwang bloß durch Gesetzgebung der *eigenen* Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch *Erhebung*“ (1788, A 143, 144). Insbesondere muss hier natürlich auch Nietzsche genannt werden, da seine Philosophie besonders geprägt ist von der Herrschaft über die Triebe, welche Bemächtigung er als Selbstüberwindung und Sublimierung versteht. Wie Walter Kaufmann erläutert, war es Nietzsches „Meinung, dass z.B. eine sexuelle Triebregung zu schöpferischer geistiger Tätigkeit umgeformt werden kann, statt direkt befriedigt zu werden“ (1974, S. 255). Ein Beispiel hierfür findet sich in der *Fröhlichen Wissenschaft*: „Seinem Charakter »Stil geben« - eine große und seltene Kunst. Sie übt der, welcher alles übersieht, was seine Natur an Kräften und Schwächen bietet, und es dann einem künstlerischem Plane einfügt, bis ein jedes als Kunst und Vernunft erscheint [...]. Hier ist eine große Masse zweiter Natur hinzugetragen worden, dort ein Stück erster Natur abgetragen“ (1882, Aphor. 290). Auch Freuds Triebtheorie liegt ja in sehr ähnlicher Weise diesem Prinzip der Sublimierung zu Grunde, da diese bei ihm die Korrelation von Lustprinzip, gesellschaftlicher Anforderung und Triebverzicht umgrenzt, so dass Sublimierung durch Triebverzicht die Umwandlung der, so kontrollierten, Libido in an die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angepassten Formen schöpferischer Tätigkeiten meint. Es stellt sich natürlich die Frage, ob und inwieweit das überhaupt möglich sei diese Triebenergie in etwas anderes umzuwandeln und das Lustprinzip einfach mit einem *ideellen Gedankenreich zu überbauen*. Leichter *gesagt* als *getan*! Wie wir es auch immer nennen wollen, Leib, Organe, Physis und Psyche, Seele, Geist, so kommt man nicht drum herum den Menschen als eine Einheit zu sehen, denn ohne Physis *wären* wir gar nicht und ohne das geistige Vermögen *wären* wir bloß ein schlecht *bestelltes* Tier, wohl kaum des Überlebens Fähig. Und aber gerade weil wir der Wesenstatsache unter-

liegen Geist zu haben, sind wir dazu geneigt Physis und Geist gedanklich zu trennen und sind sozusagen dazu genötigt durch, wie auch immer geartete, theoretische Modelle und praktische Gehäusebildungen, hierin enthalten das Verhältnis von Triebenergie und geistiger Tätigkeit als die Korrelation von Drang und Wollen, eine Struktur der Ganzheit herstellen, die uns erlaubt den Menschen als Einheit zu betrachten und uns selbst als eine solche zu erleben. Wie diese Modelle und Gehäusebildungen also nun beschaffen sind ist eine Sache, die andere Sache betrifft die Handlung, die aus dem Strukturganzen des Menschen entspringt, denn es gibt, wie Géza Révész sagt, „keine Lebensäußerungen, die die Gesamtpersönlichkeit des Menschen eindeutiger Charakterisieren könnten als ihre Handlungen“ (1944, S.20). Das meint zum einen, „dass eben eine jede Idee und die daran gebundene Theorie über die Existenz des Menschen ein sich vollziehendes Ordnen der Ereignisse ist“ (vgl. Pröhl-Hansen, 2017, S.111), verstanden als das formierende Tun des geistiges, und zum anderen dass die daraus resultierenden Handlungen in diesem vollziehenden Ordnen ihre Motivation haben. Diese Sicht aber ist unweigerlich an den Geist gebunden und man muss die Handlung des Menschen noch in einen anderen Gesichtskreis rücken, um der schweren Last, die der Geist mit sich bringt, zunächst zu umgehen. Dennoch öffnet sich vor dem Horizont des Bisherigen ein tiefergehender gedanklicher Nährboden für die Überlegungen zum Ausgangspunkt dieser Skizze, deren Schwerpunkte sich ja auf den Selbstbezug, den konstruktiven Spielraum, als potentieller Raum einer Ästhetik der Existenz und sich auf die durch Handlung verwirklichten inneren Ideenwelt beziehen.

### 3.

Der Mensch als Tier, um das es *schlecht bestellt* ist, deutet hier schon in eine gewisse Richtung, nämlich dorthin, wo wir zunächst nicht vom *animal rationale, metaphysicum, laborans* oder *symbolicum* sprechen, sondern eher von einem *animal sine facultatem*, das als Tier nicht die Vermögen des Geistes besitzt und zudem ein Wesen ist, das von seiner Physis her nicht sonderlich geeignet ist den natürlichen Bedingungen standzuhalten, wie zum Beispiel die Zufriedenstellung der Nahrungsaufnahme, wie Schutz vor Witterung zu gewährleisten, sowie Schutz vor Raubtieren. Ist der Mensch als solches selbst ein Raubtier oder eher ein Fluchttier? Wohl keines von beiden, oder doch beides aber kein besonders Gutes. Worauf ich hiermit natürlich hinaus will, ist im Anschluss an Schellers Sonderstellung des Menschen eine andere Sonderstellung in das Licht der Erörterung ziehen, nämlich die von Arnold Gehlen, dessen Ansatz darin besteht den Menschen grundlegend als *Mängelwesen* zu betrachten. Gehlen möchte zeigen, dass nicht nur diese *neue Wesenstatsache* Geist den Unterschied zwischen Mensch und Tier ausmacht, sondern vielmehr möchte er ein einheitliches Strukturgesetz vorstellen, „das alle menschlichen Funktionen von leiblichen bis zu den geistigen beherrscht“ (1950, S. 23). Den Ausgangspunkt sieht Gehlen darin, dass der Mensch ein *handelndes Wesen* ist, denn auch „in den physischen Bewegungsformen“ (1950, S. 23) ließe sich dieser Unterschied darlegen, und nur, wie Gehlen sagt, „vom Gedanken eines handelnden, nicht festgestellten Wesens her bekommt man die Physis des Menschen überhaupt in den Blick“ (1950, S. 33). Das Tier, um das es schlecht bestellt ist, muss nun aufgrund seiner Mängel seiner Situation gemäß sozusagen *Stellung nehmen*, das heißt, gegenüber dem Tier unterliegt der Mensch vielmehr einer Mittellosigkeit, denn er hat „so gut wie keine Spezialisierungen“ und „er ver-

gütet diesen Mangel allein durch seine *Arbeitsfähigkeit* oder Handlungsgabe, d.h. durch Hände und Intelligenz; eben deshalb ist er aufgerichtet, „umsichtig“, mit freigelegten Händen“ (1950, S. 34). Nun aufgerichtet, umsichtig, instinktlos, unspezialisiert und nicht mehr an ein bestimmtes Milieu seiner Umwelt gebunden wird der Mensch, wie Scheler es ja auch nennt, *weltoffen* und das stellt für ihn „eine erhebliche Belastung dar, die in sehr besonderen Akten bewältigt werden muss“ (1950, S. 35), das heißt „aus eigenen Mitteln und eigentätig muß der Mensch *sich entlasten, d.h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten*“ (1950, S.36). Der Mensch muss also sozusagen erfindetisch sein und Techniken entwickeln mittels derer er sich aus seiner ungünstigen Lage herausarbeiten kann. In dieser ungünstigen Lage wird der Mensch, wie Révész auch sagt, „durch seine Triebe, seine Bewussten und unbewussten Strebungen, sein Begehren und seine Willensziele zu Handlungen veranlasst“ (1944, S.20-21). Er ist diesbezüglich, so Gehlen, „auf Umschaffung und Bewältigung der Natur hin gebaut, und deswegen auch auf die Möglichkeit der Erfahrung der Welt hin [...]. Der Inbegriff der von ihm ins Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt Kultur“ (1950, S. 38), und besonders interessant ist eben, dass an „genau der Stelle, wo beim Tier die „Umwelt“ steht, steht daher beim Menschen die Kulturwelt, d. h. der Ausschnitt der von ihm bewältigten und zu Lebenshilfen umgeschaffenen Natur“ (1950, S. 38). Auch das Tier arbeitet zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, dennoch bestehen „hinsichtlich der inneren Natur dieser Betätigungen, der Kräfte, die diese Leistungen hervorbringen [...] *unüberbrückbare Differenzen*“ (1944, S.63), denn gegenüber dem im Instinkt des Tieres angelegten, natürlichen Verlauf, ist die menschliche Arbeit geprägt durch eine sich über Generationen hinweg überlieferte, bewährte aber auch veränderbare Arbeitsmethode.

Diese aus der Not entwickelten Techniken sind als Kunstfertigkeit zunächst handwerkliche Tätigkeiten. Zunächst also verbinden wir mit Kunstfertigkeit ein Können, das geschickliche Hantieren mit den Dingen, das Bearbeiten und Formen eines Materials. Dieses Formen verändert das Material von seinem natürlichen Zustand zu einem von Menschenhand hergestellten Gegenstand, einem Werk. Aus dem anfänglich mit den *bloßen Händen* Gewerkelte entsteht sinngemäß ein nutzbares Zeug, ein Werkzeug. Die Stätte, wo dieses Werken und formierende Tun vonstattengeht, nennen wir die Werkstatt. Vielleicht ein Bogen zur Jagt, denn ohne Bogen ist der Mensch ein schlechter Jäger. Solch ein Bogen zum Beispiel bezeugt nun letztlich dieses dem Menschen eigentümliche Prinzip als handelndes Wesen, nämlich Techniken zu entwickeln, um das Am-Leben-sein zu gewährleisten, nutzbare Werkzeuge herzustellen und solch ein „Werkzeug im anthropologischen Sinne entsteht nur dann, wenn ein Gegenstand zweckbewusst geformt oder umgeformt wird [...]. Die Herstellung eines Werkzeuges, selbst in seiner primitivsten Form, setzt demnach eine zweckbestimmte, modifizierende, gestaltende Fähigkeit voraus“ (1944, S.60). Nun beschränkt sich die Kunstfertigkeit aber nicht nur auf sozusagen handwerkliches Tun, sondern ist ein Grundelement menschlichen Handelns überhaupt, obwohl, wie das Wort Handlung von sich selbst sagt, die Hände hier ursprünglich den Ansatz bilden. Révész sagt sogar, dass die „allgemeine Bedeutung der menschlichen Hand [...] in der Funktion des *Handelns*“ liegt (1944, S.20). So spricht Révész diesbezüglich von einer Wechselwirkung zwischen Hand und Bedürfnis, denn „die Bedürfnisse bilden die Hand, und die Hand schafft neue Bedürfnisse und löst die durch die Bedürfnisse entstehenden Aufgaben“ (1944, S.19). Diese Wechselwirkung zwischen Hand und Be-

dürfnis verweist nun in Zusammenhang mit der zweckbewussten Formung zwar zunächst auf eine gestaltende Fähigkeit, aber auch darauf, dass mit der Kunstfertigkeit eine geistige Aktivität mit einhergeht. Kunstfertigkeit und geistige Aktivität, so könnte man meinen, greifen hier also von ihrer Entwicklung her ineinander, wobei man vielleicht dazu geneigt ist der Kunstfertigkeit als das handwerkliche Tun den Vorrang beizumessen, da noch lange bevor die Sprache und die Schrift zum Beispiel, als die große Abstraktionsleistung des Geistes die Bühne der Menschheitsgeschichte betraten, die Kunstfertigkeit der Herstellung von Kleidung, Werkzeugen, Behausungen und die Kunst des Jagens dem Menschen eigen waren. Révész zum Beispiel weist darauf hin, „dass die Hauptwerkzeuge der Menschheit ihre Entstehung der Hand zu verdanken haben. Sie sind nämlich so entstanden, dass man die Stellung und die Arbeitsbewegungen der Menschlichen Hand nachgeahmt und auf sie übertragen hat“ (1944, S.48). Und doch, so bezeugen die ersten Höhlenmalereien die Abstraktionsleistungsleistung des Geistes durch symbolische Formen Erlebtes wiederzugeben und damit zu kommunizieren und vielleicht bezeugt sich ja darin auch schon eine planerische und vorausschauende Aktivität, wie die Beute zu *überlisten* sei. So ist, seit dem das Bewusstsein beim Menschen erwacht ist, auch der Geist eine Werkstätte des formierenden Tuns, nämlich als ein beständiger hermeneutischer Kreislauf zwischen der Wahrnehmung, des Verstehens, der Erinnerung, der Reflexion und einer zunehmenden Symbolisierung der Umwelt. Insofern entspringt das menschliche Handeln nun nicht mehr nur der bloß unmittelbaren Wahrnehmung mit dem Zweck das augenblickliche Wohlbefinden zufriedenzustellen, sondern findet seine Grundlage vielmehr auch in diesem Kreislauf der geistigen Werkstätte. Wichtig scheint mir hier nun zu betonen, dass Tätigkeit und geistiges Vermögen kaum voneinander zu trennen sind und von ihrer Entwicklung her sozusagen gleichursprünglich und in einer Wechselbeziehung zueinander stehen. Eben diese dem Menschen eigentümliche Tätigkeit, sowohl physisch wie psychisch, heißt Handlung und ist, so meine ich, eng verbunden mit dem, was wir Kunstfertigkeit, die *téchne*, nennen, denn *téchne* fordert beides, nämlich *handwerkliches* Geschick und das geistige Vermögen zur Entwicklung und Weitergabe von wiederholbaren „Arbeitsmethoden, die sich nach den jeweiligen Umständen modifizieren und dem jeweiligen Arbeitsziel anpassen“ (1944, S.61). So kann man das, was wir Kunstfertigkeit nennen, als das Erlernen von Techniken betrachten, die ihren Ausgangspunkt in der Notwendigkeit nehmen, nämlich alle dem Lebensdrang entgegenstehenden Widerstände zu überwinden und kontrollieren zu können. Hierin liegen sodann ein generelles Motiv und ein ursprünglicher Zweck der Kunstfertigkeit als ein zielorientiertes Handeln. Das zielorientierte und zweckmäßige Handeln bezeugt nun, dass aus dem ursprünglichen *Trieb* ein *Wollen* wird, eine grundlegend schöpferische Triebkraft, worin sich, neben dem bloßen Trieb und Drang des Überlebens und der Art-erhaltung, die menschliche Wirksamkeit begründet, nämlich „ein dem Menschen innewohnender Drang seine Lebenswelt und sein Dasein zu betrachten, zu verstehen und gestaltend nachzubilden, aber auch umzuformen“ (vgl. Prøhl-Hansen, 2020). Dies besagt aber auch, dass Kunstfertigkeit sich auf die geistige Aktivität bezieht, nämlich auf das arbeitende Bewusstsein und formierende Tun des Geistes, das fortwährend damit befasst ist die innere Ideenwelt und ihr auf die Außenwelt-gerichtet-sein, zu formen, zu strukturieren und zu verändern; es ist ein fortlaufender hermeneutischer Prozess, oder mit Hegels Worten, „die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“ (1807, S. 23). Das formierende Tun des Geistes menschl-

cher Wirksamkeit findet zum Beispiel seine feste Form und Gestalt in der Philosophie, den Religionen und der Kunst, und diese, wie Ernst Cassirer sagt, „verschiedenen Erzeugnisse der geistigen Kultur [...] werden [...] zu mannigfachen Ansätzen, die alle auf das eine Ziel bezogen sind, die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden“ (1923, S. 10). Also; im Allgemeinen und als spezifisch menschliches Handeln umfasst die Kunstfertigkeit als *téchné* alles Hantieren, Gestalten und formierende Tun und wie wir uns selbst *verorten*, sowohl in den praktischen wie auch in den geistigen Dingen, um etwas Bestehendes, Festes herzustellen, nämlich dorthin, wo wir uns *befinden*.

#### 4.

Interessant diesbezüglich ist nun, dass Gehlen darauf hinweist, dass das „Denken, Vorstellen und Phantasieren [...] auf einem breiten Unterbau sensomotorischer Funktionen, die über Hand, Auge und Sprache laufen“ (1950, S. 19) ruht. Deshalb sei es sehr wichtig „die gemeinsame *Wurzel von Erkenntnis und Handlung* freizulegen, denn Weltorientierung und Handlungsführung sind die ersten und tragenden menschlichen Lebensgesetze“ (1950, S. 43). Die hier genannte notwendige *Weltorientierung* entspringt der menschlichen Bedingung der *Welt-offenheit*, die, wie Gehlen sagt, für den Menschen eine Belastung darstellt. Um diese Welt-offenheit zu strukturieren, müssen alle erfahrbaren Ereignisse sozusagen in Ordnung gebracht werden, und zwar dadurch, dass der Inhalt aller erfahrbaren Ereignisse und Eindrücke der sinnlichen Wahrnehmung, einschließlich die durch die Reflexion gegebenen, wie Cassirer sagen würde, an eine symbolische Form gebunden werden. Sprache ist ja eine solche symbolische Form, die dazu dient Dinge, Situationen und Ereignisse zu benennen aber auch zu vermitteln. Cassirer betont diesbezüglich, dass sich im Prozess der Sprachbildung zeigt, „wie das Chaos der unmittelbaren Eindrücke sich für uns erst dadurch lichtet und gliedert, dass wir es »benennen« und es dadurch mit der Funktion des sprachlichen Denkens und des sprachlichen Ausdrucks durchdringen“ (1923, S. 18). Das Benennen einer Sache meint ja ganz konkret, dass das durch die sinnliche Wahrnehmung Gegebene durch einen Sprachlaut festhalten wird, der, wie auch der reine Begriff, die Sache mit einer bleibenden Bedeutung und einem Sinn behaftet und diese „Fixierung gewisser Inhaltsmomente durch den Sprachlaut bezeichnet an ihnen nicht nur, sondern verleiht ihnen geradezu eine bestimmte gedankliche Qualität, kraft deren sie nun über die bloße Unmittelbarkeit der sogenannten sinnlichen Qualitäten erhoben sind“ (1923, S. 18). In diesem Zusammenhang bildet nun in der Theorie Gehlens die für den Menschen als *handelndes Wesen* notwendige Weltorientierung durch die Belastung der Welt-offenheit den Antrieb sprachlicher Entwicklung. Die Lautbewegungen, wie er sagt, „sind [...] unabhängig vom wirklichen Vorhandensein der in diesen Symbolen vermeinten Dinge oder Situationen [...] Es ist dieses die Basis alles „Vorstellens“ (1950, S. 50), und es sei damit „der Übergang zum „Denken“ gefunden“ (1950, S. 47), da „das Aufbaugesetz des menschlichen sensorisch-motorischen Verhaltens sich in der Sprache fortsetzt“ (1950, S.47), eben um die Entlastungsleistungen zu bewältigen, die „in der tätig gelösten Aufgabe, sich in der Welt so zu orientieren, dass sie ihm verfügbar wird“ (1950, S.46) bestehen. Hierin wird nun der enge Zusammenhang zwischen Hand, Auge und Sprache deutlich und wie diese psychophysischen Antriebsmomente das Handeln strukturieren, denn der Mensch, so Gehlen, schaffe sich „ei-

gentätig [...] einen „Leerraum“ einer übersehbaren, andeutungsreichen und dahingestellt-verfügbaren Welt. Er baut sich diese auf im Zuge der Erfahrungsbewegungen, in denen [...] die Dinge in Erfahrung gezogen, kommunikativ aufgeschlossen und abgestellt werden, bis endlich das Auge allein eine geordnete, neutralisierte Welt beherrscht“ (1950, S.46). Der Zusammenhang zwischen dem Handeln und der Sprache wird in ähnlicher Weise auch von Hannah Arendt erörtert, wobei hier die Sprache die Qualität einer sinngebenden Funktion erhält, und das Bedürfnis des Sprechens, so Arendt, „entspringt nicht dem Erkenntnisdrang [...], sondern aus dem Sinnstreben. Das bloße Benennen von Dingen, die Schaffung von Wörtern, ist die menschliche Art der Aneignung und gewissermaßen der Aufhebung der Entfremdung von der Welt, in die ja jeder als Neuling und Fremder hineingeboren wird“ (1971, S. 104-105). Es sei also in „dem Drang zum Sprechen [...] das Streben nach Sinn beschlossen“ (1971, S. 104). Insofern könnte man das Handeln als das Zentrum einer jeglichen Kommunikation ansehen, denn einer jeden Kommunikation gehen eine Absicht, ein Vorhaben, ein Zweck und ein Ziel voraus; oder anders gesagt, jede Kommunikation als *téchne* findet ihren Antrieb im Handeln, denn sie ist ein Grundelement dessen. Worauf Arendt hier aufmerksam macht ist, dass wir sozusagen als nicht festgestellte Tiere in die Welt gegeben werden, und dass dieses In-die-Welt-Geworfensein und die damit verbundene Notwendigkeit der Weltorientierung den Anfang eines jeden Menschen ausmacht, von wo aus er das Verhältnis zur Umwelt und jenes zu sich selbst überhaupt erst zu entfalten beginnt. Dieses für den Menschen eigentümliche *Entfalten* – eigentlich etwas, was wir mit den Händen tun – entspringt zum einen dem *Unterbau sensomotorischer Funktionen* und zum anderen bildet sich hieraus der Bezug, den wir zur Existenz haben, woraus sich doch erst die ganze innere Ideenwelt des Lebens des Geistes bildet, die Praktiken des Daseins sich entwickeln und wie wir uns zum Am-Leben-sein verhalten. Nun ist es ja nicht so, dass wir mit einer Ideenwelt gerüstet und einer physischen Geschicklichkeit in das Dasein hineingeboren werden, sondern vielmehr sind wir doch eher *nichts ahnend* und physisch recht *unbeholfen*, so dass das eine wie das andere sich erst durch das In-der-Welt-sein notwendigerweise entwickeln muss. Die ersten weltorientierenden und bedürfnisbetonten Handlungen eines in die Welt gegebenen Kindes bestehen ja zunächst aus den auf die Reize seines Umfeldes reagierenden Bewegungen einschließlich der Lautbewegungen und eben dieser Anfang, der sich durch diese Sensomotorik auszeichnet, bildet den wesentlichen Ansatz für Gehlen. So zeigt sich zum Beispiel die „Weltoffenheit und Empfänglichkeit des menschlichen Kindes [...] darin, daß es Scheindrücke in unspezifischen Ausdrucksbewegungen beantwortet unter denen sich auch lautmotorische befinden“ (1950, S. 239) und damit knüpft „sich ein festes Band zwischen der gesehenen Welt und dem Laut“ (1950, S. 239). Man kann sich das ja auch gut vorstellen, wie das Kind durch seine Weltoffenheit aber auch durch seine unspezialisierte Physis zunächst eine lebensnotwendige Bewegungsstruktur entwickelt und sich dann im Nachhinein dadurch sozusagen ein *Bild von der Welt macht*, das sich durch *Lautbewegung* in einer Bedeutung verankert, und denn auch „erst auf dem Grund der Bedeutung erwachsen der im Geiste festgehaltene Sinn und die diesbezüglich entworfenen Ziele“ (vgl. Pröhl-Hansen, 2017, S. 112). Gehlen beschreibt diesbezüglich auch, dass das Denken konstitutiv als ein inneres Sprechen zu verstehen sei, so wie wir es vom Lesen her kennen, wo wir die Wörter sozusagen hören ohne sie aussprechen. Das Denken bleibe insofern an die Sprache gebunden. Das Bild, das wir in diesem sensomotorischen

Prozess von der Welt bilden ist unsere Entsprechung des in der Wahrnehmung Gegebenen; sie ist die Antwort auf den Zuspruch des Daseins. Dieses kommunikative erschließen der Erfahrung des durch die sinnliche Wahrnehmung Gegebenen scheint mir hier ein wesentlicher Punkt zu sein, der der Frage nach den konstitutiven Momenten dessen was wir Geist nennen, eine Antwort bereithält, denn, wie Gehlen sagt, ist das „Denken [...] ursprünglich von Sprechen gar nicht trennbar und bedeutet die im Sprachlaut auf ein Ding verlaufende Intention“ (1950, S. 201), und vielmehr „sind diese Wurzeln der Sprache nicht eigentlich intellektuelle, sondern vitale sensomotorische Aktionen von je besonderer Leistung und unverwechselbar menschlicher Gestalt“ (1950, S. 239). Diesbezüglich wachse also die Sprache „organisch aus dem Unterbau *menschlichen* Sinnes- und Bewegungslebens heraus“ (1950, S. 241). Die Sprache kennzeichnet sich also, so zumindest bei Gehlen, dadurch aus, dass sie die Fortsetzung des sensomotorischen Verhaltens ist, wodurch eine zunehmende Unabhängigkeit von dem durch die Wahrnehmung Gegebenen erreicht wird und sich der Übergang zum Denken vollzieht. Das Sich-Herausarbeiten aus der mangelhaften Lage und die Steigerung der Entlastungsleistung kommen durch diesen Übergang von der anfänglichen Lautbewegung zum freien Denken zum Ausdruck. Es ist, wie er sagt, „die am meisten „entmaterialisierte“, die am meisten entlastete und müheloseste Weise, wie wir die Welt durch selbstgesetzte Symbole uns [...] verfügbar machen“ (1950, S. 241). In diesem Übergang treten nun das Sprechen und das Denken gewissermaßen auseinander, nämlich dort, wo das Gedachte nicht ausgedrückt wird. Das unausgedrückte Sprechen sei, so Gehlen, „sehr Rätselhaft. Es bedeutet zunächst, ganz allgemein, eine Steigerung des indirekten Verhaltens zur Welt, also eine Hemmung des unmittelbaren motorischen oder lautmotorischen Umgangs mit den Dingen“ (1950, S.263) und in diesem indirekten Verhalten ist das, was wir Denken nennen, „dann beschreibbar als der höchste Grad entsinnlichten, bloßandeutenden und „abgekürzten“ Verhaltens – der „Entlastung“ (1950, S. 264). Gehlens Erläuterungen zu dem Zusammenhang von Sprache und Denken legen nun offen, dass die Leistungsfähigkeit des Menschen sich nicht vorrangig nur dadurch erwirkt, dass er Geist habe, sondern vielmehr auch durch das stetige Tätigsein als handelndes Wesen und die damit verbundenen Lernprozesse, die ihr Zentrum in der sensomotorischen Erfahrung haben.

## 5.

Der Übergang vom Sprachlaut als ein Akt der Reaktion auf das durch die Wahrnehmung Vernommene zum Denken als das Fixieren eines Inhaltes lässt sich zum Beispiel ganz gut an den altgriechischen Begriffen *nous*, *psyche*, *thymos*, oder ja auch *logos* und *theoria* verdeutlichen, da diese sich ihrer Bedeutung nach von der Zeit Homers bis Aristoteles einer Wandlung unterziehen. Ob sich nun gerade zu diesem Zeitpunkt eine *wesentliche* Veränderung des Menschen vollzogen haben soll, lassen wir hier offen; interessant aber ist ja, dass in dieser Zeit eben jene Schriften auftauchen, von denen wir zu wissen meinen, dass sie die ältesten, oder zumindest uns überlieferten, sind, die wir kennen. Diese Begriffe bilden einen verstehbaren Ansatz, weil sie also ihrer Herkunft nach und in ihrem Wandel zweierlei besagen, das sich zwar als Zwietracht in der Lebenseinheit versammelt aber unbedingt eine Zusammengehörigkeit zu verstehen gibt, die das Vernehmen und das Denken zusammenhalten. *Psyché*, das wir mit *Seele* übersetzen, heißt anfänglich so viel wie Atem, Hauch und ein dem Körper beleben-

des Prinzip. Später bei Aristoteles ist *psyché* nach wie vor das belebende und organisierende Prinzip der *physis*, wobei hier dann die geistige Tätigkeit des Denkens hinzutritt und als jene Bewegung der Seele benannt wird, die ihre höchste Funktion ausmacht. Dieses lebenspendende Prinzip gilt ja schon bei Aristoteles auch für Pflanzen und Tiere, wobei nur dem Menschen das Denken zukommt. Schelers Stufenmodell ist sofern diesem sehr ähnlich. *Nous* wiederum bedeutet ursprünglich so etwas wie wittern, vernehmen, sehen und später eben denken. Es zeichnet sich diesbezüglich eine Bewegung, die ausgehend von der sinnlichen Wahrnehmung, dem *nous*, sich auf einen Gegenstand richtet, rückwendend auf den *thymos* einwirkt und eine zunächst sensomotorische Reaktion hervorruft, wie zum Beispiel Flucht vor Gefahr, denn der *thymos* sei jenes Organ, das den Menschen in Bewegung setzt und zur Tat schreiten lässt. Die Reaktion könnte eben auch eine Lautbewegung sein, die als sprachliches Element sich sozusagen festsetzt und durch das Vermögen des Geistes wiederholbar, damit fixiert und evaluierbar wird. So bedeutet *logos* ja zum Beispiel artikulierte Sprache, wie aber auch das geistige Vermögen der Vernunft. *Nous* als das bloße Sehen bedeutet dann auch ein inneres Sehen unabhängig vom Vorhandensein der Dinge. Dieses innere Sehen, die geistige Schau, fasst sich diesbezüglich dann auch in dem Begriff der *theoria*, wie Friedhelm Decher beschreibt, als „ein betrachtendes Verweilen bei einer Sache, ein Sich-Versenken in einen, ein Aufgehen in einem Gegenstand“ (2015, S.48).

## 6.

Nun liegt zwar diese Begriffliche Entwicklung, die uns durch die Schriften Homers und nachfolgend die der Philosophie der Vorsokratiker bis zu Aristoteles vermittelt wird, eine Weile zurück, dennoch aber öffnet gerade dieses Auseinanderhalten von Vernehmen und Denken einen Horizont und ein Aufgabenfeld, das seit jeher Gegenstand der Philosophie gewesen ist. Diese Begriffliche Entwicklung, insbesondere in Zusammenhang mit der Theorie Gehlens, ist für den Menschen als Ganzes nicht ohne Bedeutung, denn ganz entschieden geht es ja darum wie sich die Lebenseinheit strukturiert und wie diese erfahren wird, denn der Mensch *ist* in seiner Ganzheit ja immer zugleich Psyche und Soma und hat die stetige Aufgabe diese konstituierenden Momente als Lebenseinheit zu vermitteln. Deshalb scheint mir Gehlens gedankliches Zentrum den Menschen als handelndes Wesen zu betrachten von besonderem Gewicht; und es ist sicherlich nicht so, dass Gehlen die Tatsache verwirft, dass der Geist beim Menschen keine so große Rolle spielt, sondern vielmehr geht es ihm darum, dass sein anthropologischer Ansatz nicht dem Geist den Vorrang einräumt, sondern dem Menschen als handelndes Wesen, und wie er aufgrund seiner Weltoffenheit durch sensomotorische, einschließlich Lautbewegungen, Handlungsstrukturen entwickelt, um sich aus seiner mangelhaften Lage herauszuarbeiten und zu entlasten, größeres Gewicht beimisst. Insofern Verleiht Gehlens Strukturgesetz der Frage nach einer Ästhetik der Existenz einen erweiterten Horizont, denn eine Ästhetik der Existenz ist, wie ich es bisher darzustellen versucht habe, unbedingt von den Strukturen dieser Lebenseinheit her zu verstehen, aus der wir als Menschen im alltäglichen Miteinander durch die Kunstfertigkeit des Handelns eine für uns Wahre Gestalt hervorzubringen vermögen. Der Selbstbezug wiederum ist, neben den festen Ideen, die den Selbstbezug zusammenhalten, der sich immer bewegende Ankerpunkt der Lebenseinheit; diese Bewegung ist ein hermeneutischer Prozess durch die Erfahrung der eigenen Handlungen, wo-

durch sich aber auch die Ideen in der Gehäusebildung verändern können – sie ist ein konstitutiver Kreislauf der aus dem Selbstbezug entspringenden Handlungen, deren Erfahrung im aktuellen Vollzug und ihrer rückwendenden Wirkung auf den Selbstbezug. So ist es einerseits zwar unser geistiges Vermögen, das durch die Fähigkeit der Abschätzung, Beurteilung und Entscheidung unsere Handlungen leitet, dennoch spielt das sensomotorische Erlernen, Erleben und Erfahren eine weittragende Rolle, denn alle körperlichen Bewegungsstrukturen, man denke zum Beispiel bloß an die, insbesondere durch den Tastsinn gesteigerte, Kunstfertigkeit und Spezialisierung der Hände, sind sensomotorische Leistungen, die mit rationalen Gehäusen als solche kaum etwas zu schaffen haben. Man kann zwar diesbezüglich von Bewusstmachungsprozessen sprechen die den übergeordneten Zweck, eine Methode und die Abläufe koordinieren, die Tätigkeit selbst aber vollzieht sich durch die sensomotorische Kunstfertigkeit. Das Spielen eines Instrumentes zum Beispiel bezeugt eine solche Sensomotorik, wobei Tätigkeit und Erleben, das heißt alle relevanten physischen Bewegungen, einschließlich den Lautbewegungen, und deren erfahrbare Rückempfänglichkeit, ineinandergreifen und unbedingt als Einheit zu verstehen sind. Das Vermögen des Verstandes und die Abstraktionsleistung des Geistes sind hierfür zunächst im Allgemeinen nicht notwendig, sondern doch eher nur hinderlich. Insbesondere zum Beispiel beim Klavierspiel, wo die eine Hand etwas anderes macht als die andere, oder wie beim Schlagzeugspiel, wo ja gerade die Beine ebenfalls in unterschiedlicher Weise beteiligt sind. So lässt sich die Kunstfertigkeit von zehn Fingern oder die von zwei Armen und Beinen wohl kaum durch das Denken steuern; hier sind andere Kräfte am Werk und wir haben sicherlich alle in irgendeiner Weise eine Vorstellung davon, durch eigene Erfahrung des Spielens oder des Erlebens von Musikern, welche Spezialisierung und Kunstfertigkeit der Mensch in der Lage ist sich anzueignen. Diese Leistung also, und hier zeichnet sich das Wesen *Mensch* wirklich aus, lässt sich dann sogar noch steigern, wenn nämlich neben der Komplexität der Sensomotorik das Vermögen des Geistes hinzukommt und sozusagen gleichzeitig, parallel, die Sensomotorik begleitend und doch auch irgendwie unabhängig, die Abstraktionsleistung des Notenlesens vollzieht und neben dem irgendwie kontrollierten Wirrwarr physischer Bewegungen, das Auge also sich auf ein irgendwie strukturiertes Zeichengebilde konzentriert und die einzelnen Zeichen aufgrund ihrer Bedeutung auflöst und der sensomotorischen Empfänglichkeit sozusagen zuruft und eine Instruktion vermittelt, wie zum Beispiel »hey, jetzt kommt gleich ein Gis, aber diesmal nur eine Viertelnote und legato bitte«, und all dies während gespielt wird! Hierbei wird deutlich wie Handlung, Zweck, Bedeutung und Sinn ineinander greifen und ein komplexes und vitales Handlungsgebilde umfasst, dass nur dem Menschen eigen ist.

## 7.

Es lassen sich zunächst zwei grundlegende Strukturelemente hervorheben, die die Lebenseinheit des Menschen bestimmen und leiten. Diese sind nicht neu erfunden, sondern finden sich ja zum Beispiel schon bei Aristoteles und heißen ethische und dianoetischen Tüchtigkeit; die eine bezieht sich auf die Tätigkeit des Menschen als handelndes Wesen, die andere auf die Tätigkeit des Menschen als ein sich seiner selbst bewusstes und denkendes Wesen. Eine vollendete Lebenseinheit, so könnte man sagen, erreicht man nach Aristoteles durch die Erfahrung von Glück, und jene Qualität Glück, wie es ganz zu Anfang zum Aufbau der Ni-

komachischen Ethik notiert ist, sei das „höchste von allen Gütern, die man durch Handeln erreichen kann“, wobei er aber der geistigen Tätigkeit den Vorrang einräumt, denn, wie er sagt, „das oberste dem Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tüchtigkeit“ (NE, Buch 1, 1097b 34 – 1098a 17). Deshalb ist das Glück „kein Zustand (der Ruhe), denn sonst könnte es auch dem gehören, der ein Leben lang schläft“, sondern vielmehr sei das Glück „als ein Tätig-sein zu bestimmen“ (NE, Buch X, 1176a 19 – b2). Dieses Tätig-sein ist nun die geistige Schau und „je eindringlicher der Akt des Schauens, desto tiefer ist das Glücklichein“ (NE, Buch X, 1178b 17 – 1179a 4). Der Gedanke einer Ästhetik der Existenz ist dem ja gar nicht so weit entfernt, denn so könnte ja ihr Ziel darin bestehen Glück anzustreben, und dass dieses Glück seinen Ausdruck darin fände eine für sich wahre Gestalt hervorzubringen. Diese wahre Gestalt könnte durchaus darin bestehen die den Selbstbezug durchwaltenden Kräfte zu sublimieren und sofern ließe sich von einer *Tüchtigkeit* im Handeln wie im Denken sprechen, wobei die Tüchtigkeit des Denkens sich durch die Tüchtigkeit der Handlung verwirklichen und bewähren muss. Wie Leib und Seele, so lassen sich Denken und Handeln sinngemäß nicht voneinander trennen, obwohl wir dies gedanklich beständig tun, sondern sind immer irgendwie auf einander verwiesen und bezogen, und dennoch teilen wir die Lebenseinheit in diese zwei wirksamen Bereiche auf. So steht zum Beispiel zwischen dem Denken und dem Handeln auf der einen Seite das Vernehmen der Reizmannigfaltigkeit und auf der anderen Seite das Vermögen des Geistes und seine alles strukturierende Qualität. Man muss, trotz diesem Auseinanderhalten, immer die Kräfte vor Augen haben, die das Denken und das Handeln leiten. Neben dem Denken und dem Handeln muss ganz entschieden zunächst auch das Vernehmen mit einbezogen werden, denn das Vernehmen der Reizmannigfaltigkeit ist es überhaupt, dass den Nährboden bildet für den Inhalt des Denkens und den Antrieb gibt zum Handeln. Nun muss betont sein, dass der Begriff des Handelns sich auf die dem Menschen wesenhafte Tätigkeit bezieht und nicht ein bloßes Reagieren auf Umweltreize meint. So könnte man von drei Kräften sprechen, die aber nicht voneinander zu trennen sind, da sie sich gegenseitig bedingen und ineinandergreifen; mentale, physische, und vermittelnde Kräfte. Die mentalen Kräfte sind jene, die die innere Ideenwelt strukturieren und rationale Gehäuse bilden durch Vernunft und Verstand wie wir zu sagen pflegen. Die physischen Kräfte sind Triebenergie, das Vernehmen, das Gefühlsleben wie Zufriedenheit, Freude und Erbaulichkeit, der Drang des Wollens, wie aber auch Sorge, Angst und Niedergeschlagenheit, sowie das Ganze das Dasein begleitende sensomotorische Erleben und Erlernen. So wird man hier aber zum Beispiel das Wollen, die Sorge und die Angst auch zu den mentalen Kräften rechnen. Das Wollen zum Beispiel ist mit Lust aber auch mit Willen verbunden. Die Sorge ist einerseits eine gefühlmäßige Angelegenheit, aber das Sich-Sorgen letztlich ein Bewusstseinsprozess, der nur durch Reflexion möglich ist, und so auch Angst, die, gegenüber der Furcht, an mentale Kräfte gebunden ist, aber auch die Physis fest in ihren Griff nehmen kann. Die vermittelnden Kräfte verorten sich in den Anforderungen, die durch das Vernehmen und das Denken gegeben sind, sie kennzeichnen, einfach gesagt, die nach außen gerichtete Bewegung und ihre Rückkehr. Ich möchte sie hier versuchsweise als *Wille*, *Handlung*, *Erfahrung* und *Reflexion* benennen. Der Wille ist zunächst ein geistiger Akt des Treffens einer Entscheidung, der eng mit der rationalen Gehäusebildung verbunden ist. Er ist aber auch eine nach außen drängende Kraft der Umsetzung, denn der Wille richtet sich schon

durch den Akt der Entscheidung auf einen Zweck und ist deshalb intentional. Die nach außen drängende Kraft des Willens findet ihre Umsetzung und ihren Ausdruck in der Handlung. Die Erfahrungen, die durch das Handeln gemacht werden, sind sozusagen zurückvermittelnd und bilden den Nährboden für geistige Reflexion. Wille, Handlung, Erfahrung und Reflexion haben sofern durch ihre Bewegung eine vermittelnde Eigenschaft. Diese Kräfte in ihrer Verwobenheit sind es, die das Zusammenhalten der Lebenseinheit gewährleisten und den Selbstbezug, der das Zentrum ausmacht, strukturieren und in ihrer Bewegung *Sinnstrebend* sind.

## 8.

Wie oben schon kurz der Zusammenhang von Sprachen und Denken anhand der altgriechischen Begriffe skizziert wurde, so lässt sich auch eine Bewegung zwischen Vernehmen, Denken und Handeln grob aufzeichnen, die die Zusammengehörigkeit der einzelnen Begriffe verdeutlicht. Der ursprüngliche Begriff *nous* als das Vernehmen der Reizmannigfaltigkeit bildet wieder den Ansatz, wobei eben auch *aisthesis* als Sinneswahrnehmung zu nennen ist. Beide Begriffe verstehen sich, neben dem bloßen Wahrnehmen, auch als das Erkennen von Welt, wie das dann spätere *nous* als das geistige Auge vermittelt. Auch kann man hierzu den Begriff *idéa* nennen, der ursprünglich mit 'Aussehen' oder 'Erscheinung' verbunden wurde und dann zu einem inneren Bild wird, das wir zur Leitung nehmen. Das Vermögen der geistigen Schau unabhängig von der Reizmannigfaltigkeit des durch die sinnliche Wahrnehmung Gegebenen lässt sich wiederum als *theoria* benennen, verstanden als das betrachtende Verweilen bei einer Sache, woraus sich Vorgehensweisen entwickeln können, die auf zuvor erkannte Ursachen beruhen, womit der uns bekannte Begriff *methodos* gemeint ist. In der Methode liegt eine potentielle und noch nicht verwirklichte Möglichkeit vor, derer es aber auch das Vermögen der *dynamis* fordert, vielleicht verstanden als ein Wissen, dass das Theoretische der Methode auf ihre praktische Anwendung hinlenkt, welche Anwendung und Verwirklichung durch die grundlegende Antriebskraft der *energeia* ermöglicht wird und in Handlung umgesetzt werden kann. Vielleicht könnte man ja sagen, dass in dem Begriff *téchne* sich die Qualitäten *aisthesis*, *theoria*, *methodos*, *dynamis* und *energeia* sammeln und als der weitgefasste Begriff der Kunstfertigkeit die *Tüchtigkeit* des Denkens und Handelns umfasst. Die physischen, mentalen und vermittelnden Kräfte, die die Lebenseinheit strukturieren und zusammenhalten und den Selbstbezug durchwalten lassen sich diesbezüglich in ihrem Zusammenschluss auch mit dem Begriff der *Vitalität* fassen, sofern wir darunter alles das Leben Angehende verstehen. Vitalität ließe sich, als die Fähigkeit sich den Bedingungen und Anforderungen der Existenz anzupassen, mit Hinblick auf die Notwendigkeit der Spezialisierung als entlastende Tätigkeit, auch mit der Theorie Gehlens vereinbaren.

## 9.

Der Mensch als das nicht festgestellte Tier hat notwendiger zwei wesentliche Eigenschaften, die ihn überlebensfähig machen; einerseits, wie Scheler sagte, hat er einen *die Triebimpulse und ihren Wechsel überdauernden Willen, der Kontinuität im Wandel seiner psychophysischen Zustände bewahren kann* und andererseits ist er, gerade weil instinktlos und Umweltfrei, darauf verwiesen sich in seinen Handlungen zu spezialisieren. Dieses Spezialisieren geht ja so weit, dass unsere Handlungen sich auf alles andere Mögliche konzentrieren können, als

die direkte Befriedigung unserer lebensnotwendigen Bedürfnisse. Dafür bedarf es aber einen Überschuss an Antrieb, denn nur ein Wesen, so Gehlen, „das dauernd akute Antriebe und also einen über jede augenblickliche Erfüllungssituation hinaustreibenden Antriebsüberschuss hat, kann seine Weltoffenheit damit ins Produktive wenden und auch noch [...] Aufgaben höherer Art entwickeln“ (1950, S. 58). Für den Menschen ist es daher sehr wichtig, dass er „die Befriedigung der Bedürfnisse aufschieben“ (1950, S. 334) kann, und das bedeutet, dass die Bedingungen der Handlungen, wie Gehlen sagt, „von den Bedürfnissen sozusagen abgehängt werden“ müssen (1950, S. 334). Das Aufschieben der Befriedigung der Bedürfnisse schafft „einen Leerraum, einen Hiatus zwischen den Bedürfnissen und den Erfüllungen“ (1950, S. 334). So lässt sich auch durchaus dafür argumentieren, dass durch genügend Antriebsüberschuss der bereitgestellte Leerraum ein potentieller Raum sein könnte für eigene Interessen, die zunächst gänzlich freigestellt sind von jeglichen notwendigen Erfüllungen, seien diese direkte oder indirekte Bedürfnisbewältigungen. Eng verbunden mit diesem Leerraum sind, anders gesagt, auch die Umsichtigkeit der Orientierung und eine planende Vorsicht zur Sicherung des Lebensgrundes. Diese Voraussicht nun bezeugt aber auch eine Rücksicht auf das eigenste Seinkönnen und die damit verbundenen Bedingungen, Bedürfnisse und Wünsche. Insofern ist diese Wechselbeziehung zwischen einer nach außen gerichteten intentionalen Vorsicht und einer nach innen zurückwendenden evaluierenden Sicht einer der wesentlichen Prozesse die den Selbstbezug bestimmen. Man könnte hier in diesem Zusammenhang von einer Ökonomisierung der Bedürfnisse und dem Handlungsbedarf sprechen. Das was wir Selbstbezug nennen, würde, so könnte man Gehlen interpretieren, erst durch diese Wechselbeziehung überhaupt thematisiert, denn der Begriff des Innenlebens, so Gehlen, sei „überhaupt ein rein anthropologischer und bezeichnet *dasselbe, wie den Tatbestand der Weltoffenheit, wie dieser nämlich von einem weltoffenen Wesen selbst erlebt wird*“ (1950, S. 258). Durch diesen Wechselbezug vollzieht sich durch den handelnden Menschen eine „Angleichung der inneren und äußeren Welt“ (1950, S. 260), das heißt, „dass wir durch und durch die innere Welt nach der äußeren und die äußere nach der inneren interpretieren, weil wir beide nur in gegenseitiger Interpolation erleben“ (1950, S. 260). Gehlen geht ja so weit, dass das, was wir das *Selbst* nennen nur durch die Handlung gegeben ist, nämlich sogar so, dass „die Handlung das Selbst enthält“ (1950, S. 337), und das kann er deshalb sagen, weil die geistige Aktivität, seiner Theorie zufolge, aus dem Unterbau der sensomotorischen Erfahrung herauswächst. Hierin bezeugt sich auch die vermittelnde Kraft der Handlung, denn, wie Gehlen erläutert, so ist es für den Menschen „eine wesentliche Sache, dass er seine Antriebe und Bedürfnisse an der Welt auseinandersetzt und orientiert, weil er sich selbst zugleich mit der Welt in den Griff bekommen muss“ (1950, S. 338). Dies also nun eine *handlungsbezogene* Struktur des *Selbstbezuges*, die die physischen, mentalen und vermittelnden Kräfte der Lebenseinheit vereint. Hieran schließt sich auch die *Kunsthfertigkeit* als Grundelement des Handelns an, deren Qualität in dem Zusammenschluss geistiger und sensomotorischen Erlernens und Erlebens besteht, und als *téchne* des Menschen Fähigkeit ist sich aus seiner mangelhaften Lage durch Spezialisierung herauszuarbeiten, die durch die vollzogene Handlung zum Ausdruck kommt. Gehlen nennt ja dies auch das *Entlastungsprinzip*. So ist das „menschliche Erkennen und Denken [...] wesentlich aktuell oder virtuell nach außen gewendet, es hebt mit der Wahrnehmung an, und eine Untersuchung seines Leistungsaufbaus ergibt überall, dass es sich stets um den Zusam-

menschluss wahrnehmender und handelnder Tätigkeiten zu einem *Können* handelt“ (1950, S. 62).

## 10.

Die anfängliche Leitfrage nach einer Ästhetik der Existenz scheint vielleicht etwas untergegangen zu sein, ist irgendwie aus dem Blickwinkel verschwunden, als hätte sie das Zentrum der Überlegungen verlassen. Dennoch, so meine ich, sind die Überlegungen wichtige Punkte, die die verschiedenen Schichten einer Ästhetik der Existenz zu beleuchten versuchen, denn es gibt für die Thematisierung dieser Leitfrage keine allumfassende Antwort, die besagt *was* eine Ästhetik der Existenz *ist*, sondern vielmehr bleibt es stets bei der Aufgabe die konstitutiven Momente zu beschreiben, die die einzelnen Schichten zu erfassen suchen. Der Satz *Ästhetik der Existenz* besagt zunächst, dass Existenz vernommen wird, und darin enthalten aber auch wie wir den Zuspruch des Daseins auffassen, beurteilen, werten und beantworten. Dies die Eigentümlichkeit des Menschen, worin sich das Vernehmen, das Denken und Handeln versammeln. Und meine grundlegende Behauptung lautet nach wie vor, dass die Möglichkeit einer Ästhetik der Existenz sich im Selbstbezug verortet, und zwar deshalb, weil die Thematisierung einer Ästhetik der Existenz sich unbedingt auf das Erkennen seiner selbst bezieht. Dieses Erkennen geht aber nicht von einem Selbst als *solus ipse* aus, denn es gibt keinen reinen kontemplativen Selbstbezug. So ist das Vorstellen zwar selbst eine Abstraktion, aber was auch immer man sich in der Vorstellung von sich selbst bildet, wird der Inhalt sich doch immer in irgendeiner Weise an die Erfahrungen des durch die Sinne Gegebenen, unseren realen Bezug zur Umwelt, beziehen, sei dies in einer annehmenden oder abstoßenden Weise, mit Lust oder Unlust verbunden. Der Nährboden für das Erkennen seiner selbst besteht vielmehr in den Anforderungen, den Stellungnahmen und in unserem Verhalten. Man könnte sagen, dass der in das Offene der Welt gestellte Mensch aufgrund seiner Sonderstellung stetig vorausschauend und stellungnehmend um seiner selbst *Sorge* zu tragen hat, denn der Begriff der *Sorge* hat hierfür ein besonderes Gewicht, weil er gewissermaßen Bedürfnis und Notwendigkeit sowie das tätige Einlösen dieser existenziellen Anforderungen umfasst. Ohne dass ich hierauf Bezug nehmen werde und auch bloß nebensächlich erwähnt, sind aber mit Hinblick auf den Begriff der *Sorge* unbedingt Foucaults äußerst detaillierten Ausführungen zur *Sorge*-um-sich, wie sie in den Schriften der griechisch-römischen Philosophie zum Ausdruck kommen. Das Zentrum bildet diesbezüglich die *téchne tou biou*, die Lebenskunst. Foucaults Auseinandersetzung mit diesem Thema findet sich insbesondere zum Beispiel in dem Band *‘Hermeneutik des Subjekts’* in dem seine Vorlesungen des Jahres 1982 festgehalten sind. Nun, die *Sorge* umfasst, als Prüfstein der Befindlichkeit, also zum einen die vorausschauende und stellungnehmende Aktivität des Geistes und zum anderen, ihre Bewältigung als ein ständig *besorgendes* In-der-Welt-sein. Die nährenden Kräfte, die der *Sorge* ihren Antrieb geben, kann man diesbezüglich vielleicht auf zwei wesentliche Punkte reduzieren; zum einen die Angst und zum anderen das Wünschen. Die treibende Kraft der Bewältigung wiederum ist das Wollen. So versteht sich auch Heideggers Aussage, dass im „Phänomen des Wollens [...] die zugrundeliegende Ganzheit der *Sorge*“ (1927, S. 194) hervortritt. Vor dem Horizont der *Sorge*, ihrer Antriebe und Kräfte der Bewältigung, ließe sich durchaus eine Ästhetik der Existenz mit Hinblick auf die Theorie Gehlens vereinbaren, nämlich genau dort, wo Gehlen den An-

triebsüberschuss freistellt von seiner Bereitschaft der Aufgabenbewältigung und eben jene entlastende Lücke skizziert, wo das Sich-sorgen nicht notwendigerweise auf die streng existenziellen Lebensbedürfnisse und die notwendigen Subjektivierungsprozesse zur Anpassung an die Gesellschaftlichen und sozialen Anforderungen abzielt. Sondern, dass sich vielmehr ein potenzieller Frei- und Spielraum öffnet, der in der Reflexion des Selbstbezuges und durch das Erkennen seiner selbst die Thematisierung einer Ästhetik der Existenz überhaupt erst möglich macht und sofern ein Stilisieren und Gestalten seiner selbst in der Sorge-um-sich einbezogen werden kann. Das wäre aber nur der naheliegende und vereinfachte Gedanke, der zunächst verwirrt, als müsse man einen *Platz* freischaffen, an dem sich eine ästhetische Praxis entfalten kann. Die von Gehlen gemeinte Lücke ist im Grunde ein Phänomen der *Entlastung*, und das von ihm vorgestellte Strukturgesetz menschlichen Wirkens hat vielmehr sein Zentrum in der *Tätigkeit* des *Freischaffens*. Wenn auch dieses Grundprinzip menschlichen Daseins in den heutigen modernen Gesellschaften sich aufgrund ausgefeilter *Techniken* in weit entfernten Formen verbirgt, so muss man sich bloß den alltäglichen Lauf der Dinge vor Augen halten, was man eigentlich tut, und dabei erkennen, dass dieses *Freischaffen* am Wirken ist; aber eben nicht nur in der alltäglich zu verrichteten notwendigen Arbeit, sondern in allen Gestalten die der Mensch als Kulturwesen hervorbringt. Deshalb macht Gehlens Strukturgesetz darauf aufmerksam, dass eine Ästhetik der Existenz unbedingt von der Handlung her zu verstehen ist, da sie eine *Weise* des Seins ist, aus der die Formen ästhetischer Existenz herauswachsen können. Insofern kann man festhalten; erstens dass die Erfahrung einer Ästhetik der Existenz in der Handlung selbst liegt, und zweitens dass das Stilisieren und Gestalten wiederum nur darauf zurückzuführen ist, dass dem Menschen das Vermögen der sinngebenden Symbolisierung von Welt eigen ist, die, in welchen Formen auch immer, durch die Kunstfertigkeit zum Ausdruck gebracht wird. Heideggers Begriff von der Technik weist zum Beispiel in den gleichen Gesichtskreis, denn durch den Begriff der Technik, verstanden als *téchne*, wird die Eigentümlichkeit des Menschen als Kulturwesen offenbart. Neben der Bedeutung der Technik als Mittel zum Zweck und als Tätigkeit, „öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d. h. der Wahr-heit“ (1954, S.16) und als „dieses [...] ist die *téchne* ein Her-vor-bringen“ (1954, S.17) des Verborgenen in die Unverborgenheit. Vielleicht können wir sagen, dass durch die Thematisierung der Technik der Mensch sich als Kulturwesen gewahr wird, denn der Begriff der *téchne* bringt sein wahres Wesen hervor, seine Herkunft und sein Wirken.

## 11.

Es bleibt nun festzuhalten, dass erstens eine Ästhetik der Existenz nur von unseren Handlungen her zu verstehen ist, woraus die Formen ästhetischer Existenz herauswachsen können, dass zweitens das Wollen als vermittelnde Kraft des Selbstbezuges *stellungnehmend* unsere Handlungen leiten und drittens, dass der weitgefaste Begriff der Kunstfertigkeit eine Reihe von Qualitäten umfasst, die sowohl das Denken, wie auch das Handeln angehen. Ich habe im Ansatz versucht zu skizzieren wie die physischen, mentalen und vermittelnden Kräfte den Selbstbezug durchdrängen und die Lebenseinheit *Mensch* strukturieren und formen. Der hermeneutische Zusammenschluss dieser Kräfte – in ihrer Wechselwirkung zwischen Innenleben und Außenwelt können wir im Allgemeinen die Vitalität nennen. Sofern wir sagen, dass eine

Ästhetik der Existenz nur von der Handlung her zu verstehen ist, können wir weiterhin sagen, dass die Ästhetik der Existenz in der Erfahrung der Handlung liegt. Ästhetik der Existenz hieße dann handelnd *Stellung* nehmen, wie wir dieses erfahren, sei es in angenehmer oder abstoßender Weise, mit Lust oder Unlust verbunden. Wenn nun die Umsetzung der inneren Ideenwelt mit der realen aktuellen Erfahrung im Einklang ist, erfahren wir die Handlung als sinnvoll. Diese Sinnerfahrung durch eine konstruktive Umsetzung der inneren Ideenwelt scheint mir einer der wesentlichen Grundzüge ästhetischer Praxis auszumachen, denn *aisthesis* benennt ja ihrer Herkunft nach zunächst gar nicht das bloß Schöne und Wohlproportionierte einer Sache, sondern doch eher zunächst die Wahrnehmung der Handlung selbst und die damit verbundene Kunstfertigkeit. Deshalb liegt ja zum Beispiel eine so große Zufriedenstellung darin etwas herzustellen, das Anerkennung findet und sich so der ganze Prozess und die Handlung im Nachhinein sinngebend bestätigt. Hierin erhält der Begriff der Ästhetik seine ganze Tiefe, nämlich *stellungnehmend*, Welt *erfassen* und *gestalten*. So ist aber gerade diese *Zufriedenstellung* mit lebensbejahender Lust verbunden und wenn man so will, wird die Handlung der Situation entsprechend als etwas Schönes und als etwas Wohlproportioniertes empfunden. Diese *Entsprechung* ist jene Verknüpfung, die durch den Zusammenschluss der physischen, mentalen und vermittelnden Kräfte zum Ausdruck kommt, und ein Bestehen im Selbstbezug gewährleistet. Eine für sich wahre Gestalt hervorbringen, so könnte man diesbezüglich sagen, besteht in der Entsprechung der inneren Ideenwelt mit dem durch die Handlung Hervorgebrachten, dem Vermittelten und Anerkannten. Sofern wir uns in dieser Entsprechung wiedererkennen können, hat diese Gestalt für uns Bestand. Die herausfordernde Welt-offenheit des Menschen wird durch diese Beständigkeit strukturiert und sofern auch kontrolliert. Dies ist der Ort, den wir als handelnde Menschen stets *herstellen* müssen und an dem wir Leben. So ist, wie Gadamer so schön sagt, „das Daheimsein des Menschen in der Welt, die innere Entsprechung zwischen dem Heimischwerden und Sich-heimisch-Machen, das den Handwerker, den Könner, den Schöpfer neuer Gestaltungen und Formen, den *technites*, den Mann, der eine Technik beherrscht, auszeichnet, zugleich die Findung seines eigenen Platzes“ (1993, S. 152). Das Werk, das Produkt aber auch, oder gerade, das *bloße Handeln* im alltäglichen Miteinander bildet sofern die Mitte ästhetischer Praxis und aus der Umsetzung der inneren Ideenwelt in die Praktiken des Daseins wachsen in ihrer konstruktiven Weise die Formen ästhetischer Praxis.

## Literatur / References

- Aristoteles: Nikomachische Ethik, Reclam Verlag, Stuttgart, 2010
- Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes (1971), Piper Verlag, München, 2016
- Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen - Band 1 (1923), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2010
- Friedhelm Decher: Handbuch der Philosophie des Geistes (2015), WBG, Darmstadt, 2015
- Vilém Flusser: Vom Subjekt zum Projekt – Menschwerdung, (1994); Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1998
- Michel Foucault: Hermeneutik des Subjekts (2001, orig. L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004
- Hans-Georg Gadamer: Der Anfang des Wissens (1993, orig. L'inizio della filosofia occidentale), Reclam, Stuttgart, 2000
- Arnold Gehlen: Der Mensch (1950), AULA-Verlag GmbH, Wiebelsheim, 2009
- G.W.F Hegel: Phänomenologie des Geistes, (1807), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986
- Martin Heidegger: Sein und Zeit (1927), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993
- Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik - in Vorträge und Aufsätze (1954), Klett-Cotta, Stuttgart, 2009
- Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, 1788, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974
- Walter Kaufmann: Nietzsche, (1974), WBG, Darmstadt, 1988
- Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse (1886), Nikol Verlag, Hamburg, 2010
- Friedrich Nietzsche: Die Fröhliche Wissenschaft (1882), Insel Verlag, Frankfurt am Main, 2000
- Peter Pröhl-Hansen: Philosophie des Alltäglichen (2017), Lit Verlag, Zürich, 2017
- Peter Pröhl-Hansen: Skizzen zur Ästhetik der Existenz Teil 1 (2020), Topologik numero 28 – ISSN 2026 – 5462, 2020, Cosenza
- Géza Révész: Die menschliche Hand (1944), S. Karger Verlag, Basel, 1944
- Max Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), Sammlung Hofenberg – Verlag Contumax, Berlin, 2016

## PRESENTAZIONE LIBRI

57

L'umano e l'eterno

Michele Borrelli

Asterios

Le Belle Lettere 57

---

Michele Borrelli

## L'umano e l'eterno

Liriche e voci di una esistenza al crepuscolo



  
Asterios

## PRESENTAZIONE LIBRI

Michele Borrelli, *L'Umano e l'Eterno. Liriche e voci di una esistenza al crepuscolo*, Asterios, Trieste 2021.

Nella sua ultima opera, *L'umano e l'eterno*, Michele Borrelli torna sul senso dell'esistere aprendo la riflessione sul legame inscindibile che unisce immanenza e trascendenza, i due costituenti di ogni esistenza umana.

Raccogliendo gli impulsi di Martin Heidegger e, soprattutto, di Karl Jaspers, ci parla dei confini tra l'umano e l'eterno, indicando nella poesia la capacità di poter portare allo scoperto l'inespresso e l'inesprimibile dell'esistenza umana, ovverosia la sua trascendenza.

Il libro ci insegna a vivere in modo più consapevole e vivido la duplice natura che caratterizza il senso dell'esistere, l'essere al contempo immanenza e trascendenza, schiacciati nella finitezza e al tempo stesso aperti alle infinite possibilità dell'esistenza.

La trascendenza, orizzonte inafferrabile e misterioso, è uno sbocco verso mondi extrametodici ignorati dalla scienza, che tanto stavano a cuore a Gadamer. Sono i mondi dei sentimenti, delle emozioni, della ricerca di valori, della ricerca di senso dell'esistenza, ma anche del tutto e delle cose.

L'Autore invita il lettore ad aprirsi a una verità che instrada per gli abissi di quel nulla filosofico, arcano, enigmatico, che è il campo riflessivo più alto, esistenzialmente più decisivo, da cui sorgono tutti i nostri interrogativi esistenziali e gli sforzi di risposta.

Michele Borrelli ci parla di questa insicurezza esistenziale, di cui è prigioniera ogni singola esistenza, in chiave di storia della propria personale esperienza nella temporalità che la soglia di demarcazione tra la vita e la morte gli ha concesso.

È una narrazione esistenziale poetica e filosofica, nelle parole dell'Autore, capace di aprirci all'anima profonda dell'esistenza umana per fare sporgere la sua voce, i suoi sentimenti, i suoi interrogativi, le sue domande, i tentativi ultimi di cercare risposte di senso, nonché la necessità della verità e del perché del tutto, insieme alla necessità di sapere: ma perché esiste l'umano? E perché l'esistere umano segue (e deve seguire) una temporalità il cui arresto è definito dal mistero indecifrabile dell'incalzare della morte?

Il problema della morte, come fine ineluttabile dell'esistenza, frantuma ogni progettualità a lungo termine, avvolge ogni prospettiva futura dell'esistere umano. L'esistenza umana non può assicurarsi un futuro progettuale auto-deciso, auto-determinato in una prospettiva di desideri e sogni che si adempiano necessariamente o che siano vissuti con certezza e per volontà del soggetto, in quanto il futuro dell'esistere umano non è poi determinato dall'umano esistere.

Infatti, ogni progettualità portata avanti da singole esistenze vive in balia di una temporalità che non si può decidere o programmare a priori e fino in fondo, perché non si sa fino a quando questa temporalità rimarrà a disposizione.

L'Autore apre alla speranza nel deserto della morte: essa non è precipizio, abisso, assenza di valore o nichilismo, ma trascendenza, significatività, orizzonte di verità e di senso. L'umano, che a questo destino non può sottrarsi, ne può esplorare, però, il volto con la riflessione poetante.

## PRESENTAZIONE LIBRI

Non si esce dal problema della temporalità dell'essere ritenendo il male e la morte eventi insensati, assurdi o, addirittura, da rimuovere. Non si può sottrarsi alla morte con la semplice forza della volontà o col categorico rifiuto della sua ineluttabilità. Alla ineluttabilità della morte, come apertura alla vita, rendono omaggio il canto e il pianto poetici. Sull'onda della nostalgia l'uomo si riappropria del dolore del ritorno, rientra nella sua casa, ha nostalgia di se stesso e si riaffaccia al mondo nel senso suo originario di poeta.

Solo il poetare entra nell'essenza dell'uomo ed è capace di portare alla luce la verità del suo senso. Solo nella poetica si dispiega il mistero dell'ascolto, il rimettersi dell'uomo all'ascolto del *logos* originario della verità in cui l'essere si espone alla drammaticità del consumarsi inesorabile della sua esistenza.

Sapersi rimettere al dramma del proprio essere, che si perde nel tempo, è un porsi responsabile nei confronti della propria caducità. In questo senso, la verità non è stata e non è dell'uomo in senso proprio, nonostante egli sia quell'ente privilegiato e unico capace di chiedersi del suo senso e della verità di questo suo senso.

L'appartenenza dell'uomo al mondo è responsabilità nei confronti del suo proprio inevitabile consumarsi ed estinguersi. Quale debba essere il senso dell'uomo e della sua esistenza debole e caduca, l'Autore lascia, dunque, che sia la poesia a esprimerlo e il cuore a pronunciarlo.

*Francesca Caputo*

## PRESENTAZIONE LIBRI



Denktraditionen im Dialog:  
Studien zur Befreiung und Interkulturalität

**Raúl Fornet-Betancourt**

**Band 45**

CON LA AUTORIDAD DE LA MELANCOLÍA  
LOS HUMANISMOS Y SUS MELANCOLÍAS

**m** verlag  
mainz

## PRESENTAZIONE LIBRI

Raúl Fornet-Betancourt, *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías*, Verlag Mainz, Aachen 2019.

Nelle pagine dell'opera *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías* Fornet-Betancourt si pone il problema della ricerca di modi per rinnovare l'umanesimo. La prospettiva proposta si snoda lungo il filo conduttore della *malinconia* che, in prospettiva interculturale, fa da sfondo ai diversi approcci di umanesimo. Il libro, composto da una prima parte intitolata "Camino del humanismo" e una seconda intitolata "Los humanismos y sus melancolías", delinea un programma di rinnovamento dell'*ethos* umanistico e riflette con i *pensieri della malinconia* sugli ideali dei diversi umanesimi, configurandosi come uno sforzo controcorrente rispetto alle attuali mode postumanistiche e/o transumanistiche.

Raúl Fornet-Betancourt ci parla dei diversi modi di realizzare l'ideale dell'umanità con Sartre, Heidegger, Jaspers, Fromm, Lévinas, Zambrano e con l'umanesimo cristiano e interculturale, correlando l'inquieto movimento interiore che fa da sfondo agli ideali di perfezione umana degli umanesimi con l'esperienza della malinconia, nel tentativo di una reinterpretazione "malinconica".

Nella prospettiva delineata il *dialogo con le malinconie* viene indicato come cruciale per una trasformazione interculturale dell'*ethos* dell'umanesimo. L'Autore chiarisce che non esiste un solo umanesimo ma molti umanesimi occidentali e che, di conseguenza, se vogliamo rendere giustizia al suo sviluppo storico, dobbiamo parlare di umanesimo occidentale al plurale.

L'Autore mostra come la riflessione storica e filosofica sull'umanesimo occidentale rappresenta un processo complesso in cui emergono profonde differenze, come attesta, per esempio, il fatto che, dall'antichità classica greco-latina ai giorni nostri, il cosiddetto "umanesimo occidentale" si è ramificato in diversi modelli e in una molteplicità di proposte in riferimento alla riflessione pedagogica, all'organizzazione dei saperi e delle conoscenze, a un tipo di pratica intellettuale, a un'ideologia o un programma politico.

L'analisi dell'Autore ruota intorno al concetto di "umanesimi al plurale", avvalorato dal fatto che nel processo di ramificazione o differenziazione dell'umanesimo in modelli si riflettono anche diversi modi di intendere ciò che l'umanità è o dovrebbe essere. L'Autore afferma che se, come è stato spesso ripetuto, "non c'è umanesimo senza umanità", l'umanesimo implica il presupposto dell'affermazione dell'umanità dell'essere umano nella sua dignità, allora bisogna ammettere che le differenze tra gli umanesimi esprimono proprio divergenze nel modo in cui è o dovrebbe essere la comprensione normativa di ciò che definisce l'umanità dell'essere umano e le conseguenze che ne derivano per la coesistenza umana. In questo senso, quindi, sembra più che giustificato considerare la storia dell'umanesimo occidentale come una storia pluralistica che rende conto prima di tutto della disputa tra diversi tipi di umanesimo.

L'Autore pone, tuttavia, un "avvertimento" contro il potere seduttivo di un'immagine dell'uomo come corsa alla perfezione.

## PRESENTAZIONE LIBRI

La ricerca di modi per rinnovare l'umanesimo, avverte l'Autore, può sembrare oggi un tentativo fuori luogo o semplicemente un anacronismo, in quanto è un proposito che ovviamente presuppone la fiducia nelle possibilità di perfezione etica e spirituale dell'essere umano.

Ma è proprio questo presupposto di fiducia nella condizione umana che si scontra con la posizione che viene attualmente propagandata dai gruppi di potere economico e scientifico, interessati, senza dubbio, a continuare la storia dell'umanità, ma ora piuttosto da un orizzonte disegnato da immagini transumane che evocano, con l'autorità del denaro e della scienza, un futuro programmato dal criterio del *come se l'uomo non ci fosse (etsi homo non daretur)*.

Di fronte a questa *aversità culturale*, nelle condizioni di un presente fortemente influenzato da tendenze e ideologie postumanistiche e/o transumanistiche, gli approcci che l'Autore propone forniscono un *ponte* per ripensare la difesa dell'umanesimo. Questo libro vuole contribuire a contrastare queste ideologie e il loro orizzonte avverso all'umanesimo. L'Autore, peraltro, si chiede anche se questa difesa dell'umanesimo sia ancora attuale o se sia una reazione nostalgica illegittima. Al di là di questo interrogativo, l'Autore si muove nella linea di una tradizione di ricerca che insiste sulla conservazione dell'idea di umanesimo, nella ricerca di un altro umanesimo, proponendone una ripresa aggiornata che risponde ai desideri più profondi della condizione umana nel suo pellegrinaggio verso la sua piena umanità. Con la forza della malinconia intende rinnovare l'*ethos* dell'umanesimo, che ne è l'espressione e difendere la persistenza ostinata dell'umano nella sua fragile condizione, bisognosa, ieri come oggi, di cure e consolazioni. Questo può essere ottenuto, secondo Fernet-Betancourt, nella consapevolezza che l'autorità della malinconia deve essere espressa in tutta la sua intensità, poiché è sostenuta dai molti e diversi ricordi malinconici in cui il genere umano ha conservato nei vivai delle proprie culture e religioni le speranze di soddisfare umanamente i desideri dell'anima e le speranze per un futuro migliore.

*Francesca Caputo*



## Istruzioni per gli autori

Lunghezza dei contributi - Gli articoli dovrebbero essere di 10-15 pagine, ma possono essere fatte eccezioni fino a 20 pagine (circa 30.000/40.000 battute, inclusi spazi, note, bibliografia, riassunto e abstract in inglese, breve biografia dell'autore).

Formato - Il testo del contributo dovrà essere in Microsoft Word per Windows (o equivalente). Per le lingue moderne si prega di utilizzare i fonts "Times New Roman" (Windows). Nel caso si adotti un font non ampiamente diffuso si dovrà inviargli una copia in allegato all'articolo.

Foglio A4 (cm. 21xcm. 29,7); margini su tutti e quattro i lati: 2,5; carattere del testo: Times New Roman, Corpo: testo (12), note (10), allineamento: giustificato; interlinea: multipla 1,1.

Riassunto nella lingua di stesura del contributo, abstract in inglese, parole-chiave (Font: Times New Roman, Font size: 10). Short biography (Font: Times New Roman, Font size: 9).

Ogni articolo deve essere corredato da: titolo, eventuale sottotitolo, nome e cognome dell'autore con titoli accademici, denominazione e indirizzo dell'ente o della struttura di appartenenza o, in alternativa, l'indirizzo di residenza, l'indirizzo di posta elettronica.

Riassunti. Ogni lavoro deve essere accompagnato da un riassunto nella lingua di stesura del contributo ed uno in inglese (che comprenda anche la traduzione del titolo) di circa 4-10 righe.

Gli autori sono tenuti a indicare (4-5) parole chiave in inglese e nella lingua di stesura del contributo.

Ogni autore dovrebbe fornire una breve biografia (5-10 righe).

Il grassetto e il sottolineato non sono ammessi.

Le note a pie' pagina saranno numerate in modo progressivo in tutto l'articolo e scritte con una dimensione di carattere minore (10 punti) rispetto a quella del testo. I numeri che rimandano alla nota a pie' pagina saranno riportati in alto, alla fine della frase, preferibilmente secondo l'uso italiano, prima del punto.

Riferimenti - Nel testo, un riferimento identificato mediante il nome di un autore dovrebbe essere seguito dalla data di riferimento tra parentesi. Se gli autori sono più di sei, citare solo i primi tre e aggiungere "et al.". Nel caso in cui un autore citato ha due o più opere pubblicate durante lo stesso anno, il riferimento, nel testo e nell'elenco bibliografico, deve essere indicato da una lettera minuscola come 'a' e 'b' dopo la data per distinguere le opere. La Bibliografia finale: le pubblicazioni devono essere collocate in ordine alfabetico, dal cognome del primo degli autori. In generale, tutti i riferimenti dovrebbero includere: autore, anno di pubblicazione, titolo, casa editrice, luogo di edizione, numeri di pagina.

Esempi:

### VOLUMI

Apel K.-O., Böhler D., Berlich A., Plumpe G. (Hrsg.), 1980, *Praktische Philosophie/Ethik I. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg*, Fischer, Frankfurt a. M.;

Apel K.-O., 1963, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn; trad. it. di

L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975;

Borrelli M., Hoff G. (Hrsg.), 1987, *Interkulturelle Pädagogik im internationalen Vergleich*, Schneider, Baltmannsweiler;

Perini R., 2005, *Della soggettività finita. Dalla teoria del soggetto alla filosofia dell'uomo*, Morlacchi, Perugia.

### ARTICOLI SU RIVISTA O QUOTIDIANO

Apel K.-O., 1987, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», in *Concordia*, n. 11, pp. 2-23;

Ceppa L., 2008, «La sfida di Habermas tra Kant e Darwin», in *Micromega*, n. 6, pp. 63-79;

Odifreddi P., 2000, «Un matematico in mostra», in *la Repubblica*, 30 marzo 2000.

### ARTICOLI IN VOLUME

Apel K.-O., 1990, «Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants», in R. Fernet-Betancourt (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, pp.10-40;

Kohlberg L., 1975, «The Adolescent as a Philosopher. The Discovery of the Self in a Postconventional World», in P.H. Mussen, J.J. Conger, J. Kagan (Ed.), *Basic and Contemporary Issues in Developmental Psychology*, Harper & Row Publisher, New York, pp. 18-33.

### FONTI IN INTERNET

Grieshammer E., Peters N., Theuerkauf J., 2009, «MasterYourThesis – Integrierte Schreib- und Sprachlernberatung für ausländische Masterstudierende an der TU Berlin», in *Zeitschrift Schreiben*, <[http://www.zeitschrift-schreiben.eu/Beitraege/grieshammer\\_MasterYourThesis.pdf](http://www.zeitschrift-schreiben.eu/Beitraege/grieshammer_MasterYourThesis.pdf)>, pp.1-6 (consultato il 16/07/2011).

## Author Guidelines

Length of Contributed Papers - Articles should normally be about 10-15 pages in length, but exceptions can be made up to 20 pages (approximately 30.000-40.000 characters, including spaces, footnotes, bibliography, summary and abstract in English, author's short biography).

Format: The text of article should be in Microsoft Word for Windows or equivalent. For modern languages, authors are asked to use the font "Times New Roman" (Windows). In the case of use of an uncommon font, authors are requested to enclose a copy of the same with the article.

A4 paper (cm. 21xcm. 29,7). Font: Times New Roman, Font size: 12; Footnotes (10); Paragraph: Justified text. Margins should be 2.5 cm on all four sides and line spacing should be set at multiple 1.1

Summary, Abstract in English, Keywords (Font: Times New Roman, Font size: 10). Short biography (Font: Times New Roman, Font size: 9).

Title page of typescript should include title and subtitle of the article, author's name, (academic) titles, if any, the name and address of the institution by which the author is



employed or author's personal mailing address including e-mail address.

**Abstract.** Each paper should include one abstract in the language of the writing of the text and one in English (with a translation of the title) 4-10 lines.

Authors are obliged to define and include (5-5) key words in their articles in English and in the language of the writing of the text.

Each author should provide a short biography (5-10 lines).

Bold type and underlining should not be used.

**Footnotes:** Footnotes should be numbered continuously throughout the article and written in smaller print than the body text (10 point). Footnote numbers in the body text should, as far as possible, be placed in superscript at the end of the sentence and preferably, according to the Italian use, before of the point.

**References:** In the text, a reference identified by means of an author's name should be followed by the date of the reference in parentheses. If there are more than six authors, only the first three should be named, followed by 'et al.'. In the event that an author cited has had two or more works published during the same year, the reference, both in the text and in the reference list, should be identified by a lower case letter like 'a' and 'b' after the date to distinguish the works.

The list of references: the publications should be placed in alphabetic order by the first authors' surname. In general, all references should include: author, year of publication, title, name of publisher, place of publication, page numbers.

A sample reference list appears below.

#### *Books and other monographs*

Apel K.-O., Böhler D., Berlich A., Plumpe G. (Hrsg./Ed.), 1980, *Praktische Philosophie/Ethik I. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg*, Fischer, Frankfurt a. M.;

Apel K.-O., 1963, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn; Italian tr. by L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975; Borrelli M., Hoff G. (Hrsg./Ed.), 1987, *Interkulturelle Pädagogik im internationalen Vergleich*, Schneider, Baltmannsweiler;

Perini R., 2005, *Della soggettività finita. Dalla teoria del soggetto alla filosofia dell'uomo*, Morlacchi, Perugia.

#### *Articles in Journals and Newspapers*

Apel K.-O., 1987, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», in *Concordia*, n. 11, pp. 2-23;

Ceppa L., 2008, «La sfida di Habermas tra Kant e Darwin», in *Micromega*, n. 6, pp. 63-79;

Odifreddi P., 2000, «Un matematico in mostra», in *la Repubblica*, 30 marzo 2000.

#### *Articles in Books*

Apel K.-O., 1990, «Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants», in R. Fornet-Betancourt (Hrsg./Ed.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, pp.10-40;

Kohlberg L., 1975, «The Adolescent as a Philosopher. The Discovery of the Self in a Postconventional World», in P.H. Mussen, J.J. Conger, J. Kagan (Ed.), *Basic and*

*Contemporary Issues in Developmental Psychology*, Harper & Row Publisher, New York, pp. 18-33.

#### *Internet references*

Grieshammer E., Peters N., Theuerkauf J., 2009, «*MasterYourThesis – Integrierte Schreib- und Sprachlernberatung für ausländische Masterstudierende an der TU Berlin*», in *Zeitschrift Schreiben*, <[http://www.zeitschrift-schreiben.eu/Beitraege/grieshammer\\_MasterYourThesis.pdf](http://www.zeitschrift-schreiben.eu/Beitraege/grieshammer_MasterYourThesis.pdf)>, pp.1-6 (16/07/2011)

### CODICE ETICO

#### DICHIARAZIONE ETICA DELLA RIVISTA "TOPOLOGIK"

Topologik è una rivista scientifica peer-reviewed che si ispira al codice etico delle pubblicazioni elaborato da COPE (Committee on Publication Ethics), *Best Practice Guidelines for Journal Editors*

È necessario che tutte le parti coinvolte - autori, redattori e referee - conoscano e condividano i seguenti requisiti etici.

#### DOVERI DEL DIRETTORE E DEL CAPO-REDATTORE

##### **Decisioni sulla pubblicazione**

Il direttore della rivista è responsabile della decisione di pubblicare o meno gli articoli proposti. Il direttore può far riferimento al comitato scientifico della rivista ed è vincolato ai requisiti delle leggi vigenti in materia di diffamazione, violazione del copyright e plagio. Il direttore può parlare con altri redattori o referee nel prendere le proprie decisioni.

##### **Correttezza**

Il direttore valuta gli articoli proposti per la pubblicazione in base al loro contenuto senza discriminazioni di razza, genere, orientamento sessuale, religione, origine etnica, cittadinanza, orientamento politico degli autori.

##### **Riservatezza**

Il direttore e qualsiasi membro dello staff non devono rivelare qualsivoglia informazione su un manoscritto sottoposto alla valutazione della rivista a chiunque non sia l'autore corrispondente, referee, referee potenziale, consulenti editoriali, e l'editore, a seconda dei casi.

##### **Conflitto di interessi e divulgazione**

Materiali inediti contenuti in un manoscritto inviato non devono essere utilizzati nella ricerca di un direttore o di un membro della redazione senza l'espresso consenso scritto dell'autore.

#### DOVERI DEI REFEREE

##### **Contributo alla decisione editoriale**

La pratica del peer review aiuta il direttore a prendere decisioni editoriali e attraverso la comunicazione editoriale con l'autore può anche aiutare l'autore a migliorare il suo testo.

##### **Rispetto dei tempi**

Il referee che non si senta adeguato al compito proposto o che sappia di non poter svolgere la lettura nei tempi richiesti è tenuto a comunicarlo tempestivamente al direttore.

##### **Riservatezza**

Ogni testo assegnato in lettura deve essere considerato riservato. Pertanto, tali testi non devono essere discussi con altre persone senza esplicita autorizzazione del direttore.

##### **Oggettività**



La peer review deve essere condotta in modo oggettivo. Ogni giudizio personale sull'autore è inopportuno. I referee sono tenuti a motivare adeguatamente i propri giudizi.

#### **Indicazione di testi**

I referee si impegnano a indicare con precisione gli estremi bibliografici di opere fondamentali eventualmente trascurate dall'autore. Il referee deve inoltre segnalare al direttore eventuali somiglianze o sovrapposizioni del testo ricevuto in lettura con altre opere a lui note.

#### **Conflitto di interessi e divulgazione**

Informazioni riservate o indicazioni ottenute durante il processo di peer-review devono essere considerate confidenziali e non possono essere usate per finalità personali. I referee sono tenuti a non accettare in lettura articoli per i quali sussiste un conflitto di interessi dovuto a precedenti rapporti di collaborazione o di concorrenza con l'autore e/o con la sua istituzione di appartenenza.

#### **DOVERI DEGLI AUTORI**

##### **Accesso e conservazione dei dati**

Se il direttore lo ritenesse opportuno, gli autori degli articoli dovrebbero rendere disponibili anche le fonti o i dati su cui si basa la ricerca, affinché possano essere conservati per un ragionevole periodo di tempo dopo la pubblicazione ed essere eventualmente resi accessibili.

##### **Originalità e plagio**

Gli autori devono garantire che hanno scritto opere del tutto originali, e se gli autori hanno usato il lavoro e/o parole di altri, che questo è stato opportunamente indicato o citato.

##### **Pubblicazioni multiple, ripetitive e/o concorrenti**

L'autore non dovrebbe pubblicare articoli che descrivono la stessa ricerca in più di una rivista. Proporre contemporaneamente lo stesso testo a più di una rivista costituisce un comportamento eticamente non corretto e inaccettabile.

##### **Indicazione delle fonti**

L'autore deve sempre fornire la corretta indicazione delle fonti e dei contributi menzionati nell'articolo.

##### **Paternità dell'opera**

Va correttamente attribuita la paternità dell'opera e vanno indicati come coautori tutti coloro che abbiano dato un contributo significativo all'ideazione, all'organizzazione, alla realizzazione e alla rielaborazione della ricerca che è alla base dell'articolo. Se altre persone hanno partecipato in modo significativo ad alcune fasi della ricerca, il loro contributo deve essere esplicitamente riconosciuto.

Nel caso di contributi scritti a più mani, l'autore che invia il testo alla rivista è tenuto a dichiarare di avere correttamente indicato i nomi di tutti gli altri coautori, di avere ottenuto la loro approvazione della versione finale dell'articolo e il loro consenso alla pubblicazione nella rivista.

##### **Conflitto di interessi e divulgazione**

Tutti gli autori devono indicare nel proprio manoscritto qualsiasi conflitto finanziario o altro conflitto di interesse che potrebbe essere interpretato in modo tale da influenzare i risultati o l'interpretazione del loro lavoro. Tutte le fonti di sostegno finanziario per il progetto devono essere indicate.

##### **Errori negli articoli pubblicati**

Quando un autore scopre un errore significativo o inesattezze nel suo lavoro pubblicato, è obbligato a comunicare tempestivamente al direttore del giornale o all'editore e collaborare con il direttore per ritirare o correggere il testo.

#### **CODE OF ETHICS**

Our ethic statements are based on COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

It is necessary to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer and the publisher.

#### **DUTIES OF EDITORS**

##### **Publication decisions**

The editor of the journal is responsible for deciding which of the articles submitted to the journal should be published. The editor may refer to the editorial board of the journal and constrained by such legal requirements as shall then be in force regarding libel, copyright infringement and plagiarism. The editor may confer with other editors or reviewers in making this decision.

##### **Fair play**

The editor at any time evaluate manuscripts for their intellectual content without regard to race, gender, sexual orientation, religious belief, ethnic origin, citizenship, or political philosophy of the authors.

##### **Confidentiality**

The editor and any editorial staff must not disclose any information about a submitted manuscript to anyone other than the corresponding author, reviewers, potential reviewers, other editorial advisers, and the publisher, as appropriate.

##### **Disclosure and conflicts of interest**

Unpublished materials disclosed in a submitted manuscript must not be used in an editor's own research without the express written consent of the author.

#### **DUTIES OF REVIEWERS**

##### **Contribution to Editorial Decisions**

Peer review assists the editor in making editorial decisions and through the editorial communications with the author may also assist the author in improving the paper.

##### **Promptness**

Any selected referee who feels unqualified to review the research reported in a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

##### **Confidentiality**

Any manuscripts received for review must be treated as confidential documents. They must not be shown to or discussed with others except as authorized by the editor.

##### **Standards of Objectivity**

Reviews should be conducted objectively. Personal criticism of the author is inappropriate. Referees should express their views clearly with supporting arguments.

##### **Acknowledgement of Sources**

Reviewers should identify relevant published work that has not been cited by the authors. Any statement that an observation, derivation, or argument had been previously reported should be accompanied by the relevant citation. A reviewer should also call to the editor's attention any substantial similarity or overlap between the manuscript under consideration and any other published paper of which they have personal knowledge.

##### **Disclosure and Conflict of Interest**



Privileged information or ideas obtained through peer review must be kept confidential and not used for personal advantage. Reviewers should not consider manuscripts in which they have conflicts of interest resulting from competitive, collaborative, or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.

#### **DUTIES OF AUTHORS**

##### **Reporting standards**

Authors of reports of original research should present an accurate account of the work performed as well as an objective discussion of its significance. Underlying data should be represented accurately in the paper. A paper should contain sufficient detail and references to permit others to replicate the work. Fraudulent or knowingly inaccurate statements constitute unethical behavior and are unacceptable.

##### **Originality and Plagiarism**

The authors should ensure that they have written entirely original works, and if the authors have used the work and/or words of others that this has been appropriately cited or quoted.

##### **Multiple, Redundant or Concurrent Publication**

An author should not in general publish manuscripts describing essentially the same research in more than one journal or primary publication. Submitting the same manuscript to more than one journal concurrently constitutes unethical publishing behaviour and is unacceptable.

##### **Acknowledgement of Sources**

Proper acknowledgment of the work of others must always be given. Authors should cite publications that have been influential in determining the nature of the reported work.

##### **Authorship of the Paper**

Authorship should be limited to those who have made a significant contribution to the conception, design, execution, or interpretation of the reported study. All those who have made significant contributions should be listed as co-authors. Where there are others who have participated in certain substantive aspects of the research project, they should be acknowledged or listed as contributors.

The corresponding author should ensure that all appropriate co-authors and no inappropriate co-authors are included on the paper, and that all co-authors have seen and approved the final version of the paper and have agreed to its submission for publication.

##### **Disclosure and Conflicts of Interest**

All authors should disclose in their manuscript any financial or other substantive conflict of interest that might be construed to influence the results or interpretation of their manuscript. All sources of financial support for the project should be disclosed.

##### **Fundamental errors in published works**

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published work, it is the author's obligation to promptly notify the journal editor or publisher and cooperate with the editor to retract or correct the paper.