

Prolog: Endlichkeit und Transzendenz in menschlicher Erfahrung

Unsere traumartige und verwirrende Existenz

Plötzlich, im Treiben und Geschehen eines neuen Tages in der flüchtigen Abfolge aller meiner Tage, halte ich inne und denke darüber nach, in welcher Lage sich ein jeder von uns befindet. Wir sind verkörperte, sterbliche Organismen in einer Welt, deren Existenz, Anfang und Ende für uns nicht zu entschlüsselnde Rätsel bleiben.

Viele große Denker haben behauptet, die notwendige Existenz der Welt bewiesen zu haben und sogar, dass sie so sein muss, wie sie ist. Ihre Argumente sollten uns kindisch vorkommen: so offensichtlich falsch, dass sie das Entsetzen vor unserer tatsächlichen Situation verraten. Es gibt keinen Grund, warum es etwas geben sollte anstatt vielmehr nichts oder warum dieses Etwas nicht radikal anders sein sollte, als es ist. Die wichtigste Tatsache über die Welt ist, dass sie ist, was sie ist, und nicht etwas anderes. Angesichts dessen, wie die Dinge sind und waren, können viele mögliche Alternativen ausgeschlossen werden. Aber kein Grund, den wir in all unseren Entdeckungen und Überlegungen erkennen können, erklärt, warum die Welt nicht anders angefangen haben könnte oder warum sie, nachdem sie so begonnen hat, keine andere Wendung nahm.

Die Welt ist so, wie sie ist, weil sie war, so wie sie war. Alles verändert sich früher oder später, auch die Veränderung selbst: die Arten von Dingen, die es gibt, wie sie sich unterscheiden und wie sie ineinander oder in neue Dinge übergehen – Dinge, die es nie zuvor gegeben hat. Ein Großteil der Naturwissenschaften, die wir als grundlegend betrachten, und der philosophischen Spekulation, die sie inspiriert hat oder aus der diese ihre Inspiration geschöpft haben, geht davon aus, dass die Natur mit einem Bestand an unveränderlichen Elementarteilchen arbeitet, die unveränderlichen Gesetzmäßigkeiten unterliegen.

Obwohl diese Ansicht zu allen Zeiten viele der größten Wissenschaftler und Philosophen angesprochen hat und weiterhin anspricht, wissen wir bereits genug über die Natur und ihre Geschichte, um sie zu bezweifeln. Das Universum hat eine Geschichte, ebenso wie alles in ihm. Wir Menschen und unsere Gesellschaften bilden da keine Ausnahme. Wenn zur Realität der Zeit die Veränderbarkeit von allem, einschließlich der Veränderung selbst, gehört, dann hat die Welt keine dauerhafte Struktur.

Wir sind in unseren Körpern, in ihren Sinnesapparaten gefangen. In unserer wissenschaftlichen Praxis haben wir gelernt, diesen natürlichen Apparat durch Beobachtungs-, Versuchs- und Recheninstrumente sowie durch eine Dialektik zwischen empirischer Untersuchung und theoretischer Spekulation zu ergänzen. In der Kunst haben wir einen weiteren Zugang zur Realität erschlossen. Aber weder in den Naturwissenschaften noch sonstwo macht uns das wachsende Wissen Hoffnung, die Grundlagen der Realität oder den Anfang und das Ende der Zeit erfassen zu können.

In diesem Sinne sind wir grundlos, ungegründet. Der Rahmen der Realität und damit unserer Existenz entzieht sich uns. Wir und wohl auch jene, die nach uns kommen, werden ihn nie kennenlernen, und all unsere Entdeckungen scheinen uns seinem Verständnis nicht näher zu bringen.

Unsere Ungegründetheit erschiene vielen müßig, wären wir nicht sterblich. Eine Erfahrung würde auf die andere folgen, der Horizont offen zu einer Zukunft ohne Ende. Die dramatische Gegenwärtigkeit des menschlichen Lebens würde uns nicht hindern, alles wieder und wieder zu tun, solange nur die Organisation der Gesellschaft und der Kultur es uns erlaubt, uns stets neu zu erfinden. Die Fragen – Was bedeutet das alles? Was ist der Grund von alldem? – würden ihre Dringlichkeit verlieren. Wir könnten uns leichter mit dem eben-so-Sein der Welt abfinden: dass einfach passiert, was da geschieht.

Aber wir sind nicht unsterblich: Jeder von uns ist auf dem Weg zum Tod. Auch unsere Spezies mag vergänglich sein, selbst wenn sie durch Migration in andere Teile des Universums die finale Zerstörung unseres Planeten und des Sterns, der ihn beleuchtet und erwärmt, überleben kann. Aber solange unsere Umgebung im Universum menschliches Leben zulässt, bleibt der Tod des einzelnen Organismus – gemäß der Regel, die wir ringsum beobachten – eine Bedingung für den Fortbestand der Spezies.

Wir sind in der Lage, die Lebensspanne eines Menschen zu verlängern. Manche glauben sogar, dass die Menschheit in Zukunft Wege finden wird, um das Altern zu verhindern oder rückgängig zu machen und den Tod insgesamt zu besiegen. Sollte dies jemals geschehen, würden sich unser Leben und unsere Gesellschaften radikal verändern, hin zu möglicherweise viel Bösem, wie auch zu Gutem.

Bis dahin aber bleiben wir dem Tod ausgeliefert. Der Tod ist für jeden von uns ein unvorstellbares Ereignis. Wer das Glück hat, nicht wie ein Großteil der Menschheit unter dem Gewicht von Gesellschaft und Kultur zu zerbrechen, die uns zu unglücklichen Namenlosen im Regime sozialer Trennung und Hierarchie machen, der verkörpert und erfährt eine Ahnung von Transzendenz: die Kraft, mehr zu erleben oder zu erahnen, als die etablierte Ordnung der Gesellschaft oder Kultur zulässt; die Kraft, Grenzen zu überschreiten, Gewohntes zu überwinden, zu überraschen – all das, was wir mit Leben verbinden.

Der Tod ist die Vernichtung aller möglichen Erfahrungen, eine Vernichtung, die keinen Einspruch kennt. Er bedeutet die endgültige Zerstörung nicht allein des Individuums, sondern der gesamten Welt, die in seinem Bewusstsein repräsentiert ist, einer Welt, die niemals wieder zum Leben erweckt werden wird. Uns wird gesagt, dass dem nicht so ist: dass diese Welt, die im Geist des Einzelnen heraufbeschworen wird, in anderen Menschen weiterleben oder in den Schöpfungen und Taten der Toten erhalten bleiben wird. Man muss sich fragen, ob jemals einer an diesen dürftigen und phantasievollen Trost geglaubt hat, der so blind ist für das Missverhältnis zwischen dem Leben und dem, was später davon bleibt.

Der Tod ist unbeschreiblich schrecklich, weil er uns eine Zukunft, die Fortsetzung unserer Erfahrungen verwehrt und weil er uns nacheinander diejenigen nimmt, die wir am meisten lieben. Dass dies im Kontext der Ungegründetheit, des mysteriösen Charakters der Existenz geschieht, verstärkt seinen Schrecken nur noch. Wir haben ein unschätzbares Leben, nur um es zu verlieren, es wird uns selbst und unseren Lieben genommen. Obwohl wir unsere Sterblichkeit mit natur- und evolutionstheoretischen Begriffen erklären können, können wir uns nicht leicht damit abfinden. Wenn wir es schaffen, darüber hinauszugehen, sind wir vielleicht versucht zu fragen: Warum können wir nicht weiterleben?

Die Geschichte der Religion und Philosophie im Westen und in der ganzen Welt ist voller Erzählungen, die versuchen, die Kombination aus Ungegründetheit und Sterblichkeit zu erklären, die einen so dunklen Schatten auf unsere Erfahrung wirft. Diese Erzählungen geben vor, uns die Grundlage der Realität und Existenz aufzuzeigen und uns einen Weg zum ewigen Leben zu weisen: wenn schon nicht das Leben, wie wir es kennen, in unseren Körpern und unserer Gegenwart, inmitten unserer Liebsten, dann immerhin ein Leben in einer schattenhafteren Form – besser als nichts, aber selbst Gläubige fürchten, dass es nur ein trauriger Ersatz für das echte Leben ist.

Je besser jedoch die Nachrichten sind, die diese Erklärungen liefern, desto größer ist der Grund zu der Annahme, dass das, was sie versprechen, zu schön ist, um wahr zu sein. Je weniger ermutigend die Nachrichten sind, desto glaubwürdiger werden sie.

Andere Gelehrte, die sich nur ungern in die Rolle des Wohlfühlgeschichten-erzählers drängen lassen, raten uns von der Konfrontation mit der Sterblichkeit ab. Spinoza beispielsweise schrieb, dass ein weiser Mensch an das Leben denkt, nicht an den Tod. Aber selbst der strenge Spinoza verband seine Abkehr vom Tod mit einer Leugnung der Ungegründetheit: Er erklärte uns die ultimative Natur der Realität auf eine Weise, die das Lebensende weniger restlos, bedeutungsschwer und unerbittlich erscheinen lässt.

Die meisten, die keine solche Antwort auf den Tod und die Ungegründetheit sehen, haben einfach geschwiegen und sich mit näherliegenden Dingen beschäftigt. Doch einige wenige meinten mit gutem Recht, dass wir uns mit Ungegründetheit

und Sterblichkeit auseinandersetzen müssen, um Routinen und Idolen, die uns ein reicheres Leben vorenthalten, besser zu widerstehen.

Der periodische Charakter unserer Erfahrung: Endlichkeit und Transzendenz. Im Schatten von Sterblichkeit und Ungegründetheit leben wir unser Leben. Das Verständnis unserer Erfahrung und unserer Fähigkeiten ist Hauptanliegen der Philosophie. In jedem Bereich des Daseins begegnen wir einer Realität – der Realität unserer Erfahrung mitsamt möglicher Zukünfte –, mit denselben verwirrenden Merkmalen. Ich biete hier eine vorläufige Darstellung dieser Realität und entwickle sie im weiteren Verlauf dieses Buches.

Verkörpert in sterbenden Organismen (unseres zeitweiligen Lebens bewusst) und unfähig, das Rätsel der Welt und unseren Platz in ihr zu ergründen (auch wenn wir uns einreden mögen, dass dieses Rätsel bereits entschlüsselt ist), bleibt unsere grundlegende Erfahrung die Endlichkeit. Sterblichkeit und Ungegründetheit sind ihre deutlichsten Ausdrucksformen. Aber sie sind nur der Anfang unserer Schwierigkeiten und Einschränkungen.

Jeder von uns hat ein genetisches wie auch ein soziales Schicksal. Jeder wird in eine bestimmte historische und soziale Situation hineingeboren, mit Eltern, die wir uns nicht ausgesucht haben. Keiner von uns kann seinen Körper verlassen und die Welt so sehen, wie viele von uns sich Gottes Blick auf die Welt erträumen. Wir alle treiben wie die Welt selbst im Strom der Zeit, die wir nicht aufhalten können und von der wir wissen, dass sie uns irgendwann verschlingen wird, uns und alles, was uns lieb ist, und schließlich – lange nachdem wir aufgehört haben zu existieren und alle Erinnerungen und Spuren unserer Existenz ausgelöscht sind – auch unseren Planeten, unser Universum und sogar die Welt selbst. Die Fixierung des Selbst und seiner Bestrebungen an einen verfallenden Körper, an soziale Umstände, an eine Zeit in der Menschheits- und Naturgeschichte, an eine Reihe von Einzelheiten, die selbst begrenzt sind und uns Grenzen auferlegen – das ist unsere Endlichkeit. Solche Grenzen sind beweglich – wie sehr, wissen wir nicht –, aber wir heben sie nicht auf, indem wir sie verschieben.

Unsere Endlichkeit hat kein konstantes Maß. Wenngleich nicht zu überwinden, können wir doch ihre Fesseln lockern. Wir können unsere Einsicht über das hinaus erweitern, was unsere schwachen kognitiven Fähigkeiten zulassen, auch wenn uns die Grundlage des Seins und der Existenz weiterhin verborgen bleibt. Wir können Naturkräfte zu unserem Vorteil nutzen und in die Abläufe der Natur eingreifen. Wir können Gesellschaften und Kulturen schaffen, die unsere Menschlichkeit auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck bringen, und sie in verschiedene Richtungen entwickeln. Und in diesen Gesellschaften und Kulturen sowie durch unsere Kämpfe gegen ihre Ordnungen und Grundlagen können wir Dinge, Ideen, Erlebnisse und Konstellationen erschaffen, die es niemals zuvor gab.

Neben der Körperlichkeit gibt es die Selbstermächtigung, neben der Einschränkung die Besserung, neben der Endlichkeit die Transzendenz – wenn wir unter Transzendenz die Überwindung dessen verstehen, was uns als unveränderliche Grenzen unserer Kräfte und Erfahrungen erschien. Unsere Fähigkeit zur Transzendenz ist nicht unbegrenzt, aber ihre Grenzen sind nicht festgelegt. Jeder Versuch, ein äußeres Maß dieser Begrenzungen zu definieren, wurde mit der Zeit widerlegt.

Die Kraft der Transzendenz liegt sowohl im einzelnen Menschen als auch in der gesamten Menschheit. Unsere Institutionen und Dogmen unterscheiden sich darin, inwieweit sie diese Kraft anerkennen und fördern. Aber selbst dort, wo sie am wenigsten anerkannt und am stärksten unterdrückt wurde, ist sie nie ausgelöscht worden.

Es gibt keine universelle und unumstrittene Form des sozialen Lebens oder Denkens. Die sozialen und konzeptuellen Welten, die wir aufbauen und bewohnen, tragen dazu bei, uns zu dem zu machen, was wir sind. Aber es gibt immer noch mehr Möglichkeiten für Erfahrungen, Gefühle, Verbindungen, Einsichten und Inventionen in jedem von uns, wie auch in allen gemeinsam, als es in all diesen Welten gibt oder jemals geben kann. Im alten Vokabular der westlichen Philosophie und Theologie sind diese sozialen und konzeptuellen Kontexte unserer Erfahrung in Bezug auf uns endlich, und wir sind in Bezug auf sie unendlich.

Wir können zum Beispiel eine Entdeckung machen oder einen Gedanken denken, der nach unseren festen Methoden und etablierten Annahmen keinen Sinn ergibt, und dann rückblickend die Methoden und Annahmen entwickeln, die es uns ermöglichen, ihn zu verstehen. Wir können mit einer Form der Organisation unseres sozialen Lebens experimentieren, die zuvor keinen institutionellen Ausdruck hatte, und dann im Nachhinein Regeln, Institutionen und Ideen entwickeln, die unser Experiment regulär, wiederholbar, legitim und verständlich machen. Diese Kraft, alle endlichen Bestimmungen unserer Existenz zu überwinden, die uns sowohl als Individuen als auch als Menschheit innewohnt, ist unsere Transzendenz.

Das Versprechen, das im unbeschränkten Gebrauch dieses Vokabulars liegt, ist nicht einzuhalten. Unsere Kraft, die Grenzen der Endlichkeit in jedem Bereich unserer Erfahrung zu überwinden, hat keine festen Grenzen: keine Grenzen, die wir aus unserer zeitlichen Perspektive bestimmen können. Zu sagen, dass diese Macht keine festen Grenzen hat, bedeutet jedoch nicht, dass sie unbegrenzt ist. Ihrem Gebrauch durch den Einzelnen stehen alle Schwächen von Geist und Körper und die unerbittliche Unterdrückung durch die Gesellschaft entgegen. Ihr Gebrauch durch die Spezies wird von unserer natürlichen Verfasstheit und den Unglücksfällen menschlicher Geschichte eingeschränkt.

Solche Grenzen zeigen sich in der unermesslichen, steten Distanz zwischen unseren Entdeckungen des inneren und äußeren Wirkens der Natur und unserer

Unkenntnis über den Grund des Seins, über den Rahmen der Realität, über Anfang und Ende der Zeit. Unsere immerwährende Anstrengung, Erkenntnisgrenzen zu überschreiten, bringt uns dem mitunter in westlicher Tradition so genannten absoluten Wissen nicht näher. Sie befreit uns niemals von unserer Ungegründetheit. Es mag Gedanken geben, die Wesen unserer Spezies niemals haben können, und Entdeckungen, die sie niemals machen können.

In diesem Zustand sind wir ständig anfällig für zwei häufige Irrtümer in der Geschichte unserer Versuche, unsere Lebensumstände zu verstehen. Einerseits können wir Schwächen der Wahrnehmung, der Einsicht und der Physis mit unveränderlichen Beschränkungen unserer Fähigkeiten verwechseln und dabei übersehen, inwieweit wir diese doch überwinden oder ausgleichen können: zum Beispiel durch Teleskope und Mikroskope, Computer und Teilchenbeschleuniger, mit denen wir begonnen haben, die Grenzen unserer Sinne zu überschreiten. Auf der anderen Seite könnten wir, ermutigt durch unsere wiederholten Versuche, die Grenzen unseres Verständnisses der Realität zu überwinden, dazu kommen, uns als Teilhaber des absoluten Wissens zu betrachten, wie es der Gott der Gläubigen hat. Dieses Wissen wird unser sein, so schmeicheln wir uns, wenn auch nicht unmittelbar, in der biografischen Zeit des Einzelnen, sondern letztlich in der historischen Zeit der Spezies.

Die Dialektik von Verkörperung und Ermächtigung, Begrenzung und Korrektur, Transzendenz und Endlichkeit, die wir im Schatten des Todes und der Ungegründetheit erleben, berührt jeden Aspekt der Existenz und liefert der Philosophie einen Gegenstand. Aber das ist nicht die ganze Geschichte und kann die Anliegen der Philosophie nicht ausreichend erklären.

Wir erleben unsere Endlichkeit und gehen als Individuen in den Tod. Durch soziale Praktiken, einschließlich der Praktiken der Naturwissenschaften, verschieben wir jedoch die Grenzen der Endlichkeit. Die Fähigkeit, diese Grenzen zu verschieben, ist sowohl dem Einzelnen als auch den Gemeinschaften, denen er angehört, und der gesamten Menschheit gegeben. Aber nur durch das Handeln innerhalb und gegen diese Praktiken – die Methoden der verschiedenen Wissenschaften und Disziplinen, die institutionellen Arrangements der Gesellschaft, die uns zur Verfügung stehenden Rollen und Praktiken und die symbolische Welt, in die all unser Handeln eingebettet ist – kann der Einzelne diese Macht entwickeln und ausüben.

Zur Anerkennung unserer Endlichkeit und der Lockerung der Zwänge, die sie uns auferlegt, müssen wir, um ein realistisches Bild von uns selbst zu gewinnen, die Erkenntnis hinzufügen, dass wir als Individuen unvollständig sind und uns verzweifelt danach sehnen, durch andere vervollständigt zu werden. Wir brauchen andere Menschen und fürchten sie zugleich. Wir sind nur frei durch unsere Verbindung zu anderen und durch unser Engagement in einer bestimmten sozialen Welt. Jede Verbindung scheint uns jedoch mit Unterwerfung und dem

Verlust von Eigenständigkeit und Freiheit zu bedrohen. Und jede Einbindung in eine bestimmte soziale Welt scheint die Hingabe an diese Welt als Vorbedingung der Einbindung zu erfordern.

Um frei zu sein und das Leben in vollere Maße zu besitzen, müssten wir uns vereinen, ohne uns selbst zu verlieren, und uns in eine soziale Welt einbringen, ohne uns ihr zu unterwerfen. Wir müssten bedingungslose Liebe und Anerkennung in der Umarmung eines anderen Menschen finden und der Gesellschaft das letzte Wort verweigern, es behalten, für uns selbst.

Wir verwirklichen uns nur mit anderen, aber all unsere Beziehungen führen auf Schritt und Tritt zu Komplikationen, Missverständnissen und Enttäuschungen. Angesichts der Aussicht auf den Tod und des undurchdringlichen Rätsels der Existenz suchen wir in den Armen des anderen die Gewissheit, dass es für jeden von uns einen bedingungslosen Platz in der Welt gibt. Aber in diesen Armen finden wir Unruhe, wie Trost. Unsere Beziehungen zueinander, selbst die tiefsten und intimsten, sind von einer Ambivalenz geprägt, von der wir niemals ganz frei werden.

Wir leben in Gesellschaften und Kulturen, die sich unter dem Schutz kriegerischer Staaten entwickeln. Jedes dieser Experimente der Menschen hemmt oder schließt bestimmte Formen der Erfahrung und Existenz, die wir vielleicht schätzen würden, aus, während es andere ermöglicht. In diesen kriegerischen Staaten wird jeder Mensch mit einem sozialen und genetischen Schicksal geboren, in Klassengesellschaften, die die Lebenschancen des Einzelnen prägen und außergewöhnlichen Einfallsreichtum und Ehrgeiz, auch Glück verlangen, um Hierarchien und Spaltungen zu überwinden.

Selbst dort, wo unsere Transzendenz am wenigsten durch das soziale Schicksal eingeschränkt sein sollte – in der Wissenschaft und wenn wir unseren Träumen nachhängen –, finden wir die Visionen ans Kreuz uralter Methoden und Konventionen genagelt, Dissens wird mit Marginalisierung oder gar Verfolgung geahndet.

Nirgendwo können wir ohne Leiden und Irritation Erfüllung ineinander finden. Die Lockerung der Fesseln der Endlichkeit im Schatten der Sterblichkeit und Ungegründetheit ist kein Triumphzug, trotz der Erfahrungen von Liebe, Einsicht und Freude, die uns das Leben schenken kann.

Die Umstände, deren Elemente ich gerade beschrieben habe – die Dialektik von Endlichkeit und Transzendenz, der soziale Charakter unserer Bemühungen, die Fesseln der Endlichkeit zu lösen, die widersprüchliche Natur unserer Beziehungen zueinander und der unsichtbare Kreis aus Sehnsucht und Liebe, der uns dennoch miteinander verbindet – tauchen in jedem Bereich unserer Erfahrung wieder auf.

Welchen Sinn sollen wir unserer Situation in einer Welt geben, die in der Zeit treibt? In unserer Welt ist nichts von Dauer, und jeder von uns spielt eine kleine und vergängliche Rolle, bevor er in den Tod geht, ohne zu wissen, was kommt,

auch wenn er vielleicht anderes glaubt, ohne zu wissen, worauf das Sein gründet. Wie sollen wir als Individuen, als Gesellschaften und als Menschheit insgesamt auf diese Realität reagieren?

Das ist das Thema der Philosophie, die, einmal auf diese Weise beschrieben, sowohl unausweichlich als auch unzugänglich erscheinen mag.

Philosophie

Dies ist ein philosophisches Werk. Sein Hauptthema ist unsere Reaktion auf den traumartigen und verwirrenden Charakter unseres Lebens, das wir auf dem Weg zum Tod leben, ohne Kenntnis vom Grund des Seins und der Wirklichkeit. Ich kann die Aufgabe, die ich mir hier gestellt habe, nicht erfüllen, indem ich mich auf eine der Vorstellungen davon stütze, was Philosophie ist und was sie leisten kann oder sollte, die in der Geschichte des Denkens dominieren. Dennoch hat die Auffassung von Philosophie, die ich hier vertrete, ihre Wurzeln in dieser Geschichte. Am besten lässt sich Philosophie im Gegensatz zu dem definieren, was sie in ihren anerkanntesten und einflussreichsten Formen gewesen ist.

In der zentralen Tradition der westlichen Philosophie war die Philosophie eine Überwissenschaft, die im Dienste der Selbsthilfe praktiziert wurde. Diese Superwissenschaft lieferte eine Erklärung der Welt oder zumindest dessen, was für das Leben und die Gesellschaft am wichtigsten war. Die Selbsthilfe, die sie bot, bestand darin, uns dabei zu unterstützen, mit den unüberwindbaren Mängeln der menschlichen Existenz umzugehen, angefangen bei unserer Sterblichkeit und Ungegründetheit, wo Sitte, Religion und Kunst allesamt zu versagen schienen.

In ihrer ehrgeizigsten Form beanspruchte die so verstandene Philosophie, eine Sicht auf die Welt und unseren Platz darin zu geben. In Verfolgung dieses Anspruchs gab sie vor, sowohl das Wie als auch das Warum der Welt zu erklären. Sie befasste sich mit den Grundlagen der Realität wie auch unseres Verständnisses derselben. Sie war – selbst in den Händen von Philosophen wie Aristoteles, die sich für spezielle Disziplinen oder Wissenschaften und für deren jeweils geeignete Methoden interessierten – nicht einfach eine Enzyklopädie des etablierten Wissens ihrer Zeit. Ihr Anliegen war es, die Realität als Ganzes oder deren uns wichtigsten Teil zu erklären, und zwar mit Hilfe von Verfahren, die möglichst allgemein und zuverlässig anwendbar waren.

In den kompromisslosesten Ausprägungen dieser philosophischen Praxis begann ein Philosoph wie Leibniz oder Spinoza ein Buch damit, uns über die grundlegende Beschaffenheit der Welt zu informieren, um sodann oder in einem folgenden Werk die Auswirkungen auf uns und unsere Angelegenheiten zu erläutern. Die Vertreter dieser Superwissenschaft scheinen selbst nicht immer ganz von ihrem Anspruch überzeugt, zu sagen, wie es ist, wenn wir mit „es“ die

wirkliche Welt meinen, hinsichtlich der Merkmale, die für ihr Funktionieren von zentraler Bedeutung sind und die den größten Einfluss auf unser Leben haben.

Schopenhauer schrieb im Vorwort zu „Die Welt als Wille und Vorstellung“, dass seine Philosophie die endgültige Lösung des Rätsels des Daseins sei. An anderer Stelle bemerkte er jedoch, dass die Philosophie eines Menschen Ausdruck seines Charakters sei. Diese beiden Aussagen können nicht beide wahr sein, es sei denn, wir nehmen an, dass es einen bestimmten Charakter gibt, dessen Besitz eben mal Zugang zu den Geheimnissen der Superwissenschaft gewährt.

Die Philosophen, die in dieser Tradition arbeiteten, unterschieden sich stark darin, inwieweit sie explizite Antworten auf die Frage gaben: Woher weißt du, dass deine Darstellung der Dinge wahr ist? Manchmal äußerten sie sich ausdrücklich zu ihrer Wahl und Begründung einer Methode, die gegen skeptische Einwände immun sein sollte. In anderen Fällen wählten sie einfach die Methode, die ihnen am besten geeignet erschien, um größte Strenge und Präzision der Argumentation mit ihrem jeweiligen Gegenstand und der gewählten Herangehensweise zu vereinbaren.

Der implizite Maßstab für den Erfolg dieses Vorhabens war die Kraft ihrer Ideen, die als Ganzes und nicht als einzelne Aussagen die Erfahrung zu erklären vermochten. In dieser Hinsicht waren sie nach dem in den Naturwissenschaften der letzten Jahrhunderte üblichen Maßstab zu beurteilen. Der Unterschied besteht darin, dass sie alles zu ihrem Gegenstand machten.

Selbsternannte Praktiker der Superwissenschaft suchten oft Immunität gegen Zweifel, indem sie sich auf eine vermeintlich besondere Kategorie von Einsicht beriefen, wie Descartes, der die Gewissheit seiner eigenen Existenz als Ausgangspunkt nahm. Indem sie jedoch so vorgingen, stellten sie bald fest, dass kein Anspruch auf unbezweifeltes Wissen einen ausreichend radikalen Skeptizismus entkräften konnte. Selbst wenn dies möglich wäre, schlug es keine tragfähige Brücke zu dem, was das Programm einer Superwissenschaft erfordert: ein umfassendes Verständnis der Welt, in der wir uns finden. Es wäre, als würde der Verstand in einen sicheren Raum eingelassen, von dem aus er nirgendwo anders hingehen könnte.

Andere philosophische Superwissenschaftler verzichteten wie Aristoteles auf den Rückgriff auf eine besondere Kategorie privilegierter Einsichten und vertrauten auf die Kraft ihres Systems als Ganzes, um die Realität zu erklären. Aber es gab zu viele verschiedene Möglichkeiten, solche Erklärungen zu formulieren, und keine offensichtliche Möglichkeit, ihre konkurrierenden Vorzüge zu entscheiden. Die Geschichte der Philosophie als Superwissenschaft bestand folglich aus einer Abfolge unvereinbarer Weltanschauungen: Jede von ihnen war das Werk eines großen, originellen Geistes, gleichzeitig unnachahmlich und nachgeahmt.

Die einzige Möglichkeit, diese umfassenden Weltanschauungen zu beurteilen und sie für unser kollektives Selbstverständnis nutzbarer zu machen, wäre, von

den einsamen Gipfeln des Systems und des Genies herabzusteigen. Es gölte, das gemeinsam über die Welt Herausgefundene und in den Erkenntnissen der einzelnen Wissenschaften und Disziplinen Festgehaltene zu nutzen. Mit anderen Worten: Wir müssten die Idee einer Superwissenschaft aufgeben.

Es gibt kein höheres Verständnis der Realität, das wir als Königin der Wissenschaften über die spezialisierten Disziplinen stellen könnten, durch die wir uns Stück für Stück mit der Realität auseinandersetzen und versuchen, sie zu verstehen. Wenn aus solchen Bemühungen ein umfassenderes und grundlegendes Verständnis hervorgeht, dann nicht aufgrund des Anspruchs, auf einer höheren Ebene der Erkenntnis zu stehen. Es rechtfertigt keine Praxis, aus dieser erhabenen Position Kunde über die letztgründige Wirklichkeit zu tun.

Es gibt einen zu bewahrenden Bereich im ansonsten illusorischen und gefährlichen Projekt einer philosophischen Superwissenschaft. Dies ist die Idee, dass die etablierten Forschungsbereiche, einschließlich der Natur- und Sozialwissenschaften, unser Potenzial, unser Verständnis der Realität und ihrer transformativen Möglichkeiten bis an ihre ungewissen Grenzen zu treiben, nicht ausschöpfen. Die Unzulänglichkeit spezialisierter Forschungsbereiche wird umso deutlicher, wenn wir eine Sicht auf unsere Situation als Ganzes entwickeln wollen: eine Sicht, die mit der Erkenntnis unserer Ungegründetheit vereinbar ist.

Wie alles in unserer Erfahrung ist auch jede Fachdisziplin Produkt einer eigenständigen Geschichte, die durch die Konfrontation rivalisierender Sichtweisen auf ihren Gegenstand sowie durch den Einfluss der Gesellschaften und Kulturen, in denen sie sich entwickelt haben, geprägt ist. Die Arbeitsteilung zwischen diesen Bereichen ist kein dauerhaftes Instrument der geistigen Fähigkeiten: Sie ist Teil einer umstrittenen und zufälligen Geschichte. In jeder Natur- und Sozialwissenschaft finden wir eine Zwangsehe zwischen Methode und Gegenstand, auch wenn dieser Gegenstand mit einer völlig anderen Methode angegangen werden könnte.

Die Grundlagenphysik beispielsweise geht von einer antihistorischen Methode aus und hat die permanenten und regelmäßigen Wirkungsweisen der Natur zum Gegenstand, wobei sie die Priorität der Struktur gegenüber dem Wandel und der Geschichte bekräftigt. Die Evolutionsbiologie hingegen geht seit Darwin von einer historischen Methode aus. Nach der Entdeckung des sich verändernden Charakters des Universums in den 1920er Jahren könnten wir Grund haben, die Kosmologie als historische Wissenschaft und als die grundlegendste der Naturwissenschaften zu betrachten: Wenn das Universum eine Geschichte hat, muss auch jeder Teil davon eine Geschichte haben, und die Geschichte muss in jedem Teil der Natur der Struktur vorausgehen, nicht umgekehrt.

Die Verbindung zwischen Methode und Gegenstand in den einzelnen Disziplinen aufzulösen, ist keine leichte Aufgabe. Es erfordert eine intellektuelle Revolution, widersetzt sich den Strukturen und Orthodoxien der Forschungs-

universitäten und erschüttert die Grundlage, auf der akademische Spezialisten ihre Karriere aufgebaut haben.

Wo die Konfusion von Methode und Gegenstand ein Grund ist, den Fachdisziplinen nicht das letzte Wort darüber zu überlassen, wie die Welt beschaffen ist und wie sich Dinge und Menschen verändern können, da ist die unüberbrückbare Kluft zwischen unseren empirischen Befunden und unseren theoretischen Konstruktionen ein weiterer Grund. Wir können dieselben Erkenntnisse immer durch alternative Theorien interpretieren. Wir können die Überlegenheit einer Theorie gegenüber einer anderen nicht durch Beobachtung feststellen, sondern nur dadurch, dass wir sehen, wie rivalisierende Theorien – jede von ihnen ein komplexes Gebilde von Ideen – mit einem breiten Spektrum von Phänomenen zurecht kommen, und indem wir ihre Nützlichkeit und Fruchtbarkeit bei der Verfolgung einer Forschungs- und Denkagenda im Laufe der Zeit vergleichen.

Eine Theorie, eine Denkweise, ist in erster Linie eine Erklärung dafür, wie sich Dinge verändern. Ein Phänomen zu verstehen, einen Einblick in seine Funktionsweise zu gewinnen, bedeutet lediglich, zu begreifen, was aus ihm unter bestimmten Bedingungen oder bei bestimmten Eingriffen werden kann. Seine transformativen Variationen im Bereich angrenzender Möglichkeiten nicht zu erfassen, bedeutet, es lediglich anzustarren und Beschreibung oder nachträgliche Rationalisierung mit Erklärung zu verwechseln.¹

Der Preis für diese Fähigkeit, das Tatsächliche unter eine Reihe von zugänglichen Möglichkeiten zu subsumieren, ist jedoch die Distanz zum Phänomen: die Fähigkeit und die Notwendigkeit, es aus einer Perspektive zu betrachten, deren Vorteile sich über einen großen Bereich von Ereignissen und über einen längeren Zeitraum hinweg bewähren müssen – nicht im Zeitraum dieser Ereignisse, sondern im Zeitraum alternativer Forschungsprogramme. In jeder Theorie gibt es eine Vorstellung davon, wie ein Teil der Welt beschaffen ist und wie sich die darin untersuchten Phänomene verhalten und verändern. Und in jeder solchen Vorstellung gibt es ein ontologisches Fragment oder einen Hinweis auf eine Ontologie: eine Darstellung der Protagonisten dieser Realität und ihrer Interaktionen.

Diese impliziten Ontologien sind im wörtlichen Sinne metaphysisch, da sie nicht unmittelbar aus irgendeinem Teil der manifesten Welt abgeleitet werden können. Doch nur indem wir uns mit ihnen auseinandersetzen, können wir das, was wir beobachtet oder entdeckt haben, sinnvoll verstehen.

Die fragmentarischen Ontologien der verschiedenen Disziplinen passen nicht zusammen. Sie bilden keine Unterüberschriften derselben Enzyklopädie. Sie sind Gedankenexperimente, meist als etwas anderes getarnt, und Abenteuerreisen in verschiedene Richtungen, statt orchestrierter Schritte in eine gemeinsame

¹In den Lebenswissenschaften wurde das Konzept des angrenzend Möglichen durch Stuart Kauffman entwickelt. Siehe sein *Investigations: The Nature of Autonomous Agents and the Worlds They Mutually Create*, Santa Fe Institute working paper 96-08-72, 1996.

Richtung. Die Idee einer Hierarchie der Wissensformen, in der die Wissenschaft Vorrang vor der Nichtwissenschaft und die Grundlagenphysik Vorrang vor den anderen Wissenschaften hat, mag die entstandene Unordnung aufheben und ihr den Anschein einer kohärenten Vision verleihen. Aber es ist eine armselige Ordnung, die sich auf ein methodologisches und metaphysisches Vorurteil stützt – eine bestimmte Vorstellung von Rangordnungen zwischen Wissensgebieten –, der selbst die ferne und vage Beziehung zwischen Theorie und Tatsache fehlt, die wir in den fragmentarischen Ontologien der verschiedenen Disziplinen finden.

Der relativ zufällige Charakter der Unterscheidungen zwischen Fachgebieten, die erzwungene Verbindung von Methode und Gegenstand in jedem einzelnen Gebiet und die unvermeidliche Präsenz der Metaphysik innerhalb der Physik und aller anderen Forschungszweige innerhalb und außerhalb der Naturwissenschaften ist bedeutungsvoll dafür, was auf die Philosophie als Superwissenschaft folgen könnte und sollte. Es kann jedenfalls keine Superwissenschaft geben, die einen direkten Weg zum Verständnis der fundamentalen Realität bietet.

Wir sollten uns dennoch dagegen verwahren, dass die Fachdisziplinen das Prerogativ des Denkens usurpieren. Die Summe dieser Bereiche erschöpft unsere Forschungsmöglichkeiten nicht. Wir können ihre Lehren nicht zu einem geordneten Weltbild zusammenfassen. Wir können ihnen nicht einmal die Interpretation ihrer eigenen Forschungsgebiete gänzlich anvertrauen. Und wir können nicht erwarten, dass sie uns Ideen über das all unseren Erfahrungen gemeinsame und grundlegende liefern: Ideen, die unsere Antwort auf die Bedingtheit und Ungegründetheit des Daseins prägen können.

Wie können wir das Projekt einer philosophischen Superwissenschaft aufgeben, ohne uns mit der ausschließlichen Herrschaft der Fachdisziplinen abzufinden? Die Lösung für dieses scheinbare Dilemma besteht darin, die Philosophie als Trägerin unserer übrigen Erkenntnisfähigkeiten zu verstehen: jener Fähigkeiten, die die Fachwissenschaften nicht ausschöpfen können und die wir als Vorstellungskraft identifizieren.

Zwei mögliche Schritte definieren den Aspekt unserer geistigen Erfahrung, den wir als Vorstellungskraft bezeichnen. Der erste Schritt – von Kant betont – ist die Distanzierung vom Phänomen. Der zweite Spielzug – von Kant vernachlässigt – ist die Subsumtion des Tatsächlichen unter eine Reihe von Variationen im Bereich der angrenzenden Möglichkeiten: das, wozu das Tatsächliche als Nächstes werden kann.

Die beiden Züge der Vorstellungskraft gelten nicht nur für Natur und Gesellschaft um uns und in uns. Sie gelten ebenso für die konventionellen Formen, die das Wirken der Vorstellungskraft in jedem der spezialisierten Forschungsgebiete annimmt. Der Grundton unserer Auseinandersetzung mit dem Realen ist die Einsicht in die Transformation. Wir verstehen Wesen und Grenzen der zur Auseinandersetzung mit dem Realen etablierten Verfahren nur in dem Maße,

in dem wir sie dem gleichen imaginativen Druck aussetzen, den wir bei der Untersuchung von Natur und Gesellschaft anwenden.

Die Tätigkeit, in der wir uns am unerbittlichsten und bedingungslosesten mit der Realität in ihrer unbegrenzten Form sowie mit unseren Arten der Auseinandersetzung mit der Realität beschäftigen, ist die Philosophie. So verstanden ist Philosophie der zentrale, wenn auch bei weitem nicht ausschließliche Ort der Vorstellungskraft in unserem Denken über die Welt. So verstanden mag die Philosophie notwendig erscheinen. Aber ist sie möglich?

In der imaginativen Tätigkeit des Geistes können wir Vorstellungen von der Welt bilden, welche unsere etablierten Methoden und Annahmen nicht validieren können. Wir können die Realität unter einem Aspekt erfassen, den diese Annahmen und Methoden uns nicht vollständig zu verstehen gestatten. Und dann können wir rückblickend Denkweisen entwickeln, die ihnen einen Sinn geben.

Diese transgressive und transzendierende Kraft der Vorstellung ist kein ausschließliches Privileg der Philosophie. Sie ist in allen intellektuellen Erfahrungen verbreitet und als Potenzial des Denkens in jedem Bereich vorhanden. In der Philosophie jedoch erscheint diese Kraft in ihrer kompromisslosesten und konzentriertesten Form.

Denn zum einen ist kein Versuch gelungen, die Philosophie in eine weitere spezialisierte Fachdisziplin zu verwandeln. Es gab viele solcher Versuche (auf die ich später noch eingehen werde), aber keiner von ihnen hat lange Bestand gehabt oder über provinzielle akademische Kreise hinaus Akzeptanz gefunden. Der erste Grund für ihr Scheitern ist, dass sie den Preis für spezialisierte und organisierte Forschung zahlen, indem sie sich auf einen begrenzten Vorrat an Methoden und Vorgehensweisen beschränken, ohne den entsprechenden Vorteil zu haben, dass sie von anderen als ihren eigenen Vertretern als nützlich anerkannt werden.

Zum anderen ist der Kerninhalt der Philosophie die Endlichkeit und Transzendenz – in jeder Facette unserer Erfahrung, einschließlich unseres Verständnisses der Realität. Was die Philosophie in all unserer Erfahrung sieht, muss sie auch in sich selbst sehen. Wenn sie es nicht schafft, ihr Thema der Endlichkeit und Transzendenz in ihrer eigenen Praxis zu veranschaulichen, kann sie nicht hoffen, diesem Thema gerecht zu werden.

Die Alternative zum Projekt einer philosophischen Superwissenschaft ist die Idee von Philosophie als Verstand auf dem Kriegspfad, der unseren Ehrgeiz, zu verstehen und zu erklären und dementsprechend zu handeln, über die Grenzen der Fachdisziplinen und ihrer Methoden wie auch über etablierte Ordnungen und Annahmen der Gesellschaft hinaus treibt. So betrachtet, kommt die Philosophie so nah wie möglich an die Grenze unserer Ungegründetheit – unserer Unkenntnis der Grundlage von Existenz und Realität. Sie besteht auf unserem Recht, das uns Wichtigste anzusprechen, indem sie bis an die Grenzen menschlicher Denk- und Entdeckungsfähigkeit vordringt, bis in das fast Undenkbare und Unausprech-

liche, wo uns das Licht zu schwinden beginnt. Das ist keine Superwissenschaft. Aber es ist auch keine Kapitulation unserer Einsichtsfähigkeit vor dem Weltbild der organisierten und etablierten Disziplinen.

So gesehen und praktiziert, stellt die Philosophie unsere letzte und beste Chance dar, bis an die Grenzen des Denkens vorzudringen. Sie schreitet voran mit dem Risiko, diese Grenzen unmerklich zu überschreiten. Mit diesem Versuch, als direktester und kompromisslosester Ausdruck des Kampfes der Transzendenz mit der Endlichkeit im Leben des Geistes zu dienen, zahlt sie einen hohen Preis. Als Rebellion – eine Rebellion gegen unsere begrenzten Einsichten in Fragen von höchster Bedeutung – ist sie weitaus eher zum Scheitern bestimmt als zum Erfolg.

Die Idee der Superwissenschaft ist das theoretische Element in der klassischen Auffassung von Philosophie – die im Westen seit den vorsokratischen Philosophen bis in unsere Zeit vorherrschend war.

Das praktische Element dieser vorherrschenden Tradition ist der Einsatz der Superwissenschaft im Dienste einer bestimmten Form der Selbsthilfe. Die philosophische Superwissenschaft bietet Selbsthilfe angesichts der unausweichlichen Mängel der menschlichen Existenz: unserer Sterblichkeit und Ungegründetheit sowie unserer Unstillbarkeit. Wir müssen nicht nur sterben, ohne die Grundlage des Seins und der Existenz zu kennen, sondern auch die Qual unstillbarer Begierden erdulden.

Umgeben nur von begrenzten, endlichen Dingen und von Menschen, die uns widerständig und undurchsichtig sind, sehnen wir uns nach dem Unendlichen, dem Absoluten, dem Bedingungslosen. Diese Sehnsucht nach dem Unendlichen inmitten des Endlichen ist kein nebensächliches oder zufälliges Merkmal unserer Haltung; sie ist eine Manifestation der zentralen Dialektik von Endlichkeit und Transzendenz, die unserem Sein eingeschrieben ist, in der Erfahrung des Verlangens. Und weil es keine Wünsche ohne Gedanken gibt, durchdringt sie sowohl unser Denken als auch unser Verlangen und trägt dazu bei, die Philosophie als Reservestreitmacht des Denkens im Kontext unserer gesamten Erfahrung zu platzieren.

Unsere Unstillbarkeit durchdringt auch den Umgang mit anderen. Indem wir mit ihnen in Verbindung treten, nach einer Form der Verbindung suchen, die unser Gefühl des Seins bestärkt, anstatt uns der Freiheit und Eigenständigkeit zu berauben, verlangen wir von jederman ein Zeichen dafür, dass es für uns einen unbedingten Platz in der Welt gibt. Dieser Austausch kann nie enden: Das Zeichen, selbst wenn es gegeben wird, ist niemals ausreichend, schon weil es altert. Und die Unmöglichkeit, die erhoffte Gewissheit zu erlangen, nährt die Ambivalenz, die unsere Beziehungen überschattet.

Da wir in einer Welt, die nur das Endliche, Relative und Bedingte enthält, das Unendliche, Absolute und Bedingungslose nicht finden können, sind wir

ständig versucht, uns an einen Teil der uns umgebenden endlichen Realität zu klammern, als wäre er ein Zeichen für das fehlende Unendliche. Die Geschichte des Denkens ist voll von Begriffen, die diese endlose Metonymie bezeichnen: Begriffe wie Verdrängung, Fetischismus, Verdinglichung und Götzendienst. Das Ergebnis dieser Versuchung ist, dass wir dazu verleitet werden, unser Leben – wenn es nicht schon vollständig von materiellen Bedürfnissen und sozialer Unterdrückung bestimmt ist – in wiederholten Akten zu verbringen, die wir als falsche Transzendenz bezeichnen könnten. So verlieren wir unsere Freiheit durch spirituelle Perversion.

Die Superwissenschaft war nicht nur Ausdruck übertriebener intellektueller Ambitionen. Sie diente auch als Gegenmittel zu diesen irreparablen Mängeln menschlicher Existenz. Die semitischen Monotheismen – das Judentum und insbesondere seine Nachfolger, das Christentum und der Islam – versprachen ein entscheidendes Gegenmittel: das ewige Leben, die Verankerung unserer Existenz in einer Erzählung über die Beziehungen zwischen einem schöpferischen Gott und der Menschheit, die in historischer Zeit beginnt und diese überdauert. Vor allem das Christentum machte die erwiederte Liebe Gottes zum Vorbild für unsere Liebe zueinander und für unsere Befreiung von Unstillbarkeit, Götzendienst und falscher Transzendenz.

Als Gläubige einer dieser Religionen waren die Philosophen (darunter Maimonides, Aquinas, Averroes und Nikolaus von Kues), manchmal versucht, dieses Versprechen im philosophischen Diskurs zu verdeutlichen und aufrechtzuerhalten. Sie rangen mit der Spannung zwischen einer Denkweise, die sich um unpersönliches Sein und Strukturen dreht, jenseits von Veränderung und Zeit, und einer Heilsgeschichte, die in der Sprache der Persönlichkeit formuliert ist – mit einer theomorphen Sicht des Menschen und einer anthropomorphen Sicht Gottes, wobei Mensch und Gott im Medium der Zeit handeln.

Aber selbst wenn sie gläubig waren, haben die Philosophen meist weitergemacht wie vor dem Aufkommen dieser Religionen. Sie haben uns gelehrt, wie wir uns angesichts des Todes verhalten sollen oder wie wir uns vom Tod abwenden und dem Leben zuwenden können. Sie haben das Versprechen des ewigen Lebens in etwas anderes übersetzt als fortwährende körperliche Existenz. Sie haben eine Sicht der Wirklichkeit – oder zumindest der für uns am meisten realen Wirklichkeit – präsentiert, die das Realste mit dem am wenigsten Zeitgebundenen gleichsetzt. Und sie wollten uns von der Unstillbarkeit befreien, indem sie uns diesen beständigen Realitäten zuwandten.

Auf all diese Weise haben die Philosophen beharrlich versucht, uns Mittel an die Hand zu geben, mit denen wir die unheilbaren Mängel unserer Situation bewältigen können. Da diese Mängel nicht zu leugnen sind, rieten sie uns, wie wir mit ihnen umgehen können, indem wir sie neu interpretieren oder einfach

vergessen. Dieser Rat war der praktische Sinn der philosophischen Superwissenschaft.

Nur wenige haben sich geweigert, solch Trost als Belohnung für philosophische Erleuchtung anzubieten. Wenn sie gläubig waren (wie Pascal und Kierkegaard), relativierten sie den Glauben an das ewige Leben mit der Ungewissheit über die Erlösung. Wenn sie Ungläubige waren (wie Nietzsche und Heidegger), war ihre Weigerung zu trösten mit ihrer Abkehr von der Idee der Superwissenschaft, auch als Quelle des Trostes, verbunden.

Der erste und grundlegende Einwand gegen dergleichen Selbsthilfe ist, dass sie die Philosophie zu einer Wohlfühlgeschichte zu machen droht. So würde die Philosophie ihrer Integrität beraubt und ihre Kraft gemindert, die darin besteht, uns zu helfen, im Licht der Wahrheit zu leben. Wir haben ein Recht auf Hoffnung. Aber wir haben keinen Grund, der gut genug wäre, die Tatsachen der Sterblichkeit und Ungegründetheit zu leugnen und unsere Unstillbarkeit als schlechte Angewohnheit oder Illusion abzutun, anstatt in ihr einen Ausdruck unserer innersten Identität zu erkennen.

Wir dürfen nicht zulassen, dass Angst – vor dem Tod und vor moralischer Anarchie – und Wunschenken die Erkenntnis der verwirrendsten und beängstigendsten Aspekte unserer Situation verdrängen. Es ist eine Sache, wenn die Philosophie als Hilfsmittel der Theologie dient. Die Debatte darüber, worauf wir hoffen können, wird dann zu einem Streit über Religion und ihre Verheißungen. Etwas anderes ist es, wenn die Philosophie die Kräfte eines offenbaren Glaubens für sich beansprucht, ohne sich auf irgendwelche Mittel stützen zu können, mit denen dieser Glaube zu zeigen versucht, dass unsere Situation nicht das ist, was sie zu sein scheint: eine Erfahrung der Offenbarung, die durch ihre zwingende Unmittelbarkeit und Autorität wirkt, aus einer transformativen Begegnung mit einem Gott, der in die Geschichte einbricht.

Die Konfrontation mit dem Tod, das Erkennen der Ungegründetheit und das Erleben der Unstillbarkeit sind möglicherweise unverzichtbare Voraussetzungen, um aus den Rollen und Routinen zu erwachen, die uns daran hindern, das Leben in vollerm Maße zu erfassen. Diese Routinen und Rollen wiegen uns in einer Passivität, die uns der charakteristischen Eigenschaften des Lebens beraubt – der Fülle von Erfahrungen über etablierte Strukturen hinaus, der Spontaneität des Lebens und seiner Fähigkeit zu überraschen – und welche die wiederholten Akte der Transzendenz unterdrückt, die uns menschlicher machen, indem sie uns gottähnlicher machen. Das Ergebnis ist, dass wir dazu verleitet werden, viele kleine Tode im Voraus zu sterben, anstatt nur einmal.

Um uns diesen Rollen und Routinen zu widersetzen und die Kraft zur Transzendenz zu bejahen – in der Erfahrung, nicht nur in der Lehre –, müssen wir uns unserer Sterblichkeit, unserer Ungegründetheit und unserer Unstillbarkeit stellen und uns damit abfinden, in einer Welt zu leben, in der sich alles früher oder

später verändert, in der nichts außerhalb der Zeit steht. Die Auseinandersetzung mit diesen unheilbaren Wunden der menschlichen Existenz ist vielleicht der erste und unverzichtbare Schritt zu unserer Befreiung – nicht vom Tod, sondern von der Verleugnung des Lebens.

Die klassische Auffassung von Philosophie als einer Superwissenschaft im Dienste der Selbsthilfe erschöpft bei weitem nicht, was Philosophie im Laufe ihrer Geschichte gewesen ist. Unter den alternativen Ansichten verdient eine unsere besondere Aufmerksamkeit, sowohl wegen ihres zeitgenössischen Einflusses als auch weil sie durch ihre Mängel einen weiteren Weg aufzeigt, wie Philosophie durch eine falsche Auffassung der Beziehung zwischen Endlichkeit und Transzendenz in die Irre gehen kann.

Diese Sichtweise wurde oft als analytische Philosophie bezeichnet und aufgrund ihrer Vorherrschaft an den Universitäten englischsprachiger Länder der klassischen Auffassung in Kontinentaleuropa gegenübergestellt. Ihr zentraler Anspruch war in den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung, dass die Philosophie, sobald sie ihre illusorischen Ansprüche auf eine Superwissenschaft und die Hoffnung, Erkenntnisse der Fachwissenschaften über die Realität beurteilen zu können, aufgegeben habe, ihr Überleben nur noch durch die Suche nach einem klar definierten Gegenstand und einer unverwechselbaren Methode rechtfertigen könne.

Der bevorzugte Kandidat dafür ist die Art der Argumentation, der Rechtfertigung und der Zuweisung von Bedeutung in den Fachdisziplinen. Wenn sich die analytische Philosophie nicht damit begnügt hat, passiv und beschreibend zu bleiben, hat sie die Rolle einer Gedankenpolizei übernommen und sich vorgenommen, Irrtümer aufzudecken, ungerechtfertigtes Wissen zu züchtigen und die Verwirrungen zu beseitigen, die sie überall in den etablierten Forschungsgebieten gesehen hat. In dieser aktivistischen und ermahnenden Rolle hat sie einen Dienst geleistet, den nur wenige in Anspruch genommen haben. Ihre Vertreter wurden abgestraft, indem sie hauptsächlich untereinander diskutieren mussten, anstatt mit den eigentlichen Adressaten ihrer Polizeiarbeit.

Die analytische Philosophie hat zwei Phasen durchlaufen: eine empiristische und eine linguistische. In ihrer empiristischen Phase war sie reduktionistisch ausgerichtet: Sie wollte Wissensansprüche entkräften, die keine ausreichende und direkte Grundlage in unserer phänomenalen Erfahrung hatten. In ihrer linguistischen Phase hoffte sie, die Fehler der metaphysischen Superwissenschaft und ihrer minderwertigeren Formen in den etablierten Disziplinen und im alltäglichen Diskurs auf Verwirrungen im Sprachgebrauch zurückzuführen.

Dann trat sie in eine dritte Phase ein (obwohl die beiden vorherigen weiterleben), in der sie ihre aktivistische und revisionistische Aufgabe – die der Gedankenpolizei – aufgab und sich mit einer passiven Rolle abfand. Sie lehnte transzendente Wissensansprüche selbst der Naturwissenschaften und der Mathe-

matik ab und stellte diese Ansprüche als nur im Kontext bestimmter sozialer Praktiken sinnvoll dar. Sie lehnte die für die früheren Formen der analytischen Philosophie sowie für die philosophische Superwissenschaft charakteristische Suche nach übergeordneten Kriterien zur Beurteilung dieser Praktiken – einen Metadiskurs – ab.

Die Spätphilosophie Wittgensteins war die einflussreichste Quelle dieser dritten Phase der analytischen Philosophie. Arbeiten von Philosophen wie Willard Quine, die die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen – also solchen, die per Definition wahr sind, und solchen, deren Wahrheit von Tatsachen abhängt – in Frage stellten, bildeten einen Teil ihres Hintergrunds. Diese Arbeiten verwehrten der analytischen Philosophie einen Bereich, den sie für sich allein beanspruchen konnte. Konzeptionen anderer Philosophen wie Wilfrid Sellars, der die Vorstellung attackierte, der Verstand könne jemals mit „Gegebenheiten“ arbeiten, die frei von theoretischen Konzepten seien, lieferten einen weiteren Teil des Hintergrunds. Diese Ideen untergruben das Vertrauen in unsere Fähigkeit, intellektuelle Streitigkeiten durch Rückgriff auf ein Tribunal der Fakten auch ohne vorherige Verpflichtung auf irgendwelche einander widersprechende Theorien beizulegen.

Vor diesem Hintergrund argumentierten Philosophen wie Richard Rorty, dass wir nur mit unterschiedlichen Diskursen arbeiten können, die durch kollektive Praktiken geprägt sind und nur von innen heraus in Frage gestellt und verändert werden können. Der Versuch, diese Praktiken anhand von importierten Kriterien höherer Ordnung zu beurteilen, ist lediglich ein Vorschlag zur Änderung einer Praxis, getarnt als Wissensanspruch. Der einzige legitime Metadiskurs dient dazu, andere Metadiskurse als solche Tarnungen aufzudecken.

Diese Sichtweise, vom späten Wittgenstein bis zu Rorty, wird der Beziehung zwischen dem menschlichen Handelnden und den sozialen Praktiken und Arrangements, durch die er in der Welt handeln muss, nicht gerecht. Wenn er sich auf ein solches Regime sozialer Praxis einlässt – sei es ein stilisierter Diskurs oder eine Organisationsform unseres Zusammenlebens –, wird er sich dann diesem Regime unterwerfen? Oder wird er ihm das letzte Wort verweigern und es für sich selbst behalten? Wird die Praxis so gestaltet sein, dass sie ihre eigene Revision erleichtert, oder wird sie so organisiert sein, dass sie sich gegen Herausforderungen und Veränderungen verschließt? Wird der Unterschied zwischen unseren regimeerhaltenden und unseren regimeverändernden Schritten groß sein, wenn Veränderung Revolution, offenen Kampf und Genialität in Politik oder Wissenschaft erfordert? Oder wird dieser Abstand verringert, so dass unsere regimeverändernden Handlungen natürlicher und kontinuierlicher aus unseren regimeerhaltenden Zügen hervorgehen, ohne dass eine Krise als Bedingung für den Wandel oder ein Konflikt als dessen Instrument erforderlich sind? Und wenn sich dieser Abstand nicht verringert, kann der einzelne Akteur dennoch versuchen, als Insider, der

gleichzeitig Outsider ist, und als Prophet von Alternativen zu agieren, gestützt auf Erinnerung oder auf die Vorahnung anderer Optionen?

Die Maßstäbe, auf die sich der Rebell oder Prophet in seinem Denken wie in seiner Politik beruft, beschränken sich nicht auf die der etablierten Praxis oder des etablierten Regimes. Sie stammen aber auch nicht aus einem höheren Bereich von Konzepten und Kriterien, die eine philosophische Superwissenschaft kodifizieren könnte. Sie sind geprägt von all unseren Erfahrungen – den Gegenströmungen, Abweichungen und Anomalien innerhalb der etablierten Formen und dem Wissen, wie fern und fragmentarisch es auch sein mag, über andere Regime und Praktiken. Sie sind Ausdruck einer praktischen oder kognitiven Kraft, die von der gegenwärtigen Ordnung unterdrückt wird.

Die dritte Phase der analytischen Philosophie begeht einen Fehler, der das Gegenteil des Fehlers der philosophischen Superwissenschaft ist. In ihrer Vorstellung von der Beziehung unserer Kräfte zu unseren Praktiken und Regimes – was Wittgenstein unsere Lebensformen nannte – hat die Superwissenschaft den wahren Charakter unserer Transzendenz verkannt. Sie missverstand unsere Fähigkeit, mehr zu tun, als das etablierte Regime des Denkens oder des sozialen Lebens ermöglicht, als Ausbruch aus unserer Endlichkeit und als Annäherung an das Ideal des absoluten Wissens. Die analytische Philosophie lehrte in dieser letzten Variante, dass nichts jenseits des Horizonts unserer gemeinsam geteilten Institutionen, Praktiken oder Konversationen liegt. Wir mögen in der Lage sein, sie zu verändern, oder auch nicht. Aber wir können nicht hoffen, irgendwelche Bemühungen zu ihrer Veränderung auf die Behauptung zu stützen, über sie hinaussehen zu können, oder uns eine andere kollektive Zukunft und eine andere Beziehung zwischen uns und ihnen vorzustellen – eine, die unsere strukturbrechende Freiheit anerkennt und fortentwickelt. Es wäre ein Fehler, in der Rekonstruktion dieser Institutionen einen praktischen Ausdruck unserer Transzendenz zu sehen.

Die Philosophie findet ihren Weg, indem sie sich allen solchen Irrwegen widersetzt.

Dieses Buch: Umfang, Aufbau und Charakter

Dies ist eine allgemeine Arbeit zur Philosophie. Sie befasst sich mit allen wichtigen philosophischen Disziplinen, die zur Tradition der westlichen Philosophie gehören: Ontologie, Erkenntnistheorie, Ethik, Politik und das, was mangels eines besseren Begriffs manchmal als philosophische Anthropologie bezeichnet wird – die Reflexion über die *conditio humana* und die menschliche Natur. Aber obwohl das Werk diese Bezeichnungen verwendet, gibt es jeder von ihnen eine andere Bedeutung als die, die sie in dieser Tradition haben.

Es setzt die soeben erläuterte Auffassung von Philosophie um: Philosophie als Ausdruck der uns verfügbaren Kraft, noch über die Fachgebiete und ihre etablierten Methoden hinauszugehen und uns mit dem zu befassen, was uns am meisten beschäftigen sollte – unserer Lage als sterbliche, ungegründete und unstillbare Wesen – und die Grenzen dessen auszutesten, was wir denken und sagen können. Die Denkweise, die diesem Buch zugrunde liegt, beansprucht keine anderen Erkenntnisquellen als diejenigen, die uns in den Fachdisziplinen, in der Geschichte der Gesellschaft und des Denkens sowie in unserer Alltagserfahrung zur Verfügung stehen. Sie schlägt kein Ideensystem vor, das uns ungegründeten Wesen eine Grundlage geben könnte. Und sie diktiert nicht von einer Ebene vermeintlich höherer Erkenntnis herab – der Ebene, auf der die Superwissenschaft zu stehen behauptete.

Aber weder die Argumentation dieses Buches noch die Idee von Philosophie, die es veranschaulicht, ducken sich vor unseren Praktiken und Spezialgebieten, als ob jedes von ihnen ein Gesetz für sich wäre. Bei jedem Schritt beansprucht es für die Philosophie – also für das Denken sowohl außerhalb als auch innerhalb der Disziplinen – die Kraft, alles in Frage zu stellen. Der Fehler besteht darin, anzunehmen, dass die Philosophie entweder die Krone der Superwissenschaft tragen oder zusammen mit dieser Krone auch ihrer revisionistischen Kraft entsagen muss.

Ein Paradoxon der Tradition philosophischer Superwissenschaft besteht darin, dass sie trotz ihres Anspruchs auf höhere Erkenntnis darauf bedacht war, nicht in Widerspruch zur vorherrschenden Interpretation der ambitioniertesten und einflussreichsten Naturwissenschaften ihrer Zeit zu geraten, beispielsweise zur Physik von Galileo oder Newton. Sie nahm diese Interpretation als gegeben hin und versuchte dann durch metaphysische Rekonstruktion zu zeigen, wie sie aus einem umfassenderen und inklusiveren System von Ideen abgeleitet werden konnte.

Die philosophische Praxis, für die ich spreche, stärkt ihren revisionistischen Anspruch, anstatt ihn zu schwächen, indem sie die Attitüde der philosophischen Superwissenschaft aufgibt. Sie schließt dabei nichts – nicht einmal Mathematik und Grundlagenphysik – aus. Wir brauchen keine Ansprüche auf grundlegendes Wissen zu erheben, um vorherrschende Vorstellungen über die Natur oder die Menschheit in Frage zu stellen und für alternative Ideen zu argumentieren. Alles, was wir brauchen, ist eine hart erkämpfte Freiheit von Aberglauben und Götzendienst und die Fähigkeit, das hinterfragbare metaphysische Element in dem zu erkennen, was in den Wissenschaften fälschlicherweise als einfache empirische Entdeckungen dargestellt wird.

Dieses Buch hat ein zentrales Thema, das es in jedem Schritt seiner Argumentation – kompromisslos – verfolgt. Das Thema wurde zu Beginn dieses Prologs angesprochen: die Koexistenz von Endlichkeit und Transzendenz in jedem Teil

unserer Erfahrung, im Schatten von Tod, Enigma und unstillbarem Verlangen; unsere gemeinschaftlichen Anstrengungen, die Fesseln der Endlichkeit zu lockern; und die Richtung, die diese Bemühungen angesichts des widersprüchlichen und ambivalenten Charakters unserer gegenseitigen Beziehungen nehmen können und sollten.

Die Sichtweise der Welt, die ich vertrete, könnte in ihrer Beschreibung der Realität als zeitlicher Naturalismus bezeichnet werden, wenn dieses Etikett, wie alle Etiketten, nicht eher gefährlich als nützlich wäre. Es handelt sich um einen Naturalismus, weil er das wichtigste Merkmal der Welt und der Menschheit darin sieht, dass sie sind, was sie sind, und nicht etwas anderes. Sie lehnt jeden für die rationalistische Metaphysik charakteristischen Versuch ab, zu zeigen, warum die Welt so sein muss, wie sie ist. Sie ist auch insofern ein Naturalismus, als sie in ihrer Vorstellung von unserer Natur und unserem Platz in der Welt die Dualismen ablehnt, die in aufeinanderfolgenden Wellen die westliche Philosophie beherrscht haben: den Versuch, für uns Menschen zu finden, was Spinoza ein Königreich im Königreich nannte, ausgenommen vom allgemeinen Walten der Natur.

Sie ist temporal, weil sie – entgegen dem, was ich als die beiden dominierenden Traditionen in der Weltgeschichte der Philosophie bezeichnen würde, sowie entgegen den führenden zeitgenössischen Darstellungen dessen, was die Wissenschaft über das Wirken der Natur entdeckt hat – argumentiert, dass nichts in der Welt ewig ist, nicht einmal ihre elementarsten Bestandteile und ihre stabilsten Regelmäßigkeiten: Gesetze, Symmetrien und Konstanten. Alles verändert sich früher oder später, einschließlich der Veränderung selbst.

Die Realität der Zeit bestimmt unsere Erfahrung. In der biografischen Zeit sterben wir als Individuen und zwar nur ein einziges mal, oder wir schaffen das eben nicht. In der historischen Zeit kämpfen wir gegen unsere Endlichkeit und miteinander. Für jeden von uns ist die Zeit unsere wichtigste und in gewisser Weise einzige Ressource und das Medium, in dem unser Leben seine schicksalhafte und konzentrierte Form annimmt. Jede Vorstellung von der natürlichen oder menschlichen Wirklichkeit, die die Anerkennung der Realität der Zeit untergräbt oder einschränkt, mindert unser Selbstverständnis und leitet unsere Lebensführung fehl.

Vier Themen ziehen sich durch die Argumentation dieses Buches, beleben und verbinden seine vielen Stränge. Sie tauchen in der einen oder anderen Form in jedem Kapitel wieder auf.

Das erste ist das Thema, das in diesem Prolog eine herausragende Rolle gespielt hat: die Berufung und die Zukunft der Philosophie. Wie kann die Philosophie den Illusionen der philosophischen Superwissenschaft entkommen, ohne ihre Macht aufzugeben, die Orthodoxien der etablierten Disziplinen in Frage zu stellen? Es gibt keinen intellektuellen Raum, der einer vermeintlichen Meisterdisziplin vorbehalten ist, die berechtigt wäre, sich mit den Grundlagen aller Fachgebiete

zu befassen. Das Fehlen dieses Raums bedeutet jedoch nicht, dass der Philosophie nichts anderes übrig bleibt, als die Aussagen der Fachgebiete zu akzeptieren. Es geht nicht um ein Vorrecht jener Philosophie genannten Denkform, sondern um die Nutzung der verheißenden Reserve des Verstandes in seinen ehrgeizigsten und umfassendsten Bestrebungen, die vorherrschenden Ideen und Methoden in den Fachgebieten, einschließlich der Natur- und Sozialwissenschaften, zu untersuchen und in Frage zu stellen und Wege zu öffnen, die diese verschlossen haben.

Das zweite Thema ist die Entwicklung und Verteidigung eines zeitlichen Naturalismus als Alternative zu zwei dominanten Denktraditionen in der globalen Geschichte der Philosophie: der Philosophie der Tiefenstruktur, die im Westen von Aristoteles bis zur Physik des 20. Jahrhunderts vorherrschend war, und der Philosophie des Zeitlosen, die in der westlichen Philosophie nur eine Nebenrolle spielte, in anderen Teilen der Welt jedoch wichtig war. Beide dominante Traditionen leugnen die Realität der Zeit oder schmälern ihre Bedeutung und assoziieren das am meisten Reale mit dem Zeitlosen. Sie bieten keine ausreichende Grundlage für das Verständnis einer Welt, in der sich alles früher oder später verändert, und für Wesen wie uns, für die Veränderung, Zeit und Kausalität in jedem Bereich ihrer Erfahrung von zentraler Bedeutung sind.

Eine Folge des permanenten Kampfes gegen die Zeit war, dass ein Großteil der modernen westlichen Philosophie in eine Reihe von Dualismen abglitt, die dazu dienten, uns eine wundersame Ausnahme vom allgemeinen Naturgesetz zu reservieren. Eine weitere Folge war, dass wir sowohl im sozialen Denken als auch in den Naturwissenschaften das Streben nach Erklärungen mit der Suche nach Regelmäßigkeiten und Strukturen verbanden, die wir fälschlicherweise als unveränderlich betrachten. Auf einer solchen Grundlage können wir nicht hoffen, unsere Erfahrungen zu verstehen oder das Beste aus unseren moralischen und politischen Perspektiven zu machen.

Ein drittes Thema ist das des Menschen als etwas, das wir – in der kraftvollen, aber auch gefährlichen und irreführenden Sprache der christlichen Theologie und der christianisierten Metaphysik – als verkörperten Geist bezeichnen könnten. Er ist verkörpert und daher sterblich – der deutlichste Ausdruck seiner Endlichkeit. Und er ist Geist in dem Sinne, dass er das Stigma der Unangepasstheit und die Kraft trägt, alle endlichen Bestimmungen seiner Existenz zu überwinden. Geist ist in diesem Zusammenhang keine Anspielung auf einen Dualismus, also eine Unterscheidung zwischen zwei Arten von Realität – materieller und immaterieller. Es ist die Beschwörung einer Kraft: der Kraft zu überwinden, zu transzendieren, zu sehen, zu denken, zu fühlen, zu verbinden, zu erleben, zu innovieren und zu erfinden, mehr als von den sozialen und konzeptuellen Welten, in denen der menschliche Akteur sich bewegt, angenommen und erklärt werden kann. Der Mensch übt diese Macht nicht als Einzelner aus, sondern gemeinsam mit anderen, als soziale Praxis, in einer sozialen Welt – oder gar nicht.

Mein Ziel ist es, dieses Bild des Menschen naturalistisch zu erklären – ohne auf wundersame Dualismen zurückzugreifen, aber auch ohne den Anspruch zu erheben, die Rätsel der Natur und des Ursprungs des Bewusstseins lösen zu können. Diese Sichtweise des Menschen dient als Ausgangspunkt für Überlegungen zum widersprüchlichen Charakter der Bedingungen von Individualität (philosophische Anthropologie), zum Wachstum unseres Weltverständnisses (Erkenntnistheorie), zum Lebenswandel (Ethik) und zur Organisation der Gesellschaft (Politik).

Die Vorstellung vom Menschen als verkörperter Geist ist sowohl für die westliche Literatur als auch für unsere moralischen und politischen Ideen von zentraler Bedeutung. In diesem Buch stelle ich mir immer wieder die Frage, was wir heute daraus machen können und sollten, nachdem wir sie von allen theologischen Vorannahmen befreit und weiterentwickelt haben und entschlossen sind, die Schwierigkeiten unserer Beziehung zur Gesellschaft und zur Natur anzuerkennen.

Es ist ein Bild des Menschen, das angesichts seiner engen Verbindung mit religiösen und politischen Ideen, die im Westen dominierten, als provinziell verspottet werden könnte. Es wurde zunächst durch die semitischen Monotheismen und später durch die Weltrevolution (das vierte Thema des Buches) in der ganzen Welt verbreitet. Anstatt diese Menschenbild – kreativ, transformativ, transzendent und theomorph – als Produkt solcher Einflüsse zu betrachten, können wir annehmen, dass jene Einflüsse einen Großteil ihrer Kraft daraus schöpfen, einer Vorstellung von unserer Menschlichkeit Ausdruck verliehen zu haben, die viele – meiner Meinung nach zu Recht – unwiderstehlich fanden. Diese Vorstellung findet tiefen Widerhall in den Erfahrungen von Menschen auf der ganzen Welt.

Das vierte Thema ist dann die Weltrevolution und ihre Zukunft. Spätestens seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts steht die ganze Welt in Flammen einer revolutionären Bewegung. Diese Bewegung hatte zwei Seiten. Ihre politische Seite, getragen von Demokratie, Liberalismus und Sozialismus, versprach, das Gatter der festgefahrenen sozialen Spaltung und Hierarchie, das auf der Menschheit lastete, aufzuheben. Ihre personalistische Seite, die mit der Romantik und insbesondere mit der weltweit populären romantischen Kultur verbunden war, versicherte jedem Mann und jeder Frau, dass sie unerschöpflich sind und auf ein Leben in vollem Maße hoffen können.

Diese revolutionäre Bewegung bestimmt weiterhin die Agenda der Menschheit: Sie hat viele Feinde, aber jederman reagiert auf sie. Doch wenngleich sie weiterhin stark ist, ist sie nun auch schwach, da ihre Anhänger nicht mehr wissen, wie ihre nächsten Schritte auf politischer oder personalistischer Seite aussehen könnten oder sollten. Sie kann nur weiterleben, wenn wir sie in Form und Inhalt, Praxis und Programm neu erfinden. Die Welt, in der dies nicht gelang, ist nun unruhig unter dem Joch einer Diktatur ohne Alternativen.

Eine Möglichkeit, dieses Buch zu verstehen, besteht darin, es als Versuch zu betrachten, Ideen zu entwickeln, die dem revolutionären Projekt neues Leben und neue Bedeutung einhauchen könnten. Diese Ideen betreffen die nächsten Schritte dieser Bewegung sowohl auf politischer als auch auf persönlicher Ebene – das Thema der späteren Kapitel. Sie umfassen aber auch die Darstellung der menschlichen Existenz, die im Mittelpunkt meiner Argumentation steht, die Diskussion über unsere Fähigkeiten zu forschen und zu entdecken sowie die in den ersten Kapiteln skizzierte Sicht auf die Welt. Es ist bedeutsam, ob wir die Fähigkeiten haben oder entwickeln können, die das revolutionäre Programm erfordert, und ob wir in einer Welt leben, die Raum für das sich daraus ergebende Neue hat.

Diese vier Themen scheinen nur lose miteinander verbunden zu sein. Sie sind jedoch in den Argumenten dieses Buches eng verwoben. Das Wiedererwachen und die Neudefinition der revolutionären Bewegung haben moralische und politische Konsequenzen für die Vorstellung von uns selbst als verkörperter Geist, der mit dem Verhältnis zwischen Endlichkeit und Transzendenz ringt. Diese Vorstellung und das von ihr inspirierte Nachdenken über das Leben und die Organisation der Gesellschaft lassen sich nicht ohne Weiteres mit einer der beiden dominanten Traditionen der Philosophie in Einklang bringen. Indem sie willkürliche Ausnahmen vom allgemeinen Naturgesetz ablehnt, erfordert sie als Hintergrund eine andere Sicht auf die Realität – die ich als temporalen Naturalismus bezeichne.

Eine solche Sichtweise genügt jedoch nicht, uns bei diesem Unterfangen zu leiten. Wir brauchen auch eine Denkweise, die frei ist von jeglichem Anspruch, eine Wissenschaft der Grundlagen aller Fachgebiete zu sein. Sie muß die Ideen dieser Disziplinen ungehemmt kritisieren und alternative Richtungen vorschlagen können. Sie muss den zentralen Impuls der Vorstellungskraft verkörpern, also unsere Einsicht in das Tatsächliche vertiefen, indem wir unsere Vorstellung davon entwickeln, wozu dieses Tatsächliche als Nächstes werden kann. Sie muss jede Orthodoxie dem Feuer der Skepsis aussetzen und um der Einsicht willen den Nihilismus riskieren. Ich gebe dieser Denkweise den Namen Philosophie.

Meine Argumentation wird in acht Kapiteln entwickelt.

Die Kapitel 1 und 2 befassen sich mit der Welt und unserem Wissen über sie unter den herkömmlichen Topoi Ontologie und Erkenntnistheorie. Dies ist, was wir in der Tradition der Superwissenschaft theoretische Philosophie nennen. Das Hauptziel meiner Argumentation in diesen Kapiteln ist jedoch praktischer Natur: falsche Hindernisse für unsere Auseinandersetzung mit der Welt sowie für unser Verständnis der Realität aus dem Weg zu räumen.

Kapitel 1 interpretiert die Ontologie neu als Naturphilosophie und Sozialtheorie. Sein Ziel ist es, eine erste Vorstellung von der natürlichen Realität in und um uns zu entwickeln. Unsere Erfahrungen lassen sich nicht innerhalb der Grenzen der beiden großen Traditionen der Philosophie verstehen. Beide Traditionen

leugnen mehr oder weniger die Realität der Zeit und behaupten fälschlicherweise, dass das, was am realsten ist, sich am wenigsten verändert. Wir können auch die Gesellschaft nicht verstehen, wenn wir weiterhin Vorstellungen anhängen, die den Konstellationen oder Strukturen des sozialen Lebens einen Nimbus der Natürlichkeit und Notwendigkeit verleihen, anstatt sie als das zu erkennen, was sie sind: erstarrte Kämpfe, Ergebnisse der teilweisen Eindämmung oder vorübergehenden Unterbrechung unserer Auseinandersetzungen um die Bedingungen, unter denen wir miteinander umgehen.

Das praktische Ziel der Ontologie, so neu interpretiert, besteht darin, uns von den Illusionen zu befreien, die uns hindern, das Reale in der Natur oder in der Gesellschaft zu verstehen, indem sie seine Veränderbarkeit leugnen, untertreiben oder falsch darstellen. Diese Illusionen umgeben uns mit zahllosen Phantasmen und Idolen und berauben uns unserer Freiheit. Obwohl sie vorgeben mögen, eine Sicht auf die Welt aus der Perspektive Gottes zu bieten – das absolute Wissen, von dem wir ausgeschlossen scheinen und tatsächlich ausgeschlossen sind –, bewirken sie das Gegenteil: Sie hindern uns ein um's andere Mal, die Fesseln unserer Endlichkeit zu lockern.

Kapitel 2 befasst sich unter dem Titel Epistemologie mit unserem Verständnis der Welt. Es definiert die Erkenntnistheorie neu als Untersuchung der Untersuchung. Die Argumentation dieses Kapitels verfolgt zwei Ziele.

Das erste Ziel besteht darin, zu zeigen, wie das Wachstum des Wissens die Dialektik von Endlichkeit und Transzendenz veranschaulicht. Die gängigen Kontroversen und Optionen der Erkenntnistheorie, vom radikalen Skeptizismus bis zum Anspruch auf absolutes Wissen, gehören zu den unfruchtbarsten Teilen der philosophischen Tradition. Die Irrwege und Sackgassen, die den größten Teil der Geschichte der Erkenntnistheorie ausmachen, lassen sich auf zwei Arten von Fehlern zurückführen. Die erste Art resultiert aus der Übernahme eines falschen Standards dafür, was Wissen sein soll oder sein muss, indem man es als Zugang zur Realität an sich versteht und nicht einfach als Zugang aus der Perspektive der verkörperten Organismen, die wir sind – mit der unvermeidlichen Enttäuschung, die sich aus unserer Unfähigkeit ergibt, diesen Standard zu erfüllen. Die zweite Gruppe von Fehlern ergibt sich aus der Unterschätzung unserer Fähigkeit, kognitive und sogar Wahrnehmungsgrenzen zu überwinden. Eine Variante dieser zweiten Fehlergruppe besteht darin, die Denkweisen zu identifizieren, die uns am natürlichsten erscheinen, und sie als Weltanschauung zu postulieren, die so tief in unserer natürlichen Veranlagung verankert ist, dass wir nicht in der Lage sind, sie zu kritisieren, zu korrigieren und zu verbessern.

Um zu verstehen, warum diese beiden Ansichten falsch sind und wie wir sie vermeiden können, müssen wir uns über Kausalität klar werden und über die Beziehung der Mathematik zur Wissenschaft und zur Natur. Die Mathematik präsentiert ein Simulacrum der Welt, aus dem Zeit und phänomenale Beson-

derheit ausgesaugt sind. Folglich ist gerade die Mathematik für einen Ansatz, der Veränderung und Zeit als grundlegendstes und beständigstes Merkmal der Realität setzt, von größtem Interesse.

Das zweite Ziel des Kapitels ist die Umwandlung der von diesen Irrtümern befreiten Erkenntnistheorie in eine praktische Theorie unserer wachsenden Einsicht in die Realität: Transzendenz im Bereich der Erkenntnis. Hier kommt der revisionistische Impuls der Philosophie zum Tragen. Jede der Natur- und Sozialwissenschaften verfälscht auf ihre Weise die lebenswichtige Verbindung zwischen der Einsicht in das Tatsächliche und der Vorstellung davon, wozu es als Nächstes werden kann. Die dominierenden Arten der Bildung verweigern uns die nötigen Mittel, um diese Falschdarstellungen innerhalb wie außerhalb der Naturwissenschaften zu korrigieren.

Aus dieser Perspektive wird Erkenntnistheorie zu einem Programm der kognitiven Ermächtigung. Eine Arbeitshypothese dieses Programms lautet, dass wir niemals im Voraus wissen können, wie weit uns unsere Theorien und unsere Beobachtungs-, Berechnungs- und Versuchsinstrumente über die Formen der Wahrnehmung und des Nachdenkens hinausführen können, die uns durch Natur und Geschichte vermittelt wurden.

Kapitel 3 über die *conditio humana* befasst sich mit dem, was manchmal als philosophische Anthropologie oder Lehre von der Natur des Menschen bezeichnet wird. Obwohl dieser Begriff in der philosophischen Terminologie am wenigsten bekannt ist, ist das Thema selbst der Dreh- und Angelpunkt der Philosophie: Auf der einen Seite steht die theoretische Philosophie – Ontologie und Erkenntnistheorie –, auf der anderen Seite die praktische Philosophie – Ethik und Politik. Die theoretische Philosophie, die in den ersten beiden Kapiteln untersucht wird, soll unter anderem Hindernisse für das Verständnis dessen beseitigen, wer wir sind und wer wir werden können. Die praktische Philosophie, die in den letzten fünf Kapiteln untersucht wird und sich auf Ethik und Politik konzentriert, wird von diesem Verständnis beseelt. Die Argumentation in Kapitel 3 über philosophische Anthropologie verläuft in drei Schritten.

Im ersten Schritt kehre ich zu dem Thema zurück, das ich zu Beginn dieses Prologs angesprochen habe: die unüberwindbaren Mängel der menschlichen Existenz. Hier betrachte ich diese Mängel aus einem anderen Blickwinkel – als Hinweis auf eine zeitdurchtränkte Welt, in der sich alles früher oder später verändert. Ich setze sie in Beziehung zu unserem Kampf um Transzendenz angesichts unserer Endlichkeit, in unserer Verfasstheit und in unseren Bemühungen, der Realität einen Sinn zu geben. Und ich diskutiere die Kosten, die entstehen, wenn wir uns diesen Mängeln nicht offen stellen.

Im zweiten Schritt gehe ich auf die wichtigsten Wege ein, mit denen Philosophie und Religion versucht haben, uns zu trösten, indem sie diese Mängel entweder wgediskutierten oder ein Gegenmittel für ihre Schrecken lieferten. Je besser

jedoch die Nachrichten sind, die diese Trostversuche bringen, desto weniger Grund gibt es, ihnen zu glauben. Selbst eine Sichtweise, die zugibt, dass wir allein sind, in einem Universum und einer Existenz, deren Grund wir nicht begreifen, kann uns ablenken von unserer wahren Situation, indem sie uns dazu bringt, stets nur auf unsere Pflichten und Verpflichtungen zu schauen. Dem könnten wir jedoch nur unter schrecklichen Kosten für unseren Aufstieg zu einer höheren Lebensform folgen.

Im dritten Schritt des Arguments, nachdem ich alle derartigen Trostversuche, seien sie theologischer, metaphysischer oder psychologischer Natur, widerlegt habe, wende ich mich dem zu, was anstelle einer traditionellen Lehre von der menschlichen Natur steht: einer Darstellung der widersprüchlichen Bedingungen des Selbstseins im Augenblick – dem Leben, das wir gerade leben und das alles ist, was wir jemals haben werden. Um frei zu sein, müssen wir uns mit anderen verbinden. Aber jede solche Verbindung bedroht uns mit dem Verlust von Freiheit und Individualität. Wir müssen uns auf eine bestimmte soziale und kulturelle Welt einlassen. Aber jede solche Welt scheint als Preis für diese Einlassung zu verlangen, dass wir uns ihr unterwerfen und uns an das Drehbuch halten, das sie uns vorgibt. Wir müssen eine kohärente Art und Weise finden, in der Welt zu sein. Aber jede solche Art des Seins droht zu einem Kokon zu werden, in dem der grenzüberschreitende Geist viele kleine Tode stirbt, anstatt, bestenfalls, nur einmal zu sterben.

Diese Widersprüche – so wir sie nicht überwinden können – zu moderieren in historischer Zeit des politischen Kampfes wie auch in biografischer Zeit moralischen Strebens, das ist der Aufstieg zu einer höheren Lebensform.

Die Kapitel 4, 5 und 6 befassen sich mit Ethik. Kapitel 4 entwickelt ein Konzept von Ethik als Klarheit über die Lebensführung. Es ist töricht anzunehmen, dass die Philosophie vorschreiben kann, was jeder von uns mit seinem eigenen und einzigen Leben tun soll, wie er leben soll. Aber es ist ebenso falsch, die Richtung zu akzeptieren, die die Moralphilosophie in der angloamerikanischen Wissenschaft in jüngster Zeit eingeschlagen hat: die Ethik zu beschränken auf den Einsatz von Methoden, die unsere Verpflichtungen gegeneinander spezifizieren sollen, aber nichts über die Lebensführung aussagen. Die verschiedenen Schulen dieser Metaethik (die sich auf Kants kategorischen Imperativ, Benthams Glückskalkül oder Rousseaus Gesellschaftsvertrag berufen) drücken durch ihre Konzentration auf Verpflichtungsspezifizierende Mittel einen legalistischen Moralismus aus, der der Sache selbst nicht gerecht wird – dem lebenden, leidenden und strebenden Menschen, der der Protagonist dieses Buches ist und der auch der Protagonist der Ethik sein sollte.

Die Philosophie kann nicht aus ersten Prinzipien heraus vorschreiben, wie wir leben sollen. Wir sind auch nicht berechtigt, die Ethik auf ein Haushaltsbuch und auf vermeintlich unparteiische Verfahren zu reduzieren, die unsere moralischen

Verbindlichkeiten und Vermögenswerte aufteilen würden. Wir müssen eine andere Grundlage finden, auf der wir unsere Vorstellungen über die Lebensführung entwickeln können.

Im Sinne der hier vertretenen Auffassung von Philosophie müssen wir uns mit den mächtigen moralischen Visionen unserer Zeit auseinandersetzen und ihre Kritik und Rekonstruktion als Ausgangspunkt nehmen. Solche Visionen sind nicht nur Abstraktionen, die von einsamen Denkern präferiert werden. Um Einfluss auszuüben, müssen sie in Praktiken umgesetzt werden, in denen sie ihre Bedeutung offenbaren. Sie müssen einen Großteil ihrer Kraft aus den Bedürfnissen der Gesellschaften ziehen, in denen sie entstehen – nicht aus den Ideen irgendwelcher Leute darüber, wie es sich mit Schuld und Unschuld verhält.

In diesem Sinne befasst sich Kapitel 5 mit den beiden wichtigsten Ansätzen für den Lebenswandel in der heutigen Welt: einer Ethik der Selbstgestaltung und Nonkonformität und einer Ethik der Verbundenheit und Verantwortung. In ihren bekannten, mit bestimmten modernen oder antiken Denkern verbundenen Formen sind sie als Lebensorientierungen so offensichtlich fehlerhaft und unvollständig, dass es einer Strohmännchen-Debatte gleichkäme, wollte man ihre berühmten Ideologen wörtlich nehmen. Sie zeigen inmitten der Leiden realer Menschen in realen Gesellschaften zwei Arten auf, mit den Widersprüchen unseres Bedürfnisses nach menschlicher Nähe, unserer Verflechtung in einer sozialen Welt und unseres Verhältnisses zu uns selbst umzugehen.

Kapitel 6 beschließt die Diskussion zur Ethik, indem es die Zukunft des Wettstreits zwischen der Ethik der Selbstgestaltung und der Ethik der Verbundenheit untersucht. Es zeigt, wie jede von ihnen durch ihre Beziehung zu einer der beiden Großmächte der Gegenwart – den Vereinigten Staaten und China – geprägt oder verzerrt wurde. Die privilegierte Verbindung jeder dieser moralischen Visionen mit einer dieser Mächte ist zufällig und sogar einer radikalen Umkehrung und Umwertung unterworfen. Mehr noch, sie hilft, die auffälligsten Mängel dieser uns in konventioneller Form überlieferten Lebensorientierungen zu erfassen. Um jede dieser Visionen von Ethik zu stärken, müssen wir sie überarbeiten, und um sie zu überarbeiten, müssen wir diesen historischen Staub abschütteln.

Die beiden moralischen Ansichten hätten nicht den Einfluss, den sie haben, wären sie lediglich das Ergebnis mächtiger intellektueller Traditionen, die zufällig mit bestimmten Ländern und ihren Kulturen verbunden sind. Ihre Kraft beziehen sie aus ihrer Verbindung mit zwei wichtigen funktionalen Imperativen heutiger Gesellschaften: der Stärkung der Agentivität und der Entwicklung höherer Formen von Kooperation. Diese beiden Imperative unterstützen und widersprechen sich gegenseitig. Die Art und Weise, wie sie sich verbinden oder aufeinanderprallen, bestimmt den Verlauf unseres Lebens.

Es liegt nahe zu denken, dass wir diese Ethiken zu einer übergeordneten Synthese zusammenführen können. Dies ist jedoch nur in einem oberflächlichen,

rhetorischen Sinne möglich. Hinter dem Konflikt dieser Lebensauffassungen steht eine tiefe und dauerhafte Dualität in unserem moralischen Bewusstsein. Diese Dualität läßt die Beziehung zwischen Endlichkeit und Transzendenz sowie den sozialen Charakter unseres Transzendenzstrebens in neuem Licht erscheinen.

Die Kapitel 7 und 8 befassen sich mit der Politik, die neben Ontologie, Erkenntnistheorie und Ethik den Kern des klassischen philosophischen Gesamtwerkes bildet. So wenden wir uns von der theoretischen Philosophie – Ontologie und Erkenntnistheorie – der praktischen Philosophie – Ethik und Politik – zu. Das Studium der Politik vervollständigt das Programm der praktischen Philosophie in ihrem Bestreben, die Form der Transzendenz zu bestimmen, die uns in dieser einen realen Welt offensteht. Wenn wir der Dialektik von Endlichkeit und Transzendenz in der politischen Erfahrung gerecht werden wollen, sollte unser Leitmotiv die Verbindung von kompromislosem Realismus mit transformativem Anspruch sein.

Kapitel 7 entwickelt die Idee der Politik als Kampf um die Zukunft der Gesellschaft. Es beginnt mit der Beschreibung der beiden Alträume unseres Lebens in Gesellschaften, organisiert unter dem Schutzschild von Staaten. In der Geschichte der Zivilisation waren alle Gesellschaften Klassengesellschaften: Jeder Mensch wird in ein System hineingeboren, das seine Lebenschancen mehr oder weniger stark prägt. Infolgedessen finden unsere Bemühungen um Transzendenz unter dem Zwang einer Kraft statt, die die meisten von uns in den meisten Gesellschaften die meiste Zeit über nicht überwinden können. Unser einziges Leben kann ausgelöscht sein, bevor wir eine Freiheit genießen, vergleichbar der, die ich beim Schreiben dieses Buches habe.

Zu diesem ersten Altraum kommt noch ein zweiter hinzu, der das politische Leben der Menschheit betrifft. Wo es zivilisierte Gesellschaften gibt, gibt es auch Staaten. Diese Staaten bieten den Schutz, der es verschiedenen Teilen der Menschheit ermöglicht, unterschiedliche Wege einzuschlagen. Und nur durch die Organisation des sozialen Lebens auf unterschiedliche Weise, unter unterschiedlichen Rahmenbedingungen und Annahmen, können wir die Kräfte und das Potenzial der Menschheit entfalten.

Es gibt keine natürliche Form des sozialen Lebens und kein Regime, das in Bezug auf kollidierende Formen von Erfahrungen und Visionen des Guten neutral wäre. Der Anschein der Neutralität – eines unpersönlichen Rechts im Gegensatz zu sektiererischen moralischen und materiellen Interessen – dient seinem Gegenteil. Er verfestigt eine sektiererische Vorstellung von unseren höchsten moralischen und materiellen Interessen und von der Art, sie bestmöglich zu befriedigen, gegen Angriffe und Revisionen.

Diejenigen, die in den bewaffneten und kriegerischen Staaten, in denen die Menschheit ihre Experimente zum Menschsein durchführt, an die Macht kommen, nutzen diese Macht regelmäßig, um vorübergehende Vorteile in dauerhafte

Rechte umzuwandeln. Das Ergebnis ist, dass die beiden Albträume, die unser politisches Leben heimsuchen, zu einem einzigen verschmelzen. In diesem harten und unversöhnlichen Kontext streben wir nach unseren politischen Hoffnungen.

Dafür genügt jedoch nicht, aus einer Vorstellung von unserer Menschlichkeit, wie sie in Kapitel 3 über die *conditio humana* entwickelt wurde, ein Ideal abzuleiten. Wir brauchen auch eine Art, über die Struktur des sozialen Lebens – des institutionellen und ideologischen Regimes einer Gesellschaft – nachzudenken, die uns nicht in die Irre führt. Die Formationstheorie ist Hauptziel der sozialwissenschaftlichen Erklärungen in der Sozialtheorie, so wie die Erhaltung oder Rekonstruktion von Regimen vorrangiges Anliegen praktischer politischer Ambitionen ist.

Um die Basis für ein Programm zur Transformation des sozialen Lebens zu schaffen, müssen wir eine Ansicht der Entstehung und Rekonstruktion von Formationen mit der Idee einer Entwicklungsrichtung verbinden. Eine solche Idee muss im Verständnis von uns selbst und von höheren Ebenen unserer Natur verwurzelt sein: Sie muss auf Erkenntnissen gründen über die widersprüchlichen Bedingungen unseres Selbstseins in der Beziehung des Selbst zu anderen, zur Gesellschaft und Kultur und schließlich auch zu sich.

Die Argumentation in Kapitel 7 entwickelt die Idee einer Richtung in aufeinanderfolgenden Schritten: indem sie Konsequenzen der widersprüchlichen Anforderungen der Selbstkonstruktion für die Politik herausarbeitet; indem sie einen Weg vorschlägt, den Unterschied zwischen Konservativen und Progressiven, zwischen Rechts und Links zu verstehen, der die politischen Konsequenzen der in diesem Buch vertretenen Ideen deutlich macht und sich auf die wichtigsten vor uns stehenden politischen Entscheidungen konzentriert; indem sie die progressive Sache mit der Vergangenheit und Zukunft des revolutionären Projekts, das die Welt in den letzten zwei- oder dreihundert Jahren in Brand gesetzt hat, verbindet; und indem sie ein Konzept identifiziert, das als Brücke zwischen diesen Anschauungen und einem Vorschlag zur Neugestaltung sowohl der Institutionen als auch der Kultur dienen kann. Diese Ideen legen den Grundstein für eine Möglichkeit, den letzten großen Moment institutionellen und ideologischen Neubeginns in der Geschichte der modernen Gesellschaften zu konfrontieren und zu überwinden: die institutionell konservative Sozialdemokratie oder den Sozialliberalismus der Mitte des 20. Jahrhunderts.

Wir brauchen eine Brücke zwischen den Ideen über eine Richtung und einem institutionellen Programm, das diese Ideen unter den Bedingungen der heutigen Gesellschaften umsetzen würde. Die Brücke zwischen Philosophie und Programm ist die Konzeption von „Hafen und Sturm“. Der Einzelne sollte in einem Hafen aus materiellen Zuwendungen, die seine kreativen Möglichkeiten fördern, geschützt gegen staatliche und private Repressionen, befähigt und abgesichert sein, so dass er sich inmitten eines Sturms aus ständigen Experimenten und

Innovationen bewegen und entfalten kann. Der Sturm entsteht nicht spontan, außer durch Krisen, wie Krieg oder wirtschaftlichen Zusammenbrüchen. Er muss herbeigeführt werden. Seine Entfaltung ist Hauptgegenstand einer Politik der tiefen Freiheit.

Kapitel 8 skizziert das institutionelle Programm einer solchen Politik. Das Programm schlägt einen Weg vor, um der Revolution, die die Menschheit in den letzten Jahrhunderten bewegt hat, neues Leben und neuen Sinn einzuhauchen. Und es reagiert auf die drei Hauptformen der Verzweigung und Entfremdung in den Gesellschaften der Gegenwart und der jüngeren Vergangenheit: Unterwerfung in der Klassengesellschaft; soziale Spaltung durch Arbeitsteilung; und menschliche Kälte, Verdrängung von Gefühlen in all unseren Beziehungen außer den intimen – in diesen Gesellschaften können wir nur frei werden, indem wir kalt werden.

Das Argument des Kapitels 8 untersucht den Wandel in vier Bereichen: der Marktwirtschaft, der demokratischen Politik, der Zivilgesellschaft außerhalb des Marktes und des Staates, sowie der Bildung. In allen Bereichen konkretisiert es die Bemühungen, den Sturm zu entfalten und anzuleiten, der, wenn er in fortwährender Schaffung des Neuen – Innovation und Erprobung – besteht, in tieferem Sinne auch die Transzendenz ausdrückt, zu der wir, ohne unsere Endlichkeit zu leugnen, fähig sind.

In der Wirtschaft zielt dieses Programm auf die Demokratisierung der Marktordnung und auf Regelungen, mit denen wir eine Wissensgesellschaft für viele entwickeln können. Anstelle Freiheit von der Wirtschaft durch Überwindung der Knappheit verspricht es Freiheit in der Wirtschaft trotz Knappheit.

In der Politik (im engeren Sinne) weist es auf die Entwicklung einer starken, energievollen Demokratie hin. Eine solche Demokratie, die durch ein erneuertes Rechtsverständnis wirkt, fordert die Struktur der Gesellschaft heraus, ohne dass es einer Krise als Voraussetzung für Veränderungen bedarf. Und das Programm stürzt die Herrschaft der Toten über die Lebenden.

In der Zivilgesellschaft strebt es nach sozialem Zusammenhalt durch Vielfältigung kollektiver Handlungsformen: der Art und Weise, wie Menschen gemeinsam etwas tun. Sie will Zusammenhalt aus Unterschieden statt aus Gleichheit heraus schaffen. In der Bildung und ganz allgemein in der Kultur will es das experimentelle Moment verallgemeinern und radikalisieren. Die Schulen sollen, in der Demokratie, Stimme der Zukunft sein, nicht Instrumente des Staates oder der Familie, sie sollen in jedem jungen Menschen einen noch sprachlosen Propheten erkennen. Zu diesem Zweck wird jedes Fach aus kontrastierenden Blickwinkeln unterrichtet. Indem wir uns durch unsere Institutionen und unsere Bildung darauf vorbereiten, unbequeme Gestalter des Neuen zu sein, gelangen wir zu einem erfüllteren Leben und bekräftigen unsere Fähigkeit zur Transzendenz.

Das ist der Plan dieses Buches, der selbst jenen, die mit den ihm zugrunde liegenden Absichten sympathisieren, vielleicht unvernünftig erscheint. Der Plan ergibt sich jedoch aus der Perspektive auf die menschliche Existenz und die Auffassung von Philosophie, für die ich mich in diesem Vorwort ausgesprochen habe.