

Vorwort

Das Buch, das der Leser in seinen Händen hält, ist der erste Band eines auf drei Bände angelegten Buchprojekts, an dem ich in den letzten acht Jahren, mal mit mehr, mal mit weniger Intensität, gearbeitet habe. Meine mich immer wieder fordernde, oft aufreibende Tätigkeit als Dozent an einer Berliner Berufsfachschule zwang mich gelegentlich, die Arbeit zu unterbrechen; aber sie zwang mich auch – aus einem z. T. als belastend empfundenen Ungleichgewicht zwischen Rede und Schrift, Theorie und Praxis –, nicht von ihr zu lassen. Die Form des Buches, eine Menagerie unterschiedlicher Texte statt einer linearen Textur, ist auch diesem Umstand geschuldet.

In den Jahren vor meiner Tätigkeit als Berufsschuldozent, in der ich als jemand unterwegs war, den man heute als „Freelancer“ bezeichnen würde, hatte ich immer wieder lange Phasen verpflichtungsfreier Zeiten, in denen ich an einer Vielzahl von Vorträgen und Aufsätzen arbeitete, auf die ich im vorliegenden Band gelegentlich verweise. Der Charakter dieser Texte war jedoch ein völlig anderer als der der in diesem Buch präsentierten. Meine früheren Texte waren, trotz einer auch schon in ihnen gelegentlich geäußerten Kritik an der akademischen Philosophie, noch getragen vom Glauben an den Sinn von Philosophie als einer Textwissenschaft.

Diesen Glauben an Philosophie als Meta-Text, an das, was gelegentlich als „hermeneutisches Gespräch“ bezeichnet wird, habe ich unterdessen verloren. Einige Gründe für diesen Verlust finden sich, auch wenn deren Artikulation nicht im Zentrum meiner letzten Schreibeübungen steht, in diesem Buch wieder (z. B. in Kap. 1, 11 und 18 sowie 19). Was in einem solchen angeblichen „Gespräch“ den Beteiligten, Autoren wie Lesern, geboten wird, ist nicht *Philosophie*, sondern *Philologie*: die philologische Zweit-, Dritt- oder auch Viertverwertung philosophischer Texte zugunsten einer endlosen historischen Reflexion, deren Ziel und Zweck mir mittlerweile nicht mehr erklärlich ist.

*

Was also kann der Leser von einem Buch erwarten, das sich diesem „hermeneutischen Gespräch“ entzieht? Er kann erwarten, dass ihm eine Alternative geboten wird. Ob mein Buch eine solche Alternative ist, kann nur er selbst entscheiden; aber um mich einer solchen zu nähern, habe ich mich bemüht, so konkret, aktuell und lebensnah wie möglich zu argumentieren, ohne den in der *populären* Philosophie mittlerweile üblichen pädagogisch-didaktischen Ton anzuschlagen. Es mag, angesichts meiner langjährigen Tätigkeit als Dozent paradox erscheinen; aber in der Philosophie haben Pädagogik und Didaktik keinen angebbaren Ort. In ihr fungiert die Sprache nicht als *Vermittlungs-* oder *Übersetzungsmedium*, sondern als Medium des Denkens selbst, als *Schrift*.

Die Schrift aber ist keineswegs auf die Beschäftigung mit Texten beschränkt, und insbesondere nicht die philosophische. Deren Themen sind nicht oder doch nicht nur *Texte*, sondern auch und vor allem *Erfahrungen*. Das philosophische Denken hat, trotz seiner zweifellos in Texten überlieferten Geschichte, die die Philosophiewissenschaft zum Gegenstand hat, den gesamten Erfahrungsreichtum des Lebens zum Thema, in dem Enttäuschung, Widerstand und Hoffnung drei – ich möchte fast sagen *anthropologische* – Zentren der Erfahrung dieses Denkens sind. Und entsprechend vielfältig sind die Textformen, in denen sich diese Erfahrung artikuliert.

Der Leser wird daher in diesem Buch ein Patchwork unterschiedlicher Textarten und Sprachstile vorfinden: Textinterpretationen stehen in ihm neben biographischen Reminiszenzen, essayistische Versuche neben Reiseberichten, dialektische Analysen neben Aphorismen usw. Und je nachdem, welche Enttäuschungen, welche Erfahrungen den Leser gerade interessieren, kann er sich verschiedene Schneisen durch den Text schlagen, verschiedene Lesemodelle präferieren: Er kann den *kulturtheoretischen* Aspekten meiner Darstellung folgen (Kap. 2, 3, 6 und 22), den *existenzphilosophischen* (Kap. 5, 7, 13, 21), den *philosophietheoretischen* (Kap. 4, 8, 16, 18, 20) oder denjenigen, *begriffsphilosophischen* Aspekten, die noch am ehesten Anschluss finden dürften an den gegenwärtigen akademischen Diskurs (Kap. 12, 14, 15 und 23).

Womit der Leser daher rechnen muss – aber auch rechnen kann –, ist ein gewisser experimenteller Grundzug, sowohl in der Verkettung der Texte als auch in ihrem Aufbau. Viele Kapitel sind, obwohl sie später oft mehrfach überarbeitet wurden, spontan entstanden und zeigen noch die Spuren der Veränderung ihrer Thematik und Gedankenrichtung im Zuge ihrer Verfertigung (z. B. Kap. 14 u. 18). Andere sind über mehrere Monate entstanden und weisen eine gewisse Manieriertheit auf (z. B. Teile von Kap. 1 sowie Kap. 15 u. 23). Wieder andere, unter Einschluss meiner Abkürzungen (Kap. 9, 17 u. 25), sind eher verspielt oder esoterisch und nähern sich literarischen Versuchen (z. B. Kap. 10 u. 24).

Aber ich hoffe, die Dringlichkeit meines Anliegens: die Rehabilitation der (ontologischen) Enttäuschung als einer Erfahrung philosophischen Denkens rechtfertigt ein derartiges Experiment. Wenn es richtig ist, was ich annehme: dass Philosophie, ebenso wie Kunst und Religion, der menschlichen Idee, genauer: der Idee des Menschlichen, zum Ausdruck zu verhelfen sucht, oder anders gesagt: *dass wir Menschen nicht nicht philosophieren können*, dann stellen Teile der zeitgenössischen akademischen Philosophie eine fundamentale Verirrung des Diskurses dar.

Aufgabe eines professionellen philosophischen Diskurses wäre es nämlich, dem gegenwärtigen Hang und Zwang zur universitären Arbeitsteilung und zur elitären, expertokratischen Unverständlichkeit entgegenzuwirken, statt solche Tendenzen noch zu verstärken. Zwar sollte sich nicht jeder Mensch, der ein wenig philosophiert, sogleich zum Philosophen deklarieren (vgl. hierzu Kap. 8). Aber aus der Notwendigkeit, nicht nicht philosophieren zu können, erwächst vielleicht auch eine Pflicht für jeden, der es versucht: den eigenen Diskurs nicht am ausgestreckten Arm einer sich auf Text-Fragen beschränkenden Wissenschaft langsam, aber sicher verhungern zu lassen.

Berlin, 1. Januar 2021

1. Enttäuschendes Denken

1.1. Enttäuschung, Widerstand, Hoffnung

Enttäuschung, Widerstand, Hoffnung – diese drei Begriffe bezeichnen die Denkzentren eines philosophischen Buchprojekts *Versionen des Denkens*, dessen ersten Band mit dem Titel *Version I: Enttäuschendes Denken* der Leser in seinen Händen hält. Jeder der drei Bände wird sich primär, explizit oder implizit auf einen dieser drei Begriffe beziehen bzw. sich in einem dieser drei Denkzentren bewegen: der erste Band in dem der Enttäuschung, der zweite in dem des Widerstandes, der dritte in dem der Hoffnung.

Der Bezug jeweils auf einen der drei Begriffe wird *primär, nicht ausschließlich* sein, denn in keinem dieser drei Zentren ist ein Denken des einen Begriffs möglich ohne ein Denken der jeweils anderen: Wie wären auf der einen Seite des Denkens – ich werde sie die *passive* nennen (sie ist Gegenstand des ersten Bandes) – *Enttäuschungen* ohne Widerstand und Hoffnung denkbar? Und wie wären auf der anderen Seite – ich werde sie die *aktive* nennen (sie ist Gegenstand des zweiten Bandes) – *Widerstände* ohne Enttäuschung und Hoffnung denkbar?

Mündet nicht jede Enttäuschung in einen Widerstand, der der Wahrheit der Hoffnung, die ihr zugrunde liegt, entspricht? Und ist nicht deshalb auch jeder Widerstand ohne eine ihn antreibende, aber auch wieder enttäuschbare Hoffnung undenkbar? Enttäuschung, Widerstand und Hoffnung bilden einen Kreis, der, ausgehend von der Enttäuschung, über den Widerstand zur Hoffnung (E-W-H), aber auch umgekehrt, ausgehend von der Hoffnung, über die Enttäuschung zum Widerstand führt (H-E-W).

So schließt sich auf der einen, der *aktiven* Seite des Denkens der Kreis zwischen Widerstand und Enttäuschung: Allen Widerständen, die sich – philosophisch – aus der Hoffnung nähren, liegt ein Moment von Enttäuschung zugrunde (E-W-H). Und es schließt sich auf der anderen,

der *passiven* Seite des Denkens der Kreis zwischen Enttäuschung und Hoffnung: Allen Enttäuschungen geht – philosophisch – eine Hoffnung voraus, die in den Widerstand mündet (H-E-W).

In jedem der drei Begriffe „spiegeln sich“ also – um mich einer bei Philosophen beliebten optischen Metapher zu bedienen – die beiden anderen „wider“. Jeder „reflektiert“ sich in den jeweils anderen, ist ein „Reflex“ der anderen. Sie bilden, wie es in der Dialektik heißt, eine Einheit, eine *dialektische Einheit*: Ist die Enttäuschung die These, so ist in ihr die Hoffnung, die Synthese, schon abstrakt vorweggenommen. Aber erfüllt werden kann die Hoffnung nur durch die Antithese zur Enttäuschung, in der, als Vermittlung der beiden, der Widerstand besteht.

Oder ist nicht vielmehr, umgekehrt, die Hoffnung die These, die Enttäuschung die Antithese und beider Synthese der Widerstand? Kann am Ende der Widerstand stehen? Das wirft die Frage auf: Was soll der Widerstand, wenn er denn am Ende steht, erreichen? Können wir uns mit der Hoffnung oder gar mit dem Widerstand als Synthese zufriedengeben? Wozu sind Widerstand und Hoffnung da? Der vorliegende Band, der primär der Enttäuschung gewidmet ist, kann darauf keine Antwort geben. Nur Eines sei an dieser Stelle gesagt:

Enttäuschung, Widerstand und Hoffnung werden hier als philosophische Denk-*Versionen* verstanden, die – das ist durchaus kritisch gemeint – im Bereich der Theorie verbleiben (in ihr „stecken bleiben“). Jeder Widerstand und alle Hoffnung muss am Ende in eine Handlung münden, die – realiter – das verändert, gegen das der Widerstand sich richtet. Das ist nicht mehr Sache der Philosophie, kann nicht mehr Sache nur von Theorie sein. Das ist Sache des Handelns, das heißt immer auch eine Sache der Praxis.

*

Enttäuschung, Widerstand und Hoffnung werden insofern als Denk-*Versionen* konzeptualisiert, genauer: als *Denk-Wendungen* (vgl. lat. *vertere* = kehren, wenden, drehen). Das kann einmal, im gewöhnlichen,

unproblematischen Sinn von *Wendung*, so verstanden werden, dass es sich um *Arten* oder *Formen* des Denkens handelt. Das Denken ist dann lediglich der Oberbegriff, unter den die drei genannten Formen des Denkens fallen: enttäuschendes, widerständiges und hoffendes Denken.

Aber der Ausdruck *Wendung* kann auch buchstäblich verstanden werden, so dass es sich bei jeder Wendung des jeweiligen – enttäuschenden, widerständigen und hoffenden– Denkens um eine (*Bewegungs-*) *Umkehr*, um ein *Sich-Umwenden* des jeweiligen Denkens handelt. So ist etwa das enttäuschende Denken in dem Sinne ein sich umwendendes Denken, dass es sich von der es tragenden Hoffnung, der es stützenden „Täuschung“ *ab-* und den es zur Umwendung zwingenden, passivierenden Realitäten *zuwendet*.

Die Umwendung der Enttäuschung setzt sich also, analytisch gesehen, aus zwei Teilbewegungen zusammen, aus einer negativen und einer positiven Bewegung: aus der – negativen – *Abwendung von*, nämlich Zurückweisung der erhofften oder erwarteten Realität, die sich in der Enttäuschung als Täuschung erweist (die Enttäuschung ist Ent-Täuschung), und der – positiven – *Zuwendung zu*, nämlich Anerkennung derjenigen Realität, die der erhofften oder erwarteten nicht entspricht, ihr zuwiderläuft.

In ähnlicher Weise, als eine Form des Denkens, kann auch die aktive Bewegungsumkehr des Widerstandes verstanden werden. Sie besteht darin, sich im Namen jener erhofften Realität, von der sich die Enttäuschung abwendet, gegen diejenige Realität zu wenden, der sich die Enttäuschung – gezwungenermaßen, also als passive – zuwendet. Insofern findet zwischen Enttäuschung und Widerstand selbst eine Bewegungsumkehr statt, sind beide einander entgegengesetzte Formen der Umkehr:

Das widerständige Denken wendet sich von der Realität der Enttäuschung, die eine enttäuschende Realität ist, ab; es weist diese – negativ – zurück und wendet sich – positiv – einer neuen, im Widerstand selbst womöglich noch nicht thematischen Realität zu. Es nimmt die

Erfahrung der Enttäuschung: dass das ursprünglich positiv Gedachte das eigentliche Negative ist, in sich auf und bringt sich, um willen eines noch nicht verwirklichten Positiven, als Negation dieses Negativen in Stellung. Was in der Enttäuschung das Positive ist, ist daher im Widerstand das Negative und umgekehrt.

Wie ist dann aber die Hoffnung zu verstehen? Ist sie, wie ich soeben behauptet habe, die Synthese aus Enttäuschung und Widerstand, so lässt sie sich ebenfalls als eine Bewegungsumkehr verstehen, aber, anders als Enttäuschung und Widerstand, als eine in sich gedoppelte, „synthetisierte“: Sie nimmt die Erfahrung der Enttäuschung insofern in sich auf, als sie sich, wie jede Enttäuschung, dem Negativen des Bestehenden zwar zuwendet, sich ihm stellt, aber nur, um in ihm nach Spuren des Neuen zu suchen.

Darin aber ist sie widerständig. Denn da das, was ist, noch nicht das ist, was sein soll, und das, was sein soll, noch nicht das ist, was ist, kann sie sich mit der Spurensuche, dem Suchen allein nicht begnügen. Sie kann sich nicht darauf verlassen, Ansätze im Realen dafür zu finden, was im Sinne dessen, was einmal sein soll, noch immer nicht ist; sie muss es auch *entwerfen*. Die Hoffnung ist daher mehr als die Summe aus *Aktivität* (Widerstand) und *Passivität* (Enttäuschung): sie ist *Kreativität*.

*

Enttäuschung, Widerstand und Hoffnung sind also nicht nur *psychische Zustände*, sondern unterschiedliche, wenn auch strukturell vergleichbare *Denkbewegungen*. Zwar lassen sie sich von den psychischen Zuständen, die sie stets *auch* bezeichnen: Frustration, Abwehr und positive Zukunftserwartung, kaum sinnvoll ablösen – keine Denkbewegung ist ohne psychische Regung möglich –, aber philosophisch verstanden gehen diese Zustände aus den soeben beschriebenen Wendungen erst hervor.

Daher sind Enttäuschung, Widerstand und Hoffnung keine bloßen Befindlichkeiten, die aus Widerfahrungen des Lebens, subjektiven

Entscheidungen und/oder charakterlichen Dispositionen eines Einzelnen resultieren. Sie stellen keine nur temporären, wieder vorübergehenden, manchmal auch persistierenden Lebensmomente dar. Sie meinen zwar das einzelne Leben, aber mehr als das. Sie zielen – in einem reflexiven Akt – vom Einzelnen aufs Ganze des Menschseins. Genau darin aber, in dieser *Verklammerung von Einzelnem und Allgemeinem*, liegt ihr philosophischer Anspruch.

Wenn ich etwa in einem der Kapitel dieses Buches, anlässlich meiner Auseinandersetzung mit einigen Texten des polnischen Philosophen Leszek Kolakowski, von der *enttäuschenden Einsicht in die Sinnlosigkeit der Geschichte* spreche¹, so ist das eine Einsicht, die – wenn sie denn wirkliche, existenziell bezeugbare Einsicht ist – dauerhaft bestehen bleibt und die, anders als irgendeine vorübergehende Frustration im Leben eines einzelnen Menschen, im Vollzug der Existenz nicht mehr zurückgenommen werden kann². Sie ist ein Allgemeines dieses Einzelnen.

Oder wenn ich mich im weiteren Verlauf meines Textes insbesondere mit der *metaphysischen Enttäuschung* auseinandersetze, derjenigen, die darin besteht, dass Sein, Tod und Natur dem Denken, dem Leben und der Kultur nicht nur nicht zuvorkommen, sondern sie noch stets überholen werden³, so ist das keine nurmehr *subjektive*, sondern bereits *objektive* Enttäuschung, eine Enttäuschung, die durch keinen Widerstand und keine Hoffnung jemals revidiert werden kann, sondern diesen auf Dauer zugrunde liegt.

Der Widerstand, der aus solcher Enttäuschung resultiert, bleibt daher existenziell ebenfalls auf das Ganze des Menschseins bezogen. Zwar arbeitet er sich, wie ich vor allem im zweiten Band des geplanten Buchprojektes kenntlich machen werde, stets an konkreten, subjektiven Enttäuschungen ab – denn das Leben ist, recht verstanden, stets konkret und niemals abstrakt –, aber er will dabei in letzter Rücksicht auf etwas hinaus, das sich auch der objektiven Enttäuschung widersetzt.

Insbesondere in den Blick kommen werden in diesem Zusammenhang theoretische Entwürfe, die das *Drama des Menschseins* zu trivialisieren,

es in seine epistemologisch-anthropologischen Grenzen einzuschließen versuchen („Was interessiert uns das Ende der Menschheit? Ändert das etwas an unseren philosophischen Einsichten hier und heute?“⁴) oder die gar, wie im Transhumanismus, danach trachten, es durch die biologische Unsterblichkeit von Menschen entdramatisieren zu können⁵.

Auf diese Weise wird daher der Widerstand, als Widerstand *des* Denkens, zum Widerstand *gegen* ein Denken, das, um es in einfachen Worten zu sagen, philosophisch „zu kurz greift“: gegen jede Form des philosophischen Feuilletonismus oder – enttäuschender noch – der Philosophiewissenschaft⁶. In diesem Sinne ist der Band, den der Leser in Händen hält, auch schon die Frucht eines bestimmten Widerstands: des Widerstands gegen den anti-philosophischen, anti-existenziellen Affekt einer sich wissenschaftlich gebärdenden Philosophie, wie wir sie heute an den Universitäten fast stets vorfinden.

*

Dennoch ist an diesem „zu kurz greifenden“ Denken, an der Kritik an Metaphysik, an ihrem abstrakten Objektivismus, ein Wahrheitsmoment festzuhalten. Es gibt keine objektive Enttäuschung, keinen verallgemeinerten Widerstand, keine utopische Hoffnung ohne individuelle Betroffenheit, genauer: ohne existenzielle Verankerung. Was *an sich* das *Spätere* ist: die existenzielle Situierung als Folge der philosophischen Denkbewegung, ist *für uns* das *Frühere*. Und dieses Frühere, in Form von biographischen und selbstreflexiven Skizzen⁸, ist hier in diesem Buch deshalb ebenso zentrales Thema.

Das heißt, um es mit einem einfachen, aber grundlegenden philosophischen Satz des laufenden Buchprojektes zu formulieren: *Philosophen, die nicht auch von sich selbst sprechen, sind keine.*⁷ Ein Nachdenken über Probleme der Philosophie, das nicht zunächst dem individuellen Lebenskontext entstammt und an diesen Kontext stets wieder rückgebunden werden kann, „greift“ – ebenfalls – „zu kurz“. Existenzielle, individuelle und objektive, metaphysische Enttäuschung bilden eben

einen *existenziellen*, *keinen objektiven*, einen *individuellen*, *keinen metaphysischen* Zusammenhang.

Denn zunächst einmal muss Enttäuschung, nicht das objektive Faktum *selbst*, das sie meint, sondern die Enttäuschung *über* dieses Faktum, wahrgenommen, genauer: *als wahr* genommen werden. Darin liegt vielleicht der größte Unterschied, aber auch der enge Zusammenhang von Ontologie und Existenzphilosophie, der in diesem Buch hergestellt wird: Eine ontologische Einsicht kann *trivial*, aber auch *grivial* aufgefasst werden. Aber *ob* sie *grivial* aufgefasst und damit *als wahr* (oder *unwahr*) genommen wird, hängt vom jeweiligen – historisch und gesellschaftlich situierten – Individuum ab, das solche Einsicht hat.

Auch hier bestätigt sich also der Kreislauf von Enttäuschung, Widerstand und Hoffnung (E-W-H), genauer noch: von Hoffnung, Enttäuschung und Widerstand (H-E-W). Denn es ließen sich, gleichsam außerhalb dieses Kreises, Menschen, ja möglicherweise – in naher Zukunft – eine Menschheit denken, die für die Enttäuschungen, die ihr das philosophische Denken bereitet, nicht mehr empfänglich ist, der es gleichgültig geworden ist, bestimmte Fragen auch nur zu stellen, geschweige denn sie zu beantworten.

Was sind diese bestimmten Fragen des philosophischen, sich je in Enttäuschung, Widerstand und Hoffnung umwendenden Denkens? – Ich nenne, einigermaßen ungeordnet, erstens: *Was ist ein gutes Leben? Was verstehen wir unter dem Guten?* Zweitens: *Was ist das Wahre?* Drittens: *Was ist das Schöne?* Viertens: *Worin besteht der Sinn des Lebens? Ist ein solcher überhaupt formulierbar?* Fünftens: *Ist alles vergänglich, auch die Zeit? Und wenn ja, was ist der Grund von Sein und Zeit: Ist es die Ewigkeit, das Göttliche, Gott? Und wenn nicht, ist dann nicht alles vergeblich?* usw. usf.

In den Verbalismen der universitären Philosophie kommen diese und ähnliche Fragen und der fundamentale, ebenso historische wie existenzielle Sachverhalt, dass sie keine Antworten gefunden haben – und vielleicht auch niemals finden werden – heute immer seltener vor. Obwohl

es jeder weiß und jeder es täglich erfahren kann, dass es diese Fragen sind, die das philosophische Denken überhaupt erst motivieren, stellt sich ihnen die universitäre Philosophie *nicht, nicht mehr* oder *kaum noch*. Sie hält sie, aus verschiedenen Gründen, die ich gleich noch darstellen werde, für unbeantwortbar.

Enttäuschenderweise ist ihr also die Enttäuschung, die genau darin liegt, keine reflexive Anstrengung mehr wert. Sie überlässt das Feld, erstaunlich genug, dem Unbewussten unserer Kultur: den Religionen, weil sie sich, als ein dem positiven Wissen der Wissenschaften verhafteter Diskurs, zur Negativität der menschlichen Existenz, die in der Unbeantwortbarkeit der genannten Fragen ihren Grund hat, wenn überhaupt, nur negativ verhalten kann. Diese abstrakte Negation der Negation aber muss misslingen. Religionen, vielleicht sogar fundamentalistische Religionen, besetzen ihr Feld.

1.2. Die Enttäuschungen der Philosophie

Es gibt mehrere Gründe, warum es nicht möglich ist, Antworten auf die soeben genannten Fragen zu finden, auf Fragen, die sich wohl jedem aufdrängen dürften, dem das eigene Sein nicht gänzlich gleichgültig geworden ist. Die universitäre Philosophie beschäftigt sich mit diesen Fragen, wie ich sagte, *nicht, nicht mehr* oder *kaum noch*, weil sie sie entweder für *unsinnig* erklärt, z. B. weil sie *unbeantwortbar* seien (das ist die sprachanalytische „Antwort“ bzw. Enttäuschung in der Folge Wittgensteins). Oder sie erklärt sie nicht für unsinnig, aber für derart *unspezifisch* und *allgemein*, dass sie glaubt, einen gewaltigen, historischen und philologischen Umweg gehen zu müssen, um auch nur auf die Spur einer Möglichkeit zu stoßen, sie zu beantworten (das ist die hermeneutische „Antwort“ bzw. Enttäuschung in der Folge Gadamers).

„Die Bedingungen“, heißt es dann sinngemäß, „unter denen wir heute Philosophie treiben, sind nicht mehr die, unter denen noch die alten Philosophen, z. B. Platon oder Aristoteles, ihre grundlegenden Fragen formuliert haben. Die Welt ist derart komplex geworden, dass schon die Fragen *Was ist ein gutes Leben? Was verstehen wir unter dem Guten?*

oder *Worin besteht der Sinn des Lebens?* so nicht mehr gestellt werden können. Denn das, was mit diesen Fragen unterstellt wird: die Möglichkeit einer Antwort, die allgemeinverbindlich, d. h. für alle Menschen gültig ist, kann in einer von individueller Freiheit und Gleichheit, Toleranz und Demokratie gekennzeichneten Welt nicht mehr aufrechterhalten werden.“

So richtig diese Überlegungen zumindest für *die* Teile der Welt sind, in denen *tatsächlich* individuelle Freiheit, Gleichheit, Toleranz und Demokratie verwirklicht sind – es sind, das sollte man nicht vergessen, die *wenigsten* –, so spürt man doch ein doppeltes Unbehagen. Erstens: War und ist nicht die Philosophie diejenige Diskursform, die sich *nicht* darauf beschränken kann und darf, ihre Fragen nur in *partikulären* Kontexten bzw. nur *für* solche Kontexte zu formulieren, sondern die einen *universalen* Anspruch geltend macht? Und zweitens: Warum sollten in einer komplexen und, wie gelegentlich behauptet wird, sogar überkomplexen Welt die Antworten auf grundlegende Fragen ebenfalls komplex oder überkomplex ausfallen? Liegt darin nicht eine gewisse „Gefahr“, nämlich die, „den Fortschritt der Erkenntnis mit der wachsenden Komplexität der Geisteskonstruktionen zu verwechseln“?⁹

Müssen wir hier also zwingend von einer Entsprechung ausgehen? Müsste man nicht umgekehrt sagen: In einer komplexen Welt sollten die grundlegenden Fragen zunächst einmal beantwortet sein, bevor die Komplexion ins Unermessliche steigt und am Ende die Mehrheit der Menschen einer Welt, die von individueller Freiheit und Gleichheit, Toleranz und Demokratie gekennzeichnet sein sollte, den Rücken zukehrt? Zeigt nicht das erstarkende Bedürfnis nach Religion und Spiritualität, dass Menschen gerade in einer ökonomisch deregulierten und zweckrational verwalteten Welt nach Antworten suchen, die diese Welt ihnen nicht zu geben vermag? Und sollte sich die Philosophie in diesem schwierigen Konflikt zwischen Immanenz und Transzendenz einfach auf die Seite der Wissenschaften, also auf die der Immanenz, schlagen?

Wissenschaftler, insbesondere Naturwissenschaftler, welche heute behaupten, Menschen, die ein metaphysisches oder manifest religiöses

Bedürfnis verspürten, seien einem hoffnungslos anachronistischen Diskurs verfallen, sind offenbar in einer Hinsicht ihrerseits Anachronisten. Sie wollen nicht wahrhaben, dass sich der Fortschritt der Moderne, in dem ihre eigene Reputation gründet, selbst einem metaphysischen Versprechen verdankt: dem einer von Mühsal und Elend, Leid und Schmerz befreiten Menschheit. Ob man nun meint, die Annahme eines allmächtigen Gottes sei wahnhaft oder nicht, man wird das metaphysische Bedürfnis der Menschen sicherlich nicht dadurch stillen oder stillstellen können, dass man es für nicht mehr zeitgemäß erklärt oder gar, wie Richard Dawkins es tut¹⁰, verteufelt.

*

Eine Alternative zur sprachanalytisch und hermeneutisch begründeten Erklärung, warum es nicht oder kaum mehr möglich ist, Antworten auf grundlegende philosophische Fragen zu finden, ist jedoch historisch noch bedeutsamer geworden, da sie überraschenderweise *positiv* argumentiert. Diejenigen, die diese Fragen für unsinnig erklären, und diejenigen, die, noch weitaus radikaler, von einem hoffnungslosen Veralten, ja sogar vom Ende der Philosophie sprechen, gehen nämlich implizit davon aus, dass diese Fragen *prinzipiell*, d. h. ihrer *Form* nach längst *beantwortet* seien (das ist die transzendente „Antwort“ bzw. Enttäuschung in der Folge Kants). Das lässt sich an den im engeren Sinne metaphysischen Fragen: *Ist alles vergänglich, auch die Zeit? Und wenn ja, was ist der Grund des Seins: die Ewigkeit, das Göttliche, Gott? Und wenn nicht, ist dann nicht alles vergeblich?* am besten verdeutlichen.

Solche Fragen, könnte man sagen, sind bereits in der erkenntniskritischen Konzeption Kants hinreichend reflektiert worden: Raum und Zeit sind dieser Konzeption zufolge reine Anschauungsformen unseres Denkens, die es uns konstitutiv verunmöglichen, eine Realität jenseits von Raum und Zeit zu erkennen¹¹. Nimmt man nun an, die Zeit sei selbst zeitlich, wie in der Frage *Ist alles, auch die Zeit, vergänglich?* unterstellt wird, erliegt man einem Kategorienfehler: Man macht die *Form* der Anschauung selbst zum *Inhalt* einer Anschauung und erzeugt dadurch das, was Kant einen *transzendentalen Schein* nennt¹². Die Frage *Ist alles*

vergänglichlich? ist insofern zwar nicht *unsinnig*, denn sie kann gestellt werden. Aber je nachdem, wie man hier „alles“ versteht, ist sie entweder *sinnlos* oder einfach mit *Ja* zu beantworten.

Aber auch die existenziellen Fragen, insbesondere die nach dem Sinn und dem Guten: *Worin besteht der Sinn des Lebens?* und *Was ist ein gutes Leben?*, sind, könnte man sagen, durch die Philosophie Immanuel Kants bereits beantwortet worden. Seit Kant gehen wir nämlich davon aus, dass der Grund alles ethisch Guten und Sinnvollen stets die Autonomie des Subjekts und daher diese gewissermaßen selbst das Gute ist¹³. Das hat im modernen Liberalismus dazu geführt, jedem Einzelnen das Recht zuzuerkennen, seiner eigenen Vorstellung vom Guten zu folgen: *Es ist gut bzw. das Gute*, so die liberalistische These, *dass jeder, d. h. je der Einzelne selbst entscheidet, was gut bzw. das Gute ist*. Die angebliche Unmöglichkeit einer allgemeinverbindlichen Antwort wird also selbst zum Guten erklärt und damit tatsächlich eine allgemeinverbindliche Antwort auf die Frage nach dem Guten gegeben.

Das heißt jedoch: Die Frage nach dem Guten wird im modernen und vor allem im postmodernen Denken *philosophisch* nur noch *formal* beantwortet und *inhaltlich* im Sinne einer Theorie radikaler Pluralität an den je Einzelnen delegiert. Das ist zwar, von einem sich auf Kant berufenden Liberalismus ausgehend, *theoretisch* konsequent, bringt aber eine Reihe von Problemen mit sich. Denn kein Liberalismus ist je in Reinform realisiert worden und kann als solcher auch nicht realisiert werden, weil die mit ihm unterstellte *individuelle* Freiheit: jeder könne selbst entscheiden, was gut sei, so nicht gegeben bzw. je schon vermittelt ist mit der Freiheit der *anderen*, also einer, *sit venia verbo*, *sozialen* Freiheit. Insofern ist die individuelle Freiheit aber *immer schon* Unfreiheit, Illiberalität und daher der Liberalismus *im Kern* ideologisch.

Kurz, die allgemeinverbindliche Behauptung über das Gute, es könne keine allgemeinverbindliche Behauptung über das Gute geben, ist selbstwidersprüchlich und bereitet gerade dadurch der Philosophie erneut den ihr bereits entzogenen Boden. Mitnichten hat sich die mit einem *universalen* Anspruch verknüpfte philosophische Frage nach dem

Guten erledigt, nur weil wir glauben, mit einem *universalen* Anspruch behaupten zu können, sie lasse sich nur *individuell* beantworten. Selbst die metaphysischen Fragen scheinen kraft dieses Selbstwiderspruchs noch nicht überholt zu sein. Denn auch die Behauptung von der Zeit als einer Anschauungsform, der angeblich jeder *Inhalt* unterliege, verkennt, dass für das Denken auch die *Form* lediglich ein *Inhalt* ist, der zum Gegenstand eines noch in der Form verbleibenden Denkens gemacht werden kann. Form und Inhalt sind also für das Denken keine Kategorien, keine ontologischen Schubladen, sondern Aspekte ein und derselben Realität.

*

Die für „unsere postmoderne Moderne“¹⁴ kennzeichnende sprachanalytische, hermeneutische und transzendente Enttäuschung der in der Geschichte der Philosophie grundgelegten existenziellen und metaphysischen Fragen scheint also ihrerseits auf einer Täuschung zu beruhen: auf der einer bestimmten Sprach-, einer bestimmten Geschichts- und/oder einer bestimmten Denkkonzeption: erstens auf der Idee einer von spezifischen Regeln beherrschten *Sprache*, die diese willkürlich begrenzen; zweitens auf der Idee einer als Rezeptionsgeschichte begriffenen *Tradition*, die produktionsästhetische Aspekte vernachlässigt und daher geschichtlich wirkungslos gebliebene Entwürfe systematisch übergeht; und drittens auf der Idee eines konzeptuell gerahmten *Denkens*, das auch und gerade in seiner Selbstreflexion in diesem Rahmen, seiner „Konzeption“ verbleibt.

Aber wer nun meint, diese bestimmten Regeln, Formen und Konzeptionen: der Sprache, der Tradition und des Denkens, einfach so hinter sich lassen zu können, wird nun seinerseits enttäuscht werden bzw. sich enttäuschen müssen. Denn diese Regeln, Formen und Konzeptionen – man könnte sie als „historisches Apriori“¹⁵ unserer Gegenwartskultur verstehen – lassen sich nicht einfach beiseite räumen. Man kann die Sprachregeln außer Kraft setzen. Aber welche Regeln treten an ihre Stelle, wenn eine Sprache (*la langue*) stets geregelt ist? Man kann dem Druck der Tradition seinen Widerstand entgegensetzen. Aber worauf, wenn nicht auf