

III. Zur anthropologischen Dimension von Sein und Werden

Elenor Jain

Ein zentrales Thema der abendländischen Philosophie ist seit Parmenides und Platon das Verhältnis von Sein und Werden. Die Erörterung dieses Themas hat die Philosophie zugleich auch in zwei Lager geteilt, insofern die Begriffe Sein und Werden - als Antipoden verstanden - entschiedene Anhänger bzw. Gegner der einen bzw. anderen Position hervorriefen. Während die Metaphysiker das Sein zum einzigen und grundlegenden Prinzip ihrer Lehre erklärten, wandten sich andere vehement dagegen und bezeichneten es als „blutleersten Begriff“, um den Primat des Werdens hervorzuheben.

Im Zuge der allgemeinen Verwissenschaftlichung - auch in der Philosophie - hat die Metaphysik vor allem in der Gegenwart erheblich an Einfluß verloren, während die Einstellung zum technologischen Fortschritt und die durch diesen bewirkte Transparenz, Verfügbarkeit und Erklärbarkeit aller Vorgänge in der Natur (z.B. durch Gen- und Nanotechnik und elektronische Entwicklung) die Vorrangstellung des Werdens ohne Frage begünstigte. Ein hinter dem empirisch Wahrnehmbaren Existierendes wurde suspekt; allein schon der Gedanke daran als irrational, reaktionär, weltfremd und antidemokatisch und aufgrund seiner scheinbaren Unbeweisbarkeit als unwissenschaftlich bezeichnet. Die Diesseitigkeit als einziger Ort des Daseins gewann mithin an Gewicht und Bedeutung und ließ dessen Urgrund immer mehr vergessen. Und so stellt sich besonders in der Gegenwart mit der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Werden die existentielle Frage nach dem Zustand der Welt und dem Menschen, stellt sich die Frage nach Werten, Bindungen und nicht zuletzt nach der Freiheit des Menschen in unserer „alphanumerischen Gesellschaft“ (V. Flusser), die nichts mehr zu kennen scheint als eine empirische - oder inzwischen

schen auch virtuelle - Realität.¹ Haben wir also nur noch eine „von uns zurechtgemachte Welt“ vor Augen, wie R. Safranski in seiner Nietzsche-Biographie mahnend betont? Und erkennen wir damit nicht die Tatsache, daß diese zurechtgemachte Welt nicht die wirkliche ist?²

Vom Verlorenein und von Orientierungslosigkeit ist gegenwärtig ständig die Rede, von der Unfähigkeit, dieses Leben zu ertragen oder ihm gar noch einen Sinn abgewinnen zu können; aber auch von einem übersteigerten Egozentrismus, der den Menschen sich selbst überläßt, ihn zur Monade macht und seinen Blick auf das Gegenüber verhindert. Unter diesem Gesichtspunkt erhält die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Werden eine anthropologische Dimension und kulturkritische Züge, die im folgenden erläutert werden sollen. Wir beziehen uns dabei vor allem auf Karl Alberts Ansatz der ontologischen Erfahrung und seine damit verbundenen, aber nur latent durchscheinenden Vorstellungen einer philosophischen Ethik und Anthropologie.

1. Das Sein als Lebensgrund des Menschen

Karl Albert hat bisher keine systematische Ethik und auch keine philosophische Anthropologie vorgelegt, gleichwohl enthalten alle seine Schriften - vor allem aber sein grundlegendes Werk „Die ontologische Erfahrung“ (1974)³ - Elemente einer metaphysisch gegründeten Ethik und einer daraus resultierenden Anthropologie, die er besonders auch in seiner Abhandlung „Das gemeinsame

¹ Vilém Flusser: Neue Wirklichkeiten aus dem Computer. Visionen einer verznetzten Gesellschaft. In: Litterae. Zeitschr. Der europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste. 5/1 (1995), S. 3-10. Ders.: Die Revolution der Bilder. Der Flusser-Reader zu Kommunikation, Medien und Design. Mannheim 1995. Ders.: Medienkultur. Frankfurt 1997.

² R. Safranski: Nietzsche. Biographie seines Denkens. München/Wien 2000, S. 164.

³ Jetzt in: Philosophische Studien Bd. I (Philosophie der Philosophie). Sankt Augustin 1988, S. 7-207.

Sein“ (1981)⁴ konkretisiert hat. Hierzu im folgenden einige Erläuterungen.

Albert geht zunächst von der Unterscheidung des gesellschaftlichen Menschen (des ‘animal sociale’ bzw. des ‘zoon politikon’) und des sich von der Gesellschaft zeitweilig distanzierenden Menschen aus und betont, daß der Mensch sehr wohl beide Formen des lebensweltlichen Verhältnisses benötige, um einerseits der Notwendigkeit der sozialen Eingliederung zu entsprechen, andererseits aber auch in ‘Einsamkeit’ sein Ich finden zu können und zugleich eine ‘andere, höhere Wirklichkeit’.⁵ Diese letztere Verhaltensweise beschäftigt Albert nun besonders, zumal er die Auffassung vertritt, daß erst die ‘Ichfindung’ soziales Verhalten begründen könne. Der Rückzug in das Ich in der Einsamkeit wird folglich als „Voraussetzung für eine tiefere Gemeinschaft“ verstanden, nicht zuletzt aber auch als Fundament eines erfüllten, eines geistigen Lebens.⁶ Schon an dieser Stelle deutet sich das Philosophieverständnis Alberts an, wenn er von der Philosophie sagt, ihre einzige und grundlegende Aufgabe sei das „Nachdenken über das Sein“. Das Sein aber zu erfahren, gelinge nur in Abgeschiedenheit von den Quisquilen der Welt, nicht aber in der Vielfalt des Werdens, im Trubel der meist oberflächlichen Ereignisse der Alltagswelt, im ständigen Wandel der Zeitlichen. Die Einsamkeit, d.h. die zumindest zeitweilige Distanz vom Alltagsleben (in das der Mensch indes durch die Erfahrung des Seins als veränderter zurückkehrt), ist dagegen der Ort, an dem das Sein gegenwärtig werden kann. Der Seinsgedanke aber, so fährt Albert fort, sei deshalb keineswegs nur ein Thema, dem sich die Ontologie zu widmen habe; er sei vielmehr von erheblicher Be-

⁴ Jetzt als erweiterte Fassung in: Philosophische Studien Bd. IV, Sankt Augustin 1992, S. 119-248. Wir beziehen uns im folgenden auf diese Ausgabe.

⁵ A.a.O., S. 122. Albert verweist dabei u.a. auf Berdjaev (Das Ich und die Welt der Objekte. Versuch einer Philosophie der Einsamkeit und Gemeinschaft. Darmstadt² 1951, S. 119) und Ortega (Der Mensch und die Leute. Stuttgart 1957, S. 13f.).

⁶ Philosophie der Sozialität. Anders als bei Nietzsche, der – wie Safranski mit Recht sagt – die Entfaltung des Ich (als Selbststeigerung) kaum mit Solidarität und Sozialität verbinden kann, sieht Albert gerade in der Selbstfindung des Menschen und dem Erkennen des umfassenden Prinzips die spezifische Grundlage einer ‘Seinsgemeinschaft’. Vgl. auch Safranski: Nietzsche, a.a.O., S. 308f.

deutung für die Sozialphilosophie und ermögliche die Betrachtung aller menschlichen Probleme, die sich dem philosophischen Denken stellen, auf einer ganz anderen philosophischen Ebene als der des Faktischen. Und mit J.B. Lotz⁷ unterstreicht Albert diesen Gedankengang folgendermaßen: so „enthüllt das um den Menschen kreisende Philosophieren den um das Sein kreisenden Menschen, weshalb auch das Philosophieren letztlich um das Sein kreist“.⁸

Mit dem Begriff „Seinsgemeinschaft“ kennzeichnet Albert eine Lebensform, die sowohl Kollektivismus als auch übersteigerten Individualismus ausschließt. Die Seinsgemeinschaft werde entdeckt „auf dem Weg über den Rückzug des Individuums aus dem Kollektiv und über die Vereinzelung des Individuums zur Erfahrung des Seins, in der eine letzte Verbundenheit der Menschen untereinander, ja eine Verbundenheit mit allem Seienden zutage tritt. Diese Form der Gemeinschaft könnte man ‘Universalismus’ (im ontologischen Sinne des Wortes, E.J.) nennen“.⁹ Wir haben es folglich mit einer philosophischen Lebensform zu tun, die im menschlichen Bewußtsein ein Jasagen zum Sein voraussetzt und das menschliche Leben und Handeln grundlegend verändert.¹⁰

Diese Veränderung lässt sich sehr wohl mit dem Platonischen Begriff der *periagogé* beschreiben, insofern die Umlenkung der Seele von der Oberflächlichkeit des alltäglichen Lebens hin zu einem bewußten, intensiven Leben das Wesen des Menschen bis ins Innerste prägt. Im Gegensatz zu einer Sollensethik, deren Kategorien dem Menschen aufkostroyiert werden, findet der Mensch in einer Seinssethik seine ethischen Normen und Werte in seinem Ich, gründend in der Seinserfahrung und wirkend im Leben selbst. Die Verantwortung für sein Denken und Handeln wird auf diese Weise dem Menschen selbst übertragen. Freilich wird damit ein hoher Anspruch an den Menschen gestellt. Keine Instanz, kein Gesetz, kein religiöses Gebot erleichtert ihm die Führung seines Lebens (indem er z.B. von Entscheidungen „befreit“ wird): er ist auf sich selbst angewiesen, auf die freilich allen Menschen gemeinsame ontologische Erfahrung, die sein Ich konstituiert. Der Mensch

⁷ J.B. Lotz: *Der Mensch im Sein*. Freiburg 1967, S. 10.

⁸ *Philosophie der Sozialität*, S. 217.

⁹ A.a.O., S. 125.

¹⁰ Vgl. Hierzu auch K.Albert/E.Jain: *Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie*. Freiburg/München 2000.

müsste sich jedoch in Bewußtheit dieser elementaren Erfahrung stellen, sich ihr öffnen. Und so geht es nicht um zwecksetzende Gebote oder Verbote, die im besten Falle verstandesmäßig ergehen und befolgt werden, sondern um Normen, die *sinnvolles* Handeln aus innerer Überzeugung erlauben.

Aus dem Gedanken der Verbundenheit mit dem Sein zieht Albert nun konsequent einige bemerkenswerte Schlüsse. Er spricht von der aus der Seinserfahrung resultierenden „tiefen Mitmenschlichkeit“, von innerer Ruhe und Zufriedenheit, Sinnerfahrung und schließlich auch in Anlehnung an Guyau vom moralischen Handeln, das durch die erfahrbare Intensität des Lebens entstehe.¹¹ Intensität des Lebens aber bedeutet nach Albert Selbstverdung im prozeßhaften Wirken des Lebens auf dem Hintergrund des Seins. So ist die Seinsbeziehung schließlich als Fundament für alle übrigen Formen der Gesellschaft zu begreifen.

Skeptiker mögen nun einwenden, daß eine solche, nahezu uto-pisch anmutende Philosophie in unserer Welt des Anthropozentrismus und des aufgeklärten Fortschrittsdenkens kein Gehör finden wird, in einer Welt, deren Gesellschaft sich inzwischen mit dem Namen „Spaß- und Freizeitgesellschaft“ schmückt, und deren einziges Ziel darin besteht, das Leben (auf oberflächlichste Weise) zu genießen. Eine solche Lebenshaltung wird in der Tat nicht nur von den Medien vermittelt, auch die Bildungsinstitutionen scheinen sich mittlerweile diesem Ziel verschrieben zu haben, um die „Masse“ abhängig und manipulierbar zu machen.¹² Sich dieser Tendenz bewußt zu entziehen, bedeutet für den Einzelnen also auf den ersten Blick Isolation von sozialen und kulturellen Kontakten. Wie also eine Umkehr herbeiführen? Wie den Menschen wieder auf sein Selbst konzentrieren? Vielleicht muß die heute den Menschen kaum erfüllende Lebensform erst bis zur Unerträglichkeit

¹¹ Philosophie der Sozialität, S. 168. Albert distanziert sich indes von Guyaus an Kant anschließende Moralphilosophie, insofern er einwendet, sie sei zu optimistisch und vermute Sittlichkeit allein in der Natur des Menschen (a.a.O., S. 169ff.).

¹² Wenn man sich aber – wie R. Safranski mit Nietzsche betont – „für das (zweifelhafte, E.J.) Glück und die Freiheit der größtmöglichen Zahl“ entscheidet, so wird man eine „demokratische Kultur bekommen, wo der Massengeschmack triumphiert“ (Safranski: Nietzsche, a.a.O., S. 67).

gesteigert werden, bis eine Rückbesinnung auf das Existentielle des menschlichen Lebens - seinen geistigen Gehalt - möglich sein wird.

2. Der Verlust des Seins im technologischen Zeitalter

Daß der heutige Mensch der Begegnung mit dem Sein nicht mehr gewachsen ist (vor allem wegen seiner immer deutlicher hervortretenden Konzentration auf das Hier und Jetzt), und daß wir durchaus vom „Verlust des Seins im technologischen Zeitalter“¹³ sprechen können, wird interessanterweise sogar von Medientheoretikern betont, von denen man zunächst keine Kritik an der Entwicklung der Technologie, die einen massiven Einfluß auf die Gesellschaft ausüben wird, erwarten würde. Ihre inzwischen größtenteils äußerst kritische Haltung gegenüber dieser Entwicklung macht jedoch nicht nur nachdenklich, sondern zeigt ferner, wie sehr sich menschliche Konstrukte verselbständigen und zugleich auch als manipulative Mittel eine grundlegende Veränderung der menschlichen Gesellschaft herbeiführen können. Die Kritik beweist, daß - wie Hans Jonas dies ausdrückt - der „endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt“, dem Menschen zum Unheil werden kann.¹⁴ So fordert er eine Ethik, die „durch freiwillige Zügel“ die Macht des Prometheus zurückhält und begrenzt, damit nach der Unterwerfung der Natur nicht auch die Unterwerfung des Menschen erfolge. „Freiwillige Zügel“ fordert Jonas, was nur bedeuten kann, daß der Mensch sich bewußt und durch Überzeugung Normen auferlegt, die er aus einer elementaren, ursprünglichen Erfahrung - der Seinserfahrung - ableiten kann.

Doch wie anders sieht dagegen die Realität aus. Die größte Herausforderung an den Menschen stellen nach der Erfindung der Nukleartechnik wohl die neuesten Forschungsergebnisse der Gen- bzw. Nanotechnologie und der elektronischen Entwicklung dar. Mensch und Natur werden zum Objekt ihrer Forschung in einem Maße, daß man von einer vollständigen „Umwertung aller Werte“

¹³ Vgl. meinen Aufsatz „Der Verlust des Seins im technologischen Zeitalter“, in: Perspektiven der Philosophie (2001).

¹⁴ H. Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt 1979, S. 7.

sprechen kann. Der Mensch gerät in völlig neue und viel umfassendere Abhängigkeitsverhältnisse als je zuvor in seiner Geschichte (beispielsweise durch die katastrophalen Möglichkeit des cyber-war¹⁵). Friedrich Dürrenmatt hat mit folgenden eindrucksvollen Worten die durch den technologischen Fortschritt entstehende Entmündigung und Entselbstung des Menschen beschrieben:

Elektronische Gehirne
Noch sind sie unsere Knechte
Noch führen sie aus
Was wir ihnen vorschreiben
Dumm, stur, emsig

Aber schon sind die Resultate
Die sie liefern
Nicht mehr zu kontrollieren
Nur durch ihresgleichen

¹⁵ So hat der Computertechnologe Bill Joy im vorigen Jahr in einem Schreckensszenario schon darauf hingewiesen, daß das Risiko der Ausrottung der Menschheit bei 30 bis 50 Prozent liege, da die neuen Techniken jederzeit in destruktive Hände fallen können. Die neuen Techniken könnten eine noch größere Bedrohung für die Menschheit darstellen als die Massenvernichtungswaffen (deren Gefahren wie die der neuen Technologien gern fiktionalisiert werden), da jeder Computer schon bald in der Lage sein werde, die für Gen- und Nanotechnik erforderlichen Operationen durchzuführen (und das erste und wichtigste Austragungsfeld der Perfektionierung künstlicher Intelligenz ist die Genetik). Indem Joy nun streng, vor allem ethisch fundierte Überprüfungsmaßnahmen fordert, macht er deutlich, daß das Vertrauen in die ethische Verantwortung des Individuums einem verzweifelten Pragmatismus gewichen ist (vgl. auch seinen Text „Jetzt muß gehandelt werden, damit die neuen Techniken nicht in destruktive Hände fallen“. In: New Perspectives Quarterly, 2/2000). Der kanadische Philosoph Will Kymlicka bezweifelt allerdings die Effizienz einer Ethikkommission, da wohl Unklarheit darüber bestehe, welcher Moraltheorie zu folgen sei (Moralphilosophie und Staatstätigkeit: das Beispiel der neuen Reproduktionstechnologien. In: Angewandte Ethik als Politikum. Hg. von M. Kettner. Frankfurt/M. 2000).

Doch bald
Werden sie weiter rechnen
Ohne uns
Formeln finden,
die nicht mehr zu interpretieren sind

Bis sie endlich Gott erkennen,
ohne ihn zu verstehen
Schuld- und erbarmungslos
Straf- und rostfrei
Gefallene Engel

Das Tragische daran ist, daß der Mensch diesen Prozeß offenbar nicht bemerkt oder ihn sogar akzeptiert, weil er sich einerseits Vorteile verspricht (etwa von der Gentechnik) und andererseits von der „Macht der Bilder“ (elektronischer Medien) Überlegenheit und Herrschaft über eine selbst konstruierte, eine fiktive Welt erwartet, während diese ihn in der faktischen Wirklichkeit aber entmündigt. Hierzu u.a. einige Überlegungen des Medientheoretikers und Philosophen Vilém Flusser.

Vor allem in der Kunst haben die elektronischen Medien traditionelle Ausdrucksformen wie Bild und Skulptur stark verdrängt, insofern die Perfektion des digitalen Bildes durch effektvolle Gestaltung und aufgrund der nahezu unbegrenzten Möglichkeiten der Realisation bildnerischer Motive der Bewußtseinshaltung der „digitalen Welt“ optimal zu entsprechen scheinen. Während sie nämlich nicht nur die Geschwindigkeit, den schnellen Wechsel von Eindrücken, das Sensationelle und Spektakuläre bildlich artikulieren können, gelingt es den elektronischen Medien zugleich, Zeit und Raum zu überwinden und eine virtuelle Welt vorzugaukeln, die von der realen kaum mehr zu unterscheiden ist. Diese Möglichkeiten nutzen nun auch die Medien, die Nachrichtendienste und nicht zuletzt die ‚Vergnügungsindustrie‘, die mit einer Vielzahl von teils zweifelhaften Produkten Einfluß auf den Benutzer der elektronischen Medien nimmt. Flusser spricht in diesem Zusammenhang von einer „kodifizierten Welt“, insofern die „Techno-Codes“ eine revolutionäre Veränderung hinsichtlich der Wahrnehmung und der

sinnlich-geistigen Erfahrung nach sich zogen.¹⁶ Daraus folge nicht zuletzt eine Weltanschauung, die auf der Grundlage der elektronischen Entwicklung als „digitale Weltanschauung“ zu charakterisieren sei.¹⁷ In Bezug auf das Bewußtsein des Menschen treten dabei einige wesentliche Probleme auf: zunächst sei der Verzicht auf die ursprüngliche Erfahrung genannt, insofern der Mensch seine Informationen und Erfahrungen grundsätzlich als vermittelte (und noch schlimmer: manipulierte) erhält. Er bewegt sich mithin in einer konstruierten Welt, die ihm synchrone Zeit- und Raumdifferenzen auf einer mehrdimensionalen Ebene präsentiert und ihn selbst in eine artifizielle Situation hineinstellt.¹⁸ Flusser wendet dazu kritisch ein:

„Wir sind nicht mehr Subjekte einer gegebenen objektiven Welt, sondern Projekte von alternativen Welten. Aus der unterwürfigen subjektiven Stellung haben wir uns ins Projizieren aufgerichtet. Wir werden erwachsen. Wir wissen, daß wir träumen“.¹⁹

Diese ad-hoc-Welt ist der Ort der Imagination und erhebt zugleich den Anspruch, Realität zu sein. Der Unterschied zwischen Schein und Realität schwindet jedoch in einem Maße, daß es fraglich sein dürfte, ob wir tatsächlich noch wissen, daß wir träumen, oder ob wir uns nicht verlieren in dieser immateriellen Welt des Cyberspace, oder ob wir uns nicht gar in ihr verlieren wollen, da sie uns zum eigenmächtigen Schöpfer dieser neuen Realität macht. Der mit dieser Entwicklung einhergehende Wirklichkeitsverlust der realen Welt wird wohl den Menschen in noch bedenklicherem Maße verändern und seinem Denken und Erfahren neue Kategorien abverlangen, wenn die Idee, mit einer Mensch-Maschine-Schnittstelle (interface) in die virtuelle Bildwelt einzutreten, weiter perfektioniert sein wird. Schon heute ist es möglich, sich in einem immateriellen Raum zu bewegen, der zugleich existiert und auch -

¹⁶ V. Flusser: Die Revolution der Bilder, S. 29ff., 38ff.

¹⁷ Vgl. Auch den Abschnitt: „Das digitale Welt-Bild“. In W. Preikschat: Video. Die Poesie der neuen Medien. Weinheim/Basel 1987, S. 129ff.

¹⁸ Vgl. Auch E. Jain: Weltanschauung und Menschenbild in der Kunst der Gegenwart. Frankfurt/New York 1998, S. 152ff.

¹⁹ Der digitale Schein. In: Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien. Hg. von F. Rötzer. Frankfurt/M. 1991, S. 147-159, hier S. 157.

materiell betrachtet - nicht existiert, und der die Verwirklichung psychisch-physischer Grenzerfahrungen erlaubt, die den Menschen wie durch einen Drogenrausch süchtig und damit abhängig machen können. In dieser erweiterten Dimension des Sichtbaren entstehen durch die Simulation neue Konstellationen auch erfahrungs fremder Sinnzusammenhänge durch ständig wechselnde Perspektiven und zeit- und raumübergreifende Erscheinungen. Der Benutzer (user) verliert auf diese Weise jeden festen Standort, jedes Zentrum der Orientierung und gewinnt dabei als mediatisierter Körper den Eindruck der körperlichen Unmittelbarkeit. Flusser wendet kritisch ein: „An die (objektiven, E.J.) Dinge können wir uns nicht mehr halten, und bei den Informationen wissen wir nicht genau, wie uns an sie halten. Wir sind haltlos geworden“.²⁰ Wir verlieren folglich unsere Fähigkeit, ursprüngliche körperlich-geistige Erfahrungen zu machen, indem das Wesen und die Persönlichkeit des Menschen immer mehr als dynamische Infrastruktur verstanden wird, die nicht notwendig an ein individuelles Gehirn oder an einen individuellen Körper gebunden ist: als 'Cyborg' (cybernetic organism), der der an eine Maschine angeschlossen ist, die seine Existenz erhält und zugleich mitbestimmt:

„Mit jedem Werkzeug wird der Körper auch einen Schritt weiter zum Instrument, verschärft durch den Bruch zwischen Gehirn und Körper und entlarvt sich der Körper selbst immer mehr als mangelhaftes Werkzeug, das den Möglichkeiten, die das Mensch-Werkzeug-System enthält, nicht mehr gerecht wird ... Der Körper endet nicht mehr an der Haut, sondern am Werkzeug, und der auf das Werkzeug projizierte Körper bildet sich im Gehirn ab, brennt sich in ihm ein, verändert es“²¹

²⁰ Die Revolution der Bilder, S. 163.

²¹ Vgl. F. Rötzer: Die Zukunft des Körpers. In: Kunstforum Bd. 132 (1996), S. 56. Der auf Zypern geborene Künstler Stelarc hat diese Möglichkeit bereits als beängstigendes Beispiel in der Performance-Kunst vorgeführt, wobei er an der Schnittstelle zwischen Mensch und Maschine arbeitet. Vgl. Von Psycho- zu Cyberstrategien: Prothetik, Robotik und Tele-Existenz. In: Kunstforum Bd. 132 (1996), 73-81; vgl. Ferner Stelarc: Obsolete Zeit? In: Kunstforum Bd. 151 (2000), S. 117-125.

Es ist also zu erwarten und zu befürchten, daß die Zukunftsvisionen dahin gehen und auch verwirklicht werden, den künftigen Menschen als 'homo cyber sapiens' zu betrachten, als 'Cyborg', dessen Intelligenz und überhaupt ganzes Wesen an der Qualität von Informationsverarbeitung gemessen wird.²² Es geht also um das Funktionieren des Menschen in einer Informationsgesellschaft, die die geistig-seelische Kondition des Menschen als „Fehlkonstruktion“ der Natur betrachtet und versuchen wird, alle individuellen Erfahrungen zu kanalisieren.

Wenn man den Apologeten der neuen Technologien glauben darf - und ihre Ergebnisse sprechen sehr dafür - so haben wir es nicht mehr mit Utopien und Visionen realitätsferner Phantasten zu tun, sondern vielmehr mit Tatsachen, die den Menschen nicht nur entmündigen, sondern sogar „entkörpern“ und „entgeistigen“. Eine hörige und manipulierbare Masse wird das Resultat dieses Prozesses sein, der – betrachten wir einmal die Medienlandschaft – seinem Ziel schon recht nahe ist.²³ Der Mensch der Gegenwart und vor allem der Zukunft wird ein Mensch der Technik sein, voraussichtlich sogar ihr Produkt. Er wird sich im puren Diesseits bewegen, doch dieses Diesseits nicht einmal in den objektiven Gegebenheiten finden, sondern in einer digitalen Welt.

3. Geistiges Leben

Dieser pessimistischen Sicht der menschlichen Zukunft eine Alternative entgegenstellen zu wollen, darf man mit Recht als illusionär bezeichnen. Doch nicht erst im 21.Jahrhundert erhebt sich Kritik

²² A.a.O., S. 58.

²³ Während Nietzsche und Ortega bereits auf die Gefahr einer 'Herrschaft der Masse' aufmerksam machten, um für das 'Aristokratische' (das Edle und Geistige) einzutreten, weist neuerdings P. Sloterdijk auf einen weiteren Aspekt hin, der die faktische 'Umwertung aller Werte' in der Gegenwart beschreibt: durch die sog. Emanzipation der Masse und der dadurch eingeleiteten Primitivierung aller Lebensumstände werde das Elitäre, das Geistige geradezu diskriminiert (Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturmäpfe in der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M. 2000). Vgl. im übrigen auch R. Safranski: Nietzsche. Biographie seines Denkens. München/Wien 2000.

an einem vom Leben losgelösten Wissen und einer Wissenschaft, der es an Menschlichkeit zu mangeln scheint. Besonders Nietzsche hat bekanntlich vehement auf die Zustände seiner Zeit reagiert, eine Reaktion, die unter den weiter oben ausgeführten gegenwärtigen Bedingungen noch einmal ins Gedächtnis gerufen werden sollte:

„Überstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts, du rasest! Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tötet nur deine eigene. Miß nur einmal deine Höhe als Wissender an deiner Tiefe als Könnender. Freilich kletterst du an den Sonnenstrahlen des Wissens aufwärts zum Himmel, aber auch abwärts zum Chaos. Deine Art zu gehen, nämlich als Wissender zu klettern, ist dein Verhängnis; Grund und Boden weichen in's Ungewisse für dich zurück; für dein Leben gibt es keine Stützen mehr, nur noch Spinnfäden, die jeder neue Griff deiner Erkenntnis auseinanderreißt....“²⁴.

Das „rasend-unbedachte Zersplittern und Zerfasern aller Fundamente, ihre Auflösung in ein immer fließendes und zerfließendes Werden ... durch den modernen Menschen“²⁵ hat Nietzsche zu der Frage bewogen, was denn für die Kultur und den Menschen dabei herauskomme. Seine Antwort ist nicht ermutigend und bestätigt die bereits oben erwähnten Zweifel der Skeptiker an der Entwicklung des Lebens und am Status des Menschen: „... was soll überhaupt die Wissenschaft, wenn sie nicht für die Kultur Zeit hat? ... woher, wohin, wozu alle Wissenschaft, wenn sie nicht zur Kultur führen soll? Nun dann vielleicht zur Barbarei?“²⁶

²⁴ F. Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. KSA I, S. 313.

²⁵ A.a.O. Auf dieses „Zerfasern aller Fundamente“ hat auch kürzlich O. Marquardt aufmerksam gemacht, wobei er das „Unbehagen am Fortschritt“ insbesondere auf die Wandlungsbeschleunigung“, die den Menschen irritierende „Innovationsgeschwindigkeit“ der Welt und die „Überinformation“ zurückführt. Ohne „Herkunft“, d.h. ohne das Bleibende sei der Mensch der schnellen Welt nicht gewachsen (vgl. Zukunft braucht Herkunft. In: Philosophie des Stattdessen. Studien. Stuttgart 2000, S. 66-78, hier S. 68f.; 76).

²⁶ KSA I, S. 203. Vgl. Auch die in diese Richtung gehende Kulturkritik von M. Henry: Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik (Freiburg/München 1994), auf die ich bereits an anderer Stelle genauer eingegangen bin (Weltan-

Die Kultur ist für Nietzsche die bedeutsamste Daseinsmacht, ist sie doch jenes zur Erneuerung des Menschen notwendige Instrument, das den Menschen zu einem geistigen Wesen entfalten kann. Sie vermag – wie R. Safranski in seiner Nietzsche-Biographie ausführt – „gegen die wirtschaftliche und staatspolitische Instrumentalisierung der Persönlichkeitsbildung“ wirken, sie kann dem ‚selbst-bewußten‘, schöpferischen Menschen „ein besseres Sein“ offenbaren.²⁷

Wie also sollte es möglich sein, ‚Fortschritt‘ aufzuhalten oder zumindest wirksam auf seine Grenzen aufmerksam zu machen? Wie den Menschen dazu bewegen, nach dem „Grund und Boden“, nach dem Fundament seines Daseins zu suchen, ja, es überhaupt erst einmal zu vermissen? Zuviele Interessen stehen hinter der technologischen Entwicklung und zuviel Macht ist mit dem Erfolg dieser Technologien verbunden, als daß der Einzelne befähigt wäre, eine Rückbesinnung einzuleiten. Wenn Begriffe wie Geistigkeit, Werte oder gar Tugenden in unserer Zivilisationsgesellschaft kaum mehr eine Rolle spielen²⁸, so wird der Übergang in die oben beschriebene digitale Welt wohl keinen ernsthaften und wirksamen Widerstand hervorrufen. Auch von den Wissenschaften - selbst von der Philosophie - ist bislang nicht viel Kritik erhoben worden, und man müßte wohl Schopenhauer und Nietzsche bemühen, die ihre Disziplin schon zu ihrer Zeit mit harten Worten gemäßregelt haben: als Ort des Denkens über den ‚hohlsten, sinnleersten Wortkram‘ („Worte über Worte“) anstatt der Wahrheit und der Enträtselung des Daseins nachzuspüren. Ihre Forderung nach immer größerer Vergeistigung des Menschen im Bezug auf das Leben selbst ist jedoch zugleich eine Forderung an die Philosophie, Erkenntnisse zu vermitteln, *nach denen man leben* könnte.²⁹ Philosophie aber, die sich nur der Wissenschaft widme, vernachlässige nicht nur ihre eigentliche Aufgabe, sondern mit dieser auch den Menschen und das Leben schlechthin. Sie beziehe sich nur auf das Werden, aber:

schauung und Menschenbild in der Kunst der Gegenwart. Frankfurt/New York 1998, S. 88ff.).

²⁷ R. Safranski: Nietzsche, a.a.O., S. 66f.

²⁸ Dies hatte allerdings auch Nietzsche schon seiner Zeit vorgeworfen. Vgl. KSA I, S. 345.

²⁹ A.a.O., S. 417.

„Dieses ewige Werden ist ein lügnerisches Puppenspiel, über welchem der Mensch sich selbst vergißt, die eigentliche Zerstreuung, die das Individuum nach allen Winden auseinanderstreut, das endlose Spiel der Albernheit, welches das große Kind Zeit vor uns und mit uns spielt“.³⁰

Und Nietzsche fährt fort:

„Im Werden ist alles hohl, betrügerisch, flach und unserer Verachtung würdig; das Rätsel, welches der Mensch lösen soll, kann er nur aus dem Sein lösen, im So- und nicht Anderssein, im Unvergänglichen. Jetzt fängt er an zu prüfen, wie tief er mit dem Werden, wie tief mit dem Sein verwachsen ist - eine ungeheure Aufgabe steigt vor seiner Seele auf: alles Werdende zu zerstören, alles Falsche an den Dingen an's Licht zu bringen“.³¹

Karl Albert, der sich häufig auf Nietzsche beruft, wenn es darum geht, die Bedeutung der Seins erfahrung für das Leben, für die Person des Menschen zu betonen, steht dem Werden, so wie es sich in seiner Oberflächlichkeit zeigt, zwar auch kritisch gegenüber, aber ihm geht es weniger darum, es zu 'zerstören' und einer von der Welt abgesonderten Lebensform das Wort zu reden. Vielmehr versucht er, eine philosophische Form des Lebens aufzuzeigen, in der das Werden *im* Sein einen Ort und seine Orientierung findet. Man könnte diese Lebensform als Grundlage einer neu gewonnenen Freiheit verstehen, insofern das Ich in der ontologischen Erfahrung zu seinem Selbst findet, welches Grundlage für sinnvolles Handeln in der Welt ist und zugleich das Fundament eines erfüllten Lebens.³² Mit anderen Worten heißt dies, daß eine Philosophie, die das menschliche Wesen in einem Urprinzip, dem Seinsgrund, verankert sieht, nicht nur an das Individuum selbst hinsichtlich seiner Selbstentfaltung, seiner Menschwerdung, einen hohen Anspruch stellt, sondern zugleich auch eine aus der menschlichen Vergeistigung resultierende Einflußnahme auf die Gesellschaft erwartet. Philosophisch zu leben, bedeutet mithin, ein geistiges Leben zu führen, ein solches, das den Prozessen der Primitivie-

³⁰ KSA I, S. 374.

³¹ KSA I, S. 374f.

³² Vgl. Philosophische Studien Bd. I.(Die ontologische Erfahrung, vor allem S. 166ff.).

rung und der bloßen Zwecksetzung widersteht, indem es eine Bewußtseinslage erreicht, die deren Einflüssen gegenüber nicht anfällig ist. Philosophisches Leben ist daher gekennzeichnet von einem Freiheitsprinzip, das den Menschen nicht von seinem eigentlichen Wesen entfremdet, sondern vielmehr seine Individualität entfaltet und ihm den Sinn des Lebens bewußt macht. Dieses „Mehr-Leben“ oder „Höher-Leben“, wie es besonders von den Lebensphilosophen beschrieben (bedauerlicherweise aber von ihren Gegnern, u.a. Lukács mißverstanden) wurde, charakterisiert eine solche Haltung zur Welt: Jenseits von Kollektivismus und übersteigertem Individualismus entdeckt der Mensch folglich jene Ebene der Wirklichkeit, „in der das Ich zwar nicht aufgelöst, aber dennoch mit allem Seienden verbunden ist“... und „im Bewußtsein des Universalen, d.h. im Seinsbewußtsein, gründet die Liebe, auch zum anderen Menschen, ja gerade sie“.³³

³³ K. Albert: Philosophische Studien Bd. IV (Philosophie der Sozialität). Sankt Augustin 1992, S. 232.

