

COURAGE: ZUR ANSTEHENDEN AGENDA EINER TRANSFORMATION DER SPÄTMODERNE

Thomas Schleper

„Nicht weil es so schwer ist, wagen wir es nicht, weil wir es nicht wagen, ist es so schwer.“ (Seneca, um 50 n. Chr.)

Wir leben in Resonanzen großspuriger Ankündigungen von Ankünften des Neuen. „Zukunft Handel“, „Zukunft Mittelstand“, „Z wie Zukunft“ bei Samsung und „Innovationen aus Ostwestfalen“. „Zukunftsklänge“ heißt der Themenschwerpunkt der PwC-Stiftung (PwC-Stiftung 2020: 1). „Zukunftsgärten“ sind für den GeoPark Ruhrgebiet in Planung. „Auf uralten Pfaden“ wird mit Reinhold Messner die „Zukunft der Berge“ angezeigt (Zeit Reisen Aktuell 2021: 12). Ein Titel annonciert landesweite Zuversicht: „Zukunftsorte in Sachsen-Anhalt“ (Investitions- und Marketinggesellschaft Sachsen-Anhalt 2020). Seit 1898 habe man ihm, so ein Pharmaunternehmen über sich und passend zur Corona-Krise, „Innovation [...] eingepflegt“ (MSD Sharp & Dohmke 2020: 7). Google, wen wundert es?, verknüpft mit „Aufbruch“ Daten und Fortschritt (Google Ireland Limited 2021). Bestseller ist ein historischer Roman mit dem Titel „Und morgen eine neue Welt“ (Röhrig 2019). Wir lesen: „Für Studierende von heute ist das ‚Neue‘ nicht mehr neu, sondern selbstverständlich“ (Stalder 2016: 282). Im Bauhaus-Jubiläumsjahr wollte die Welt neu gedacht werden, was in der Kultursparte tatsächlich Starts und Aufbrüche in großer Zahl bescherte (vgl. Henneke et al. 2019).

Auch ein Morgenmachen-Lesebuch greift zum Stoff, aus dem alle Annoncen sind. Doch wird bei so viel vorwärtsstürmender Rhetorik im Fahrwasser einer Moderne bester Absichten auch genug und rechtzeitig gehandelt?¹ Überspielt die Emphase für das Neue nur seine real wachsende Schwindsucht?

1. MYTHEN DES NEUEN

Auch moderne Zeiten bedienen sich noch immer alter Mythen, die zwei Extreme kennen, wenn es um Ursprünge von Menschwerdung und Weltorientierung geht. Steht Prometheus für den heroischen Elan

¹ Was den vielbeschworenen Wandel im Konsumverhalten als notwendige Prämisse für eine angemessene Reaktion auf die planetare Bedrohung betrifft, so erwartet Gabriele Naderer, Marktforscherin und Konsumentenpsychologin, nur von einer Minderheit eine wirkliche Verhaltensänderung (Wiebking 2020).

avantgardistisch gestimmten Aufbruchs, so Sisyphos für die großen Mühen unterwegs, für die erfahrungsgesättigte Erwartung von auch unerwarteten Rückschlägen, nach denen er sich stets von Neuem aufrafft. Ist Prometheus der entschlossen Widerstände überwindende, lichtbringende Himmelsstürmer aus dem Geschlecht der Titanen, hat Sisyphos schweren Boden unter den Füßen und vor sich den aufwärts zu wälzenden Gesteinsbrocken. Während von Prometheus gern die Götter überlistende, kettensprengende Tat kolportiert wird, die den Menschen das Feuer brachte, hat sich von Sisyphos, verschiedener Vergehen beschuldigt, spätestens seit der römischen Antike die göttliche Bestrafung seiner Beschlagenheit durch ewige Pein eingepreßt.

Sisyphos, der Gedemütigte, bietet keinen erhebenden Anblick, was diverse Umdeutungen motivierte. Wolfgang Matthäuer, durchaus kritischer „Staatskünstler“ der DDR, hat „Problembilder“ um ihn gemalt. Eines zeigt Sisyphos im Davonlaufen vor der Aufgabe (Flucht des Sisyphos [1972]). Ein anderes, wie er in großer, aber einsamer Zuversicht versuchsweise den Stein zur Faust gestaltet (Sisyphos behaut den Stein [1974]). Dann eines mit Tanz in der Menge vor einem bereits in Stein gemeißelten Kopf, der die Züge von Karl Marx trägt, dem Prometheus des realexistierenden Sozialismus (Der übermütige Sisyphos und die Seinen [1976]). Keines dieser Motive will zum hier angeschlagenen Thema passen. Erst recht nicht die altindische Variante eines Lachenden, der, wie die Statue von Naranath Bhrant-han zeigt, den schweren Brocken einfach bergab kegelt. Kann man sich Sisyphos als glücklichen Menschen vorstellen, wie Albert Camus es tut (vgl. Hommes 2001)?

2. STEINE IM WEG

Sisyphos mag bereits mit den Paradoxien, den epistemischen Schwierigkeiten einer Wahrnehmung des Neuen vertraut sein, behindert doch der Koloss von Stein die freie Sicht auf den vorausliegenden Streckenabschnitt. Erkennt der Wälzer das Hindernis, weicht er ihm rechtzeitig aus, behält er das Ziel im Auge? Vielleicht geben die alten Mythen nur noch unzureichende Anhaltspunkte für Notlagen der Moderne.

Aber ist es nicht so, dass die Sicht auf Kommendes tatsächlich versperrt ist, sodass Reaktionsfähigkeit, Vorab-Warn-Sensoren fehlgeschaltet scheinen, zumal wenn die Gefahr sich nur wie in Zeitlupe anbahnt, über Jahrzehnte und gemessen im Nullkomma-Grad-, Promille-Prozent- und Millimeter-Bereich. Erst recht, wenn akutere Bedrängnisse ablenken. Eine nicht unmittelbar im Alltag spürbare Gefahr „vermag deshalb auch nicht derartige spontane Befolgungsbereitschaft und

Konformitätseffekte auszulösen wie im Lockdown erlebt“ (Di Fabio 2020: 7). Was, wenn bereits die Stärke eigener Gewohnheiten, eingeschliffene, uns gut bedienende Strukturen und Systeme, die fast schon ein Eigenleben führen, übernommen haben: *too big to fail*? In den Worten des Ökologen Stewart Brands zum blinden Verhalten bei klarem Verstand: „Das Problem ist zu groß, zu komplex und zu abstrakt. Hyperobjektiv hat der Ökologie-Theoretiker Timothy Morton diesen Krisentypus genannt. Wir können Hyperobjekte nicht denken, nicht fühlen, nicht sehen“ (Pörksen 2020: 39).

So aktivieren einsichtige Anforderungen an disruptiven Wandel angesichts herber Zumutungen die psychologischen Mechanismen der Relativierung, der Abwehr und Verdrängung, ja Leugnung, die dabei lediglich ihre oftmals, nur diesmal sicher nicht, lebensrettende Aufgabe übernehmen. Sisyphos also, durchaus gewarnt, müsste sich dringend in eine andere Richtung bewegen, bleibt aber, wie festgefahren, in der Spur gefangen. So scheint es, dass bereits die Wahrnehmung samt Lagebeurteilung Mut zur Kurskorrektur in prometheisch befreiender Kraftanstrengung bedürfte.

In den Ursprungsmythen geht es bekanntlich um schlaue Frevler und deren schicksalshafte Bestrafung ihrer Übergriffe auf göttliche Zuständigkeiten. Dem antwortet die Moderne symmetrisch mit Termini von Freiheit und Verantwortung. Was die Freiheit betrifft, so darf man auf Ontologien des Neuen verweisen, die sich als Begründungen der positiven Freiheit, also der Freiheit nicht nur von, sondern für etwas, verstehen. Auf dem Gebiet der Männermythen überwindenden Theorie samt Ethik, die sich insbesondere um Zukunfts- und -zuversicht dreht, hat man in jüngster Zeit zwei viel diskutierte weibliche Referenzen zur Hand.

3. ZWEI ONTOLOGIEN DER NATALITÄT

Beide sehen in der menschlichen Geburt *das* Symbol des freiheitlichen Beginnenkönnens, der Möglichkeit zur Tat jenseits kausal-systemischer Bestimmung und sozialer Konventionen. „Gebürtlichkeit“ ist ein Zentraltheorem für Hannah Arendt (1906–1975), großbürgerlicher Herkunft und als Jüdin von den Nazis zum Exil gezwungen, was ihren Begriff der politischen Freiheit prägt. Ihre Schriften werden heute auf breiter Front im politischen Diskurs um demokratische Praxis, Sozialismus und Menschenrechte sowie im Kontext von Totalitarismus, Antisemitismus, Verfolgung und Migration rekapituliert und neu diskutiert (Deppe 2007; Häs 2015; Meyer 2019).

Das Konzept einer mit dem Faktum der Natalität annoncierten Freiheit nimmt explizit auch die französische Philosophin Corine Pelluchon auf, Jahrgang 1967 und großgeworden in dem eher ländlichen Département Charente, was sich in ihrer Grundlegung einer phänomenologischen Öko-Ontologie zu spiegeln scheint², um gleichfalls tragfähige Brücken vom freien Denken zum politischen Handeln zu bauen. Beide Denkerinnen lassen sich nicht im fachphilosophischen Akademismus verorten, haben sich eher Debatten von außen gestellt.

Die Fähigkeit zu handeln, also „etwas Neues anzufangen“, schreibt Arendt, „hat offenkundig etwas damit zu tun, dass jeder von uns durch die Geburt als Neuankömmling in die Welt trat. Mit anderen Worten: Wir können etwas beginnen, weil wir Anfänge und damit Anfänger sind“ (Arendt 2018: 37).³ Arendt spricht von der existenziellen und politischen Relevanz „menschlicher Gebürtlichkeit“, gar vom darin begründeten „Geist der Revolution“ (Arendt 1965: 307, 404). Pelluchon stimmt ein und zitiert „die Tatsache der Natalität, das Geborensein, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, dass es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann“ (Pelluchon 2019: 149; vgl. 2020: 368, 380).

Doch der gemeinsame Rückgriff auf die Geburt kaschiert zugleich programmatische Differenzen. Es geht dabei um den Subjektbegriff der beiden Philosophien. Arendt stützt sich auf das neuzeitliche *cogito ergo sum*, das „eigentliche personalmenschliche Subjekt“ (Arendt 2015: 316), das sie in ihrem Kampf gegen jeden politischen Totalitarismus verteidigt und in Stellung bringt. Pelluchon aber misst dem Subjektsein die „fleischliche Rationalität“ (Pelluchon 2019: 37) und verletzbare Körperlichkeit zu (vgl. ebd. 2019: 69ff., 120ff.). Nach ihr verfügen, ohne die Gattungsunterschiede zu leugnen, ebenso Tiere über Subjektivität, haben sie doch Intentionen, Bedürfnisse, zeigen Empathie. Sie kommunizieren, wenn auch nicht mit der Logik der prädikativen Vernunft. So wie sich die von ihr ins Spiel gebrachte rezeptive Vernunft auch auf „nichtrationale Dinge“ (Pelluchon 2020: 294) erstreckt, das Unbewusste, auf Affekte und Empfindungen.

Pelluchons politischer Freiheitsbegriff basiert auf einer Relationstheorie des Rechts („*théorie relationnelle du droit*“ [ebd.: 149]), wenn vernunftbegabte wie mitfühlende Menschen freiwillig Verantwortung gegenüber allen Lebensformen, den vergangenen wie zukünftigen, übernehmen. Bezieht Arendt Geburt als „Mitgift der Freiheit“ (Arendt 2015: 306) auf die Gattung Mensch, stellt sie für Pelluchon den existenziellen Akt intergenerativer Verbundenheit, die „Nabelverknüpfung“ unter den Lebenden (Pelluchon

² Ihr „Manifest für die Tiere“ stand Anfang 2021 auf der Sachbuchliste des Wochenblatts Die Zeit auf Platz 4.

³ Arendt unterscheidet explizit das politische Handeln vom Werke schaffenden, instrumentellen Herstellen und vom nur der Notdurft dienenden „sklavischen“ Arbeiten (vgl. Arendt 2015: 18).

2019: 120) mit ethischen wie rechtlichen Konsequenzen dar. Die auch als Verwundbarkeit und Abhängigkeit erfahrene Natalität öffnet sich dem „Bereich unserer Wertschätzung für alle fühlenden Wesen“ (ebd.: 281), die in das gebürtliche Versprechen der Veränderbarkeit der Welt aufzunehmen sind. Während Arendt noch der Vorstellung von Freiheit als dem Ausbruch aus dem Kontinuum der Natur folgt (vgl. Höffe 2015: 19), zielt Pelluchon auf eine notwendige Verbindung mit ihr. Was Tiere betrifft, geht es ihr nicht nur um den Schutz vor Quälerei und schlechter Behandlung. Sie will Gerechtigkeit als echte Koexistenz und Interaktion in Um- und Lebenswelt verstanden wissen, spricht von „*convivialité*“ (Konvivialität)⁴, von „*co-citoyens*“ (Pelluchon 2020: 408, 159)⁵.

Was den Modus der Politik betrifft, für die Gebürtlichkeit die *conditio sine qua non* darstellt (Arendt 2018: 37), so favorisiert Pelluchon die nichtkonkurrierende Verständigung, die zwar nicht die Unterschiede, aber die Brüche zwischen Mensch und Tier, Ästhetik und Ethik, Denken, Fühlen und Handeln zu überwinden trachtet. Sie setzt auf Gefühle und auch Geschmack, was keinen Gegensatz zu Verstand und Vernunft bedeute, aber notfalls ohne Worte auskomme. Arendt privilegiert hingegen das Wort und die Rede, ohne die keine Politik, kein Handeln möglich sei (Arendt 2015: 11). Indem sie nach Bedingungen agonaler Bestenauslese fragt, sucht sie nach Kriterien der Auszeichnung für eine politische Elite. Arendts Freiheitsbegriff setzt dabei die Befreiung von der Last des Alltags voraus, kennt Einschränkungen und räumliche Grenzen. Freiheitsräume müsse man sich „unter dem Bild von Inseln in einem Meer der Notwendigkeit“ (Arendt 1965: 398) vorstellen. Fragen der Wirtschaftsordnung und sozialen Wohlfahrt scheinen ihr zweitrangig (vgl. Deppe 2007; Lübke 1965), während Pelluchon Zweifel an der Daseinsvorsorge durch den Markt formuliert.

Vereinfacht gesagt: Arendt philosophiert „romantisch“⁶, womöglich in „nostalgischer Neuauslegung der *polis*“ (Di Cesare 2020: 114), über die revolutionäre Rolle der durch Gebürtlichkeit verbürgten Freiheit, weil abgekoppelt vom alltäglichen Leben und seiner notdürftigen Notwendigkeit. Letztere zählt zur Privatheit, die sie scharf von der öffentlichen Sphäre trennt. Für Pelluchon aber ist gerade das Private politisch: Ihr geht es just um die Angelegenheiten der Notdurft, der verletzlichen, auch viral attackierbaren Körperlichkeit, nicht zuletzt

4 „Konvivialität“ oder „Konvizenz“ (lateinisch *convivere* „zusammenleben“; Adjektiv: konvivial) meint eine zumeist in religiös-sozialem Zusammenhang benannte Form des Zusammenlebens, die sich als Hilfgemeinschaft, Lerngemeinschaft und Festgemeinschaft versteht.

5 „Es handelt sich darum, die Gerechtigkeit gegenüber allen Mitgliedern einer gemischten Gemeinschaft zu (be)denken, ohne die Pflichten, die wir gegenüber unseren menschlichen [Schwestern und] Brüdern haben, mit denen zu verwechseln, die wir gegenüber den verschiedenen Tieren haben.“ (Vom Autor übersetzt aus: Pelluchon 2020: 149).

6 Sie verfolgt einen „romantischen Freiheitsbegriff“ (Lübke 1965: 417), dem die Banalitäten des Lebensalltags abhandeln gekommen sind und das Streben nach sozialer Wohlfahrt oder Gemeinwohl sogar verdächtig erscheint. Das Politische ist für sie auch nicht das Soziale (Arendt 2017: 15). Das „Verlangen nach Befreiung“ und der „Wille zur Freiheit“, der „Kampf um die Befreiung“ und das „Wesen der Freiheit“ (Arendt 1965: 41) sind bei Arendt ausdrücklich unterschieden.

um die Ernährung. Doch diese wird, das ist zentral, nicht als bloßer Vorgang der Sättigung, sondern ebenso als Genießen in und an der Welt verstanden. Belegt für Arendt das Vorbild Polis, dass „eine allzu große Liebe für das Leben [...] der Freiheit nur im Wege“ (Arendt 2017: 25) steht, legt Pelluchon Wert auf ein Subjekt, dass ein auch genießendes ist, ein „cogito gourmand“ (Pelluchon 2020: 49; vgl. Afeissa 2015).

Steht hier, scharf gezeichnet, ein Humanismus für Arrivierte einem materialistischen Humanismus gegenüber, ein anthropozentrisch-exklusiver einem anthropomorph-inklusive? So jedenfalls scheint Pelluchons Ontologie aus Fleisch und Blut dem schwitzenden Plebejer Sisypheos näherzustehen. Arendt ist in ihrem Politikverständnis eher eine Verwandte des titanischen Prometheus, des karbonischen Feuerbringers, noch ganz im Fahrwasser der Philosophie des klassischen Liberalismus: Das Verhältnis von Mensch und Welt, Subjekt zu Objekt folgt der Form der Dominanz, der Welt-Bemeisterung⁷, der reduktiven, weil an Rivalität (bis zur Feindschaft) orientierten Konzeption von Politik (Pelluchon 2020: 401). So kann es Freiheit und Gerechtigkeit mit Arendt explizit nur für den Menschen geben, jenseits der „Tiergattung“ (Arendt 2015: 411).

Pelluchon verfolgt eine *horizontal* gelagerte Konzeption von Macht (vgl. Pelluchon 2020: 343f.). Die befreienden Potenziale einer *convivialité* legt sie mittels einer radikalen Phänomenologie des „*vivre de*“ (Leben von) offen (ebd.: 150). Sie durchmisst die Weite der Erfahrung von den ungerechtfertigten Leiden in den Ställen und Schlachthöfen bis zu den erlesenen und erhebenden Momenten der japanischen Teezeremonie. Ihre Ansprache der besonderen Autonomie wie Genussfähigkeit des Menschen ist zugleich das Plädoyer einer erweiterten Solidarität, die eine entsprechende Verantwortung gegenüber vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Lebensformen adressiert, mit denen wir verbunden bleiben: in einem neuen „*contrat social*“ (ebd.: 242ff.).

4. ÄNGSTE UND MÖGLICHKEITEN

Was verbindet die beiden Philosophinnen bei aller aufgezeigten Differenz in der Auslegung von Natalität? Wie kann eine, schroffer gefragt, ‚Öko-Materialistin‘, die den Hunger als zentralen Ausgangspunkt ihres ethischen Denkens benennt („*la faim, point de départ de l'éthique*“, ebd.: 187), anschließen an eine Revolutions-Idealistin, die sich wesentlich um die Freiheit des Denkens sorgt (Arendt 2015: 414)? Mir scheint, es ist der Mut, die „politische Kardinaltugend“ (Arendt

⁷ In der Soziologie spricht man von einer Subjekt-Objekt-Beziehung, in der die Welt als „Aggressionspunkt“ der auf Weltverfügbarkeit ausgerichteten Subjekte aufgefasst wird (vgl. Rosa 2018: 11ff.). Man kann dieses Schema bis in die Märchen verfolgen (vgl. Spreckelsen 2021: 9).

2017: 25), die eine zentrale Gemeinsamkeit begründet. Es geht um den Mut in unterschiedlicher Verwendung.

Sprechen wir zunächst und paradox vom *Mut zur Angst*: Sprichwörtlich für Arendt ist ihr Denken ohne Geländer (*Thinking Without a Banister*) (vgl. Blume et al. 2020: 209). Staatenlos von 1941 bis 1951, hat sie ihr Denken im Heimatlosen platziert, hat sich eingehend mit den so unwirtlichen wie unbeabsichtigten Folgen moderner (Maschinen-)Technik, Automation und nuklearer Energie auseinandergesetzt, die sie in den Kontext zunehmender „Weltentfremdung“ stellt. (vgl. Arendt 2015: 176, 318f.), um „die Fortexistenz der Menschheit auf der Erde“ (Arendt 2017: 88) in größter Gefahr zu sehen. Sie beschäftigte sich mit den Totalitarismen und will in aller Radikalität der menschlichen Schuld am Holocaust direkt ins Gesicht schauen, auch möglicher jüdischer (Mit-)Schuld (vgl. Arendt 1951; Dies. 1963; Meyer 2016: 62). Heftig angegriffen wurde sie, weil sie nach ihren Erfahrungen mit den Nazis den Institutionen wie Staaten misstraute und im Kontext des Eichmannprozesses von der „Banalität des Bösen“ (Meyer 2016: 63) sprach. Daran zerbrachen langjährige Freundschaften. Arendt wurde womöglich dem Prozess nicht gerecht. Aber die inkriminierte Formel banalisierte nicht das Böse, sondern dramatisierte es, indem sie es als fürchterliche Option der verwalteten Welt generalisierte.

Pelluchon wiederum ist sich der Ungeheuerlichkeit ihres nicht nur Menschen einschließenden Subjekt- und Rechtsbegriffs durchaus bewusst und meint, dass es noch Zeit brauche, bis sich ihr Konzept einer jetzt noch überfordernden Verantwortung, französisch „hyperbolique de responsabilité“ (Pelluchon 2020: 282), für einen neuen *contrat social*, für *co-citoyance*, durchsetzt⁸, der keinen Unterschied markieren will zwischen der Solidarität unter den Menschen und für die Tiere. Den Mut zur Angst braucht auch genaueres Hinsehen (Pelluchon 2019: 53ff.): auf die Zustände der industriellen Massentierhaltung, die Tötungsbedingungen, auf das Wegschauen, auf Verdrängungen und Verhärtungen, die das menschliche Subjekt an eine gefühllose Dominanz in achtloser Selbstbezüglichkeit gewöhnen und so einer verantwortlichen Verbindung von Tugend und Glück im Wege stehen.

Industrielle Tierhaltung wie nukleare Gefahr erzeugen Angst. Angst, doch nicht verstanden als Panik des schlechten Rates, sondern der inneren Betroffenheit über die wahren Ausmaße und reale Dramatik der Situation: „I want you to panic!“ (Greta Thunberg). Das ist gegen alle Nachlässigkeit, Ignoranz, Verdrängung und Feigheit

8

Sieht Arendt bei ihrem Maßnahmen für Politik und Handeln an der griechischen Polis so wissentlich wie notgedrungen von den Sklaven ab, von den Frauen, den Kranken, den Alten und den Tieren, kümmert sich Pelluchon noch um Gerechtigkeit und die profane Freiheit der genötigten Hausschweine, selbst um die kleine, etwa die der Bewegungsfreiheit im Stall (Pelluchon 2020: 141).

gerichtet. Das Übel darf nicht kleingeredet werden, muss in seiner ganzen Dimension erfasst werden. Weiß doch auch Pelluchon um die Macht des Bösen, „weil die Vernichtung der Welt und der Menschheit heute eine Möglichkeit ist“ (ebd.: 54).

5. ABWEHR DER VERGEBLICHKEIT

Weil menschliches Handeln stets im Horizont von Unsicherheit, Kehrseite der Freiheit, geschieht, wie beide Theoretikerinnen betonen, ist das negative Gefühl der Angst durchaus rational. Dann aber ist ein zweiter *Mut zur Besonnenheit* vonnöten, um sich nicht überwältigen zu lassen von der Furcht, womöglich in Entsetzen und Ratlosigkeit steckenzubleiben. Deshalb kritisiert Pelluchon Thunberg (Hesse 2020), ganz in der Art, wie Arendt die Freiheit gegen die Angst ausspielt: mit dem „außerordentlichen Enthusiasmus für das Neue“ (Arendt 1994: 255–276), mit der Begeisterung zur Veränderung. So stellen sich beide, geschult am Aufklärer Immanuel Kant⁹, dem bequemen Fatalismus in den Weg (vgl. Pelluchon 2020: 402, 427).

Auch für den Schweizer Philosophen Michael Hampe gehören zur fortgesetzten Aufklärung die mutige Einsicht in den gemischten Charakter der Wirklichkeit samt Mehrdeutigkeiten sowie die Umsicht für verbleibende Möglichkeiten (vgl. Hampe 2018: 79f.). Dafür bringen die Philosophinnen gerade ihr Konzept der Gebürtlichkeit als stärksten Trumpf in Stellung. War doch Sterblichkeit „seit eh und je und im Abendland zumindest seit Plato der Tatbestand [...], an dem metaphysisch-philosophisches Denken sich entzündete“ (Arendt 2015: 18). Martin Heidegger, einstiger Lehrer und Liebhaber von Arendt, formulierte in dieser Tradition sein „Existential“¹⁰ vom letztlich einsamen „Sein zum Tode“ (Heidegger 1972: § 49 – § 53, S. 246ff.). Dem hält Arendt entgegen, dass Menschen zwar sterben müssen, „aber deshalb doch nicht geboren werden, um zu sterben, sondern im Gegenteil, um etwas Neues anzufangen“ (Arendt 2015: 316).

Auch Pelluchon erhebt Einspruch gegen eine auch aus ihrer Sicht solipsistische, lebensvergessene Seinsanalyse (vgl. Pelluchon 2020: 13f., 28ff.) und entwickelt ihre „position terrestre du Dasein“ (irdische Position des Daseins) als ökologische Philosophie, zugleich Phänomenologie der solidarischen Ko-Existenz (ebd.: 73). Den Skandal des eigenen Todes nicht vom Ende des Selbst her zu denken, sondern von der gemeinsamen Welt, bedeutet keinesfalls Vernichtung, wenn zwar die Aporie für den Einzelnen anerkannt, aber im

9 Kant hielt seinerzeit nicht die revolutionären Gesten und Taten, sondern die allgemeine Begeisterung für die Französische Revolution für das entscheidende Momentum, für ein Geschichtszeichen.

10 Unter einem „Existential“ versteht Heidegger eine Grundbestimmung des Menschseins, die jeder faktischen Feststellung vorausgeht, es ist „ontologisch“, nicht „ontisch“ wie das „Existentielle“.

Engagement für die Welt konterkariert und er von der Perspektive des eingekapselten Egos befreit wird (vgl. Pelluchon 2019: 117).

Denn die „Pluralität der Mitwelt“ ist für beide Philosophinnen fundamental. Für Arendt ist sie das „Medium des Handelns“ (Arendt 2015: 304), wie sie als mit der Geburt gegebene „absolute Verschiedenheit“ dann im Sprechen „realisiert und spezifiziert“ (ebd.: 217) wird. Wenn „menschliches Leben nicht nur als Selbstentäußerung, als Ekstase zu denken ist, wie Heidegger dachte, sondern auch als Empfänglichkeit“ (Pelluchon 2020a: 47), eröffnet Pelluchons Konzept der *convivialité* dem Individuum einen noch größeren Kreis der verantwortlichen, weil antwortenden Freiheit, der die (Bio-)Diversität der Fauna und Flora inkludiert.

Ihr Anschluss an Arendt geschieht demnach im Modus erweiternder Kontextualisierung. So wie die Singularität jedes Einzelnen nicht Solipsismus meint, so widerspricht der konzeptionelle Pluralismus nur dem Essentialismus, nicht aber universalistischen Prinzipien. Wieder sind sich beide einig. Doch Pelluchons anthropologische Grundlegung der Natalität berücksichtigt Spezifika von unterschiedlichen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen, sozialen, biologischen, ökologischen. Sie arbeitet einen konkreten „universalisme en contexte“ (Universalismus im Kontext) heraus (Pelluchon 2020: 409; vgl. 2019: 65ff., 295).

Dabei kommt auch die besondere Rolle der Bildung zur Sprache, für die sich Arendt wie Pelluchon gleichermaßen starkmachen. So fußt auch Bildungsarbeit letztlich auf Gebürtlichkeit, weil sie ohne das Beginnen, ohne das Fortentwickeln in Lernschritten, ohne offene Horizonte für das Neue samt Wirkmächtigkeit von Initiativen, Interventionen und Interaktion nicht zu denken ist. In diesem Sinne beschreibt Arendt die Philosophie als Hebammenkunst in prinzipiell unabschließbaren Selbstreflexions- und Austauschprozessen (vgl. Hampe 2016: 43). Arendt zielt auf das freie Denken, eine sich entwickelnde Urteilskraft (vgl. Arendt 2015: 414); auch Pelluchon nimmt diese in Anspruch und hofft darüber hinaus auf die Einheit von Einsicht, Erfahrung und Empathie, um „vom ‚leben von‘ zum ‚leben mit‘ und zum ‚leben für‘ zu gelangen, ganz im Sinne einer ‚neuen Aufklärung‘“ (Pelluchon 2019: 285, 292f.)¹¹.

Schließlich darf man gar eine gewissermaßen korrespondierende Polarität der Theoreme ins Auge fassen. Der Freiheitsbegriff von Arendt zielt auf den Aspekt (titanisch aufsteigender) „Transzendenz, des couragierten Übersteigens des Gegebenen durch Tüchtigkeit. Pelluchon hält dem den Begriff der absteigenden „Transdeszendenz“ entgegen, die die Autonomie des (menschlichen) Individuums „vertieft“

11

Selbst angesichts des Attentats auf Charlie Hebdo hält Pelluchon ihrer Hoffnung auf die Kraft der Überzeugung die Treue (vgl. Pelluchon 2020: 434) und zitiert Masanobu Fukuoka mit einer „Revolution d'un seul brin de paille“ (Revolution mit einem einzigen Strohalm, ebd.: 125). Die Idee des Fortschritts habe nicht jeden Sinn verloren (vgl. ebd.: 375).

(Pelluchon 2019: 111 f.), wie sie sagt, um sie an Lebensbedingungen zu binden, die die politische Praxis nicht nur maßvoll erdet, sondern sogar wieder zu verzaubern sucht¹². Denn die „fleischliche Rationalität“ begründet nicht nur die Demut¹³ ernüchternder Selbsterfahrung und wertschätzend mitleidender Sorge um die Welt (vgl. Pelluchon 2019: 37, 286). Es gilt zugleich: Die Liebe zum Leben ist „originär“ bzw. „primär“ (Pelluchon 2020: 375, 415).

Beide unterstützen und praktizieren schließlich eine dritte Form der *Courage*, die nach der ersten zur Angst und der zweiten gegen Fatalismus eine *zur Teilhabe* und praktischen Handlung aufruft. Eine *Courage*, die sich deutlich vom gepflegten Skeptizismus in der Folge eines weltgeschichtlichen Betrachters wie Jacob Burckhardt abhebt¹⁴. Arendt warf der damaligen Philosophie ihre „Weltlosigkeit“, ihre professionelle *loneliness* vor (vgl. Meyer 2019). Insofern mag sich Pelluchon, deren politischer Weltgehalt samt politischem Verantwortungsprofil gegenüber Arendt angewachsen ist, bei Letzterer dennoch gut aufgehoben fühlen, um die Beobachterperspektive zu überwinden und mit ihrem Schreiben und Agieren die Chancen einer Wiederbelebung von Demokratie auszuloten oder eine „Neuorientierung der Ökonomie“ (Pelluchon 2019: 285) zu bezwecken. So wie Arendt bei aller Konkurrenz noch Empathie, ja Freundschaft im Wettstreit um das Richtige im Tun der Tüchtigen voraussetzt (Hampe 2016: 43), so führt Pelluchon Arendts Kampf gegen den politischen Totalitarismus in dem gegen den weltweiten Ökonomismus und Relativismus fort (Pelluchon 2019: 295). Dazu bringt sie dann das schon erwähnte *Movens* ins Spiel: die Freude (französisch: *la jouissance*) als originäre Grundausrüstung allen Lebens.

6. FÜNF NACH ZWÖLF

So kommt man von philosophischen Differenzen zu einer korrespondierenden *Courage* der philosophischen Schwestern und mythischen Brüder im Geist, die sich allesamt nicht damit zufriedengeben mögen, ein Morgen nur kämpferisch zu *denken*. Philosophie versteht sich, ob – à la Arendt – stets Fremde im Land oder – à la Pelluchon – sozusagen im Humus des Lebens verankert, als praktizierende Intervention, die nicht nur subversiv einen „Anarchismus der Verantwortung“ (Di Cesare 2020: 153f.) beschwört, sondern sich konstruktiv für eine „erneute Bekräftigung der eigentlichen Bestimmung

12 zur ethischen Rolle der Schönheit vgl. Pelluchon 2019: 260f.; erläuterte Bedingungen der Konvivialität „réenchantant la démocratie“, schreibt Pelluchon 2020: 364

13 Der französische Begriff für Demut, *humilité*, verweist auf den Humus, sozusagen auf fundamentale Erd- und Lebensbedingungen (Pelluchon 2019: 49).

14 Jacob Burckhardt präferierte, geleitet vom epistemischen Gewissheitsmangel, in politischen Dingen die Distanz aufnehmende, kritische Beobachterposition (vgl. Burckhardt 1954). Als ehrenvollen Burckhardtianer darf man vielleicht den kürzlich verstorbenen Kunsthistoriker Martin Warnke bezeichnen (vgl. Warnke 2020).

des Politischen“ (Pelluchon 2019: 293) einzubringen traut: mit Schlüsseln für die Transformation der Lebensstile, zugunsten einer neuen Zivilität, als Antwort auf besagte, die Zukunft verstellende „Hyperobjekte“ (Stewart Brands, Timothy Morton, s.o.).

Um auf Sisyphos zurückzukommen: Er ist auch ein Verspäteter, weil ihn der zurückrollende Stein am raschen Vorwärtskommen hindert und derart zwingt, gegen die Zeit zu arbeiten. Und so scheint ein gewisser sisyphotischer *Anachronismus der Tat* auf die beiden Philosophinnen dann doch ungleich verteilt. Wenn für Arendt Politik die Welt meint, nicht das (menschliche) Leben (vgl. Arendt 2017: 24.), dann könnte sich Pelluchon dem wohl nur in dem Sinne anschließen, als sie ihren Blick nicht auf das abstrakte Menschsein begrenzt, es vielmehr bereits mit der Welt und dem Alltag verbunden zu denken und zu fühlen anrät. Ihr Politikverständnis kann Welt und Leben schon deshalb nicht trennen, weil sich für sie das Zeitfenster für die ultimativen Gegenmaßnahmen zur Abwendung des Schlimmstmöglichen für die Welt bereits in der Lebensspanne der Generation zu schließen beginnt, der sie selbst angehört. „Mein Tod ist nicht das Ende der Welt“ (Pelluchon 2019: 119), aber es könnte auf eine gewisse Gleichzeitigkeit hinauslaufen.

Sollte er noch mit den Göttern sprechen, würde Sisyphos, auf das Zeitproblem angesprochen, wohl den dringenden Aufschub des Ultimatums erflehen. Begründen könnte es der Unverzagte mit einem Zitat Friedrich Dürrenmatts, wenngleich oder weil es diesem bekanntlich stets um die schlimmstmögliche Wendung ging: „Man darf nie aufhören, sich die Welt vorzustellen, wie sie am vernünftigsten wäre“ (Dürrenmatt 1962: 77). Doch der Dichter und Dramatiker wäre heute ein Hundertjähriger.

Sicher, über die theoretischen und gleichwohl praxisrelevanten Grundlagen sind sich Arendt und Pelluchon bei aller Differenz einig: Es ist und bleibt der Mensch mit seinen Taten, die den Ausbruch aus biophysikalischen Kausalitäten oder algorithmisch prognostizierten Gewohnheiten zulassen, das „Wunder“, also das „unendlich Unwahrscheinliche“ (Arendt 2015: 316), das „Neue und Unerwartete“ (Pelluchon 2020: 362) zu ermöglichen.

Freilich, bzgl. beider ontologischer Voraussetzungen für ein Handeln in Freiheit, für Natalität also, die ein Anfang ist, um einen weiteren zu setzen, ist längst zu beobachten, dass gegen solche wunderbar-wundersame Unverfügbarkeit, ihre Kontingenz, längst sturmgefahren wird. Die Stichworte sind nur allzu geläufig: *social freezing*, Leihmutter, In-vitro-Fertilisation, Keimbahneingriff, Präimplantationsdiagnostik, Kaiserschnitt und Apparatedizin (Rosa 2018: 71ff.). Die Fortschritte der pharmazeutischen Industrie und die erwachende Kreativität künstlicher Intelligenz erhöhen den Druck.

Es schlägt auf ihr beider Theorem zurück, wenn an „Existenzialen“ weiter im Geiste des Prometheus anthropotechnisch gewerkelt wird (vgl. Lütkehaus 1999). Es bedürfte selbst für einen schon abgeschwächten Neubeginn, d.h. für „Rekonstruktion“, „Reparatur“ und „Revitalisierung“ [hervorgehoben vom Autor] von Aufklärung und Demokratie (Pelluchon 2020: 426f.) gleichwohl noch jenes wunderbar Unwahrscheinlichen: „Transzendenz in der Immanenz“ (Pelluchon 2019: 282), die die Natalität als Beginnenkönnen samt Glaube und Hoffnung präfiguriert – und, so ist couragiert zu befürchten, zugleich auf dieses Versprechen selbst angewiesen ist: Die Uhr tickt und läuft nicht nur für Mythen ab.

SCHLIMMSTMÖGLICHE WENDUNG

Klaus Ritterbusch, „Prometheus“, 190 x 140 cm, Öl und Spachtel
auf Leinwand, 1992¹⁵

Prometheus? Ein Verirrter, diesmal im Hades der Gestalt eines verfallenen Industriebaus, in dem Wasserstoffperoxyd für den V2-Raketenantrieb hergestellt wurde.¹⁶ Durch das Tor erkennbar: dunkle Gewitter im Anflug, hereinbrechende Nacht. Der Protagonist: auf der Flucht, exemplarischer Emigrant? Jedenfalls fast nackt und nun vom Maler gestellt. Feuerstreifen hinter ihm, auf dem Fluchtweg in entkarbonisierte Zonen? Organisches im Reich des Anorganischen. Oder befindet sich zu seinen Füßen unbändig wucherndes Gewächs? Noch von athletischer Gestalt, aber sicher kein Titan mehr, kein michelangellesker David, vielmehr entmachteter, verlassen und nur auf sich gestellt, betrogen und bestraft, als hätte der namentlich stets Vorherbedenkende doch nicht genug vorausgedacht. Wohin richtet sich sein Blick? Jedenfalls nicht auf uns, jedenfalls voller Angst, weil ohne Optionen, ohne Morgen. Zerkratzt, zerfurcht, verlaufen: Was für eine Bühne konfiguriert der Maler – für den Abgang eines Unpolitischen. Viel zu spät. Schlimmstmögliche Wendung!

15 Beim dargestellten Industriebau, der Produktionsstätte für den Feuerantrieb todbringender Waffentechnik, handelt es sich um die Otto Schickert-Werke, Bad Lauterberg. Ein Tarnname, der vermutlich ihre Kriegszerstörung verhinderte.
16 Otto-Schickert-Werke, Bad Lauterberg. Ritterbusch hat den Industriebau im Gemälde ‚Der Durchbruch‘ 1992 porträtiert.



THOMAS SCHLEPER

Thomas Schleper, apl. Prof. Dr., studierte Philosophie, Kunstgeschichte, Germanistik und Geschichte in Düsseldorf, Marburg und Osnabrück. Er war langjähriger Kurator und Museumsleiter beim Landschaftsverband Rheinland (LVR) und lehrt an der Bergischen Universität Wuppertal, Fakultät Design und Kunst. Bis Ende 2021 war er Fachbereichsleiter für Zentrale Dienste/Strategische Steuerungsunterstützung im Kulturdezernat des LVR. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Themen Industriekultur, Museologie, Ästhetik, Bauhaus-Moderne.

Letzte Veröffentlichungen:

Altes „Bauhaus“ und neue „Industriekultur“, oder Courage zur Transformation. In: Roters, Wolfgang/Gräf, Horst/Wollmann, Hellmut (Hg.), Zukunft denken und verantworten. Herausforderungen für Politik, Wissenschaft und Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Wiesbaden, Springer VS 2020, S. 677–709.

„Bauhaus“ und „Kommunikative Vernunft“. Betrachtungen zum kulturellen Erbe der Moderne. In: Schleper, Thomas (Hg.), Staatsaffäre bauhaus. Beiträge zur internationalen Bauhaus-Rezeption. Berlin, Gebr. Mann Verlag 2020, S. 149–196.

An der Schwelle 5 nach 12. In: Czech, Hans-Jörg/Kümpel, Kareen/Müller, Rita (Hg.), Transformation. Strategien und Ideen zur Digitalisierung im Kulturbereich. Bielefeld, transcript 2021, S. 61–67.

WEITERLESEN:

- ↳ Katzen würden Greenpeace wählen – S.63
- ↳ Für die No Border Kitchen auf Lesbos – S.341
- ↳ Morgen bauen. U-/Dystopische Beobachtungen zur Moderne im Wandel – S.35

LITERATUR- UND QUELLENVERZEICHNIS

AFEISSA, HICHAM-STÉPHANE (2015): Le goût de vivre.

Online unter: <https://www.nonfiction.fr/article-7380-le-gout-de-vivre.htm> [02.02.2021].

ARENDT, HANNAH (1951): The Origins of Totalitarianism. New York, Schocken Books.

Dies. (1963): Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. New York, Viking Press.

Dies. (1965): Über die Revolution [On Revolution. 1963]. München, Piper.

Dies. (1994): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken. München, Piper.

Dies. (2015): Vita activa oder Vom tätigen Leben [The Human Condition. 1958]. München, Piper.

Dies. (2017): Mensch und Politik. Ditzingen, Reclam.

Dies. 2018): Die Freiheit, frei zu sein [The Freedom to be free. um 1963]. München, dtv.

BLUME, DORIS/BOLL, MONIKA/GROSS, RAPHAEL (Hg.) (2020): Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert. München, Piper.

BURCKHARDT, JACOB (1954): Weltgeschichtliche Betrachtungen [aus dem Nachlass]. Köln, Kiepenheuer & Witsch.

DEPPE, FRANK (2007): Hannah Arendt und das politische Denken im 20. Jahrhundert. In: Utopie kreativ. H. 201/202, S. 681–697.

DI CESARE, DONATELLA (2020): Von der politischen Berufung der Philosophie. Berlin, Matthes & Seitz.

DI FABIO, UDO (2020): Corona-Pandemie und Klimanotstand. Zur Lage der liberalen Demokratien. In: FAZ, 31.12.2020, S. 7.

DÜRRENMATT, FRIEDRICH (1962): Die Physiker. Eine Komödie in zwei Akten. Zürich, Arche.

GOOGLE IRELAND LIMITED (2021): Aufbruch. Mensch und Gesellschaft im digitalen Wandel. H. 22. Dublin.
Online unter: <https://kstatic.googleusercontent.com/files/848b97cfd46223d2d3083b606caf6e9631c8588380b9a044facf7bd8e-c63914367eed34e453b07ef40e623b-34426f541433ea780260ddec8ac4951320f7e487> [01.02.2021].

HAMPE, MICHAEL (2016): Von wahrhaftigen Bürgern. So philosophiert man gegen die Krise der Demokratie: Hannah Arendts Essay über den politischen Sokrates. In: Die Zeit, 14.07.2016, S. 43.

Ders. (2018): Die Dritte Aufklärung. Berlin, Nicolai.

HÄS, DIANA (2015): Von der Initialität und Initiative des Handelns in Hannah Arendts Philosophie der Natalität. Osnabrück.
Online unter: <https://repositorium.ub.uni-osnabrueck.de/bitstream/urn:nbn:de:gbv> [08.01.2021].

HEIDEGGER, MARTIN (1972): Sein und Zeit. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.

HENNEKE, JOACHIM/KIFT, DAGMAR/SCHLEPER, THOMAS (2019): Die Welt neu denken. Beiträge aus dem Eröffnungssymposium, 100 Jahre Bauhaus im Westen. Essen, Aschendorf.

HESSE, PETER (2020): Interview mit der Philosophin Corine Pelluchon. „Greta Thunberg betont zu sehr den Zwang“. In: Kölner Stadt-Anzeiger, 09.05.2020.
Online unter: <https://www.ksta.de/panorama/interview-mit-philosophin-corine-pelluchon-greta-thunberg-betont-zu-sehr-den-zwang-36666344?cb=1612280733488> [02.02.2021].

HÖFFE, OTFRIED (2015): Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne. München, C.H. Beck.

HOMMES, ULRICH (2001): Glücklicher Sisyphos? Was Philosophie alles vermag. In: Die politische Meinung. H. 378/01, S. 87–95.
Online unter: https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=857087de-64cb-8e2c-8690-58efab09fe30&groupId=252038 [01.02.2021].

INVESTITIONS- UND MARKETINGGESELLSCHAFT SACHSEN-ANHALT MBH (2020): Zukunftsorte. Sachsen-Anhalt. Hier trifft Wirtschaft Wissenschaft. Magdeburg.

LÜBBE, HERMANN (1965): Nachwort. In: Arendt, Hannah (1965): *Über die Revolution*. München, Piper, S. 407–418.

LÜTKEHAUS, LUDGER (1999): Diktat der Geburt. Der Angriff der Biowissenschaften auf Natalität und Kindheit. In: Zeit-Online, 22.12.1999.
Online unter: https://www.zeit.de/1999/52/199952.luetkehaus_.xml [04.02.2021].

MEYER, THOMAS (2019): Gegnerin der Einsamkeit. Wer groß denkt, muss auch als Mensch sichtbar sein: zur neuen Hannah-Arendt-Ausgabe. In: FAZ, 27.01.2019, S. 42.

Ders. (2016): Zu Autorin und Werk. In: Arendt, Hannah (2016): *Wir Flüchtlinge*. Mit einem Essay von Thomas Meyer. Ditzingen, Reclam, S. 60–63.

MSD SHARP & DOHMEKE GMBH (2020): in/pact. 12/2020. in/pact media Verlag.

PELLUCHON, CORINE (2019): Ethik der Wertschätzung. Tugenden für eine bessere Welt. Darmstadt, WBG.

Dies. (2020): Les nourritures. Philosophie du corps politique. Postface inédite. Paris, Points.

Dies. (2020a): Wovon leben wir? Erst wenn die Philosophie den Menschen als Lebewesen versteht, das sich in der Umwelt ernährt, kann sie Ökologie neu denken. In: Die Zeit, 10.09.2020, S. 47.

PÖRKSEN, BERNHARD (2020): Stewart Brand: „Ich bin ein Hacker der Zivilisation.“ Der Silicon-Valley-Vordenker Stewart Brand hat die Welt mehrfach verändert. Ein Gespräch über die Corona-Krise als Lehrstück und die Folgen einer LSD-Vision. In: Die Zeit, 08.10.2020, S. 38f.

PWC-STIFTUNG. JUGEND. BILDUNG. KULTUR. (2020): Einblicke. Wirkungsbericht 2019. Themenschwerpunkt: Zukunftsklänge. Frankfurt a. M.
Online unter: https://www.pwc-stiftung.de/wp-content/uploads/2020/11/01_Wirkungsbericht-2019.pdf [01.02.2021].

RÖHRIG, TILMAN (2019): Und morgen eine neue Welt. Der große Friedrich-Engels-Roman. München, Pendo.

ROSA, HARTMUT (2018): Unverfügbarkeit. Salzburg, Residenz Verlag.

SPRECKELSEN, TILMAN (2021): Märchen sind Zeitmaschinen. Ein Gespräch mit Cornelia Funke über ihre Romanreihe „Reckless“. In: FAZ, 11.01.2021, S. 9.

STALDER, FELIX (2016): Kultur der Digitalität. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

WARNKE, MARTIN (2020): Warburgs Schnecke. Kulturwissenschaftliche Skizzen. Göttingen, Wallstein.

WIEBKING, JENNIFER (2020): Wir Irgendwie-Öko-Bewussten. Alle reden von Nachhaltigkeit. Auch Staat und Industrie ermuntern seit einer Weile zum kritischen Hinschauen. Aber werden wir tatsächlich zu besseren Konsumenten? In: FAZ, 15.11.2020, S. 11f.
Online unter: <https://www.faz.net/aktuell/stil/trends-nischen/wie-nachhaltig-verhalten-wir-uns-beim-einkaufen-17051032.html> [01.02.2021].

ZEIT REISEN AKTUELL. JAN/2021. (2021): Die Zukunft der Berge. Wanderungen in Südtirol und Diskussion mit Reinhold Messner.
Online unter: <https://www.yumpu.com/de/document/read/65126834/zeit-reisen-aktuell-01-2021> [01.02.2021].

Die ist der zum

Unsere Lampen endlich sind weitsichtig geworden, unsere Instrumente reichen über Morgen und Übermorgen, wir entziehen mit den Mitteln der Forschung kommende Jahrhunderte der Zukunft und machen sie zu einer Art noch nicht begonnener Gegenwart.

Nacht Weg Morgen

Die Wissenschaft hat sich aufgerollt wie ein weiter, unabsehbarer Weg, die schweren und schmerzhaften Entwicklungen der Menschen, der einzelnen und der Massen, füllen die nächsten Jahrtausende als eine unendliche Aufgabe und Arbeit aus. Und weit, weit hinter alledem, liegt die Heimat der Kunstwerke, jener seltsam verschwiegene und geduldigen Dinge, die fremd umherstehen unter den Dingen täglichen Gebrauchs, unter den beschäftigten Menschen, den dienenden Tieren und den spielenden Kindern.

