

Kapitel V

Verloren in einer unweltlich gewordenen Welt?

Karl Löwiths Diagnose neuzeitlichen Weltverlusts mit Blick auf Hans Blumenberg und Paul Ricœur

1. Leben nach dem Ende der »natürlichen Welt«? (143) | 2. Im »Krieg gegen die Natur« auf sich selbst zurückgeworfen? (150) | 3. Im Zeichen der Gleichgültigkeit. Ausgeliefert an eine »vermenschlichte« Welt? (156) | 4. Rückbesinnung auf generative Verantwortung – Im Zeichen radikal brüchiger Welt-Zugehörigkeit (164)

Dies ist die Hauptsache, [...] dass im Kampf mit der Natur alle Mittel erlaubt sind. Im Kampf mit der Natur bleibt der Mensch stets ein Mensch, der mithin stets im Recht ist.¹

Le cosmos entier tombe sous la responsabilité de l'homme: Là où il y a pouvoir, il y a [...] besoin de vigilance morale.²

1. Leben nach dem Ende der »natürlichen Welt«?

Die Welt, in der Menschen leben bzw. die sie durch ihr Zusammenleben hervorbringen, kann geradezu »ungütig« werden. Nach Hegel schien das für Kierkegaard bereits Mitte des 19. Jahrhunderts eine ausgemachte Tatsache zu sein, wie Löwith in seinem 1932 veröffentlichten Aufsatz über die Existenzphilosophie andeutet.³ Demnach hätten die Menschen infolge eines weitgehenden »Weltverlusts«, der sie um ihre »Substanz« gebracht habe, in geradezu »weltloser« Art und Weise zu leben (S8, 9, 15). Der Begriff der Existenz bringe unter dieser spezifisch modernen Voraussetzung genau dies: ihre »faktische Weltlosigkeit« zum Ausdruck. Und was Heidegger dann »Faktizität« nennen wird, bezeichne vor allem diesen Sachverhalt:

1 L. Schestow, *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschchow*, Berlin 2013, 284.

2 P. Ricœur, *Le Juste 2*, Paris 2001, 21.

3 K. Löwith, *Existenzphilosophie* [1932], in: *Sämtliche Schriften*. Bd. 8, Stuttgart 1981 [=S], 1–18, hier: 7.

das Zurückgeworfensein auf ein »nacktes Dasein«, das sich an keiner substanziellen Wirklichkeit »überlieferter Lebensinhalte« mehr orientieren könne und deshalb dazu neigen müsse, eigenmächtig und bei Bedarf dezisionistisch gewisse Orientierungsmarken zu »setzen« – sei es auch nur, um sich in einem weitgehend zum »Geschäft« depotenzierten Leben irgendwie zurechtzufinden, das auch die Rede von Dasein und Existenz als anachronistisch erscheinen lassen musste.⁴

Wie zumal in politischer Hinsicht gefährlich die daraus abzuleitenden Konsequenzen ausfallen konnten, hat Löwith in einem luziden Aufsatz über Carl Schmitt deutlich gemacht, für den die Fähigkeit, Andere zu »diskriminieren«, schließlich zur wichtigsten Maßgabe politischer Selbsterhaltung aufrückte.⁵ In einer unübersehbar vieldeutigen, insofern »romantisch« verfassten und keinerlei »substanzielle« Orientierung mehr bietenden Welt⁶ kommt demnach alles umso mehr darauf an, selbst Unterscheidungen zu treffen, als die Welt der Menschen selbst anscheinend keine »klaren« Unterschiede mehr erkennen lässt, um die es unbedingt gehen müsste. Für den rigorosen Katholiken Schmitt war das schlechterdings nicht hinnehmbar. Den (diabolischen) Feind gelte es unter allen Umständen zu identifizieren; und nur so sollte, wenn man Schmitts ungeachtet aller Dementi theologisch grundierter Theorie des Politischen folgt, letztlich auch die wichtigste philosophische (pseudo-cartesianische) Devise befolgt werden, die lautet: *distinguo ergo sum*.⁷

4 K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt* [1935], in: S8, 32–71, hier: 62; *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Frankfurt/M. 1989, 31 [=LD]. Vgl. J. Burckhardt, *Zum Sehen geboren...*, München ³1946, 263, 278. Was früher »Dasein« gewesen sei, habe sich im einen als bloßes »Geschäft« zu verstehenden Leben aufgelöst; und »existieren« könne man dem entsprechend nur noch mit genug Geld, schreibt der Autor Mitte des 19. Jahrhunderts.

5 Vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Teil B; *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie* 73 (2023), 107–120.

6 Vgl. die einschlägige Zeitdiagnose C. Schmitts: *Politische Romantik* [1919], Berlin ³1968.

7 C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*, Berlin 1991, 115, 199, 202, 213; Vf., *Zum politischen Potenzial gegenwärtiger Furcht. Auf Hobbes', Nietzsches und Freuds Spuren*, in: *Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse und ihre*

Löwith hat sich zweifellos zu keiner Zeit als politischer Theoretiker verstanden. Der Schwerpunkt seiner Arbeit lag eindeutig im geistes- bzw. ideengeschichtlichen Bereich. Und er gab unumwunden zu, wie politisch naiv er anfangs war – derart naiv, dass das Politische in der Gestalt des NS-Staates und seiner rassistischen, letztlich vernichtenden Anti-Politik ihn gewissermaßen erst heimsuchen und zur Emigration zwingen musste, bevor er es als solches, extrem gewaltträchtiges erkennen konnte. So hat ihn auch erst Hitler dazu veranlassen können, sich *nolens volens* als Jude zu verstehen, ohne dass er sich zuvor je als solcher begriffen hätte.⁸ Auch infolge dieser einschneidenden Erfahrung ist Löwith nicht zum politischen Philosophen geworden.⁹ Vielmehr blieb er sich auch im italienischen, japanischen und amerikanischen Exil mit seiner im Sinne Nietzsches mehr und mehr den »nächsten Dingen« zugewandten, aber zur übermächtigen Gegenwart allzu vieler Anderer Distanz wahrenen Haltung selbst treu, aus der heraus schließlich auch die Schrift entstand, die seinen Ruf wie keine andere begründete: *Meaning and History* (1949); dt. unter dem weit treffenderen Titel *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953) veröffentlicht. Grundiert wird dieses Werk von der bereits zwei Jahrzehnte zuvor virulenten Erfahrung der Auslieferung an Geschichte und Geschichtlichkeit, die Löwith nach dem Zweiten Weltkrieg dann in den viel weiter zurück reichenden Kontext einer seines Erachtens fatalen »Verengung der natürlichen Welt auf Weltgeschichte und Menschenwelt« deuten wird (S8, 152). Dieser Auslieferung will er sich widersetzen unter Berufung auf *Bleibendes*, das weder den Menschen noch auch ihrer Geschichte und ihrer paradoxerweise eigentümlich weltlos anmutenden Welt ausge-

Anwendungen 70, Nr. 7 (2016), 618–643; s.a. Kap. VIII in: Vf., *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017.

8 Vgl. den Brief an Leo Strauss vom 26. 9. 1962 in: L. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Hamburg 2022, 689, sowie LD, 10, 66.

9 Was allerdings der Klarheit seiner politischen, einem 1940 veröffentlichten Preisausschreiben der Bostoner Widener Library zu verdankenden Beurteilung der Lage vor und nach 1933 keinerlei Abbruch tut. Im Gegenteil. Dabei nimmt sich Löwith von der speziell deutschen Philosophen zugeschriebenen politischen Naivität keineswegs ganz aus.

setzt vorzustellen ist, wie er meint. Das unerschütterlich Bleibende¹⁰ aber sei die Natur als *physis*, wie man sie u.a. bei Aristoteles beschrieben findet – nicht die deteleologisierte und entzauberte Natur der modernen Physik (S8, 185, 273), deren wissenschaftsgeschichtliche Maßgeblichkeit Löwith allerdings gar nicht bestreiten möchte¹¹, geht es ihm doch nicht um die »Welt der Natur« als Gegenstand einer Theorie im modernen Sinne dieses Wortes, sondern um diese Welt als ›anschaulich‹ gegebene und kontemplativer *theoría* zugängliche. Auf diese Weise kommt er tatsächlich dem späteren Heidegger nahe, der an Friedrich Hölderlins Satz erinnert: »Was bleibt aber, stiften die Dichter.« Nur dürfe dies nicht als ein »eigenes Bleiben oder Ruhen im Eigenen«, sondern eben als »Unvergängliches und Immer-

10 »The lasting«, wie es Leo Strauss im zit. Briefwechsel nennt (s. Anm. 8); Brief vom 13. 12. 1960, S. 684. So wird ganz klar, dass das rein zeitlich bestimmte Bleibende keinerlei Bezug auf menschlich einzurichtendes Bleiben in einer *Bleibe* hat. Zum gleichen Ergebnis kommt man nach der Lektüre anderer einschlägiger Zeitdiagnosen wie etwa Siegfried Kracauers *Soziologie als Wissenschaft* (1922) (in: *Schriften 1*, Frankfurt/M. 1971, 7–101) oder Hermann Brochs Essay *Leben ohne platonische Idee* (1933) (in: *Philosophische Schriften 1. Kritik. Kommentierte Werkausgabe Bd. 10/1*, Frankfurt/M. 1977, 46–52). Beide Autoren beklagen den Fall in eine substanzlose Zeitlichkeit, in der nichts ›bleibt‹ und verlässlich erscheint. Kracauer spricht von einem »Höllenzurück« aus der »Heimat« einer angeblich »sinnerfüllten Epoche« »in die historische Zeit« (61, 70), deren »Leere« eine Sozial- oder Geschichtsphilosophie (vergeblich) zu füllen trachte (95). Letztere könne es gar nicht mehr geben, insistiert Broch (49). Kracauer schlägt in die gleiche Kerbe, wenn er eine anscheinend unheilbare »Ferne« von einer Sinnerfüllung diagnostiziert, aus deren Auflösung die Phänomenologie hervorgegangen sei, ohne diese Ferne im Leben von »Fremdlingen« bzw. in der Welt verirrtten Migranten tilgen zu können (61). Vor allem mit Husserls *Cartesischen Meditationen* von 1929 und deren Rezeption besonders bei Levinas begann freilich überhaupt erst die phänomenologische Untersuchung des Lebens von im Verhältnis zur Welt, zu Anderen und zu sich selbst Fremden – mit dem Ergebnis, dass menschliche Existenz selbst als ein »Bleiben« zu begreifen ist, welches »von einer Gastlichkeit [...], einem menschlichen Empfang aufgetan wird«, wie es in Levinas' erstem Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), zu lesen steht (in der dt. Ausgabe, Freiburg, München 1987, 223). So gesehen wird das »Bleiben« nicht mehr ›substanzuell‹, sondern nur sozial verbürgt – unter Bedingungen einer radikalen Verzeitlichung, die keineswegs nur als Verfall eines platonisch aufzufassenden Sinns zu deuten ist.

11 Vgl. das Interview unter dem Titel *Wozu heute noch Philosophie?* im *Spiegel* 43 (1969); www.spiegel.de/kultur/wozu-heute-noch-philosophie-a-69d79250-0002-0001-0000-000045520624?context=issue.

währendes« und in diesem Sinne als Natur aufgefasst werden (S8, 155). Nachdem er, der sich in seiner offenbar weitgehend autobiografischen frühen Schrift *Fiala* indirekt selbst als »geborenen Flüchtling« bezeichnete¹², am Ersten Weltkrieg freiwillig teilgenommen und den Zweiten Weltkrieg bis hin zu den Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki aus sicherer Distanz beobachtet hatte, begreift sich Löwith weniger als dazu aufgerufen, zur Aufklärung der die europäische »Welt von gestern« (Stefan Zweig) ruinierenden Gewalt beizutragen, sondern vielmehr sich dessen zu versichern, was menschlicher Macht und Gewalt zu allen Zeiten widerstanden hat und seiner Überzeugung nach auch widerstehen wird: die Natur. Dass und wie man sich an sie auch sollte »halten« können, bleibt bis zuletzt, d.h. bis über die späte, 1971 veröffentlichte Schrift zu Paul Valéry hinaus die für Löwith vorrangige Frage seines bewusst unzeitgemäßen Denkens, das sich von den »Zeitgemäßen« entfernt hält, um auf diese Weise dem »Angriff der Zeit« besser standhalten zu können.

Nun mag die Zeit wirklich alles dem Nichtsein überantworten, wie man seit alters und bis heute sagt.¹³ Für uns heute hat aber die Frage, *wie* Andere zu Tode kommen, sterben oder umgebracht und spurlos vernichtet werden, um auf diese Weise aus jeglicher »Welt« herauszufallen¹⁴, eine davon abweichende Bedeutung, der keine *Renaturalisierung* jeglicher Vernichtung, jeglichen Umkommens und Sterbens zu einem indifferenten »natürlichen« Vorgang mehr gerecht werden kann.¹⁵ Vor diesem Hintergrund handelt es sich im

12 K. Löwith, *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*, Berlin 2019, 9.

13 Vgl. J. M. Esquirol, *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe*, Hamburg 2021, 21 ff. Auch hier mündet dies in eine Philosophie der Bleibe (*demeure*), besonders des Hauses als eines angeblich »tröstlichen« Ortes, was ohne zu revidierende Idealisierungen allerdings nicht abgeht.

14 Vgl. die eindringlichen Beschreibungen bei S. Alexijewitsch, *Die letzten Zeugen. Kinder im Zweiten Weltkrieg*, Berlin 2016; *Tschernobyl. Eine Chronik der Zukunft*, Berlin ³2021.

15 Zuletzt haben das vielfältige öffentliche Reaktionen auf die Herausforderung der Corona-Pandemie bewiesen, die sich darum drehen, dass es unannehmbar sei, in Zeiten »massenhafter« Sterblichkeit die Toten gleichgültig ihrem Schicksal einer *massa perdit*a zu überlassen. Deshalb kämpfte man nicht zuletzt auch um die Aufrechterhaltung einer »menschlichen« Kultur der Bestattung. »Man entledigt sich nicht der Toten«, auch wenn man in säkularisierten Gesellschaften zeitweise nicht weiß, was man mit ihnen »anstellen« soll (vgl. P. Ricœur,

Folgenden um einen problemorientierten Beitrag zur Diskussion der aktuellen Bedeutung des Werkes von Löwith, konzentriert auf die Frage, wie die Rede vom »Verlorensein« in seiner anscheinend unweltlich gewordenen Welt heute einzuschätzen ist. Löwith gibt gelegentlich wie in seinem Aufsatz über Natur und Geschichte (1951) zwar eine eindeutige Antwort auf diese Frage: »Faktisch existieren wir im Sinne des Existenzialismus« – nämlich weltlos, grundlos und in jeder Hinsicht kontingent –, »weil und seitdem wir in diesem unendlichen Universum der modernen Naturwissenschaft verloren und heimatlos sind«.¹⁶ Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass die Liste der »ätiologischen« Faktoren, die Löwith als für die Erfahrung des Verlorenseins ursächliche anführt, vielfältiger und in sich heterogener ist.¹⁷ Die nachfolgenden Überlegungen konzentrieren sich abgesehen davon auf die spezifische Bedeutung, die diese Erfahrung angesichts von Löwiths eigener geschichtlicher Gegenwart angenommen haben müsste.

Löwith gehört fraglos zu all jenen, die sich infolge der nazistischen Terrorherrschaft von 1933–1945 derart in die Emigration und ins (von ihr vielfach kaum zu unterscheidende) Exil gedrängt sahen¹⁸, dass sie bis an ihr Lebensende von dieser einschneidenden Erfahrung geprägt bleiben mussten bzw. *müssten* – bedenkt man in mancher Hinsicht vergleichbare Schicksale wie etwa das von Günther Anders und Hannah Arendt oder auch das von Max Horkheimer, Hilde Domin und Georges-Arthur Goldschmidt. In den Jahren der Emigration und im noch lange währenden »Nachexil«, wie letzterer es nannte¹⁹, das auch im Leben der in die Bundesrepublik Deutschland Zurückgekehrten nach dem Ende des Zweiten

Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass [frz./dt.], Hamburg 2011, 9).

16 K. Löwith, *Natur und Geschichte*, in: *Die Neue Rundschau* 62, Heft 1 (1951), 65–74; auch in: S2, 280–296.

17 Vgl. Vf., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart²2020, Kap. IV.

18 Zum Übergang von der Erfahrung der Emigration in die des Exils vgl. LD, 89. Bemerkenswert ist, dass Löwith Eduard Sprangers Generalisierung (der zufolge »im letzten Sinne [...] alle Erdwanderer Auswanderer« seien) als Beispiel für die Unfähigkeit »deutscher Intelligenz« anführt, die aktuelle politische Lage wirklich zu begreifen (vgl. LD, 114). Wurden Ungezählte seinerzeit etwa nicht zu einem *politisch exilierten* Leben genötigt – bedroht mit tödlicher Gewalt?

19 G.-A. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, Göttingen 2020.

Weltkriegs oft kein Ende nehmen konnte²⁰, musste nicht nur die Bedeutung dieses Krieges, sondern auch die Bedeutung der Welt, die er heimgesucht hatte, zu einer radikalen Frage werden. War es wirklich nur ein ›zweiter‹ Weltkrieg, nach dem Ersten, dem noch weitere wie der Kalte Krieg folgen würden? Oder hatte es sich in Verbindung mit seinem Vorgänger um einen zweiten Dreißigjährigen Krieg gehandelt, wie heute manche vorschlagen? Oder hatte er noch weit radikaler eben das in Frage gestellt, was unter einer ›Welt‹ überhaupt zu verstehen ist – angesichts vielfach artikulierter Erfahrungen des Weltverlusts, der Weltverlorenheit, der Weltfremdheit und der Verlassenheit, die von Stefan Zweig über Hannah Arendt und Günther Anders bis hin zu Jean Améry u. v. a. m. auf die Spur eines radikalen und fortan unaufhebbaren Exils hindeuten schienen?²¹ Konnten die Überlebenden, können *wir* in Anbetracht der von ihnen bezeugten historischen Erfahrung je wieder *einer* oder *der* Welt bruchlos zugehören? Wenn ja, inwiefern? Wenn nicht, inwiefern nicht? Stellt uns das v.a. seit Heidegger so viel thematisierte In-der-Welt-sein selbst vor diese Alternative? Oder ist gerade unser ›natürlicher‹ Weltbezug derart beschaffen, dass er uns auf eine Welt hin öffnet, der wir zwar entstammen, der wir aber gerade nicht ›restlos‹ zugehören und über die wir auch niemals verfügen können, wie es uns ein fataler Technizismus glauben macht, der längst destruktiv auf diejenigen zurückfällt, die immer noch glauben, sich der Natur ganz nach eigenem Gutdünken bemächtigen zu können, um sie auszubeuten und allen möglichen Gewinn aus ihr zu ziehen – sei es auch um den Preis einer nicht mehr zu leugnenden Destruktivität, die die Menschen eines Tages dazu zwingen könnte, eine weitgehend ausgenutzte, vermüllte und verwüstete Erde zu verlassen?

Vor diesem aktuellen Hintergrund werfe ich im Folgenden mit Querbezügen auf Hans Blumenberg und Paul Ricœur die Frage

20 Vgl. H. Müller (Hg.), *Exil. Asyl. Tatort Deutschland. Texte von 1933 bis heute – eine literarische Anthologie*, Gerlingen 1994. Andere Fälle lassen sich allerdings auch nachweisen; so z. B. Hans Sahl, der, nachdem er selbst *im* Exil noch ein weiteres Exil hatte erleben müssen, diese Erfahrung schließlich für beendet erklärte. H. Sahl, *Memoiren eines Moralisten. Das Exil im Exil*, München 2008, 253, 356, 472.

21 Vgl. Vf., *Exil – Welt – Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität*, in: *Phänomenologische Forschungen. Beiheft 5: Faktum, Faktizität, Wirklichkeit* (2023), 263–282.

auf, ob sich Karl Löwiths Diagnose *neuzeitlichen Weltverlusts* so verstehen lässt, dass sie von der Erfahrung geprägt ist, paradoxerweise in einer geradezu *unweltlich gewordenen Welt* verloren zu sein, und dass sie genau dagegen auch aufgeboten wird. Zur Erklärung dieser Erfahrung reicht ein Rekurs auf Physikgeschichte bzw. auf die »Genesis der kopernikanischen Welt« (Blumenberg), die man immer wieder dafür verantwortlich gemacht hat, dass wir – angeblich mehr oder weniger tief gekränkt²² – in einer dezentrierten und entzauberten, insofern eigentümlich weltlosen Welt zu ›existieren‹ hätten, gewiss nicht aus, wie sich zeigen wird.

2. Im »Krieg gegen die Natur« auf sich selbst zurückgeworfen?

Ob missverstanden oder nicht, der alttestamentarische Auftrag, sich die Erde untertan zu machen²³, scheint innerhalb eines erdschichtlich gesehen sehr kurzen Zeitraums zu einem buchstäblich überwältigenden ›Erfolg‹ geführt zu haben, wenn es denn stimmt, dass sich »das Monstrum Erde« dem Menschen inzwischen »ergeben hat«.²⁴ Allerdings auch ohne jeglichen Auftrag dieser Art konnten Menschen das, was die mächtigsten von ihnen für ihre Herrschaft über die Erde bzw. über die Natur halten, die sich ihnen auf deren Oberfläche darbietet, inzwischen derart weit treiben, dass man sich dazu veranlasst gesehen hat, dem relativ späten,

22 Vgl. die Zurückweisung der immer noch (von Freud bis Rorty) verbreiteten Rede von Kränkungen, deren erste auf Kopernikus und seine kosmologischen Kollegen zurückzuführen gewesen sein sollte, bei H. Ritter, *Notizhefte*, Berlin 72011, 302.

23 Vgl. M. Horkheimer, *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M. 1974, 67, 103; H. Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt/M. 2009, 21–27; K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960, 14, Anm. 14 [=DW]; P. Blom, *Die Unterwerfung. Anfang und Ende der menschlichen Herrschaft über die Natur*, München 2024, 82 f., 259, 267, 282 f. Eher ist von einem Kontrollwahn zu sprechen, der das früher so genannte System der Natur (Paul Thiery d'Holbach) außer Kontrolle geraten lässt und in ein großes Sterben zu münden droht; vgl. D. Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth. A Story of the Future*, London 2019, 96, 119, 155.

24 K. Schlögel, *Die Mitte liegt ostwärts. Europa im Übergang*, München, Wien 2002, 170. Nachdrückliche Zweifel daran sind allerdings angebracht.

doch längst auch für die ganze Flora und Fauna lebensgefährlichen Auftreten der Gattung Mensch in der Erdgeschichte einen eigenen Namen zu geben: Anthropozän. Für dieses Erdzeitalter gilt anscheinend: »Wo *Homo sapiens* hinkam, begann das Aussterben.«²⁵ Man hat das auch als Krieg gegen die Natur gedeutet, die nun ihrerseits »goes to war with us«²⁶, so wird angesichts von drohenden, keineswegs mehr ganz »natürlichen«, vielmehr menschengemachten Desastern befürchtet.

Auf diesen Zusammenhang könnte man diesen Namen zurückführen und den Beginn des Anthropozäns entsprechend datieren: auf die Verbreitung und Radikalisierung einer anthropogenen Gewalt, die kürzlich den amtierenden Generalsekretär der UNO, Antonio Guterres, zu dem Schluss veranlasste: »Humanity is waging war on nature.«²⁷ Nimmt man den Krieg hier als Metapher beim Wort²⁸, wird sogleich der Widersinn eines solchen Unterfangens deutlich.

25 Les U. Knight zit. n. A. Weisman, *Die Welt ohne uns. Reise über eine unbevölkerte Erde*, München 2009, 328. Zum inneren Zusammenhang zwischen Anthropozän, Krieg und Gewalt vgl. Vf., *Selbstdestruktive Gewalt und Krieg im Anthropozän. Ohne Rücksicht auf die Natur, gegen die Natur und sich selbst*, in: O. Mitscherlich-Schönherr, M.-D. Cojocar, M. Reder (Hg.), *Kann das Anthropozän gelingen? Interdisziplinäre Perspektiven*, Berlin 2024, 23–46.

26 Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth*, 20.

27 Vgl. www.theguardian.com/environment/2020/dec/02/humanity-is-waging-war-on-nature-says-un-secretary-general-antonio-guterres. Zu denken ist in diesem Kontext auch an die Abermillionen Lebewesen, die der industrialisierten Ernährung der Menschen auf vielfach brutalste Art und Weise täglich zum Opfer fallen – so dass scheinbar ein schlechtes Gewissen angesichts dessen Phantasien nährt, sie könnten sich eines Tages ihrerseits in einem »kriegerischen« Aufbegehren dafür rächen. Bücher und Filme wie *Der Schwarm* (Frank Schätzing) machen diese Phantasie erfolgreich zu Geld.

28 Zu diesem Verfahren vgl. in metaphorologischer Perspektive H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge*, Berlin 2012, 30. Eine Metapher beim Wort zu nehmen, kann ihre kreative bzw. »lebendige« Verwendungsweise verdeutlichen (H. Blumenberg, *Die nackte Wahrheit*, Berlin 2020, 167), aber auch ihren Widerspruch zeigen. Zwischen beidem ist eine klare Grenze allerdings nicht auszumachen. Katachrese, Missbrauch, Fehlverwendungen und Fehlschläge lassen sich nicht ohne Weiteres mittels allgemeiner Kriterien bestimmen (vgl. ebd., 140, 208, 225, 231). Insofern verfügen wir nicht über eine kritische Metaphorologie. Vgl. B. H. F. Taureck, *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004, 83 f.; P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975; A. Friedrich, *Metaphorologie der Vernetzung. Zur Theorie kultureller Leitmetaphern*, Paderborn 2015.

Wenn sich etwas schlechterdings nicht mit Waffengewalt besiegen lässt, so die Natur. Und was auch immer man meint gegen sie unternehmen zu sollen, müsste schließlich auf die Kriegführenden selbst zurückfallen, sind sie doch nach allem, was wir wissen, ganz und gar aus der Natur hervorgegangen. Krieg gegen die Natur, die man sich als angeblich längst entzauberte ohnehin nicht mehr als handelndes Wesen vorstellen kann, müsste insofern ein selbstdestruktives, am Ende suizidales Programm sein. So macht das Zeitalter des sogenannten Anthropozäns einer Gattung wenig Ehre, die sich offenbar selbst so wenig begriffen hat und zu ihrem eigenen Verderben rücksichtslos mit der Natur verfährt, wobei sie sich auf der Erde »ohne Scham und Diskretion aufführt«, wie Claude Lévi-Strauss feststellte.²⁹

Allerdings haben wir es immer noch mit einer in der Tat ›monströs‹ anmutenden Tektonik der auf flüssigem Magma schwimmenden, mannigfaltig gebrochenen Erdkruste mit ihren Erdbeben und vulkanischen Eruptionen, mit verheerenden Stürmen und Fluten zu tun, die in immer kürzeren Abständen an die viel zitierte ›Übermacht‹ der Natur erinnern, der anscheinend wenig entgegensetzen ist. Das gilt erst recht für deren extraterrestrische Dimensionen – wie im Fall von zu erwartenden Asteroiden, die mit der Erde zu kollidieren drohen, oder mit Blick auf Sonnenwinde und deren elektromagnetische Impulse. Unterdessen provoziert man durch unbeirrt fortgesetzte Entnahme riesiger Mengen von Rohstoffen aus den oberen, infolgedessen gefährlich destabilisierten Erdschichten, durch die Verbrennung fossiler Energieträger und die Freisetzung teils extrem klimaschädlicher Gase ›natürliche‹ Rückschläge auf das eigene Handeln derart, dass die Existenz der menschlichen Gattung selbst dadurch gefährdet wird. Und zwar jetzt, in einem erdgeschichtlich gesehen kurzen Augenblick, nicht erst in ferner Zukunft; und in einem Ausmaß, dass auch die Hybris sogenannten *Geo-Engineerings* nichts dagegen auszurichten verspricht.

So konnte die angeblich seit Urzeiten angestrebte und zwischenzeitlich sogar erfolgreich anmutende Herrschaft des Menschen über die Erde in Angst der Menschen *vor sich selbst als vermeintlich Herrschenden* umschlagen, droht ihnen nach aktuellen Diagnosen

29 C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, Paris 1968, 422.

doch nicht weniger als »der Zusammenbruch unserer Welt«³⁰ – infolge einer Destruktivität³¹, die ihrer Gattung womöglich von Anfang an eignete, die aber spätestens im Zuge eines durchgreifenden Triumphs ihrer »instrumentellen« Unvernunft³² nunmehr global derart auf sie zurückzuwirken scheint, dass sogar ihr physisches Überleben fraglich erscheint. Wenn mit dem *Homo sapiens* das große Aussterben einsetzte, dann vielleicht auch sein eigenes. Inzwischen hat er ganze Gebirge im Zuge der Ausbeutung fossiler und anderer Rohstoffe förmlich »amputiert«³³, zigtausende von Arten zum Aussterben verurteilt (täglich verschwinden nach aktuellen Schätzungen ca. 150 weitere) und selbst das weltweite Klima in rasantem Tempo so nachhaltig verändert, dass es die *well-offs* auf einer überhitzten Erde in absehbarer Zeit vielleicht nur noch in nördlich gelegenen Zonen werden aushalten können. Längst antizipiert man darüber hinaus das endgültige Aussterben der menschlichen Gattung – in einem fiktiven, mal melancholischen, mal von Trauer erfüllten Rückblick auf die Gegenwart unserer »Welt, aus der wir uns vertrieben haben« werden, als ob es sich schon um das Paradies gehandelt hätte.³⁴

30 P. Mason, *Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie*, Berlin 2016, 315 f.

31 Dabei nimmt sich die Liste inzwischen akkumulierter menschlicher Entdeckungen, Errungenschaften und Erfindungen eindrucksvoll aus, die keineswegs durchgängig in dem Verdacht stehen, zu einem selbstdestruktiven Programm beizutragen. Es wäre insofern wenig überzeugend, wollte man etwa menschliche Selbstdestruktivität und Technizität umstandslos auf einen Nenner bringen.

32 Bei Max Horkheimer bspw. wird die »instrumentelle Vernunft« bekanntlich so beschrieben, dass man sich angesichts ihres selbstdestruktiven Potenzials fragen muss, ob sie überhaupt den Titel »Vernunft« mit Recht trägt. Vgl. M. Horkheimer, *Zum Begriff der Vernunft* [1952], in: ders., *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M. 1972, 47–58. Für Spinoza wäre das unverständlich gewesen. Löwith zitiert dessen *Ethik* mit den Worten: »Wenn es möglich wäre, daß der Mensch bloß solche Veränderungen erleiden könnte, die durch seine eigene Natur allein eingesehen werden können, so würde daraus [...] folgen, daß er nicht vergehen könnte, sondern daß er notwendigerweise immer existierte.« B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* [1677], Hamburg 1976, 194 f. Lehrsatz 4; K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, 239 [=GMW].

33 Vgl. Weisman, *Die Welt ohne uns*, 302.

34 Ebd., 362; Wallace-Wells, *The Uninhabitable Earth*, 136; vgl. E. v. Thadden, *Schnee war gestern. In der Klimakrise greift ein beklemmendes Gefühl um sich: Die Traurigkeit über das, was verloren geht*, in: *Die Zeit*, No. 12 (2020), 39.

Bevor es aber dazu kommt, dass die Erde zum Grab der Menschheit wird, an dem eine deren Schicksal vorausseilende Trauer der menschlichen Unfähigkeit nachsinnt, die eigene Destruktivität zu begreifen und zu bekämpfen, will man alles dagegen aufbieten – sei es, indem man wie Carl Amery für die »Verletzlichsten« sensibilisiert, deren stilles Verschwinden von der Erde unser eigenes Schicksal ankündigt, sei es, indem man sich mit Bertrand Russell die »stumme Gleichgültigkeit der wahrhaft großen Dinge« vor Augen führt, die uns überdauern werden und im Vorhinein alle menschlichen Kämpfe um Macht und Herrschaft als vergeblich erscheinen lassen.³⁵ Und das in einer Zeit, in der menschliche Macht und Herrschaft ungeahnte Triumphe gefeiert hat.

Hat die menschliche Gattung nicht binnen Kurzem alle »weißen Flecken« auf den früheren Landkarten getilgt, alles entdeckt, was zu entdecken war, und infolgedessen der Ausbeutung ausgeliefert, Arktis und Antarktis inclusive? Auch dort aber hält man nur mit Mühe den bereits angehäuften Schrott unter Kontrolle; und die um die dortigen Rohstoffvorkommen längst entbrannte Konkurrenz der immer noch imperiale Ambitionen hegenden Großmächte lässt immer neue Umweltschäden größten Ausmaßes befürchten. Auswege aus derart selbstdestruktivem, die ganze umweltliche Natur vermüllendem, vergiftendem und verwüstendem Wirtschaften wurden zwar gesucht, aber bislang allenfalls auf lokaler Ebene, jedoch nicht wirklich als global überzeugende gefunden. Für manche ist es deshalb bereits Zeit, anderswohin aufzubrechen. Mit oder ohne ungebremsen utopisch-futuristischen Überschwang sind sie offenbar der Überzeugung, die vielfach als »Heimatplanet« titulierte Erde sei nur eine Art Sprungbrett auf der Reise in kosmische Fernen und insofern bereits Vergangenheit.

Sublunar, wird behauptet, gebe es ohnehin nichts »Unberührbares« und keine wirklich unzugängliche Fremdheit mehr; auch nicht in den Tiefen der großen Ozeane, wo noch zahlreiche unbekannte Lebensformen darauf warten mögen, von uns entdeckt zu werden. Überall würde die Menschheit so gesehen nur noch sich selbst begegnen – in allem Erfahren, Auslegen und Interpretieren, in allem praktischen Tun und in allen theoretischen Weltbezügen bis hin zur

35 C. Amery, *Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen*, Reinbek 1978, 181, 25.

Physik. Das *finis terrae* wäre insofern bereits eingetreten, als die Erde für die Menschen, die auf ihr lebten, früher eine übermächtige und auf sie im Grunde unbezügliche Fremdheit bedeutete.³⁶ Wenn sie sich aber anschicken, sich der Erde ganz und gar zu bemächtigen und deren überwältigende Fremdheit in einer »menschlichen« Welt aufzuheben, gibt es keine von ihnen unabhängige Erde und Natur mehr, allen Vorstößen in subatomare Sphären und in extraterrestrische Fernen zum Trotz, die auf den ersten Blick das Gegenteil zu lehren scheinen. In jedem Fall, schreibt Karl Löwith unter Berufung auf den Physiker Werner Heisenberg, begegnet »der Mensch« nur noch sich selbst.³⁷ »Er« sei es, der die Beziehungen zu allem, was ihm zunächst fremd gewesen sein mag, herstellt und sie sich theoretisch verständlich macht, mit oder auch ohne praktische Anwendungsperspektive.

Nach dem Zweiten Weltkrieg tritt Löwith dagegen an³⁸, unseren Blick wieder auf die uns anschaulich (wie er meint) seit jeher erschlossene, aber unabhängig von uns und überwältigend fremd bleibende Welt³⁹ hin zu öffnen, weil er sich davon überzeugt hat, dass nichts so sehr in die Irre leitet wie gerade die Vorstellung, man habe es nur noch mit einer dem menschlichen Wissen und unserer Macht zu unterwerfenden Natur zu tun. Was er dagegen »natürliche Welt« nennt, soll sich gerade dadurch auszeichnen, dass diese nicht auf menschliches Maß zugeschnitten ist, weder von ihrer

36 R. Schrott, *Finis terrae*, München 1997, 138.

37 W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1955, 18.

38 Vgl. die kurze Situationsbeschreibung d. Vf., *Auskehr aus »heillosen« Weltgeschichte? Karl Löwith*, in: ders. (Hg.), *Geschichtskritik nach »1945«. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023, 304–316. Der Verweis auf das Ende des Zweiten Weltkriegs soll an dieser Stelle nicht suggerieren, Löwiths Hinwendung zur »natürlichen Welt« habe erst dieses Anstoßes bedurft und sie habe sich nicht längst vorher angekündigt. Als eine Art Quintessenz dieser Hinwendung lässt sich das Nachwort zu Löwiths Beschreibung seines Lebens in Deutschland vor und nach 1933 lesen, wo es heißt: »Die Welt ist weiter und das Leben reicher, als daß es sich »vor« und »nach« irgendwem [wie etwa Hitler] einteilen ließe. Nur die Geschichte kennt solche Einschnitte, aber alle Geschichten überleben sich selbst und beständig bleibt nur, was weder ein vorher noch nachher kennt, weil es immer so ist, wie es schon war und auch sein wird« (LD, 136).

39 Gemeint war gewiss nicht die »im Ganzen« anschaulich erfassbare Welt, von deren Realität Blumenberg als einem »nie erfassbare[n], nie übersehbare[n]« Ganzen spricht in: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Sonderdruck aus dem *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 6, Bonn 1960, 19 f.

schieren Größe und zeitlichen Dimensionalität her, noch gar von ihrem unbekannten Ursprung oder Ziel her, nach dem man so oft gefragt hat. Der natürlichen Welt eigne ›an sich‹ nichts dergleichen, meint Löwith. So laufen auch Fragen nach ihrem ›Sinn‹ ins Leere. Von einem Ursprung oder Ziel her ›sinnvoll‹ könne allemal nur sein, was sich auf menschliches Handeln beziehen lasse (S2, 256), aber nichts, was seit unvordenklichen Zeiten und auf unabsehbare Zeit hin existiert wie eben diese Welt, die uns unendlich übersteige, ohne sich darum begreifen zu lassen, wie es noch Pascal vorschwebte.⁴⁰ Die Welt, als deren Apologet Löwith auftritt, ist gerade kein Begriff; sie wird nur anschaulich zugänglich – und dann so, dass sie sich der Begreifbarkeit entzieht.

3. Im Zeichen der Gleichgültigkeit. Ausgeliefert an eine »vermenschlichte« Welt?

Klassisch wird dies *in der Neuzeit* unter dem Aspekt ihrer Gleichgültigkeit oder Indifferenz zur Sprache gebracht – von Blaise Pascal über Friedrich Nietzsche bis hin zu Hans Blumenberg.⁴¹ Noch in Blumenbergs nachgelassener Schrift *Realität und Realismus* heißt es: »In der Gleichgültigkeit der zur Erscheinung degradierten Natur gegenüber dem Menschen gründet als einziger Ausweg der Selbstbehauptung die Gleichgültigkeit des Menschen gegenüber dieser Natur.«⁴² Gerade Blumenberg, der in seiner Habilitationsschrift *Die ontologische Distanz* (1950) selbst noch an die *theoría* der Antike als eine Weise anschaulich-kontemplativer Erschlossenheit einer von sich aus beständigen und auf den Menschen überhaupt nicht angewiesenen ›kosmischen‹ Welt erinnert hatte⁴³, hat sich aber

40 B. Pascal, *Gedanken* (Hg. W. Rüttenauer), Basel (o. J.), Fragmente 127, 128.

41 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 5*, 9–244, hier: 21, 109 [=KSA]; H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt. Bd. 1*, Frankfurt/M. 1981, 55–103; Schrott, *Finis terrae*, 173.

42 H. Blumenberg, *Realität und Realismus*, Berlin ²2020, 59.

43 H. Blumenberg, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*, Berlin 2022, 74 f. Noch im nachgelassenen Manuskript mit dem Titel *Die nackte Wahrheit* (Kap. VII) kommt Blumenberg auf die (ptolemäische) antike Anschauung des Kosmos zurück und verbindet

später dagegen verwahrt, etwa ihrem angeblichen »Schweigen« im Zeichen der Genealogie des neuzeitlichen Weltbildes noch eine anthropomorphe Bedeutung zuzuschreiben⁴⁴; beispielsweise die, dass die Welt vom Schicksal der Menschen gänzlich unberührt und ungerührt bleibe, dass sie insofern gleichgültig, »absurd« oder gar grausam erscheinen müsse.⁴⁵

Wie Blumenberg, so geht auch Löwith über weite Strecken von der Maßgeblichkeit der (modernen) Physik aus, wo er in der Neuzeit zur Geltung gekommene Weltbegriffe diskutiert. »Nachdem die neuzeitliche Physik von Kopernikus und Kepler bis zu Galilei, Newton und Einstein unser *Weltbild* revolutioniert hat«, kann auch »die philosophische Besinnung auf das Ganze des von Natur aus Seienden, welches die Welt ist«, den »Fortschritt der Wissenschaften« nicht mehr einfach ignorieren (S8, 273). Das bedeutet allerdings nicht, dass man sich ihm unterwerfen sollte. Im Gegenteil: Löwith glaubt diesem Fortschritt die Diagnose eines gegenläufigen Vergessens von »wahren Einsichten« entgegenhalten zu müssen, auf die es sich zurückzubessern gelte, da speziell die neuzeitliche Transformation überkommener Weltverhältnisse die Menschen in eine Sackgasse

mit ihr eine gerade »zwangsläufig [...] bevorzugte Stellung« des kosmischen Betrachters der Welt, der unvermeidlich haben denken müssen, »daß es Wesentliches und Wichtiges außerhalb der Reichweite dieser Position [...] nicht geben werde«. Löwith akzentuiert dies anders: Er entnimmt der kosmischen, noch heute, wie er meint, möglichen Anschauung der Welt, dass diese in unserem Verhältnis zu ihr niemals aufgehe und dass sie uns überlegen sei.

44 Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 110 ff.; *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Wiesbaden 1961, 31.

45 Vgl. im gleichen Sinne den Briefwechsel mit Leo Strauss (s.o., Anm. 8, S. 647, 649). In Frankreich ist bekanntlich vor allem Albert Camus als Beschwörer eines ihm als »absurd« bzw. »an sich sinnlos« erscheinenden Lebens in einer »schweigenden Welt« hervorgetreten, um dagegen zu revoltieren. Rückblickend irritiert dabei nichts so sehr wie die Großzügigkeit, mit der man mit dem Begriff des Sinns verfahren ist, mit der Folge, dass man allzu lange »zwischenzeitliche« Dimensionen des Sinnhaften übersehen konnte, die keineswegs von einer ursprünglichen *arché* oder von einem finalen *télos* aller Geschichte abhängen; vgl. P. Ricœur, *L'homme révolté* [1956], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris 1999, 121–136 zum »Schweigen« der Welt, das keine Heilung mehr zulasse; Vf., *Zwischenzeitlicher Sinn. Sinngabe und Sinnstiftung. Sinnvolles und Sinnloses als fragwürdige Alternativen*, in: G. Jüttemann (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte*, Gießen 2023, 85–96.

geführt habe – ironischerweise durch die weitgehende ›Vermenschlichung‹ der Welt selbst.

Diese Diagnose fächert sich bei näherem Hinsehen in mehrfacher Hinsicht auf: Es sei, so Löwith, bei Descartes, bei Fichte und noch bei Husserl zu einer regelrechten »Verwandlung der Welt ins auffassende Subjekt« gekommen, das ihr als »ortlose Intelligenz« oder »transzendentes Ich« nicht mehr eingeordnet vorzustellen sei.⁴⁶ Noch bei Heidegger, der erstmals von der Endlichkeit menschlichen In-der-Welt-sein bzw. »Daseins« ausgegangen sei, bleibe das, was in *Sein und Zeit* auch Existenz genannt wird, im Grunde leib- und naturlos (GMW, 52; S8, 9, 15). Infolgedessen falle die alte Wahrheit der *physis*, wie sie einst »das Sein von Kosmos wie Polis bestimmt« zu haben scheint (GMW, 213), auch hier in Vergessenheit; und zwar als seit jeher Bestehendes, über das die Menschen in keiner Weise verfügen; schon gar nicht in der Weise, wie es die politische Philosophie der Moderne suggeriert hat, wo sie den zu Macht- und Gewaltausübung befähigten Menschen zum Subjekt einer Welt erhoben hat, die allein ihm zu verdanken sein sollte. So konnte von einer Welt die Rede sein, »die wir leben, die wir sind«, wobei die Verben ›leben‹ und ›sein‹ transitiv zu verstehen sind. Demnach »ist [der Mensch] seine menschliche Welt, weil er wesentlich ein ›gesellschaftliches Gattungswesen‹ oder ›zoon politikon‹ ist« (GMW, 146 f., 169) – allerdings so, dass er sich auch als ›kosmopolitisches‹ Subjekt gerade nicht mehr auf eine vermeintlich uralte Wahrheit einer *physis* beziehen will, nach der er sein politisches Tun und Denken zu richten hätte.

Wenn Löwith demgegenüber von Natur, von natürlicher Welt oder auch von der »Welt der Natur« spricht (GMW, 81, 189) und für den »Versuch« plädiert, »den Menschen in die Natur und damit in das Leben der Welt zurückzusetzen« (GMW, 195), so meint er in jedem Fall gerade nicht eine derart zu ›vermenschlichende‹, auf den Menschen zu beziehende, von ihm zu begreifende und womöglich sogar von ihm gestiftete Welt oder Natur, sondern letztere als ›Phänomene‹ eines »unbedingten Ganzen«, das in keiner gegenständlichen Erfahrung aufgehe und gerade dadurch die »positive«

46 Löwith, GMW, 39; DW, 15. Blumenberg spricht in diesem Zusammenhang mit Nietzsche von einer »Metamorphose der Welt in den Menschen«; Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, 35.

Selbständigkeit einer *physis* soll erweisen können. Diese *physis*, so sagte Löwith in seinem 1960er Heidelberger Vortrag über den Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie, sei uns immer schon vorausgegangen; und sie erweise sich in ihrer gegenwärtigen Vorgängigkeit zugleich zumindest insofern als »immer schon vollendet« (DW, 19), als ihr offenbar »nichts fehlt«. ⁴⁷ Insofern ist die Welt in ihrem Bestehen in keiner Weise auf uns, auf menschliches Handeln und dessen Zukunft angewiesen – ganz im Gegensatz zu einer politischen Welt, von der man im Zeichen der modernen Fortschrittsideologie annahm, ihr Sinn werde sich allenfalls in einer noch ausstehenden oder ›kommenden‹ Zeit erweisen können.

Im Gegensatz zu derartiger Futurisierung rückhaltlos verzeitlichten menschlichen Lebens, das sich als politisiertes immerzu der Erwartung des Künftigen und womöglich Besseren ausliefere, will sich Löwith in die auf keine Zeit angewiesene und keiner Zeit ausgelieferte Gegenwart einer uns unendlich übersteigenden Welt wieder einfügen, deren auf menschliches Maß schlechterdings nicht berechnete Maßlosigkeit allein die Menschen davon abbringen könne, an sich selbst gerade dadurch irre zu werden, dass sie gar nicht mehr in der Lage zu sein scheinen, etwas von ihnen wirklich Unabhängiges wahrzunehmen und zu denken. Während ihnen geradezu alles und jede(r) zum praktischen oder theoretischen Objekt verkümmert, schließen sich die Menschen selbst in ihren Objektbezügen ein, die angeblich gar nichts mehr ›draußen‹ lassen. Dabei bräuchten sie, so scheint es, nur die Augen zu öffnen, um buchstäblich zu ›sehen‹, dass die Welt, »ursprünglich erfahren, weder ein mathematisches Ganzes, das teilbar ist, noch eine chaotische Mannigfaltigkeit von Sinnesdaten [ist], zu denen ein Ordnungsprinzip des Verstandes hinzutritt«. »Die Realität der Welt übersteigt zwar jede einzelne *res*, die Welt ist aber auch nicht deren bloßer *Inbegriff*. Sie ist als das Ganze aller bedingten Erscheinungen auch nicht nur negativ ein *Un*-bedingtes, das vom Bedingten her nicht erreichbar ist, sondern sie ist als das Eine und Ganze des von Natur aus Seienden, wie alle

47 Vgl. in Nietzsches *Unzeitgemäßen Betrachtungen II* zum Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben 1 (in: KSA 1, 243–334, hier: 255), sowie in seinen nachgelassenen Fragmenten der Jahre 1873/4 (in: KSA 7, 728) den für den unbzw. überhistorischen Menschen geltend gemachten Befund, für ihn sei »die Welt in jedem einzelnen Augenblick fertig«; und ihr Ende sei jederzeit erreicht.

physis, positiv *selbständig*« (DW, 19). Tatsächlich hat Löwith genau dies als Wahrheit eines *theoretischen Sehens* verteidigt, wie es der in Muße zugebrachten philosophischen Lebensform der *theoría* in der Antike noch anschaulich möglich und verständlich gewesen sei.⁴⁸

Gerade dort, wo der Sinn dafür buchstäblich ›aus dem Blick gerät‹, kommt es zu einer »Weltverlorenheit«, die Löwith bereits bei Nietzsche beschrieben findet (S8, 251; GMW, 163).⁴⁹ Bei Nietzsche, der die Natur allerdings als »immer werthlos« bezeichnete⁵⁰, entdeckt Löwith das genaue Gegenteil der ihm oft unterstellten »Anthropomorphie«, nämlich den »einzige[n] große[n] Versuch im neunzehnten Jahrhundert, die Exzentrizität der menschlichen Existenz (›Seit Kopernikus fällt der Mensch aus einem Zentrum ins X‹) in das Ganze des Seienden zurückzubinden« (S8, 251⁵¹). Die Welt in diesem Sinne wiedergewinnen zu wollen, soll dem gemäß gerade nicht darauf hinauslaufen, sie sich erneut als auf den Menschen zugeschnittene Natur vorzustellen. Die Natur bzw. natürliche Welt soll vielmehr wieder als das alles menschliche Messen übersteigende Maßgebende in Erinnerung gerufen werden – und nicht der Mensch weiterhin als das maßlose Maß aller Dinge und seiner eigenen Welt gelten dürfen.⁵²

Löwith beruft sich auf »ursprüngliche« Welt-Erfahrung als Beleg dafür, dass sie sich im Modus der Anschauung, auf der Basis des

48 Insofern könnte Löwith kaum weiter entfernt sein von einer Anthropologie, die vom Primat des Politischen ausgeht und den Weltbegriff darauf aufbaut; vgl. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* [1931], in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, 276–363, hier: 332. Während sich Plessner noch dagegen verwahrt, auf diesem Wege Philosophie in »Kulturpolitik« aufzulösen (ebd., 277), ist dieser Schritt inzwischen von Richard Rorty programmatisch vollzogen worden (R. Rorty, *Philosophie als Kulturpolitik*, Berlin 2019). Vor diesem Hintergrund wird das Anachronistische von Löwiths spätem, um den Begriff der Natur und der natürlichen Welt kreisendem Ansatz vollends deutlich. Dabei ist er davon ausgegangen, gerade das Unzeitgemäße sei ›an der Zeit‹ und nicht etwa bloß ein überholtes Relikt einer philosophischen Überlieferung, die nur noch von historischem Interesse wäre.

49 Vgl. Löwith, S1, 307, sowie S8, 251.

50 Vgl. F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: KSA 3, 343–652, hier: 540.

51 Vgl. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: KSA 5, 245–412, hier: 404.

52 Vgl. dagegen die übliche Deutung des *homo-mensura*-Satzes des Protagoras bei W. Welsch, *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*, München 2012, 38 f.

»Zeugnisses der Sinne« (DW, 13, 19), als von allem Menschlichen unabhängig erweise. Unter diesem Vorzeichen komme auch das Wesen der Dinge zur Erscheinung. Allerdings nicht länger im Rahmen einer Wohl- und Rangordnung, wie man sie sich in der Antike als *Kosmos* vorgestellt hat (DW, 9). Bereits im Ausgang dieser Zeit kündigt sich auch ein Weltüberdruß an, der alle Bewunderung und Anbetung der Welt satt hat, die noch Nietzsche als das Lähmendste überhaupt bezeichnete. Statt sich in der Kontemplation des Himmels zu ergehen, fragt er sich und seine Leser, was für ein Recht die Sterne haben sollen, uns hier unten zu begaffen.⁵³

Inzwischen ist der nächtliche Blick in den Himmel freilich vielerorts derart buchstäblich getrübt, dass derartige Polemik gegen eine menschlicher Macht spottende Natur kaum mehr verfängt. Während hunderte von Satelliten den nächtlichen, bereits mit Weltraumschrott übersäten und durch Lichtverschmutzung weitgehend um seine Nächtlichkeit gebrachten Himmel durchkreuzen, sind Sterne nur noch in geringer Zahl zu erkennen, wenn überhaupt. Einzelne, bei Weltraumbegeisterten beliebte Dörfer können damit Werbung machen, sich mit ihrer nächtlichen Abdunkelung und minimalem Streulicht als große Ausnahme von dieser Regel anzubieten. Extraterrestrische sei wie auch sublunare (>unberührte<) Natur zum »Seltenheitswert« geworden, heißt es.⁵⁴ Längst scheint sie in der »menschlichen Geschichte der Natur« aufgegangen zu sein, wie Serge Moscovici behauptet.⁵⁵ Und man fragt sich, wie man sich in solchen Zeiten noch auf eine allgemein nachvollziehbare »ursprüngliche« Anschauung der Welt sollte berufen können, der Löwith die Lehre entnehmen will, dass mit einem »anthropologischen Weltbegriff« (DW, 11) nicht auszukommen ist, mit dem er gerade jene Weltverlorenheit in Verbindung bringt.

Den entscheidenden Wendepunkt sieht Löwith in dieser Hinsicht in der fatalen Gleichsetzung von Wissen und Macht (DW, 14), die man ungeachtet der der menschlichen Gattung ursprünglich eigenen

53 Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Bd. I, 88 f.

54 K. Allerbeck, W. Hoag, *Generationen und ihre Welten*, in: *Denkanstöße* '87, München, Zürich 1986, 45–49, hier: 46.

55 S. Moscovici, *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*, Frankfurt/M. 1990; vgl. Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, 30.

Technizität auf Francis Bacon zurückführt.⁵⁶ Seit seiner Zeit und im Grunde bis heute gelte als Welt nur noch eine bloße Außenwelt (DW, 11), der man sich auf epistemischer Grundlage zum eigenen (wenn auch kurzfristigen, in seiner Kurzsichtigkeit nicht bedachten) Vorteil bemächtigen könne. Mit dem entscheidenden Nachteil allerdings, dass sich die Menschen in einer derartigen – weniger physikalisch als vielmehr machtbestimmten – Welt »ort- und heimatlos« fühlen müssen (DW, 12). Sie können sich nicht mehr vorstellen, wie sie eben der Welt, der sie sich bemächtigen, auch zugehören, wie sie in, aus und mit ihr leben und leben sollten.⁵⁷

Lehrt das aber nun umgekehrt jene »ursprüngliche« Anschauung der Welt? Führt sie nicht nach Löwiths eigenem Befund auf die Spur einer Welt-Fremdheit, aus der keineswegs hervorgeht, wie man in der Welt als natürlicher Welt oder Natur einen (bewohnbaren und lebbar) Ort oder gar eine Heimat sollte haben können? Wenn die Rede von einem Ort mehr besagen soll als das Vorhandensein an einer Stelle im physikalischen Raum, wenn ein *Ort zum Leben* gemeint sein soll⁵⁸, bedarf dieser einer sozialen und politischen Ver-

56 Demgegenüber betont Blumenberg den ursprünglichen Zusammenhang von Erkennen, Können und Macht, der nicht erst ein Ergebnis der Neuzeit sei, wie es den Anschein hat, wenn man sich in diesem Zusammenhang auf Bacon beruft. Vgl. H. Blumenberg, *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche*, in: H. Kuhn, F. Wiedmann (Hg.), *Das Problem der Ordnung*, Meisenheim a. Glan 1962, 37–57, hier: 54.

57 Hier liegen frappierende Ähnlichkeiten zu Blumenbergs Habilitationsschrift von 1950 vor, die sich mit der Genealogie jener Distanz befasst – ausgehend von der Erinnerung an den Sinn einer *theoría*, die *sehend* dazu in der Lage gewesen sein soll, sich anschaulich der Welt als Kosmos zu vergewissern, ohne sich dieser Distanz auszuliefern. Noch auffälliger ist, wie Blumenberg dabei auf Spuren des »Du«, des Dialogischen und eines verantwortlich Antwort gebenden Daseins stößt, die von ferne an Löwiths frühere Habilitationsschrift erinnern, von deren Prämissen sich der Autor dann aber im Zeichen der »natürlichen Welt« weitgehend abwendet. Auch Blumenberg hat diese Spuren später nicht weiterverfolgt. So konvergieren die (frühen) Schriften dieser beiden Kontrahenten eigentümlich im nur ansatzweise bedachten Begriff einer *sozialen Welt*, der bis heute strittig geblieben ist. Vgl. Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, 192, 238 zum »Du«, zu Antwort und Verantwortung ebd. 69, 152.

58 Vgl. die reichhaltigen Befunde zur Phänomenologie der Erfahrung von Orten und Räumen bei E. S. Casey, *Getting back into Place*, Bloomington 1993; *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley, Los Angeles 1998.

ortung und Verbürgung.⁵⁹ »An Ort und Stelle« leben kann zumindest heute, nachdem die Erdoberfläche so gut wie keine unbesetzten und nicht »demarkierten« Zonen mehr aufweist, niemand mehr, der dort nicht auch von Anderen aufgenommen, geduldet oder auch legitimiert wurde, sei es auf Zeit und befristet wie ein temporärer Gast, Flüchtling oder Migrant, sei es auf Dauer oder »für immer«... Jede Aufnahme erfordert ein *originäres Einräumen* von Platz und Raum zum Leben sowie die Institutionalisierung einer Lebensform, die die Aufnahme für länger garantieren kann⁶⁰; und zwar unter Rückgriff auf Ressourcen, die letztlich nur der Natur zu verdanken sind – »nachhaltig« nur dann, wenn deren Regenerationsmöglichkeiten beachtet werden, wie es heute von allen Dächern gepfiffen wird.

Löwiths Denkweg führt jedoch keineswegs in derartiges »ökologisches« und umweltethisches, inzwischen geläufiges Gelände. Gerade in der Geschichte des Umwelt-Begriffs sieht er wieder vor allem die Tendenz, die als das Ganze des seit jeher, gegenwärtig und auf unbestimmte Zeit Seienden charakterisierte Welt auf eine menschliche Welt nach menschlichen Maßen und für menschliche Zwecke zu reduzieren. Er kritisiert denn auch nicht irgendwelche Arten von Umweltverschmutzung (sei es im Namen der dabei millionenfach mit zugrundegehenden Lebewesen, sei es im Namen puren Eigeninteresses der Menschen und ihrer Nachkommen, die auf einer verdreckten und vermüllten Erde auf Dauer nicht werden leben können). Vielmehr will er eine *Weltverlorenheit* aufweisen, *die gerade in der völligen Auslieferung an eine vermenschlichte Welt liegen soll*.

59 Und zwar solcher Art, dass die Welt-Fremdheit nicht einfach getilgt wird. Als Fremde kommen wir »zur Welt« und verlassen sie auch wieder, wie schon von Wilhelm Müller (in der Vertonung Franz Schuberts) und Friedrich Hölderlin zu lernen war. Zwischenzeitlich könnte die Alterität eines »Weltfremdlings« (Welsch, *Mensch und Welt*, 56 f., 73) nur gewaltsam getilgt werden. Wie das zu vermeiden wäre, ist die Angelegenheit einer Philosophie der Gastlichkeit, die menschliches Leben *in, aus und von der Natur* mit der Aufgabe einer *nur menschlicherweise zu stiftenden politischen Welt* verknüpft, ohne uns letzterer »restlos« auszuliefern.

60 Im Jahrhundert der Flüchtlinge, dessen zeitgemäßes Symbol der Viehwaggon ist, gründet Europa als politischer Raum, in dem man das zeitweise beherzigt zu haben schien, in der Tat auf Entwurzelung, wie Karl Schlögel treffend schreibt (*Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Frankfurt/M. ⁵2016, 453, 455, 462). Vgl. dazu die Hinweise auf eine »bevorstehende neue Völkerwanderungszeit« in LD, 130 (Löwith zitiert hier einen an ihn gerichteten Brief eines gewissen »O.«).

Darin liegt bei Löwith eine zweifache Bedeutung: Erstens komme den Menschen eine Welt, die gerade als gänzlich von ihnen unabhängige ihren Namen verdient, abhanden. Sie haben demzufolge keinen Sinn und kein Verständnis mehr für eine solche Welt; und selbst wo wie bei Löwith von einer solchen Welt die Rede ist, wissen sie nicht länger, was sie sie lehren sollte. Zweitens gehe der Mensch bzw. gehen die Menschen auch sich selbst in der Welt verloren, wenn sie sich alles zu unterwerfen und zu eigen zu machen versuchen, um die Welt auf eine menschliche Welt zu reduzieren. Gerade darin liegt für Löwith der *eigentliche Weltverlust, der als Verlorensein in einer im Grunde unweltlich gewordenen Welt zu erfahren ist*. Der fragliche Weltverlust ist so gesehen die direkte Folge theoretischer und praktischer, wissenschaftlicher, technischer und politischer Aneignung der Welt.⁶¹ Aneignen kann man sie sich demzufolge nur um den Preis, im gleichen Zuge *sich selbst in ihr verloren zu gehen* – und als diesen Verlust Realisierende(r) aus ihr herauszufallen. Daran ändert die Rede von ›Umwelt‹ gar nichts. Im Gegenteil: Gerade in einer scheinbar ganz auf den Menschen bezogenen und entsprechend gehetzten und bewirtschafteten Welt müssten die Menschen sich selbst in dem Maße verloren gehen, wie sie jeden Sinn für eine nicht auf sie zugeschnittene Welt einbüßen.

4. Rückbesinnung auf generative Verantwortung – Im Zeichen radikal brüchiger Welt-Zugehörigkeit

Doch wie sollte das überhaupt möglich sein, wenn bereits ein »unmittelbarer« oder »ursprünglicher Anblick der Welt« lehren könnte (und müsste), dass sie niemals in einem »menschlichen Begriff« von ihr aufgehen kann?⁶² Und wie sollte dies etwa »Scheu und Ehrfurcht« ihr gegenüber lehren – und nicht auch bzw. alternativ Ratlosigkeit, Gleichgültigkeit, Geringschätzung oder sogar eine Ver-

61 Vgl. die ganz ähnliche, v.a. von Heidegger inspirierte Zeitdiagnose Max Müllers, der allerdings nicht so weit geht, in einer Welt, der geradezu ihr »Weltcharakter verloren« gegangen zu sein scheint, keinerlei Sinnfrage mehr aufzuwerfen (M. Müller, *Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens*, Freiburg, München 1980, 133).

62 Vgl. Löwith, DW, 22.

achtung, wie sie nicht nur bei Nietzsche anzutreffen ist? Spinoza, den auch Löwith zitiert, behauptete, in der Welt nichts gefunden zu haben, was nicht »eitel und wertlos« wäre.⁶³ In die gleiche Kerbe wird Nietzsche mit den Worten schlagen: »Geht uns das Weltall nichts an, so wollen wir das Recht haben, es zu verachten.«⁶⁴ So kann Verachtung auch zur Grundlage eines technizistischen Selbstverständnisses werden, das sich nicht länger auf die Vorstellung stützt, die Technik wie auch die Kunst müssten die Natur nachahmen oder sich in anderer Weise nach ihr richten. Schon für Oscar Wilde lag das ironische Gegenteil viel näher: die Natur ahmt uns nach.⁶⁵

Ihren gemeinsamen Nenner haben solche Äußerungen darin, allem ›Gegebenen‹ im Ganzen, worauf sich Menschen beziehen, heiße es nun Welt, Weltall oder, wie bei Löwith, »das Ganze des von Natur aus Seienden«, jegliche Verbindlichkeit oder Maßgeblichkeit abzusprechen. Warum sollte man unter solchen Vorzeichen mit ›Gegebenem‹ *nicht* nach eigenem Gutdünken verfahren? Warum sollte man nicht *allenfalls darin* auch vernünftigerweise Verbindlichkeit und Maßgeblichkeit eigenen Tuns etablieren, die offenbar nirgends ›objektiv‹ zu entdecken ist? Gilt nicht von Descartes über Kant und Hegel bis hin zu Blumenberg und Habermas die menschliche Vernunft, ihre Subjektivität oder Intersubjektivität als dasjenige, woraus allein jegliche Normativität zu schöpfen ist – stets unter der Prämisse, dass der Natur als solcher und unserem In-der-Welt-sein selbst keinerlei Normativität zuzuerkennen ist? Und haben daran phänomenologische, poetische und hermeneutische Untersuchungen des In-der-Welt-seins etwas ändern können?

Man denke nur an Maurice Merleau-Pontys, zweifellos von Heideggers Ontologie, aber auch von Umweltlehren angeregtes Fragen nach der »wahrgenommenen Welt«, das auf unsere primordiale Öffnung auf dasjenige hin stößt, was nicht wir selbst sind, was uns affiziert und sich in allen Bezügen zu ihm als derart unaufhebbar anders oder fremd erweist, dass es sich niemals in Besitz nehmen

63 Spinoza, *Die Ethik*, XXV. Löwith bezieht sich darauf in GMW, 203.

64 Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1869–1874*, KSA 7, 459 [19/125]; Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, 36.

65 Ritter, *Notizhefte*, 413.

lässt.⁶⁶ Und man denke an Gaston Bachelards Poetiken der Erde und der Ruhe, des Raumes und des Wassers⁶⁷, auf die sich wiederum Paul Ricœur mehrfach berufen hat⁶⁸, um auf ein quasi-kosmisches Sein des Menschen aufmerksam zu machen, das sich nur mythopoetisch und metaphorisch zum Ausdruck bringen lasse.⁶⁹ Auf diese Weise zeige sich, dass wir – und keineswegs nur »die Dichter«, wie man unter Berufung auf Hölderlin meint – die Welt (symbolisch vermittelt) bewohnen, bevor wir sie uns vorstellen und denken, um sie womöglich nach unserem Gutdünken umzugestalten. Die Welt zu bewohnen heißt hier zunächst: sich in ihr zu *befinden* im Modus einer Befindlichkeit, der ontologisches Gewicht zukommt. »Rien n'est plus ontologique que le sentiment«, schreibt Ricœur in diesem Sinne⁷⁰, weit entfernt, mit diesem Begriff etwa nur auf eine Psychologie der Gefühle abzielen, die man für »unmittelbar« zugänglich hält. Auch die Befindlichkeit stiftet keine unvermittelte

66 M. Merleau-Ponty, *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000, 65, 70; *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 49. Im Modus der Wahrnehmung werde uns die Welt selbst dargeboten – aber gerade nicht als ein Universum bloßer Sachen, sondern im Sinne einer ersten Öffnung auf die Welt hin, die eher einer Enteignung als einer Inbesitznahme gleichkomme, heißt es hier (56); zur (problematischen) Aktualität dieses Ansatzes vgl. Vf., *Was auf dem Spiel steht: die Erde oder die Welt. Maurice Merleau-Pontys Fragen nach einer anderen Natur in den Vorlesungen am Collège de France (1956–1960) – aus heutiger Sicht*, in: *Journal Phänomenologie* 61 (2024), 10–25.

67 G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris 1948; *Poétique de l'espace*, Paris ⁴1964; *La Poétique de la rêverie*, Paris ³1965.

68 So u. a. in seiner *Symbolik des Bösen* [1960], Freiburg, München ²1988, 20 f., 396; siehe auch P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1974, 27; *Philosophie et langage*, in: *Dossiers pédagogiques de la Radio-Télévision scolaire*, no. 11, mars (1965), wieder abgedruckt in: *Cahiers Philosophiques* (1993), 57–69, hier: 65 f.; *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology* IX (1979), 17–34, hier: 30; *Imagination et métaphore*, in: *Psychologie médicale* 14 (1982), 1883–1887.

69 P. Ricœur, *Puissance de la Parole: Science et Poésie*, in: *La Philosophie et les Savoirs*, Paris 1975, 159–177, hier: 174; vgl. E. Grassi, *Kunst und Mythos* [1957], Frankfurt/M. 1990, 110 ff. zur ganz ähnlich fundierten Diagnose eines Sturzes in eine »Weltlosigkeit«, die dem Verblassen einer mytho-poetischen Potenz der Kunst zu verdanken sei.

70 Ricœur, *Puissance de la Parole*, 176; *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55. *Hommage à Pierre Burgelin*, no. 1 (1975), 13–26, hier: 21 f.

Beziehung zwischen Mensch und Welt.⁷¹ Das Unvermittelte hält Ricoeur wie auch das Unmittelbare für *seit jeher verloren*. »L'immédiat est perdu«, schreibt er kurz und bündig.⁷² Sofern der phänomenologische Begriff der Lebenswelt ein unvermitteltes In-der-Welt-sein suggeriert, weist er ihn denn auch zurück.

Streng genommen verdient die Lebenswelt gar nicht den Titel einer Welt, wenn es stimmt, was Ricoeur für hermeneutisch unhintergebar hält, nämlich dass der Mensch nur dank der Sprache so etwas wie ›Welt‹ – und nicht nur eine ihn umgebende Umwelt – hat.⁷³ Welt ist so gesehen das, wovon interpretierbare Texte handeln, worauf sie sich referenziell beziehen⁷⁴ – und keinesfalls, wie bei Löwith, etwas anschaulich Gegebenes, dem spätestens seit Descartes philosophisch keinerlei Verbindlichkeit mehr zukommt. Das *cogito* zeigt im Gegenteil mit der ihm zugemuteten Last des Beweises von Unbezweifelbarem unmissverständlich an, dass man sich auf diesem Wege von der Naturalität der Natur selbst ausgeschlossen vorstellte. Die Rede ist geradezu von einem »exile du cogito«⁷⁵, das bis heute nicht enden wollende Versuche nach sich gezogen hat, vor allem die auf eine exilierte Subjektivität sich gründende menschliche Freiheit wieder als eine aus der Natur hervorgegangene und ihr verbunden bleibende zu denken. So ist bei Félix Ravaisson von menschlicher Freiheit wieder als *bíos* und von letzterem als »naturalisation de la liberté« die Rede⁷⁶, deren Vorbild Ricoeur in Spinozas *conatus essendi* entdeckt.

Hat uns nicht bereits Spinoza gelehrt, wie wir uns von Natur aus als »puissance d'exister« und zur willentlichen Selbsterhaltung

71 P. Ricoeur, *Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295, hier: 277.

72 Ebd., 284.

73 Ebd., 291.

74 Welt ist für Ricoeur das Ensemble der durch Texte eröffneten Bezüge. Vgl. seine Aufsätze *Der Text als Modell: hermeneutisches Verstehen*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1978, 83–117, hier: 89 f., sowie *Philosophie et langage*, in: *Revue Philosophique* 4 (1978), 449–463, hier: 459, 462 zur poetischen und metaphorischen Neubeschreibung des Wirklichen.

75 P. Ricoeur, *Nature et liberté*, in: F. Alquié et al., *Existence et nature*, Paris 1962, 125–137, hier: 128.

76 Ebd., 132 f.

bestimmt erfahren?⁷⁷ Daran hat Ricœur nachdrücklich festgehalten, ohne aber die Selbsterhaltung als machtvolle Selbststeigerung in Modi von Beherrschung, Ausbeutung und Inbesitznahme denken zu wollen.⁷⁸ Die Rede ist vielmehr von einer »réaffirmation de la nature« auf der Grundlage *irdischen* menschlichen Lebens, das keineswegs immer schon auf die Unterwerfung und Inbesitznahme der Natur gleichsam programmiert sei. Dabei fungiert die *Erde* als »nom mythique de notre être-au-monde«⁷⁹ und als »monde prédonné«⁸⁰, auf die jegliche Aktivität unvermeidlich bereits bezogen ist, bevor sie praktisch zum Zug kommt.

Die Frage ist allerdings, wie und wozu. In dieser Hinsicht traut Ricœur der Sprache einen *ontologischen Sinn* zu. Ihr »visée ontologique« liege darin, das Sein, Leben und Zusammenleben mit Anderen – mal als *être-avec autres*, mal als *être-en-commun*, mal deutsch als *Mitsein* bezeichnet – möglich werden zu lassen. Und zwar auf dem Umweg über Texte, die uns vermittelt poetischer Fiktion erst lehren, wie es möglich sein könnte, das Wirkliche, in dem wir uns zunächst unreflektiert befinden, so umzugestalten, wie es erforderlich erscheint im Lichte dessen, was wir als objektiv unzulänglich, als subjektiv unzumutbar oder als schlechterdings intolerabel erfahren.⁸¹

In diesem Sinne rekurriert Ricœur immer wieder auf ein *Affiziertwerden*, das uns zu einer Affizierendem *antwortenden Freiheit* bestimmt, die niemals vor dem Problem einer »Sinnggebung des Sinnlosen« (Theodor Lessing) steht, welche ein seinerseits geradezu weltloses Für-sich-sein einem sinnindifferenten, gleichgültigen und sogar zu verachtenden An-sich-sein ganz nach eigenem Gutdünken aufprägen könnte. Im Gegenteil: wir befinden uns so in der Welt, dass uns Affizierendes derart ›angeht‹ und in Anspruch nimmt, dass wir nicht umhin können, als uns dabei auch die Verantwortung

77 Ebd., 134.

78 Ebd., 127.

79 P. Ricœur, *L'identité narrative*, in: *Esprit* no. 7–8 (1988), 295–304, hier: 301 f.

80 P. Ricœur, *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15 (1962), 309–323, hier: 317.

81 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable* [1988/1990], in: *Lectures I. Autour du politique*, Paris 1991, 295–312.

für jede Antwort zuzuziehen⁸², nach der wir im Widerfahrnis alles Negativen suchen. So befinden wir uns also als Verantwortliche in der Welt, die uns affiziert, bevor sich eine rückhaltlose Freiheit ihrer zu bemächtigen versuchen kann. Genau diesen vorgängigen responsiven Weltbezug muss sie ›vergessen‹ haben, wenn sie sich zu souveräner Herrschaft über die Welt ermächtigt, die sie zu indifferenter Natur depotenziert.

Auf diesem Denkweg erfährt der Begriff der Verantwortung – im Französischen zweifach als *répondre à* vs. *répondre de*⁸³ – allerdings eine fragwürdige Ausweitung und Relativierung: Die menschliche Freiheit erweist sich als jeglicher Ausübung zuvor immer schon affizierte und zur Verantwortung aufgerufene, ganz gleich, wie und wofür sie sich dann entscheidet. So könnte sie auch für ihre eigene Unverantwortlichkeit optieren. Das bedeutet allerdings unvermeidlich, die Verantwortung zurückzuweisen, die bereits im Spiel ist. Dabei lässt es Ricoeur jedoch nicht bewenden, wo er mit Hans Jonas den Standpunkt vertritt, verantwortlich seien wir allemal für das dem Verschwinden Preisgegebene (»le périssable«) und in diesem Sinne Fragile. Das Fragilste aber sind wir selbst⁸⁴ – bzw. die Schwächsten von uns, die wie die Neugeborenen ohne die Hilfe Anderer allenfalls einige Minuten lang überleben würden, radikal auf die Hilfe Anderer angewiesene Flüchtlinge oder Verachtete, Diskriminierte und Ausgeschlossene, die sich wie Vogelfreie auf ihr nacktes Leben zurückgeworfen sehen.

In dieser Perspektive nimmt die Verantwortung die Gestalt einer Bestimmung zur Für- und Vorsorge für Andere an, die sich bis weit in eine vorläufig noch fern erscheinende Zukunft erstreckt. Es bedarf deshalb einer »Heuristik der Furcht«⁸⁵, die rechtzeitig die Gefahren ausleuchtet, die, wenn sie nicht rechtzeitig abgewandt werden, vor allem die Schwächsten bedrohen. Und diese Heuristik muss die

82 In diese Richtung bewegt sich auch Blumenbergs Habilitationsschrift; vgl. zu Antwort und Verantwortung *Die ontologische Distanz*, 69, 152, zum Affiziertwerden, das hier als Erleiden und *pathos* zur Sprache kommt, ebd. 82 f., 157.

83 P. Ricoeur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Le Crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?*, Paris 1998, 23–30, hier: 24.

84 Ebd., 25, 27.

85 Ebd., 29; H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 31982, 63 f.; *Medizin, Technik und Ethik*, Frankfurt/M. 1987, 66.

»vulnérabilité de l'homme et de son environnement«⁸⁶ in Rechnung stellen. So weitet sich die Fürsorge, die ursprünglich von der Verantwortung für den der Zeit und der Gewalt ausgesetzten Anderen her begriffen worden war, als Vorsorge bis weit in eine kaum absehbare Zukunft aus. Dabei entdeckt sie zugleich die unabdingbaren irdischen Bedingungen menschlichen Lebens und Zusammenlebens – besser gesagt: sie entdeckt sie *wieder* als *vorgängige* Bedingungen, unter denen menschliches Leben mit seiner fortwährenden »Zufuhr von Andersheit« (H. Jonas⁸⁷) seit jeher stattfinden musste. *Generatives* Leben, heißt das, war immer schon *nur als zugleich irdisches Leben* möglich.

Erklärungsbedürftig erscheint so gesehen, wie und wie weitgehend dies »vergessen« werden konnte, um infolgedessen einer rückhaltlosen und scheinbar für nichts außer ihr selbst verantwortlichen Freiheit ungeahnte Spielräume zu eröffnen. Die entsprechende Geschichte der Freiheit mutet heute als Geschichte der Vorsichts- und Rücksichtslosigkeit an, so sehr man auch bewundern mag, was Menschen technisch möglich gemacht haben. Was Blumenberg 1963 *en passant* als »Pathologie der Technik« bezeichnet hat (ohne dabei in eine bloß konservative Kulturkritik einstimmen zu wollen⁸⁸), hängt offenbar wesentlich damit zusammen, dass der *homo faber* nie recht absieht, was er tut, wenn er Erfindungen in die Welt setzt. Das mag immer schon der Fall gewesen sein, wenn es denn stimmt, dass Mensch und Technizität seit jeher zusammen aufgetreten sind, was Blumenberg und Ricœur mit Nachdruck vertreten haben.⁸⁹ Demnach kann das Aufkommen der Technik als solcher nicht etwa mit dem Abfall des Menschen von dessen anderswo herzuholender ursprünglicher Bestimmung gleichbedeutend sein. Aber sie hat doch speziell unter neuzeitlichen, kolonialistischen, imperialistischen und kapitalistischen Bedingungen Formen angenommen, die heute vor allem angesichts ihrer Exzesse die Frage aufzuwerfen zwingen, ob sie

86 Ricœur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, 25.

87 Jonas, *Medizin, Technik und Ethik*, 160.

88 H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 7–54, hier: 50.

89 P. Ricœur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*, in: *Esprit* (2006), mars-avril, 98–109, hier: 99 (zuerst veröffentlicht in *Christianisme social* [1956]); Blumenberg, *Ordnungsschwund und Selbstbehauptung*, 37.

nicht doch besser als im Sinne Löwiths ›irdische‹ und *der »natürlichen Welt« verbundene Technik* zu verstehen sein sollte.

Für Löwith selbst war das keineswegs eine Frage abstrakten Sollens. Vielmehr nahm er an, dass diese Welt nach wie vor in der quasi-antiken Einstellung einer müßigen bzw. kontemplativen *theoría* als solche unvermittelt erfahrbar sein dürfte. Aber konnte er auch zeigen, wie auf eine ›theoretische‹ Würdigung der natürlichen Welt ein besseres Verständnis der Technik zu gründen wäre? Jedenfalls glaubte er offenbar, dass kontemplative *theoría* unbeschadet der weithin diagnostizierten Dezentrierung, Entzauberung und Desakralisierung des Kosmos möglich bleibt – die Ricoeur zufolge zu einem weitgehenden Niedergang der Erde⁹⁰ geführt hat, der es für viele vorstellbar werden lassen hat, dass man eines nicht allzu fernen Tages von ihr wird emigrieren müssen. Das wird vermutlich (schlechte) Utopie bleiben. Bis auf Weiteres bleibt uns nichts anderes übrig, als uns aufs Neue darauf zurückzubessinnen, wie sich auf einer vielfach vernutzten und vermüllten Erde die Natur darbietet, ohne die es auf Dauer keine menschliche Welt wird geben können. Allein eine menschliche Welt, als sozial und politisch erst einzurichtende, vermöchte jedoch auch eine *Bewohnbarkeit* zu gewährleisten, die sie nicht in der Bereitstellung natürlicher Lebensgrundlagen etwa erschöpft. Zumal unter demografisch verschärften Lebensumständen muss, nachdem die Menschheit inzwischen die achte Milliarde überschritten hat, jeder Aufenthalt eines jeden durch die Aufnahme, Duldung und Legitimation Anderer verbürgt werden. Ohne entsprechende Bedingungen kollektiver Gastlichkeit wird auch jene natürliche Welt, der Löwith nachhing, keinerlei Beständigkeit gewährleisten können, auf die wirklich Verlass wäre.

Wie es scheint, war genau das Löwiths zentrale Sorge: was Philosophie unter neuzeitlichen und modernen Umständen noch zum Verständnis einer Welt beitragen kann, auf die zwischenzeitlich *keinerlei Verlass* mehr zu sein schien. Nicht umsonst war besonders mit Blick auf die Zeit des sogenannten Dritten Reiches u.a. bei Stefan Zweig, Hannah Arendt und Nikolaj Berdjajew⁹¹, aber auch

90 »Déclin de la Terre«; vgl. Ricoeur, *L'aventure technique et son horizon planétaire*, 105.

91 Vgl. F. Heinemann, *Existenzphilosophie. Lebendig oder tot?*, Stuttgart ²1954, 153.

bei Hans Blumenberg von Weltverlust⁹² und zerbrochener Welt die Rede, die zu Weltlosigkeit geführt zu haben schien. Wenn all das nicht bloß ›Rhetorik‹ ist – insofern man, phänomenologisch gesehen, aus einer durch *Bedeutsamkeit* sich auszeichnenden und wenigstens insofern immer ›vertrauten‹ Welt niemals herausfällt⁹³ –, muss man sich fragen, wie es um eine Welt bestellt ist, die zerbrechen und in Verlust geraten kann. Einer »natürlichen Welt« oder quasi-kosmischen, nach wie vor angeblich anschaulich gegebenen »Welt der Natur« sollte dergleichen jedenfalls nicht widerfahren können, wenn sie tatsächlich derart unabhängig von uns ist, wie es Löwith beschrieben hat. Das Gleiche scheint für eine als horizontale Verweisungsganzheit gedachte (Lebens-)Welt gelten zu müssen, mit der wir angeblich immer schon und unverbrüchlich vertraut sind, wie es Phänomenologen behauptet haben, denen auch Blumenberg in dieser Hinsicht anfangs zu folgen bereit war. Demzufolge hängt die »Weltlichkeit der Welt« an ihrer Vertrautheit, die sich in Bedeutsamkeit manifestiert, nicht etwa am Vertrauen in Andere.⁹⁴

Aber trifft es denn zu, dass niemand je aus dieser Vertrautheit und Weltlichkeit herausfallen kann⁹⁵, so dass wir *Welt* selbst unter ärgsten Umständen, selbst nach Vertreibung, Flucht und Folter und im anschließend womöglich untilgbaren Exil⁹⁶, *immer und unvermeidlich ›haben‹ müssten*, wenn auch vielleicht nicht im Modus des Besitzes, wie Merleau-Ponty insistiert hat? Oder ist es möglich, ihr unter solchen Umständen doch derart unaufhebbar fremd zu werden, dass man geradezu »das Haben verlernt«, wie es die wie Löwith aus dem Exil nach Heidelberg zurückgekehrte Dichterin Hilde Domin ausgedrückt hat⁹⁷, die sich nach einschlägigen Erfahrungen nur noch eine provisorische Bleibe, aber gewiss keine unverbrüchliche Weltzugehörigkeit mehr vorstellen mochte?⁹⁸

92 Blumenberg, *Die ontologische Distanz*, 234.

93 Vgl. ebd.

94 Ebd., 259.

95 Ebd., 224.

96 Vgl. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, 36.

97 H. Domin, *Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches*, Frankfurt/M. 2009, 45, 108.

98 Dabei wollte sie nicht auf die Hoffnung verzichten, dass »die Welt wieder aufgeht« – nach einer »Heimkehr ins Wort«; vgl. E. Ziegler, *Verboten. Verfemt*.

Wenigstens diese Frage ernst zu nehmen, bedeutet, auf Einsprüche einer (poetischen) Nicht-Philosophie⁹⁹ zu hören, auf die die Philosophie mehr denn je angewiesen sein könnte, besteht doch der Verdacht, dass sie aus eigener Kraft und im üblichen Rückgriff auf ihre begriffs- und ideengeschichtlichen Ressourcen nicht anzugeben vermag, wie es um eine Welt bestellt ist, die geradezu ›unweltlich‹ werden kann. Sowohl Löwiths Versuch der Rehabilitierung einer »natürlichen Welt« als auch Blumenbergs Hinweis auf eine untülbare Vertrautheit mit der Welt macht nicht mehr verständlich, was doch vielfach bezeugt wurde, nämlich dass unsere Zugehörigkeit zur Welt *radikal* brüchig erscheinen kann, und zwar nicht allein im Lichte physikalischer Erkenntnisse, wie wir sie mit der von Blumenberg beschriebenen »Genesis der kopernikanischen Welt« verbinden, oder aufgrund unerhört erfolgreicher und zugleich destruktiver technischer Entwicklungen. Hatten jene Erfahrungen des Exils und der Emigration, auf die hier eingangs Bezug genommen wurde, nicht deutlich gemacht, wie sehr die entsprechende Weltlosigkeit den *politischen* Verhältnissen jener Zeit zu verdanken war?

Haben aber die erwähnten Philosophen, hat Löwith die darin liegende Herausforderung wirklich angenommen?¹⁰⁰ Zweifel daran, was speziell Löwith angeht, muss die Diagnose wecken, der fragliche Weltverlust und die darauffolgende Weltverlorenheit seien abgesehen von der Karriere der modernen Physik und Kosmologie auf eine Wende zur Subjektivität, zur Innerlichkeit und zu isolierter je-meiniger Existenz zurückzuführen (DW, 12), deren Vorgeschichte bis weit hinter die Zeit der beiden Weltkriege zurück reicht. Nicht erst durch sie hat sich abgezeichnet, dass man auf die Vorstellung einer alles umfassenden Gesamtordnung der Welt würde verzichten müssen. Diesen Verzicht scheint auch Löwith für unumgänglich gehalten zu

Vertrieben. Schriftstellerinnen im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, München 2010, 318–324.

99 Bei Ricœur wird in diesem Sinne *non-philosophie* geradezu zum Terminus, ähnlich wie schon bei Merleau-Ponty. Zu diesem Kontext vgl. Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Ricœurs im historischen Kontext*. Bd. I: Existenz; Bd. II: Interpretation; Bd. III: Praxis; Bd. IV: Geschichte, Baden-Baden 2024.

100 Aktuelle Rückbezüge auf diese Frage bieten sich an von Wendy Browns Buch aus: *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört* [2015], Berlin 2021, 266.

haben (DW, 21). Wenn aber nicht länger eine einzige, womöglich sogar für *physis* und *polis* gleichermaßen maßgebliche Ordnung weiterhin ›Halt‹ oder Orientierung bieten kann, verschärfen sich die Bedingungen, unter denen die Menschen noch so etwas wie *Bleiben* erfahren können: nicht unter dem Himmel einer Natur, für deren »Immerwähren« und »Unvergänglichkeit« längst auch keine Physik mehr bürgen kann, und auch nicht in der von Heidegger beschworenen »Nähe« eines Ursprungs, dem angeblich »alles heimatliche Wohnen der Erdensöhne [!] entspring[t]« (S8, 155), sondern dank Anderer, mit und unter ihnen, sei es als Nächsten oder Fremden, und zugleich dank einer Natur, *aus* der, *in* der und *mit* der sie werden die Bedingungen ihres Zusammenlebens gestalten müssen, soll es auch nur eine geringe Chance haben, sich als verlässlich zu erweisen. Nur wenn sie *beiden* Aufgaben gerecht werden¹⁰¹, müssen sie nicht schicksalhaft bzw. unvermeidlich verloren gehen in einer unweltlich gewordenen Welt, deren einst ›kosmisch‹ anmutende ewige Beständigkeit ihnen ein für alle Mal abhandengekommen ist.

101 Allzu oft werden allerdings wie bei Wallace-Wells vorrangig die ›roten Linien‹, die exzessiver Energieverbrauch Jahr für Jahr früher überschreitet, mit der Gefahr der Unbewohnbarkeit der Erde in Verbindung gebracht, viel weniger aber die Herausforderungen, vor denen soziale und politische Lebensformen in dieser Lage stehen, wo noch weit mehr als die gegenwärtig ca. 70 Millionen ›Klima-‹ u.a. Flüchtlinge zu erwarten sind.