

RUDOLF BOEHM

ÖKONOMIE UND METAPHYSIK

KÖNIGSHAUSEN & NEUMAN

LBS 10114991



BIBLIOTHEEK HOGER INSTITUUT
voor WIJSSCHAPPELIJKE K.U.L.
Kard. Mercierplein 2
B- 3000 Leuven

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2004

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl + Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-2731-0

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

Morgen habe dann das Rechte
Seine Freunde wohlgesinnet,
Wenn nur heute noch das Schlechte
Vollen Platz und Gunst gewinnt.

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben,
Bleib im Dunklen unerfahren,
Mag von Tag zu Tage leben.

(Goethe, West-östlicher Divan,
Buch des Unmuts)

Vorwort

Diese Schrift handelt, wie der Titel angibt, von Ökonomie und Metaphysik und beiderlei Zusammenhang. Ich hätte sie aber auch betiteln können: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Doch dann hatte ich den Leser schon auf der Titelseite bitten müssen, recht zu verstehen, daß hier nicht soviel die Rede ist von Edmund Husserls ebenso betiteltem letzten Werk (1936), sondern, wie schon in diesem, wirklich von einer Krisis der europäischen Wissenschaften, ja des europäischen Menschentums.

So mißverstehe man dieses Stück Arbeit auch nicht, im Hinblick auf die zahlreich angeführten Zeugnisse philosophischer oder philosophierender Schriftsteller, als einen etwas unordentlichen Beitrag zur europäischen Philosophiegeschichte. Was mich von den Philosophiehistorikern unterscheidet, ist, daß ich mich weniger dafür interessiere, was die erwähnten Denker mit ihren Aussprüchen *meinten* (was ja häufig genug klar ist), als vielmehr dafür, was ihr Gesagtes *bedeutet* – für uns. Die Meinung eines Autors ist doch nur die ihm *bewußte* oder von ihm *vermeinte* Bedeutung seiner Aussage; indessen deren wirkliche Bedeutung häufig hinter dieser Meinung zurückbleibt, bisweilen aber auch weit über sie hinausgeht.

Was mich freilich von wieder anderen philosophierenden Zeitgenossen unterscheidet, ist, daß es mir nicht weise scheint, alles längst Gesagte zum voraus für überholt und erledigt zu halten und nur auf den Fortschritt zu spekulieren. Ich teile auch nicht Aristoteles' Ansicht, es gäbe zweierlei Arten von Menschen: solche, die die ‚Vernunft‘ selbst besäßen, und solche, die nur auf sie zu hören vermöchten: Wer sich nichts gesagt sein lassen kann, hat auch selbst nichts zu sagen.

Gent, im Frühjahr 2003

R.B.

Inhalt

| | | |
|-------|---|----|
| I. | Ökonomie und Ökologie | 11 |
| § 1. | <i>Hausbalten</i> : Die Frage der Ökonomie. | 12 |
| § 2. | <i>Marktwirtschaft</i> : Die moderne Ökonomie. | 17 |
| § 3. | <i>Abfall</i> : Die Frage der Ökologie. | 23 |
| § 4. | <i>Apologie</i> : Die moderne Wissenschaft. | 28 |
| II. | Die wahre und die scheinbare Welt..... | 35 |
| § 5. | <i>Doxa</i> : Die Modernität der modernen Wissenschaft. | 36 |
| § 6. | <i>Archäologie</i> : Die Antiquität der modernen Wissenschaft. | 41 |
| § 7. | <i>Aporie</i> : Die Phänomene und das ihnen Zugrundeliegende. | 47 |
| § 8. | <i>Epoché</i> : Der Grund der Skepsis. | 53 |
| III. | Die Lebenswelt und das Totenreich | 57 |
| § 9. | <i>Phänomenologie</i> : Die Lebenswelt. | 58 |
| § 10. | <i>Apathie</i> : Das Totenreich. | 63 |
| § 11. | <i>Idealismus</i> : Die Verneinung einer anderen Welt..... | 68 |
| § 12. | <i>Dekadenz</i> : Die Wirklichkeit der anderen Welt. | 73 |
| IV. | Das Sein und das Nichts | 79 |
| § 13. | <i>Metaphysik</i> : Das Überwältigende..... | 80 |
| § 14. | <i>Hypokrisie</i> : Das Schauspiel der Dekadenz. | 84 |
| § 15. | <i>Askese</i> : Die Verneinung des Lebens als Sinn des Lebens..... | 88 |
| § 16. | <i>Endlichkeit</i> : Der Sinn des Lebens und des Todes. | 92 |

I. Ökonomie und Ökologie

Einleitung

Gegenstand dieses Ersten Kapitels ist die Fragwürdigkeit der modernen Ökonomie, derjenigen, die sich seit Beginn der Neuzeit zunächst in Westeuropa eingebürgert hat – und vielleicht überhaupt den Beginn dieser Neuzeit bezeichnet – und seither ihre Herrschaft, oder doch Vorherrschaft, über den Handel und Wandel der gesamten Menschheit auszubreiten vermocht hat.

Vorzustellen war daher in einem ersten Paragraphen der Entwurf eines allgemeinen, nicht schon von modernen Vorstellungen bestimmten Begriffs von ‚Ökonomie‘: nämlich der eines geschickten *Haushaltens* einer menschlichen Gemeinde mit ihren je vorhandenen natur- oder kulturgegebenen Mitteln und Wegen.

Vor dem Hintergrund eines solchen allgemeinen Begriffs von Ökonomie zeichnet sich sodann (in § 2) die *Eigentümlichkeit* des Haushaltens der modernen Ökonomie ab, nämlich als die einer weltumspannenden *Marktwirtschaft*, nicht so im Gegensatz zu einer ‚Planwirtschaft‘, sondern als ‚Angebotswirtschaft‘ im Gegensatz zu einer ‚Nachfragewirtschaft‘. In einem dritten Paragraphen ist sodann aber die Behauptung aufzustellen, daß eben eine solche Marktwirtschaft nur zum Vorteil einiger und zum Nachteil einer Mehrheit der Menschheit zu gereichen vermag, und überdies zum Verderb der Bedingungen aller irdischen Lebenserscheinungen überhaupt.

Doch ist die moderne Ökonomie der Frage würdig, ob sie nicht nur auf der ‚technologischen‘ Anwendung einer seit dem Beginn der Neuzeit endlich erworbenen wahren und unumgänglichen *Naturwissenschaft* beruht und sich daher auch ihre ‚negativen‘ Folgen gleichsam ‚rechtfertigen‘, ja ob nicht auch sogar diese ‚negativen‘ Folgen der ökonomisch-technologischen Anwendung der modernen Naturwissenschaft deren Wahrheit zu bekräftigen vermöchten (§ 4). Die Frage der modernen Ökonomie verwandelt sich in eine Frage betreffend die moderne Wissenschaft: Ist sie die einzig mögliche und einzig wahre Einsicht in die ‚Natur der Dinge‘?

§ 1. Haushalten: Die Frage der Ökonomie

In einem durchaus gewissen Sinne ist alles, wenigstens für uns Menschen, eine Frage der Ökonomie; wenn man nämlich unter ‚Ökonomie‘ nicht etwas versteht, das ‚wachsen‘ oder ‚schrumpfen‘ kann (man meint ja nur die Masse beliebiger erzeugter Waren oder gar nur deren Tauschwert, berechnet in Dollars), sondern, entsprechend dem schlichten griechischen Wortsinn, das Haushalten, Haushalten womit?

Eine jede menschliche Gemeinde, wie auch immer umgrenzt (etwa als eine Dorfgemeinde oder als ein Volk oder als die Bevölkerung einer Landschaft oder als die Weltbevölkerung), verfügt, wie schon jeder einzelne Mensch, zu einem jeden Zeitpunkt, wie auch immer bestimmt (heute, heuer, derzeit oder fast schon seit jeher) in ihrem (oder seinem) Lebensraum, wie auch immer abgegrenzt (als Liegenschaft, als Grundgebiet, als Erdteil oder als die ganze Erde), über ein kleines oder großes, immer aber begrenztes Maß an Mitteln, um die von ihren Angehörigen empfundenen Bedürfnisse zu befriedigen und die mit diesen verbundenen Interessen wahrzunehmen; in erster Linie doch wohl ihre ‚materiellen‘ Bedürfnisse, die sie befriedigen müssen, um auch nur (eine Zeitlang) zu überleben, und die mit diesen verbundenen (wiewohl nicht empfundenen, sondern allenfalls begriffenen) Interessen; vorerst zu schweigen von noch andersartigen Bedürfnissen der Menschen und auch mit ihnen verbundenen (wiewohl nicht empfundenen, sondern allenfalls begriffene Interessen: Grund und Boden und dessen Qualität (d.h. Beschaffenheit, und nicht schon, wie nach heutigem Sprachgebrauch, ‚gute‘ Beschaffenheit), Wasser, Bodenschätze und Klima; menschliche (und auch tierische) Arbeitskräfte und deren leibliche und geistige Fähigkeiten; und bereits hergestellte Werkzeuge, deren sich die vorhandenen Arbeitskräfte zu bedienen vermögen, um die an erster Stelle genannten Grundbedingungen (Grund und Boden usw.) zum Zweck der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse und der Wahrnehmung damit verbundener Interessen wie auch noch andersartiger Bedürfnisse und Interessen der Menschen zu nutzen.

Ökonomie ist die ‚Theorie‘ und die ‚Praxis‘ (im heute gebräuchlichen Sinn dieser Worte) eines geschickten, zweckmäßigen Haushaltens mit den genannten Mitteln: der Nutzung von Grund und Boden zum Ackerbau, zur Viehhaltung, zur Aufforstung, zum Bergbau, zum Haus- und Straßenbau; des Gebrauchs von Wasser zur Bewässerung von Ackerböden, als Wasserstraße oder als Energiequelle; der Anwendung von Arbeitskräften zum Zweck der Befriedigung von den heute lebenden Menschen empfundener Bedürfnisse oder der Wahrnehmung mit diesen verbundener Interessen: des Gebrauchs verfügbarer Werkzeuge ebenfalls zu dem einen oder dem anderen der soeben genannten Zwecke, und im letzteren Falle vielleicht nur zur Herstellung von mehr Werkzeugen oder zur ‚Entwicklung‘ neuer, vermutlich besserer Werkzeuge (so wie z.B. heute, in den großen Industrieanlagen, mehr Werkzeuge zur Herstellung anderer Werkzeuge

verwendet werden als sonstwo die hergestellten Werkzeuge noch zu anderen Zwecken).

Doch derlei EntschlieÙung über die Anwendung der genannten Mittel – sie mögen ‚materielle‘ heißen (wenn auch Arbeitskräfte so genannt werden dürfen) und ‚naturegeebene‘ (wenn das zumindest gleichsam auch die Werkzeuge sind) – bleibt vorerst bloÙe ‚Theorie‘. Um eine Ökonomie in die ‚Praxis‘ umzusetzen, bedarf es noch anderer, ‚immaterieller‘, nämlich ‚intellektueller‘ Mittel.

Um z.B. auch nur einen Acker zu bestellen oder ein Haus zu bauen, reicht es keineswegs hin, über geeigneten Boden, genügend Arbeitskräfte und die erforderlichen Werkzeuge zu verfügen. Es gehört dazu ein Wissen, wie der Boden zu bearbeiten, wie die Arbeitskraft anzuwenden und wie die Werkzeuge zu gebrauchen sind. So bedarf es überall, um eine vorgenommene Ökonomie ins Werk zu setzen, einer Technik (bzw. mannigfaltiger Techniken): als Anweisung zur geschickten Erschließung von Energiequellen und Rohstoffen, zur ‚produktiven‘ Anwendung von Arbeitskräften und zum richtigen Gebrauch der verfügbaren Werkzeuge.

Da aber die Anwendung und schon die ‚Entwicklung‘ einer jeden Technik letztlich immer nur auf (zumindest gleichsam) ‚Naturegebenes‘ bauen kann, setzt sie, und mithin die ‚Praxis‘ einer Ökonomie, immer schon eine Naturkunde (oder ‚Naturwissenschaft‘) voraus: eine Kenntnis der Beschaffenheit von Boden, Wasser und Klima, von Gestein, Gewächs und Getier, von der physischen Beschaffenheit der Menschen und von der Brauchbarkeit von Werkzeugen.

Nun stellt sich eine solche Naturkunde bei den Menschen (wie sogar auch bei den Tieren) in gewissem Maße von selbst ein, durch ‚Erfahrung‘ im schlichtesten Sinne des Wortes: Wir fühlen die Trockenheit der Erde, die Nässe des Wassers, die Lindheit der Lüfte und die Wärme des Feuers, wir empfinden die Hitze und die Kälte der wechselnden Jahres-, ja Tageszeiten, wir sehen das Hell des Tages und das Dunkel der Nacht, ja wir erfahren die Brennbarkeit des Holzes und die Schmelzbarkeit von Metall wie auch die Lebendigkeit auch von anderen Tieren und auch der Pflanzen. Doch gerade die Technik, deren eine Ökonomie zu ihrer ‚praktischen‘ Umsetzung bedarf, bedarf darüber hinaus einer Naturkunde (einer ‚Naturwissenschaft‘), die auf Forschung beruht, da die schlichte ‚Erfahrung‘ eher nur zufällig lehrt, was für eine Technik zu wissen notwendig ist. Der Erfolg einer solchen Naturforschung aber hängt von ihrer rechten Fragestellung (ihrer ‚Methode‘) ab, deren Ermittlung (nach meinem Begriff von ‚Philosophie‘) die Sache einer Philosophie ist (hier, auf den ersten Blick gesehen, einer ‚Naturphilosophie‘). Selbst einer solchen noch bedarf die ‚praktische‘ Umsetzung einer Ökonomie.

Doch nicht nur das. Um eine Ökonomie ins Werk zu setzen, reicht es weder hin, über die zuvor genannten ‚naturegebenen‘ Mittel zu verfügen, noch über die indessen benannten ‚kulturgegebenen‘ Mittel: Technik, Naturkunde und, beiden zum voraus, ‚Naturphilosophie‘. Es müssen die Mitglieder einer Menschengemeinde auch noch dazu ‚motiviert‘ werden, ihre Arbeitskräfte ent-

sprechend solchen philosophischen, wissenschaftlichen und technischen Einsichten im Interesse aller Beteiligten einzusetzen. Dies zu bewirken, ist die Kunst einer Politik.

Eine jede Politik aber erfordert eine hinreichende Menschenkenntnis (so wie eine jede Technik eine hinreichende Naturkunde). Wiederum stellt sich eine solche (oder eine ‚Wissenschaft vom Menschen‘) in gewissem Maße beim Umgang der Menschen mit einander gleichsam von selbst ein. Doch gerade die Politik, deren eine Ökonomie zu ihrer ‚praktischen‘ Umsetzung bedarf, bedarf einer ‚Wissenschaft vom Menschen‘, die auf Forschung beruht, da eine Menschenkenntnis auf Grund bloßer alltäglicher ‚Erfahrung‘ nicht ohne weiteres lehrt, was für die Führung einer geschickten Politik zu wissen notwendig ist. Und auch der Erfolg einer Forschung auf diesem Gebiet hängt von der Erfindung ihrer geschickten Fragestellung (oder ‚Methode‘) ab, mithin von einer Philosophie, in diesem Falle (wie es auf den ersten Blick gesehen scheint) einer ‚Existenzphilosophie‘. (Eine solche ist aber nicht ‚philosophische Anthropologie‘, die eher als Bestandteil einer ‚Naturphilosophie‘ zu betrachten wäre, sondern mit der Frage befaßt, womit Menschen überhaupt in ihrer ‚ekstatischen‘ Existenz ihrerseits befaßt sind.)

Nun sind aber ‚Naturphilosophie‘ und ‚Existenzphilosophie‘ in Wahrheit schwerlich von einander zu trennen, ja auch nur zu unterscheiden. Eine Existenzphilosophie muß sich doch wohl in erster Linie auf die Betroffenheit der Menschen von der (nicht-menschlichen) Natur einlassen (die ‚Seinsfrage‘?). Und keine Naturphilosophie kann von der ‚Natur‘ einfach- und schlechthin handeln, ohne ihren Ausgang vom Verhalten der existierenden Menschen – deren einer auch ein Naturphilosoph ist – zu einer solchen Natur zu nehmen (wie noch ferner zu belegen sein wird). Somit wird die ‚Erste Philosophie‘, deren sowohl eine Naturkunde (oder ‚Naturwissenschaft‘) als auch eine Menschenkenntnis (oder ‚Wissenschaft vom Menschen‘) bedarf, eine (sogenannte) ‚Metaphysik‘ sein.

Darüber hinaus freilich bedarf die Kunst der Politik auf die die ‚praktische‘ Umsetzung einer Ökonomie nicht minder angewiesen ist als auf Technik, nicht nur eines Wissens (zunächst einer Menschenkenntnis), sondern auch noch der Kunst eines Menschen bewegenden (‚motivierenden‘) Ausdrucks ihres Absehens. Denn ihre bekannten Mittel: Gewalt (Zerstörung des Lebens), Recht (als das Recht auf eine Gegenleistung für jede erbrachte Leistung) und Beanspruchung eines moralischen Verhaltens, sind nicht so wirksam durch ihre Anwendung als durch den Ausdruck einer Entschlossenheit zu ihrer Anwendung: Gewalt durch ihre Androhung, Recht durch sein Versprechen, moralischer Aufruf durch die Verheißung von Ruhm und Ehre. Ist dann aber die politische Kunst des bewegenden Ausdrucks eine andere als die, die wir heute ‚die Kunst‘ schlechthin nennen? Ist nicht alle ‚Kunst‘, was sie auch sonst noch sein mag, eine Kunst des Ausdrucks? So bedürfte alle Politik, und mithin, um ihrer ‚prakti-

schen' Umsetzung willen, eine jede Ökonomie, selbst noch der heute so genannten 'schönen Künste'.

All dies 'Kulturgebene' – Technik und Naturkunde, Politik und Menschenkenntnis, 'Metaphysik' und 'Kunst' – ist nicht anders als das 'Naturgebene' – Energiequellen und Rohstoffe, Arbeitskräfte und Werkzeuge – einer jeden menschlichen Gemeinde an ihrem geschichtlichen Ort in wohlumgrenztem Maße vorgegeben. Aber auch bezüglich jenes 'Kulturgegebenen' stellt sich eine Frage der Ökonomie, wenn auch auf etwas andere Art als bezüglich des (zumindest gleichsam) 'Naturgegebenen'.

Nicht so stellt sich, wie z.B. für Werkzeuge, die Frage, ob eine bestimmte erprobte Technik oder ein bewährtes Mittel der Politik zu diesem *oder* zu jenem Zweck verwendet werden soll; denn die Anwendung einer bestimmten Technik oder eines bestimmten Mittels der Politik zu einem bestimmten Zweck steht, anders als z.B. im Falle der Werkzeuge, keineswegs einer – sogar gleichzeitigen – Anwendung der gleichen Technik oder des gleichen Mittels der Politik zu anderen Zwecken im Wege. Eher schon stellt sich die Frage, ob eine bestimmte bekannte Technik (z.B. der Errichtung eines Staudammes) oder ein bestimmtes bewährtes Mittel der Politik (z.B. die Ausübung oder doch Androhung von Gewalt) überhaupt – zu einem bestimmten Zweck oder zu welchem Zweck auch immer – Anwendung finden soll; oder eine bestimmte Naturkunde (z.B. von der durch eine Atomspaltung freigesetzten gewaltigen Energie) überhaupt (eine technische) Anwendung. – Auch ist die hier vordringliche Frage der Ökonomie nicht die, ob und in welchem Umfang 'materielle' Mittel zur Verbreitung besagter Fähigkeiten (Technik, Naturkunde, Politik usw.) durch Unterricht, Bildung und Ausbildung oder zu ihrer weitergehenden 'Entwicklung' durch Forschung oder eine neue Fragestellung angewandt werden sollten; denn die zur Förderung des Bildungswesens, der 'Entwicklung' und der Forschung (zu schweigen von der Philosophie) erforderlichen 'materiellen' Mittel werden immer geringfügig sein im Verhältnis zum erforderlichen Aufwand derselben Mittel, um 'unmittelbar' und fortwährend die materiellen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. – Jedoch es kann sich sowohl die ausschließliche (sei es auch geringfügige) Förderung der 'Entwicklung' einer gewissen Technik oder Politik oder einer gewohnten Methode der Forschung und einer 'etablierten' Philosophie als auch die Unterlassung einer solchen Förderung im nachhinein als äußerst 'kostspielig', als *unwirtschaftlich* erweisen. Die Frage der Ökonomie ist also hier die, in welchem Maße eine 'Weiterentwicklung' der verfügbaren Technik und eine Fortsetzung der eingerichteten Forschungsweise erheischt ist, oder aber eine philosophische Neubesinnung über die Methoden der etablierten Naturwissenschaften und 'Wissenschaften vom Menschen' und mithin auch die 'Wirtschaftlichkeit' einer auf sie gegründeten Technik und Politik.

In diesem Sinne also ist 'alles', für uns Menschen wenigstens, eine Frage der Ökonomie.

Man wende nun nicht ein, es dürfte doch nicht alle (,höhere') Kultur ,nur' im Dienste der Ökonomie, und dann letztlich nur der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Menschen stehen. Denn hier wurde ja nur umgekehrt behauptet, daß alle Ökonomie (und allerdings selbst, um auch nur der Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der Menschen zu dienen) ihrerseits auf all jene (,höhere') Kultur angewiesen ist. Sollte diese daneben oder gar zuerst und an sich einem anderen (,höheren') Zweck oder anderen Zwecken dienen sollen und wollen, so stellt sich auch in dieser Hinsicht eine Frage der Ökonomie, da es doch unbestreitbar ist, daß auch die Ökonomie selber auf sie angewiesen ist. Ich kenne auch die alte Meinung, daß alle ,höhere' Kultur gerade dann den Menschen am besten dient, wenn sie sich solcher Dienstbarkeit versagt (vgl. meine *Kritik der Grundlagen des Zeitalters*, 1974); aber ist das etwa zum voraus so gewiß?

§ 2. Marktwirtschaft: Die moderne Ökonomie

Zu wider wäre mir zweierlei gegensätzliche Zustimmung zu der oben aufgestellten Behauptung, alles sei eigentlich eine Frage der **Ökonomie**: sowohl die freudige Zustimmung vonseiten konservativer Materialisten, die es begrüßten, daß endlich auch einmal ein Philosoph (und nicht nur ein Marx!) dies eingestehe; als auch die leidige Zustimmung vonseiten progressiver Idealisten, die es beklagten, daß in der Tat ‚heute‘ alles zu einer Frage der Ökonomie verkommen sei. Beiderlei irrige ‚Zustimmung‘ beruhte auf einer Verwechslung der *Frage* der Ökonomie, wie sie oben umrissen wurde, mit ihrer eigentümlichen Beantwortung durch die *moderne* (die neuzeitliche, ‚kapitalistische‘) Ökonomie. Diese eigentümliche moderne Ökonomie ist nicht, wie heute allgemein angenommen, die Ökonomie schlechthin (womit noch gar nicht gesagt ist, daß sie nicht möglicherweise die bestmögliche ist), und nicht in *ihrem* Sinne ist notwendig alles eine Frage der Ökonomie. Und daß ‚heute‘ alles zu einer Frage der **Ökonomie** im Sinne der *modernen* Ökonomie geworden ist, finde auch ich (*vorgreifend*) beklagenswert, schließt aber nicht aus, daß im wahren Sinn des Wortes (im Sinne des Haushaltens) denn doch alles eine Frage der Ökonomie ist.

Die Eigentümlichkeit der modernen (‚westlichen‘ und heute sich ‚globalisierenden‘) Ökonomie wird nicht schlecht bezeichnet durch den Begriff der ‚Marktwirtschaft‘ (und wohl besser als durch den des ‚Kapitalismus‘); denn nicht jede Ökonomie war seit jeher Marktwirtschaft, und ist es bis heute nicht.

Doch ‚Marktwirtschaft‘ ist eine Ökonomie (die moderne Ökonomie) nicht, wie es heute gemeinhin verstanden wird, im Unterschied und Gegensatz zu einer ‚Planwirtschaft‘, wie sie im eben verfloßenen 20. Jahrhundert von einer Anzahl ‚sozialistischer‘ Länder (vornehmlich in Osteuropa und in China) betrieben wurde. Vielmehr ist gerade eine Marktwirtschaft, wie alsbald noch darzulegen sein wird, notwendig Planwirtschaft: was anders, denkt man, wird von den zahllosen Angestellten der ‚kapitalistischen‘ Großunternehmen in ihren riesigen Hochhäusern betrieben (wie auch einst schon von den ‚sozialistischen‘ Bürokraten) – als Planung (zu deutsch ‚marketing‘)? Der Unterschied zwischen der in den ‚sozialistischen‘ Ländern betriebenen Planwirtschaft und der in ‚kapitalistischen‘ betriebenen beruhte nur darauf, *wer* die Pläne aufmachte, und *was* geplant wurde. Was den ersten Punkt betrifft, war der Unterschied nicht sonderlich groß: die Funktionäre der ‚sozialistischen‘ Staaten, die deren Pläne aufmachten (ich habe sie gekannt), waren Menschen desselben Schlages wie die Manager ‚kapitalistischer‘ Großunternehmen im ‚freien Westen‘. Weitaus größer und entscheidend für Erfolg oder Mißerfolg der Pläne war der zweite Unterschied: man plante (und verwirklichte dann auch) in den sozialistischen Ländern eine ökonomische, insbesondere eine technologische Entwicklung, die durchaus den Prinzipien einer Marktwirtschaft entsprach – aber sogar *nur* diesen; indessen man aber eben *diesen* Prinzipien (einer Marktwirtschaft) eine merkwürdige Absage erteilte. Um mich hierüber doch sogleich noch deutlicher (oder, nach

dem heutigen Sprachgebrauch: ‚konkreter‘) auszusprechen: Der ökonomische Einsturz des Sozialismus des 20. Jahrhunderts hat den Beweis erbracht, daß sich die technologische Entwicklung der modernen Ökonomie nur *auszuzahlen* vermochte und vermag durch einen Gewinn im internationalen Konkurrenzkampf auf dem Weltmarkt, woran teilzunehmen die sozialistischen Länder des 20. Jahrhunderts (anders als heute die Volksrepublik China) meinten, sich verweigern zu können und zu müssen. Es war vielleicht diese Verweigerung der Rest einer älteren, ‚vor-kapitalistischen‘ Antwort auf die Frage der Ökonomie.

Die moderne Marktwirtschaft steht nicht im Gegensatz zu einer Planwirtschaft, sondern als *Angebotswirtschaft* („supply-sided economics“) im Gegensatz zu einer *Nachfragewirtschaft* („demand-sided economics“). ‚Ursprünglich‘, bis zur Heraufkunft des neuzeitlichen ‚Kapitalismus‘, war *alle* Ökonomie genau dies: Haushalten mit den verfügbaren Mitteln (den ‚materiellen‘ und den ‚intellektuellen‘, den ‚naturgegebenen‘ und den ‚kulturgegebenen‘, siehe § 1), um einer (auf Grund der von den Menschen empfundenen Bedürfnisse) anwesenden Nachfrage nach Möglichkeit zu entsprechen. Anschaulich beschrieben: Der Wagner (Wagenbauer) saß auf seiner Bank vor seinem Haus und rauchte seine Pfeife und wartete auf einen Kunden, der einen Wagen bestellen wollte. Kam der, so nahm der Wagner genau zur Kenntnis, wie der erwünschte Wagen beschaffen sein sollte, handelte einen Preis aus und ging an die Arbeit; notfalls mit Hilfe von Gesellen, die er für ihre Mitarbeit an der Erfüllung dieses Auftrags zu belohnen versprach.

Es gibt eine solche Arbeitsweise bis heute noch, und nicht etwa nur in sogenannten ‚Entwicklungsländern‘: bei Maßschneidern, in allerhand Reparaturwerkstätten, aber auch bei Bauunternehmern, ja sogar Maschinenbauern, die nicht ‚am laufenden Bande‘, sondern nur auf aktuelle und individuelle Bestellung hin das Gefragte produzieren.

Märkte hat es allerdings auch in Verbindung mit einer Nachfragewirtschaft wohl schon fast seit jeher gegeben. Auf solchen wurden aber nur die Erzeugnisse einer über die aktuelle Nachfrage hinausgehenden mehr oder weniger zufälligen (gar nicht beabsichtigten) Überproduktion angeboten; vornehmlich Erzeugnisse der Landwirtschaft, deren Umfang von den heurigen klimatischen Bedingungen abhängig war (und noch immer ist); und zwar zu ‚naturgemäß‘ verminderten Preisen und überdies verbunden mit viel Mühe und Kosten für die Erzeuger, die ihre Produkte (mit den entsprechenden Reise- und Aufenthaltskosten) auf den Markt *bringen* mußten. Solche ‚Marktwirtschaft‘ war ihnen keineswegs wünschenswert, vielmehr nur eine letzte Notlösung im Falle der ‚Aushebelung‘ der Nachfragewirtschaft. Solche ‚antiken‘ Märkte gibt es übrigens auch bis heute noch: allerlei Flohmärkte, aber auch sonntägliche Blumenmärkte (wie in meiner Stadt Gent), wo zu ermäßigten Preisen angeboten wird, was wochentags keine Nachfrage fand (und was die damit Beschenkten am Dienstag werden wegschmeißen müssen).

Doch eine solche Randerscheinung von ‚Märkten‘ macht offenbar noch lange nicht die Verwandlung einer Nachfragewirtschaft in eine wahrhaftige *Marktwirtschaft* aus. Erst damit setzt eine solche ein, daß eine Ökonomie den Markt nicht länger als einen Notzustand betrachtet, sondern eine Produktion für die Vermarktung ihres Produkts sich zum Zweck und Ziel setzt: die Produktion auf Nachfrage *zielbewußt* ersetzt oder verdrängt durch eine Produktion zum Zweck eines *Angebots*, welches die (gewiß noch immer erforderliche) Nachfrage herausfordern, ja verursachen soll.

Beispielhaft für eine solche Angebotswirtschaft ist die Produktionsweise der sogenannten *Manufaktur*, mit deren ‚Einführung‘ die Heraufkunft des neuzeitlichen ‚Kapitalismus‘ eng verbunden war. Sie bestand darin, daß es gelang, die ‚Produktivität‘ der Arbeit (den Umfang der Produktion im Verhältnis zur Anzahl der Arbeitskräfte bzw. der geleisteten Arbeitsstunden) ansehnlich zu erhöhen durch eine weitgehende (neue) Arbeitsteilung. Es taten nicht länger ein Meister und seine Gesellen (wie zahlreich auch immer) alle mehr oder weniger dieselbe Arbeit, sondern jeder eine andere, besondere: beim Wagenbau z.B. machte der eine nur Deichseln, der zweite nur die Räder, der dritte die Sitzbänke, noch ein anderer das Verdeck usw. usf. Bei solcher Arbeitsweise – bereits (wiewohl nicht buchstäblich) ‚am laufenden Band‘ (Marx nannte sie im *Kapital* eine ‚Maschinenproduktion ohne Maschinen‘) – war es ein Ding der Unmöglichkeit, ehe mit der Arbeit zu beginnen, erst die aktuelle Nachfrage und ‚Bestellung‘ eines ‚Kunden‘ abzuwarten. Auch war dies bei der ‚Einführung‘ einer solchen Produktionsweise wohl nie die Absicht, sondern produzierte die Manufaktur (fast) von vornherein für den Markt, um durch ein Angebot des Produkts die Nachfrage bei einem altmodischen Meister (wie unserem Wagner) gleichsam abzufangen, ja eine Nachfrage (jetzt beim Manufaktur-Produzenten) überhaupt erst anzureizen (z.B. bei jemandem, der zuvor, ehe er das Angebot auf dem Markt sah, vielleicht nicht im entferntesten daran dachte, sich einen Wagen anzuschaffen, sondern eher einen Maulesel).

Und das Angebot, das die Manufaktur auf dem Markt zu machen hatte, war nicht schlecht: erstens konnte, infolge ihrer größeren Produktivität, der Preis für ein vergleichbares Produkt niedriger sein als beim früheren Wagner, zweitens war der Wagen unverzüglich fix und fertig mitzunehmen; drittens allerdings konnte seine Ausfertigung nur ungefähr den Wünschen des Kunden entsprechen, nicht genau der ‚Bestellung‘, wie bei jenem Wagner. (Hier ist ein erster Grund zu sehen, warum eine Marktwirtschaft ‚Planwirtschaft‘ erheischt: es müssen eben die durchschnittlichen Anforderungen eines zeitgenössischen Kunden an einen Wagen so gut wie möglich zum voraus eingeschätzt werden, indessen der vormalige Wagner von seinem ‚Besteller‘ genau zu hören bekam, was dieser verlangte.) So lagen die Aussichten der Manufaktur, die Produkte der vormaligen auf Nachfrage abgestimmten Produktionsweise, nicht ‚vom Markt‘, sondern *durch* das Marktangebot zu verdrängen, nicht schlecht. Und man weiß ja, wohin sie geführt hat: zu einem vollkommenen Sieg der Marktwirtschaft. (Hier ist an-

zumerken: Oben wurde erwähnt, daß Nachfragewirtschaft nichts desto weniger auch bis heute noch nicht völlig verschwunden ist; ja daß z.B. ganze Industrieanlagen erst auf ‚Bestellung‘ hergestellt werden. Aber in letzterem Falle nimmt eben das Angebot die Form einer ‚Reklame‘ oder eines ‚Prospekts‘ an, in welchen Formen sich heute das Marktangebot vornehmlich abzeichnet.)

Wie kam es zur Entstehung der Produktionsweise der Manufaktur und der Marktwirtschaft überhaupt? Die geläufigste Antwort der (in dieser Hinsicht wenig betriebenen) Forschung lautet: durch die ‚Erfindung‘ der Produktionsweise der ‚Manufaktur‘ (wie auch zur weiteren Ausbildung des ‚Kapitalismus‘ durch weitere wissenschaftliche und technologische ‚Erfindungen‘). Doch der Vorteil einiger Arbeitsteilung, wie die Manufaktur sie ‚systematisierte‘, war zweifellos zum Zeitpunkt ihrer ‚Einführung‘ bereits hinreichend erprobt und bekannt. (Es waren verschiedene Leute, die den Landbau betrieben oder die Seefahrt oder Kriegsdienste leisteten; und der Bauer überließ, während er den Acker bestellte, die Versorgung des Viehs seiner Frau: und er ließ seinen Knecht ackern, wenn er den Überschuß seiner Ernte auf den Markt *bringen* mußte.) Überhaupt waren so ziemlich alle ‚Erfindungen‘ weit älter als ihre Verwendung, die sie gewöhnlich erst dank der Heraufkunft ganz andersartiger Interessen gefunden haben. (So wurde z.B. der ‚Explosionsmotor‘, an dessen Geräusch sich die Banausen (‚Ofensetzer‘) zeitgenössischer Autofahrt ergötzen, bereits im 17. Jahrhundert von Christiaan Huyghens erfunden, noch vor der Dampfmaschine, die er nur als eine Notlösung ausprobierte. So wurde noch in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine von Wernher von Braun bei der Universität Heidelberg eingereichte Dissertation über Raumfahrt mit unbemannten Raketen wegen Unwissenschaftlichkeit und die Patentanfrage von Konrad Zuhse für ein Computer-Konzept von der deutschen ‚Physikalisch-technischen Reichsanstalt‘ wegen Bedeutungslosigkeit abgewiesen.)

Weit wahrscheinlicher hat sich die Produktionsweise der Manufaktur schrittweise selbst eingeführt, um eine ‚plötzlich‘ (woher?) einsetzende zunehmende Nachfrage (nach welchen Waren?) zu beantworten; blieb sie im Schwange, als diese Nachfrage wieder nachließ, und führte so zu einer ‚Überproduktion‘, die nur mehr auf den Markt zu werfen war (wie zuvor bisweilen der Überschuß einer allzu reichen landwirtschaftlichen Ernte); und erbrachte diese ‚Notmaßnahme‘, vielleicht durch die ‚verzweifelte‘ Anwendung eines ‚Kreditsystems‘ (Lieferung auf spätere Bezahlung mit hinzukommenden Zinsen), einen unerwarteten Erfolg und Gewinn; mit dem Erfolg auch, daß die Produktionsweise der Manufaktur und eine damit verbundene planmäßige Marktwirtschaft Fortsetzung und immer mehr Nachahmung fand.

(Diese Erklärung der Heraufkunft der ‚Marktwirtschaft‘ stimmte überein mit Freuds einleuchtender Erklärung der Entstehung der ‚Ideale einer Kultur‘ (mit der er selbst sich freilich mehr auf ortsbestimmte, ‚nationale‘ Kulturen bezog als auf historische): „der wirkliche Hergang dürfte aber der sein, daß sich die Ideale nach den ersten Leistungen bilden, welche das Zusammenwirken von in-

nerer Be
diese er
(Die Zu
S. 354.)

Do.
Produkt
überwin
nehmen
selbst. Z
steigerte
Doch a
Anwend
beitsteil
nehmen
wie ma
Maschin
faktor‘)
als ‚Urs
gar war
Wind-
mensch
heute d
chanis
Erschlie
des Wa
Elektriz
gesetzte
nur ein
modern
sogar e
maschin
quelle e

M.
dig ges
Arbeits
Naturk
diese n
derum
sches I
die ‚w
nach M
N
findun

nerer Begabung und äußeren Verhältnissen einer Kultur ermöglicht, und daß diese ersten Leistungen nun zum Ideal der Fortführung festgehalten werden“ (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927, *Gesammelte Werke*, Imago-Ausgabe, XIV, S. 354.) –

Doch zwar konnte die Produktionsweise der Manufaktur in den meisten Produktionszweigen die altertümliche Nachfragewirtschaft ohne viel Mühe überwinden; aber alsbald erhob sich durch ihre vielfältige Nachahmung und zunehmende Verbreitung ein neuer Konkurrenzkampf, nunmehr auf dem Markt selbst. Zur entscheidenden Waffe in diesem Kampf wurde eine immer weiter gesteigerte Produktivität (durch die durch sie ermöglichten Preissenkungen). Doch alsbald war eine solche nicht mehr zu erlangen durch eine geschicktere Anwendung menschlicher Arbeitskraft (durch eine immer weitergehende Arbeitsteilung, die langehin durchaus stattfand), sondern nur mehr durch eine zunehmende Ersetzung menschlicher (wie auch tierischer) Arbeitskraft – nicht so, wie man meint, durch Maschinen, sondern durch Naturkraft. Denn allerhand Maschinen bediente sich die Produktion (selbst vor der Einführung der ‚Manufaktur‘) längst schon vor der Erfindung der Dampfmaschine, die man gemeinhin als ‚Ursache‘ der ‚ersten industriellen Revolution‘ zu betrachten pflegt. Auch sogar war es schon die wichtigste Leistung jener ‚vorindustriellen‘ Maschinen (wie Wind- und Wassermühlen, Blasebälge und Segelschiffe), Naturkräfte anstatt menschlicher und tierischer Arbeitskräfte zu nutzen. So auch war und ist bis heute die wichtigste Leistung der modernen Maschinerie nicht einmal die Mechanisierung der Produktion, sondern eine deren Ausbreitung ermöglichende Erschließung zuvor ungenutzter Naturkräfte: des Dampfdrucks (oder der Hitze des Wasser verdampfenden Feuers), der Explosivität von mancherlei Gasen, der Elektrizität, der bei einer Spaltung oder Verschmelzung von Atomkernen ‚freigesetzten‘ Energie. (Man beobachte auch: Im Grunde ist eine ‚Dampfmaschine‘ nur eine Mühle mit ‚selbstgemachtem‘ Wind, wie denn auch im Englischen eine moderne Fabrik noch immer eine ‚mill‘ heißt; ähnlich ein ‚Dampfschiff‘. Und sogar ein modernes Atomkraftwerk ist eigentlich nur eine altmodische Dampfmaschine, die nur den Dampfdruck durch eine früher nicht genutzte Wärmequelle erzeugt.)

Man pflegt den Fortschritt der modernen Ökonomie, also den einer beständig gesteigerten Produktivität der Produktion (kraft der Ersetzung menschlicher Arbeitskraft durch die Naturkraft) der auf zunehmende Wissenschaft von den Naturkräften gegründeten Erfindung immer neuer Maschinerie zuzuschreiben, diese neuentdeckten Naturkräfte zu nutzen. Der wirkliche Hergang dürfte wiederum ein anderer gewesen sein: der nämlich, daß ein (vermeintliches) ökonomisches Interesse, nämlich an einer Steigerung der Produktivität der Produktion, die ‚wissenschaftliche‘ Forschung nach noch ungenutzten Naturkräften und nach Mechanismen, solche nutzbar zu machen, allererst in die Wege leitete.

Nun war, zwar nicht die Förderung besagter Forschung, auch nicht die ‚Erfindung‘ einer auf ihre Ergebnisse gegründeten Maschinerie, wohl aber deren

Einführung in die Produktion – nicht wenig *kostspielig*; an Kosten, die nur durch eine gewaltige *Massenproduktion* und deren Absatz auf einem *Weltmarkt* einzubringen waren. Dies führte zu der heute so genannten ‚Globalisierung‘ der Ökonomie, erwünscht und vorausgesagt schon von David Ricardo und von Marx, seinem gelehrigsten Schüler und Nachfolger, schlicht bezeichnet als die ‚Herstellung des Weltmarkts‘, die er dem ‚Kapitalismus‘ zum Verdienst angerechnet hat.

Im Sinne des oben aufgestellten Begriffs von Ökonomie überhaupt bedeutete und bedeutet all dies, daß die moderne Marktwirtschaft alle verfügbaren ‚materiellen‘ wie auch ‚intellektuellen‘ Mittel in erster Linie dafür einsetzen muß, und auch tatsächlich einsetzt, beständig die ‚Produktivität‘ der Produktion zu steigern durch die Versicherung der Verfügung über die dazu erforderlichen Energiequellen, die Verminderung des Erfordernisses an menschlichen Arbeitskräften und die Verwendung aller schon verfügbaren Werkzeuge zur Herstellung immer ‚produktiverer‘ Werkzeuge; durch die vornehmliche Förderung einer Wissenschaft von immer mehr noch ungenutzten Naturkräften und einer jeden Technik, solche Naturkräfte zu nutzen, sowie die Reduzierung aller Politik auf eine ‚Lohnpolitik‘ (Rechtsverhältnisse, fast ohne Anwendung oder Androhung von Gewalt, aber auch ohne jeden moralischen Aufruf), die keines anderen Ausdrucks mehr bedarf als eben des Lohnangebots (oder eben doch der stillschweigenden Androhung der Verelendung im Falle der Verweigerung des Lohnangebots). Anders gesagt: Arbeitskräfte müssen abgestoßen werden, ‚Export‘ muß dazu dienen, sich der Energieträger zu bemächtigen (um menschliche Arbeitskräfte zu ersetzen), und kaum mehr bedarf es noch der Kunst einer Politik und schon gar nicht mehr einer Kunst ihres bewegenden Ausdrucks: die sogenannten ‚schönen Künste‘ verfallen einer vollkommenen Zwecklosigkeit oder gar einer reinen ‚Propaganda‘ der Zwecklosigkeit, oder der einzigen Zweckmäßigkeit der Zwecklosigkeit.

Doch
eine
der E

Da:
der
sac
ihr

ten
Ric
de
de
de
Mc
all
so:

§ 3. Abfall: Die Frage der Ökologie

Doch wohl mehr als jede ältere und andere steht die moderne Ökonomie vor eine Frage der Ökologie, die Frage der heutigen und künftigen Bewohnbarkeit der Erde, die uns behaust, für Pflanzen, Tiere und Menschen.

Vor nun schon beinahe zweihundert Jahren verkündigte ein David Ricardo:

„Under a system of perfectly free commerce, each country naturally devotes its capital and labour to such employments as are most beneficial for each. This pursuit of individual advantage is admirably connected with the universal good of the whole. By stimulating industry, by rewarding ingenuity, and by using most efficaciously the peculiar powers bestowed by nature, it distributes labour most effectively and most economically: while, by increasing the general mass of productions, it diffuses general benefit, and binds together by one common tie of interest and intercourse, the universal society of nations throughout the civilized world. It is this principle that determinates that wine shall be made in France and Portugal, that corn shall be grown in America and Poland, and that hardware and other goods shall be manufactured in England“ (*The Principles of Political Economy and Taxation*, 1818, ed. P. Sraffa, S. 133f.) – „In einem System vollkommenen Freihandels widmet ein jedes Land aufs natürlichste sein Kapital und seine Arbeitskraft der für ein jedes vorteilhaftesten Anwendung. Diese Verfolgung des eigenen Vorteils ist auf wunderbare Weise verbunden mit dem Gemeinwohl des Ganzen. Indem sie die Industrie anregt, den Erfindergeist belohnt und aufs wirksamste die besonderen naturgegebenen Möglichkeiten nutzt, bewirkt sie eine höchst wirkungsvolle und ökonomische Arbeitsteilung; indessen sie durch Wachstum der allgemeinen Masse der Produktion einen allgemeinen Vorteil verbreitet und die universale Gesellschaft der Nationen der ganzen zivilisierten Welt durch ein Band gemeinsamen Interesses und Austauschs mit einander verbindet. Diesem Prinzip gemäß ist Weinbau angezeigt für Frankreich und Portugal, der Anbau von Korn für Amerika und Polen und die Herstellung von Werkzeugen und anderem mehr für England“.

Damit hat Ricardo aufs vollkommenste die ‚Idee‘ zum Ausdruck gebracht, die der modernen Marktwirtschaft (die er gewiß weder erfunden noch gar ‚verursacht‘ hat) zwar nicht zugrunde lag, doch von ihren ehrlichen Vorfechtern mit ihr verbunden wurde und bis heute noch wird.

Hat sich diese Vorhersage und Verheißung, etwa in der heute fortschreitenden ‚Globalisierung‘ der Marktwirtschaft, bewahrheitet? Beginnen wir mit Ricardos ‚letztem‘ Argument: Nur in recht beschränktem Maße verdanken Länder wie Frankreich und Portugal ihren heutigen verhältnismäßigen Wohlstand dem Weinbau, Amerika und Polen ihrer Landwirtschaft; und an all solche Länder, insbesondere auch Deutschland und Japan, hat England sein zeitweiliges Monopol der Lieferung von ‚hardware and other goods‘ abtreten müssen; und sie alle verdanken heute ihren (relativen) Reichtum nicht ihren ‚naturgegebenen besonderen Möglichkeiten‘, sondern ihrer (starken oder noch schwachen) ‚Indu-

strie'-Produktion (ein lächerlicher Ausdruck, weil 'industry' nichts anderes bedeutet als 'Fleiß' und folglich z.B. noch für Adam Smith auch Landwirtschaft 'industry' ist). Mit der heute vielberufenen 'Globalisierung' der Wirtschaft dürfte in der Tat nichts anderes gemeint sein als die fortschreitende Annäherung an ein weltweites 'System vollkommenen Freihandels'. Noch freilich stehen dieser 'Entwicklung' ansehnliche Hindernisse im Wege, insbesondere auf dem Gebiet der landwirtschaftlichen Produktion. (Amerika, Europa wie auch Japan halten auf diesem Gebiet, wie auch auf einigen anderen, einen unverhohlenen 'Protektionismus' aufrecht.) Zweifellos wäre die Aufhebung dieser Hindernisse für eine große Zahl von 'Entwicklungsländern' (mit welcher Bezeichnung das Ausbleiben einer 'industriellen' Entwicklung in diesen Ländern gemeint ist) von einigem Vorteil; aber doch wohl von einigem Nachteil zumindest für die amerikanischen, europäischen und japanischen Landwirte, aber doch auch wohl für die Volkswirtschaften dieser 'entwickelten Industrieländer', da sie sich für die Ernährung ihrer Bürger von den 'Entwicklungsländern' zunehmend abhängig machten und deren steigenden Preisforderungen zunehmend weniger entgegensetzen hätten.

'Widmete' in einem solchen System 'ein jedes Land aufs natürlichste sein Kapital und seine Arbeitskraft der für ein jedes vorteilhaftesten Anwendung'? Wie denn, wenn es an 'Kapital' (außer etwa ausländischem) fast völlig fehlt, und Arbeitskräfte zwar nur zu überflüssig vorhanden sind, doch wenig Mittel, sie zu 'beschäftigen' und vor allem: zu entlohnen?

Ist eine 'Verfolgung des eigenen Vorteils' eines jeden Landes 'auf wunderbare Weise verbunden mit dem Gemeinwohl des Ganzen'? Die Verfolgung des eigenen Vorteils bedeutet für viele Länder nicht mehr und nicht weniger als die Förderung einer exportfähigen Produktion durch die Zahlung von Mindestlöhnen. Eine solche ist 'auf wunderbare Weise verbunden', nicht 'mit dem Gemeinwohl des Ganzen', sondern lediglich dessen der an niedrigen Importpreisen der betreffenden Produkte interessierten Bürger anderer Länder.

Ist es wahr, daß die Verfolgung des eigenen Vorteils eines jeden Landes 'die Industrie anregt, den Erfindergeist belohnt und aufs wirksamste seine besonderen naturgegebenen Möglichkeiten nutzt'? Gewiß regt sie die Industrie an und fordert sie den Erfindergeist heraus, doch wozu anders als Mittel und Wege zu finden, keineswegs nur die 'eigenen', örtlichen, sondern die *weltweit* 'naturgegebenen Möglichkeiten' nach Möglichkeit zu nutzen, vor allem Energiequellen, etwa durch die Produktion von 'Exportartikeln', wofür jene 'naturgegebenen Möglichkeiten' (sprich Energiequellen) billig einzutauschen sind?

Bewirkt ein 'System vollkommenen Freihandels' (auf Weltebene) 'eine höchst wirkungsvolle und ökonomische Arbeitsteilung' im Weltmaßstab? Oder bewirkt sie nicht vielmehr, zumindest bislang, eher eine weltweite Arbeitsteilung, der zufolge es *lohnende* Arbeit fast nur mehr in den 'entwickelten Industrieländern' gibt, und anderswo annähernd nichts zu tun, es sei denn in dort von jenen eben der dortigen geringen Lohnkosten wegen eingerichteten Produk-

tionsstätten? (Und diese geringfügigen Löhne fließen dann auch noch durch ihre Anwendung größtenteils wieder in die ‚entwickelten Industrieländer‘ zurück.)

Leistet es die Marktwirtschaft, daß sie das ‚Wachstum der allgemeinen Masse der Produktion‘ fördert und ‚die universale Gesellschaft der Nationen der ganzen zivilisierten Welt durch ein Band gemeinsamen Interesses und Austauschs mit einander verbindet‘? Was das heute ebenso viel wie die ‚Globalisierung‘ berufene ‚Wachstum‘ betrifft: Da ist immer nur die Rede von einem Wachstum des *Brutto*-Inlandsprodukts (wobei dann bisweilen als solches ‚Inland‘ auch die ganze Welt gelten darf). Aber dieses *Brutto*-Produkt wird berechnet als die Summe (des Dollar-Werts) *aller* gelieferten Güter und Leistungen, mit Inbegriff derjenigen, die nur zum Ersatz zuvor gebrauchter Güter (und Leistungen?) erzeugt wurden. Nach Abzug erst zumindest der Erzeugung nur zum Ersatz älterer ‚Investitionsgüter‘ erzeugten neuen ergibt sich ein *Netto*-Sozialprodukt. Aber gerade dieses kennt ausgerechnet in den höchstentwickelten Industrieländern kaum mehr ein Wachstum: *ibr* Wachstum, und damit das weltweit ausschlaggebende, beruht fast nur mehr auf der unaufhörlichen Ersetzung ‚veralteter‘ Industrieanlagen durch neue von höherer Produktivität. Diese gestattet einen zunehmend vorteilhaften Austausch der Industrieprodukte gegen Rohstoffe, vor allem Energieträger, und andere Produkte der industriell ‚unterentwickelten‘ Welt. Ein wirkliches weltweites ‚Wachstum der allgemeinen Produktion‘, findet unter diesen Umständen vielleicht überhaupt nicht statt. Was ‚wächst‘, ist nur das zunehmende Vermögen ‚entwickelter Industrieländer‘, dank beständig gesteigerter Produktivität, sich Rohstoffe, vor allem Energieträger, und nicht-industrielle Produkte von anderwärts durch vorteilhaften Tausch billig zuzueignen.

Schafft unter diesen Bedingungen die Marktwirtschaft ‚ein Band gemeinsamen Interesses und Austauschs‘, das ‚die universale Gesellschaft der Nationen der ganzen zivilisierten Welt‘, mit einander verbindet‘?

Nicht nur ernötigt der Konkurrenzkampf in einem weltweiten ‚System des vollkommenen Freihandels‘, oder die ‚Herstellung des Weltmarkts‘, eine beständige allseitige Erhöhung der Produktivität der Produktion, diese selbst verschärft unaufhörlich den Konkurrenzkampf. Eine Steigerung der Produktivität durch neue Maschinerie schafft Kosten, die schwerlich zu beköstigen sind durch bloßen Ertrag unverminderter Produktion mit verminderten Arbeitskräften; sie sind nur einzubringen durch den Absatz einer mit unverminderten Arbeitskräften erzielten vermehrten Produktion. Ein solcher vermehrter Absatz aber ist, wenn sich nicht wunderbarlich eine noch ungekannte Kaufkraft auftut, nur zu gewinnen durch eine Eroberung, auf Kosten von Konkurrenten, von Marktanteilen. Solche Eroberung aber führt zur Ruinierung der Konkurrenten, zum Ausfall ihrer Kaufkraft wie auch der ihrer brotlos gewordenen vormaligen ‚Arbeitnehmer‘; und damit zu einer Schrumpfung kaufkräftiger Nachfrage auf dem Weltmarkt und damit zu einer nochmaligen Verschärfung des Konkurrenz-

kampfes unter den ‚Anbietern‘ angesichts einer schrumpfenden kaufkräftigen Nachfrage.

Um es aufs schärfste zu formulieren: ‚Reichtum‘ kann man auf zweierlei Weisen schaffen oder sich zueignen: durch *Produktion* von bereichernden Dingen oder Leistungen, wie sie z.B. ein jeder Künstler, aber auch ein jeder Handwerker schafft; oder durch bloße *Akkumulation* von bereichernden Dingen und Leistungen, geschaffen bzw. geleistet von anderen, wie z.B. durch einfachen Raub oder durch Erpressung oder durch vorteilhaften Tausch. Ist nicht etwa die von einer Marktwirtschaft geforderte und geförderte ‚Produktionsweise‘ eher nur eine Art und Weise der Akkumulation, die viel weniger ein ‚Wachstum der allgemeinen Masse der Produktion‘ beinhaltet als vielmehr nur eine Ansammlung und Aufhäufung der Weltproduktion in den Händen von immer weniger Menschen oder doch menschlichen Gemeinden? Gewiß wird unter den Bedingungen einer Marktwirtschaft noch immer produziert, und zwar sogar, konzentriert, massenhaft; doch diese Massenproduktion dient in erster Linie nicht der Befriedigung eigener ortsansässiger Bedürfnisse, sondern einem Tauschhandel zwecks *billiger* Befriedigung eigener ortsansässiger Bedürfnisse und Beherrschung mit ihnen verbundener Interessen, mithin eigentlich einem Raub, oder einer Erpressung. (Der heute gängige Begriff der ‚Produktivität‘, wie oben angegeben, wäre demnach selbst ein heuchlerischer und demagogischer; ‚produktiv‘ sollte und dürfte vielmehr nur eine Reichtum produzierende, und nicht nur erraffende Produktionsweise genannt werden.)

Doch nicht nur das. Eine solche nur mehr akkumulative Marktwirtschaft bringt nicht nur eine Bereicherung nur einiger auf Kosten einer Mehrheit der Menschheit mit sich, sondern auch schlechthin unbezahlbare Kosten auf dem ‚Naturgebiet‘. Die von der Marktwirtschaft erforderte Steigerung der Produktivität durch die Ersetzung von menschlichen Arbeitskräften durch maschinell genutzte Naturkräfte droht eben diese in absehbarer Zeit zu erschöpfen. Aber zuvor schon erzeugt die von einer Marktwirtschaft geforderte Nutzung der Naturkräfte einen unbeherrschbaren *Abfall*. Anders herum gesagt: Die unterdessen berüchtigten so (noch immer beschönigend) genannten ‚Umweltprobleme‘ haben im wesentlichen sämtlich nur ein und dieselbe Ursache: sie entstehen bei der Gewinnung, dem Transport, der Aufbereitung, der Umformung und dem Verbrauch von ‚Energie‘ (mit Inbegriff der chemischen Energie z.B. von Düngemitteln) durch den dabei erzeugten unbeherrschbaren die ‚Umwelt‘ – genauer gesagt: Erde, Wasser, Luft, Pflanzen, Tiere und Menschen – *vergiftenden* Abfall: vom schlichten Mist bis hin zum ‚Atomüll‘. Zu begegnen wäre dem, nicht etwa nur durch ‚sparsamen Energieverbrauch pro Produkteinheit‘, sondern nur durch einen Verzicht auf die planmäßige Ersetzung menschlicher Arbeitskraft durch Naturkraft, mithin auf die heute so genannte ‚Produktivität‘, mithin auf den Konkurrenzkampf einer Marktwirtschaft. Hat sich nicht diese, im Hinblick auf ihre Folgen sowohl für die Mehrheit der Menschheit als auch für die (nicht-menschliche) Natur, auf die die Menschen für ihr Überleben angewiesen sind,

längst sch
falls im Si
Aber
wurde, ve
phen (wo
mie‘, wie
allzusehr
unserer
von uns
der Öko
Mensche
Was
‚slum‘ is
reichbare
verkehre
‚Ök
der ‚Wis
schaftlich
von ‚Nat
neuzeitli
neuzeitli

längst schon offenkundig als schlechterdings *unwirtschaftlich* erwiesen – jedenfalls im Sinne der oben (in § 1) angezeigten eigentlichen Frage der Ökonomie?

Aber nicht nur stellt die ‚Frage der Ökologie‘, wie sie soeben besprochen wurde, vor eine ‚Frage der Ökonomie‘. Es ist auch die zuvor in diesem Paragraphen (wohlbedacht unter demselben Titel) besprochene Frage der ‚Weltökonomie‘, wie sie die Menschen betrifft, in Wahrheit eine ‚Frage der Ökologie‘. Denn allzusehr herrscht die Neigung, als die Frage der Ökologie nur die der Folgen unserer vermeintlich ‚ökonomischen‘ Produktionsweise für die ‚Umwelt‘, der von uns verschiedenen ‚Elemente‘, Pflanzen und Tiere, zu betrachten. Die Frage der Ökologie erstreckt sich aber nicht minder auf die ‚Umwelt‘, in der auch die Menschen selber zu leben das Glück oder Unglück haben.

Was bedeutet denn Armut für Menschen anderes, als daß ihre ‚Umwelt‘ ein ‚slum‘ ist, das Wasser verschmutzt, Lebensmittel karg sind, und auch alle erreichbaren Mitmenschen mehr oder weniger in einem gleichen Elendszustand verkehren?

‚Ökonomie‘ und ‚Ökologie‘ sind gar nicht zweierlei, die eine eine Disziplin der ‚Wissenschaft vom Menschen‘, die andere eine Abzweigung der naturwissenschaftlichen ‚Biologie‘. Beide bezeugen sie die Unmöglichkeit einer Trennung von ‚Natur- und ‚Geisteswissenschaften‘, die auch nicht durch das Bestreben der neuzeitlichen ‚Wissenschaften vom Menschen‘ zu beheben ist, der Methode der neuzeitlichen Naturwissenschaft nach Kräften Nachfolge zu leisten.

§ 4. *Apologie*: Die Frage der modernen Wissenschaft

Bezüglich der Frage der Ökologie sind wir in einer Zeitspanne von etwa nur dreißig Jahren doch Zeugen eines ebenso bemerkenswerten wie bedenklichen Umschwungs der vorherrschenden Meinung geworden: ihres Umschwungs von ihrer *Verkennung* und *Verleugnung* der ‚abfälligen‘ Folgen der von der modernen Ökonomie betriebenen Produktionsweise zu deren Eingeständnis – und Rechtfertigung.

Im Jahre 1972 erschien unter dem Titel *The Limits to Growth* (‚Die Grenzen des Wachstums‘) der erste ‚Bericht an den Club von Rom‘. Nicht ohne Beschränktheit auf den gangbaren Begriff des ‚Wirtschaftswachstums‘ (als der Zunahme des ‚Brutto-Inlandsprodukts‘ der Weltbevölkerung), verbunden mit dem Hinblick auf das vorhersehbare ‚Wachstum‘ der Weltbevölkerung, sagte dieser ‚Bericht‘ verheerende Folgen von beiderlei Wachstum sowohl für die Weltbevölkerung und die Tragkraft der ‚Natur‘ als auch für ein fortdauerndes Wachstum der Produktion selbst voraus. Damals war die Reaktion der Vertreter und Befürworter der modernen Ökonomie der Vorwurf einer maßlosen Übertreibung der anstehenden Gefahren – obwohl doch jener ‚Bericht‘ noch technologisch interpretierbare (freilich heute schon wieder utopisch scheinende) Auswege wies: es müßten nur der Energie- und Rohstoffverbrauch sowie die schädliche Abfallerzeugung pro Produkteinheit je auf ein Viertel des Ausmaßes von 1970 (!) vermindert werden.

Heute schon ist indessen die Reaktion der Vertreter und Befürworter der modernen Ökonomie auf immer zahlreichere Berichte wie den genannten über das zunehmende Gefälle zwischen dem (verhältnismäßigen) Reichtum der Einwohner einiger weniger Weltgegenden und der (‚verhältnismäßigen‘) Armut der weit zahlreicheren Einwohner anderer Weltgegenden sowie über das bedrohliche Wachstum des von der modernen Produktionsweise erzeugten unbeherrschbaren Abfalls – eine ganz andere. Beiderlei ‚abfällige‘ Folgen der modernen Ökonomie und der von ihr angewandten und geförderten Technologie werden kaum noch ernstlich geleugnet oder bestritten, vielmehr von allen Beteiligten nicht ohne Bedauern zugegeben – aber für nahezu unvermeidlich erklärt und damit beinahe – nach Kräften – gerechtfertigt. *Dem* die moderne Ökonomie verwende und entwickle doch nur eine Technologie, die ihrerseits nur auf der Entwicklung und Anwendung einer mit dem Beginn der Neuzeit endlich erfundenen wahren und unumgänglichen modernen Wissenschaft fuße (vor allem der modernen Naturwissenschaft, aber mit Inbegriff der allen modernen Wissenschaften vom Menschen vorangehenden modernen ökonomischen Wissenschaft).

Nun ist soviel wahr: Die moderne Ökonomie stützte und stützt sich seit der ‚Heraufkunft‘ der modernen Wissenschaft zunehmend vollständig und ausschließlich auf deren technologische Anwendung; und diese ‚Anwendung‘ besteht im wesentlichen in nichts anderem als der serienmäßigen Wiederholung gelungener wissenschaftlicher Experimente, im Hinblick auf deren wissenschaft-

lich gesichertes Resultat; womit sich freilich diese wissenschaftlichen ‚Experimente‘ verwandeln in technologische ‚Implemente‘.

Zu unrecht haben ökologisch denkende Gegner der modernen Ökonomie und ihrer technologischen Produktionsweise diese eines die ‚Natur‘ vergewaltigenden ‚Anthropozentrismus‘ bezichtigt. In einem Atomkraftwerk z.B. spielen sich doch nicht von menschlicher Willkür erzwungene widernatürliche Vorgänge ab, sondern nur, wiewohl von Menschen entdeckt und ausgelöst, rein naturgesetzmäßige Prozesse; und nicht dadurch verursachen sie ‚Umweltprobleme‘, daß sie denn doch (wenigstens scheinbar oder in gewissem Maße) von Menschen *beherrscht* werden, sondern gerade nur dadurch, daß sie sich dann doch wieder menschlicher Beherrschung *entziehen* (zumindest in der Form des von ihnen erzeugten ‚Atom Mülls‘). Nicht zu unrecht vermag sich die moderne Wissenschaft als Apologie der modernen Ökonomie und Technologie auf das Gegenteil eines mutwilligen ‚Anthropozentrismus‘ zu berufen, nämlich auf ihren alle allzumenschlichen Bedürfnisse und Interessen förmlich verleugnenden ‚Objektivismus‘.

Dabei könnten – durch ihre unbestreitbare Wirklichkeit – auch sogar die ‚negativen‘, Menschen verarmenden und die Erde verwüstenden Erfolge der technologischen Anwendung der modernen Wissenschaft durch die moderne Wirtschaft der *Wahrheit* und *Unumgänglichkeit* eben dieser Wissenschaft zum Beweise dienen.

Ja die moderne Ökonomie könnte für die von ihr geförderte technologische Entwicklung in Anspruch nehmen, diese *verifiziere* doch lediglich „die beiden Grundprinzipien der Geschichtlichkeit der Natur, nämlich (den) zweite(n) Hauptsatz (der Thermodynamik) und die Tendenz zur Entwicklung differenzierter Formen“ (Carl Friedrich von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Zürich, Vandenhoeck, 1948, S. 13). Jenem ‚zweiten Hauptsatz der Thermodynamik‘ zufolge (der ‚erste‘ ist das Gesetz der ‚Erhaltung der Energie‘) kann bei jeder Umsetzung von ‚Energie‘ (definiert als die ‚Fähigkeit, Arbeit zu leisten‘) das Maß der ‚Entropie‘ (definiert als ‚Energie, die nicht mehr fähig ist, Arbeit zu leisten‘, nämlich nur mehr ‚chaotische Molekularbewegung‘ oder gleichförmige Wärme) immer nur zunehmen. Dieses ‚Grundprinzip‘ besagte die Unvermeidlichkeit der von der modernen Ökonomie geförderten technologischen Produktion chaotischen Abfalls. Mit dem zweiten ‚Grundprinzip der Geschichtlichkeit der Natur‘ hatte Weizsäcker offenbar die ‚Entwicklungslehre‘ von Charles Darwin im Auge. Diese hat dieser selbst wie folgt zusammengefaßt:

„... as more individuals are produced than can possibly survive, there must in every case be a struggle for existence, either one individual with another of the same species, or with the individuals of distinct species, or with the physical conditions of life. It is the doctrine of Malthus applied with manifold force to the whole animal and vegetable kingdoms“ – „Da mehr Individuen hervorgebracht werden als möglicherweise überleben können, muß es jedenfalls einen Kampf ums Dasein geben, sei es zwischen einem Individuum und einem anderen derselben Art, sei es mit Individuen einer

anderen Art oder mit den physischen Bedingungen von Leben überhaupt. Das ist die Lehre von Malthus, mit vervielfachter Kraft angewandt auf das gesamte Tier- und Pflanzenreich“ (*The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, 1859, Penguin Books, 1068, S. 117).

Dieses zweite ‚Grundprinzip‘ besagte demnach die Unvermeidlichkeit, daß eine jede ‚Entwicklung‘ (auch die der Menschheit) immer nur das Ergebnis eines ‚Kampfs ums Dasein‘ entweder von Menschen gegen Menschen oder von Menschen gegen Tiere und Pflanzen oder gar gegen die Bedingungen von Lebenserscheinungen überhaupt zu sein vermag.

Zu dieser imponierenden Darwinschen Erklärung der Vorgänge unserer Zeit hat keine zwanzig Jahre später Friedrich Engels, offenbar in genauer Anspielung auf Darwins Worte, aktueller noch erklärt:

„Die große Industrie endlich und die Herstellung des Weltmarkts haben den Kampf universell gemacht und gleichzeitig ihm eine unerhörte Heftigkeit gegeben. Zwischen einzelnen Kapitalisten wie zwischen ganzen Industrien und ganzen Ländern entscheidet die Gunst der natürlichen oder geschaffenen Produktionsbedingungen über die Existenz. Der Unterliegende wird schonungslos beseitigt. Es ist der Darwinsche Kampf ums Einzeldasein, aus der Natur mit potenziertem Wut übertragen in die Gesellschaft. Der Naturstandpunkt des Tiers erscheint als Gipfelpunkt der menschlichen Entwicklung“ (sogenannter ‚Anti-Dühring‘, 1878, MEW, 20, S. 254f.; ebenso in der diesem Buch entnommenen Schrift über *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 1882, MEW, 19, S. 216).

Die Unausweichlichkeit dieses Vorganges also, dessen Zeuge wir sind, wie auch die der Verschleuderung aller Energie-Potentiale zu bloßer Entropie, wäre es, was die von der modernen Ökonomie geförderte Technologie ‚verifizierte‘.

(Übrigens war es in seiner genannten Schrift Weizsäckers vornehmliches Anliegen, den Nachweis zu erbringen, „daß die Entstehung der Gestalten (und dann auch die ‚Entwicklung differenzierter Formen‘ des Lebens, s.o.) dem zweiten Hauptsatz nicht zu widersprechen braucht“, ja „daß sich (gerade diesem gemäß) mit Notwendigkeit Gestalten bilden“ (S. 63). Sein ausführlich dargelegtes Hauptargument lautet, kurz zusammengefaßt: daß es zur Bildung differenzierter Gestalten (wie denn auch aller Lebenserscheinungen), die auf den ersten Blick gesehen dem ‚zweiten Hauptsatz‘ widerspricht, so großer Umsetzungen von Energie bedarf, daß dem dabei anfallenden ‚ungeheuren‘ Zuwachs an Entropie gegenüber die scheinbar gegenläufige ‚Entwicklung‘ nicht ins Gewicht fällt. – Man ist fast versucht, eben diese Betrachtung als die elementarste Beschreibung oder gar Erklärung der oben angeführten Abfallserscheinungen der modernen Ökonomie und ihres Zusammenhanges mit moderner Wissenschaft und Technologie zu betrachten.)

Doch scheint heute allum die historisch wenig gebildete Vorstellung zu herrschen, die Erfindung der modernen Wissenschaft sei zu Beginn unserer

Neuzeit
habe als
technolo
schaft ei
schen N
Welt zu
zuführen
– noch
Erfolge
größten

Demnac
men, ob
wendun
nicht se
Philoso
„M
frühzeit
schungs
ren An
gemach
So
dung, al
So war
Produk
allerers
machte

Neuzeit wie ein Geistesblitz vom Himmel gefallen und die moderne Ökonomie habe alsdann, notgedrungen oder vernünftigerweise, diese neue Wissenschaft zur technologischen Anwendung gebracht. Vielmehr hatte diese moderne Wissenschaft einen *antiken* Ursprung, und in der Tat im Ansinnen der antiken griechischen Naturphilosophie, die unserer scheinbaren Welt zugrunde liegende ‚wahre‘ Welt zu entdecken (wie näher darzulegen in § 6). Doch anzuempfehlen und einzuführen vermochte sich die moderne Wissenschaft seit Beginn der Neuzeit nur – nochmals: in der Tat – durch die Verheißung die Menschheit beglückender Erfolge ihrer Anwendung. (Warum wohl?) So verkündigte einer ihrer ersten und größten Fürsprecher, Rene Descartes:

„sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, ... j'ai remarqué jusques où elles peuvent nous conduire (:) ... le bien général de tous les hommes. Car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui sont fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle ... nous ... pourrions nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature“ – „sobald ich mir einige allgemeine Begriffe betreffend die (neue) Physik zugeeignet habe (und es ist kein Zweifel, daß Descartes die neue Physik Galileis meinte), habe ich bemerkt, wie weit sie uns führen könnten (:) ... (zum) Gemeinwohl aller Menschen. Denn sie haben mich gelehrt, daß es möglich ist, zu Erkenntnissen von großem Nutzen für das Leben zu gelangen, und daß man von ihnen her, im Gegensatz zur schulmäßigen spekulativen Philosophie, eine Praxis finden kann, durch die ... wir ... uns gleichsam zu Meistern und Besitzern der Natur zu machen vermöchten“ (*Discours de la méthode*, 1637, Sixième partie).

Demnach wäre denn doch schon seit Beginn der Neuzeit alles darauf angekommen, ob die moderne Wissenschaft solche ‚praktischen‘ Verheißungen ihrer Anwendung zum ‚Gemeinwohl aller Menschen‘ wahrzumachen imstande war, und nicht so sehr darauf, ob sie, im Wettstreit mit der ‚schulmäßigen spekulativen Philosophie‘ den Anspruch erheben dürfte, die ‚wahre Welt‘ zu erkennen.

„Man‘ hat offenbar diesen Verheißungen einer modernen Wissenschaft frühzeitig Glauben geschenkt, vermutlich weil die von ihr empfohlenen Forschungsmethoden nur zu sehr den Methoden der Arbeitsteilung glichen, mit deren Anwendung die Produktionsweise der Manufaktur bereits zuvor ihr Glück gemacht hatte.

So dankte die moderne Wissenschaft ihre *Entwicklung*, nach ihrer *Erfindung*, allererst dem aufkommenden *ökonomischen* Interesse an ihrer Anwendung. So war es nach Adam Smith vielleicht die weitesttragende Folge des Erfolgs der Produktionsweise der Manufaktur, daß die von ihr eingeführte Arbeitsteilung allererst eine neuartige Nutzung von Maschinen ermöglichte und ‚interessant‘ machte:

„the invention of all those machines by which labour is so much facilitated and abridged, seems to have been originally owing to the division of labour“ – „die Erfindung all dieser Maschinen, wodurch die Arbeit soviel

erleichtert und abgekürzt wird, scheint ursprünglich der Arbeitsteilung zu danken“ (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, Glasgow Edition, 3, S. 20).

Und erst der durch die Produktionsweise der Manufaktur ermöglichte Gebrauch solcher Maschinerie forderte und förderte auch die ‚Entwicklung‘ einer neuen Wissenschaft: „some (of) all the improvements of machinery ... have been made“ by „those who are called philosophers or men of speculation ... who ... are often capable of combining together the powers of the most distant and dissimilar objects“ – „manche Verbesserungen der Maschinerie ... waren das Werk von Leuten, die man Philosophen oder Männer der Spekulation nennt ... und die oft imstande sind, die Kräfte der entferntesten und unterschiedlichsten Gegenstände mit einander zu verbinden“ (S. 21). Denn wer heißt nunmehr, damals, ein ‚Philosoph‘, und was gilt dann noch als ‚Philosophie‘? Deutlicher noch sagte Smith bereits zuvor (in seinem ‚Early Draft of Part of *The Wealth of Nations*‘, etwa 1759):

„It was a real philosopher only who could invent the fire engine, and first form the idea of producing so great an effect by a power in nature which had never before been thought of“ – „Nur ein wahrer Philosoph war imstande, die Feuer-Maschine (die Dampfmaschine) zu erfinden und allererst die Idee der Produktion einer so großen Wirkung durch eine nie zuvor bedachte Naturkraft aufzubringen“ (Glasgow Edition, 5, S. 570). (Sein Name war James Watt.)

Ohne das Interesse einer vom Erfolg der Produktionsweise der Manufaktur begeisterten modernen Ökonomie an einer ihr dienlichen Technologie und mithin an einer diese ermöglichenden ‚Philosophie‘ hätte die moderne Naturwissenschaft wohl nie ihren seither ungekannten Aufschwung gekannt.

Dies ist doch wohl ‚ein Stück‘ Wahrheit des ‚historischen Materialismus‘ von Marx und Engels, richtiger, nach ihrer eigenen Bezeichnung, ihrer ‚materialistischen Geschichtsauffassung‘. Wie geht es zu in der Geschichte der Kulturen der Menschheit? Nimmt eine solche je ihren Anfang von der Heraufkunft und Begründung einer zuvor ungefragten Frage (einer ‚Philosophie‘), sodann von der Erfindung einer Antwort auf diese Frage (einer ‚Wissenschaft‘), schreitet sie alsdann weiter fort zur ‚technologischen‘ Anwendung solcher Wissenschaft und endlich zum ‚ökonomischen‘ Erfolg – oder Mißerfolg – einer solchen Anwendung? Oder geht nicht vielmehr je der Erfolg und Ertrag, oder aber der Fehlschlag und Verlust einer Ökonomie vorweg, veranlaßt dieser oder jener die Fortentwicklung oder aber die Rückentwicklung der gebräuchlichen Technologie, mithin die Beglaubigung oder die Bezweiflung des Sinnes einer hergebrachten Wissenschaft und die Hintanhaltung oder Herausforderung einer neuen Philosophie? (So hat der Fehlschlag der modernen Ökonomie, die Verheißungen eines David Ricardo wahrzumachen (s.o.), zur frenetischen Suche nach ‚neuen Technologien‘ – der sogenannten ‚Wissensgesellschaft‘ – Anlaß gegeben, aber auch bereits zur Forderung einer gänzlich neuen Wissenschaft, nämlich der vorerst noch gar nicht entwickelten Ökologie, bis endlich hin zu einer – freilich

noch im
schen‘ P
Ja s
keit der
modern
von ihr
satz der
‚Energie
Anwend
dem er
der ‚En
den ‚ers
gie‘ ist,
Und D:
ums Da
schen P
rie des
hervorg
durch o
(Noch
endlich
Gl
modern
folge‘ c
Worübe
verwan
Ökolo
wahre,

noch immer hintangehaltenen – neuen Philosophie, etwa der ‚phänomenologischen‘ Philosophie eines Edmund Husserl, (– siehe § 9) –

Ja sogar die oben angeführten „beiden Grundprinzipien der Geschichtlichkeit der Natur“ (nach Weizsäcker) sind wohl eher nur Ausdruck der ‚Logik‘ der modernen Ökonomie als von dieser nur ‚angewandt‘ und gar ‚verifiziert‘, aber von ihr unabhängig wissenschaftlich entdeckte Wahrheiten. Der ‚zweite Hauptsatz der Thermodynamik‘ bekundet eigentlich nur die einfache Einsicht, daß ‚Energie‘-Vorräte immer nur ‚Potenziale‘ sind, die durch ihre Auswirkung oder Anwendung sich selbst *erschöpfen*; und verschleiert zugleich diese Einsicht, indem er den Restbestand eines erschöpften Energie-Potentials, unter dem Namen der ‚Entropie‘, doch noch als eine ‚erhaltene‘ Form von ‚Energie‘ hinstellt, um den ‚ersten Hauptsatz‘ zu retten (indessen diese ‚Entropie‘ nur mehr eine ‚Anergie‘ ist, die zugestandenermaßen nicht länger ‚fähig ist, Arbeit zu leisten‘). – Und Darwins angeführter Hauptsatz über die Unvermeidlichkeit eines ‚Kampfes ums Dasein‘ zwischen Individuen, Rassen oder Arten oder zu Lasten der ‚physischen Bedingungen von Leben überhaupt‘, inspiriert von der ‚Bevölkerungstheorie des Thomas Malthus (!), fußt auf der *Voraussetzung: wenn* „mehr Individuen hervorgebracht werden, als möglicherweise überleben können“, verschleiert durch ein ‚da‘ (‚as‘) anstelle des einzig allenfalls gerechtfertigten ‚wenn‘ (‚if‘). (Noch davon zu schweigen, daß doch ohnehin keines der gemeinten Individuen endlich zu überleben vermag.) –

Gleichwohl muß die moderne Wissenschaft, auf deren Anwendung sich die moderne Ökonomie vollständig und ausschließlich stützt, angesichts der ‚Erfolge‘ dieser Anwendung, *ihre* Wahrheit haben; fragt sich nur – *welche* Wahrheit? *Worüber* sagt die moderne Wissenschaft ‚die Wahrheit‘? – Jedenfalls aber verwandelt sich ‚die Frage der modernen Ökonomie‘, wie auch ‚die Frage der Ökologie‘, in eine Frage betreffend die moderne Wissenschaft: Ist sie die einzig wahre, die einzig mögliche, die einzig anwendbare ‚Wissenschaft‘ überhaupt?



II. Die wahre und die scheinbare Welt

Einleitung

Dieses Zweite Kapitel handelt vom eigentümlichen Wesen der modernen Wissenschaft, auf deren technologische Anwendung die moderne Ökonomie sich vollständig und ausschließlich stützt, und dieses ihres Wesens Ursprung im Scheitern der archaischen griechischen Naturphilosophie.

In einem ersten Paragraphen (§ 5) wird die Eigentümlichkeit der modernen Wissenschaft hervorgehoben, daß sie überhaupt nur noch Wissen will, d.h. aber, sich des einstigen Absehens älterer ‚Wissenschaft‘ (?) auf Erklärung und Verständnis ‚naturgegebener‘ Phänomene ent schlagen hat. (Damit ist bereits gesagt, daß sie selbst sich nur mehr durch einen Erfolg ihrer technologischen Anwendung auszuweisen vermag.) In einem zweiten Paragraphen (§ 6) ist allerdings festzustellen, daß gleichwohl die Grundbetrachtungen der modernen Wissenschaft keine anderen waren als diejenigen, in denen die archaische griechische Naturphilosophie ihre Vollendung fand. In einem dritten Paragraphen aber (§ 7) ist darzulegen, daß schon die klassische griechische Philosophie auf der Einsicht beruhte, daß das Absehen der archaischen Naturphilosophie, eine der ‚scheinbaren‘ Welt zugrunde liegende ‚wahre‘ Welt zu entdecken, zum Scheitern verurteilt war. So endete die antike griechische Philosophie, wiewohl sie bis heute noch nachlebt, in einer ‚Skepsis‘, die sich auch bis auf unsere moderne Wissenschaft und den Sinn ihrer technologischen Anwendung erstrecken muß (§ 8).

§ 5. *Doxa*: Die Modernität der modernen Wissenschaft

Zunächst aber ist hier zu bemerken: So wenig wie die moderne Ökonomie *die* Ökonomie schlechthin, so wenig ist die moderne Wissenschaft *die* Wissenschaft schlechthin: sie ist eine *eigentümliche* Wissenschaft (sonst könnte sie ja auch gar nicht als eine *neuzeitliche* Errungenschaft gelten). Damit ist noch gar nicht gesagt, daß sie nicht die *vorzüglichste* unter aller Art sonstiger (vermeintlicher) Wissenschaft sein könnte, wohl aber, daß sie nicht ohne ‚Alternative‘ ist und daß mithin die Behauptung ihrer *Vorzüglichkeit eines Nachweises* bedarf. (Und im vorigen Kapitel sollte gezeigt sein, daß heute ihre unentwegten Fürsprecher vom ‚klassischen‘ Nachweis ihrer *Vorzüglichkeit* – durch ihren Nutzen für das ‚Gemeinwohl aller Menschen‘ – schon Abstand genommen haben und statt dessen auf die moderne Wissenschaft als *die* doch unumgängliche Wissenschaft pochen.) Worin besteht, ungeachtet ihrer möglichen *Vorzüglichkeit*, die *Eigenart* unserer modernen Wissenschaft?

Vor nun fast zweieinhalbtausend Jahren erklärte Aristoteles – nach der üblichen Übersetzung (hier der von Eugen Rolfes):

„Wir glauben etwas zu *wissen*, schlechthin, nicht nach der sophistischen, akzidentellen Weise, wenn wir sowohl die Ursache als solche zu *erkennen* glauben, durch die es ist, wie auch die Einsicht uns zuschreiben, daß es sich unmöglich anders verhalten kann“ (sogenannte ‚Zweite Analytik‘, 1–2, 71 b 9–11, in der angegebenen Übersetzung).

Dahingegen erklärte Kant, vor nunmehr auch schon wieder fast zweieinhalb Jahrhunderten:

„Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die *Newton* in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesen Gesetzen wirken und man erklärt die verwickelten Naturgegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohl-erwiesenen Regeln enthalten seien ..., und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennet, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten“ (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764, A 63).

Und noch knapp siebzig Jahre später (1830) erklärte nochmals Auguste Comte (und zwar vermutlich ohne Kenntnis jener Bemerkung Kants):

„le caractère fondamental de la philosophie positive est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de

sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les *causes*, soit premières, soit finales ... Chacun sait ... que, dans nos explications positives, nous n'avons nullement la prétention d'exposer les causes génératrices des phénomènes, puisque nous ne ferions jamais alors que reculer la difficulté, mais seulement d'analyser avec exactitude les circonstances de leur production ... Ainsi, pour en citer l'exemple le plus admirable, nous disons que les phénomènes généraux de l'univers sont *expliqués*, autant qu'ils puissent l'être, par la loi de la gravitation newtonienne ... Quant à déterminer ce que sont en elles-mêmes cette attraction et cette pesanteur, quelles en sont les causes, ce sont des questions que nous regardons tous comme insolubles ... et que nous abandonnons avec raison à l'imagination des théologiens, ou aux subtilités des métaphysiciens" – „Der fundamentale Charakter der positiven Philosophie ist der, alle Phänomene als invariablen Naturgesetzen unterworfen zu betrachten, deren genaue Entdeckung und Zurückführung auf die geringstmögliche Anzahl das Ziel all unserer Bestrebungen ist, da wir die Forschung nach sogenannten primären oder finalen *Ursachen* für uns absolut unzugänglich und sinnlos halten ... Jedermann weiß, daß wir uns mit unseren positiven Erklärungen keineswegs anmaßen, die *Ursachen* offen zu legen, die die Phänomene hervorbringen, da wir ja damit die Schwierigkeit nur immer weiter aufschöben, sondern einzig und allein die Umstände ihrer Hervorbringung exakt zu analysieren ... So betrachten wir, um nur das bewundernswerteste Beispiel anzuführen, die allgemeinen Phänomene des Weltalls als soviel wie nur möglich *erklärt* durch Newtons Gravitationsgesetz ... Auszumachen, was diese Anziehung und diese Schwere an sich selber und was ihre Ursachen sind, das sind Fragen, die wir sämtlich als unlösbar betrachten und mit gutem Grund der Einbildungskraft der Theologen und dem Scharfsinn der Metaphysiker überlassen" (*Cours de Philosophie positive*, I, 1830; 5. unveränderte Auflage, Paris, 1892, S. 11–13).

Wenn Kant, der Begründer eines ‚transzendentalen Idealismus‘, und Comte, der Gründer des modernen ‚Positivismus‘, mit dieser ihrer bis ins Wörtliche übereinstimmenden Erklärung des Verfahrens, der Zielsetzung und des ‚Erfolgs‘ der modernen Wissenschaft rechthaben sollten (und ich kenne keine ernstzunehmende Gegenstimme), dann bestünde die Modernität der modernen Wissenschaft eben darin, daß sie mit ‚allem‘ gebrochen hat, was ihr zuvor seit Aristoteles allein als ‚Wissenschaft‘ gegolten hat (was doch auch eigentlich niemand bezweifelt). Im Lichte jenes ‚altertümlichen‘ (und ‚mittelalterlichen‘) Begriffs von ‚Wissenschaft‘ könnte die moderne Wissenschaft sogar nur als bloße ‚Meinung‘ gelten (wie man ‚doxa‘, im Unterschied und Gegensatz zur ‚episteme‘, zu übersetzen pflegt). So verstünde man auch schon, daß und warum die moderne Wissenschaft sich allererst nur zur Geltung zu bringen vermochte durch eine Verheißung ihrer ‚nutzbaren Folgen‘ (Kant, s.o.) – im Sinne Descartes‘ und Smith‘ (siehe § 4), aber auch im Sinne Kants selber, da ihm zufolge die ‚theoretische‘ „Vernunft nur die praktische Regel angibt, wie dem Bedürfnisse der Neigung abgeholfen werde“ (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, BA 38).

Doch so sprächen wir noch nicht sachgemäß. Denn zwar ‚widerspricht‘ die moderne Wissenschaft dem zuvor herkömmlichen Begriff von ‚wahrer‘ Wissenschaft, doch auch auf Grund dieses Begriffs kann sie nicht als bloße ‚Meinung‘ verworfen werden. Der Unterschied und Gegensatz liegt tiefer. Denn die seit Jahrhunderten gebräuchliche Übersetzung von ‚episteme‘ (bzw. ‚epistasthai‘) in Aristoteles’ oben angeführtem Satz mit ‚Wissen‘ bzw. ‚Wissenschaft‘ (‚scire‘ bzw. ‚scientia‘) wie auch die von ‚doxa‘ mit ‚Meinung‘ (‚opinio‘) ist *falsch*. Wenn wir irgend noch eine gemeinsame Sprache mit Aristoteles meinen sprechen zu können (und darauf beruht doch eine jede Möglichkeit noch fortdauernder Auseinandersetzung), dann müssen wir ‚epistasthai‘ und folglich ‚episteme‘ übersetzen mit ‚Verstehen‘ oder ‚Begreifen‘, nicht mit ‚Wissen‘ oder ‚Wissenschaft‘; und mit ‚Wissen‘ oder ‚Wissenschaft‘ eher, was Aristoteles mit ‚doxa‘ meinte, nicht etwa eine bloße schlecht gegründete subjektive ‚Meinung‘. Denn nicht zu unrecht ‚glauben wir‘ doch tausend Dinge zu *wissen*, und zwar ‚schlechthin, und nicht nur nach der sophistischen, akzidentellen Weise‘, *ohne* ihre ‚Ursache‘ zu erkennen und *ohne* ‚einzusehen, daß es sich mit ihnen unmöglich anders verhalten kann‘. Wie oft sagen wir nicht: Ich weiß sehr wohl, daß er, sie oder es sich (zumeist, oder vielleicht sogar immer) so und so verhält; aber ich verstehe, ich begreife nicht, warum, ich sehe den Grund nicht ein, warum es (oder etwa er oder sie) sich so verhalten muß und sich unmöglich anders verhalten kann.

Und den Unterschied zwischen ‚episteme‘ und ‚doxa‘ legt Aristoteles im 33. Kapitel (dem vorletzten) des Ersten Buchs der ‚Zweiten Analytik‘ wie folgt dar – wenn ich nun ‚episteme‘ mit ‚Begreifen‘ und ‚doxa‘ (vorerst) mit ‚Feststellung‘ übersetze:

„Das Begreifliche und das Begreifen unterscheidet sich dadurch vom (nur) Feststellbaren und der (bloßen) Feststellung, daß (jenes) Begreifen überhaupt und aus Notwendigem ist, das Notwendige aber sich unmöglich anders verhalten kann. Es gibt aber Wahres und Seiendes, das sich auch anders verhalten könnte. Ein Begreifen von solchem kann es offenbar nicht geben; das hieße ja, daß sich unmöglich anders verhalten könnte, was sich auch anders verhalten kann ... Wahr aber ist ... sowohl das Begreifen als auch die Feststellung und das daher (von beiden her) Gesagte; was bleibt, ist, daß eine Feststellung Wahres oder Falsches beinhaltet, solches aber, was sich auch anders verhalten kann“ (88 b 30/89 a 4).

Im Schlußteil des Kapitels führt Aristoteles ferner noch aus, daß man auch sogar die Ursache einer Erscheinung ‚feststellen‘ kann, daß es aber bei der bloßen Feststellung, ohne Begreifen, bleibt, wenn dann wieder das Eintreten dieser Ursache und dessen Ursache usw. unbegreiflich bleibt.

So würdigt Aristoteles die ‚doxa‘ keineswegs zu einer bloßen ‚subjektiven Meinung‘ herab, sondern erkennt sie als eine unvermeidliche Beschränkung unseres Verlangens zu *begreifen* an, angesichts der Rolle des ‚Zufalls‘ (vgl. das 30. Kapitel) in der ‚Natur‘ (siehe 89 a 8). So hätte ich auch ‚doxa‘, statt (wie oben) mit ‚Feststellung‘, schlicht und geradezu mit ‚Wissen‘, ja mit ‚Wissen-

schaft‘ ül
antiken,
von Kant

Aris
len‘, son
greifen;
wollte nu
daß letzt
ches (sei
meinwoh
der mod
gesehen
schied zu
schränku
wo es an

Ein
,epistem
und von
stellen. F
man abe
will, bec
sondern
kommer
dürfte, c
wenn nu
schon ei
,Alle Me
lich‘ seh
unser al
veröffen
Dilthey‘
gensatz
wissense
den. Al
,Erkläru
dann blo

Do
folgsver
,erklärte
vieles, a
setzen‘
g $t^2/2$,
auch ei

schaft' übersetzen dürfen. Somit artikuliert sich der Gegensatz zwischen einer antiken, der aristotelischen ‚Wissenschafts‘-Auffassung und der modernen, wie von Kant und Comte begriffenen, wie folgt:

Aristoteles verlangte ‚noch‘ danach, die Phänomene nicht nur ‚festzustellen‘, sondern im Maße des Möglichen aus ihren Ursachen als notwendige zu begreifen; die moderne Wissenschaft hingegen entsagte diesem Verlangen und wollte nur mehr wissen, ‚was der Fall ist‘ (Wittgenstein); sei es in der Annahme, daß letztlich *alles* doch nur Zufall sei, sei es in der Meinung, daß doch nur solches (sei es auch ‚bloßes‘) Wissen ‚von nutzbaren Folgen‘ (Kant) ‚für das Gemeinwohl aller Menschen‘ (Descartes) zu sein vermöchte. Die Eigentümlichkeit der modernen Wissenschaft bestünde mithin zwar in ihrem – vom Altertum her gesehen – *doxischen Grundzug*, doch dieser besagte nicht so sehr einen Unterschied zu einer älteren ‚Wissenschafts‘-Auffassung, sondern vornehmlich die Beschränkung auf *bloße Wissenschaft* – im Gegensatz zu einer einstigen Bestrebung, wo es angeht, nicht nur zu wissen, sondern zu begreifen.

Eine ähnliche Betrachtung wie über die gebräuchliche Übersetzung von ‚episteme‘ und ‚doxa‘ wäre übrigens auch über die von ‚apodeixis‘ mit ‚Beweis‘ und von ‚syllogismos‘ mit (angeblich noch nichts beweisendem) ‚Schluß‘ anzustellen. Einer ‚apodeixis‘ bedarf es nach Aristoteles, um etwas zu *begreifen*. Wenn man aber etwas, von dem man weiß, daß es ‚der Fall ist‘, auch noch begreifen will, bedarf es doch keines ‚Beweises‘ (nochmals etwa, daß es ‚der Fall ist?‘), sondern einer *Erklärung*. (Allenfalls könnte man, um die Verwirrung vollkommen zu machen, verlangen, daß eine ‚Erklärung‘ noch des ‚Beweises‘ bedürfte, daß sie die richtige ist.) Ein ‚Schluß‘ dahingegen (ein ‚syllogismos‘) ist, wenn nur seine Vordersätze wahr sind, jederzeit auch ein *Beweis*, nicht aber auch schon eine *Erklärung* dessen, was er beweist. So beweist der *berühmte* Schluß ‚Alle Menschen sind sterblich – Sokrates ist ein Mensch – also ist Sokrates sterblich‘ sehr wohl, daß Sokrates sterblich ist, ist aber sehr weit entfernt, seine und unser aller Sterblichkeit zu erklären. (Worauf komme ich zurück? Mein erster veröffentlichter Aufsatz, 1949, handelte ‚Vom „Erklären“ und „Verstehen“ bei Dilthey‘. Dieser gute Philologe sah oder behauptete zwischen beidem einen Gegensatz und suchte darauf ein eigenständiges Recht der ‚verstehenden‘ Geisteswissenschaften gegenüber den nur ‚erklärenden‘ Naturwissenschaften zu gründen. Allenfalls wäre zu sagen: Wenn das, was die Naturwissenschaft leistet, ‚Erklärung‘ heißen soll – wie ja immerhin auch noch nach Kant und Comte –, dann bleibt von ihr das Verlangen des ‚Verstehens‘ unbefriedigt, ja unberührt.)

Doch die moderne Wissenschaft hätte sich auch nicht durch ein bloßes Erfolgsversprechen zur Geltung bringen können, wenn sie überhaupt gar nichts ‚erklärte‘. Vielmehr ‚erklärt‘ sie, wenigstens dem Anschein nach, unglaublich vieles, aber immer nur solches, *was* aus ihren experimentell ermittelten ‚Naturgesetzen‘ oder ‚Regeln‘ folgt. So ist z.B. Galileis ‚Gesetz des freien Falls‘, $s = g t^2/2$, gewiß nicht die Ursache auch nur einer einzigen Fallbewegung, es gibt auch eine solche Ursache nicht einmal an (es sei denn ganz von ferne durch die

Anführung der Gravitationskonstante g , der sogenannten Erdbeschleunigung), ja es trägt nur wenig bei zum Verständnis von Fallbewegungen unter irdischen Bedingungen; indessen ‚erklärt‘ es, daß in (annähernd) widerstandsloser Umgebung die durchmessenen Abstände nur Funktion der durchlaufenen Fallzeit sind, ohne daß Schwere und Gestalt des fallenden Körpers noch ins Gewicht fielen. (So erklärt, nach einem Beispiel Aristoteles', das Holz, aus dem ein Bett gemacht ist, zwar nicht die Gestalt des Bettes, wohl aber einige seiner Eigenschaften, z.B. sein Gewicht, seine Brennbarkeit, daß es von einem Tischler hergestellt sein will u.dgl. mehr.)

M.a.W., die Wissenschaft ‚erklärt‘ die Resultate ihrer Experimente, wenn auch nur durch die Feststellung, dies und das müsse so und so ablaufen, weil es immer so ablaufe, weil dies das ‚Naturgesetz‘ oder die ‚Regel‘ sei. Denselben Erfolg (dasselbe Resultat) kann die Wissenschaft für eine jede Wiederholung ihrer Experimente versprechen. Dieser Erfolg ist freilich nur einzuheimsen, wenn eine solche Wiederholung tatsächlich stattfindet. Genau das ist die einzig mögliche Anwendung des von ihr angesammelten Wissens, ist angewandte Naturwissenschaft, ist die ‚Technologie‘ unseres wissenschaftlichen Zeitalters: die ‚serienmäßige‘ Reproduktion gelungener wissenschaftlicher Experimente mit genau vorhersehbarem Erfolg.

Sie wird aber natürlich nur stattfinden, wenn Leute daran ein ökonomisches Interesse nehmen, wenn Produzenten (die die Serienproduktion zu unternehmen imstande sind), aber auch Konsumenten (die deren Produkte abzunehmen imstande sind) sich davon einen Gewinn, eben einen Erfolg im ‚positiven‘ Sinn versprechen. So würde, im Falle der Heraufkunft der modernen Wissenschaft, der bereits in § 4 vermutete historische Hergang – erklärlich und verständlich; aber eben nicht – wissenschaftlich.

Man ver
che (d.h.
schaft a
ständig
Erfolgs
gerade
die unse
Welt zu
gen sein
die Wur
Die
rechnet
mentale
mathem
themat
großen
behaupt

Es wird
mentale
ergäbe
Wenn
,qualita
chen F
,Dinge
schreib
gensch
sere ,su
Zu
dige M

§ 6. Archäologie: Die Antiquität der modernen Wissenschaft

Man verlangt aber doch wohl, die Ursache zu wissen, aus der sich der erstaunliche (d.h. auf den ersten Blick unbegreifliche) Verzicht der modernen Wissenschaft auf Erklärung und Verständnis der phänomenalen Welt erklärte und verständlich würde. Er ist um so erstaunlicher, als sie sich damit einzig noch einem Erfolgskriterium auslieferte, indessen sie in der Tat doch einen antiken Ursprung gerade in dem Ansinnen der archaischen griechischen Naturphilosophie hatte, die unserer scheinbaren Welt zugrunde liegende, aber von ihr verdeckte ‚wahre‘ Welt zu entdecken und zu begreifen. Noch erstaunlicher aber ist es, daß zu zeigen sein wird, daß in eben diesem antiken Ursprung der modernen Wissenschaft die Wurzel ihres doxischen Grundzugs zu suchen ist.

Dieser antike Ursprung der modernen Naturwissenschaft erhellt ausgerechnet aus einem ihrer Grundzüge, den man gemeinhin neben ihrem experimentalen Grundzug als ihren höchst modernen zu betrachten pflegt: aus ihrem *mathematischen* Grundzug. Denn worin gründete eigentlich die berühmte Mathematisierung der modernen Wissenschaft, kraft deren sie, nebenbei gesagt, der großen Mehrheit gerade durch ihre Unzugänglichkeit imponiert? David Hume behauptete:

„The fundamental principle of (the modern) philosophy is the opinion concerning colours, sounds, tastes, smells, heat and cold, which it asserts to be nothing but impressions in the mind deriv'd from the operations of external objects, and without any resemblance to the qualities of the objects“ – „Das fundamentale Prinzip der modernen Philosophie (und gemeint ist damit ohne jeden Zweifel die Grundlegung der modernen Wissenschaft) ist die Meinung oder Behauptung, Farben, Geräusche, Geschmäcke, Gerüche, Warm und Kalt seien nichts als Eindrücke im Gemüt, abkünftig von der Einwirkung äußerer Objekte, doch ohne jede Ähnlichkeit mit den Eigenschaften der Objekte (selbst)“ (*A Treatise of Human Nature*, 1739; Book I, Section iv: ‚Of the modern philosophy‘).

Es wird nachzufragen sein, ob das von Hume so genannte schon für das ‚fundamentale Prinzip‘ der modernen Wissenschaft gelten kann. Doch schon aus ihm ergäbe sich in der Tat die *notwendige* Mathematisierung aller Wissenschaft: Wenn die ‚Meinung‘ oder ‚Behauptung‘ sich aufdrängt, all jene eigentlich allein ‚qualitativen‘ Bestimmungen, die wir den ‚Objekten‘ auf Grund unserer sinnlichen Eindrücke zuzuschreiben pflegen, seien doch keine Eigenschaften der ‚Dinge selbst und an sich‘, sind diesen keine anderen Bestimmungen mehr zuzuschreiben als unsinnliche ‚quantitative‘, mathematische (bzw. geometrische) ‚Eigenschaften‘; aus deren ‚Einwirkung‘ auf unser Gemüt sich dann allerdings unsere ‚subjektiven‘ Eindrücke erklären lassen müßten.

Zunächst ist zu sagen: Hume hatte recht. So begründete Galilei die notwendige Mathematisierung einer neuen Naturwissenschaft wie folgt:

„ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte ...; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato colore, non sento farmi forza alla mente di doveria apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata ... Per lo ehe vo pensando ehe questi sapori, odori, colori, etc. per la parte del soggetto nel quale ci par ehe riseggano, non sieno altro ehe puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo ...“ – „sobald ich mir eine körperliche Materie oder Substanz vorstelle, fühle ich mich wohl von der Notwendigkeit genötigt, mir zugleich vorzustellen, daß sie begrenzt und in der oder jener Gestalt gebildet ist, im Verhältnis zu anderen groß oder klein, an diesem oder jenem Ort, in dieser oder jener Zeit, daß sie sich bewegt oder stillsteht, einen anderen Körper berührt oder nicht, daß sie eines, wenig oder vieles ist ...; aber daß sie weiß oder rot, bitter oder süß, klangvoll oder stumm, von angenehmer oder unangenehmer Farbe sein müsse, sie von derlei Bedingungen notwendig begleitet aufzufassen, fühle ich mich nicht im Geiste genötigt ... Woher ich jetzt denke, daß diese Geschmäcker, Gerüche, Farben usw. vonwegen des Objekts, worin sie sich abzuzeichnen scheinen, nichts anderes sind als bloße Namen und daß sie ihren Sitz einzig in (unserem) empfindsamen Körper haben“ (*Il Saggiatore*, 1623, ed. L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1965, S. 261).

Manches wäre hierbei zu bedenken, etwa die Frage, ob eine ‚körperliche Materie oder Substanz‘ sich nicht nur ‚an diesem oder jenem Ort, zu dieser oder jener Zeit‘, sondern doch auch mit wenigstens *dieser oder jener* sinnlichen Qualität bekunden muß, um überhaupt als ‚Objekt‘ (‚suggetto‘) in Betracht zu kommen; ja ob ein solches ‚Objekt‘ auch nur *sein* kann, ohne auch auf einen für sinnliche Qualitäten empfindsamen Körper an seinem Ort und zu seiner Zeit einzuwirken. – Doch hier reicht Galileis Betrachtung vorerst hin, um Humes angeführtem Bedenken rechtzugeben.

Um doch noch das Zeugnis eines anderen der Grundleger der modernen Wissenschaft hinzuzufügen – Robert Boyle:

„there is in the body, to which these sensible qualities are attributed (‚light, or colour, ... sound, ... odour etc.‘), nothing real and physical, but the size, shape, and motion, or rest of its component particles ... Nor is it necessary they should have in them any thing more, like to the ideas they incite in us; these ideas being either the effects of our prejudices or inconsiderateness, or else to be derived from the relation that happens betwixt those primary accidents of the sensible object, and the peculiar texture of the organ it affects ...“ – „In einem Körper, dem solche sinnlichen Qualitäten zugeschrieben werden (wie Licht oder Farben, Geräusch, Geruch usw.), ist nichts Reales und Physisches als Umfang, Gestalt, Bewegung oder Ruhe der Teilchen, aus denen er sich zusammensetzt ... Auch ist es gar nicht notwendig, daß sie irgendetwas mehr in sich haben

sollten
entwe
oder :
denze
affizie

(Hier zeigt
einander be
urteilen und
John I
schen oder
beachteten

„colo
ties .
nothi
ons i
and i
sche
imme
Obje
herv
näml
Con
dem
Simp
die I
ner e

Eine nahv
Locke wie
chen Wach
lich veränd

„Co
n'ap
rien
wir
Wac
nich
End
eine

Es ist ein
hier das er
chen Wach
sichtlich c
auf dassell

sollten, was den von ihnen in uns erregten Ideen gliche; da diese Ideen entweder nur Auswirkungen unserer Vorurteile oder Unbesonnenheit sind oder aber abzuleiten aus dem Verhältnis zwischen jenen primären Akzidenzen des sinnlichen Objekts und der besonderen Textur des von ihm affizierten Organs“ (*The Origin of Forms and Qualities*, 1666).

(Hier zeigt sich schon an: ‚Ideen‘, die sich nicht aus der mathematischen ‚Textur‘ einander begegnender Körper erklären lassen, sind als bloße ‚Effekte‘ von Vorurteilen und Unbesonnenheit hinzustellen. Woher denn aber diese ?)

John Locke, Boyles Schüler, hat diesen Betrachtungen sodann ihren klassischen oder scholastischen Ausdruck gegeben in seiner bekannten, doch zu wenig beachteten Lehre von den ‚primären‘ und ‚sekundären Qualitäten‘ der Dinge:

„colours and smells, ... tastes and sounds, and other the like sensible qualities ..., whatever reality we by mistake attribute to them, are in truth nothing in the objects themselves, but powers to produce various sensations in us; and depend on those primary qualities, viz. bulk, figure, texture, and motion of parts“ – „Farben und Gerüche, Geschmäcker und Geräusche und (sonstige) derartige sinnlichen Qualitäten ... welche Realität auch immer wir ihnen irrtümlich zuschreiben, sind in Wahrheit nichts in den Objekten selbst als (deren) Vermögen, mannigfache Empfindungen in uns hervorzurufen, und hängen (gänzlich) von jenen primären Qualitäten ab, nämlich Umfang, Gestalt, Textur und Bewegung der Teile“ (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690, Book II, chapter viii (14), unter dem allzu beiläufigen Titel „Some further considerations concerning our Simple Ideas of Sensation“; als hätte sich Locke nur verpflichtet gefühlt, die Lehre seines Lehrers anzuerkennen, indessen diese doch eigentlich seiner eigensten ‚empiristischen‘ Intention im Wege stand).

Eine nahverwandte, wiewohl gleichsam umgekehrte Betrachtung hat schon Locke wie auch Boyle zuvor Descartes angestellt, seine Betrachtung eines Stückchen Wachs, dessen sämtliche sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften sich gänzlich verändern, wenn man es nur erwärmt:

„Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable“ – „Betrachten wir es aufmerksam unter Entfernung all dessen, was (also) nicht dem Wachs eigentümlich ist, sehen wir zu, was übrig bleibt. Gewiß bleibt doch nichts übrig als etwas Ausgedehntes, Flexibles und Veränderliches“ (gegen Ende der zweiten der *Meditationes de prima philosophia*, 1641, doch wohl eines Versuchs, Galileische Methoden in die ‚Metaphysik‘ einzuführen).

Es ist eine ‚umgekehrte‘ Betrachtung zu den zuvor angeführten zu nennen, da hier das erwärmende ‚Feuer‘ das ‚äußere Objekt‘ ist und das empfindliche Stückchen Wachs an die Stelle des ‚empfindsamen Körpers‘ eines Menschen tritt. Hinsichtlich dessen, was den ‚Dingen selbst‘ zuzuschreiben ist, läuft sie gleichwohl auf dasselbe hinaus wie die zuvor angeführten. (Aber doch eröffnet sie noch eine

andere, nicht mehr nur auf *menschliche* ‚Subjektivität‘ bezogene Perspektive, auf die erst in § 11 zurückzukommen sein wird.)

Hume, dem mit dem Vorstehenden soviel rechtgegeben wurde, fuhr an der angegebenen Stelle wie folgt fort:

„Upon examination, I find only one of the reasons communly produc'd for this opinion satisfactory, viz. that deriv'd from the variations of those impressions, even while the external object, to all appearance, continues the same“ – „Nach Prüfung der gemeinhin für diese Meinung angeführten Gründe finde ich nur einen befriedigend, den nämlich, der sich herleitet aus den Variationen jener Eindrücke, indessen das äußere Objekt allem Anschein nach sich gleichbleibt“.

Demnach wäre dieser ‚Grund‘ (‚reason‘) eigentlich von noch grundsätzlicherer Bedeutung als das zuvor genannte ‚fundamentale Prinzip‘. Das eigentliche fundamentale Prinzip dürfte doch aber wohl die Entscheidung sein, jene mannigfaltigen Eindrücke oder Wirkungen, eben ihrer Verschiedenartigkeit und Wechselhaftigkeit wegen, als *Abweichungen* von der ‚Realität‘ der Dinge zu betrachten, anstatt etwa umgekehrt die gewaltige Einbuße an *Wirklichkeit* zu bedenken, die die Dinge ohne die Betroffenheit und Mitwirkung von ihnen berührter sinnlich empfindsamer Wesen erlitten.

Wie dem auch sei: beides, sowohl das von Hume so genannte ‚fundamentale Prinzip der modernen Philosophie‘ als das von ihm dafür angeführte Hauptargument, findet sich bereits in der antiken Naturphilosophie des Demokritos, von dem her es auch wohl – über die *Pyrrhonäischen Grundzüge* des Sextus Empiricus (siehe § 8) – Galilei und seinen Nachfolgern überkommen sein dürfte. Es mag hinreichen, nur zwei der von ihm – Demokritos – überlieferten Fragmente anzuführen:

„Auf Grund der Tatsache, daß der Honig dem einen bitter, dem ändern süß schmeckt, hat Demokritos gelehrt, daß es weder bitter noch süß an sich gäbe“ (nach Sextus Empiricus). „Alle anderen sinnlich wahrnehmbaren (Eigenschaften der Dinge) hätten keinerlei objektive Wirklichkeit, sondern wären sämtlich (nur) Eindrücke des veränderten Sinnesorgans, wodurch die Vorstellung entstehe. Denn auch ‚kalt‘ und ‚warm‘ gäbe es in Wirklichkeit nicht ...“ (nach Theophrastos; beide Fragmente mit Bedacht zitiert nach der Übersetzung von W. Capelle, *Die Vorsokratiker*).

Was bewog aber den ‚Vorsokratiker‘ Demokritos – in Wahrheit war er Sokrates‘ sogar etwas jüngerer Zeitgenosse –, sich ausschließlich dieser Betrachtung hinzugeben? Er war nur der Vollender der archaischen griechischen – vornehmlich ionischen – Naturphilosophie. Deren Absehen aber war von Anbeginn ein rein ‚theoretisches‘, wie es Aristoteles begreifen, begründen und gutheißen sollte: das Absehen auf ‚Wissen‘ nur um des Wissens willen, ohne Rücksicht auf ‚praktische‘ (ökonomische, politische und ethische) und ‚poietische‘ (‚technische‘) Interessen und die derlei Interessen verursachenden Bedürfnisse der Menschen: um ‚die Dinge‘ zu sehen, wie sie sind (das ‚Seiende‘), und nicht ‚nur‘, wie sie auf uns

wirken, uns bee
auch der erste
ihres mathemat
aufprägte. –

Nachträgli
dern Atomp.
sich Werner H
eingelassen hat
wenn sie durch
Farbe, Geschm
ten besitzen k
kehrte (s.o.); v
geeignet, den
verschleiern. –
des Demokrit
,daher‘. – „Ab
räumlichen Au
schaften waren
Atome überha
von ihnen gene
Und meint der
bild des Löwe
etwas sagen zu
derne Auffassu
chen zwar einf
tes Bild des N
Wort eigentlic
S. 50). Das als
quenz und Rac

So tut sie
Unterschied z
rauszufinden:

„Es kön
Philosop
stens sel
neuen Z
menten
res Verg
tragen.
Naturwi
tigsten l
wissense

wirken, uns beeindrucken und angehen. Dieser *theoretische Grundzug* blieb dann auch der erste Grundzug der modernen Wissenschaft, ausweislich ihres zweiten, ihres mathematischen Grundzugs, der ihr dann ihren experimentalen Grundzug aufprägte. –

Nachträglich ist es hier von Interesse, eben auf eine Konfrontation der modernen Atomphysik mit der Atomtheorie des Demokritos einzugehen, auf die sich Werner Heisenberg, der Begründer der heutigen Quantenmechanik, einmal eingelassen hat: „Demokrit war sich vollkommen klar darüber, daß die Atome, wenn sie durch ihre Bewegung und Anordnung die Eigenschaften der Materie: Farbe, Geschmack, Geruch, erklären sollten, nicht auch selber diese Eigenschaften besitzen können“. Demokritos' Argument war freilich beinahe das umgekehrte (s.o.); wohl aber wäre das von Heisenberg ihm zugeschriebene bestens geeignet, den *doxischen Grundzug* der modernen Wissenschaft (siehe § 5) zu verschleiern. – „Daher nahm er den Atomen diese Eigenschaften, und das Atom des Demokrit ist ein ziemlich abstraktes Stück Materie“. Stimmt, nur eben nicht ‚daher‘. – „Aber Demokrit hat dem Atom die Eigenschaften des Seins und der räumlichen Ausdehnung, der Gestalt und der Bewegung gelassen. Diese Eigenschaften waren dem Atom verblieben, weil es schwierig geworden wäre, über die Atome überhaupt noch zu sprechen, wenn man auch diese Eigenschaften noch von ihnen genommen hätte“. Wieder nicht eben das Argument des Demokritos. Und meint denn Heisenberg ernstlich, man dürfe einem Ding (z.B. dem Sternbild des Löwen) beliebige Eigenschaften zubilligen, nur um darüber überhaupt etwas sagen zu können? – Jedoch: „In bezug auf diese Fragen scheint die moderne Auffassung vom Elementarteilchen konsequenter und radikaler. Wir sprechen zwar einfach z.B. von einem Neutron, aber wir können kein wohldefiniertes Bild des Neutrons geben und auch nicht genau sagen, was wir mit diesem Wort eigentlich meinen“ (*Physik und Philosophie*, 1959, Ullstein Bücher, Berlin, S. 50). Das also wäre der Fortschritt der modernen Atomphysik und die Konsequenz und Radikalisierung der Philosophie des Demokritos.

So tut sich Heisenberg tatsächlich schwer, doch noch einen wesentlichen Unterschied zwischen einer modernen Physik und einer antiken Philosophie herauszufinden:

„Es könnte im ersten Augenblick so aussehen, als seien die griechischen Philosophen durch eine Art von genialer Intuition zu gleichen oder wenigstens sehr ähnlichen Ergebnissen gekommen wie jene, zu denen wir in der neuen Zeit erst nach einigen Jahrhunderten härtester Arbeit mit Experimenten und Mathematik vorgedrungen waren. Eine solche Deutung unseres Vergleichs würde aber die Gefahr grober Mißverständnisse in sich tragen. Es gibt sehr große Unterschiede zwischen der modernen Naturwissenschaft und der griechischen Philosophie, und einer der wichtigsten besteht eben in der empiristischen Haltung der modernen Naturwissenschaft“ (S. 54–55).

Ja? Heisenberg verschließt sich der Herausforderung der Frage, ob nicht ‚Das Naturbild der heutigen Physik‘ (ein anderer Titel Heisenbergs, 1955) etwa keineswegs das Ergebnis von ‚Jahrhunderten härtester Arbeit mit Experimenten und Mathematik‘ war, vielmehr diese Arbeit mit Experimenten und Mathematik nur darin bestand, ein längst zuvor rein theoretisch entworfenes Weltbild auszufüllen und wahr zu *machen*.

Doch b
sophie
spruch,
erstreck
athenisc
ser Eins
Sie
gewand
seinem
gefunde
ist und
ihm ab
unterse
aneu‘)
Möglic
Grund‘
So

‚Die m
nannte
D
gungen
chen z
chische
angefü
ein eig
– doch
So
(noch
Weg (:

§ 7. *Aporie*: Die Phänomene und das ihnen Zugrundeliegende

Doch bereits in der Antike hat sich gegen die archaische griechische Naturphilosophie und ihre Vollendung durch Demokritos Einspruch erhoben, ein Einspruch, der sich nach dem Gesagten bis hin auf die moderne Naturwissenschaft erstrecken mußte, – der Einspruch der ‚klassischen‘ griechischen, vornehmlich athenischen Philosophie, die gewissermaßen gar nichts anderes war als eben dieser Einspruch.

Sie nahm wohl ihren Anfang mit Anaxagoras (selber einem nach Athen eingewanderten Ionier). In ihm zuerst glaubte Sokrates, seinem eigenen Zeugnis an seinem letzten Lebenstage zufolge (nach Platons *Phaidon*), den rechten Lehrer gefunden zu haben, da er hörte, jener lehre, „daß die Vernunft das Anordnende ist und aller Dinge Ursache“ (97 c). Doch wandte er sich alsbald enttäuscht von ihm ab, da ihm schien, auch er (Anaxagoras) vermöchte nicht entschieden zu unterscheiden zwischen zweierlei Arten von ‚Gründen‘: dem ‚Nicht-ohne‘ (‚ouk aneu‘) und dem ‚Wodurch‘ (‚dia ti‘), zwischen ‚notwendigen Bedingungen der Möglichkeit‘ von etwas (wie wir seit Kant sagen) und dessen ‚zureichendem Grund‘ (wie wir seit Leibniz sagen).

Sokrates (nach Platon):

„Aber dergleichen (notwendige Bedingungen) Ursachen zu nennen ist gar zu wunderlich; wenn aber einer sagte, daß ohne dergleichen zu haben, Sehnen und Knochen und was ich sonst habe, ich nicht imstande sein würde, das auszuführen, was mir gefällt, der würde richtig reden. Daß ich aber deshalb täte, was ich tue, und das, indem ich es mit Vernunft tue, nicht wegen der Wahl des Besten, das wäre doch eine gar große und breite Untauglichkeit der Rede, wenn sie nicht imstande wäre zu unterscheiden, daß bei einem jeden Ding etwas anderes ist die Ursache und etwas anderes jenes, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte; und eben dies scheinen mir, wie im Dunkeln tappend, die meisten mit einem ungehörigen Namen, als wäre es selbst die Ursache, zu benennen“ (99 a/b, wie Obiges nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher).

‚Die meisten‘ – gemeint sind doch wohl die ‚Physiologen‘ (wie Aristoteles sie nannte), und dann sogar auch noch Anaxagoras.

Durch die Setzung dieses Grund-Unterschieds: ‚bloße‘ notwendige Bedingungen sollten nicht ‚Ursachen‘ heißen, wiewohl ohne sie Ursachen nicht Ursachen zu sein vermöchten – ist der Grundton der gesamten ‚klassischen‘ griechischen Philosophie **gesetzt**. Aber noch Leibniz sollte gedenken, die ganze angeführte Stelle des **Platonischen Dialogs** (in französischer Übersetzung) als ein eigenes Kapitel in seinen *Discours de métaphysique* (von 1686) aufzunehmen – doch wohl in seinem Widerspruch zu Newton.

Sokrates selbst begab sich auf Grund jener Enttäuschung, wie er ferner (noch immer nach Platon) bekannte, auf seine berühmte ‚zweite Fahrt‘, auf den Weg (zu) seiner (doch ihm von Platon zugeschriebenen) ‚Ideenlehre‘:

„Mir scheint nämlich, wenn irgend etwas anderes schön ist, außer jenem Schönen selbst, daß es wegen gar nichts anderem schön sei, als weil es teilhabe an jenem Schönen, und ebenso sage ich von allem“ (100 c).

Seine Meinung mußte nach dem Vorigen sein: ‚Nur‘ *durch* ‚das Schöne selbst‘ ‚könne‘ irgend etwas sonstiges Schöne schön sein; oder ‚nur‘ durch seine *Teilhabe* an jenem – was freilich noch etwas anderes bedeutete. Daß es etwas zu denken geben muß wie ‚das Schöne selbst‘ (die ‚Idee der Schönheit‘) und daß ein schönes Ding, eine schöne Sache, ein schönes Tier, eine schöne Frau *nicht ohne* eine Teilhabe an jener ‚Idee‘ schön zu sein vermöchten – ist das nicht wiederum nur eine ‚notwendige Bedingung der Möglichkeit‘ ihrer Schönheit, aber keine Antwort auf die Frage, *wodurch* denn ein schönes Ding, eine schöne Sache, ein schönes Tier, eine solche Frau so schön ist und ‚teiltat‘ an etwas, das wir gern als ‚das Schöne selbst‘ zu denken oder gar anzuschauen vermöchten? Haben nicht auch Sokrates und Platon nur neuerlich eine ‚bloße‘, wiewohl notwendige Bedingung der *Möglichkeit* verwechselt mit einer wirklichen *Ursache*, indem sie nur ein *anderes* Zugrundeliegendes (nämlich das allgemeine Wesen einer bestimmten Sache oder eines bestimmten Wesens) hervorhoben als etwa Demokritos (er nämlich die einem jeden Ding zugrunde liegende mathematisch bestimmte Materie)?

Das war offenbar Aristoteles' Meinung. Mit seiner gewöhnlichen Trockenheit faßte er seine Kritik an der sokratisch-platonischen ‚Ideenlehre‘ in dem einzigen Satz zusammen:

„Als der Natur und dem Wesen nach *vorgängig* wird (u.a.) angesprochen, was ohne anderes zu sein vermag, *indessen* dieses (andere) ohne jenes nicht; dieser Auseinandersetzung bediente sich Platon“ (*Metaphysik*, V-11, 1019 a 2–4).

So aber, als den Begriff von etwas, ohne welches etwas anderes nicht zu sein vermag, es selbst aber sehr wohl ohne dieses andere, bestimmt Aristoteles sonst den von ihm geprägten Grundbegriff des ‚Zugrundeliegenden‘ (‚hypokeimennon‘). Dieser war ihm zufolge der vorherrschende Leitbegriff der archaischen Naturphilosophie wie auch selbst noch des ‚Platonismus‘.

Anfänglich allerdings ließ auch er, Aristoteles, sich selbst in seiner Kritik an Platon leiten von diesem Grundbegriff des ‚Zugrundeliegenden‘. So setzte er in seiner *Kategorien*-Schrift (wenn wir sie *doch* traditionsgemäß ihm als eine *Jugendschrift* zuschreiben) lediglich, daß das (Platonische) ‚allgemeine‘ Wesen – die später so genannte ‚essentia‘ – *doch nicht* das ‚erste Wesen‘ – die später so genannte ‚prima substantia‘ – heißen könne, da es zwar nicht mehr ‚in einem anderen‘, *wohl aber noch* immer nur ‚von einem anderen‘ zu sagen sei, dem ‚Ding‘ als dem ‚ersten Wesen‘ und allem, was ist und zu sagen ist, Zugrundeliegenden.

Sodann aber begriff er:

„Was wohl das Wesen seinem Gepräge nach ist, (*darüber*) wurde nun gesagt, daß es (dasjenige sei,) was nicht von einem *Zugrundeliegenden* (ge-

sagt wird), sondern von ihm das andere. Es muß aber nicht so allein (geprägt werden); denn das ist unzulänglich. Denn dieses (Zugrundeliegende) selbst ist unoffenbar, und ferner wird (bei einer solchen Prägung) die Materie (das einzige) Wesen ... Ich rede aber von einer Materie, die von sich her weder als ein Was, noch als ein Wieviel, noch als irgend etwas anderes anzusprechen ist, worin das Seiende umgrenzt ist“ (*Metaphysik*, VII-3, 1029 a 7–10 und 20–21).

(Ich muß hier die Anmerkung einschieben: Die geläufigen Übersetzungen bzw. Interpretationen lesen nicht, wie ich: ‚nicht allein so‘, sondern: ‚nicht so allein‘. Sie möchten gerne, daß Aristoteles doch am Wesensbegriff des Zugrundeliegenden festhält, vorbehaltlich nur einer ‚Ergänzung‘. Diese Ansicht scheint mir der Schärfe von Aristoteles’ Ausdruck und der gesamten Tendenz seines siebenten metaphysischen Buches völlig zuwider zu laufen.)

Also erstens: ‚Dieses selbst ist unoffenbar‘. Aristoteles sagt dies so knapp und ohne jede Erläuterung, daß er wohl nur darauf hinweisen wollte, daß ein Zugrundeliegendes immer nur zu *erschließen* ist, da es in Wirklichkeit immer nur eingebunden in das ‚Hinzukommende‘, *dem* es zugrunde liegt, in Erscheinung tritt. Das zweite, daß im Hinblick auf das Zugrundeliegende letztlich ‚die Materie das einzige Wesen wird‘, und zwar eine in jeder Hinsicht völlig bestimmungslose Materie, erläutert er in einiger Ausführlichkeit. Ich gebe zunächst den Wortlaut seiner Erklärung wieder:

„Wenn nämlich nicht diese (Materie) ein Wesen ist, verflüchtigt sich welches andere auch immer. Denn wenn die anderen (Wesen) aufgehoben werden, scheint nichts sonst übrig zu bleiben (als jene ‚erste Materie‘). Denn das andere (außer etwaigen anderen Wesen als der ‚ersten Materie‘) sind einerseits (nur) Widerfahrnisse, Hervorbringungen und Vermöglichkeiten der Körper, andererseits aber sind Länge und Breite und Tiefe (nur) Wievielheiten, nicht aber Wesen. Denn das Wieviel ist nicht Wesen. Vielmehr ist eher jenes das Wesen, wobei es als Erstem auftritt. Doch wenn Länge und Breite und Tiefe aufgehoben werden, sehen wir nichts übrig bleiben, außer wenn etwas das von diesen (Bestimmungen) Umgrenzte ist, so daß den es so Betrachtenden mit Notwendigkeit die Materie das einzige Wesen scheint“ (1029 a 11–19),

mit der oben schon wiedergegebenen Erläuterung der vollkommenen Bestimmungslosigkeit dieser ‚Materie‘.

Dies ist doch wohl wie folgt zu verstehen: Was uns gemeinhin, und zwar bis heute noch, als ‚Wesen‘ gilt – Gestein, Gewächs, Getier und Gestirn –, ist gewiß, was den ‚Widerfahrnissen, Hervorbringungen und Vermöglichkeiten der Körper‘ zugrunde liegt (was noch langst nicht bedeutet, daß es nur *dadurch* ‚Wesen‘ ist; vielmehr könnte es nur durch sein ‚Wesen-sein‘ imstande sein, jenen ‚Widerfahrnissen‘ usw. zugrunde zu liegen.) Würden diese Wesenheiten ‚aufgehoben‘, so auch besagte ‚Widerfahrnisse, Hervorbringungen und Vermöglichkeiten der Körper‘. ‚Länge und Breite und Tiefe‘ dahingegen sind nicht nur ‚Widerfahrnisse‘ (und schon gar nicht ‚Hervorbringungen‘ oder ‚Vermöglichkeiten‘) der Körper,

sondern ihrer Körperlichkeit Zugrundeliegendes: ein Standbild (Aristoteles' Beispiel) vermag einen Gott oder einen Menschen auch ohne dessen leibliche Gegenwart darzustellen, doch nicht ohne die Wiedergabe der ‚Länge und Breite und Tiefe‘ seiner Gestalt. (Ich selbst muß an die in Pompeji entdeckten Hohlräume in der versteinerten Asche des Vesuvs denken, die Gestalt und Haltung längst völlig verwester menschlicher Körper wiedergaben.) Würden diese ‚Länge und Breite und Tiefe‘ ‚aufgehoben‘, so auch jederlei Körper (nochmals mitsamt all ihren ‚Widerfahrnissen, Hervorbringungen und Vermöglichkeiten‘). Aber ‚Länge und Breite und Tiefe‘ sind nur ‚Wievielheiten‘ – wovon denn etwa? –, die ihrerseits noch eines Zugrundeliegenden bedürfen. Was sollte dies sein, da in diesem Gedankengang alle scheinbaren Wesenheiten und selbst jederlei Körper längst ‚aufgehoben‘ sind, als eine ‚von sich her‘ jeder Bestimmung entbehrende ‚erste Materie‘, als das ‚letzte Zugrundeliegende‘?

Aristoteles beschließt:

„Aber (das ist doch) unmöglich; denn am meisten scheint es einem Wesen zuzukommen, etwas Selbständiges und ein Dieses zu sein. Weswegen die Gestalt und (die Erscheinung) aus beiden (Materie und Gestalt) mehr Wesen zu sein scheinen als die Materie“ (1029 a 27–30; wie das Vorige in eigener Übersetzung; vgl. meine Abhandlung über *Das Grundlegende und das Wesentliche*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1965).

Damit hat Aristoteles dreierlei aufgezeigt: zum ersten, daß unter der Vorherrschaft des Grund- und Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden keinerlei Ideenlehre oder auch Kategorienlehre (wie seine eigene) der archaischen Naturphilosophie und ihrer Vollendung durch Demokritos etwas entgegenzusetzen vermochte; zum zweiten aber, daß sich die Befunde dieser Naturphilosophie vollkommen erklären und verstehen ließen aus ihrem ausschließlichen Hinblick auf ein den Phänomenen Zugrundeliegendes; zum dritten aber, daß diese Naturphilosophie sowohl zufolge der Begriffsbestimmung eines ‚Zugrundeliegenden‘ als auch ihrer einzig möglichen Ausfüllung notwendig außerstande war, das phänomenale Wesen zu erklären und zu verstehen.

Deutlicher und entschiedener noch als Demokritos (siehe § 6) hat Aristoteles, er jedoch kritisch, mit seinem Gedankengang zugleich ‚das Naturbild der heutigen Physik‘ in seinem Grundriß vorweggenommen. Denn auch die moderne Naturwissenschaft kennt eigentlich keinerlei ‚Dinge‘ oder ‚Wesen‘ mehr, sondern führt ‚die Eigenschaften der Materie: Farbe, Geschmack, Geruch‘ (Heisenberg) geradewegs zurück auf die mathematischen Bestimmungen der den Körpern zugrunde liegenden Korpuskeln. Um noch einmal Heisenberg zu bemühen: „in der heutigen Quantentheorie können wir kaum daran zweifeln, daß die Elementarteilchen letzten Endes auch mathematische Formen sind“ (*Physik und Philosophie*, S. 52; das ‚auch‘ bedeutet hier: so wie auch nach Demokritos).

Und ferner:

„Die Elementarteilchen der modernen Physik tragen eine Masse. Da Masse und Energie nach der Relativitätstheorie im wesentlichen das gleiche sind,

kann m.
kann al.
betrach

Wie von Aris
nomenen Zu
Wissenschaft
Welt‘: eine ‚e
zur vorherrsc
sen‘). Und v
nannt ‚Energ
eigenschaftsl
dem ‚ersten C
dert erhält, is
was, sondern
besser nur ‚dy
verstand, ins
ster Ekkehart

Nochma
sinnigen Beh
Aristoteles a
chen ‚Erweis
kritis und se

Darüber
Haupteinwar
dert David F
erhoben hat:

„I belie
shall co
that in
we utte
of the
Einwär
mich k
entsch
klären,
lassen
siehe §

Mit seinem e
Zeit hatte di
sche Naturp
zu erklären u
räumte, inde
fallen ließ (s

kann man sagen, daß die Elementarteilchen aus Energie bestehen. Man kann also die Energie als die Grundsubstanz, als den Grundstoff der Welt betrachten“ (S. 51).

Wie von Aristoteles für den Fall eines ausschließlichen Hinblicks auf den Phänomenen Zugrundeliegendes vorhergesagt, ‚erwies sich‘ also in der modernen Wissenschaft als die einzige ‚Grundsubstanz‘ nur mehr ein ‚Grundstoff der Welt‘: eine ‚erste Materie‘ (also als das ‚einzige Wesen‘, denn ‚substantia‘ wurde zur vorherrschenden lateinischen Übersetzung des griechischen Wortes für ‚Wesen‘). Und wie Aristoteles ebenfalls vorhersagte, gilt dieser ‚Grundstoff‘, genannt ‚Energie‘, der modernen Wissenschaft als vollkommen bestimmungs- und eigenschaftslos ‚die‘ Energie, deren (auch nicht angebbares) Quantum sich nach dem ‚ersten Grundsatz der Thermodynamik‘ bei allen Naturvorgängen unverändert erhält, ist ja nicht einmal kinetische, chemische, Atomenergie oder sonstwas, sondern eben nur ‚Energie‘ überhaupt. (Aristotelisch gesprochen, hieße sie besser nur ‚dynamis‘, ganz im Gegensatz zu dem, was Aristoteles unter ‚energeia‘ verstand, ins Lateinische übersetzt mit ‚actualitas‘ und ins Deutsche – von Meister Eckehart – mit ‚Würcklichkeit‘.)

Nochmals – wie schon oben im Falle des Demokritos – sei vor der leichtsinnigen Behauptung gewarnt, es hätte also die moderne Wissenschaft einen von Aristoteles abgewiesenen Gedankengang doch als ‚richtig‘ erwiesen; eines solchen ‚Erweises‘ ihres vorgängigen Hinblicks bedurften nach Aristoteles Demokritos und seine modernen Nachfolger gerade *nicht*.

Darüber hinaus aber hat Aristoteles mit dem oben Angeführten bereits den Haupteinwand vorweggenommen, den noch in unserem achtzehnten Jahrhundert David Hume gegen das ‚fundamentale Prinzip der modernen Philosophie‘ erhoben hat:

„I believe many objections might be made to this system; but at present I shall confine myself to one, which is in my opinion very decisive. I assert, that instead of explaining the operations of external objects by its means, we utterly annihilate all these objects, and reduce ourselves to the opinions of the most extravagant scepticism concerning them“ – „Ich glaube viele Einwände können gegen dieses System erhoben werden; doch will ich mich hier (nur) auf einen beschränken, der meiner Meinung nach ganz entscheidend ist. Anstatt dadurch die Wirkungen äußerer Objekte zu erklären, behaupte ich, vernichten wir vollends all diese Objekte und überlassen uns, was sie betrifft, dem ausschweifendsten Skeptizismus“ (a.a.O., siehe § 5).

Mit seinem ersten Punkt stieß allerdings Humes Beschwerde ins Leere. Zu seiner Zeit hatte die moderne Wissenschaft den Einwand Aristoteles‘ gegen die archaische Naturphilosophie, sie vermöge die phänomenale Welt schlechterdings nicht zu erklären und zu verstehen, bereits ausgeräumt, indem sie ihn kurzerhand einräumte, indem sie jeden Anspruch auf solche Erklärung und solches Verständnis fallen ließ (siehe § 5). Damit begab sie sich allerdings auch des Anspruchs, in der

von ihr betrachteten ‚Natur‘ die ‚wahre Welt‘ zu erkennen; denn wie anders vermochte sich diese ‚Natur‘ als die ‚wahre Welt‘ zu erweisen als dadurch, daß sich aus ihr die ‚scheinbare‘ Welt erklären und verstehen ließ (wie es auch nach Heisenberg noch das Absehen des Demokritos war)? Damit mußte sich die moderne Wissenschaft, wiewohl in ihrem antiken Ursprung einem rein ‚theoretischen‘ Ansinnen entsprungen (siehe § 6), in der Neuzeit auf ein rein ‚praktisches‘ Erfolgsversprechen für ihre Anwendung zurückziehen (siehe § 4). (Auf die zuvor bereits angesprochene Frage der Wirklichkeit wie auch der Erklärlichkeit und Verständlichkeit dieses ihres Erfolgs wird allerdings – in § 10 und § 12 – noch zurückzukommen sein.)

§ 8. *Epoché*: Der Grund der Skepsis

Der aristotelische Einwand gegen den Anspruch der von Demokritos vollendeten archaischen griechischen Naturphilosophie, die der scheinbaren Welt zugrunde liegende wahre Welt zu entdecken, nämlich der, sie vermöchte aus ihrem Zugrundeliegenden die scheinbare Welt nicht zu erklären und zu verstehen, konnte nur ausgeräumt werden durch seine Einräumung, durch die moderne Wissenschaft. Aber auch der demokritische Einwand der ‚Subjektivität‘ unserer Wahrnehmung der scheinbaren Welt gegen ihre Betrachtung als die einzig wahre, erhielt sich aufrecht. Eigentlich hatten weder Sokrates und Platon noch Aristoteles selbst ihm etwas entgegenzusetzen. Und war nicht die Einsicht in diese ‚Subjektivität‘ unserer scheinbaren Welt der *Grund* der naturphilosophischen Rückfrage nach dem ihr *Zugrundeliegenden*? Überdies stellt sich die Frage, ob sich die ‚klassische‘ griechische Philosophie dem vorherrschenden Hinblick auf das Zugrundeliegende zu widersetzen *vermochte*, wie sie wohl *wollte*, da auch sie an einem rein ‚theoretischen‘ Absehen *festhielt*, welches vielleicht die Vorherrschaft dieses Hinblicks unvermeidlich machte. (Ich habe in § 7 beiläufig darauf hingewiesen, daß Aristoteles‘ Übersetzer und Interpreten es bis heute nicht wahrhaben wollen, daß er die Vorherrschaft des Grund- und Wesensbegriffs des Zugrundeliegenden ernstlich habe anfechten wollen.)

So erhob sich schon in der Antike – in der Nachfolge des Demokritos und noch zu Lebzeiten Aristoteles‘ – eine ‚Skepsis‘. Wir wissen wenig von ihrem Ursprung, da ihr Begründer, Pyrrhon, nichts Schriftliches hinterlassen hat. Doch schwerlich dürfte ihre ‚Lehre‘ nur darin bestanden haben, sich selbst zu empfehlen (wie es ja wohl eine jede Philosophie tut), also eben nur Skepsis; und schon gar nicht nur ‚Skepsis‘ gegenüber jederlei ‚dogmatischer‘ Philosophie, wie wir eine solche modern verstehen als eine schlicht schlecht begründete und bloß sozusagen ‚evangelisch‘ verkündete. Vielmehr dürfte sie sich aus genau zweierlei Hinblicken ergeben haben: dem Hinblick auf Demokritos‘ Einwand der ‚Subjektivität‘ gegen die (aristotelische) Hinnahme der scheinbaren Welt als der einzig wahren und dem Hinblick auf Aristoteles‘ Einwand gegen eine (demokritische) Naturphilosophie, sie vermöchte aus der von ihr angenommenen wahren Welt nie die ‚scheinbare‘ Welt zu erklären und zu verstehen.

Denn soviel wissen wir: Pyrrhon war ein Schüler des Demokritos-Schülers Anaxarchos, mit dem zusammen er den makedonischen König Alexander („den Großen“) bis hin nach Indien begleitet hat. (Dort begegnete er vielleicht schon einer noch tieferen ‚Skepsis‘, als er selbst je aufzubringen vermochte.) An der Grundbetrachtung seines Altmeisters Demokritos, der Beobachtung der ‚Subjektivität‘ unserer Wahrnehmung der scheinbaren Welt, hat er vollkommen festgehalten, wie alle ihm nachfolgende Skepsis bis hin zu den berühmten zehn ‚Tropen‘ („Wendungen“) des Ainesidemos. Diese führte er ins Feld gegen die aristotelische Behauptung einer in ihren eigenen Wesenheiten fest gegründeten phänomenalen Welt. (Auffallend weniger gegen die in dieser Hinsicht der Lehre

des Demokritos einigermaßen verwandte sokratisch-platonische ‚Ideenlehre‘.) Doch er enthielt sich der Annahme der Lehre des Demokritos von dem den Phänomenen Zugrundeliegenden, seiner Atomlehre; wie denn nicht unter dem Eindruck der Bedenken Aristoteles' gegen das erklärende Leistungsvermögen eines doch nur Zugrundeliegenden? Von Aristoteles' Bedenken muß Pyrrhon gewußt haben infolge seiner Nähe zu Alexander, dessen Lehrer und Erzieher jener doch gewesen war. (Mit dieser aristotelischen Grund-Betrachtung vermochte sich die Skepsis auch gegenüber der sokratisch-platonischen ‚Ideenlehre‘ geltend zu machen, da auch diese nur auf eine der scheinbaren Welt zugrunde liegende ‚wahre‘ Welt zurückfiel.)

Aus dieser zweifachen Quelle der Skepsis wäre auch die scheinbar widersprüchliche zwifache ‚Definition‘ ihres Sinnes in den *Pyrrhonäischen Grundzügen* des Sextus Empiricus (im 2./3. nachchristlichen Jahrhundert) zu erklären. Im 1. Kapitel des Ersten Buches dieser Schrift umschreibt Sextus die Skepsis wie folgt:

„Unter den im Bereich der Philosophie Forschenden behaupteten die einen, das Wahre gefunden zu haben, vermeinten andere, es sei unmöglich, es zu erfassen, noch andere suchen (es) noch immer. Und die es gefunden zu haben meinen, sind die eigentlich so genannten Dogmatiker, wie die Nachfolger des Aristoteles und des Epikuros und die Stoiker und einige andere; indessen die eine (mögliche) Erfassung (des Wahren) Ausschließenden, wie die Nachfolger des Kleitomachos und des Karneades, Akademiker sind; es suchen aber (noch immer das Wahre) die Skeptiker“ (I, 2-4).

Im nachfolgenden 4. Kapitel aber erklärt er:

„Es ist aber das skeptische Vermögen ein solches, auf jederlei Weise Erscheinungen (‚phainomena‘) und Denkbare (‚noumena‘) einander entgegensetzen, und von daher gelangen wir zufolge der Gleichgewichtigkeit der einander gegenüberstehenden Sachen und Erklärungen zuerst zu einer Enthaltung (der Entscheidung, ‚epoché‘), sodann aber durch diese zu einer Unerschütterlichkeit (‚ataraxia‘)“ (I, 8-9),

auch ‚Unempfindlichkeit‘ (‚apatheia‘) genannt. (Geheimnisvoll und weitführend, daß damit eine solche unerschütterliche Unempfindlichkeit eigentlich als das einzig wahre Ziel all unseres Philosophierens hingestellt wird.) Es scheint ein Widerspruch zwischen der Vorstellung der Skepsis als anhaltende *Suche* nach dem ‚Wahren‘ (als etwas anderem als die scheinbare Welt) und als die *Enthaltung* einer jeden solchen Suche. Doch es wäre zu verstehen: Im Hinblick auf Aristoteles' Argument, auf Grund der Annahme einer der scheinbaren Welt lediglich *zugrunde liegenden* ‚wahren‘ Welt sei doch jene nie zu erklären und zu verstehen, enthielt sich die Skepsis einer solchen Annahme; doch im Hinblick auf die von Demokritos erkannte *Scheinbarkeit* der phänomenalen Welt beharrte sie auf der Suche nach einer Erkenntnis der wahren Welt, im Gegensatz zu der aristotelischen Behauptung dieser offenkundig scheinbaren Welt als der einzig wahren.

Auch arbeitete die Skepsis von Anbeginn mit dem Begriffs-Gegensatz zwischen ‚phainomena‘ und ‚hypokeimena‘, dem Unterschied zwischen ‚Erscheinungen‘ und dem ihnen ‚Zugrundeliegenden‘ (oder auch zwischen ‚Phaenomena und Noumena‘, siehe Kant); so z.B. Sextus schon in seinen einleitenden Erläuterungen:

„Daß nämlich das nach der Einbildung von Widerfahrnissen (Wahrgenommene) – (R.G. Bury übersetzt kurzerhand mit ‚sense-impressions‘) – uns unwillkürlich zur Einstimmung bewegt, verwerfen wir nicht ...; das aber sind die Phänomene. Wenn wir aber fragen, ob das Zugrundeliegende derartig ist, wie es erscheint, räumen wir zwar ein, daß es so erscheint, doch fragen wir (dies) nicht bezüglich des Phänomens, sondern bezüglich dessen, was von dem Phänomen gesagt wird“ (I, 19).

Das Wort ‚Phänomen‘ ist gewiß schon von Demokritos zum Begriff erhoben worden; doch das ‚Zugrundeliegende‘ erst von Aristoteles. (Man wird freilich beachten, daß in der angeführten skeptischen Rede das Zugrundeliegende gar nicht erscheint als ‚das, wovon das andere gesagt wird‘, sondern selber als etwas, ‚was von den Phänomenen gesagt wird‘; womit es nach Obigem (in § 7) Aristoteles sogar eins sein könnte.)

Untergründig war die Skepsis jahrhundertlang vielleicht nicht weniger wirkungsmächtig als die ‚klassische‘ griechische Philosophie; entsprang doch ihrer Überlieferung (der demokritischen Grundbetrachtung) in unserem siebzehnten Jahrhundert die moderne Wissenschaft, deren ‚fundamentales Prinzip‘ noch David Hume als das eines ‚most extravagant scepticism‘ zu betrachten vermochte. Und waren nicht die ‚dogmatischen‘ – Lehren verkündigenden – Schulen der Spätantike und des Mittelalters – von der Stoa bis hin zur Philosophie der ‚Renaissance‘ – sämtlich nur – christliche, unchristliche oder ‚häretische‘ – *Glaubens-Systeme*, die nur *pochten* auf je *ihre* Prinzipien und *ihre* Erklärung und *ihre* Verständnis der Phänomene? Man scheint zu meinen, ein ‚Glaube‘ sei etwas jeglicher Skepsis Entgegengesetztes. Aber ist nicht ein Glaubens-Bekenntnis zuerst das Bekenntnis, durchaus nicht zu *wissen* zu vermögen, wie ‚die Dinge‘ zu erklären und zu verstehen sein sollten, sondern es eben nur mehr ‚glauben‘ zu können? Jeglicher Glaube *ist*: Skepsis.

Aber auch darin bekundet sich die untergründige Wirkungsmacht der antiken Skepsis, daß sie sich noch einmal wieder in unserem zwanzigsten Jahrhundert in nur wenig verwandelter Gestalt zu erneuern vermochte, nämlich in der Gestalt eines großspurig so genannten ‚Postmodernismus‘. Einlassungen dessen bedeutendster und gewiß nicht unverdienstlichen Vertreter (wie Michel Foucault, Jacques Derrida oder Jean Baudrillard, die sich freilich nie zu dieser Bezeichnung bekannt haben) lesen sich bis heute noch streckenweise wie Paraphrasen der *Pyrrhonäischen Grundzüge* des Sextus Empiricus (von denen sie wohl durchaus nicht Kenntnis zu haben scheinen). Dies allerdings, obwohl die Befunde, die einst die antike Skepsis verursachten, indessen längst schon erledigt sind: der aristotelische Befund der Unerklärlichkeit und Unverständlichkeit der

phänomenalen Welt aus einer ihr nur zugrunde liegenden ‚wahren‘ Welt durch den Erklärungsverzicht der modernen Wissenschaft, wie dargestellt, der demokritische Befund der ‚Subjektivität‘ unserer scheinbaren Welt aber durch deren Anerkennung in einer phänomenologischen Philosophie, von der alsbald (in § 9) die Rede wird sein müssen. So gesehen, ist der selbsternannte ‚Postmodernismus‘ in Wahrheit nur der – vielleicht sogar anerkennenswerte – Rückfall in einen ‚Prämodernismus‘: Foucault will in seiner ‚Archéologie du Savoir‘ eigentlich von der wirklichen modernen Wissenschaft (der Atomphysik und der Molekularbiologie) nichts wissen; und vor dieser macht auch Derridas sonst so verwegene ‚Dekonstruktion‘ unberührt halt. Und beide verschließen sich der unerhörten Herausforderung einer phänomenologischen Philosophie (von der alsbald die Rede wird sein müssen), sich nicht nur eines Anspruchs auf *Erkenntnis* einer der scheinbaren Welt zugrunde liegenden ‚wahren Welt‘ zu enthalten, sondern selbst noch der vorgängigen *Annahme* der ‚Existenz‘ einer solchen. Ihr Kriterium bleibt immer ein ‚theoretisches‘ oder ‚Objektivitäts‘-Ideal, und der Tenor ihrer Skepsis ein Nachweis seiner Unerfülltheit, wenn nicht Unerfüllbarkeit – in den hermeneutischen Wissenschaften vom Menschen. (Als ob nicht die Vertreter der vom angeblichen ‚Postmodernismus‘ hartnäckig verleugneten modernen Naturwissenschaft je schon bezweifelt hätten, ob ihrem Objektivitäts-Ideal die Wissenschaften vom Menschen je zu genügen vermöchten.)

Man mißverstehe nun aber das Vorstehende (insbesondere §§ 6 und 7) wie auch das Nachstehende (insbesondere §§ 10 und 11) nicht als den etwas gröblichen Versuch eines Abrisses der westlichen Philosophiegeschichte von ihren archaischen Anfängen bis ins zwanzigste Jahrhundert. Worum es hier geht, ist vielmehr, (durchaus ‚selektiv‘) längst gewonnene Einsichten und ausgesprochene Eingeständnisse, deren Tragweite sich bis hin in die Fragen unserer heutigen Ökonomie erstreckt, in Erinnerung und doch noch zum Tragen zu bringen. Und was sonst könnte, allerdings, das Motiv eines Studiums unserer Philosophiegeschichte sein?

Doch die Philosophiegeschichte, wie sie sich ausgerechnet seit Hegel als Disziplin zu etablieren vermocht hat, wurde selber zum Vorläufer des ‚Postmodernismus‘ und ist wie dieser nur ein Nachzügler der antiken Skepsis. Ist es doch ihr einziges Absehen, die *Meinungen* ‚Philosophen‘ genannter Schriftsteller der Vergangenheit (bis hin zur allerjüngsten) so objektiv möglich festzustellen und wiederzugeben, unbekümmert um ihre *Bedeutung* (welche die bloße Meinung jener Schriftsteller zu übertreffen vermag, aber immer nur ihre Bedeutung für andere, und vorerst *für uns* sein kann). Die Frage der Wahrheit oder Unwahrheit besagter Meinungen schließt die Philosophiegeschichte zwar keineswegs aus, aber sie verschiebt sie bis zum Abschluß ihrer vollständigen Erforschung – und das heißt ja wohl: endlos. Und vielleicht ist das nicht etwa das Elend der Philosophiegeschichte, sondern die Zuversicht ihrer Betreiber auf eine wohlverdienigte Epoché und wohlverdiente Apathie hinsichtlich der hier erörterten Frage

III. Die Lebenswelt und das Totenreich

Einleitung

So wie sich im Ersten Kapitel die Frage der modernen Ökonomie in eine Frage betreffend die moderne Wissenschaft verwandelte, so hat sich im vorstehenden Zweiten Kapitel die Frage der Wissenschaft als eine Frage der ‚Metaphysik‘ herausgestellt: der ‚Metaphysik‘ im volkstümlichen Sinne des Wortes, als der Frage nach einer anderen, unserer scheinbaren Welt zugrunde liegenden ‚wahren‘ Welt und ihrer Erkennbarkeit.

Thema dieses Dritten Kapitels ist die von einer phänomenologischen Philosophie wiederentdeckte einzige Wirklichkeit der Scheinbarkeit unserer Lebenswelt und ihre Einschränkung durch die Macht des Totenreichs.

Ein erster Paragraph (§ 9) knüpft an Husserls Begriff der Lebenswelt an, welcher eigentlich darauf hinausläuft, die *Scheinbarkeit* unserer Lebenswelt als die *Wirklichkeit* der einzig wirklichen Welt selber zu begreifen. Ein zweiter Paragraph (§ 10) erhärtet die Bezeichnung dieser einzig wirklichen Welt als die ‚Lebenswelt‘ durch den Hinweis, daß die „Welt der Wissenschaft“ sich je schon nur als ein Totenreich darzustellen vermochte. In einem dritten Paragraphen (§ 11) ist aber einzuräumen, daß schon Husserls Vorläufer – Berkeley, Hume und Fichte –, wie sodann auch er selbst, sich zu einem ‚Idealismus‘ haben verleiten lassen, der im Hinblick auf die einzige Wirklichkeit der ‚Lebenswelt‘ die Wirkungsmacht des *Niederganges* allen Lebens, diese *tödliche* Wirklichkeit inmitten der Lebenswelt, fast völlig verkannte. Im Schlußparagraphen des Kapitels (§ 12) ist die späte Einsicht Nietzsches in Erinnerung zu bringen, daß das ‚Totenreich‘ sogar eine Übermacht über ‚alle Jasagenden Kräfte des Lebens‘ zu gewinnen vermag, wenn die Menschen selber ihr Leben mit seiner Wirklichkeit verbünden.

So kündigt sich bereits das Thema des nachfolgenden Schlußkapitels an, nämlich, daß die Frage der ‚Metaphysik‘ ihrerseits neuerlich auf eine Frage der Ökonomie zurückführt.

In einem auch schon wieder vorigen Jahrhundert erschien es dem Begründer einer endlich *phänomenologischen* Philosophie, Edmund Husserl, als „der tiefste Sinn der neuzeitlichen Philosophie ..., daß ihr innerlich die Aufgabe zugewachsen ist ..., den radikalen Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren Sinn wahrzumachen“ (*Erste Philosophie*, 1923/24, I, WW. VII, 61). Ich schiebe die Besprechung des ‚historischen‘ Teils dieser Aussage auf bis § 11 und suche vorerst zu erörtern, worin ihr zufolge Husserl jedenfalls seine eigene ‚Aufgabe‘ erblickte. Die antike und bis heute noch vorwaltende Skepsis ‚in einem höheren Sinn wahrzumachen‘ – was sollte das heißen? Nach meiner Einsicht in Husserls Gedanken zweierlei: Einerseits die skeptische Epoché hinsichtlich der *Erkenntnis* einer der scheinbaren Welt nicht nur zugrunde liegenden, sondern sie auch erklärenden und verständlich machenden ‚wahren‘ Welt zu *radikalisieren* zu einer ‚phänomenologischen Epoché‘ selbst noch von der *Annahme* einer der scheinbaren Welt zugrunde liegenden ‚wahren‘ Welt; andererseits, den skeptischen ‚Subjektivismus‘ nicht länger als Einwand gegen die ‚Wahrheit‘ der scheinbaren Welt zu betrachten, sondern als deren eigenste Wirklichkeit zu *bewahren*.

Die Radikalisierung: Dies bezeichnete Husserl als die

„*Generalthesis der natürlichen Einstellung*: ‚Die‘ Welt ist als Wirklichkeit immer da, sie ist höchstens hier oder dort ‚anders‘ als ich vermeinte, das oder jenes ist *aus ihr* unter den Titeln ‚Schein‘, ‚Halluzination‘ u.dgl. sozusagen herauszustreichen, aus ihr, die – im Sinne der Generalthesis – immer daseiende Welt ist. Sie umfassender, zuverlässiger, ... vollkommener zu erkennen, ... alle auf ihrem Boden sich anbietenden Aufgaben ... zu lösen, das ist das Ziel der *Wissenschaften der natürlichen Einstellung*“ (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie ...*, I, 1913, WW. III, 1950, ed. W. Biemel, S. 63).

(Husserl gesteht dieser ‚Einstellung‘ sogar zuviel zu, wie er später wohl selbst sah, wenn er sie als eine ‚natürliche‘ bezeichnet; war jene ‚Generalthesis‘ nicht eher nur die aller *theoretischen* Philosophie, insbesondere der archaischen griechischen Naturphilosophie und der ihr nachfolgenden modernen Wissenschaft? Wie dem auch sei:) Hinsichtlich dieser ‚Generalthesis‘

„übe ich phänomenologische Epoché, die mir also hinfort eo ipso den *Vollzug* auch jedes Urteils, jeder prädikativen Stellungnahme zu Sein und So-sein und allen Seinsmodalitäten von räumlich-zeitlichem Dasein von ‚Realem‘ verschließt“ (a.a.O., S. 68).

Bedarf diese ‚*phänomenologische* Epoché‘ einer eigenen Rechtfertigung? Doch nicht, wenn sich die Annahme jener ‚Generalthesis‘, die einer der scheinbaren Welt zugrunde liegenden ‚wahren Welt‘, ihrerseits (nach der Forderung Aristoteles‘) einzig zu rechtfertigen vermöchte durch ihre Fähigkeit, die scheinbare Welt zu erklären und zu verstehen. Doch diese scheinbare Welt, unsere ‚Le-

benswelt', ist dem späteren Husserl zufolge einzig und allein zu erklären und zu verstehen aus unserem ‚Interessenleben‘ (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften ...*, 1936, WW., VI, 108; von mir unterstrichen):

„Wir, als im wachen Weltbewußtsein Lebende, sind ständig aktiv auf dem Grunde der passiven Welthabe, wir sind von da her, von im Bewußtseinsfeld vorgegebenen Objekten affiziert, den oder jenen sind wir, unseren Interessen gemäß, zugewendet, mit ihnen in verschiedenen Weisen aktiv beschäftigt, sie sind in unseren Akten ‚thematische‘ Objekte ... So ist das Weltbewußtsein in einer ständigen Bewegung ..., derart daß immer ein Gesamtbereich der Affektion besteht und die darin affizierenden Objekte bald thematisch, bald unthematisch sind“ (a.a.O., 110–111).

Diese ‚Bewegung‘ bestimmt unser ‚waches Weltbewußtsein‘ und unsere Lebenswelt, unsere scheinbare Welt; ein *Thema* aber ist in der Tat nicht wahr oder ‚falsch‘, sondern einzig von *Interesse* oder wenig interessant oder gänzlich uninteressant. (Vgl. meine *Topik*, Kluwer, Dordrecht, 2002.)

Aber ist nicht auch umgekehrt die moderne Wissenschaft nur zu erklären und zu verstehen aus dem ‚Interessenleben‘ unserer Lebenswelt, also nicht

„ohne die Besinnungen (‚auf ihren eigentlichen Sinn‘) radikal durchzuführen bis zu dem letztlichen Zweck, dem die neue Naturwissenschaft ..., aus dem vorwissenschaftlichen Leben und seiner Umwelt hervorgewachsen, von Anfang an dienen sollte, einem Zwecke, der doch in *diesem Leben* selbst liegen und auf seine Lebenswelt bezogen sein mußte“ (S. 50)?

(Husserl meinte: „Was leisten wir durch sie (diese ‚neue Naturwissenschaft‘) wirklich? Eben eine ins Unendliche erweiterte *Voraussicht*“; S. 51. Ich würde stattdessen sagen: sie dient vielleicht vornehmlich unserem Interesse an *Vorhersehbarem*; aber was sie vorherzusagen vermag, sind fast nur die Ergebnisse ihrer eigenen Experimente im Falle ihrer technologischen Wiederholung; siehe § 5.)

Die Bewahrheitung des skeptischen ‚Subjektivismus‘: Einmal jene wirklich radikale, die ‚phänomenologische Epoché‘ begründet und vollzogen, erweist sich schon beinahe als „die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“ (S. 49). Denn ehe noch unsere von ihr betroffenen ‚Affektionen‘ und unsere daher erregten ‚Interessen‘ auf ihre ‚Wahrheit‘ oder ‚Scheinbarkeit‘ hin in Betracht kommen, sind sie doch wirklich, bestimmen sie unser Verhalten und ist dieses mitbestimmend für die Wirklichkeit unserer Lebenswelt.

Unter dem Titel der ‚Lebenswelt‘ hat Husserl nicht etwa, wie es häufig aufgefaßt wird, auf seine alten Tage noch ein neues Thema für seine Phänomenologie entdeckt. Er hat mit diesem Wort nur endlich den rechten Namen dafür gefunden, was eigentlich von Anbeginn der Gegenstand seiner Phänomenologie war, die langhin nur als eine Art ‚deskriptive Psychologie‘ (so auch anfänglich von ihm selbst) oder als eine Variante neukantianischer Erkenntnistheorie verstanden oder vielmehr mißverstanden wurde. Von Anbeginn befaßte sich die Phänomenologie in der Tat mit der ‚Welt‘, wie sie sich uns in unseren Wahrneh-

mungen, Erinnerungen, Erwartungen, in unserem Zeitbewußtsein überhaupt, in unseren Einbildungen („Phantasien“), aber auch in unseren Begriffsbildungen ‚bekundet‘ (oder ‚konstituiert‘), eigentlich unabhängig von der Frage ihrer ‚Wahrheit‘, (fast) nur im Hinblick auf ihre Wirklichkeit.

Eigentlich besagt jener Satz Husserls (zunächst): Die von der Skepsis (bis hin zum ‚Postmodernismus‘), aber ebenfalls in der Nachfolge Demokritos’ von der modernen Wissenschaft beklagte, ja angeklagte *Scheinbarkeit* unserer ‚subjektiv-relativen‘ Lebenswelt (wie Husserl sie immer nennt) ist nicht zu leugnen oder zu bestreiten, sondern zu *begreifen* als (zumindest ihre) *Wirklichkeit* – und dann doch wohl auch ‚Wahrheit‘. (Selber phänomenologisch eingestellt, habe ich daher schon im Vorigen das Adjektiv ‚scheinbar‘ soviel wie nur möglich ohne Anführungszeichen geschrieben; wenn auch nicht in der Meinung, alle Phänomene seien *nur* ‚scheinbare‘ im gewöhnlichsten Sinne dieses Wortes im Deutschen.) So wie die moderne Wissenschaft den aristotelischen Einwand gegen die von Demokritos vollendete archaische griechische Naturphilosophie dadurch ausräumte, daß sie ihn einräumte (siehe § 7), hat also die Phänomenologie den demokritisch-skeptischen Einwand gegen die ‚Subjektivität‘ der scheinbaren Welt ausgeräumt, indem sie ihn einräumte und nicht länger als Einwand, sondern als Wahrheit gelten ließ.

Nun vermag sich der Wirklichkeit einer lebensweltlichen Scheinbarkeit auch keinerlei ‚Wissenschaft‘ zu entziehen: auch eine solche vermag sich nur dadurch zur Geltung zu bringen, daß sie allererst, ‚unseren Interessen gemäß‘, in der Lebenswelt ‚thematisch‘ wird, etwa ihres Erfolgsversprechens wegen, noch ehe sich die Frage nach ihrer ‚Wahrheit‘ oder ‚Unwahrheit‘ erhebt. (Siehe, was die moderne Naturwissenschaft betrifft, § 4). Es mag nun das fragliche Interesse selbst ein solches an der Erkenntnis einer der scheinbaren Welt zugrunde liegenden ‚wahren Welt‘ sein; selbst dieses Interesse ist doch nur ‚subjektiv-relativ‘, da ihm angesichts der Wirklichkeit der Lebenswelt unweigerlich immer auch noch anderen Interessen (z.B. rein ökonomische oder noch schlichter alltägliche) gegenüber stehen werden. So für alle Wissenschaft, möge sie auch noch immer den Anspruch behaupten, oder wenigstens bemüht sein, ‚die wahre Welt‘ zu erkennen. Wie aber mit dieser wahren Welt selbst, welche vielleicht auch die moderne Wissenschaft noch immer entdecken will? Hat nicht doch auch sie, sei es ‚nebst‘ der Wirklichkeit der Lebenswelt, *ihre* eigene Wirklichkeit?

Gewiß, ganz einfach und ohne jede philosophische oder wissenschaftliche Verstiegheit gesprochen:

„Offenbar scheidet sich in Evidenz der inhaltliche Wandel des wahrgenommenen Objektes, als die an ihm selbst wahrgenommene Veränderung oder Bewegung, von dem Wandel der Erscheinungsweisen (z.B. der Perspektiven, der Nah-Fernerscheinungen), in dem dergleichen Objektives sich als selbstgegenwärtig darstellt“ (*Die Krisis ...*, a.a.O., S. 107).

So Husserl selbst, und zwar genau da, wo er sich erst zur eigentlichen Einführung des Begriffs der ‚Lebenswelt‘ anschickt. Gewiß, grundsätzlich scheint dieser

Unterschied evident, wenschon nicht immer sogleich im ‚konkreten‘ Falle. (Wem ist es schon *evident*, und nicht nur schulpflichtig ‚beigebracht‘, daß die scheinbaren Bewegungen der Himmelskörper um unsere Erde herum größtenteils nur einen Wandel unserer Perspektiven, zufolge der Erdumdrehung, ‚darstellen‘, und keinen ‚inhaltlichen Wandel des wahrgenommenen Objektes‘?) Aber nach *welchem* ‚Grundsatz‘? Muß denn nicht auch besagter Unterschied selbst sich (im ‚konkreten‘ Falle) in einem eigentümlichen ‚Wandel der Erscheinungsweisen‘ allererst *bekunden*? Gehörte dann nicht diese (wahrgenommene oder auch nicht wahrgenommene) ‚Bekundung‘ zur ‚vollen‘ *Wirklichkeit* der an einem Ding ‚selbst wahrgenommenen Veränderung oder Bewegung‘ zumindest *mit hinzu*? Oder vielmehr: Ist nicht nur die ‚Lebenswelt‘, die einzig wirkliche Welt, *innerhalb* derer sich ein Unterschied zwischen Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung, eigentlich Wirksamkeit oder Unwirksamkeit von ‚Veränderung und Bewegung‘ der ‚Dinge selbst‘ auftut? Sie ist die wirkliche Welt, wie sie ein jeder ‚Kriminalroman‘ (vielleicht die Urform des Romans überhaupt) sie eindrucksvoll beschreibt. Er enthält immer zwei Geschichten: die Geschichte dessen, was sich tatsächlich ‚abgespielt‘ hat (die ‚Seinsgeschichte‘), und die Geschichte der Entdeckung (der ‚detection‘) dessen, was sich tatsächlich abgespielt hat (die Geschichte der ‚Wahrheit des Seins‘). Aber nur innerhalb der letzteren ‚bekundet‘ sich die erstere und wird sie eigentlich – für alle Betroffenen – erst wirksam.

Doch können sich *mithin* nicht auch Vorgänge an den Dingen selbst abspielen, ohne von irgend jemand wahrgenommen zu werden? Oder können sie nicht einmal *sein*, ‚stattfinden‘, ohne ‚jedermann‘ zu betreffen, zu ‚affizieren‘ und – früher oder später – wahrgenommen zu werden? Und wenn das Wort ‚Objektivität‘ irgend etwas bedeutet, wie denn nicht dies: eine endlich unumgängliche Wahrnehmung? („Endlich“, „früher oder später“: aber eine jede Wahrnehmung ist eine nachkommende, wie aus Husserls Analyse des Zeitbewußtseins erhellt, und wie im Kriminalroman der ‚Detektiv‘ erst auf den Schauplatz tritt, nachdem etwas Unwiderrufliches, ein Mord, schon geschehen ist.) –

Freilich, auch Husserl selbst blieb noch immer befangen im antiken theoretischen Ideal; und lieferte daher einen ‚indirekten Beweis‘ für die Unvereinbarkeit einer phänomenologischen Philosophie mit jenem Ideal der Theorie. Er meinte,

„daß jener nächste Schritt, der anfangs zu helfen schien, jene Epoché, in der wir uns aller objektiven Wissenschaften als Geltungsbodens entheben mußten, keineswegs schon genügt. Im Vollzug dieser Epoché stehen wir offenbar noch weiter auf dem Boden der Welt, sie ist nun reduziert auf die vorwissenschaftlich uns geltende Lebenswelt“ (S. 150).

(Er nennt sie alsdann „die Naivität der ersten Epoché“, S. 190.) „Gerade dieses Bodens“ habe er sich „durch (eine zweite) Epoché enthoben“, er „stehe *über* der Welt, die nun für (ihn) in einem ganz eigenartigen Sinne zum *Phänomen* geworden ist“ (S. 155). In der Tat „in einem ganz eigenartigen Sinne“: aber noch in ei-

nem phänomenologischen? Anstatt sich auf das Interessenleben der Lebenswelt, als der ‚*einzig wirklichen Welt*‘ auf Grund seiner Einsicht *einzulassen* und sich etwa zu fragen, worin unsere Interessen gründen und was unser wahres Interesse sein mag, fühlt sich der Philosoph dessen ‚*enthoben*‘, ‚*darüber*‘ stehend und überhoben. Wie denn nicht auf Grund eines rein ‚*theoretischen*‘ Interesses, das mit keinerlei ‚*praktischen*‘ (ethischen, politischen, ökonomischen) oder ‚*poietischen*‘ (‚*technischen*‘) Interessen noch zu schaffen haben will? Aber widerspricht nicht solche Überheblichkeit Husserls eigenem phänomenologischen „*Prinzip aller Prinzipien*“, dem jene ‚*erste Epoché*‘ vollkommen entspricht, „*daß alles, was sich uns in der Intuition originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*“ – woran „*uns keinerlei erdenkliche Theorie irre machen*“ kann (*Ideen ...*, a.a.O., S. 52)?

Überdies vermag sich doch auch das Ideal eines rein theoretischen Wissens überhaupt ebensowenig wie insbesondere die moderne Wissenschaft der Wirklichkeit unseres Interessenlebens zu entziehen: entweder ist dieses Ideal überhaupt von keinerlei Interesse, oder sein ‚*letzlicher Zweck*‘ müßte doch auch ‚*in diesem Leben* selbst liegen und auf seine Lebenswelt bezogen sein‘. Auch bezüglich aller Theorie überhaupt stellt sich sodann die Interessenfrage: ‚*Was leisten wir durch sie wirklich?*‘ Eben dies war die Leitfrage so ziemlich sämtlicher vorangehenden Paragraphen. Vielleicht nichts anderes als eben eine ‚*Enthebung*‘ des Bodens der ‚*einzig wirklichen Welt*‘, der Lebenswelt?

§ 10. *Apathie*: Das Totenreich

Mit der Bezeichnung der von ihm zum Thema einer Phänomenologie erhobenen Wirklichkeit als die ‚Lebenswelt‘ hat Husserl für diese einen treffenderen Namen gefunden, als ihm wohl selbst bewußt war: denn die sogenannte ‚Natur‘, die die moderne Wissenschaft wie einst schon die archaische griechische Philosophie als ihr grundlegendes Thema betrachtete, war und ist in Wahrheit ein *Totenreich*, wenn nicht gar *das* Totenreich. So hat noch im neunzehnten Jahrhundert Ludwig Feuerbach diese ‚Natur‘ wie folgt definiert:

„das Wesen ohne menschliches Wesen, menschliche Eigenschaften, menschliche Individualität – ist in Wahrheit nichts anderes als die *Natur* ..., wovon der Mensch abhängig ist und abhängig sich fühlt“ (*Das Wesen der Religion*, 1846, §§ 1–2. Daß Feuerbach hierin den Ursprung aller *Religion* zu erblicken glaubte, meiner Meinung nach zu unrecht, tut hier wenig zur Sache.)

Da nun Feuerbach gleich darauf (in § 3) ‚Abhängigkeit‘ genauer bestimmt als das Verhältnis, „nicht ohne ein anderes“ zu sein und sein zu können, ist dies das ‚hypokeimenon‘-Verhältnis, worauf sich nach Aristoteles bereits die antike Naturphilosophie gründete und worauf sich, wie gesehen, auch die Begründer der modernen Naturwissenschaft unentwegt beriefen (siehe oben §§ 6 und 7). Feuerbachs Definition war keine eigenwillige, sondern eine traditionsgetreue. Die ‚Natur‘ jener antiken Philosophie und modernen Wissenschaft wäre demnach ein ‚Wesen‘, ohne welches ‚der Mensch‘ nicht ist noch sein kann, indessen es selbst sehr wohl ohne ‚den Menschen‘ sein kann (oder ‚könnte‘). Sie wäre mithin ‚an sich‘ eine menschenleere Welt. Gilt denn aber nach dieser Begriffsbildung nicht gleichermaßen, daß die ‚Natur‘ ein ‚Wesen ohne *tierisches* Wesen, tierische Eigenschaften, tierische Individualität‘ ist, ‚wovon das Tier abhängig ist und abhängig sich fühlt‘, und nicht gar gleichermaßen ein ‚Wesen ohne *pflanzliches* Wesen, pflanzliche Eigenschaften, pflanzliche Individualität‘, ‚wovon die Pflanzen abhängig sind und abhängig sich fühlen‘ (da man doch auch den Pflanzen eine Empfindlichkeit für Licht und Schatten, Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit nicht absprechen kann)? Somit wäre die berüchtigte sogenannte ‚Natur‘ unserer ältesten Philosophie und neuzeitlichen Wissenschaft ‚an sich‘ nicht nur eine menschenleere, sondern eine völlig leblose, ja lebensfeindliche, und ihr Urbild allenfalls ‚der gestirnte Himmel über mir‘ (Kant), wo sie auf zahllosen Gestirnen beständig den Nachweis erbringt, auf keinerlei Lebenserscheinungen angewiesen zu sein, und wo jederlei Lebenserscheinung gemäß dem ‚zweiten Hauptsatz der Thermodynamik‘ (vgl. § 4) unwahrscheinlich ist – und sogar unser eigenes Leben kaum mehr ‚wahr scheint‘. (Allerdings ist nebenbei zu bemerken: *die* ‚Natur‘, von der wir Menschen und die anderen fleisch- und pflanzenfressenden Tiere abhängig sind und abhängig uns fühlen, sollte doch auch Gewächs und Getier hervorbringen, sei es auch nur, um uns und die anderen Tiere zu ernähren.)

Das Vorstehende ist aber nicht nur eine logische Konstruktion, noch immer fußend auf dem von Aristoteles der antiken Naturphilosophie und hier noch der modernen Naturwissenschaft unterstellten Grund- und Wesensbegriff des ‚Zugrundeliegenden‘. Vielmehr bezeugt sich diese *lebensfeindliche* Logik doch einigermaßen erschütternd in einem hier zuvor (in § 6) noch unerwähnten *makabren* Grundzug der Grundbetrachtungen der Begründer der modernen Wissenschaft. So bemüßigte sich Galilei, seine oben (in § 6) schon dargelegte Meinung über die (später so genannten) ‚sekundären Qualitäten‘ der Dinge wie folgt durch ein ‚Beispiel‘ zu erläutern:

„Io vo movendo una mano ora sopra una statua di marmo, ora sopra un uomo vivo“ – „Ich bewege eine Hand einmal über eine Marmorstatue, einmal über einen lebendigen Menschen“ (a.a.O., S. 262).

(Unwiderstehlich ruft das Beispiel sogleich den Vergleich zwischen dem Abbild eines Verstorbenen auf einem Sarkophag und einem auf einer Bahre hingestreckten noch lebenden Menschen auf.)

„Quanto all'azione ehe vien de la mano, rispetto ad essa mano è la medesima sopra l'uno e l'altro soggetto, ch'è di quei primi accidenti, cioè moto e toccamento, né per altri nomi vien da noi chiamata: ma il corpo animato, ehe riceve tali operazioni, sente diverse affezioni secondo ehe in diverse parti vien tocco; e venendo toccato, verbigrazia, sotto le plante de' piedi, sopra la ginocchia o sotto l'ascelle, sente, oltre al commun toccamento, un'altra affezione, alla quale noi abbiamo imposto un nome particolare, chiamandola *solletico* ... or quella titilazione è tutta di noi ..., e rimosso il corpo animato e sensitivo, ella non è piú altro ehe un puro nome. Ora, di simile e non maggiore consistenza credo io ehe possano esser molte qualità ehe vengono attribute a i corpi naturali, come sapori, odori, colori ed altre“ – „Was die Handlung der Hand betrifft, ist sie bezüglich dieser dieselbe über dem einen wie dem anderen Objekt, nämlich von jenen ersten Eigenschaften, hier Bewegung und Berührung, und wird auch mit keinen anderen Namen von uns benannt; doch der lebendige Körper, dem solche Handlungen widerfahren, empfindet verschiedene Gefühle je nach Berührung von verschiedenen Körperteilen; und wird er – mit Verlaub – berührt an den Fußsohlen, über den Knien oder unter den Achseln, so empfindet er außer der einfachen Berührung noch ein anderes Gefühl, dem wir einen besonderen Namen zugewiesen haben, indem wir es ‚Kitzel‘ nennen ... Doch dieser Kitzel ist gänzlich nur unsere Sache ..., und nach Entfernung des lebendigen und empfindlichen Körpers ist er nichts anderes mehr als ein bloßer Name. Von ähnlicher und nicht größerer Konsistenz, glaube ich nun, mögen viele Qualitäten sein, die den natürlichen Körpern zugeschrieben werden, wie Geschmäcke, Gerüche, Farben und andere“ (a.a.O., siehe § 6, S. 262. Ich zitiere dies so ausführlich nicht nur, um meinem Paragraphen die gewünschte Länge zu geben, sondern um die subtilen Erwägungen vor Augen zu führen, auf die sich die Mathematisierung der modernen Naturwissenschaft stützt.)

Demnach wäre das mathematische Wesen der ‚Natur‘ in *Wirklichkeit* erst herzustellen durch die rigorose ‚*Entfernung*‘ eines jeglichen lebendigen und empfindlichen Körpers (oder allenfalls seine Versteinerung zu seinem leb- und gefühllosen Ebenbild).

Womöglich noch deutlicher ist Robert Boyle. Auch er bringt – an der oben (in § 6) bereits angeführten Stelle – ein interessantes Experiment in Vorschlag:

„if a pin should be thrust into a man's finger, both a while before and after his death, tho' the pin be as sharp at one time as at the other, and makes in both cases a like solution of continuity, yet, in the former case, the action of the pin will produce pain, and not in the latter, because in this, the pricked body wants the faculty of perception; so, were there no sensitive beings, those bodies that are now the object of our senses, would be disposed, indeed, to yield colours, tastes, and the like; but actually possess only those more general properties of bodies, figure, motion, texture etc.“ –
 „würde eine Nadel in eines Menschen Finger gestochen, und zwar eine Weile vor und eine Weile nach seinem Tod, so würde die Einwirkung der Nadel, wiewohl zu beiden Zeiten gleich scharf und in beiden Fällen eine gleiche Wunde öffnend, doch im ersten Falle Schmerz verursachen, nicht aber in letzterem, da dem gestochenen Körper das Vermögen der Wahrnehmung fehlt; gäbe es also keine empfindsamen Wesen, so würden jene Körper, die jetzt Gegenstand unserer Sinne sind, zwar befähigt sein, Farben, Geschmäcke u.dgl. aufzuweisen, aktuell aber würden sie nur jene allgemeinen Eigenschaften von Körpern besitzen, Figur, Bewegung, Textur usw.“

Auch demnach also würde die ‚übersinnlich‘-mathematische ‚Natur‘ der Dinge erst ‚*aktuell*‘, gäbe es *keinerlei empfindsamen Wesen* auf Erden mehr. Interessant ist Boyles Zugeständnis, ‚virtuell‘ wären die ‚Körper‘ zwar auch dann noch befähigt, ‚Farben, Geschmäcke u.dgl. aufzuweisen‘. Denn damit gesteht er – wohl ihm selbst unbewußt – ein, daß, solange es vorerst noch empfindsamen Wesen (Menschen, Tiere, Pflanzen) doch gibt, das Totenreich der Wissenschaft selber nur eine ‚virtuelle‘ Welt ist, die ‚aktuelle‘ Welt aber eine farbige, von gutem oder schlechtem Geschmack, Geruch, Gehör und Gefühl.

(Zur Erklärung des vorwissenschaftlichen ‚Irrtums‘, den Dingen ‚sinnliche Qualitäten‘ zuzuschreiben, gibt Boyle übrigens an: „because the mind of man is inclin'd to conceive almost everything (even privations, as blindness, death, etc.) under the notion of a true entity“ – „weil die Menschen geneigt sind, beinahe alles und jedes (selbst Privationen wie Blindheit, Tod usw.) unter dem Begriff einer wahren Wesenheit zu fassen“. ‚Persönlich‘ erfuhr ich dies zum ersten Mal, als meine Frau im Sterben lag und ich selbst fast erblindet war. Und welche ‚Weltanschauung‘ verbirgt sich hinter Boyles ‚etc.‘?)

So wird endlich John Locke ausrufen:

„let not the eyes see light or colours, nor the ears hear sounds; let the palate not taste, nor the nose smell, and all colours, tastes, odours, and sounds ... vanish and cease, and are reduced to their causes, i.e. bulk, figure

and motion of parts“ – „laß die Augen nicht Licht noch Farben sehen, noch die Ohren Geräusche hören; laß den Gaumen nichts schmecken, noch die Nase etwas riechen, und alle Farben, Geschmäcke, Gerüche und Geräusche ... entswinden und vergehen und reduzieren sich auf ihre Ursachen, nämlich Umfang, Figur und Bewegung von Teilchen“ (a.a.O., siehe § 6, chapter viii (17)).

Er hätte jener Reihe noch hinzufügen können: ‚let no body (nobody) feel pain‘ – ‚laß keinen Körper (niemanden) Schmerz empfinden‘ – ‚und aller Schmerz verschwindet und vergeht‘; denn eben zuvor hat er noch als letztes Argument angeführt:

„he that will consider that the same fire that, at one distance, produces in us the sensation of warmth, does at a nearer approach, produce in us the far different sensation of pain, ought to bethink himself what reason he has to say – that this idea of warmth ... is *actually in the fire*, and his idea of pain ... is *not in the fire*“ – „wer betrachtet, daß dasselbe Feuer, das bei einigem Abstand in uns das Gefühl der Wärme hervorbringt, bei größerer Annäherung in uns das gänzlich verschiedene Gefühl von Schmerz hervorbringt, sollte bedenken, welchen Grund er hätte, zu sagen, daß diese Idee von Wärme ... *aktuell im Feuer* (gelegen) sei, seine Idee von Schmerz ... aber *nicht*“ (chapter viii (16));

offenbar in der Meinung, niemand würde doch auf die ‚Idee‘ verfallen, den Schmerz einer Verbrennung dem *Feuer* zuzuschreiben.

Demnach erschlosse sich die ‚wahre Welt‘ allererst einem Blinden, Tauben, des Geschmacks- und Geruchssinnes Verlustigen und keines Schmerzgefühls mehr Fähigen – also nur einem – zumindest beinahe – Toten.

(Ich bin mir allerdings nicht so sicher, ob es wirklich auch Lockes Meinung war; vielleicht machte er sich nur eine eigentümliche *Zweideutigkeit* der ihm schon überkommenen ‚Lehre von den primären und sekundären Qualitäten‘ zunutze, um seinem Lehrer Robert Boyle nicht widersprechen zu müssen und doch an einer eigenen Meinung festhalten zu können. Galilei, Boyle und Locke selbst können die *Wirklichkeit* der angenommenen ‚wahren Welt‘ immer nur unter einer *Bedingung* behaupten: ‚rimosso il corpo animato e sensitivo‘, ‚were there no sensitive beings‘, ‚let the eyes not see‘ usw. ‚Aktuell‘ aber gibt es noch die Wirklichkeit einer Lebenswelt ‚beseelter und empfindsamer Körper‘, ‚empfindsamer Wesen‘, mit empfindlichen Sinnen. Wollte nicht Locke auf *diesem* Grunde ‚human understanding‘ – erklären und verstehen? Dafür spricht eigentlich sein ganzes Werk.)

Wenn nun aber die moderne Wissenschaft sich nur Geltung zu verschaffen vermochte durch ein Erfolgsversprechen für die ‚serienmäßige‘ Wiederholung ihrer Experimente (siehe §§ 4 bis 7); wenn aber das für diese Wissenschaft grundlegende ‚Gedankenexperiment‘ das hier wiedergegebene einer Abtötung alles empfindsamen Lebens war; *musste* nicht jenes Erfolgsversprechen insgeheim das des Erfolges einer Vernichtung der Lebenswelt sein (siehe § 3)? –

Aber schon Sokrates (in dieser Hinsicht wie auch noch in anderer Demokritos verwandt) verkündete:

„Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht, etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen. – Wird also nicht in dem Denken, wenn irgendwo, etwas von dem Seienden offenbar? – Und sie denkt offenbar am besten, wenn nichts sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust“ (*Phaidon*, 65 b/c); „wer aber die Weisheit wahrhaft liebt und eben diese Hoffnung kräftig aufgefaßt hat, daß er sie nirgend anders nach Wunsch erreichen werde als in der Unterwelt, den sollte es verdrießen zu sterben?“ (68 a/b) – anstatt vielmehr „so nahe als möglich an dem Gestorbensein zu leben“ (67 e).

Mit dem zuletzt Angeführten gibt Sokrates (nach Platon) einen sehr bedeutsamen Hinweis. Natürlich sind keinem Sterblichen ‚nutzbringende Folgen‘ der Anwendung einer neuen Wissenschaft zu verheißen für den Fall seines Todes. Was aber im Interesse solchen Erfolges zu empfehlen ist, ist die *Apathie*, die Unempfindlichkeit eines zwar noch beseelten, aber nicht länger für Gesicht und Gehör, Geschmack, Geruch und Gefühl empfänglichen leiblichen Daseins. Sie wird von Sokrates und schon von der archaischen griechischen Naturphilosophie im Interesse der ‚Wahrheitsfindung‘ gefordert. Oder sollte die ‚wahre Welt‘, im Sinne der Skepsis, nur erfunden sein, *um* der Sterblichen unsterbliches Bedürfnis der Apathie zu rechtfertigen?

§ 11. *Idealismus*: Die Verneinung einer anderen Welt

Angesichts dessen war es wohl in der Tat ‚der tiefste Sinn der neuzeitlichen Philosophie, daß ihr innerlich die Aufgabe zugewachsen ist, den radikalen Subjektivismus der skeptischen Tradition in einem höheren – d.h. nicht länger mehr skeptischen – Sinn wahrzumachen‘ durch einen Begriff der von Husserl so genannten ‚Lebenswelt‘ als der ‚einzig wirklichen Welt‘. Husserl gedachte nachdrücklich vor allem Descartes‘, vielleicht auch sogar Lockes, zweifellos Berkeleys, Humes und Kants und wohl auch Fichtes. Ich lasse Descartes zur Seite, weil sich Husserl – wie so viele andere – hinsichtlich dessen ‚Subjektivismus‘ meiner Meinung nach vollkommen täuschte (vgl. § 4); und auch Kant, weil dessen Beitrag erlauben zu wollen hier zu weit führte. Ich will aber anknüpfen an Berkeley, Hume und Fichte. Dies indessen nicht um einer billigen philosophiegeschichtlichen Ergänzung des Vorigen willen. Vielmehr will ich auf Berkeley zurückkommen, weil er zuerst die vollkommene Konsequenz eines (angeblichen) ‚subjektiven Idealismus‘ aus den Fundamentalbetrachtungen der modernen Naturwissenschaft (wie schon der archaischen griechischen Naturphilosophie) aufgewiesen, aber auch indirekt erst den vollen Sinn einer ‚phänomenologischen Philosophie‘ zu verstehen gegeben hat. Ich will noch einmal auf Hume zurückkommen (vgl. § 7), weil er als erster zu bedenken gegeben hat, ob nicht die Befolgung der grundlegenden Philosophie der modernen Wissenschaft nicht nur irrig, sondern imstande wäre, die Wirklichkeit der Lebenswelt zu vernichten. Ich erinnere an Fichte, weil er ausdrücklich eine Verwirklichung des objektiv-wissenschaftlichen ‚Dogmatismus‘ durchaus nicht ausgeschlossen hat. Ich erinnere aber vor allem an alle drei, weil sie sich gleichwohl, wie auch Husserl noch, dem Vorwurf eines *Idealismus* aussetzen, der schlechterdings nicht wahrhaben will, daß denn doch alles Leben in der Lebenswelt unweigerlich zum voraus dem Tode verfallen ist, das Totenreich, wenn nicht eine ‚wirkliche Welt‘, so doch mächtiger scheint als alle Lebenswelt. Darauf beruhte das letzte Recht der von Demokritos vollendeten antiken Naturphilosophie als der grundlegenden Philosophie der modernen Naturwissenschaft und ihrer technologischen Anwendung und mithin das ökonomische Interesse an dieser Technologie.

Berkeley war nach Husserl „einer der radikalsten und in der Tat genialsten Philosophen der Neuzeit“. Sein Werk war

„der erste systematische Versuch, die Konstitution der realen Welt (der physischen und animalisch-menschlichen) in der erkennenden Subjektivität theoretisch begreiflich zu machen. Ja das Problem selbst ist eigentlich erst von Berkeley ... gesehen worden“ (*Erste Philosophie*, 1923/24, I, WW. VII, 149–150).

Durch diesen Ausdruck seiner Einstimmung mit Berkeley hat Husserl vielleicht schärfer zu verstehen gegeben, als er es je geradezu getan hat, worin er den ‚tiefsten Sinn‘ auch seiner eigenen phänomenologischen Philosophie erblickte.

Berkeley war der erste, der im Gegensatz zu früheren Widersachern der antiken Naturphilosophie (siehe § 7) wie vielen späteren Gegnern der modernen Naturwissenschaft den Befund der ‚Subjektivität‘ der ‚sinnlichen Qualitäten‘, die wir gemeinhin bis heute den Dingen zuschreiben, keineswegs bestritten, vielmehr nachdrücklich bestätigt hat. Sein Grundgedanke war im Gegenteil, daß auch die sogenannten ‚primären‘, die mathematischen ‚Qualitäten‘ der Dinge sich einem Befund ihrer ‚Subjektivität‘ nicht zu entziehen vermochten, da sie in eine Erfahrung jener ‚sinnlichen Qualitäten‘ unablässig eingebunden seien:

„They who assert that figure, motion and the rest of the primary or original qualities do exist without the mind ..., do at the same time acknowledge that colours, sounds, heat, cold, and such-like secondary qualities, do not; which they tell us are sensations, existing in the mind alone ... This they take for an undoubted truth ... Now, if it be certain that those *original* qualities are inseparably united with the other sensible qualities, and not, even in thought, capable of being abstracted from them, it plainly follows that they exist only in the mind. But I desire any one to reflect, and try whether he can, by any abstraction of thought, conceive the extension and motion of a body without all other sensible qualities. For my own part, I see evidently that it is not in my power to frame an idea of a body extended and moving, but I must withal give it some colour or other sensible quality, which is acknowledged to exist only in the mind. In short, extension, figure, and motion, abstracted from all other qualities, are inconceivable“ – „Sie, die behaupten, Figur, Bewegung und die übrigen primären oder originären Qualitäten existierten außerhalb des Geistes ..., gestehen zugleich, daß dies für Farben, Geräusche, Warm, Kalt und gleichartige sekundäre Qualitäten nicht gilt; von denen sie uns sagen, sie seien nur im Geist existierende Empfindungen ... Das betrachten sie als eine unzweifelhafte Wahrheit ... Nun aber, sollte es gewiß sein, daß jene *originären* Qualitäten untrennbar verbunden sind mit den anderen sinnlichen Qualitäten und von diesen nicht einmal in Gedanken abstrahiert zu werden vermögen, dann folgte daraus offenbar, daß (auch) *sie* nur im Geist existieren. Doch ich fordere jedermann heraus, zu reflektieren und zu versuchen, ob er, mit welcher gedanklichen Abstraktion auch immer, imstande ist, sich die Ausdehnung und Bewegung eines Körpers ohne jederlei andere sinnliche Qualitäten vorzustellen. Was mich betrifft, scheint es mir jenseits meines Vermögens, die Idee eines ausgedehnten und bewegten Körpers zu bilden, ohne ihm doch irgendeine Farbe oder andere sinnliche Qualität zu geben, welche anerkanntermaßen nur im Geist existieren. Kurzum, Ausdehnung, Figur und Bewegung, abstrahiert von allen anderen Qualitäten, sind unvorstellbar“ (*Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Part I, § 10).

(Hieran wird Husserls Bemerkung erinnern, daß doch auch der ‚inhaltliche Wandel‘ eines ‚wahrgenommenen Objekts‘ nur in einem Wandel der Erscheinungsweisen sich als ‚selbstgegenwärtig darstellt‘; siehe § 9.)

„And here (fährt Berkeley wenige Zeilen weiter fort) I cannot but remark how nearly the vague and indeterminate description of Matter, or corpo-

real substance, which the modern philosophers are run into by their own principles, resembles that antiquated and so much ridiculed notion of *materia prima* to be met with in Aristotle and his followers“ – „Und hier kann ich nicht die Bemerkung unterlassen, wie sehr die vage und unbestimmte Beschreibung der Materie oder körperlichen Substanz, in die sich die modernen Philosophen auf Grund ihrer eigenen Prinzipien verrannt haben, dem veralteten und vielbelachten Begriff einer ‚ersten Materie‘ ähnelt, der sich bei Aristoteles und seinen Nachfolgern findet“ (§ 11).

In der Tat, wenn gleichermaßen wie die ‚sekundären‘ auch die ‚primären Qualitäten‘ der Dinge dem Einwand der ‚Subjektivität‘ verfallen – welch‘ andere ‚Substanz‘ erübrigt als eine nur mehr durch ihre völlige Bestimmungslosigkeit ‚bestimmte‘ erste Materie im Sinne Aristoteles‘ (siehe § 7)? Berkeley weist diesen Gedankengang ab – wie einst Aristoteles einen analogen oder vielleicht ganz denselben Gedankengang der antiken Naturphilosophie *abwies* (wessen sich Berkeley wohl nicht bewußt war). Doch Berkeley folgerte daraus, daß es eine Frage des *Realismus* war, die unbestreitbare ‚Subjektivität‘ (eines Phänomens) nicht länger als *Einwand* gegen die *Realität* (eines solchen Phänomens) zu betrachten. Denn man lasse sich doch nicht von den Philosophiegeschichten täuschen, die Berkeley als ‚subjektiven Idealisten‘ einstufen; nicht das wollte er sein, sondern ‚Realist‘:

„There are men who say there are insensible extensions, there are others who say the Wall is not white, the fire is not hot etc. We Irish men cannot attain to these truths“ – „Es gibt Leute, die sagen, es gebe unsinnliche Ausdehnungen, andere, die sagen: die Wand ist nicht weiß, Feuer ist nicht heiß usw. Wir Iren können uns zu solchen Wahrheiten nicht aufschwingen“ (*Commonplace Book*, 1707/8, Luce-Jessop Nr. 392). –

Widerspricht Berkeley mit seiner oben wiedergegebenen Grundbetrachtung, Ausdehnung, Figur, Bewegung usw. eines Körpers ohne ‚andere, sinnliche Qualitäten‘ seien ‚unvorstellbar‘ (un-conceivable‘), geradewegs etwa Galileis Behauptung, sobald er sich eine ‚körperliche Substanz‘ ‚vorstellen‘ (conceive‘) wolle, fühle er sich ‚im Geiste genötigt‘, ihr Ausdehnung, Figur, Bewegung usw. zuzuschreiben, nicht aber auch sinnliche Qualitäten (siehe § 6)? Stünde hier einmal geradezu Meinung gegen Meinung (wie nicht so oft, wie man meint, in der Philosophiegeschichte)? Vielmehr ‚meinen‘ offenbar Galilei und Berkeley mit demselben Wort, ‚conceive‘ und ‚to conceive‘, je etwas anderes: Galilei gründet sich rein logisch auf eine ‚Analyse‘ des ‚Konzepts‘ einer ‚körperlichen Substanz‘, Berkeley auf die faktische Unmöglichkeit der Wahrnehmung oder auch nur Einbildung von Ausdehnung, Figur oder Bewegung eines Körpers ohne jederlei sinnliche Eigenschaften. Was soll hier zählen: Galileis ‚analytisches Urteil‘ (doch nur auf Grund eines vorgefaßten Begriffs von nur ‚körperlicher‘ Substanz), oder Berkeleys ‚synthetisches Urteil‘ auf Grund einer ‚rein subjektiven Erfahrung‘?

Einen Aufschluß gibt hier, zu seinen Gunsten, eine meiner Ansicht nach irri-
ge Behauptung oder Verneinung Berkeleys: seine Meinung, die ‚originären‘
Qualitäten der Dinge vermöchten ‚nicht einmal in Gedanken abstrahiert zu wer-
den‘ von ihren sinnlichen Qualitäten. ‚In Gedanken‘, dächte ich, wäre eine solche
Abstraktion sehr wohl zu vollziehen, wie dies Demokritos, Galilei und ihre
Nachfolger ‚faktisch‘ (!) zur Genüge bewiesen haben. Die Leistung einer solchen
Abstraktion ist möglich, ja ist wirklich erbracht worden. Aber kann auf sie eine
Behauptung über die Realität des Wirklichen gegründet werden? (Möglich ist
auch die entgegengesetzte Abstraktion, nämlich davon, daß ohne die sinnliche
Empfindlichkeit ‚beseelter‘ Körper die Dinge einer jeden Bestimmtheit verlustig
gingen.)

Der bis heute leichthin gegen Berkeley vorgebrachte Einwand, daß ‚die
Dinge‘ (auf welche Art?) denn doch fortführen zu existieren, auch ohne ‚wahr-
genommen‘ zu werden, ist ein schwächerer, da er nur ohne viel Argumente
wiederholt, was Berkeley nicht ohne einige Argumente bestritt. Auch wäre die-
ser Einwand ebensogut ins Feld zu führen gegen antike Naturphilosophie und
moderne Naturwissenschaft: warum sollten die Dinge nicht sinnliche Eigen-
schaften besitzen, auch ohne mit solchen von ‚beseelten und empfindsamen
Körpern‘ wahrgenommen zu werden?

Ich will aber hier nicht Berkeleys eigene Erwiderung auf diesen Einwand
darlegen, sondern nur verzeichnen, daß er keineswegs der ihm zugeschriebenen
Formel ‚esse = percipi‘ huldigte, sondern meinte: „Existence is *percipi* or *perci-
pere*“ – „Existenz ist Wahrgenommen-werden oder Wahrnehmen“ (*Common-
place Book*, Nr. 429). Denn es reicht hin, *unsere* Art der ‚Wahrnehmung‘ eines
Wirklichen als nur *eine* Art der Empfänglichkeit von ‚Körpern‘ für äußere Ein-
wirkungen zu betrachten, und *jederlei* solche Empfänglichkeit als eine Art von
‚Wahrnehmung‘, um jenen Einwand zu entkräften. (Bekanntlich hat diesen Ge-
danken Leibniz gefaßt, vielleicht schon unter einem Einfluß Berkeleys; und nach
Husserl „führt die Phänomenologie auf die von Leibniz in genialem *aperçu* anti-
zipierte *Monadologie*“; *Erste Philosophie*, II, WW. VIII, 190.) Denn wie vermag
etwas wirklich *zu sein*, ohne zu wirken, also auf etwas einzuwirken, und mithin
in seiner Auswirkung mitbestimmt, ‚modifiziert‘ zu werden durch die Art der
Empfänglichkeit des von seiner Wirkung Betroffenen? –

Husserl meinte ferner: „Humes *Treatise* ist der erste Entwurf einer reinen
Phänomenologie“, sei es auch nur „in Gestalt einer rein sensualistischen und
empirischen Phänomenologie“ (*Erste Philosophie*, I, a.a.O., 157). Ich will aber
hier nur noch einmal zurückkommen auf die Bedeutsamkeit seines oben (in § 7)
angeführten und in anderer Hinsicht besprochenen Schlußsatzes über das ‚fun-
damentale Prinzip‘ der modernen Wissenschaft: „Instead of explaining the ope-
rations of external objects by its means, we utterly annihilate all these objects,
and reduce ourselves to the opinions of the most extravagant scepticism concer-
ning them“. Gewiß meinte wohl Hume nicht mehr, als daß sich eine Philosophie
auf Grund jenes ‚fundamentalen Prinzips‘ jeden Bodens einer *Anerkennung* der

Existenz ‚äußerer Objekte‘ beraube. Aber die mögliche *Bedeutung* jenes Satzes geht über diese seine bloße *Meinung* weit hinaus. Phänomenologisch betrachtet: Wenn es zur Wirklichkeit ‚äußerer Objekte‘ hinzugehört, (auch) auf die Empfänglichkeit sinnlich empfindsamer Wesen wie wir Menschen phänomenal einzuwirken, wir aber uns nach Kräften apathisch der Beeindruckung durch solche Wirkung entziehen, ‚vernichten‘ wir *wirklich* (und nicht nur imaginär in unserer ‚Philosophie‘) ihre (oder zumindest einen ‚Teil‘ ihrer) *Wirklichkeit*. (Und dies wäre der tiefere Grund der ‚Zerstörung unserer Umwelt‘ infolge unserer auf eine rein theoretische Wissenschaft gegründeten Ökonomie.) –

Ein solcher Grundgedanke beschäftigte vielleicht nicht Hume, wohl aber Fichte (über den sich Husserl, vielleicht ein wenig beängstigt von eben dieser Provokation, nicht so einstimmig ausgesprochen hat wie über Berkeley und Hume). Nach seiner Auffassung gab es, nach seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), nur zwei mögliche ‚philosophische Systeme‘: den ‚Dogmatismus‘ einer Behauptung der ‚Dinge an sich‘ oder den ‚Idealismus‘ seiner eigenen kritischen ‚Wissenschaftslehre‘. Sodann gestand er zu, daß keines von diesen beiden ‚Systemen‘ das andere (theoretisch) zu widerlegen vermöchte. Und er folgerte daraus: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist“ (in § 5 der sogenannten ‚Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre‘). Der ‚Idealismus‘ hat aber den Vorzug vor dem ‚Dogmatismus‘, weil nur er dies einzugestehen imstande ist. Jedoch „Wer in der Tat nur ein Produkt der Dinge ist, wird sich nie anders erblicken; und er wird recht haben, solange er lediglich von sich und seinesgleichen redet“ (ebenda). M.a.W.: *durch* eine ‚dogmatische‘ Aufstellung von Menschen, die nur mehr (gemäß dem von Hume benannten ‚fundamentalen Prinzip‘ der modernen Wissenschaft) den ‚Dingen an sich‘ Wirklichkeit zuzuerkennen imstande sind, vermag sich diese Einschätzung ‚in der Tat‘ zu bewahrheiten und eine Entwirklichung der phänomenalen Welt zu verwirklichen. (Allerdings sah Fichte hier nicht so ‚alle äußeren Objekte‘ von ‚Vernichtung‘ bedroht, sondern vielmehr die ‚Freiheit‘ der ‚Intelligenz‘. Aber es wäre zu zeigen, daß er den ‚Dogmatismus‘ eigentlich einem nur mehr rein theoretischen Streben nach ‚Wissen‘ zuschrieb, worin er alle ‚Realität‘ verschwinden sah; siehe *Die Bestimmung des Menschen*, 1800.)

Gleichwohl: Alle hier Genannten waren nach ihrer **eigenen Überzeugung** ‚Idealisten‘, im philosophischen Sinne des Wortes, aus *Realismus*. Aber waren sie nicht doch auch im alltäglichen Sinn des Wortes Idealisten: gleichsam Träumer von einer ewigen Lebenswelt, in schmachlicher Verkennung der Macht, ja Übermacht des Totenreichs einer unbelebten ‚Natur‘? Und vermochten sie die ‚Erfolge‘ – sowohl die ‚nutzbaren‘ wie auch die katastrophalen Folgen – einer auf die moderne Wissenschaft setzenden Ökonomie zu erklären und zu begreifen?

§ 12. Dekadenz: Die Wirklichkeit der anderen Welt

Seinen unmittelbarsten Vorläufer aber hatte Husserl vielleicht in Nietzsche (obwohl dies Husserl gewiß nicht wahrhaben wollte, ebenso wenig wie Nietzsche seine Nachfolge des soeben beschriebenen ‚Idealismus‘ hatte wahrhaben wollen). Ihm, Nietzsche, wurde oben die Bezeichnung des Streits um die ‚wahre‘ und die ‚scheinbare Welt‘ entlehnt, des näheren seiner nur eine Seite langen ‚Geschichte eines Irrtums‘, überschrieben: „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ (*Götzendämmerung*, 1888). Das Ende dieser Geschichte in unserer („postmodernen“) Zeit war dieser Proklamation zufolge dieses:

„Die wahre Welt haben wir abgeschafft; welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*“

(Denn wenn es eine ‚wahre Welt‘ gar nicht gibt, ist die ‚scheinbare Welt‘ nicht länger eine nur scheinbare, sondern die einzig wirkliche.) Ein Satz, dem Husserl, mit seiner Behauptung der ‚Lebenswelt‘ als der ‚einzig wirklichen‘, nicht nur hätte beipflichten müssen, sondern den wahrzumachen der ganze Sinn seiner phänomenologischen Philosophie heißen kann.

Freilich beschrieb Nietzsche diese ‚Lebenswelt‘ (wie er sie auch hätte nennen können) ein wenig anders als Husserl:

„Und wißt ihr auch, was mir ‚die Welt‘ ist? ... *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (nach einer schwer datierbaren Aufzeichnung, die man den früheren Ausgaben des angeblichen Nachlaßwerkes *Der Wille zur Macht* als Nr. 1067 ans Ende gestellt hat, indessen sie doch eher als ein mögliches Schlußwort zu *Jenseits von Gut und Böse*, 1887, niedergeschrieben wurde).

Doch sogar in dieser Hinsicht war sich Husserl vielleicht im Grunde mit Nietzsche einig: was sonst hätte ihn zu jener ‚zweiten Epoché‘, sich ‚des Bodens der Lebenswelt zu entheben‘, bewogen als die Befürchtung, einer Welt des Willens zur Macht zu verfallen, wenn er sich auf das die Lebenswelt bestimmende ‚Interessenleben‘ einließ?

Doch ganz zuletzt hat sich (auch?) bei Nietzsche ein Zweifel geregt, und mehr als das, ob ‚wir‘ wirklich mit jener Ansicht („der Welt als Wille zur Macht – und nichts außerdem“) ‚die wahre Welt abgeschafft‘ hätten. In seinen letzten klarsichtigen Jahren plante und entwarf er in der Tat ein ‚Hauptwerk‘ unter dem Titel ‚Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte‘. Für dieses Werk stellte er sich eine doppelte, genauer gesagt zwiespältige Aufgabe, eigentlich zwei miteinander widersprüchliche Aufgaben, eine gleichsam ‚ontologische‘ und eine ‚ethische‘. Einerseits wollte er – im Sinne der oben angeführten ‚Nr. 1067‘ – nachweisen, daß alle Wirklichkeit der einzig wirklichen Welt, selbst die noch eines scheinbaren Unwillens zur Macht oder Willens zur Ohnmacht, auf

einem – offenbaren oder verborgenen – Willen zur Macht beruht. Andererseits aber wollte er für eine Rechtfertigung und Gutheißung des Willens zur Macht entgegen den ‚nihilistischen‘ Folgen seiner Jahrtausende alten ‚moralischen‘ Verpönung plädieren: „meine Behauptung ist, daß die Werte, in denen jetzt die Menschheit ihre oberste Wünschbarkeit zusammenfaßt, *décadence*-Werte sind“ (*Der Antichrist*, 1888, § 6).

Aber dieser Doppelaufgabe gegenüber erhebt sich die Frage: Wenn doch – nach Nietzsches ‚ontologischer‘ Behauptung – die Welt vollkommen beherrscht wird vom Willen zur Macht („und nichts außerdem“), wie konnte es in der Weltgeschichte geschehen, daß es gleichwohl ‚*décadence*-Werte‘ waren, die bislang den Sieg davontrugen – wie es Nietzsches ‚ethische‘ Forderung einer Gutheißung des Willens zur Macht voraussetzt? Entweder war dann die Weltherrschaft des Willens zur Macht durchaus keine vollkommene, oder aber die Werte, die Nietzsche umwerten wollte, waren keineswegs ‚*décadence*-Werte‘. Nietzsche muß sich dieser Frage vollkommen bewußt gewesen sein, da er auf sie in seiner letzten Schrift – *Der Antichrist* (1888) – noch die erstaunliche Antwort fand:

„Die Juden sind das merkwürdigste Volk der Weltgeschichte, weil sie, vor die Frage von Sein und Nichtsein gestellt, mit einer vollkommen unheimlichen Bewußtheit das Sein *um jeden Preis* vorgezogen haben ... Um Nein sagen zu können zu allem, was die *aufsteigende* Bewegung des Lebens, die Wohlgeratenheit, die Macht, die Schönheit, die Selbstbejahung auf Erden darstellt, mußte hier sich der Genie gewordene Instinkt des *ressentiment* eine *andre* Welt erfinden, von wo aus jene *Lebens-Bejahung* als das Böse, als das Verwerfliche an sich erschien. Psychologisch nachgerechnet, ist das jüdische Volk ein Volk der zähesten Lebenskraft welches, unter unmögliche Bedingungen versetzt, freiwillig, aus der tiefsten Klugheit der Selbsterhaltung, die Partei aller *décadence*-Instinkte nimmt – *nicht* als von ihnen beherrscht, sondern, weil es in ihnen eine Macht erriet, mit der man sich *gegen* ‚die Welt‘ durchsetzen kann. Sie sind das Gegenstück aller *décadents*: sie haben sie *darstellen* müssen bis zur Illusion, sie haben sich mit einem *non plus ultra* des schauspielerischen Genies an die Spitze aller *décadence*-Bewegungen zu setzen gewußt (– als Christentum des Paulus –), um aus ihnen etwas zu schaffen, das stärker ist als jede *Ja-sagende* Partei des Lebens“ (§ 24).

Mit anderen Worten: Es war (nach Nietzsche) ein unbedingter Wille zur Macht eines ganz und gar nicht dekadenten Volkes („der Juden“), der so genannten ‚*décadence*-Werten‘, und zwar ob ihrer eigenen Übermacht über ‚jede Ja-sagende Partei des Lebens‘, zum Siege verholfen hat; was anderes als die Anerkennung eines solchen unbedingten Willens zur Macht bedeutete es, wenn Nietzsche diesem Volk die Bevorzugung des ‚Seins um jeden Preis‘, die ‚zäheste Lebenskraft‘ und die ‚tiefste Klugheit der Selbsterhaltung‘ zuerkannte?

Doch mit diesem Eingeständnis brach denn doch Nietzsches Entwurf eines ‚Der Wille zur Macht‘ betitelten endlichen Hauptwerks in sich zusammen. Er hätte entweder selbst noch einen unbedingten Willen zur Macht gutheißen müs-

sen, der sich über ‚jede Ja-sagende Partei des Lebens‘ hinwegsetzte, oder aber seine Rechtfertigung und Gutheißung des Willens zur Macht einschränken müssen, indem er sich einem Willen zur Macht nur um der Macht selber willen widersetzte und die Frage nach dem Wozu der gewollten Macht stellte. (So hat denn Nietzsche auch mit der Niederschrift des *Antichrist* seinen Plan eines Hauptwerkes unter dem Titel ‚Der Wille zur Macht‘ endgültig fallen gelassen.)

Doch es ist hier nicht der Ort, das Ende von Nietzsches – sonst in so vielfältiger Hinsicht denkwürdigen – Philosophie abzuhandeln. Lassen wir auch unsere Freunde die Juden in Ruhe. Nietzsche selbst meinte doch nur diejenigen unter ihnen, die – wie Angehörige vieler anderer Völker auch – dem ‚Christentum des Paulus‘ anhängen, und bezüglich dessen sagte er schon zuvor, daß „jener Christen-Glaube, ... daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist“, auch schon „der Glaube Platos war“ (‚Was bedeuten asketische Ideale?‘, 1887, § 24; so fast wörtlich auch schon *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, Nr. 344); oder lapidar: „Christentum ist Platonismus fürs ‚Volk‘“ (*Jenseits von Gut und Böse*, 1887, Vorwort). So hätte Nietzsche für ‚das merkwürdigste Volk der Weltgeschichte‘ statt ‚der Juden‘, aber ganz im selben Sinne, auch ‚die Griechen‘ erklären können. Von beidem abgesehen – sowohl von der Frage des Scheiterns seiner Philosophie als auch von der des Juden-, Christen- oder Griechentums –, schält sich als der trockene Kern der angeführten Worte die einfache Einsicht heraus:

Es gibt noch eine ‚andere Welt‘ als die Lebenswelt; sie ist nicht nur von Juden, Christen, Griechen oder Philosophen ‚erfunden‘, eingebildet und ausgedacht; oder genauer gesagt, ‚eine Macht, mit der man sich gegen „die Welt“ durchsetzen kann‘, die ‚stärker ist als jede Ja-sagende Partei des Lebens‘. Mit ihr sich zu verbünden, darauf ist, war oder wäre ein schlechthin unbedingter Wille zur Macht angewiesen. Welche Macht, und Übermacht über ‚die Welt‘, die Lebenswelt? Sie ist zu ‚erraten‘ in der Übermacht von ‚*décadence*-Instinkten‘ über ‚alles was die aufsteigende Bewegung des Lebens, die Wohlgeratenheit, die Macht (?), die Schönheit, die Selbstbejahung auf Erden (!) darstellt‘. Worauf aber beruhte diese Übermacht von ‚*décadence*-Instinkten‘, wenn nicht auf einer Übermacht der Dekadenz selbst – über alle ‚aufsteigende Bewegung des Lebens‘?

‚Dekadenz‘ ist, zu deutsch, *Hinfälligkeit* (ein Wort, das sich vermutlich aus der Beobachtung herleitet, daß alternde Menschen allzu häufig einfach nur ‚hinfallen‘). Sie ereilt, früher oder später, uns alle. Unentrinnbar zieht das Totenreich alles Lebendige – Pflanzen wie Tiere und Menschen – zu sich herab. Hinfällig sind überhaupt auch die höchsten Energie-Potentiale, da gerade sie am meisten unter dem Gesetz der immer zunehmenden Entropie leiden. Ja, ‚Sein‘ überhaupt scheint kaum etwas anderes zu bedeuten, als noch vergehen zu können, Vergänglichkeit; denn wodurch unterscheidet sich noch ein auch nur im geringsten Maße Seiendes, etwa die vermeintliche Erinnerung eines Traumes von nie Gewe-

senem, von gänzlich Nicht-seiendem, wenn nicht dadurch, daß es auch noch entschwinden kann?

Allerdings kann doch nicht ernstlich die Rede sein von einer ‚anderen Welt‘ als der Lebenswelt, von einer ‚Welt der Dekadenz‘, und behauptete Husserl zu recht die Lebenswelt als die ‚einzig wirkliche Welt‘. Nur *inmitten* der Lebenswelt ist die Hinfälligkeit alles Seienden und zumal aller Lebenserscheinungen übermächtig wirklich, da der Tod nur einzutreten vermag, wo es Lebendiges gibt, und der ‚zweite Hauptsatz der Thermodynamik‘ sich nur auszuwirken vermag, wo es noch Energie-Potentiale gibt; sonst bliebe von einer vollendeten Dekadenz nichts anderes übrig als ein reines Nichts.

Doch irrte Nietzsche und widersprach er sich selbst, wenn er Menschen, die ‚das Sein um jeden Preis‘ erwählten, doch noch meinte, vorhalten zu müssen:

„dieser Preis war die radikale *Fälschung* aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut wie der äußeren. Sie grenzten sich ab gegen alle Bedingungen, unter denen bisher ein Volk leben konnte, leben *durfte*, sie schufen aus sich einen Gegensatz-Begriff zu *natürlichen* Bedingungen – sie haben der Reihe nach, die Religion, den Kultus, die Moral, die Geschichte, die Psychologie auf eine unheilbare Weise in den *Widerspruch zu deren Natur-Werten* umgedreht“ (an einer oben noch nicht angeführten Anfangs-Stelle des hier besprochenen Paragraphen).

(Der ‚Preis‘ war vielleicht ‚nur‘ der einer Preisgabe jeden *Sinnes* des Lebens zugunsten eines *Unsinns* einer ‚tiefsten Klugheit der Selbsterhaltung‘; siehe §§ 15 und 16).

Aber von einer ‚Fälschung‘ kann keine Rede sein, nicht einmal von einem Irrtum; es sei denn, man vollzöge, um noch einmal mit Husserl zu reden, eine „Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“ (*Die Krisis ...*, a.a.O., S. 49). Denn wir haben ja erkannt, daß die genannte ‚Welt der Wissenschaft‘ keine andere ist als das Totenreich, die ‚wahre Welt‘ des Demokritos, Sokrates, Platons und eines „Platonismus fürs ‚Volk““, des Christentums und seiner ontologischen Ausbildung. –

Aber **wovon** ist **eigentlich** die **Rede** – wenn Nietzsche seine hier besprochene **Einsicht** doch auf **Juden-**, **Christen-** oder auch **Griechentum** bezog, als Menschentum eines Machtwillens um jeden Preis, sie aber in dieser Hinsicht schwerlich einzusehen ist? (ich komme hierauf noch zurück in § 14.) Nun, kein anderer als Kant hat einmal – und keineswegs beiläufig – bemerkt:

„Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem **Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt** ob sie **gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte**“ (*Kritik der reinen Vernunft*, A 58, B 83).

Anders herum gewendet: Eine Einsicht mag zwar abwegig sein hinsichtlich ,des Gegenstandes, worauf sie bezogen wird', gleichwohl aber eine wahre Einsicht in einen anderen Gegenstand ,enthalten'. So scheint mir: In Wahrheit hat Nietzsche in § 24 seines *Antichrist* den Schlüssel zur Lösung des Rätsels der modernen Ökonomie gefunden, nämlich zugleich ihrer Übermacht und ihrer beängstigenden gewaltigen Erfolge: beruhten und beruhen *sie* nicht darauf, daß sie alles setzte und setzt auf eine technologische Anwendung einer modernen Wissenschaft (d.h. die massenhafte Wiederholung ihrer ,Experimente'), die ihrerseits keine andere Wahrheit und Wirklichkeit kennt als die eines ,Totenreiches', im Grunde der Hinfälligkeit aller Lebenserscheinungen, ja alles Seienden ,als solchen' überhaupt? Diese macht sie ,sich' (wem?) beständig und ausschließlich zunutze. Dabei kennzeichnet sie selber keineswegs eine Dekadenz oder Hinfälligkeit, sondern ein unbedingter Wille zur Macht – ,um jeden Preis'.

So zeichnet sich bereits in diesem Dritten Kapitel ab, daß die Frage der Metaphysik sich ihrerseits wiederum verwandelt in eine Frage der Ökonomie; wie sich zuvor die Frage der modernen Ökonomie als eine solche der modernen Wissenschaft, und diese als eine Frage der Metaphysik darstellte.

IV. Das Sein und das Nichts

Einleitung

Dieses Schlußkapitel handelt, im beständigen Rückblick auf die Fragwürdigkeit unserer neuzeitlichen Ökonomie, vom Sinn und Unsinn menschlichen Verhaltens zum Leben und zum Tode überhaupt.

In der Form einer Würdigung der Metaphysik Martin Heideggers, die beinahe an die eben zuvor erörterte letzte Einsicht Nietzsches anzuknüpfen scheint, soll ein erster Paragraph (§ 13) bekunden, daß es unsinnig wäre, nicht stets der ‚Übergewalt‘ einer lebensfeindlichen ‚Natur‘ über alle menschliche ‚Kultur‘ eingedenk zu sein.

Ein zweiter Paragraph (§ 14) muß aber bezeugen, daß es ruchlos wäre – oder vielmehr: *ist!* –, sich auf Grund solcher Einsicht gänzlich auf die Seite der Übermacht solcher Natur zu schlagen und sich mit ihr bedingungslos zu verbünden; sei es auch zu einigem eigenen Vorteil, dann aber zum Nachteil der übrigen Menschheit, ja auch des ‚ganzen Tier- und Pflanzenreiches‘ (Darwin) – wie es das Wesen unserer neuzeitlichen, unterdessen auf die moderne Wissenschaft gegründeten Ökonomie ist.

In einem dritten Paragraphen (§ 15) ist indessen einzuräumen, daß aber doch jenem ‚asketischen Ideal‘ einer menschheitlichen Selbstverleugnung zugunsten einer Fügung in die Übergewalt der Natur nicht schon ursprünglich ein ‚unbedingter‘ Wille zur Macht zugrunde gelegen haben dürfte (wie offenbar Nietzsche meinte), sondern eher nur die Einsicht (ebenfalls nach Nietzsche!), daß allein ‚das asketische Ideal‘ eine Antwort zu geben vermochte auf die Frage ‚wozu Mensch überhaupt?‘. Doch wird nicht eben dadurch, daß die einzig mögliche Antwort auf die Frage ‚wozu Mensch überhaupt‘ eine asketische *Verneinung* des Lebens ist, jene Frage selber ‚widerlegt‘, offenbar ihres Sinnes beraubt? So muß im Schluß-Paragraphen (§ 16) die Behauptung einer Philosophie der Endlichkeit aufgestellt werden daß der Sinn allen Lebenssinnes auf seiner Beschränkung beruht und daß es der Sinn des Todes ist, daß seine empfundene Zukunft uns hierfür empfindsam macht.

§ 13. *Metaphysik*: Das Überwältigende

Dem ‚Sinn von Sein‘ überhaupt ist in unserem zwanzigsten Jahrhundert Martin Heidegger auf der Spur gewesen, in seinem einzigen Hauptwerk, betitelt *Sein und Zeit* - ‚Erste Hälfte‘ (1927). (Es war die Frage, was es bedeutet, daß wir uns bewegt fühlen, nicht nur von Seiendem zu reden, sondern vom Seienden – mithin vom *Sein* – des Seienden.) Bekanntlich hat Heidegger in diesem Werk diese Spur verloren und blieb es daher ein Fragment; es blieb bei einer – bis heute wohl nicht hinreichend gewürdigten – ‚Existenzphilosophie‘ (die sich im Unterschied zu sonstiger ‚philosophischen Anthropologie‘ nicht mit ‚dem Menschen‘ beschäftigt, sondern damit, was die Menschen beschäftigt). Es bleibt ein Rätsel, warum Heidegger diesen existenzphilosophischen Versuch, den ‚Sinn von Sein‘ zu ermitteln, seither nie wiederaufgenommen hat.

Doch hat er noch deutlich genug zu erkennen gegeben, auf welche Antwort seine Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘ hinauslaufen sollte (entsprechend seiner Meinung schon in *Sein und Zeit*) – oder doch hinauslaufen *mußte*. In seiner nur zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* gehaltenen Freiburger Antrittsvorlesung über die Frage *Was ist Metaphysik?* gab er so gut wie unmißverständlich seine Einsicht zu verstehen, das ‚Sein‘ sei das ‚Nichts‘, und seine Wirklichkeit die ‚Nichtung‘ des Seienden als solchen und im Ganzen; und ‚die Grundfrage der Metaphysik‘ sei die (einst von Leibniz ausgesprochene): „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ (Letzter Satz der Vorlesung. Heidegger nannte freilich Leibniz, den er zitierte, nicht beim Namen; und führte auch dessen Motivierung dieser Frage nicht an: „*pourquoi il y a plus tôt quelque chose que rien. Car le rien est plus simple et plus facile, que quelque chose*“ – „warum gibt es vielmehr etwas als nichts. Denn das Nichts ist einfacher und leichter als Etwas“. *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*, 1714, § 7)

Diese Hinweise waren doch nicht nur Sprüche einer Gelegenheitsansprache. Was die Meinung war, hat Heidegger noch in seiner sechs Jahre später (1935) gehaltenen und noch 1953 der Veröffentlichung für wert befundenen Vorlesung zur *Einführung in die Metaphysik* monumental ausgesprochen:

„Das deinotaton des deinon, das Unheimlichste des Unheimlichen, liegt im gegenwendigen Bezug von dike (‚Gerechtigkeit‘) und techne (hier von Heidegger fast dem menschlichen ‚Sein-können‘ gleichgesetzt, wie er es in *Sein und Zeit* nannte). ... In der Gegenwendigkeit des überwältigenden Seienden im Ganzen und des gewalttätigen Daseins des Menschen wird die Möglichkeit des Absturzes in das Ausweg- und Stätlose erwirkt: der Verderb. Dieser und die Möglichkeit dazu stellen sich aber nicht erst am Ende ein, sofern der Gewalt-tätige in einer einzelnen Gewalt-tat nicht durchkommt und sich vergreift, sondern dieser Verderb waltet und wartet von Grund aus in der Gegenwendigkeit des Überwältigenden und der Gewalt-tätigkeit. Die Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt des Seins *muß* an

dieser zerbrechen, wenn das Sein als das waltet, als was es west, als physis, aufgehendes Walten“ (S. 114).

(Es darf gesagt werden, daß Heidegger diesen Ausspruch in einer schweren Lebenskrisis tat angesichts des Fehlschlages von *Sein und Zeit*, des Scheiterns seiner Ehe und seines ‚Vergreifens‘ als Fürsprecher des deutschen ‚Nationalsozialismus‘. Und es muß auch gesagt werden, daß sein angeführter Ausspruch als Deutung eines Chorgesanges in Sophokles’ *Antigone*, als welche er sich gab, wohl völlig abwegig war.)

Es liest sich aber dieser Ausspruch, einmal abgesehen von der von Nietzsche angesprochenen ‚Bündnis‘-Frage, ganz wie eine Paraphrase zu dessen Rede von einer ‚Macht‘, die ‚stärker ist als jede *Ja-sagende* Partei des Lebens‘. (Heidegger gewiß vollkommen unbewußt, da er zwar jahrelang versucht hat, sich mit Nietzsche auseinanderzusetzen, sich aber nie auf den *Antichrist* eingelassen hat, vermutlich weil er die Befassung mit ‚Religionskritik‘ für unter seiner metaphysischen Würde hielt).

Allerdings klingt Heideggers Ausspruch, nicht weniger als der Nietzsches, eher nur mythisch, will sagen bloß erzählerisch, als einleuchtend philosophisch - phänomenologisch. Doch hat Heidegger dem seinigen einen phänomenologischen Grund gegeben, nämlich bereits in § 16 von *Sein und Zeit*, über „Die am inner-weltlich Seienden sich meldende Weltmäßigkeit der Umwelt“; einem Paragraphen, der seiner nachfolgenden Wiederaufnahme (in § 69 b) zufolge von der „Entstehung‘ des *theoretischen* Entdeckens aus dem *umsichtigen* Besorgen“ bzw. von der „*ontologischen Genesis* der theoretischen Verhaltung“ handelt. Dort beschreibt er, wie sich ein ‚theoretisches Verhalten‘ überhaupt erst da einstellt, wo im Arbeitszusammenhang eines ‚praktischen‘ Vornehmens ein unentbehrliches Werk-‚Zeug‘ sich als beschädigt und unbrauchbar erweist, oder ein solches einfach fehlt, oder der Zweck eines wohlvorbereiteten Vornehmens hinfällig wird; womit das noch ‚Zuhandene‘ – das unbrauchbare Werkzeug durch seine ‚Auffälligkeit‘, das unvollständige Zuhandene durch seine ‚Aufdringlichkeit‘ und das zwecklos gewordene vollständig Zuhandene durch seine ‚Aufsässigkeit‘ – zur bloßen ‚Vorhandenheit‘ herabsinkt und nur mehr einem ‚rein theoretischen‘ Hinblick auf dieses nur mehr Vorhandene stattgibt:

„Das nächstzuhandene Seiende kann im Besorgen als unverwendbar, als nicht zugerichtet für seine bestimmte Verwendung angetroffen werden. Werkzeug stellt sich als beschädigt heraus, das Material als ungeeignet ... In solchem Entdecken der Unverwendbarkeit fällt das Zeug auf. Das *Auf-fallen* gibt das zuhandene Zeug in einer gewissen Unzuhandenheit. Darin liegt aber: das Unbrauchbare liegt nur da –, es zeigt sich als Zeugding, das so und so aussieht und in seiner Zuhandenheit als so und so aussehendes ständig auch vorhanden war ...

„Der besorgende Umgang stößt aber nicht nur auf Unverwendbares *innerhalb* des je schon Zuhandenen, er findet auch solches, das fehlt, was nicht nur nicht ‚handlich‘, sondern überhaupt nicht ‚zur Hand ist‘. Ein

Vermissten von dieser Art entdeckt wieder als Vorfinden eines Unzuhandenen das Zuhandene in einem gewissen Nurvorhandensein. Das Zuhandene kommt im Bemerkten von Unzuhandenem in den Modus der *Aufdringlichkeit* ... Es enthüllt sich als nur noch *Vorhandenes*, das ohne das *Fehlende* nicht von der Stelle gebracht werden kann. Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen.

„Im Umgang mit der besorgten ‚Welt‘ kann Unzuhandenes begegnen nicht nur im Sinne des Unverwendbaren oder des schlechthin Fehlenden, sondern als Unzuhandenes, das gerade *nicht* fehlt und *nicht* unverwendbar ist, das aber dem Besorgen ‚im Wege liegt‘. Das, woran das Besorgen sich nicht kehren kann, dafür es ‚keine Zeit‘ hat, ist Unzuhandenes in der Weise des Nichthergehörigen, des Unerledigten. Dieses Unzuhandene stört und macht die *Aufsässigkeit* des zunächst und zuvor zu Besorgenden sichtbar“ (§ 16).

In der Tat dürften dergleichen Vorkommnisse der erste Anlaß zu einer *Vorbildung* ‚theoretischen Verhaltens‘ sein. Doch gewiß richtet sich ein solches nicht schon ein anlässlich des in der ‚Praxis‘ häufigen Vorkommens verschlissenen Werkzeugs, minderwertigen Materials, unvollständiger Ausrüstung oder unerledigter Vorarbeiten. In den meisten solchen Fällen, das weiß Heidegger auch, ist nach einem kurzen oder längeren Augenblick der überraschten ‚Betrachtung‘ der Bescherung die ‚Umsicht‘ rasch genug bei der *Hand*, den Schaden zu beheben bzw. das Unbrauchbare oder Fehlende (der Unterschied ist nicht so groß) zweckmäßig oder wenigstens notdürftig zu ersetzen.

Schwerer schon tut sich die ‚Umsicht‘ im drittgenannten Falle, den Heidegger gerade etwas nachlässig beschreibt: dem der ‚Aufsässigkeit‘ von durchaus vollständigem Zuhandenen. Meiner soeben schon angedeuteten Deutung nach handelt es sich hierbei nicht nur um ‚Unerledigtes‘, dessen mangelnde Erledigung angesichts anderer Vorhaben ‚stört‘ (die ‚Umsicht‘ müßte dergleichen eben allererst ‚erledigen‘), sondern darum, daß zu einem bestimmten Zweck Bereitgestelltes durchaus vollkommen zuhanden ist, doch seines Zweckes verlustig gegangen. Dieser Fall stellt sich ‚z.B.‘ ein in einem jeden Todesfall. (So werden an einem nicht zu fernem Tage meine beiden Arbeits- und Lebensräume vollkommen bereit stehen, mich zu empfangen, mein Sessel bereit, mich darin niederzusetzen, mein Schreibtisch, meine Schreibmaschine, mein Schreibpapier bereit zur Benutzung, meine Vorbereitungen und Entwürfe bereit zur Ausarbeitung, doch all dies sinnlos, weil ich sterbenskrank oder schon tot sein werde.) Der ‚Umsicht‘ bleibt dann nichts anderes zu tun, als eine solche ‚aufsässige‘ Hinterlassenschaft der ‚Betrachtung‘ zu überlassen oder ihren allmählichen oder baldestmöglichen *Abbruch* zu bewerkstelligen (was vielleicht beides auf dasselbe hinausläuft).

Endlich aber wird sich eine ‚theoretische Verhaltung‘ erst einstellen, und mit ihr eine Frage nach dem ‚Sinn von Sein‘ überhaupt, wenn nicht nur dieses

oder jenes, sondern alles zuvor zuhandene Zeug beschädigt und unbrauchbar geworden ist, wenn es nicht nur an diesem oder jenem gebricht, sondern an allem und jedem fehlt, wenn nicht nur angesichts unvermeidlicher Todesfälle mancherlei Zuhandenes seines Sinnes verlustig geht, sondern angesichts der Verlostigkeit des Sinnes einer ganzen Kultur alles, was für sie zubereitet war, nur mehr seines Abbruches harret: oder wenn sich – nicht ohne Grund – eine *Angst* einstellt, die einen solchen ‚Verderb‘ voraussieht und gleichsam vorwegnimmt:

„Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit. Dies jedoch nicht im Sinne eines bloßen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu.“ (Das bislang Zuhandene fällt uns auf, drängt sich uns auf, ist uns aufsässig als einmal nur noch Vorhandenes.)
 „Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses ‚kein‘. Die Angst offenbart das Nichts“ (*Was ist Metaphysik?*).

Und dem fügte Heidegger in einem ‚Nachwort‘ (von 1943!), also doch wohl wohlüberlegt, hinzu: „Aber dieses Nichts west als das Sein“ – oder aber also – was sonst sollte das Wort ‚west‘ bedeuten? –: das Sein west als das Nichts; und zwar, „wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein wohl west ohne das Seiende, daß niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein“ – seine Gefährdung des ‚Versinkens‘ ins Nichts. Denn wodurch unterscheidet sich noch das geringfügigste Seiende von schlechthin Nicht-seiendem, wenn nicht dadurch, daß es noch vergehen kann und sein Vergehen noch einen Unterschied machte?

Aus dem Vorstehenden erhellt aber auch, daß die ‚Seinsfrage‘ selber ‚nur‘ eine ‚rein theoretische‘ ist; nicht etwa in dem dummen Sinne, daß sie ‚ohne jede praktische Bedeutung‘ wäre, sondern ganz im Gegenteil: weil sie vollkommen schon das Absehen der archaischen griechischen Naturphilosophie zum Ausdruck bringt (da doch Heidegger das Verhältnis des ‚Seins‘ zum ‚Seienden‘ genau im Sinne des aristotelischen Begriffs des ‚Zugrundeliegenden‘ für die Leitvorstellung jener Naturphilosophie ‚bestimmte‘); ein Absehen, dem noch die moderne Naturwissenschaft entsprungen ist, auf deren technologische Anwendung die moderne Ökonomie ‚praktisch‘ alles gesetzt hat. Nun wäre wohl mit Heidegger (und auch wohl Nietzsche) darin einzustimmen, daß es buchstäblich sinnlos wäre, nicht der Hinfälligkeit alles Seienden (und einer jeden Kultur) und der ‚Übergewalt‘ der ‚Natur‘ über eine jede ‚Lebenswelt‘ eingedenk zu sein. Aber wäre oder ist es nicht *Ruchlosigkeit* – und ich meine damit nicht einmal Bösartigkeit, sondern nur Gefühllosigkeit (unsinnige Apathie) –, sich mit dieser Übergewalt des Seins als des Nichts zu verschwören zugunsten einigen eigenen zeitweiligen Vorteils – zum Schaden der materiellen Lebensbedingungen der anderen und zum Verderb der Lebenswelt überhaupt?

Allerdings hatten Nietzsche und Heidegger *nur* dies mit einander gemeinsam: die Anerkennung noch einer anderen Welt als unserer Lebenswelt, oder des Seins der ‚Natur‘, und ihrer Übermacht über jene (indessen neuzeitlich zuvor entweder eine solche ‚andere Welt‘ selber als die einzig wirkliche betrachtet wurde, wie wohl schon von Descartes, oder aber ihre Wirklichkeit vollkommen bestritten, wie von Berkeley, Hume und Fichte). Bemerkenswert ist diese Übereinstimmung zwischen Nietzsche und Heidegger fast nur, weil beider Meinungen in fast jeder anderen Hinsicht einander vollkommen entgegengesetzt waren. Nietzsche hat bis zuletzt dem *modernen* Menschentums eine dekadente *Entsagung* des Willens zur Macht nachgesagt; Heidegger dahingegen hat gerade die europäische *Neuzeit* – ‚Das Zeitalter des Weltbildes‘ (1938, siehe *Holzwege*, 1950) – von einem solchen Willen zur Macht *besessen* gesehen. Und er, Heidegger, berief sich für diese Behauptung ausgerechnet – auf Nietzsche, dessen Philosophie er zu diesem Behuf kaum als die *Befürwortung* eines Willens zur Macht (entgegen einer modernen Dekadenz-Bewegung) verstand, sondern als ‚metaphysischen‘ Ausdruck einer neuzeitlichen *Herrschaft* eben eines solchen Willens zur Macht. Und gewiß ist Heideggers Ansicht auf Grund *dieser* Berufung schlechterdings nicht aufrecht zu erhalten. (Ferner hat sich Heidegger für seine genannte Behauptung nur auf noch Descartes berufen, nämlich in seinem schon eben erwähnten Vortrag von 1938, worin er sich aber außerstande sah, diesen auch nur *eines* Zitats zu würdigen.)

(Hinzu kommt, daß sich Husserl, Heideggers vermeintlicher Lehrer und Nietzsches vermeintlicher Widersacher, das vorherrschende neuzeitliche europäische Denken weitaus mehr gekennzeichnet sah durch einen ‚physikalistischen Objektivismus‘ denn durch einen diesem entgegentretenden und von ihm befürworteten ‚transzendentalen Subjektivismus‘; siehe *Die Krisis ...*, a.a.O., S. 18; Heideggers Meinung ganz entgegen.)

Wenn aber doch beiderlei Ansicht zumindest verständlich ist und einiges für sich hat – verweist dies nicht auf eine tiefe *Zweideutigkeit* unserer modernen Kultur und Ökonomie, und erklärte nicht diese sich aus Nietzsches letzter Einsicht, wenn wir sie nur nicht auf antike griechische Philosophie und ursprüngliches oder paulinisches Christentum beziehen, sondern auf unser neuzeitliches europäisches Menschentum und dessen Begeisterung? Denn der eigentliche *Unterschied* zwischen Nietzsches und Heideggers Ansichten besteht nicht nur in deren angegebenem offenkundigen *Gegensatz*, sondern darin, daß Heidegger angesichts der ‚Übergewalt‘ der ‚Natur‘ über alles menschliche ‚Sein-können‘ nur zweierlei *Möglichkeiten* sah (wie ähnlich, obzwar umgekehrt, auch Husserl): aller menschlichen ‚Gewalt-tätigkeit‘ zu entsagen oder zum eigenen ‚Verderb‘ auf ihr zu beharren: indessen Nietzsche noch eine *dritte* Möglichkeit erkannte, nämlich die, sich mit dieser Übermacht zu verbünden und zu verschwören; und *darin* – gewiß nicht in der Betätigung eines Willens zur Macht, aber endlich auch nicht

einmal im dekadenten Niedergang eines solchen, der *ihm* zufolge unser modernes Menschentum kennzeichnet – erblickte er den eigentlichen Grund allen Verderbs.

Eine solche Verschwörung schrieb Nietzsche, wie angeführt, ‚den Juden‘ zu, freilich genauer gesagt *den* Juden, die das Christentum erfanden und ihm anhängen; und indirekt, wie belegt, *den* Griechen, die die europäische Philosophie erfanden und ihre Lehren befolgten. Aber gerade nur *die* Juden, die sich der Erhebung des Christentums entschieden *widersetzten*, waren – und sind bis heute – keineswegs in Nietzsches eigenem Sinn dekadent; ebensowenig *die* Griechen, die sich in Athen der aufkommenden Bewegung der ‚Philosophie‘ entgegenstellten. Die griechischen Philosophen aber und die einstigen Christen waren wohl *wirklich* im Sinne Nietzsches ‚dekadent‘ (sie betrachteten wirklich als den einzigen Sinn des Lebens die Verneinung des Lebens) und entsprachen eher Heideggers Empfehlung einer Entsagung jeglichen Willens zur Macht gegen die Übergewalt des Seins, der Natur, des Nichts. (Nicht zu unrecht fühlte sich Heidegger in fast völligem Einklang mit der archaischen griechischen Naturphilosophie und hat er sich auch von der klassischen griechischen Philosophie nie entschieden abgesetzt; über das Christentum, das seiner Meinung doch entschieden entgegenkam, hat er sich auffälligerweise vollkommen ausgeschwiegen.)

In seiner *Zuschreibung* des Ursprungs allen Verderbs ist also der von seiner eigenen Einsicht übererregte Nietzsche völlig in die Irre gegangen. Das hindert doch aber nicht, daß er diesen Ursprung allen Verderbs richtig ‚erraten‘ hat; und daß seine Lösung des Rätsels weit mehr von der merkwürdigen Zweideutigkeit unseres *modernen* Verhaltens (gemischt aus Machtwillen und Ergebenheit in Naturgesetze) erklärt und erhellt als die schlichte Entgegensetzung von Gewalt und Gewaltverzicht, worauf Heidegger sich zurückzog.

Sind nicht *wir* ‚das merkwürdigste Volk der Weltgeschichte‘, das Volk des neuzeitlichen europäischen Menschentums, das sich über die ganze Erde zu verbreiten vermocht hat, „ein Volk von der zähesten Lebenskraft, welches, unter unmögliche Bedingungen versetzt, freiwillig, aus der tiefsten Klugheit der Selbsterhaltung, die Partei aller *décadence*-Instinkte nimmt – *nicht* als von ihnen beherrscht, sondern weil (wir) in ihnen eine Macht erriet(en), mit der man sich *gegen* ‚die Welt‘ durchsetzen kann“?

‚Wir‘ sind nicht dekadent. Recht gut erhalten wir unsere Gesundheit aufrecht und sind wir voller Lebenserwartung (weltweit, in Jahren gezählt, weitaus der höchsten). Wir sind besessen von einem unbedingten Willen zur Macht, entschlossen, uns ‚um jeden Preis‘ ‚gegen die Welt durchzusetzen‘. Zugleich aber stellen wir uns, vollauf Lockes Empfehlung entsprechend, blind, taub, ohne Geruchs- und Geschmackssinn und gefühllos, insbesondere für den Verderb unserer Lebenswelt: wir sehen und sehen nicht den Gesichtsverlust unserer Umwelt, wir hören und hören nicht den ohrbetäubenden Lärm des ‚Verkehrs‘ in unseren Wohnstätten, wir riechen und riechen nicht den von diesem ‚Verkehr‘ und unseren Produktionsstätten verursachten Gestank, wir schmecken und schmecken

nicht den faden Geschmack unserer Lebensmittel, und vollends haben wir unser Gefühl für alles und jedes nur ‚Gefühlsmäßige‘ (insbesondere alles Mitgefühl mit dem ‚Rest der Menschheit‘) abgestumpft.

Zugleich *scheinen* wir doch längst schon Heideggers Forderung einer Ent-sagung aller Gewalt-tätigkeit gegen die Übergewalt der Natur vollkommen zu entsprechen, indem wir ökonomisch nur mehr auf die technologische Anwendung einer Wissenschaft bauen, die uns, geführt von ihrem Objektivitätsideal, unentwegt nichts *anderes* vor Augen führt als diese Übergewalt von Naturgesetzen, in die wir uns ergeben haben. Aber dies doch nur eben, weil wir darin ‚eine Macht errieten‘, die ‚stärker ist als jede *Ja-sagende* Partei des Lebens‘, und uns mit dieser Übergewalt ‚gegen die Welt‘ verbündet haben. Haben wir uns nicht eben damit, *ohne* von ‚Dekadenz-Instinkten beherrscht zu sein‘, „mit einem *non plus ultra* des schauspielerischen Genies, an die Spitze aller *décadence*-Bewegungen zu setzen gewußt“? So, und nicht etwa infolge eines erfolgreichen gewalt-tätigen Aufstandes gegen die Übergewalt des Seins, sind alle einst wirkungs-mächtigen ‚*décadence*-Bewegungen‘ – die klassische griechische Philosophie, das Christentum, wie auch der Islam und der Buddhismus – der Machtergreifung des neuzeitlichen europäischen Menschentums erlegen.

Schauspieler sind wir, indem wir die Rolle eines Menschentums spielen, das sich endlich in die Einsicht einer Wissenschaft in die unausweichliche Über-macht der Naturgesetze ergeben hat; indessen wir gerade in der Unterwerfung unter diese Naturgesetze die Quelle einer ‚übermenschlichen‘ Macht suchen. Bisweilen freilich scheint es dann auch wieder, als sei die Rolle, die wir spielen, die eines unbedingten Willens zu menschlicher Macht, indessen wir gerade einer solchen – um eines *unbedingten* Willens zur Macht willen – entsagt haben. Es ist hier eben nichts mehr wahr, nichts mehr das, was es zu sein scheint. *Wir* sind es, die, „vor die Frage von Sein und Nichtsein gestellt, mit einer vollkommen unheimlichen Bewußtheit das Sein um *jeden* Preis vorgezogen haben: dieser Preis war die radikale *Fälschung* aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität, der ganzen inneren Welt so gut als der äußeren“. Die *Fälschung* der ‚äußeren Welt‘ bestand, und besteht bis heute mehr denn je, in der von Husserl bloßgestellten „schon bei *Galilei* sich vollziehenden Unterschiebung der mathematisch sub-struierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“ (*Die Krisis ...*, WW., VI, 49). Die Fälschung der ‚inneren Welt‘ bestand und besteht bis heute in der mutwilligen Verkennung der Wahrheit, daß für Menschen, „unter unmögliche Bedingungen versetzt“, die Verneinung des Lebens, nämlich des Fortlebens unter solchen Bedingungen, in der Tat der einzig verbleibende *Sinn* solchen Lebens zu sein und ‚*décadence*-Instinkte‘ zu rechtfertigen vermag; indessen jene Schauspielerei einer gespielten Dekadenz auch einen solchen Verzicht auf ein ‚Sein um jeden Preis‘ noch seines Sinnes beraubte.

Bis heute haben, trotz einer riesigen ‚Nietzsche-Literatur‘, nicht einmal ‚Philosophen‘ von Nietzsches letztem Versuch einer Erklärung unseres Verderbs

auch nur Kenntnis genommen. Er widersprach und widerspricht wohl allzusehr unserem allgemeinen noch immer ‚humanistischen‘ Selbstbewußtsein. Populär dahingegen: Heideggers Erklärung unseres Verderbs, selbst bei der übergroßen Mehrheit der ‚Gebildeten‘, die auch von seinen Bekundungen nie Kenntnis genommen haben. Zwar widersprach auch er unserem humanistischen Selbstbewußtsein, doch ‚nur‘ – *geradezu*, und erkannte es mithin doch an. Im Grunde war seine Entgegensetzung einer ‚Gewalt-tätigkeit‘ gegen die Übergewalt der Natur und einer Fügung in das ‚Geschick des Seins‘ – des Verderbs – doch trivial: wir ‚wissen‘ es doch, daß wir nichts zu erreichen vermögen, ohne doch endlich vom Tode ereilt zu werden. Aber Heidegger begünstigte eine Selbstbezichtigung des Versuchs einer Vergewaltigung der Natur, die vielleicht selber noch eine letzte Schauspielerei ist, nämlich nur zu gut geeignet, nochmals einer Unterwerfung unter deren Übergewalt, ganz im Sinne der noch immer herrschenden Naturphilosophie, das Wort zu reden.

§ 15. Askese: Die Verneinung des Lebens als Sinn des Lebens

Die Betrachtung der *Verneinung* des Lebens als *Sinn* des Lebens bezeichnete Nietzsche zuvor als ‚das asketische Ideal‘ – und er behauptete:

„Sieht man vom asketischen Ideale ab: so hatte der Mensch, das *Tier* Mensch, bisher keinen Sinn. Sein Dasein auf Erden enthielt kein Ziel; wozu Mensch überhaupt – war eine Frage ohne Antwort; der *Wille* für Mensch und Erde fehlte ... Das eben bedeutet das asketische Ideal: daß etwas *fehlte*, ...“ Der Mensch „*litt* am Probleme seines Sinns. Er litt auch sonst ..., aber *nicht* das Leiden selbst war sein Problem, sondern daß die Antwort fehlte für den Schrei der Frage ‚*wozu* leiden?‘ Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Tier, verneint an sich *nicht* das Leiden; er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, daß man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag – und das asketische Ideal bot ihr einen *Sinn*! Es war bisher der einzige Sinn ...“ (Was bedeuten asketische Ideale?, 1887, § 28)

Sogleich müssen wir unterscheiden zwischen *zwei* Behauptungen, die diese Aussage enthält und nicht gut auseinander hält: eine sozusagen ‚anthropologische‘ und eine sozusagen ‚kulturhistorische‘. Die erste Behauptung ist die: ‚der Mensch verneine an sich nicht das Leiden, er wolle es, er suche es selbst auf, vorausgesetzt, daß man ihm einen Sinn dafür aufzeigt‘. Dies scheint mir in der Tat eine Grunderfahrung unseres Menschenlebens: wenn das Leben, das wir fristen, droht, sinnlos zu werden, sind wir nur zu bereit, Leid auf uns zu nehmen, wenn dies nur verspricht, unserem Leben wiederum einen Sinn zu geben; schätzten wir – gewiß nicht alle – Menschen – nicht einen *Sinn* unseres Lebens höher ein als unser bloßes Überleben, bliebe die Weltgeschichte der Menschheit unbegreiflich.

Anders steht es mit Nietzsches zweiter Behauptung: daß es ‚bisher‘ keine andere Antwort auf die Frage nach einem Sinn des Leidens gegeben habe als ‚das asketische Ideal‘, die Idealisierung der asketischen Verneinung des Lebens *selbst*, des Leidens um seiner selbst willen, also *ohne* jeden anderen Sinn. Nicht daß Nietzsches Behauptung der *Tatsache*, ‚sähe man vom asketischen Ideale ab‘, so hätte der Mensch ‚bisher‘ für sein Leiden keinen Sinn gefunden, leichthin anzufechten wäre; wohl aber bedürfte doch dieses Paradox, daß Menschen den Sinn ihres *Leidens* nur mehr in einem Sinn allen Leidens suchten und fanden, hochdringlich einer *Erklärung*.

Vermutlich vermeinte Nietzsche, mit seiner zuletzt – in § 24 des *Antichrist* – aufgestellten Behauptung eine solche Erklärung für die *Heraufkunft* des asketischen Ideals und seiner Herrschaft gefunden zu haben; dafür spricht insbesondere, daß er diese seine Erklärung schon für die frühesten Erscheinungen des asketischen Ideals in unserer europäischen Kultur wahrhaben wollte, die antike Philosophie der Griechen und das Christentum von Juden und Heiden: diese Griechen und diese Juden hätten im Ideal der Verneinung des Lebens ‚eine Macht erraten, die stärker ist als alle Ja-sagenden Kräfte des Lebens‘.

Doch *diese* Behauptung ist, wie schon gesagt, äußerst fragwürdig. *Die* Griechen, die ihre klassische Philosophie erfanden, ergaben sich dem asketischen Ideal ohne jedes erkennbare Motiv eines Willens zur Macht; ausweislich Sokrates' Hinnahme seines Todesurteils. Und ebensowenig *die* Juden und Heiden, die sich dem Christentum ergaben, ausweislich des Kreuzestodes Jesu ‚Christi‘ und der Erhebung dieses Kreuzes und eines ‚göttlichen‘ Leidens an ihm zum Hauptsymbol des Christentums (wie auch zum Nebensymbol das Märtyrertum seiner ‚Heiligen‘).

Wir aber, unser indessen über die ganze Erde verbreitetes neuzeitliches europäisches Menschentum, bezeugen *wir* nicht die Nachfolge eines asketischen Ideals – um eines darin sich verbergenden und dem Einsichtigen sich bekundenden unbedingten Machtwillens willen? Gewiß *sind* wir keine Asketen, vielmehr noch die Ärmsten unter uns nur Verbraucher, Verschwender und Schlemmer; aber bieten wir nicht das *Schauspiel* eines Verhaltens von vollkommenen *Asketen*?

Unsere neuzeitliche Ökonomie setzt alles auf ein *Wachstum* (‚der Ökonomie‘, wie es unsinnig heißt, in Wahrheit nur) des ‚Brutto-Inlandsprodukts‘, d.h. aber nicht einmal Vermehrung der produzierten Gebrauchs- und Verbrauchsgüter (des ‚Netto-Inlandsprodukts‘), deren es angesichts weltweiter Armut durchaus bedürfte, sondern bloß Beschleunigung der Ersetzung vorhandener Produktionsmittel durch solche von erhöhter ‚Produktivität‘ (siehe § 2); als wollten wir Not und Entbehrung einer Mehrheit der Menschheit (und einer wachsenden Minderheit auch ‚bei uns‘) nur aufrecht erhalten und noch steigern.

Zu diesem ‚ökonomischen‘ Zweck setzen wir alles auf die fortschreitende *Entwicklung* einer ‚Technologie‘, welche durch beständige Steigerung der ‚Produktivität‘ immer mehr menschliche Arbeitskraft entbehrlich macht und durch ‚Naturkraft‘ ersetzt, dabei aber eben diese zusehends zu erschöpfen droht; als seien wir auf beiderlei Weise entschieden darauf bedacht, uns immer mehr all unserer Hilfsmittel, menschliche materielle Bedürfnisse zu befriedigen – menschlicher Arbeitskraft und hilfreicher Naturkraft – zu berauben.

Zum Zwecke einer solchen technologischen Entwicklung setzen wir alles auf den *Fortschritt* einer bloßen ‚Wissenschaft‘, der es nur mehr um eine Vermehrung bloßen Wissens um seiner selbst willen geht; als wüßten wir nicht längst mehr als genug, *begriffen* aber immer weniger selbst von dem, was wir wissen, zu schweigen von dem, was wir eigentlich *tun*.

Nur zu sehr ähnelt das Verhalten, das wir zur Schau stellen, dem eines Menschen, der sich alles vom Leibe abspart, um sich ein Haus zu bauen, worin er sich ein künftiges glückliches Leben erhofft (indessen er vielleicht wohlbehaust der Vollendung seines Lebens entgegenzusehen vermöchte). Und eben ein solches Verhalten scheint auch charakteristisch für nur zu viele unserer individuellen Zeitgenossen: sie leben und arbeiten immer nur, voller Aufopferung, der Bereitstellung der Mittel für ein künftiges ‚vollkommenes‘ Leben – das ihnen nie zuteil werden wird.

Wem all dies nicht hinreichend scheinen sollte, unsere Schaustellung der Befolgung eines asketischen Ideals zu belegen, der besinne sich, daß Nietzsche doch nicht behauptete, *all* unser Leben gewönne (‚bisher‘) einen Sinn (nur) durch das asketische Ideal, sondern eher nur, daß nur mehr solche Verhaltungen unseres Lebens sinnvoll schienen und scheinen, denen das asketische Ideal einen zu verleihen vermochte und vermag. Und sodann besinne man sich ferner: ob uns nicht all unser Tun und Lassen, das *nicht* dem Fortschritt der Wissenschaft, der Entwicklung der Technologie und dem Wachstum der ‚Wirtschaft‘ dient, eigentlich sinnlos scheint, wie vielfältig wir auch mit *solchem* Tun und Lassen noch immer befaßt sein mögen in unserer ‚alltäglichen Lebenswelt‘. Und wohl darin besteht unser eigentlicher ‚Nihilismus‘: daß wir einen *Sinn* nur mehr in einem *sinnlosen Betrieb* wissenschaftlichen Fortschritts, technologischer Entwicklung und ‚ökonomischen‘ Wachstums finden, doch *keinen* Sinn mehr in unserem alltäglichen Tun und Lassen, das allein noch eines Sinnes *fähig* wäre.

Wie konnte es so weit mit uns kommen? Es muß so gewesen sein, daß das europäische Menschentum zu Anfang der Neuzeit – aber eben dies *bezeichnet* wohl diesen Anfang der Neuzeit oder schon der ‚Renaissance‘ –, die Erfahrung machte, daß eine asketische Selbstverleugnung der Menschheit, worin sie seit Jahrhunderten erzogen war, imstande war, ein ‚aufgehendes Walten‘ der ‚Natur‘ zu entfesseln, das zu befördern einem *unbedingten* Willen zur Macht eines (dazu entschiedenen) Teils der Menschheit zu dienen vermochte. Wie es sich bis heute, sei es auch zum Schaden der ‚übrigen‘ Menschheit, aller Lebenserscheinungen dieser Erde überhaupt und auch unserer eigenen Lebenswelt bestätigt hat.

Aber der *Ursprung* der Heraufkunft des asketischen Ideals und seiner noch immer fortdauernden Vorherrschaft war wohl ein anderer als der unbedingte Wille zur Macht eines Teils der Menschheit. Nietzsche gibt den Hinweis: das asketische Ideal gab eine Antwort auf die Frage ‚wozu Mensch überhaupt?‘, eine Antwort auf die Frage, warum es überhaupt notwendig, wenigstens gut oder wenigstens nützlich sein sollte, daß es überhaupt nebst anderen Lebensformen und insbesondere anderen Tieren auch noch *Menschen* gäbe? Die Antwort konnte dann nur läuten: wegen seines, des Menschen, (wozu?) unentbehrlichen eigenen Vermögens: seines Vermögens der Askese, der Selbstverleugnung seines Lebens wegen – zugunsten einer ‚anderen Welt‘ als seiner und jeder anderen Lebenserscheinung Lebenswelt. Doch *warum* wiederum sollte ‚es‘ der Bekundung eines solchen einzigartigen Vermögens ‚bedürfen‘? Nur eine *Theologie* vermöchte diese Frage zu beantworten: die Vermutung, daß *alles* einen vorbedachten Sinn habe, sei es noch den eines Sinnes der Sinnlosigkeit und der Unsinnigkeit allen Sinnes.

Denn was ist ‚Theologie‘? Die Vorstellung, daß es ‚etwas‘, ein ‚Wesen‘ geben müsse, das zugleich die notwendige Bedingung des Seins alles Seienden (das ‚Sein selbst‘) und der zureichende Grund (des Sinnes) alles Seienden wäre; womit so auch das Vermögen der Askese, gewiß eine notwendige Bedingung einer Befriedigung unserer Bedürfnisse, zugleich zu einer solchen hinreichen müßte;

wozu dieses Vermögen aber nur befähigt ist um den Preis einer Vernichtung unserer Lebenswelt, der Lebenswelt anderer Menschen, die sich einem solchen Ideal zu ergeben nicht bereit oder imstande sind, und aller Lebenserscheinungen überhaupt, wie anderer Tiere als wir Menschen und wie Pflanzen, denen eine solche Askese (fast) vollkommen fremd ist.

§ 16. *Endlichkeit*: Der Sinn des Lebens und des Todes

Daß auf die Frage ‚Wozu Mensch überhaupt?‘ wohl in der Tat keine andere Antwort denkbar wäre als die Anrufung des ‚asketischen Ideals‘, zum Sinn des (menschlichen) Lebens die *Verneinung* des Lebens auszurufen, kommt, da diese Antwort doch *widersinnig* ist, fast schon einer Widerlegung, einer Verneinung des Sinnes der gestellten Frage selber gleich. Woher denn jene Frage (wie Nietzsche sie formulierte) selbst?

Sie hat wohl ihren Ursprung in einer maßlosen – naiven oder vielleicht auch boshaften – Überforderung, Überschätzung oder Übertreibung der Sinnfrage überhaupt, als ob nämlich *alles und jedes* einen Sinn haben müsse. Doch wer möchte ernstlich verkennen, daß es nicht nur vielerlei Widersinniges, sondern noch viel mehr schlicht Unsinniges gibt? Das Blau des Himmels, das Grün des Laubes, der Glanz des Meeres oder die Wölbung deines Busens mag schön sein – aber hat all solches einen *Sinn*? (Noch davon zu schweigen, daß sich meines Wissens noch niemand Fragen hat einfallen lassen wie diese: ‚Wozu Elefant oder Mücke überhaupt? Wozu Eichen oder Gänseblümchen überhaupt? Wozu Alpen und Ozeane überhaupt?‘)

Vollends wirft sich schon ganz dem *Nihilismus* in die Arme, wer nach einem *letzten Sinn* von allem und jedem fragt und ihn fordert. Denn wodurch hat etwas Sinn, ist es sinnvoll? Doch nur dadurch, daß es *zu etwas* (anderem) notwendig oder doch gut oder wenigstens nützlich oder dienlich ist. Etwas aber, worin ein ‚letzter Sinn‘, gar von ‚allem und jedem‘ zu suchen wäre, wäre notwendig etwas seinerseits Sinnloses, etwas, das zu *nichts* (anderem) mehr notwendig, gut, nützlich oder dienlich ist (z.B. Ruhm und Ehre eines Gottes). Etwas als ‚Selbstzweck‘ zu behaupten, bedeutet nichts anderes denn seine Sinnlosigkeit anzuerkennen oder, besser gesagt, einzusehen (da doch nach Obigem Sinnloses gleichwohl schön zu sein vermag, wiewohl dann wieder keineswegs Sinnlosigkeit schon Schönheit verbürgt).

Es ist das *Wesen* eines jeden Sinnes, ein ‚relativer‘, zu deutsch ein ‚*verhältnismäßiger*‘ zu sein, ein Sinn *für etwas* (anderes). Und diese ‚Relativität‘ oder ‚Verhältnismäßigkeit‘ *beschränkt* zwar einen jeden Sinn, *beeinträchtigt* ihn aber nicht, macht vielmehr seine *Stärke* aus. So ist es sinnvoll, die gesprungene Glühbirne meiner Schreibtischlampe zu ersetzen, *wenn* ich mit der Niederschrift dieses Textes noch fortfahren will, davon *unabhängig*, ob diese Fortsetzung dieser meiner Arbeit ihrerseits ‚überhaupt‘ sinnvoll ist, worüber doch jedenfalls nicht die Lang- oder Kurzlebigkeit ‚meiner‘ Glühbirne zu entscheiden hat. Gewiß *verweist* mich das Verlöschen meiner Glühbirne auf die Frage des Sinnes meiner Weiterarbeit; doch es gibt mir zum voraus die schlichte Gewißheit, daß es sinnvoll ist, die Birne zu ersetzen, *wenn* mir der Abschluß meiner Arbeit sinnvoll ‚scheint‘.

Doch selbst der Sinn meines – und eines jeden – *ganzen* Lebens – nicht etwa, unsinnigerweise, der ‚Menschheit‘ – kann nur ein solch ‚relativer‘ sein. Nur

zu besorgen, was zu meinem – und eines jeden – Überleben erforderlich ist oder scheint, mag denn doch sinnlos scheinen und sein. Um sinnvoll zu sein, muß das Leben eines jeden von uns noch zu etwas anderem notwendig, gut, nützlich oder dienlich sein; und da die ‚Natur‘, selbst andere Tiere und die Pflanzen unseres Lebens als Menschen doch kaum bedürfen, kann dies nicht nur ‚etwas anderes‘, sondern können es nur andere *Menschen* sein, wiederum davon unabhängig, ob diese anderen unsere Sorge für sie auch ‚verdienen‘ mögen. Daher, im Interesse unseres Verlangens nach einem sinnvollen Leben, unser moralisches Interesse; dem wohl die Forderung eines ‚letzten Sinnes‘ von ‚allem und jedem‘ zu widersprechen nur zu geeignet ist.

So *kann* unser aller *Leben* kaum sinnlos sein. Auch Entbehrung, Leiden und Schmerz können, um etwas oder eines anderen willen, sinnvoll sein, wie auch die Freiheit von Entbehrung, Leiden und Schmerz – doch sinnlos sein kann. Der *Tod* eines jeden von uns ist wohl als sinnlos anzuerkennen. Dahingegen ist unserer *Sterblichkeit*, die ihn zwar fordert, selber aber doch eine Eigenschaft nicht des Todes, sondern unseres Lebens ist, auf merkwürdige Weise sehr wohl ein großer Sinn zuzuschreiben.

Denn fast das meiste von allem, das wir besorgen, dient doch der Befriedigung unserer ‚materiellen‘ Bedürfnisse, die wir befriedigen *müssen*, um den Tod und seine Vorboten, Entbehrung, Leiden und Schmerz, ‚noch‘ von uns fernzuhalten, und der Wahrnehmung unserer mit diesen ‚materiellen‘ Bedürfnissen verbundenen Interessen: unseres technischen, und daher wissenschaftlichen, aber auch unseres ökonomischen, und daher politischen Interesses, welches auch unser kulturelles Interesse überhaupt einschließt. Und wofern wir Entbehrung, Leiden, Schmerz und Tod nicht scheuen, so doch nur um eines sinnvollen Lebens willen, welches, wie gesagt, seinen Sinn nur darin finden kann, notwendig, gut, nützlich oder dienlich zu sein für andere, d.h. für die Befriedigung *ihrer* materiellen Bedürfnisse, die Beherzigung auch *ihrer* Sterblichkeit. (Theologisch betrachtet: Unsere Sterblichkeit findet darin ihren Sinn, daß ohne sie fast alles, was wir in unserem irdischen Dasein betreiben, allen Sinn verlöre. Aber hat es einen Sinn, diesen Zusammenhang so theologisch, also unsere Sterblichkeit etwa als eine göttliche Gnade zu betrachten?)

Ein *ewiges* Leben aber entbehrte – ‚in der Tat‘ oder ‚freilich‘ – jeglichen Sinnes. Es wäre ein Leben ohne Hunger und Durst, aber auch ohne Speise und Trank, ohne Geschmack und Geruch; ohne Empfindung von Kälte und Hitze, aber auch ohne Bekleidung und Behausung; ohne Gefühl, insbesondere ohne ‚sexuelle Bedürfnisse‘, aber auch ohne den Genuß einer leibhaftigen Liebe; ohne Erkenntnisstreben und Anschauungsbedürfnis, ja ohne Neugierde, aber auch ohne Bücher und Bilder und Neuigkeiten, ohne Gehör und Gespräch; ohne Ermüdung und Spannung, aber auch ohne Schlaf und Erwachen, ohne einen jeglichen Rhythmus des Lebens. So wäre es am Ende nicht einmal ein ‚Leben‘ ohne Leiden und Schmerz, aus einem unstillbaren Heimweh nach der Leidenschaft

einstigen irdischen sterblichen Lebens, buddhistisch gesprochen, nach einer auf ewig uns versagten irdischen Wiedergeburt.