

„Was ich Ihnen schon immer mal sagen wollte!“

Ich weiß nicht, ob Sie diese Redewendung „Was ich Ihnen schon immer mal sagen wollte!“ kennen. Mir begegnet sie ziemlich häufig, so wenn ich z. B. von einem Berliner Hinterhof in meine Wohnung zurückkehre und mir die Nachbarin mit eben diesem Ausruf begegnet, weil sie fest davon überzeugt ist, dass ich unseren Müll nicht richtig getrennt habe. Bevor es zum Ausbruch dieses Idioms kommt, hat sich länger etwas aufgestaut, das sich in ihm entlädt und dabei nur einer äußerst knappen Erläuterung bedarf, weil man doch zu derselben Lebensform gehöre und daher die Regeln kenne. Es handelt sich um einen noch einmal gut gemeinten Appell, aufmerksam die bekannten Zurechnungen einzuhalten, um den Betrieb, hier den Hausverkehr mit auch ausländischen Touristen in Ferienwohnungen, reibungslos am Laufen zu halten. Es hatten sich in der Tat bereits Müllberge angesammelt, weil die Müllabfuhr wegen verkehrter Mülltrennung unser Haus bestreikte. Und wer wollte schon im gemeinsamen Müll ersticken!

Nun sagen Sie nicht, solche Situationen des Apells zwischen Tür und Angel auf Zuruf gäbe es im akademischen Betrieb nicht! Es gibt sie am laufenden Bande, zum Glück können wir sie zumeist vergessen, weil sie unter Zeitdruck durch Aufmerksamkeit in der Fortsetzung der Handlungsvernetzung erfolgreich waren. Aber unterschwellig sammeln sich diese Begebenheiten wieder, stauen sie sich erneut auf und verlangen nach Abfuhr, die eine einstweilen beruhigende Antwort erheischt. Sie brauchen also keine revolutionären Forderungen zu befürchten, nur die Erinnerung an das praktisch Selbstverständlichste. Irgendwie brauchen Personen ihre wechselseitige Ansprache, um sich zu vergewissern, dass sich in ihren Verkehr keine falsche Automatik oder gar etwas unheimlich Befremdliches eingeschlichen hat.

Mir seien im Folgenden drei Zurufe zwischen Tür und Angel gestattet: Was ich Ihnen schon immer mal sagen wollte 1. über die Gründung unseres Institutes, 2. über meine Bücher und 3. über die unabdingbar nötige Zusammenführung der Antworten auf die ökologische und gleichzeitig soziale Krise.

Zu 1. Über den Gründungsgeist unseres Instituts

Die Gründung der Universität Potsdam 1992 fiel in die Amtszeit von Hinrich Enderlein, der 1990 bis 1994 für die FDP der erste brandenburgische Wissenschaftsminister war,

ursprünglich zwar in Luckenwalde geboren, aber seine Ausbildung und politische Karriere bereits in Baden-Württemberg begonnen hatte. Er gehörte damals noch einer FDP an, die auf Bürgerrechte und Aufstiegschancen durch Bildung setzte, statt wie später neoliberale Deregulierungen zu fordern. Er brachte auch einige kundige Beamte mit, von denen einer aus der Universität Konstanz für uns zuständig wurde, der also wusste, was eine kleine, aber feine Reformuniversität sein könnte. Der Wissenschaftsrat hatte Empfehlungen für die Struktur der Uni bis in ihre Institute hinein verfasst. Für unser Institut waren eine Professur für Theoretische Philosophie, zwei für Praktische Philosophie, darunter eine für Ethik/Ästhetik und eine Sozial- und Politische Philosophie, und eine für Geschichte der Philosophie mit Bezug auf die Aufklärung und Kant einschließlich Folgen vorgesehen. Die fünfte Professur sollte eine religionsphilosophische Brücke zu den Religionsstudien bilden, in die sie dann auch verschoben wurde, bevor unser Institut gegründet worden war.

Die Gründungskommission für unser Institut war ausgesprochen plural besetzt, aus Göttingen ihr Vorsitzender Lorenz Krüger, damals noch aus Halle Volker Gerhardt, aus Frankfurt a. M. Axel Honneth und vom Max Planck-Institut für Bildungsforschung Wolfgang Edelstein. Der Minister folgte dieser Gründungskommission, indem er zunächst 1994 Rolf-Peter Horstmann, damals aus München, und mich, damals bei der Max Planck-Tochter in Berlin tätig, berief. Herr Horstmann zog 1995 weiter an die Humboldt-Universität, wofür Frau Susan Neimann 1996 berufen wurde, die dann aber ihrem Ruf nach Tel Aviv folgte. So geriet unser Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie in die allgemeine Sparrunde, in der er noch heute verschwunden ist. Aus den ursprünglich 5 geplanten Professuren waren so 1998 tatsächlich nur noch drei übrig geblieben.

Ohne dass ich mir dies 1995 so auserkoren hatte, saß ich also plötzlich ziemlich alleine hier, unterstützt einerseits durch Herrn Hans-Joachim Petsche, der als einziger Philosoph aus der Pädagogischen Hochschule Potsdam in die Universität überführt worden war, andererseits durch Herrn Horstmann, der sich auf dem Sprunge nach Berlin noch vertrat. Als auswärtige Mitglieder gehörten der nächsten Berufungskommission für Theoretische Philosophie Peter Bieri von der Freien Universität und Volker Gerhardt von der Humboldt-Universität an, wodurch die Abstimmung mit den Berliner Instituten erfolgreich verlaufen konnte. Seit damals galt im Verhältnis zu den Berliner Philosophie-Instituten: Potsdam ist keine Außenstelle von Berlin, sondern achtet auf Alleinstellungsmerkmale, die die Berliner Institute ergänzen oder stellenweise auch herausfordern können. Unsere Bewerberlage war stets bestens, schon allein wegen der Berlin-Nähe, umso mehr wegen der überschaubaren Größe

hier. Nachdem Hans Julius Schneider 1996 aus Erlangen für Theoretische Philosophie berufen worden war, gingen wir zu Ethik und Ästhetik über, die dann 1999 Christoph Menke, damals aus New York kommend, übernahm.

Diesen kooperativen Kurs, mit und gegen Berlin in Potsdam durchzuhalten, war nicht immer einfach. Die zumeist jungen Deutschen, die sich während der 1990er Jahre hier bewarben, konnten nicht das Format der alten Generation haben, also von Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Niklas Luhmann oder Michael Theunissen, die ich alle ab 1987 auch persönlich nach Ihren Vorträgen in der DDR kennengelernt, weil ich zu ihnen gearbeitet hatte. Ich war dann 1989-1995 häufig in den USA, zunächst in Berkeley bei Hubert Dreyfus, John Searle und Paul Feyerabend, dann in Pittsburgh bei Nicholas Rescher, Bob Brandom und John McDowell, schließlich bei Hilary Putnam in Harvard. 1996 bis 2000 schlossen sich Aufenthalte an: bei Joseph Margolis und Richard Shusterman in Philadelphia, Jim Conant in Chicago, Charles Taylor (Montreal) und Richard Bernstein in New York, mit denen ich noch heute gerne kooperiere. Was ich dort an neopragmatistischen Transformationen sowohl der analytischen Philosophie als auch der klassisch-deutschen Philosophie erfahren hatte, war in dem Problembewusstsein der allermeisten deutschen Analytiker und deutschen Vertreter der klassischen deutschen Philosophie noch gar nicht angekommen. Natürlich verstand ich die schulpolitischen Ambitionen, sich von West- nach Ostdeutschland ausdehnen zu wollen, nur der damit oft verbundene Bluff war von hölzernem Konkurrenzgebaren. Ihm fehlte die zivilisierte neuenglische Art.

Wir alle werden durch lebensgeschichtliche Zufälle in irgendeine Schule mit ihrem Paradigma hinein rekrutiert und erlernen so ein erstes Handwerk. Aber wichtig ist doch, wie man damit philosophisch angesichts von Alternativen umzugehen vermag, was man daraus selber an Gehaltvollem in Grenzgängen zu leisten versteht. Sitzt man jetzt den Rest seines Lebens im karrierepolitischen Vertrauen auf die Macht der eigenen Schule aus? Oder traut man sich philosophische Grenzerkundungen zu wie in dem Wissen, nicht nur zu wissen, sondern auch nicht zu wissen, wie in dem Glauben, nicht nur zu glauben, sondern auch zu verzweifeln, wie in den Grenzerfahrungen von Glück, Liebe, Krankheit und Tod, wie in den geschichtlichen Umbrüchen von Natur, Gesellschaft und Kultur. Philosophische Fragen nach den Grenzübergängen zwischen Forschungs- und Lebensfeldern übersteigen ohnehin das eigene Menschenleben, weshalb man aber gerade nicht von ihnen lassen kann. Man kann dann nicht anders, als sich einer Tätigkeit zu ergeben, von der man nicht weiß, was sie einem noch abverlangt und wohin sie einen führen wird.

Ich war mit Hans Julius Schneider und Christoph Menke einig darüber, dass – über solides Handwerk als Startkapital hinausgehend - individuelle Grenzgänge in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Paradigmen besonderes Potential versprechen. Wir kamen nicht nur jeder aus unterschiedlichen Richtungen, wir hatten uns auch auf die eine oder andere Weise der Sache halber von ihnen abgeseilt, um zu neuen Ufern aufzubrechen. Ob Erlanger Konstruktivismus, sprachpragmatische Philosophie im Anschluss an den späten Wittgenstein und buddhistische Meditationen für Atheisten; ob Frankfurter Schule doch lieber neu in der dritten als zweiten Generation, Ästhetik und Geschichtsphilosophie unter Einschluss dekonstruktiver Methoden; ob Hegel-Marxismen, eher klassischen als Neopragmatismus und Philosophische Anthropologie, sowohl für die Studierenden als auch die Lehrkräfte war dieses Angebot reicher als wenn es einer Monokultur zum Opfer gefallen wäre. Ich habe 1998 die Angebote, nach Pittsburgh oder Erfurt zu gehen, abgelehnt, weil ich mich inzwischen in Potsdam wohl fühlte.

So sehr wir den Verlust der Geschichte der Philosophie zu kompensieren versuchten, so groß war dann der Gewinn durch die Einrichtung des Lehramtes Lebenskunde-Ethik-Religion und damit einer für uns vierten Professur, der für Angewandte Ethik, die wir insbesondere Herrn Hafner zu verdanken hatten. Mit Ralph Stoecker wurde sie dezidiert analytisch, aber ebenso selbständig besetzt, denkt man an sein Buch über die Problematik der Hirntodkriterien. Leider verließen uns dann aber später Herr Schneider in den Ruhestand, Herr Menke durch seinen Ruf an das Exzellenzcluster nach Frankfurt und Herr Stoecker durch seinen Ruf nach Bielefeld wieder. Dafür kamen 2010 bis 2014 die Herren Johannes Haag und Logi Gunnarsson und Frau Felicitas Krämer. Auch diese zweite Generation des Potsdamer Instituts versprach paradigmatische Vielfalt und individuelle Grenzgänge. Aber ich wollte hier nur kurz an die Gründergeneration erinnern und werde mich hüten, schon heute die zweite Generation beurteilen zu wollen. Ihre Hauptwerke sind im Erscheinen oder in der Vorbereitung. Sie, die heute Verantwortlichen, könnten dem Geiste der Pluralität der Paradigmen und des individuellen Grenzgängertums aus unserer Institutstradition treu bleiben!

Zu 2. Über meine Bücher

Natürlich braucht man für das Erlernen des philosophischen Handwerks die Aufteilung des akademischen Betriebs, um in überschaubaren Zeiträumen zu vorläufigen Abschlüssen gelangen zu können. Aber über die unvergleichlichen Individualgeschichten der Philosophierenden hinausgehend benötigt man auch Kooperationseffekte, wenn es den

Sachzusammenhängen und dem Fach im Ganzen gut gehen soll. Da es für die Bildung sozialer Kurfürstentümer immer genügend Selbstläufer gibt, ist die gegenläufige Besinnung auf die Grenzfragen der philosophischen Tätigkeit umso dringlicher. Was können wir wissen, glauben, hoffen, anstreben, machen, fürchten, empfangen, erleiden und geschenkt erhalten, wenn wir in der Weltlage vor geschichtliche Aufgaben gestellt sind, deren Erfüllung dann doch anders ausgeht als wir ursprünglich dachten? Wie hängen kontemplative Besinnungen und Aktivitäten *in the long run*, so Peirce, zusammen? Die Philosophie kann sich nicht aus der geistigen Koordinierung in der Beantwortung solcher Grenzfragen zurückziehen, wenn sie noch irgendeine Relevanz für die personale Lebensführung ihrer Adressatinnen gewinnen soll. Mich haben daher nie akademische *Überspezialisierungen* interessiert, sondern solche Unterscheidungsnetze, die bessere Zusammenhänge in den Grenzübergängen ermöglicht haben. Daher konnte ich mit den üblichen Trennungen nichts anfangen, etwa zwischen Geschichte und Systematik der Philosophie oder zwischen Theoretischer und Praktischer Philosophie. Die Probleme der in die Welt gestellten Lebensführung kümmern sich nicht um disziplinäre Trennungen, sondern verlangen die Integration ihrer kognitiven, evaluativen und tatsächlichen Dimensionen.

Die akademischen *Überspezialisierungen* zeitigen zwei kompensatorische Phänomene, einerseits die *Moden*, die eher von außerhalb des Faches aus dem Zeitgeist der Medien herrühren, und andererseits die *Turns*, die eher aus dem Profilierungs- und Aufstiegswillen im Fach selber hervorgehen, wenn es konkurrenzförmig strukturiert ist. Hat man den wirklichen systematischen Zusammenhang unterschiedener Seiten *nicht* eingesehen, assoziiert man ihn mit medialen Stimmungen einerseits und mit der Ablösung bisheriger Übertreibungen durch neue Übertreibungen andererseits. Da man in dem heutigen Neuigkeitsrausch an narzisstischen Selbsterschaffungen immer weniger systematische Leistungen aus der Vergangenheit kennen kann, wird nur selten bemerkt, dass sich grundlegende Grenzfragen oft schon seit mehreren Jahrhunderten wenn nicht Jahrtausenden stellen. Weil man sie auf die Schnelle neu erfindet, fällt auch noch das Leistungsniveau der Problemstellung ab. Wer nichts kennt, dem erscheint alles neu, ohne dass die Frage, ob es denn nun besser oder schlechter als das Bisherige sei, die ihr nötige Antwort erführe. Die Epigonen von Epigonen werden immer kleiner und wollen von der Verschrumpfung ihrer Leistungen in der Generationenfolge nichts wissen. Hannah Arendt hat die Epigonalität ihres philosophischen Zeitalters deutlich ausgesprochen, was mich selten in ihrer Durchführung, wohl aber in ihrer mutigen Klarsicht überzeugt hat.

Wenn ich mich mit dem geistigen Werk verstorbener PhilosophInnen beschäftigt habe, dann weil ich es systematisch für ein besseres Angebot hielt, als wir hektisch zerstreuten Zeitgenossen es derzeit zustande bringen. Es gibt philosophische Entdeckungsperioden, von denen ich immerhin in drei hineinschauen durfte: so von Kant über Schelling und Hölderlin bis Hegel unter Einschluss Herders, Jacobis, Goethes und Schillers, so von Charles Sanders Peirce und William James zu John Dewey und George Herbert Mead mit Kontrastfiguren wie Royce, Whitehead und Santayana, so von dem Widerspruch zwischen Ernst Cassirer und Max Scheler über Plessners und Heideggers verschiedene Weichenstellungen bis Hannah Arendt. Aber es gibt eben auch epigonale Verfallsperioden, denen man akademisch immerhin durch systematische Transformation früherer Entdeckerleistungen widerstehen kann, damit die Nachkommenden nicht gänzlich von vorne anfangen müssen. Eine Rezeption ist eine selektive Transformation einer anderen in die heutige systematische Problemlage, die die Nachkommenden erneut historisieren werden. Was denn sonst? In die Grenzfragen der Lebensführung wird man gestellt, man erfindet sie nicht, höchstens die Antworten darauf. Grenzfragen entdeckt man vielmehr in Grenzerfahrungen.

Keines meiner Bücher hat je in eine Mode oder zu einem Turn gepasst, nicht weil ich dies bewusst hätte vermeiden wollen, sondern weil mich die Artikulation von Grenzerfahrungen und die Ausarbeitung ihres kategorialen Zusammenhanges *voll* absorbierten. Ich verstand ehrlich gesagt nicht, wie man sich jahrelang in die dualistische Fehlalternative eines Entweder-Oder verbeißen konnte, statt nach dritten Alternativen zu fragen. Was sollten z. B. eine *unbedingte* Freiheit und ein *unbedingter* Determinismus anderes als Gespenster sein, die man selber durch reflexiven Fehlschluss erzeugt hatte? Der Zusammenhang von Freiheit und Determination liegt doch im Bedingungsgefüge vor, das man praktisch tätig verändern kann, wodurch man frei von und frei zu etwas wird.

Meine Bücher waren tatsächlich mit der Frage nach dritten Alternativen beschäftigt, die Hegel mir von Anfang an in meinem Studium eingebläut hatte, wofür ich ihm noch heute danke. In meiner Doktorandenzeit über den jungen Hegel fanden sich alle Einwände, die die Junghegelianer einschließlich Feuerbach und Marx gegen den alten Systemphilosophen vorgebracht hatten, von ihm selber als jungem Mann bereits vorweggenommen wieder. Diese Problementdeckung war doch wirklich erstaunlich: Da hatte jemand im Fadenkreuz der britischen, französischen und deutschen Entwicklung drei sozialontologische Strukturierungsweisen erkannt, die sich in den Bewegungen der Kapitalökonomie und ihrer Krisen, in der Politik zwischen Revolution und Konterrevolution und im Geiste zwischen

Reformation und Restauration bis heute wiederholen. Ihre kritische Überlagerung öffnete stets erneut die Frage nach dem Primat in diesem Verhältnis zwischen Ökonomie, Politik und geistig-kulturellem Leben. Die Verlockungen der eigenen Bequemlichkeit führen in das Primat dieser Ökonomie, wenn sie nur in der Realität nicht immer so oligopolistisch daher käme. Das Primat der Politik mag den Eigennutz kollektivieren gegen anderen kollektiven Eigennutz, aber es führt aus sich in keinen nachhaltigeren, geistig-kulturellen Orientierungshorizont, denn es braucht den Dritten als Feind, um sich selber zu versammeln. Wer in dieser Frage nach dem Verhältnis der Verhältnisse den Primat des geistig-kulturellen Lebens vertritt, kommt in dessen Verwirklichung nicht ohne ein Minimum an Heroismusformen aus, die den jeweils nächstliegenden Eigennutz über sich hinaus führen in nachhaltigere Entwicklungszyklen. Langfristiges Gemeinwohl in der Generationenfolge auf Erden erfordert mehr, als in dem Primat der Kapitalmärkte mitzulaufen, bis diese global genügend „Pöbel“ im Hegelschen Sinne ausgemustert haben. Unter „Pöbel“ verstand Hegel den weder sozialökonomisch noch soziokulturell integrierbaren Bevölkerungsteil. Man braucht sich dann nicht über das Gemeinschaftsverlangen dieser ausgeschlossenen Masseatome zu wundern.

Der „Pöbel“ im Hegelschen Sinne besteht nicht nur aus den aktuell hier und jetzt gerade Ausgeschlossenen, sondern aus all denen, die lebensperspektivisch gesehen *nicht* in diese Ausschließung absteigen und *unbedingt* aus ihr aufsteigen wollen. Das von Hegel erkannte Pöbel-Problem setzt also eine Sozialdynamik von Abstiegswirbeln und Aufstiegswirbeln in Bewegung. Diese Bewegung kann sich zur Umwertung der Werte ressentimentgeladen aufheizen, was dann Nietzsche und Scheler erhellt haben. Schon David Ricardo und Hegel sahen, dass sich diese Wirbeldynamik nicht endlos in die Kolonien exportieren lässt, weil die Erde endlich, die Relationalität von Kapitalbewegungen aber unendlich ist. Dieser „Pöbel“ taucht, nachdem er in der Arbeiterbewegung eine soziokulturell produktive Assoziationsform ausgebildet hatte, seit dem 20. Jahrhundert geschichtsmächtig auch als der „Mob“ totalitärer Bewegungen auf. Was man in den Kolonien an den Fremden ausprobiert hatte, um den eigenen Absteigern dort einen Aufstieg zu ermöglichen, wurde nun für die eigenen Bevölkerungen re-importiert, wie Arendt in ihrem Buch über den Imperialismus gezeigt hat. Sie sehen, die anfangs vielleicht lächerlich erscheinende Frage nach der Müllentsorgung hat seit langem auch eine globale Dimension, die von jeher für mafiotische Strukturen anfällig war.

Mit dieser Problemlage in modernen Gesellschaften habe ich mich in drei frühen Büchern beschäftigt, in „Heroismus und Arbeit in der Entstehung der Hegelschen Philosophie“, in der „Kritik der Kommunikativen Vernunft“ und in der „Demission der Helden“. Mir ist durch Edward Snowden und viele andere Whistleblower deutlich geworden, in welcher heroischen statt antiheroischen Handlungsnot die westlichen *Postdemokratien* längst stecken. Mich haben die *rein formalistischen* Konzeptionen von Demokratie, die im Kern immer nur intersubjektivistisch von den Inhalten der äußeren und der eigenen Natur abstrahiert haben, nie überzeugt. In Bezug auf diese Inhalte der äußeren und eigenen Natur waren ökologische und biologische Umbrüche auch schon in den 1980er Jahren absehbar, denken Sie nur an den Club of Rome und Tschernobyl. Mich hat daher interessiert, wie die Universalisierung statt Privatisierung von Produktionsprozessen mit einer wirklich öffentlichen Kommunikation verschränkt werden kann. Auf diese Verschränkung zwischen Kommunikations- und Produktionsprozessen kommt es gerade in den Grenzübergängen von Natur, Gesellschaft und Kultur ineinander an. Es handelt sich dann um den jeweiligen Zusammenhang zwischen kooperativem Inhalt und kommunikativer Form, den Habermas durch seine Dualismen mehr verstellt als erhellt hatte.

Ich freue mich, dass heute nicht nur Meads symbolischer Interaktionismus, den mich Hans Joas gelehrt hatte, sondern auch Vygotskijs kulturhistorische Schule, auf die ich mich parallel im Kommunikationsparadigma gestützt hatte, wieder aktuell geworden sind, so in Michael Tomasellos evolutionärer Anthropologie. Die Reproduktion von Kooperation als Inhalt ermöglicht Kommunikation als Form, die in der Generationenfolge wiederum neue kooperative Gehalte ermöglicht, woraus rückbezüglich bessere Kommunikationsformen hervorgehen können. In dem vierten meiner frühen Bücher, in dem „Perspektivenwechsel zwischen Autopoiesis und Postmoderne“, hatte ich die dafür nötigen strukturellen Kopplungen zwischen verschiedenen Selbstreferenzen thematisiert. Selbstreferenz bedeutet nicht zwangsläufig die Selbstabschließung *ins Eigene*, sondern eine Selbstunterscheidung durch Rückbezug von Anderem her. Wenn die Selbstunterscheidung *vom Anderen her* erfolgt, befreit sie auch *vom Eigenen*, wodurch *Fremdreferenz* ermöglicht werden kann. Subjektivität (Henrich) und Intersubjektivität (Habermas) können sich *nicht* gegenseitig *ersetzen*, sondern sind einander Voraussetzung, Bedingung und Folge. Ihre leiblich-sprachliche Gleichursprünglichkeit geht auf einen naturgeschichtlichen Prozess zurück, der sich anders als durch sie ermöglicht hat, weil sie erst aus ihm resultieren. Aber die *Reflexion* auf Subjektivität und Intersubjektivität wird in der westlichen Moderne von diesem naturgeschichtlichen Prozess *abgespalten*, als ob diese Reflexion diesen Prozess aus sich allein beherrschen

könnte. Ihre Autonomien werden dann materialiter durch ihre Heteronomien ständig vereitelt, woraus eine Geschichte eingemachter Enttäuschungen entsteht, die unentwegt als Malaise oder Unbehagen mitläuft. In diesen vier Büchern von 1980 bis 1993 war mir die Ausformulierung einer Ergänzungsnot zwischen verschiedenen Paradigmen gelungen, die sich alle vorschnell für *Vollphilosophien* hielten, obgleich sie doch nur *Viertelphilosophien* waren.

In der zweiten Buchserie während der letzten 20 Jahre habe ich versucht, diese Problemkonstellation unter dem Titel „Philosophische Anthropologien im Vergleich“ zu integrieren. Dieser Titel war mehrdeutig, so sehr ich mich von Anfang an darum bemühte, dadurch mögliche Missverständnisse auszuräumen. Einerseits führte er akademisch zu der Assoziation, es handle sich um eine Subdisziplin, d. h. eine Art Philosophie der Humanwissenschaften, in der die für den Menschen relevanten Empirien theoretisch zusammengeführt werden. Darin besteht ein wichtiger Aspekt des Programms. Andererseits dachte man an historische Selbstbezeichnungen unter diesem Titel der Philosophischen Anthropologie von Johann Gottfried Herder über Ludwig Feuerbach, den jungen Marx bis zu Max Scheler und Helmuth Plessner, Ernst Cassirers „*Animal symbolicum*“ und Arendts „*The Human Condition*“. Dies stimmt historisch gewiss, stellt aber auch nur einen Aspekt des Projekts dar. Zudem schien dieser historische Aspekt auch noch dadurch diskreditiert worden zu sein, dass zwei Nazis, Arnold Gehlen und Erich Rothacker, das deutsch-jüdische Projekt des späten Scheler und von Plessner gekapert hatten, worauf die extreme Linke mehr als ein halbes Jahrhundert lang hereingefallen war. Ausgerechnet Scheler und Plessner, denen es um die Eröffnung von *Welt* im Unterschied zur *Umwelt* ging, sollten in dieser falschen Gleichsetzung der biotischen mit der soziokulturellen Umwelt begraben werden. Schließlich schien das ganze Projekt einer Philosophischen Anthropologie längst überholt worden zu sein durch Michel Foucaults Aufdeckung des anthropologischen Zirkels in der westlichen Moderne mit all den Folgen an französischem und dann internationalem Anti-Humanismus im Anschluss an Nietzsche und Heidegger.

Bei all diesen berechtigten Aspekten des Themas „Philosophische Anthropologien im Vergleich“ ging es mir doch um mehr, denn: Die weltgeschichtlichen Lebensprobleme, wie man aus dem Speziesismus, Ethnozentrismus und Anthropozentrismus der westlichen Moderne herauskommen kann, waren doch alle längst in neuer globaler Gestalt wieder da! John Deweys und Helmuth Plessners Philosophien hatten doch in ihrer Umstellung der ganzen Problemlage Recht behalten:

Das personale Leben ist von Natur aus in ihm *unaufhebbare Differenzen* gestellt, *nicht* in einen es determinierenden Block, den schon William James kritisiert hatte. Es gibt nicht den einen einzigen, alles beherrschenden Determinismus, sondern *viele* Determinismen, zwischen denen zu stehen die praktische Handlungschance ergibt, ihre Bedingungen zu verändern. Personales Leben kommt in seiner Brüchigkeit nicht aus der geschichtlichen Aufgabe heraus, anorganische und lebendige Naturformen nach den symbolischen Medien des Geistes zu verschränken. Geist manifestiert sich minimalerweise in dreistelligen Zeichenrelationen, die als solche auf dreistellige Zeichenrelationen referieren, so Peirce und Cassirer. Personales Leben muss sich die übergeschichtliche Erfüllung seines ja tatsächlich transponierbaren Geistes imaginieren, wodurch es sich geschichtlich zu orientieren und seine Lage zu verbessern vermag. Es kann auch, gesellschaftliche Arbeitsteilung vorausgesetzt, die übergeschichtliche Erfüllung seines Geistes von seiner unmittelbaren Verschränkungsaufgabe abkoppeln, einerseits in Kontemplationsformen der *vita contemplativa*, andererseits in Aktivitätsformen der *vita activa*. So bildet es kulturell eine Art Vorratshaltung für künftige Problemlagen aus.

Aber in der westlichen Moderne kippte diese interkulturell vergleichbare Vielfalt an Verhaltenspotentialen in *Abtrennungen* und reflexive *Steigerungen* dieser Trennungen um, die nicht intendiert in eine ganz merkwürdige Kette von *Substitutionen* führte. Im Mittelpunkt dieser Kette stand das Primat eines ökonomisch verwertbaren Aktivismus, den die Politik des Staates herzustellen und zu sichern habe. Dafür braucht man aber keinen Geist, der Fraglichkeit kultiviert, sondern höchstens kompensiert, was die Ideologien der kollektiven Selbstermächtigung anrichten. Diese Ideologien versprechen das *Ende der Geschichte* und führen es tatsächlich durch die Schlagkraft von Wissenschaft und Technik in Kriegen herbei, in Kriegen mit der Natur und anderen personalen Lebensformen, die dann auf die eigenen Existenzvoraussetzungen zurückschlagen.

Die Sucht nach absolutistischer Gewissheit ging nicht einfach auf die Brüchigkeit und damit offene Fraglichkeit der eigenen Stellung in der Welt zurück. Damit könnte man ja kooperativ und kommunikativ umgehen, um praktisch Verbesserungen zu erlernen. Das Merkwürdige an der Kippgeschichte im modernen Abendland war die Einschränkung der geistigen Potentiale, Realität überhaupt noch als solche wahrnehmen zu können. Es war so, als ob permanente Kriegsführungen und Epidemien, man denke z. B. an den Dreißigjährigen Krieg, derart gewaltige Gegenschläge erfordert hatten, dass außer der eigenen *Selbsterhaltung* nichts mehr zählte. Die sich selber verstärkende Einschränkung der Welt auf *Selbstermächtigung* führt

dazu, Anderes und Fremdes für sich zweckrational verbrauchen zu dürfen, weil es angeblich weder lebe, also keinen Selbstzweck habe, noch am Geiste teilnehmen könne, also auch nicht bei der gemeinsamen Zwecksetzung zu berücksichtigen sei. Die Kriterien für die Zugehörigkeit zum Geiste wanderten so in die je eigene *Innenwelt* statt *Mitwelt* ab und haben sich für sie in der Außenwelt nur instrumentell-funktional zu bewähren.

Natürlich gab es geschichtlich gesehen auch immer Gegenteiligkeiten, die die Kriegsgeschichte dieser Bumerangeffekte aufdeckten und zeitweilig in Fortschrittsperioden auffangen konnten, aber nicht nachhaltig aufzuhalten vermochten. Sie vervollständigen eine anhaltende Tragikomödie, die nicht aus einem vorgegebenen Schicksal, sondern aus dem Schicksal der eigenen Besessenheit hervorgeht. Diese Besessenheit besteht in der Annahme, das Schicksal durch die eigene Überdeterminierung tatsächlich beherrschen zu können. Diesen Kreislauf kann man nur unterbrechen, indem man an den offensichtlichen Bumerang ansetzt, die in der Krise resonanzreich kommunizierbar werden. Mit Max Weber gesagt: Nicht *Gesinnungsethik*, sondern *Verantwortungsethik* auch gerade für die nicht-intendierten Folgen des eigenen Tuns ist in allen öffentlichen Angelegenheiten gefordert.

Dewey konnte angesichts des Aufstieges der amerikanischen Demokratie und ihres New Deals noch hoffnungsvoller als Plessner sein, der der Erfahrung des deutschen Zivilisationsbruchs, dass also wirklich alles eskalieren und schief gehen kann, im niederländischen Exil viel näher stand. Aber beide lernten strukturfunktional aus den weltgeschichtlichen Katastrophen, in denen sich die größten Gewissheitsversprechen darüber, was und wer der Mensch sei oder zu werden habe, generationenweise verkehrten. Die westliche Moderne selber veranstaltete weltgeschichtlich anthropologische Großexperimente in der Natur, mit anderen Soziokulturen und sich, deren Voraussetzungen, Bedingungen und Folgen über die personale Lebensführung der Generationen entschieden. Es ging um eine neue Art und Weise zu philosophieren, die die Grenzen der anthropologischen Selbstermächtigungen zur Übernahme der Rolle Gottes freilegte. Dewey nannte die reflexiv abgespaltene Subjektivität die größte Falle in der westlichen Moderne, weil sie in ihrer Abtrennung von der Welt stets in das Eigene zurücklief, statt sich praktisch in der Relation vom Anderen her als Selbst aufbauen zu können. Der anthropologische Zirkel hatte sich noch verschlimmert in seiner Vervielfältigung zu mehreren kollektiven Amokläufen. Arendt brachte sie auf den Punkt: Die modernen Abendländer litten nicht an ihrem je eigenen *Selbstverlust*, sondern an ihrem *gemeinsamen Weltverlust*. Sie verführten sich, so Plessner, immer erneut in das große Versprechen, sich nun aber endlich durch eine Kopernikanische

Revolution in der Welt dezentrieren zu können, und landeten damit hinterrücks in ihrer nächsten je eigenen Selbstzentrierung. Diese Fehlfunktion könne man doch nach zwei Jahrhunderten mal durchschauen lernen.

Im ersten Band meines Buchs habe ich ein in den Verkehren abgedrängtes Spektrum an menschlichen Phänomenen freigelegt, das zwischen dem Lachen und Weinen liegt, also da, wo wir alle den personalen Verhaltensaufbau in der Mitwelt erlernen. Ohne eine derartige Rückbindung an die qualitative Lebenserfahrung wird m. E. das Philosophieren eine leere Kategorienhuberei. Die Welt lässt sich nicht kategorial abschirmen, aber aufschließen für die Erfahrung. Die Artikulation von qualitativer Lebenserfahrung erfordert ein solides phänomenologisches und hermeneutisches Handwerk, um interindividuelle und interkulturelle Vergleiche zu eröffnen, statt in den je eigenen Zentrismen gefangen zu bleiben. Der zweite Band von „Zwischen Lachen und Weinen“ stellte einen metaphilosophischen Vergleich zwischen Deweys und Plessners Philosophien an, die unabhängig voneinander einen dritten, also pluralen, weder monistischen noch dualistischen Weg entwarfen. Beide transformierten Kant und Hegel zugleich. Es folgte der Band „Gehirn, Verhalten und Zeit“, der die Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen für die biomedizinischen Lebenswissenschaften formulierte anhand der Forschungslage in der Neurobiologie und komparativen Primatologie. Für den horizontalen Vergleich personaler Lebensformen untereinander folgte die Philosophische Anthropologie als eine Form von Lebenspolitik, in die sowohl die deutsch-jüdischen als auch die pragmatistischen Lehren angesichts von Foucaults Biomächten eingehen konnten. Hier war auch der Ort, die verschiedenen Einsätze von Cassirer, Scheler, Plessner, Arendt systematisch in ein komplementäres Verhältnis zu setzen. Auf diese vier Bände gab es in den letzten Jahren so viele Nachfragen, dass ich voriges Jahr im „Homo absconditus“ eine vorläufige Bilanz zu der Frage ziehen musste: *Wie kann* das Naturwesen Mensch mit dem Sozial- und Kulturwesen Mensch so im naturgeschichtlichen Prozess verschränkt werden, dass es nicht in seinen eigenen Bumerang-Effekten untergehen muss? Philosophisch kann man ein solches Verschränkungsgefüge realer Potentiale entwerfen, aber die Frage nach deren realer Verwirklichung bedarf der transdisziplinären Zusammenarbeit und natürlich vor allem bestimmter politischer Konstellationen.

Damit bin ich bei dem dritten und letzten Zuruf zwischen Tür und Angel angelangt, den ich kurz halten kann, indem ich an Ihre politische Erfahrung der letzten 30 Jahre appelliere:

3. Die Integration der sozialen und ökologischen Frage in Europa ist unabdingbar

Der Westen hat in den 1990er Jahren durch De-Regulierungen global den ökonomischen Primat der Finanzkapitalmärkte durchgesetzt, so dass die politischen Regulierungsmöglichkeiten abnahmen und zudem keinen geistig-kulturell gesehen nachhaltigen Zwecken folgten, sondern kurzfristigen Erwartungen. Die seit 2008 offenbaren Anzeichen einer ökonomischen, sozialen und ökologischen Krise wurden durch ein entsprechendes, wie es hieß: „alternativloses“ Krisenmanagement beantwortet, um Zeit zu gewinnen. Auf neoliberalen Zeitgewinn nehmen aber ökologische Rückkopplungsschleifen und persönlich irreversible Lebensgeschichten von Generationen keine Rücksicht. Die primär ökonomische Globalisierung hat tatsächlich Gewinner und Verlierer, die ohne längerfristige Regulierungsmöglichkeit nach gerechten Prinzipien als Schicksal erscheinen. Modern anspruchsvolle Menschen bleiben aber nicht dabei stehen, sich ins Schicksal schicken zu lassen. Sie setzen ihre Einbildungskraft für die anfangs genannten Abstiegswirbel und Aufstiegswirbel in der Generationenfolge in Bewegung, um dem drohenden Schicksal entkommen zu können. Wenn man eine Lebenshaltung des „Nach uns die Sintflut“ in Gang gesetzt hat, provoziert man eine Antwort auf dem zunächst gleichen Niveau: Wer ist denn dieses ominöse *Wir* da in Washington, Brüssel oder Berlin? Wenn schon die Sintflut, dann nicht nach *Euch*, sondern *nach uns*. So kommt es, dass dieses oder jenes von *uns* im Gegensatz zu *euch* vorgehen soll, eben *first* gehen müsse, entsteht also im Ganzen gesehen eine Abwärtsspirale.

Wir hier in Deutschland wollten lange nicht wahrhaben, was sich in Süd- und Osteuropa während der Euro-Krise ankündigte, ebenso wenig, wie sich die Führungen der amerikanischen Demokraten um die Abstiegsregionen in den USA und den dortigen Zusammenbruch der öffentlichen Infrastruktur wirklich gekümmert haben. Den Bevölkerungsmehrheiten ist noch in bester Erinnerung, wem die Folgekosten der Weltfinanzkrise aufgebürdet wurden. Sie werden nicht noch einmal die Folgekosten der nun ökologischen Krisenbewältigung einfach für *Eliten* übernehmen. Gleichzeitig läuft die Digitalisierung aller Wirtschaftsfelder an, die Industrie 4.0 und die durchgängige Einführung von Robotern. Millionen Menschen müssen umqualifiziert werden und in neue Handlungsfelder umgelenkt werden, was auch große Chancen für Pflege- und Bildungsbereiche beinhaltet. Gleichwohl überkreuzen sich mehrere Bumerangarten, deren Lösung koordiniert werden muss. In dem Maße, in dem diese Integrationsleistung *nicht* gelingt, treten überall „Rattenfänger“ von Hameln auf, die schnelle und effiziente Abhilfe versprechen.

Wie solche Abhilfe aussieht, kennen wir aus der Geschichte zur Genüge: Das Struktur- und Funktionsproblem wird zunächst einer Personengruppe als der vermeintlichen Ursache angelastet, wodurch man einen Sündenbock hat. Zugleich werden die Sachfragen in Entweder-Oder-Alternativen skandalisiert, was dritte Alternativen ausschließt. Die Frage zum Beispiel, entweder Brexit oder Europa, war von Anfang an eine Fehlalternative. Die De-Regulierer hatten die EU okkupiert und sich hinter ihr verschanzt. Die Bevölkerungsmehrheiten brauchen nicht irgendein Europa, sondern ein sozial-ökologisches Europa, das subsidiär aufgebaut ist. Schließlich werden die dualistischen Fehlalternativen in Freund-Feind-Schemata ressentimentgeladen aufgeheizt, die auch vor dem Bürgerkrieg nicht Halt machen müssen.

Dazu passt, und dies ist technisch, aber nicht medial neu, das private Geschäftsmodell der Digitalkonzerne insofern, als die Aufheizung von Entweder-Oder-Alternativen die Aufmerksamkeit bannt und das Datengeld einbringt. Ohne beträchtliches europäisches Risikokapital und öffentliche Stiftungen mit eigener digitaler Infrastruktur kann Europa nicht in der Auseinandersetzung mit den USA und China bestehen. Warum sollte dies Europa nicht ein großes Startkapital wert sein? Wieso soll es unmöglich bleiben, eine europäische Alternative zu Instagram, Facebook und Alibaba zu entwickeln? Wieso kommt es nicht zur Gründung digitaler Medienanstalten, die im Rahmen des öffentlichen Rechts von den jungen Leuten der Universitäten und weiteren Forschungseinrichtungen inhaltlich ausgefüllt werden können?

Denn das Schlimmste, das uns jetzt passieren kann, ist das Gegeneinander-Ausspielen der ökologischen und der sozialen Frage. Daran würde die westliche Demokratie zerbrechen, sei es in Richtung auf eine nationalistisch soziale Diktatur, sei es in Richtung auf eine ökologische Diktatur. Gleichwohl ist die Überlagerung der Krisen in den nächsten 15 Jahren kein Grund für Panik und Defätismus. Man kann sie als eine erd- und weltgeschichtliche Handlungschance begreifen, wenn die Lösungspotentiale öffentlich koordiniert werden, ohne partei- und schulpolitisches Hickhack. Für die Austragung von Gegnerschaften gibt es in der Demokratie gewaltenteilige Verfahren, die aber Gerechtigkeitsprinzipien folgen müssen, wenn sie glaubwürdig werden sollen. In geschichtlichen Notsituationen wird es nicht ohne so etwas wie Runde Tische im Digitalformat gehen.

Bruno Latour hat die alte und richtige Forderung von Habermas nach einer neuen gesellschaftlichen Gewaltenteilung zugunsten der öffentlichen Kommunikation gegen ihre Privatisierung erweitert: Die ökologische Einbettung hat insofern Vorrang, als die Natur am

längeren Hebel sitzt, was man den Australiern inzwischen nach ihren Waldbränden nicht mehr erklären muss. In den Antworten auf die ökologische und soziale Krise entstehen diejenigen kooperativen Inhalte, die der gesellschaftlich öffentlichen Kommunikation zu ihrer Koordinierung bedürfen. Selbstüberwindung in der Eröffnung von Welt ist der verantwortliche Weg zur Abstimmung der natürlichen und soziokulturellen Umwelten aufeinander. In der Philosophie hieß diese Selbsterfüllung in der Selbstüberwindung einmal die Orientierung an der Wahrheit, die niemandes Privateigentum ist, an der aber jede und jeder in der Kommunikation von Kooperation teilnehmen kann. In diesem Sinne können wir *alle* philosophieren.