

Homo mundanus (W. Welsch) – Vom Jenseits

für Reinhold Keßler

Wovon handelt der „Homo mundanus“?

+ *Festlegung auf eine Leserichtung, S.1*

Ontologie

+ *ein pragmatischer Einwand, S.2*

„Mensch-Welt-Dualismus“

+ *Bemerkungen zum Käfig der Sprache, S.5*

„Lehrmeister von Point Ano Nuevo bis Kamakura“

+ *„Para-Erfahrungen“, S.9*

„Transhumane Kommunikation

+ *eine Abweisung der Verständigung mit Fledermäusen und Steinen, S.12*

„Homo mundanus“ – ein apophantischer oder ein poetischer Text?

+ *eine Fußnote zu „Kunst“ und „schön“, S.15“*

Natur und Evolution

+ *Kritik an Mystik, S.20*

„Am Jenseits“

+ *Evolutionäre Pädagogik, S.25*

o

Welsch will vom Diesseits ins „Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne“ (Untertitel vom „Homo mundanus“) führen (Welsch 2012a). Denn Welsch ist von seiner postmodernen Moderne enttäuscht und entsetzt (Welsch 2002). Sie ermögliche niemandem entzückenden und erbaulichen Kontakt mit der wirklichen Welt. Die Gegenwart philosophischen Denkens - eine Wüstenei. Der Mensch ersticke im Sandloch der Moderne. Doch die Karawane zieht weiter. Welsch dagegen will Muße, er macht Oasen aus, er wünscht, dass Jedermann Geist und Seele und Bewusstsein durch seine „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ (Welsch 2012b) weite und sich der wahrhaftigen Wirklichkeit der Welt öffne, alsdann ereigne sich nicht nur unter Palmen Wunderbares: Alles Seiende wird sich als *eine* Natur bewusst.

Wovon handelt der „Homo mundanus“? Von Welsch wird Hölderlin mit der „Absage an die Menschenwelt“ (im „Hyperion“) ins Feld geführt (Welsch 2012a, S.842) und Welschs Absage gilt der Moderne. Von Welsch wird Hölderlin vor allem als ein Verkünder eines „symbiotischen Weltverhältnisses“ deklariert, als eine Person, die (wie Hölderlin selbst sagt) keinen Schaden an ihrer Seele davontrage, wenn sie dem, was Menschen und Pflanzen vereint, nämlich Lebewesen zu sein, den Vorrang vor deren Differenz einräume (ebd., S.567). Ein solches beispielhaftes Feingefühl für alles Seiende ist es, dies, das Spüren einer allumfassenden Einheit, ist so auch zentral bei Welsch. Es möchte Welsch wohl als ein Philosoph fast gleichen Anliegens wie Hölderlin gelesen werden, der kurz vor Zwölf noch Zeit findet, im Kontrast zum kahlen Gefilde und zur staubtrockenen Moderne die Überfülle seelenvollen Daseins zu preisen und prophetisch zur Abkehr aufzurufen. „Homo mundanus“, das sage ich jetzt mit einem anderen Dichter, ist Welschs Chiffre der Feier des Lebens und der Lese der Natur, die sie selber hält.

Das vielseitige Vorhaben soll den „Ausweg aus der Moderne“ zeigen (Welsch 2012b, S.27). Welsch weit reichendes Ziel heißt: „über den modernen Mensch-Welt-Gegensatz hinaus zur Sicht eines ursprünglichen Verbundenseins von Welt und

Mensch führen“ (Welsch 2012a, S.560). „Homo mundanus“ ist sodann ein Titel, den derjenige erringt, der seine „Weltfremdheit“ bezwingt. Für diesen Menschen zieht eine belebende Atmosphäre auf, stellt sich ein Freiheitsgefühl ein, wie es vielleicht den Fliegen passiert (Welsch zitiert das einschlägige Bild von Wittgenstein), die man aus dem Fliegenglas/der Flasche (der Moderne) erlöst hat (Welsch 2012b, S.27). Welsch betont: „Dass man atmen kann, ist ohnehin mein Hauptkriterium in allen Dingen – in Sachen Stadt und Umwelt ebenso wie in der Philosophie“ (Welsch 2012c, S.201).

Zum Einwand, ob es denn zu Zeiten der „Postdemokratie“ (Crouch 2008) keine anderen, und zwar wichtige Probleme gebe, mit denen sich ein Philosoph beschäftigen sollte bzw. derjenige, der sich mit einem Philosophen beschäftigt, da mag eine Antwort lauten, dass man die „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ in der Hoffnung lesen könne, für das Leben, komme, was da wolle, begeistert zu werden, was manchem dringend nützt, und im Erfolgsfall bewirken kann, in den verschiedenen Wettern, wie ein Stückeschreiber hofft, guten, schlechten, dies oder jenes Angenehme zu zeigen. In unseren Breiten wird zwar jeder Mensch als ein Staatsbürger geboren, der dennoch nicht sofort und nur mit der Sorge um die Demokratie belasten werden muss, sondern der auch einem Thema wie es der „Homo mundanus“ erwartbar anspricht, Aufmerksamkeit schenken darf, eher privat, denn Grundlage einer politischen Theorie. Allerdings ist dies kein Freibrief, die angesagte Integration des homo civilis „in den Weltbezug des homo mundanus“ (Welsch 2012a, S.820ff.) als Auflösung der Politik im Ästhetischen/Nirwana zu propagieren.¹ Ob es angebracht ist, eine Pädagogik samt Didaktik ins Spiel zu bringen, eine pädagogische Praxis eben, die den Übergang von der Mentalität der Moderne zur Mentalität des „Homo mundanus“ wahrscheinlich macht, wird mit einer Bemerkung zur Evolutionären Pädagogik angesprochen werden. – Meine Erwartung ist, dass der „Homo mundanus“ angibt, wie ein homo mundanus auf heutiger Kulturhöhe im Alltag und Beruf, in Institutionen, in der pluralen Gesellschaft, in der globalen Welt als individuelle Person sein Leben führt und nicht verfehlt, dass Grundsätze erkennbar werden, wie man leben soll und wie man leben kann.

oo

Dezitiert seit Kants „Re-Zentralisierung“ der Erkenntnistheorie werde in der Moderne der „transzendente[...] Anthropomorphismus/Anthropo-Relativismus“ favorisiert (Welsch 2012a, S.197ff.), was zur Folge habe, dass sich der Mensch leichtfertig als Schöpfer/Designer allen Seins und als Herzstück des Universums völlig überschätze. Es geht Welsch um Änderung solchen Selbstverständnisses, da sei die Beziehung von Mensch und Welt falsch gedacht. Darum gehe es, dass die „Welthaltigkeit humaner Kognition“ zum Ausdruck gebracht werde, und zwar „weltrichtig“, es sei die „grundlegende Weltrichtigkeit“ unseres Wissens über uns und die Natur streng anzumahnen (Welsch 2012b, S.129f.). Welsch konstatiert die Herrschaft der „anthropischen Denkform“, „die behauptet, dass wir alles nur nach dem menschlichen Maß erfahren und erkennen können. Ich nenne dies das anthropische Axiom“ (ebd., S.11, S.17). Die „anthropische Denkfigur“ [=die „epistemische Figur der Moderne“, ebd., S.536] gründe in „der Annahme einer grundlegenden Opposition [„Disparität“, ebd., S.537] zwischen Mensch und Welt“ (ebd., S.531, passim). „Die anthropische Denkform beruht auf der Annahme einer grundsätzlichen Andersheit der menschlichen Seinsweise gegenüber allem Weltlichen. [Und so sei für uns, soweit wir diese Annahme teilen,] dann tatsächlich plausibel, ja unausweichlich, dass wir zu dieser uns ganz fremden Welt keinen wirklich adäquaten Zugang haben, sondern >Welt< nur nach unserer Weise konstruieren und somit nur zu einer >Welt nach Menschenmaß< gelangen können“ (ebd., S.11, S.547). Somit laute die *Grundthese* der Moderne: „Alles, womit wir zu tun haben, sei subjektive, soziale, kulturelle Konstruktion“ (ebd., S.11). Dagegen nun streitet Welsch entschieden. Mag sein, wendet er ein, Konstruktion treffe „auf etliches“ zu, aber „auf alles? [...] Sollten nicht manche Dinge tatsächlich so sein, wie sie sich uns darstellen?“ (ebd., S.11).²

Warum soll das „anthropische Prinzip“, falls es denn gilt, nicht gelten dürfen? Weil die Moderne ein schiefes Bild liefere, dies Prinzip verzerre die Sachlage, die Wahrheit, die Wirklichkeit. Es sei eben „nicht Weltfremdheit, sondern Weltverbundenheit des Menschen“ als Wesen des Menschseins zu registrieren (Welsch 2012a, S.29). Des Menschen Essenz sei Natur. Mit

¹ Dies ist *expressis verbis* nicht der Fall, allerdings, ist noch die „postmoderne Moderne“ und die „Pluralisierung [...] von wirklicher Demokratisierung untrennbar“ (Welsch 2002, S.179), habe ich politiktheoretisches Vokabular im „Homo mundanus“ nicht gefunden.

² Wobei man schon gerne etwas Genaueres zum Unterschied zwischen „etlichen“ und „manchen Dingen“ und „allem“ erfahren hätte. Jedenfalls sei das, was sich so darstellt, wie es tatsächlich ist, die „Welt“, die „Natur“, das „Sein“. Eine begriffliche Differenzierung bleibt aus.

dem „anthropischen Axiom“ werde man Mensch und Welt nicht gerecht, denn: „Der Mensch steht nicht [...] als einzigartiges Wesen *dem Rest der Welt gegenüber*, sondern ist ein *von Grund auf welthafte Wesen*. Nicht *homo humanus*, sondern *homo mundanus* ist die zutreffende Bestimmung [sic!] des Menschen“ (ebd., S.30). Und um dieser „Bestimmung“ wegen gelte es, den „modernen Denkrahen“ aus anderem Blickwinkel ins Visier zu nehmen und mit Hilfe der „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ (ebd., S.31) zu überschreiten. Wir alle müssten „den Kokon der anthropischen Selbstverhäusung“ durchstoßen (Welsch 2012c, S.8). Wir „Weltfremdlinge“ sollen uns zu „weltverbundenen Wesen“ emanzipieren (ebd., S.7).³

Welsch will wohl eine Versöhnung. Die konstatierte Entzweiung von Mensch und einer Welt außer uns, für sich, ohne uns soll in einer Alleinheit überwunden werden.⁴ Da ist nun die Sache mit der Ontologie bzw. mit seiner ontologischen (hier auch: metaphysischen) Konzeption, mit der Welsch einen „Blickwechsel“ (Welsch 2012c) und den „Homo-mundanus“ zu konsolidieren und zu fundieren sucht. Mit einer Ontologie als Lehre von dem Wesen der gegenstandsangemessenen oder sachadäquaten Bedeutung dessen, was „ist“ (= existiert), macht Welsch eine Problematik aktuell, die viele Philosophen und Erkenntnis- und Wissenschaftstheoretiker der Moderne für abgeschlossen ansehen. „Wir haben zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative“, meint Habermas 1988. Welsch allerdings will wissen, wie zwischen uns (Menschen) und den Entitäten, die außer uns, für uns, ohne uns vorhanden sein sollen, eine Beziehung und noch dazu eine die apostrophierte „Disparität“ und „Andersheit“ aufhebende Beziehung vorzustellen sei. Welsch ist der Meinung, dass es eine Welt (oder Natur) außer uns, für sich, auch ohne uns gibt, dass der Zugang zur Welt außer uns, für sich, auch ohne uns möglich sei, und zwar bevorzugt auf nicht-propositionalem, auf „rein sinnlichem“ Erkenntniswege. Die Gewissheit dieser Welt erwachse (letzten Endes nur) privilegierten Evidenzereignissen. Weil Welsch in den philosophischen Diskurs einsteigt, er schreibt keine Gedichte, keinen Roman, keine Stücke, enthebt ihn dies gerade nicht der Mühe/Pflicht, über diesen seinen Erkenntnisgegenstand außer uns, für uns, ohne uns etwas zur Identifikation *auszusagen*. Und da die behauptete Tatsächlichkeit der Existenz einer Welt außer uns, für sich, auch ohne uns nicht ohne ein Vokabular dargestellt werden kann, ist derjenige verwegen, der das Objekt „Welt/Natur“ von der Rede über das Objekt „Welt/Natur“ trennen zu können meint, um der Objekt-Welt/Natur als einem Sein eine von Sprache ungestörte Existenz attestieren zu können. Gegen Welsch ist vorzubringen, es korrespondieren nicht Daten, Fakten und Tatsachen mit einer Wirklichkeit außer uns, für uns, ohne uns, vielmehr ist im wissenschaftlichen und philosophischen Diskurs dasjenige wirklich, das in wahren Aussagen dargestellt werden kann und berechnete Behauptungen erlaubt. Und diese Gültigkeitskriterien „wahr“ und „berechtigt“ werden in Sach-

³ Warum eigentlich? Lässt sich das ändern? Sloterdijk versucht in seinem Buch „Weltfremdheit“, „eine[r] Phänomenologie des weltlosen oder weltabgewandten Geistes“ zu schreiben (1993, S.13) und diskutiert Vorschläge weltzugewandter Lebensführung. Er nennt die „Ära der Hochkulturen“ als Zeitraum, in dem der Mensch von der Welt getrennt, sie ihm fremd werde: „Wie leicht war die Welt zu lieben, als man wenig von ihr wußte. Wie einfach war es, ein Weltkind zu sein in einer Epoche, als der Kosmos kaum mehr war als die größere Hütte – allenfalls der gestirnte Himmel über der Stadt. [...]. Die Ära der Hochkulturen, auf die wir zurückblicken, erscheint uns als der Zeitraum, in dem ein immer noch strittiges Scheidungsverfahren zwischen Mensch und Welt begann – eine Epoche der Entfremdungen und der Zerwürfnisse“ (ebd., S.12). Weltfremdheit“ ist bei Sloterdijk nicht die Sache des modernen Menschen, sondern aller Menschen, sie gehört zum Menschen als solchem dazu. Zudem ist bei Sloterdijk nicht die Moderne, sondern das Dasein überhaupt eine „Falle“. Es ist das Leben, das vom Geborenen nicht selbst zu verantwortende Zur-Welt-gekommen-sein, was den Menschen drückt und belastet und ihn zum Weltfremden macht, nicht das die Moderne dominierende „anthropische Prinzip“. Falls es für uns (Menschen) einen Ausweg gibt, könne er nur darin bestehen, „die Falle als Welt [zu] bewohnen“ (ebd., S.50). Es ist bei Sloterdijk die Existenz des Menschen Grund, sich Gedanken über Mensch und Welt und Behausung zu machen, bei Welsch ist es die Moderne. Bei Welsch ist die „Weltfremdheit“ durch die Aufklärung (Kant!) selbst verschuldet. Bei Sloterdijk gehört sie zum Dasein. Allerdings, heißt es bei Sloterdijk dunkel, „nicht die Menschen sind die Helden der Geschichte“, „sondern die Rhythmen und Gewalten des Weltaufgangs und –untergangs, in denen Menschen vorkommen“ (ebd., S.13). Ob dies eine heuristisch fruchtbare Perspektive ist oder ob er meint, dass Energie(n) und Dynamik(en) außer uns, für sich, auch ohne uns schalten und walten und sich in uns und mit uns vergegenständlichen? – Schwemmer fordert angesichts der „Differenz zur Welt“, angesichts der „tiefen Trennungslinie durch das Universum, auf deren einer Seite der Mensch als Geistwesen lebt und auf deren andere Seite die übrige Welt wie auch die körperliche Seite des Menschen existiert“ (Schwemmer 1997, S.21), die „Solidarität mit der Welt“ (ebd., S.20), die u. a. in eine „ökologische Wissenschaft von der solidarischen Existenzform des Menschen“ münden soll (ebd., S.21). Allerdings ist bei ihm „die andere Seite“ des Geistwesens „Mensch“ weder als „reines“ Sein außer uns, für sich, auch ohne uns noch als Welt gegeben, die sich jenseits von Konstruktionen und Modellen zeigen könne, der mit ausgefuchster Erkenntnisteknik zu begegnen wäre. „Materialität“ des Geistes bedeutet (ebd., 41ff.), dass real existierende kulturelle Symbolismen (nicht nur auffindbar in Sprache, Wissenschaft und Kunst) dem Menschen ermöglichen, ein Subjekt mit privater Innerlichkeit und Selbstbewusstsein, eine Person mit moralischer Haltung zu werden, kurz, ihm ermöglichen, eine kulturelle Existenz zu sein (ebd., S.165ff.).

⁴ Ich übernehme die Formel aus „Turandot oder der Kongress der Weißwäscher“ von Bertolt Brecht, dort fragt der Lehrer Si Fu: „Nenne uns die Hauptfragen der Philosophie!“ und dieser antwortet wohl vorbereitet: „Sind die Dinge außer uns, für sich, auch ohne uns, oder sind die Dinge in uns, für uns, nicht ohne uns?“

und Fachfragen von kundigen Wissenschaftlern verabredet und definiert und im Konsens verliehen. Genau, könnte sich Welsch jetzt freuen, dies nenne ich Denken nach dem „anthropischen Prinzip“! Die Fixiertheit auf die Sprache! Und er wüsste sicher noch dies einzuwenden: Uns könne doch die Welt nicht bloß als Konsens/als Produkt/als Beschluss einer Diskursrunde gegeben sein, nicht lediglich als verbale Konstruktion, es müsse etwas außer uns, für sich, auch ohne uns außersprachlich vorhanden sein, denn worauf sonst sollte sich z. B. eine Übereinstimmung oder ein Dissens über ein Faktum im Ernst beziehen (können), wenn nicht die substantielle/materielle Referenz von Naturdingen – und Vorgängen und Kulturdingen und –geschehen gegeben wäre?! Diese Frage nach der Referenz (der Dinge und Geschehen, die ein Diskurs zum Thema macht) ist in der Tat berechtigt, allerdings nur pragmatisch befriedigend zu beantworten, nicht mit ontologischen und metaphysischen Feinissen. Denn statt ohne Ertrag über Pro und Contra darüber zu debattieren, ob das Seins außer uns, für sich, auch ohne uns oder in uns, für uns, nicht ohne uns ist (man erinnere sich an das Schicksal des thematisch einschlägigen Kongresses am Gelben Fluss in Brechts „Turandot“), sei abseits jeder Ontologie hiermit der Vorschlag angenommen, unsere Lebenspraxis als ein Apriori methodischen Denkens (über natürliche und kulturelle Dinge und Geschehen) zu akzeptieren (Mittelstraß 1991), nicht jedoch ein Sein außer uns, für sich, auch ohne uns und dergleichen. Denn wir alle haben immer schon Lebenspraxis vollzogen, eine Menge (vielleicht erfülltes, vielleicht verfehltes) Leben hinter uns, wir alle sind (zumal auf unserer Kulturhöhe) bereits sprachlich und technisch komfortabel ausgestattet, bevor wir uns z. B. über ontologische Angelegenheiten und Metaphysik zu streiten beginnen. Wir alle beziehen uns demzufolge mit unserem Denken und Handeln immer schon auf eine geschichtliche, kulturelle und gesellschaftliche Lage und sind immer schon abhängig vom geografischen, biotischen und sozialen Stand der Dinge. Wir alle rekurren immer schon auf kulturelle und natürliche Kontexte/Gegebenheiten/Verhältnisse, die wir nicht erst „konstruieren“, sondern die unsere (physische und psychische) Konstitution und Disposition geprägt und unsere Sozialisation und Personalisation gefördert und/oder behindert haben und weiterhin fördern und/oder behindern. Lebenspraxis, die wir immer schon vollziehen, das ist die Bewährungsprobe unseres Denkens und Tuns, aber nicht ist eine Welt/Natur außer uns, für sich, auch ohne uns für irgendetwas ein Maßstab. Die Akzeptanz des Apriori der Lebenswelt erspart ein „nacktes Dass“ und macht eine Auseinandersetzung darum überflüssig. Ontologie und Metaphysik haben in Betreff „Mensch und Natur und Welt“ einen höchst fraglichen Erläuterungswert. Bei Welsch zählt indessen anderes.

Welsch stellt für seine Anthropologie die ontologische Annahme eines genetischen Primats der Natur voran und scheut nicht die Konsequenz der Anerkennung des erkenntnistheoretischen Realismus, d. h. er gibt vor, von einer vom Geist/von mentalen Konstruktionen unabhängigen, objektiven Welt Kenntnis zu haben und verbürgt sich für adäquate Beschreibungen. Diese Welt/Natur außer uns, für sich, auch ohne uns will er vor Augen führen bzw. zum Erlebnis machen. Und weil die Wirklichkeit, die die Moderne geschaffen habe, dem Menschen nicht mehr sage, was er selbst sei, weil die Moderne dazu geführt habe, dass die Welt ohne Seele, in der die Menschen leben, sie nicht mehr darüber belehre, wie sie leben können und sollen, und weil sie ihn ohne hilfreiche Auskunft über sein Leben in bloßem Hemde in die Kälte der Städte schicke, darum setzt Welsch – das lese ich so - auf die orientierende Kraft eines jenseits von Konstruktionen auffindbaren, sauberen und objektiven Faktums „Natur“. Zusammen mit der Erfahrung der Welt/Natur außer uns, für sich, auch ohne uns wird uns die in der Moderne verlustig gegangene Orientierung des Lebens (wieder?) gegeben. Von „Bestimmung“ des Menschen ist die Rede, also von Geschick, Destination, Berufung, Endzweck, Erfüllung.⁵ Wie jedoch aus der Tatsache der Natur Vorschriften fürs

⁵ Bei Sloterdijk steht zum Geschick: „Was wir Menschen nennen, ist in Wahrheit das aporetische, das ausweglose Lebewesen. Er ist das Lebewesen, das aus sich selbst etwas anderes machen muß, als es ist, um seine Ausweglosigkeit zu ertragen. Die Menschwerdung selbst ist nur als der Ausweg zu begreifen, den sich das ausweglose Tier auf seiner Flucht nach vorn gebahnt hat. Insofern sind Menschen von Grund auf Geschöpfe auf der Flucht nach vorn, Kinder der Metapher, der Metamorphose. Solange sie, um einen Ausweg zu finden, jede Anstrengung auf sich nehmen, andere zu werden, halten sie die Gattungsgeschichte als Arbeit am Ausweg weiter in Gang“ (Sloterdijk 1993, S.50). „Tatsächlich gehorcht die Entwicklung der Gattung einem Prinzip des Fortschritts im Bewußtsein des Nichtdavonkommens“ (ebd., S.51). Menschen entwickeln eine dicke Haut. „Bei der Einhausung in die faktische Welt lernen Menschen [...] von frühester Jugend auf, mehr auszuhalten und hinzunehmen, als für sie gut ist [...]. Die Aushaltestrukturen gehören zum eingekreisten Dasein wie die Selbstkontrollzwänge zur fortgeschrittenen Zivilisation“ (ebd., S.57). Schlau, wie sie sind, erklären die Menschen das Aushalten zur Tugend und definieren diesbezüglich „Erziehung“. „So ist neben der Flucht ins künftige Werden auch die Flucht ins Dulden und Aushalten eine prototypische Antwort von Menschen auf steigende Unfreundlichkeiten der Weltverhältnisse“ (ebd., S.57). Soweit Sloterdijk zum „Geschick“. Was Welsch unter „Bestimmung“ meint, ist direkt nicht ausgeführt. Er spricht vom „wahrhaften Menschsein“ (Welsch 2012a, S.777ff.)?! Da bei Welsch die evolutive Natur schaltet und waltet und es die Evolution sei, die sich in uns und unserer Kultur vergegenständliche (ebd., S.725ff.), mag wohl die „Bestimmung“ in der Natur/Evolution zu finden sein?! Irgendwie eine „offene“ Bestimmung“, da Entwicklung offen bleibe, wie es bei der Evolution nun mal so sei (ebd., S.848f.). Jedenfalls ist bei Welsch der Mensch ein Naturgegenstand, in dem sich die

Denken und Tun logisch korrekt abgeleitet werden könnten, wird nicht diskutiert (ganz abgesehen davon, wie denn Fatum, Kismet, Fügung, Los mit der ästimmten Evolutionstheorie, mit der „evolutionären Perspektive“ in Einklang zu bringen sind). Zwar rechtfertigt nach Welsch die „weltrichtige“ Anthropologie der „Weltverbundenheit“ die Norm: Entkorkt euer seelenloses Flaschen-Leben! Aber ein ethisch-naturalistischer Fehlschluss giltet nicht, „anthropisches Prinzip“ hin oder her.

ooo

Als ein Verhängnis hat Welsch die Philosophie, Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie insbesondere nach dem „linguistic turn“ ausgemacht. Unhaltbar und kriminell sei am „linguistischen Ansatz“ (der Analytischen Philosophie) die Supposition, „dass das sprachliche Weltverhältnis unser ursprüngliches Weltverhältnis ist“ (Welsch 2012a, S.537). So werde die Hypothese der „Priorität des sprachlichen Weltverhältnisses“ schon durch „Kleinkinder“ konterkariert, denn bei diesen finde „Gegenstandserfahrung“ genetisch weit vor kompetenter Sprachbeherrschung statt (ebd., S.539). „Als ob das Erkennen oder Sprechen das Primäre wäre; als ob die Welt uns nicht schon vertraut wäre; als ob wir nicht, bevor wir erkenntnistheoretisch zu reflektieren und linguistisch zu operieren anfangen, schon immens viel von der Welt wüssten und wissen müssten“ (ebd., S.537).⁶ Und zur Bewältigung des Homozentrismus, zur Aufhebung und Überwindung anthropozentrischen Denkens und Tuns sei die Sprache (wie manche glaubten und hofften) ein völlig ungeeignetes Instrument. Sei es doch das Ersetzen der Ontologie durch Sprachbetrachtung und der Ersatz der Erkenntnistheorie durch Sprachkritik (der Analytischen Philosophie), was den abwegigen „Mensch-Welt-Dualismus“ (ebd., S.534) und die ungute „Subjekt-Opposition“ (ebd., S.536) mit der Aussicht auf Weltverfremdung extrem verschärfe. Es werde mit dem „sprachphilosophischen Glauben, dem Dualismus entkommen zu sein“, naiv der Bock zum Gärtner gemacht (ebd.). Denn es liege schon an der Grammatik selbst (zumindest indogermanischer Sprachen, ebd.), dass die verderbliche „Subjekt-Objekt-Ordnung der Welt“ unberührt bleibe (ebd.). „Die Sprache ist [...] konstitutiv dualistisch“ (ebd.). Deshalb mache man sich frei davon, dass die „Grundlegendheit des sprachlichen Weltverhältnisses“ eine geeichte Vorstellung von Mensch und Welt sei, dass die analytisch-philosophische Ideologie die Welt zur Heimat mache, nein, warnt Welsch eindringlich, mit dem durch den „linguistic turn“ lancierten Substitut der Welt der wirklichen Dinge und der wirklichen Vorgänge durch Darstellungen mit der Sprache und lediglich durch den auf Sprache beruhenden Konsens werde letztlich alles irre (ebd., S.537). Denn, so Welsch, da die Tatsächlichkeit der Existenz einer Welt außer uns, für uns, ohne uns, eine außersprachliche Wirklichkeit, für jedermann, der nicht total desensibilisiert sei, schließt, gegeben sei, sei es absurd zu behaupten, das Objekt „Welt/Natur“ könne nicht von der Rede über das Objekt „Welt/Natur“ getrennt werden, Welt und Natur seien uns nur als Diskussionsvereinbarungen und in Form von Aussagen und Behauptungen gegeben, es sei abstrus, der Welt und Natur ein von unserem Sprech- und Redevermögen unabhängiges und unberührtes Sein zu verweigern.

Ich bin mir ziemlich sicher, dass Welsch die Wende zur Sprache in der Philosophie zu Beginn des 20sten Jahrhunderts stark vereinfacht und überspitzt auslegt, zudem habe ich Zweifel, ob ich richtig mitbekommen habe, dass es die Sprache sei, die die Weltfremdheit und Kälte zwischen Subjekt (Mensch) und Objekt (Welt/Natur) gebiert, dass es das sprachlich gefasste

Evolution vergegenständlicht. Und der Mensch ist nicht das Subjekt/der Held seiner eigenen Geschichte, sondern die Evolution ist der Akteur.

⁶ Das hört sich nur so an, als würde sich Welsch mit dieser Anführung der Überlegung des Methodischen Kulturalismus bzw. der konstruktiven Wissenschaftstheorie (Janich/Hartmann 1996) anschließen, dass also die Wissenschaften in dem immer schon währenden Vollzug alltagspraktischer Lebenswelt ihren Ausgangspunkt haben und diese (Alltagswelt) insofern bei Diskussionen um Ziele, Zwecke, Methoden, Gegenstandskonstituierung, Rechtfertigung und Begründung der Wissenschaften in systematischer Absicht zu berücksichtigen ist. Weswegen der methodisch-konstruktive Imperativ heißt: "Bilde in deinen Sprach- und Wissenschaftskonstruktionen (in Theorie, Empirie und der Rede von abstrakten Gegenständen) einen Konstitutions- und Geltungszusammenhang, dessen Basis stets ein lebensweltliches Apriori, eingeschlossen in pragmatischen Strukturen [...], ist" (Mittelstraß 1991, S.141). Was heißt, die Wissenschaft als ein erfolgsorientiertes, an rationale Kriterien gebundenes, methodisches Denken und Handeln immer schon kooperierender und kommunizierender Menschen zu begreifen. Nicht für Welsch, da wird Wissenschaft zum Naturvorgang, ist sie Selbstbespiegelung der Natur. Dem Konstruktivismus als Erkenntnistheorie anzuhängen, es verstünden sich die Wissenschaftler in dem Sinne als Konstrukteure/Architekten, dass sie sich als die Erfinder der Natur ausgeben, sich quasi für die Schöpfer der Spiralnebel und der Ökosysteme halten, ist Unsinn. Genauso wenig wird von Konstruktivisten gedacht, dass die Natur bzw. die Kultur nichts weiter als ein sprachlich figurierter Gegenstand unter Wissenschaftlern sei, dass ihr nur als Theoriekonstrukt Realität zukomme, dass z. B. ein diagnostizierter Tumor lediglich als wohldefinierter Diskurs-Avatar bestehe, aber keine materielle Referenz im menschlichen Körper habe oder solches mehr.

propositionale Wissen sein soll, dass es Sätze mit Substantiv und Verb und Objekt sein sollen, was die „grundsätzliche Andersheit der menschlichen Seinsweise gegenüber allem Weltlichen“ fabriziere und festige?

Welsch rechnet mit der (indogermanischen) Sprache der Philosophie ab. Sprache sei bei weitem nicht alles. Er betont: „Es geht [ihm im Zuge der Durchstoßung des Kokon der anthropischen Selbstverhausung] um Erfahrungen einer vor, hinter oder unter der sprachlichen Welterschließung bestehenden Verbundenheit mit der Welt“ (ebd. S.550). Welterschließung vor, hinter oder unter der Sprache? Dies interpretiere ich so, dass uns etwa im alltäglichen Leben so manches widerfährt, wofür wir keine Worte finden, und zwar nicht nur nicht sofort keine einfallen, weil uns das, was uns da zustößt, nur vorübergehend sprachlos macht, sondern weil uns für das Erfahrene schlicht und einfach und überhaupt die Vokabeln fehlen. Durchaus bekommen wir außerhalb verbaler Kommunikation mit, was „vor, hinter, unter“ uns in der (Alltags-)Welt vorgeht. Wir haben Kenntnis von uns und anderen, uns ist vieles bekannt, bestimmt mehr als wir sprachlich, gar in Lexika und begrifflicher Erkenntnis parat haben. Mit gelernten verbalen und nicht-verbalen Zeigehandlungen sind wir in der Lage, auf Etwas zu zeigen, das „da“ ist, ohne kraft Sprache präsent zu sein. Wir können uneigentlich, analog, indirekt, in Bildern, trickreich auf Dinge und Geschehen deuten, für die wir einen (verbalen) Denotator nicht verfügbar haben. Wir können sogar zwischen den Zeilen über etwas schreiben, worüber wir nicht direkt, eigentlich, buchstäblich reden bzw. schreiben können (oder wollen). Und von dem, das uns widerfährt, das wir nicht benennen können und das vielleicht anonym bleibt, von dem, das im „Schatten der Wortlosigkeit“ existiert, wie es bei Thomas Mann heißt, können wir emotional betroffen sein und angemetet werden, manchmal auch klopft das Herz, wir können nicht sagen, warum. Und es stimmt, dass uns nicht erst die Wissenschaften Reden und Sprechen über das Gott und die Welt und den Kleinkram ermöglicht haben, das können wir Laien längst. Auch außerhalb der Universität finden sich Sachkenntnis und Fachverstand. Und ja, jeder, der z. B. ein Lehramt studiert, ist auf abendländischer Kulturhöhe immer schon mit der Schule und ihren Problemen vor der Immatrikulation und der Aufnahme des Studiums der Schulpädagogik bekannt. Und Forschung und Theorie können abschnittsweise als Hochstilisierung dessen gedeutet werden, was wir in alltäglicher Lebenspraxis (manchmal wenigstens) tun: Denken und (dann) handeln. Das beinhaltet das „lebensweltliche Apriori“. Insofern also meine ich, Welschs Plädoyer für eine Welt ohne bzw. jenseits propositionaler Rede für mich verständlich rekonstruiert zu haben. Aber ...

Welsch fährt fort: „All unser Sprechen, unsere Worte und Urteile reichen nicht zu den Dingen hin, sondern drehen sich nur in sich selbst. [...] Die sprachliche Sinnproduktion ist leer und sinnlos. Welt wäre, wenn überhaupt, nur auf ganz andere Weise zu haben“ (Welsch 2012a, S.557). „Leer“, „sinnlos“, das ist ein gefährliches Verdikt! Hier mangelt es Welsch an performativer Selbstkonsistenz. Immerhin bekommt man für 102,75 Euro 1514 vollgedruckte Seiten (Welsch 2012a, 2012b, 2012c)! Ja, „dass Worte und Urteile [...] nicht hinreichen“, dies hatten wir schon. Und mit diesem „Um-sich-selbst-Drehen“ mag man zu Recht manche Sprachpraxis aufs Korn nehmen. Ich denke da z. B. an die Verwandlung lebenspraktischer Probleme qua abstrakter Begriffe und Empirie in akademische, unfruchtbare Streite. Die Welt verschwindet im Wortnebel und das, was wirklich ist, wird übertönt von Theoriegeklapper. Allerdings, das fürchte ich, Welsch möchte nicht nur leeres und sinnloses Geschwätz anprangern und das ausschließliche „Satzdenken“ (Valery zit. N. Welsch 2012a, S. 560) in betreff Natur- und Welterschließung auf einen bescheidenen Platz verweisen. Welsch will auf weit mehr hinaus, er zielt auf Seiendes außer uns, für sich, auch ohne uns, er will Entitäten abseits aller Diskurse. Er warnt nicht nur vor Überschätzung begrifflicher Wahrheit (von Aussagen und Behauptungen), vielmehr will er eine *andere* Wahrheit, es geht ihm nicht um terminologisch und (wissenschafts-)methodisch präparierte Dinge und Vorgänge, sondern um den Aufriss einer Welt als Jenseits.

Wie gelangt man dorthin? Es heißt: „Die Satz Wahrheit, dieses Schibboleth der neueren Sprachphilosophie, ist nicht die einzige und nicht die äußerste und genuinste Wahrheit, derer die Sprache fähig ist“ (Welsch 2012a, S.559). Sprache ist auch anderer Wahrheit fähig, sprich, Sprache vermag auch die Welt außer uns, für uns, auch ohne uns zur Epiphanie zu bringen, sagt Welsch. Das überrascht zunächst ein bisschen, ist doch gegen die (indogermanische) Sprache die Lanze eingelegt! Gleichwohl gebe es, antwortet Welsch, extraordinary Erlebnisse mit der Sprache, die uns ein anderes als unser modisch zurechtgeschnittenes Sein erschließen. Dort nämlich, wo die Sprache als Verständigung und Mittel der Information ihre Funktion verliere, wo lokutionäre, illokutionäre und pragmatische Betrachtungen der üblichen Art keinen Sinn haben, dort, wo die propositionale Darstellung von Sachverhalten nicht funktioniere, wie etwa beim „Zerfallen der Worte zu Lauten“ (ebd., S.555), wie beim „freie[n] und wilde[n] Reden der Sprache“, dort, wo „der Fluss der auftauchenden Worte [sich] nicht zum Satz fügt“, an solchen exquisiten Orten werde man des Jenseits der Moderne gewärtig (ebd., S.559).

Nun stimmt es ja, dass wir, wie es manchmal kommt, das, was unser Gegenüber sagt, es muss kein blödsinniges Gerede sein, lediglich als Geschepper/Summen wahrnehmen oder uns Paralinguistik (= vokale nonverbale Kommunikation) zu verblüffenden Verknüpfungen drängt, die mit dem (verbal) Gesagten und Gemeinten nichts zu tun haben. Diesen Sachverhalt kennen wir auch als Vers: „Ein Wort, ein Satz, aus Chiffren steigen ... ein Wort, ein Sternenstrich ...“. Zu schweigen, was die Lautpoetik diesbezüglich vorführt. Sprache kann z. B. „über klangliche Assonanzen, lautliche Alliterationen, inhaltliche Assoziationen und Konnotationen, rhythmische Gliederungen und melodische Linien“ verschüttete „Verweisungen und Verweisungszusammenhänge“ wecken und ins Leben rufen (Schwemmer 2011, S.68). „Damit entfalten sich Sinnfelder, die nur in sich selbst bestehen, und zwar neben und in anderen Sinnfeldern“ (ebd., S.68). Jeder Satz hat „eine Vielfalt sich ausdehnender Verweisungsimpulse [...]“. Es sind dies Querverweise gegen die bloße Linearität [etwa einer an Logik und Diskurs-Strategie gebundenen Argumentation], die Kontexte öffnen und dadurch neue Verbindungen schaffen und neue Konfigurationen entstehen lassen. Verstehen wir Sinn als ein Verweisungs-geschehen und –gefüge, dann können wir diese Dynamik als eine Öffnung von Sinnräumen sehen, die [...] Weiterentwicklungen in verschiedene Richtungen in verschiedenen Dimensionen ermöglichen“ (ebd., S.59f.). Auch Sprache macht möglich, den „Käfig der Versprachlichung“ (ebd., S.84) zu sprengen. Dies schafft (nicht nur) die Literatur/Dichtung. Etwa Willa Cather, die ihren Gegenstand „the thing not named“ auf folgende Weise zur Erscheinung bringt: „Die Erde, auf der ich saß [erzählt Jim Burden in „Meine Antonia“], war warm, und warm war die Erde, die ich zwischen den Fingern zerbröckelte. Komische kleine rote Käfer kamen hervor und krabbelten in Kolonnen langsam um mich herum. Sie hatten glänzende zinnberrote Panzer mit schwarzen Punkten. Ich verhielt mich so still, wie ich nur konnte. Nichts geschah. Ich erwartete nicht, dass etwas geschehen würde. Ich war da, spürte die Sonne, war wie die Kürbisse, und mehr wollte ich gar nicht sein. Ich war vollkommen glücklich. Vielleicht fühlen wir uns ja genau so, wenn wir sterben und Teil eines großen Ganzen werden, ob dies nun Sonne ist und Luft oder Güte und Wissen. Dies jedenfalls ist das Glück, aufzugehen in etwas Umfassendem, Großem. Und wenn es über einen kommt, dann kommt es so selbstverständlich wie der Schlaf.“ Ob aber Assoziationen und Konnotationen, die ein poetischer Text freisetzt, als „Verschmelzungserfahrung“ von Ich und Welt/Natur in dem Sinne identifiziert werden können, dass hier zwei disparate Wirklichkeiten zu einer Gesamtheit werden, wie Welsch behauptet? Wie will er dies belegen? Willa Cather dagegen muss für den illokutionären Behauptungscharakter ihre Sätze nicht in derselben Weise geradestehen, wie ein Wissenschaftler und ein Philosoph. Sie orientiert sich an Kriterien der Ästhetik und ihrer künstlerischen Zunft. Fast könnte man meinen, Welsch möchte seinen philosophischen Text als poetisches Werk gelesen wissen?!

Niemand bestreitet, dass wir alle Wahrnehmungserlebnisse haben, aber liefern diese irgendeinen Beweis für ein Sein außer uns, für sich, auch ohne uns (Welsch 2012a, S. 571)? Indes kommen Sinnfeldern und Verweisungs-geschehen, die durch Sprache in Form eines Romans oder Gedichts oder sonst wie geschaffen werden, ein Extra-Sein nicht zu, es gibt keine guten Gründe dafür, dass jenseits der Performanz/der Aktualität unserer Kommunikation und Kooperation „Sinn“ als eine Entität außer uns, für sich, auch ohne uns existieren würde, quasi seiner Aufdeckung durch eine „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ harrend. Welsch dagegen meint, „freies und wildes Reden der Sprache“ zeige auf „Grenzen des gewohnten sprachlichen Verhältnisses hin, führe über unsere Standard-Auffassung von Welt und Sprache ins realexistierende Jenseits hinaus. „Der Fluss der auftauchenden Worte, der sich nicht zum Satz fügt“ motiviere „zu einer Aufmerksamkeit auf das nicht-sprachliche sinnliche Sein der Dinge [sic!]“, Sprechereignisse genannter Art stießen uns an „zur Begegnung mit einem rein-sinnlichen Sein vor der Sprache [sic!]; zur Erfahrung der sinnlich-lautlichen Dimension der Sprache; zur Kontrastierung der Auflösung des gewohnten Sinns in Schall und Rauch; zur Aufmerksamkeit auf Sprachdimensionen, die in der normalen Sprachtätigkeit verloren gehen“ (ebd., S.560). Kryptisch dann: „Wäre somit, was, [...] als Sinnlosigkeit erscheint (der Verlust semantischer Referenz), eine höhere Gestalt von Sinn?“ (ebd., S.558). Kurz, dass viele Erlebnisse mit Sprache über die Sprache hinaus zeigen, Schwemmer schreibt von einer „Dialektik von Sprache und Sprachlosigkeit“ (ders., 1997, S.37), das ist zustimmungsfähig, dass – wie Welsch insistiert – mit dem Über-die-Sprache-hinaus-Zeigen auf etwas verwiesen werde, „was auf ewige, unahnbare Weise außerhalb des Satzes ist“ (Barthes zit. n. Welsch 2012a, S.559), – mit welchem Nutzen sollte man darum diskutieren?!

0000

„Homo mundanus“ widmet Welsch seiner Erhabenheit dem „Lehrmeister von Point Ano Nuevo bis Kamakura“. Dieser habe untillgbar den Eindruck eines Lebewesens eigener anderer Art hinterlassen – ein „Übertier“ (Welsch 2012a, S. 580). Der animalische und mächtige und überlegene Pazifik mit seiner „unermesslichen Weite“ mache die „Erfahrung eines Unbegrenzten“ und das Eindringen in „Unendlichkeit“ möglich (ebd., S.577f.). Welsch schwärmt vom „neuen“ Wahrnehmungserlebnis

außerhalb der „anthropischen Selbstverhäusung“. Er würde es ein „ozeanisches Gefühl“ nennen, was ihm widerfahren ist, wäre dieser Ausdruck nicht schon durch Freud etwas anders besetzt (ebd., S. 571). Das Schwärmen ist nachzuempfinden. Anderen geht es anderswo genau so, z. B. Camus am Mittelmeer: „Hier [in Tipasa] überlasse ich andern, an Maß und Ordnung zu denken, und gehöre ganz der ausschweifenden Ungebundenheit der Natur und des Meeres“ (Camus 2010, S.11). Empfindungen und das Nachempfinden machen keine Schwierigkeiten. Wohl aber ist deren Einsatz quasi als Beweis für eine Welt/Natur, und zwar „wie sie tatsächlich/ohne Konstruktion existiert“, mehr als problematisch. Denn es verhält sich so, das sagt Welsch ausdrücklich, dass er viel weniger für das Sein außer uns, für sich, auch ohne uns *argumentieren* möchte (Welsch 2012a, S.549), also viel weniger auf Logik und Begriffe und Beweisverfahren und Begründungs- und Rechtfertigungsprozeduren setzen will, als vielmehr mit Evenements, Affären, Geschehnissen, Abenteurern und panischen Begegnungen zu überzeugen versucht. Welsch also will nicht These gegen Antithese auffahren, nicht um kognitive Einsichten debattierend ringen, sondern sich auf „energische Artikulation von Erfahrungen, die über das gewohnte Weltverhältnis hinausgehen“, verlassen, wenn es um das Erkennen/um Erkenntnis geht (ebd., S.549). Er will Staunen und Entzückung als mentale Operationen. Es seien Wahrnehmung und Empfinden als „epistemische Gebung“ die Alternative zu logischer Grammatik und diskursiver begrifflicher Erkenntnis (ebd., S.542f.). Es seien „reflexive Gefühle“ (ebd., S.585), die uns bewusst machen können, dass es sich mit uns und der Welt anders verhält als uns die Moderne oktroyiert. Es möchte die „Philosophie in evolutionärer Perspektive“, dass der heutige Mensch sich auf sich als Empfindungs- und Gefühlswesen besinnend gegen den konstruktivistischen Zeitgeist und das „anthropische Axiom“ opponiert, welches ihm die „weltrichtige“ Seinsweise vergällt, Welsch möchte, dass der Mensch der Moderne sich nach vollzogenem Blickwechsel dabei delektiere, religiös vollständig er selbst, sprich: ein homo mundanus, zu sein.

Um sich der Welt-Auffassungsweise des homo mundanus überlassen zu können, müsse man also die „sprachphilosophische Betrachtungsart“ unterlaufen, dürfe man der damit einhergehenden sprachkritischen Wissenschafts- und Erkenntnistheorie keinen Vorrang bei der Fundierung einer Weltsicht einräumen (ebd., S.538). Und von vielen anderen Philosophen und Philosophien, Weltanschauungen und Weltbildern sei Abstand zu nehmen (ebd., S. 33-366). Allerdings will Welsch den Sieg über die Weltfremdheit nicht mit der Rückentwicklung zur Mentalität des Kleinkinds erringen, zwar sei den kleinen Erdenbürgern die Welt ohne Worte vorfindlich, dennoch keine Retardierung, sondern es gelte für jedermann, hier und heute Aufmerksamkeit zu trainieren, es gelte, gespannt auf und wachsam für Evidenz-Erlebnisse zu sein, stets gewärtig, sich, wenn die Okkasion gegeben ist, als Einheit von Subjekt und Objekt, in eigener Person mit allem Sein/Selenden in eins gekehrt zu perzipieren, sich selbst auf einen Schlag als Universum gewiss zu sein. Diese Gewissheit herbeizuführen, dazu sind insbesondere „Para-Erfahrungen“ da. „Ich spreche von Erfahrungen, die wir in einem Alter machen, da wir längst kompetente Sprachverwender sind. [...] Es handelt sich [...] um Erfahrungen, die wir in unserer Welt machen – nur widerstreiten sie unserer gewohnten Auslegung dieser Welt“ (ebd., S. 550).

„Para-Erfahrung“ nennt Welsch die (nicht-argumentative, diskussionsferne) Überwindung der Entfremdung von Mensch und Welt vorzugsweise außerhalb der Stadt (ebd., S.554). „Para-Erfahrungen“ bewirken das „Zerfallen der kategorialen Organisation des Sinnlichen – [bewirken die] Aussetzung ins rein sinnliche Sein“ (ebd., S.552). Eine „Para-Erfahrung“ ermöglicht bzw. ist eine Verschmelzung mit dem „rein-sinnlichen Sein“, sie lässt uns, wenn wir sie machen und haben, das „rohe sinnliche Sein unverstellter“ erspüren (ebd., S.553). „Para-Erfahrungen“, die mit ihrem „entdeckenden Charakter“ Ausflüge ins Jenseits der Moderne erlauben und die Transzendierung unseres „Spezies-Relativismus“ forcieren können (ebd., S.554), sind Erlebnisse der Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt, sind Ereignisse, mit denen alles Dualistische schwindet, es sind „Erfahrungen einer Gemeinsamkeit von Welt und Mensch“ (ebd., S.562). Welsch sieht sich mit der Propaganda von „Para-Erfahrungen“ außerhalb des Mainstream in der Philosophie auf einem Nebenpfad. Die „Exposition“ von „Para-Erfahrungen [...] ist riskant und erfordert Mut“ (ebd., S.549). Denn sie „nehmen sich als ‚etwas Merkwürdiges oder gar Abwegiges, als unverständlich oder ungläubhaft, als apart oder mystisch aus‘“ (ebd., S.549). Wie dem auch sei, er „werde [...] darauf vertrauen müssen, ähnliche Erfahrungen beim Leser in Erinnerung oder wachrufen zu können“ (ebd.). Welche Erfahrungen sind „Para-Erfahrungen“?

„ Erotische Erfahrungen“ (ebd., S.574ff.). „[Wir sind] für einige Zeit nicht mehr wie *homines*, sondern eher wie *animalia*. Das ist nicht abwertend gemeint, sondern elementar. [...] Wir bemerken [Liebe erfahrend], dass uns Menschen ein großes Überschreitungspotential innewohnt. Wir reichen weiter als wir glaubten“ (ebd., S.575). Wir genießen wie die Pärchen aus dem Tierreich und sind mit diesen jenseits der Moderne zuhause. Bei Freud heißt das die „Unverfügbarkeit“ unser „animalischen Natur“, derer wir uns gewiss werden könnten. Ebenso vermag eine „Extremwanderung“ mit einsetzendem

„Erschöpfungszustand“ eine „Para-Erfahrung“ sein, dass „uns die sinnliche Welt plötzlich ganz anders [erscheint] als gewohnt: reichlich unvertraut und in gewissem Sinne beängstigend und erschreckend“ (ebd. S.552). Wir nehmen ausgepumpt zur Kenntnis, dass „uns die Sinnesqualitäten ganz direkt auf den Leib [rücken]“ (ebd.). Es kommt zu einer „Art Dekomposition der gewohnten sinnlichen Welt: Die sinnlichen Empfindungen treten nicht mehr wie Eigenschaften, wie Zusatzbestimmungen von Dingen auf, sondern wie eigene, selbstständige Entitäten – autonom, übergroß, übermächtig“ (ebd.). Dann nämlich, also z. B. bei physischen Höchstleistungen, „wird die Domestizierung [des Chaos der Sinneseindrücke] plötzlich brüchig [...]. Die sekundären Qualitäten werden zu primären. Wir sind einen Schritt näher ans Sinnliche herangerückt, von ihm nicht mehr durch den Schutzfilter unserer gewohnten Kategorisierungen getrennt. Die sinnlichen Empfindungen zeigen uns nicht mehr sinnliche Seiten von Gegenständen an, sondern scheinen uns ins rohe sinnliche Sein der Welt zu versetzen“ (ebd., S.553). Bei Welsch drücken die durch „Para-Erfahrungen“ freigesetzten, intensiven Emotionen (Empfindungen und Gefühle) das Tor ins Jenseits der Moderne auf.⁷ Nicht theoretische Argumentationen, aber die Empfindlichkeit für blankes, sinnliches Rohmaterial. Nicht indogermanische Sprachsysteme, nicht Dichter-Sprache, sondern extralinguistische Gegebenheiten und Begebenheiten vergegenwärtigen eine Welt, die keine bloße Konstruktion des modernen Geistes ist, viel weniger mit Begriffen und Verstand begreifbar, dafür als furioses Sinneserlebnis wahrnehmbar und bekömmlich. Der Beigeschmack ist stark, Welsch will uns etwas einreden; er möchte viel weniger jedem seine Eindrücke, Empfindung, Gefühle, Beobachtungen und Wahrnehmungsereignisse sei es auf der Wanderung, beim Liebesakt, am Gewässer lassen, vielmehr seine (Welsch-)Interpretation kanonisch machen. Eine inhaltlich gebundene, Emotionen diktierende, erlebnisorientierte Erkenntnistheorie/Erkenntnisteknik?! „So führt die sinnliche Erfahrung eher zur Annahme einer autonomen Realität uns gegenüber, einer Realität, die unserer nicht bedarf und die ohne uns existiert“ (ebd., S.561). Woher weiß er das?! Mit welchem Recht verallgemeinert er?

„Para-Erfahrungen“ beschreibt Welsch als stets eigene Erlebnisse, auf einen Schlag werde man sich einer Wahrheit, unmittelbar einer Erkenntnis gewiss. Und zwar gewiss der Teilhaftigkeit mit einem Sein außer uns, für sich, auch ohne uns. Gerade die Unmittelbarkeit der „Para-Erfahrungen“ ist für Welsch Garant ihres durchschlagenden Erfolgs: Evidenz einer anderen Realität. Welsch versucht mit Metaphysik und Mystik und einer eigentümlichen Sinnestheorie „Para-Erfahrungen“ als ein Geschehen mit *einer* Funktion für alle darzustellen: Eine Primär-Begegnung mit „rohem sinnlichen Sein“. Welsch erklärt Erkenntnisse, die sich auf Gegenstände erstrecken, sofern diese der sinnlichen Erfahrung zugänglich sind, für Erkenntnisse von Dingen an sich, für Erkenntnisse des Seins außer uns, für sich, auch ohne uns. Ein unumstößliches Faktum, erfahrbar in der Unmittelbarkeit sinnlichen Erlebens. Eine Welt außer uns, für sich, auch ohne uns existiere und weil sie existiere, sei sie sinnlich/ästhetisch erfahrbar, und zwar unmittelbar erlebbar für alle diejenigen, die sich auf sie einlassen, sich ihr öffnen, selbst/gerade dann, wenn sie „unserer gewohnten Auslegung dieser Welt widersprechen“. Hier wird im Vorabreich unterstellt, was sich als stabil und tragfähig erst zu erweisen hätte (begging the question): „rohes sinnliches Sein“; Sinnespsychologische und philosophische Fragen danach, ob uns die Dinge der Außenwelt eventuell nur als Sinnesdaten gegeben sind, die die Dinge der Außenwelt (lediglich) repräsentieren, ob wir die Dinge nur mittelbar, gebrochen durch die je individuelle Besonderheit des wahrnehmenden Subjekts, beurteilen, oder ob uns tatsächlich die Natur barfuß bis zum Hals gegenübertritt, derart, dass wir sie „unbekleidet“ begaffen können, - dies alles ist bei Welsch in der Weise entschieden, dass wir es bei „Para-Erfahrungen“ nicht mit Sinnesdaten der Dinge zu tun haben, sondern mit Dingen, die „tatsächlich so [sind], wie sie sich uns darstellen“, dass, wenn wir denn „Para-Erlebnisse“ haben, wir nicht mit einer konfektionierten Natur, sondern mit dem „nackten Dass“ in Unmittelbarkeit konfrontiert werden. Welsch setzt nicht auf Erkenntnis im Diskurs, er will sie - plötzlich. Indessen, wie kann man sich „weltrichtiger“ Empfindungen und „weltrichtiger“ Gefühle und seiner Wahrnehmung untereinander sicher sein, darin, dass das Erlebte in der Tat dies Jenseits ist, das Welsch selbst gegenwärtig zu sein scheint? Was trägt die Gewissheit, wer verbürgt sich für die „Weltrichtigkeit“ der Unmittelbarkeit bzw. der „Weltpassung“ von Emotionen und Evenements, Affären, Geschehnissen, Abenteurern und panischen Begegnungen?! Wer oder was sagt einem das, ob ich mit meinem Feeling und Sentiment „rohes sinnliches Sein unverstellter“ aufdecke als mein Nachbar?!

⁷ Welschens „Para-Erfahrungen“ sind keine übersinnlichen PSI-Phänomene und machen diesbezüglich keine extraordnäre Antenne nötig, obwohl wir ja aus der Religion so etwas wie das Damaskus-Erlebnis kennen. Auch Mohammed hat Offenbarungserlebnisse gehabt. Jedenfalls sind bei Welsch „Para-Erfahrungen“ nicht alle von exotischer Qualität. So kann ich auch (die aktuelle Beschneidungsdebatte bringt mich darauf) beitragen, es genügt, sich die Vorhaut in die Jeans einzuzwicken und man macht augenblicklich eine ungeahnte Verschmelzungserfahrung von Ich, Sein und Sinn.

Dem Widerspruch gegen Welsch hier geht es nicht um die Disqualifizierung von Empfindungen, Gefühlen und Wahrnehmungen, die uns Menschen kognitiv, emotional und psychomotorisch bewegen, es geht nicht um die Verleugnung dieser mentalen Zustände, die Denken, Urteilen, Handeln und Verhalten auslösen und modulieren können. Gefühle haben Urteilsqualität in Bezug auf moralische Haltungen und ästhetische Ansichten, und sind diesbezüglich in Rechnung zu stellen. Leidenschaften, Launen und Stimmungen kann man ausgeliefert sein. Emotionen gehören, gut gemanagt, zum gelingenden Leben. Kurz, Sinnlichkeit (meint hier nicht nur: Sexualität), Empfindungen und Gefühle und Wahrnehmungserlebnisse sind als Tatsachen des menschlichen Lebens und Materie der Lebenskunst wichtig genug, aber sie ersetzen als Phänomene keine begründende und beweisende Argumentation und/oder andere Beweis- und Begründungshandlungen. Und Geltungsansprüche von Aussagen und Behauptungen (wahr bzw. berechtigt zu sein) über ein ewiges Seins außer uns, für sich, auch ohne uns werden mit Expressionen/Expressiva schon gar nicht eingelöst. Und ein Existenztalent, gesetzt, der homo mundanus soll diesbezüglich den Prototyp des fröhlichen Bei-sich-Seins und In-der-Welt-Seins geben, - wie kann man unterm Joch einer metaphysischen Ontologie Luft holen?

Apropos Atmen. Im „Fünften Spaziergang“ schreibt Rousseau: „Angenommen [...], unsere Seele erreichte eine solide Grundlage, in der sie, ihr gesamtes Wesen konzentrierend, ganz zu sich käme: dann müsste sie Vergangenheit und Zukunft gar nicht bemühen; Zeit zählte für sie nicht, denn dauernd wäre Gegenwart, ohne dass sich diese Dauer freilich bemerkbar machte, ohne dass irgendwo sich ein Vorher und ein Nachher abzeichnete, und ohne dass Gefühle entstünden wie Entbehrung oder Genuss, Freude oder Kummer, Verlangen oder Furcht. Wir hätten einzig das Gefühl zu existieren, dieses aber würde unsere Seele ganz erfüllen. Wer sich in einem solchen Zustand befindet, kann sich, solange er währt, glücklich nennen. Und es wäre nicht jenes unvollkommene, armselige, bedingte Glück, das die Freuden des Lebens bieten, sondern ein reichliches, makellofes, vollkommenes Glück, das in der Seele keine Lücke hinterließe, die man noch zu schließen begehrte. In eben dem Zustand nun war ich auf der Petersinsel oft. Meine Träumereien bescherten ihn mir, wenn ich im Boot lag und mich treiben ließ, wenn ich bei schwerem Wetter am Seeufer saß, aber auch, wenn ich an einem malerischen Flüsschen oder einem Bach weilte, der über Kies dahinmurmelte“ (Rousseau 2011, S.92f.). Sloterdijk kommentiert den Fünften Spaziergang bezogen auf den Effekt: „Das diskret Sensationelle von Rousseaus *Fünftem Spaziergang* zeigt sich darin, daß [...] eine Freiheitserfahrung zum Ausdruck kommt, bei der das Subjekt der Freiheit sich ausschließlich auf seine gespürte Existenz beruft, jenseits aller Leistungen und Verpflichtungen, auch jenseits möglicher Ansprüche auf Anerkennung durch andere. Der Autor [...] gibt bekannt, daß [er] sich in einer Ekstase des Bei-sich-Seins selbst entdeckt hat – und daß [er] darüber hinaus nichts zu sagen hat. Indem [er] das Gefühl der puren Existenz erfährt, glaubt [er], einen souveränen Seinstitel erworben zu haben“ (Sloterdijk 2011, S.26). Homo mundanus – ein souveräner Seinstitel?

Bei Welsch kommt der in einem Ruderboot um die Petersinsel im Bieler See treibende kontemplative Sensualist, dessen Wahrnehmung ein ästhetischer Selbstzweck ist, nicht vor, sondern nur der Kulturtheoretiker, und zwar abschlägig: Welsch mag Rousseau als einen „interessanten Mahner“ vor den Gefahren der Zivilisation angucken, „aber er ist kein guter Wegweiser“ (Welsch 2012a, S.843). Denn Welsch will nicht, wie er Rousseau unterstellt, „die Ausstoßung des homo civilis [um zur Natur des Menschen zu finden], sondern [Welsch verfolgt] dessen Integration in den Weltbezug des homo mundanus“ (ebd.; S.820ff.). Der Weg zum „symbiotischen Weltverhältnis“, den Welsch bereiten will, die Überwindung der Moderne führe nicht zurück bzw. ins Innere hinein, keine Enklave, ist viel weniger Versenkung in die eigene Seele als eine Offensive zur Eroberung einer jenseitigen Welt außer uns, für sich, auch ohne uns. Rousseau spricht von „Glück“. Widerfährt uns Gleiches mit der „Weltverbundenheit“ modo Welsch? Welsch stellt nichts dergleichen in Aussicht. Welches ist der Reiz, die Moderne liegen uns stehen zu lassen? Inwiefern lohnt es, frage ich, für das homo-mundanus-Sein die Fische ins Meer werfen und die Lupinen zu löschen? Ist der „Homo mundanus“ also kein Beitrag zum Eudämonismus, zu einer eudämonistischen Ethik, welche Auskunft zur Erreichung gelingenden Lebens zu geben vermag? Was will das Buch dann?! Einklang mit der Welt/Natur? Welches Bedürfnis welcher Menschen der Moderne wird befriedigt?! Die Bedürftigkeit der Grünen sättigen? „Friedfertiger Landbau“? Propaganda für die Erleuchtung als Eintritt in bewusstes Leben? Welschs Wahrheit muss als eine Seinswahrheit erlebt werden, findet sich abseits von logischen Rechtfertigungs- und Beweispflichten. Da ist tatsächlich – wie versprochen - Mystik.

Allerdings, aus der Welt nach „Menschenmaß“ vermag niemand zu entkommen, schon gar nicht, sobald er im wissenschaftlichen und/oder philosophischen Diskurs den Mund auf tut und/oder die Feder in die Hand nimmt. Wobei dann gilt, dass in „jeder Artikulation von Wissen, in jedem expliziten Geltungsanspruch, [ich mich] als Sprecher immer schon auf eine Klasse relevanter Kriterien, Inferenzen oder handlungsorientierten Folgeurteilen [beziehe] und nicht etwa bloß auf meine eigenen

rein subjektiven >Erfahrungen< im Sinne von bloßen Wahrnehmungsgefühlen und Urteilsdispositionen und schon gar nicht auf eine objektive Natur an sich“ (Stekeler-Weithofer 2003, S.38). Und weil einer reden bzw. schreiben muss, hat er denn anderen etwa über „Außersprachliches“ etwas zu sagen, ist er dem Kodex seiner (wissenschaftlichen und/oder philosophischen) Darstellungsweise verpflichtet, hat er dem Standard der science community zu genügen, keineswegs aber einem extralinguistischen Sein außer uns, für sich, auch ohne uns zu gefallen. So ist der Vorwurf, nicht dem Objekt/Gegenstand der „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ ist es geschuldet, nicht zu argumentieren, weil es um mit Sprache nicht darstellbare Unmittelbarkeit gehe, weil die Sache geheimnisvoll und unbegreifbar wäre, sondern Welsch selbst ist der Urheber des Geheimnisvollen und Unbegreiflichen einer Welt im Jenseits moderner Kultur, weil er sich der Gültigkeitsansprüche einlösenden und Rechtfertigungs- und Beweislasten reduzierenden, methodischen Argumentation/Diskussion zu oft entzieht.⁸

⁸ Welsch ist mit seiner Antwort auf das Problem des „Realismus nach der sprachpragmatischen Wende“ (Habermas 2009, S.316ff.), ob ein Sein außer uns, für sich, auch ohne uns sei, nicht allein. Oerter, z. B., der kein Anhänger des „naiven Realismus“ sein will, hält es für „nicht nur für plausibel, eine unabhängig vom Menschen existierende Realität mit festgelegten Gesetzmäßigkeiten anzunehmen, sondern eine Notwendigkeit, um überhaupt auf der jetzigen Erkenntnisgrundlage diskutieren zu können“ (Janich/Oerter 2012, S.56). Er befürchtet, dass „unsere Erkenntnis“ (ohne die Möglichkeit einer „Außenansicht“ der Realität) nur stets im Kreis liefe, würde der Mensch die einzige Quelle der Erkenntnis sein. „Es existiert eine Realität unabhängig von uns, die wir allerdings nie vollkommen erkennen werden“ (Janich/Oerter 2012, S.57). Das passt zu Welsch. Ohne derartige ontologische Behauptungen widerlegen zu wollen, ist allein schon der Nutzen eines „Seins außer uns, für sich, auch ohne uns“ zu bezweifeln, weil es sich nicht so verhält, als könnten Wissen und Erkenntnisse der Natur- und Lebenswissenschaften und der Kulturwissenschaften nur mit Hilfe der Annahme einer Realität außer uns ohne uns dargestellt und begründet werden. Vielmehr verhält es sich so, dass Forschung und Theorie zur Konstituierung und zur Darstellung ihres Gegenstands(feldes) keine (ontologische/metaphysische) Annahme einer Realität außer uns, für sich, auch ohne uns benötigen. Ergo überflüssig. (Janich/Oerter 2012, S.65). Oerter sympathisiert, ebenso wie Welsch, mit der vom Biologen Wilson angemahnten „Entanthropomorphisierung“ (Janich/Oerter 2012, S.74). Jedoch besteht keine Chance dem „Homozentrismus“ der Wissenschaften zu entgehen (Janich/Oerter 2012, S.65f.). Welsch glaubt (intensiver als Oerter), in unmittelbarer Beziehung zu einer nichtmenschlichen Realität zu stehen. Wobei diese Realität, wie bei Oerter, eine ahistorische Wirklichkeit/Natur insofern ist, als sie jenseits des „Homozentrismus“ aufzufinden sein soll. Allerdings ist es nur in einer „Welt nach Menschenmaß“ möglich, Unterscheidungen wie „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ zu nutzen, wie man ebenso ohne Homozentrismus außer Stande ist, eine Geschichte sei es der Natur oder der Kultur zu konstruieren. Wie es Welsch mit großem Aufwand versucht! Auch jeden „Ethnozentrismus“ möchte Welsch wohl vermeiden, da sein Gegenstandsfeld das „reine“ Sein/die natürliche Natur/der nicht-(kultur)geschichtliche Mensch ist. Wohingegen der „Ethnozentrismus“ der abendländischen Aufklärung ausdrücklich z. B. zu Rortys Argumentation zugunsten des Bastelns an einem vernünftigen Selbst- und Weltverständnis zählt (Rorty 2005, S.29ff.).

Bei Schwemmer steht zur Frage nach der Möglichkeit der Vermittlung von Denken und Welt und zur Frage nach dem „Sein“ und „Sinn“ das Folgende: Wir sind in die Welt, dem „Insgesamt aller Wirkverhältnisse, von denen wir ein Teil [sind] eingebunden und [diesen Wirkverhältnissen] ausgesetzt“ (Schwemmer 2011, S.97). Dies sei als ein anthropologisches Datum eigens und ausdrücklich festzuhalten. Gleichwohl versuchen wir, uns diese Welt/die Wirkverhältnisse „als Objekt unseres Wahrnehmens und Denkens und dadurch vermittelt auch unseres Handelns gegenüberzustellen“ (ebd., S.97). Die Subjekt-Objekt-Konstellation beim Wahrnehmen, Denken und Handeln, die für Welsch als Auswuchs des „anthropischen Prinzips“ angesehen wird, ist bei Schwemmer für intellektuelle Fertigkeiten und Leistung konstitutiv; allerdings kann diese S-O-Konstellation nur als ein Sonderfall in der Mensch-Welt-Begegnung genommen werden. Zudem ist „Diese [mit der S-O-Konstellation verbundene] Objektivierung [...] nicht als eine Darstellung von einer unabhängigen Warte aus zu verstehen, sondern als eine Reaktion auf diese Wirkverhältnisse und in ihnen“ (ebd.). „Unser Bild von der Welt entsteht mitten in der Welt“ (ebd.). Wie ist nun „dieses Verhältnis zwischen Wirk- und Erfassungsverhältnissen, nämlich der Umschlag von kausal miteinander verknüpften Geschehnissen in Sinnzusammenhänge zu verstehen“ (ebd., S.97)? Wie schaffen wir es, uns die Welt z. B. in Gestalt einer Theorie zu denken? Zunächst ist „unser Erfassen der Wirkverhältnisse als eine reaktive Transformation der Wirklichkeit [zu beschreiben], in der ein Eigenanteil – eine Selbstkonfiguration des Erfassens [hier z. B. eine Theorie] – sich mit und in den Wirkverhältnissen verschränkt“ (ebd., S.97). Die Theorie, eine besondere Form des Erfassens von Welt, „verschränkt sich“ insofern mit den Wirkverhältnissen, als sie etwa Modelle liefert, mit denen wir z. B. unsere Lebensqualität steigern. Zum anderen werden, sagt Schwemmer, die Sinnverhältnisse, z. B. wissenschaftliches Denken, „materialisiert“, nicht bloß in dem Sinne, dass ihnen messbar neuronale Korrelate zugehören (Schwemmer 1997, S.44ff.), sondern das Denken bzw. Sinnverhältnisse finden z. B. als Diskurs und/oder als Arbeit im Labor ihren zuständigen Ort in kulturellen Symbolsystemen (ebd., S.113ff.). „Dass etwas als Sein verstanden werden kann, heißt, dass es als ein Teil unserer Wirklichkeit, als raum-zeitliches Geschehen identifizierbar ist“ (Schwemmer 2011, S.139). Demnach sind die „Sinnverhältnisse“ unseres Wahrnehmens und Denkens „Sein“, weil sie als Fertigkeiten und Leistungen (von anderen unterschieden und) gekennzeichnet werden können. „Die Entstehung eines Sinnverhältnisses in unserem Denken ist daher ein Sein: ein Geschehen, dessen innere Sinnentwicklung als dieses Geschehen uns verschlossen bleibt – obwohl wir uns dafür öffnen mussten“ (ebd., S.142). Schwemmer meint gezeigt zu haben, „Dass Sinn aus Sein entsteht und als ein Geschehen des Seins – ein bestimmtes Form-Geschehen - verstanden werden kann“ (ebd., S., 147). Schwemmer liegt die organische, psychische, soziale und kulturelle Materialität des menschlichen Geistes, des „Sein[s] der immanenten Sinnentwicklung“ (ebd., S.141f.), des „Sein[s] der logischen Sinnentwicklung“ (ebd., S.143f.), des Seins der Verschränkung von Wirk- und Sinnverhältnissen am Herzen, weil er keine zwei Welten

Und es bestünden zuhauf Chancen der Entdeckung der „Gemeinsamkeiten mit nicht-menschlicher Natur“ (Welsch 2012a, S.576), da muss man kein Wissenschaftler und kein Philosoph sein. Nehmen wir einen „Seehund“ (ebd., S.590). Oder betrachten wir die Diesheit eines „Steins“ (ebd., S.601ff.). Was Seehund und Stein mit uns Menschen machen können? Wir bekommen Kenntnis von unserer „Verwandtschaft mit nicht-menschlichem Seienden“ (ebd., S.584). Für Welsch ist es eine unverbrüchliche Wahrheit: „Kommunikation ist [...] schon alltäglich nicht auf Mensch-zu-Mensch-Relationen beschränkt, sondern erstreckt sich ebenso auf Tiere und Sachen“ (ebd., S.593). Es gibt „Kommunikation jenseits der menschlichen Welt“ (ebd., S.598). Diese münde in die Erkenntnis der „Gemeinsamkeit [alles Seienden] qua Evolution“ (ebd., S.586f.).

Für Welsch ist es nicht zu fassen, dass „den Tieren Empfindungen, Wahrnehmung, Intentionalität und selbstgesteuertes Verhalten“ abgesprochen wird, vielmehr sei die Verweigerung solchen Zusprechens/Zugeständnisses ein Indiz, geradezu ein stichhaltiger Beweis dafür, „dass wir vom Innenleben solcher Tiere keine Ahnung haben – [wir Moderne sind eben] hoffnungslos anthropomorph“ (ebd., S.594). Aber tun wir doch nicht so, so wird geneckt und insinuiert, als würden wir z. B. „*gar nichts* am Fledermaus-Sein in einer Weise verstehen, die sich mit diesem zumindest partial deckte“ (ebd., S.595). Durchaus könnten wir uns, Unvoreingenommenheit und guter Wille seien gesetzt, in Tiere, eben auch in eine Fledermaus, einfühlen und eindenken. Und den Beckmessern sei gesteckt, dass Verständigung unter uns interagierenden Mensch sowieso eine Fiktion ist, eher ein Wunschdenken, denn Faktizität, woraus ohne Komplikation folge: „Wenn ungefähres Verstehen für die zwischenmenschliche Kommunikation ausreichend ist, dann auch für transhumane Kommunikation“ (ebd., S.596).⁹

Welsch schätzt das schon nicht verkehrt ein: Seine „Exposition“ von „Para-Erfahrungen „ist riskant und erfordert Mut“, denn sie „nehmen sich als etwas Merkwürdiges oder gar Abwegiges, als unverständlich oder ungläubhaft, als apart oder mystisch aus“ (ebd., S.549). Sicher, Beispiele zur „Kommunikation mit Tieren“ (ebd., 2, S.589ff.) liefert der Alltag mit Haustieren zuhauf. Dass wir uns mit einem Wellensittich unterhalten zu können meinen, wenn uns danach sein sollte, und den Kater „Aro“ von nebenan ernsthaft ermahnen, einen anderen Balkon als Klo vorzuziehen, dass wir also in solchen Fällen auf gegenseitiges Verstehen zwischen Mensch und Tier setzen, nichts dagegen. Lassen wir auch zu, dass es eine Körpersprache gibt (unter uns Menschen gehört diese zur non-verbalen Kommunikation), die zwischen uns und z. B. Hunden prächtig funktioniert. Es besteht auch, wenn man so will, eine Reihenfolge gelingenden Verständigens, in der uns die Tiere als Ansprechpartner quasi entgegenkommen. Eine Schildkröte ist weiter weg als ein Pferd. Wenn der Nachbar insistiert, Tiere seien so wie wir und hätten ihren eigenen Kopf, ergo sei bei „Aro“ Umerziehung vergebliche Mühe, dann akzeptiert dieses Palavern der Alltag (nicht abfällig gemeint!). Innerhalb der Wissenschaft, eine Wissen schaffende und institutionalisierte Begründungspraxis, vergleichen z. B. Ethologen die Verhaltensweisen von Mensch und Tier, jedoch mit weit größerem Anspruch auf Exaktheit, Belastbarkeit, Reichweite, Erklärungskraft und Gültigkeit von Aussagen und Hypothesen, auf Objektivität. Werden dabei Tiere mit Eigenschaften versehen, mit denen wir uns Menschen kennzeichnen, handelt es sich recht verstanden um Analogien und Metaphern, jedenfalls um eine Beschreibungsleistung, deren Treffsicherheit und Nützlichkeit (etwa heuristische Effekte) gemäß dem vorrätigen und angepeilten Wissen vom Fachmann kundig beurteilt wird. Ganz anders als Beschreibungen sind Behauptungen zu bewerten, dass Tiere mit uns deckungsgleich über (bleiben wir dabei) Kommunikation verfügten, sich zwar nicht so vollendet wie wir uns untereinander mit Zeichen, Sprache und Symbolen verständigen könnten, aber es fehle nicht ihnen viel, all' die Dinge zu beherrschen, die das Zusammenleben und -arbeiten von uns Menschen wesentlich konstituieren. Solches unter Überschriften wie „Das Tier namens Mensch“ (ebd., S.271). Mit der Behauptung des Tier-Seins des Menschen werden Fähigkeiten, Fertigkeiten und Verhalten der Tiere nicht mehr nur

will, er will keine Konfrontation des konstruktiven menschlichen Geistes mit einem Sein außer uns, für sich, auch ohne uns. Schwemmer zeigt, dass das Aufheben der von Welsch beschimpften S-O-Konstellation, dann nicht zu umgehen ist, wenn man Gedanken zur Welt bringt, wenn man forscht und Gegenstände/Phänomene in Theorien darstellt. Aufgehoben werden kann jedoch die S-O-Konstellation dann, wenn man sich z. B. ohne Theorie und ohne propositionale Satzgefüge auf die Welt einfach einlässt (etwa im Gedicht, im Bild). Dies sollte man öfter tun. – Nebenbei, es findet sich in Brechts Gedicht „Hymne an Gott“ ein Beweis der Existenz Gottes, der mit materialisierten Sinnverhältnissen im Sinne Schwemmers, sag' ich mal, arbeitet. Und zwar zeigt sich Gottes unumstößliche Materialität dadurch, dass er im kulturellen Symbolsystem der Gesellschaft (bislang) unauslöschlich seinen Platz einnimmt und mächtigen, weit reichenden Einfluss auf menschliches Werk und Tun hat: „Viele sagen, du bist nicht und das sei besser so. Aber wie kann das nicht sein, das so betrügen kann? Wo so viel leben von dir und anders nicht sterben konnten – Sag mir, was heißt das dagegen – daß du nicht bist?“ (Knopf 2012, S.46ff).

⁹ Darf man Kommunikationspartner essen? Interessant wäre eine Stellungnahme des homo mundanus zu Vegetariern.

analog und metaphorisch *beschrieben*, sondern sie werden den Tieren *zuschrieben* (Janich 2010, S.131ff.). Welsch verfiert, ein „symbiotisches Weltverhältnis“ soll eben sein, die Aufhebung einer dem „Anthropo-Relativismus“ geschuldeten Differenz zwischen Mensch und Tier. Zuschreibendes Attribuieren jedoch ist (im wissenschaftlichen und philosophischen Diskurs) dann nicht in Ordnung, wenn es sich auf solche Kompetenzen (=„Selbstorganisationsdispositionen“ nach Erpenbeck) erstreckt, die wir Menschen mit den Tieren nachweislich *nicht* teilen, wie eben die (sprachlichen und nicht-sprachlichen) Zeigehandlungen der Kommunikation (Tomasello 2010). Das „Zuschreiben“ besagt mehr als das „Beschreiben“, es bedeutet das qualifizierende Überschreiben einer Beschaffenheit, Besonderheit, Eigenheit, Eigentümlichkeit, Eigenart. Einer Person eine Eigenschaft zuschreiben, bedeutet, sie hat diese Eigenschaft tatsächlich, im Ernst, nicht bloß metaphorisch. Demnach muss man Welsch fragen, mit welcher Berechtigung eine Zuschreibung erfolgt, kraft welcher Gründe sollen wir alles das, was *wir uns* zuschreiben, alles das, was *wir* Menschen *uns* erworben haben und auf dem Weg der Sozialisation und Erziehung in unseren Besitz gebracht haben, einfach so den Tieren zuschreiben?! Beispielsweise kommunikative Kompetenzen?! Und warum – um alles in der Welt – sollen *Tiere* so sein wie *wir*?! Janich spricht vom „mißverstandenen, naturalistisch verkürztem Tier“ (2010, S.118ff.).

Allerdings wird die im Gegensatz zu Welsch präferierte Inkongruenz von menschlicher Praxis und dem Verhalten der Tiere nicht mit (methodischer) Empirie beweisbar, der Unterschied zwischen Mensch und Tier wird nicht mit Hilfe von Sammlungen und Vergleichen von Verhaltensweisen bestätigt bzw. widerlegt, sondern die Verschiedenheit zwischen uns und dem Tier wird normativ bestimmt. Kooperation zwischen und Kommunikation unter uns Menschen sind von den Verhaltensweisen der Tiere, die im Labor, im Feld und/oder Zuhause dem Augenschein nach menschlichem Tun und Lassen gleichen mögen, (trotzdem) kategorial verschieden (Janich 2011, S.140ff.). So sind wir in der Lage, zu planen, zweckrational zu denken und zu lesen, zu schreiben, zu diskutieren, zu begründen, und haben all dies immer schon vollzogen, bevor wir uns auf einen Streit darüber einlassen, ob Tiere diesbezüglich mit uns Menschen mithalten können oder uns diesbezüglich sogar etwas voraushätten. Welsch kommt dagegen zu seiner eigenartigen Wesensbestimmung, die eine naturalistische Charakterisierung des Menschen ist: „Das Humanum par excellence fällt in einen vor-humanen Zustand zurück“ (Welsch 2012a, S.555). „Vor-human“?! Das schließt petrologische Objekte, das Sein der Kiesel, der Flora und Fauna ein. Doch weder die Wissenschaften noch die Philosophie benötigen zur Erklärung und zum Verstehen menschlichen Denkens und Handelns „Vor-Humanes“ als Explanans. Dabei wird nicht in Abrede gestellt, dass wir – blumig geredet - aus der Tiefe des kosmischen Raumes kommen, niemand wendet sich beleidigt von Darwin ab. Ebenso wenig wird bestritten, dass wir Menschen aus dem Blickwinkel etwa der Anatomie, Morphologie, Zoologie oder der Phylogenese „nur“ als Körper oder als Art „homo sapiens sapiens“ der Gattung „homo“ interessant sind, also in den Augen dieser Wissenschaften auf „bloße“ Objekte reduziert werden und diesbezüglich (als Organismus etwa) wirklich eine Naturgeschichte haben. Damit kein Problem. Dass wir aber individuelle Subjekte sind, ein Phänomen, das durch keine natur- und lebenswissenschaftliche Betrachtung, Beschreibung und Analyse einholbar ist, das ist gegen den Naturalismus von Welsch ein kulturalistischer Standpunkt, demzufolge gilt, dass allein wir kooperierende und kommunizierende Menschen den Status von Personen erarbeiten können, die gesellschaftliche und individuelle Entwicklungsaufgaben übernehmen, die die Natur nicht zu formulieren vermag. Als Person sind wir der Natur stets voraus. Es sind wir, diesbezüglich hat Welsch ja recht, die wir in der Welt Dinge und Geschehen nach Orientierungs- und Interaktionszwecken unterscheiden (Blumenberg 1996). Heute anders als gestern. Und ein Affe ist nie ein Buchautor, the writing man ist nie ein Pan paniscus, gleiche Sexualpraktiken, Abstammungsgeschichte und (nahezu übereinstimmende) DNA-Sequenzen bzw. Genome hin oder her (Welsch 2012c, S.190)!

Zurück zu „Para-Erfahrungen“. Eine Chance, sich aus einem zerknitterten modernen Menschen zum homo mundanus zu entfalten, sei auch die „alltägliche Kommunikation mit Materialien und Dingen“ (Welsch 2012a, S.597ff.), z. B. derart, dass wir uns mit dem Material unterhalten, aus dem wir Geräte (wie z. B. die Nilferdpeitsche und den „Bärentöter“) herstellen. Eine „Kommunikation mit Unbelebtem“ sei möglich (ebd., S.597f.), „Transhumanität“ im Gespräch würde durch Übung zur Gewohnheit werden, eine Welt, in der alles mit allem kommuniziert, das totale Panorama. Gerade habe ich in der „Frankenschau“ des Bayerischen Rundfunks gesehen und gehört, dass Handwerker mit dem Schiefer fachsprachlich über dessen Spaltbarkeit „plaudern“, darüber, welche Stelle des Sedimentgesteins sich am besten anbiete, Platten abzutrennen. Ja, warum denn nicht, wenn man so solide und seriös die Dächer deckt?! Allerdings ist es merkwürdig, wenn (zulässige) Fiktionen für Tatsachen genommen werden und aus fiktiver Rede eine akademische Philosophie geformt werden will, wenn die „alltägliche Kommunikation mit Materialien und Dingen“ im „Homo mundanus“ ernsthaft und feierlich für eine – wie soll ich es ausdrücken? – „echte“ Kommunikation ausgegeben wird. Der Begriff „Kommunikation“ (= Austausch von

nichtsprachlichen und sprachlichen Zeichen und Symbolen zwecks Verständigung der Menschen über Gott und die Welt und eine Menge Kleinkram) erscheint mir bei Welsch extensional und intensional völlig überzogen.

Es bestehe auch „Kommunikation mit Unbelebtem jenseits von Nutzungsbeziehungen – das Sein der Steine“ (ebd., S. 601ff.). Um mit einem Stein in die Kommunikation eintreten zu können, sei „eine Perspektive einzunehmen, die nicht „anthropomorph oder vitalistisch oder substantialistisch“ gefärbt ist, sondern erforderlich ist, „die Erdgeschichte und deren natürliche[...] Prozesse[...] ins Visier zu nehmen. Aus ihnen hat das Sein der Steine seine Bestimmung“ (ebd., S.607). Manche meinen, vom Stein zum Menschen führe kein Weg, hier indes quasi Schicksalsgemeinschaft. Kamerad „Stein“.¹⁰ Und „Bestimmung“ hatten wir schon einmal – beim Menschen. „Bestimmung“ ist zu übersetzen in Geschick, Destination, Berufung, Endzweck, Erfüllung, Fatum, Kismet, Fügung, Los. „Bestimmung“ suggeriert einen vor allem Anfang des Seins vorhandenen Plan (= Vorstellung von der Art und Weise, wie sich Vorhaben und Ziele verwirklichen sollen), der sich in Dingen und Prozessen bzw. mit dem Entstehen und der Entwicklung (Entelechie?) materialisiere.¹¹ Ist das wirklich so gemeint?! Wie reimen sich „Stein“ und „wir“? So: Es „muss in uns einen Erfahrungsgrund geben, der uns den Weg zum Verstehen [des Seins der Steine] öffnet. [...] Nur ein solcher Erfahrungsgrund [...] konnte uns bemerken lassen, dass [die anthropomorphistische] Konstruktion [des Seins der Steine] am eigentlichen Sein der Steine vorbeigeht, dass sie fehlgeht“ (ebd., S.609). Und woher solcher „Erfahrungsgrund“? Was ist allem Seienden seitherig an Gemeinsamen widerfahren? Was ist es, woran alles Seiende partizipiert? Uns und z. B. dem kleinen munteren Steinchen, von dem gedichtet wird, dass es von einem hohen Berg herunterrollt und im Meer versinkt, ist „diese gemeinsame Geschichte eingeschrieben. Die genuine Erfahrung des Steinseins ist durch die Verbundenheit mit dieser evolutiven Geschichte – durch deren Inhärenz in uns – zu erklären“ (ebd., S.610). „Nichts ist einfach fremd gegenüber der tieferen Natur des Menschen; wir sind mit allem verwandt; dies zu erkennen, macht uns wahrhaft menschlich“ (Welsch 2012c, S.164). Quodlibet ens est unum verum bonum.

Es irritiert einigermassen, dass die „gemeinsame Geschichte“, die Welsch zufolge allem Seienden (tot oder lebendig) als Wesen eingeschrieben sei und die uns per Illumination zuteil wird, die ein Evidenzerlebnis sein soll, diejenige Naturgeschichte ist, die die Natur-, Bio- und Lebenswissenschaften aus Funden in Sedimentgesteinen und mit Kausalwissen rekonstruieren. Es handelt sich, man kann es nicht deutlicher sagen, um eine Naturgeschichte nach „Menschenmaß“! Und Welsch denkt nicht daran, sie zu bezweifeln. Konsequenterweise müsste er dann zugeben, dass sie (die in der Geografie notierte Naturgeschichte) nicht als gemeinsames Wesen *empfunden* werden kann, dass sie einen nicht einfach als „Para-Erfahrung“ überkommt, dass sie (die in der Geografie konstruierte Naturgeschichte) nicht aus dem Bestaunen eines Steins einfach so *entspringen* kann. Geologisches Wissen lernt man in der Schule und an der Universität. Wissenschaftliches Wissen ist nicht eine Reaktion auf einen Reiz, quasi Patellasehnenreflex, es ist nicht ähnlich einem Sinneseindruck, wie man einen glatten und kühlen Felsen zu spüren vermag. Von Ummittelbarkeit (der „Para-Erfahrung“) einer „gemeinsamen Geschichte“, jedenfalls in Form der Naturkunde oder Naturlehre, nicht die Spur. Woher überhaupt die Intention, alle Dinge und

¹⁰ Sloterdijk meint: „Von der Seinsweise der Steine führt [...] kein Weg zu der des Menschen. [...] es bleibt doch dabei, daß der Stein >>ist<<, während vom Menschen, und nur von ihm gesagt werden kann, er >>existiere<<“ (1993, S.15). – Bei Welsch gilt es zusammen mit (dem chinesischen Maler) Mi Fu als Vorbild, der von seinem „älteren Bruder Fels“ spreche, „unsere zu enge, bloß anthropische, selbstverhauste Wahrnehmung aufzusprengen“ (Welsch 2012c, S.163). Welsch spielt (in 2012a, 2012b, 2012c) auf die buddhistische, japanische und chinesische Philosophie an (insbesondere mit dem Verweis auf die die Welt sprengende „indogermanische Sprache“; 2012a, S. 536), allerdings erfolgt keine systematische Einordnung von theoretischen und praktischen Lehren in die eigene, abendländische „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ – Für Erleuchtung und Direktheit, unmittelbare Erfahrung und Gewissheit ist Welsch der Stille Ozean schlechthin unverzichtbar. Aber neben der nicht allen möglichen „wochenlang[en]“ „Erfahrung einer tiefen Gemeinsamkeit“ mit diesem „Gefährten“, „Partner“, „Zeit- und Schicksalgenossen“ (Welsch 2012b, S.79), mögen, wie wir zur Kenntnis genommen haben, ebenso alltägliche Erlebnisse uns alle zur Emigration aus der Moderne motivieren. Allerdings nur die „Wachen“, nur, diejenigen, die die „Dialektik der Autonomie: Freiheit und Ghetto“ erspüren (Welsch 2012c, S.16f.). – Handke hat außerhalb des „Weltgeräusch“ den Stillen Ort, das „Grundandere“.

¹¹ Brechts Spott über eine „hinter“ den Dingen und Vorgängen stehende Ordnung bzw. einen Meta-Plan für alles Vorhandene lautet im Tui-Roman: „Da man auf der Erde eine gewisse Ordnung wahrnehmen kann, indem z. B. die Lungen ausgerechnet für solche Luft gebaut sind, wie es sie wirklich gibt, die Gestirne sich in genau der Geschwindigkeit bewegen, die von den Lebewesen ausgehalten werden kann, und die Polizei unfehlbar jene Subjekte verfolgt, welche sich an fremden Eigentum vergreifen, da es also deutlich eine Ordnung gibt, ohne die nichts entstanden sein könnte oder alles zugrunde ginge, muß diese Ordnung irgendwie schon vor der Schöpfung vorhanden gewesen sein. In der Materie verwirklichte sich nur der Plan“ (zit. n. Knopp 2012, S.74).

Geschehen *einer(!)* Geschichte einzureihen, *einem(!)* natürlichen Vorgang, *einem(!)* kausalen und auf andere Weise empirisch erklärbaren Naturprozess einzuordnen, lückenlos vom Urknall bis zur Merkel?!¹²

Welsch schätzt das schon nicht verkehrt ein: Seine „Exposition“ von „Para-Erfahrungen (nicht nur als) „transhumane“ Kommunikation „ist riskant und erfordert Mut“, denn sie „nehmen sich als etwas Merkwürdiges oder gar Abwegiges, als unverständlich oder unglaublich, als apart oder mystisch aus“ (Welsch 2012a, S.549). Was Welsch sucht, das sind Phänomene, Episoden, Begebenheiten, Spektakel, Vorkommnisse und Vorfälle, die faszinieren/Verwunderung hervorrufen und imponieren. Welsch kreiert eine erlebnisorientierte Erkenntnistheorie. Das, was ein homo mundanus ist, soll als In-der-Welt-sein empfunden und erlebt werden können. Auf Anhieb ist alles illuminiert=erkannt. Nicht, dass ich mich für stumpfsinnig halte, nicht, dass ich Erleuchtung, Inspiration, sanfte Intuition, plötzliche Eingebung und den MPK (= Moment perfekter Klarheit) als möglichen Anlass und möglichen Grund einschneidender Änderung seitheriger Erfahrung leugnete, nicht dass ich nicht in einen mentalen inneren Zustand anderer Personen einsteigen könnte, für dessen Darstellung z. B. Camus in der „Hochzeit des Lichts“ folgende Worte findet; „...bleiches Gebirge rings um verlassene Stadt. Nie habe ich in einem solchen Maße beides zugleich, meine eigene Auflösung und mein Vorhandensein in der Welt, empfunden“ (Camus 2010, S.23). Wir alle haben Erlebnisse, wir können darüber schweigen oder von ihnen reden, wir wissen, wie es sich anfühlt und was man so tut, wenn es einem viel Gutes widerfährt. Mit dem Begriff „Erlebnis“ wird u. a. die Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt gekennzeichnet, wie eben mit Camus angeführt, ein Aufgelöstsein nicht nur in Raum und Zeit, sondern auch von Raum und Zeit, ein Verwischen der Grenze zwischen Person und Umwelt, wie es sich bei Rousseau findet. Es gibt Erlebnisse der unterschiedlichsten Art.¹³ Jedenfalls bildet nicht das Faktum der Emotionen und der Wahrnehmungserlebnisse hier bei Welsch ein Verständnisproblem, sind ja auch Empfindungen und (körpernahe sowie körperferne, heiße und kalte, aber nicht: „primäre“ und „sekundäre“) Gefühle niemandem fremd. Sie (Empfindungen und Gefühle) werden auch nicht für eine Gefahr gehalten, als stünden sie diskursive Erkenntnis verhindernd in Opposition zu Kognitionen/intellektuellen Leistungen, derart als wären sie der Ratio im Wege und ein Hindernis und als gäbe es keine sinnliche Erkenntnis. Problematisch ist hier bei Welsch vielmehr, dass per „Para-Erfahrung“, dass per entrückender und entzückender Wahrnehmungsereignisse, die es zweifellos gibt, eine, das ist der Haken, vorgegebene, natürliche Natur/eine authentische Welt zum Wohle des eigenen Ich aufgeschlossen und zugänglich gemacht werden könne, über die man nur die Auskunft erhält, dass sie eben da sei und erlebt werden könne, und dies uns und den Dingen bestimmt sei, dass es eine Aufgabe sei, die Moderne in Richtung Jenseits zu transzendieren, wofür wiederum nichts anderes als Versicherung und Appell statt kriterienorientierter Erfüllung des Geltungsanspruchs und Nachweises der Berechtigung derlei Aussagen und Behauptungen zur Stelle sind. Geschweige denn, dass für die mitgeführten Maximen, Imperative und Normen eine Rechtfertigungsprozedur angeboten wird. Fast eine Offenbarung, eine Verkündigung. Jedenfalls bleiben Erkenntnisobjekt und Erkenntnistheorie nicht argumentationszugänglich, die Angelegenheit der „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ bleibt trüb und opak, insofern hat der „Homo mundanus“ schon etwas Verdunkelndes, Obskures.

000000

Für Wanderungen in Weiten, die nie zuvor der moderne Mensch betreten hat, ist die Kunst gut. Sie erlaubt ungesattelte Berührung, Unmittelbarkeit. So lautet eine Überschrift bei Welsch: „Wie uns die Kunst über die Enge der menschlichen Welt hinausführt – Auf dem Weg zu einer transhumanen Sichtweise“ (Welsch 2012c, S135). Also neben dem Pazifik, neben „transhumanen“ Kommunikation, neben all den „Para-Erfahrungen“ noch die Kunst, die befreiende, jenseitsöffnende Wahrnehmungen möglich macht. Da ist die „kulturen-übergreifende Kraft semantischer Gebilde“ (ebd., S.129), die uns Betrachtern die Gewissheit einer Normen setzenden Welt außer uns, für sich, auch ohne uns gebe. Wir könnten bei der Befreiung aus eigen verschuldeter „Selbstverhausung“ auf die bildenden und darstellenden Künste zählen (ebd., S.135-170).

¹² Janich plädiert für einen „Aspektualismus“, der die beiden Bereiche „Natur“ und „Kultur“ getrennt hält, und für einen „methodischen Kompatibilismus“, der vernünftiges Reden über die Tiere und Menschen sichert (ders.: 2010, S.131, S.182f.).

¹³ Bei Brecht treffen wir sogar das „Apparaterlebnis“ (zit. n. Knopf 2012, S. 75f.), das eines ist, das vielleicht gerade zu dem modernen Menschen passt, den Welsch zum homo mundanus transformieren will, denn das „Apparaterlebnis“ könnte heutzutage bedeuten, dass diejenige Person, die etwa bei der Partnerwahl per Internet einen Kandidaten kriteriengebunden auswählt, nicht eigentlich einen Menschen findet, wie man ihm etwa im Café am Nebentisch begegnen kann, sondern auf eine Figur trifft, die einem vorgegebenen Profil entspricht, dass unsere Kontakt suchende Person also genau besehen mit dem Ergebnis eines deterministischen Algorithmus, mit einem algorithmischen Produkt einer elektrischen Apparatur ein Date/Erlebnis hat.

- Ich kommentiere im Folgenden ausgewählt Welschs Anführungen zur verbalen Kunst, zur Literatur, zur Dichtersprache, und deren von Welsch unterstellten Beitrag zur Aufhebung der „Disparität“, der „Subjekt-Objekt-Opposition“, der „Homozentrierung“.

Welsch zitiert aus Rilkes Text „Erlebnis“ (Welsch 2012a, S.562ff.) und aus Hofmannsthals „Ein Brief“ (ebd., S.566f.). Beide Dichter seien „mit Rilkes Formulierung gesagt, auf die andere Seite der Natur geraten“ (ebd., S.566). „Auf eine Seite, die unserer Sprache verschlossen bleibt, wo aber eben das, was wir mit der Sprache anzielen, sich erfüllt: dass die Dinge sich selbst bekunden“ (ebd.).

„... dass die Dinge sich selbst bekunden“?! Was am „Homo mundanus“ überhaupt embarrassed, hier ist der Platz, das hervorzuheben, es ist der Grundton, das ist die Überzeugung/das Dafürhalten/die Auffassung von Welsch, dass die Welt/Natur sich von selbst/von sich aus präsentiere. Dass die Welt/die Natur einen Druck verspüre, sich, sei es im Alltag, in der Wissenschaft oder in der Kunst auf je spezifische Weise (als Mutter „Natur“, als Evolutionstheorie, als Bild, als Roman oder in „Para-Erfahrungen“) zu vergegenständlichen/vergegenwärtigen/figurieren/modellieren. Bei Welsch verhält es sich so, als wäre in der Natur etwas wie ein Wille zum Erforscht-Werden und Vorgestellt-Werden vorhanden, ein Wunsch, nicht nur in Kunstprodukten, sondern auch in der Wissenschaft und Philosophie gewürdigt zu werden. Als gebe die Welt/die Natur Künstlern und Wissenschaftlern und Philosophen mit Penetranz ihr Denken, Tun und Gestalten vor, damit sie, Darstellungs- und Geltungsdrang gesetzt, „weltrichtig“ erkannt werde. Es bleibt der Eindruck, die Welt/Natur außer uns, für sich, auch ohne uns behellige uns mit ihrem Erkanntwerdenwollen. Schon ominös! Jedoch nicht die Natur ist derart auf die Beschreibung und Analyse ihrer selbst scharf, sondern es sind immer die an sinnlicher und begrifflicher Erkenntnis interessierten Menschen, die (im Falle der Kunst) Artefakte (etwa Romane) als Gegenstände ästhetischer Erfahrung schaffen. Bei Schwemmer ist (gegen Welsch) nur der Mensch in seiner kulturellen Existenz (nicht etwa die Natur) ein „Ausdruckswesen“, ein Lebewesen, dem zukomme, nicht anders zu können, als seinem Sein und Werden in unterschiedlichster Form (via Biografie, Institution, Kunst, Wissenschaft etc.) einen Ausdruck zu geben (Schwemmer 1997, S.110). Es sind die Menschen, die (Natur- und/oder Kunst-)Schönes definieren, betrachten und gestalten und sich alltägliche, künstlerische, wissenschaftliche und philosophische Gedanken darüber machen, wie so etwas möglich ist und wie dies alles funktioniert.¹⁴

¹⁴ Es ist im Zusammenhang mit Kunst - wie so etwas möglich ist und wie dies alles funktioniert - noch auf ein paar Argumente aus der „evolutionäre Ästhetik“ einzugehen, mit der Welsch „Umstellungen“ und einen „Blickwechsel“ vortragen will. Ich möchte in dieser Fußnote Welschs naturalistische Position betonen und die kulturalistische Alternative erwähnen.

„Kunst ist weder ein Natur - noch einfachhin ein Zufallsprodukt. Sie ist ein Künstlerprodukt – wenngleich ein im Bund mit Zufallsprozessen generiertes“ (Welsch 2012c, S.282). Mit nicht-intentionaler Kreativität arbeite die „Großmeisterin von Kreativität“, die Evolution (ebd., S.262). Und so sei es kein Wunder, dass „avantgardistische Werke“ und etwa „aleatorische Musik“ eine „auffällige Nähe zur Evolution [haben], sofern es in ihnen weithin um selbstgenerative und nicht-intentionale Prozesse geht“ (ebd., S.272). Kunst arbeitet „(bewusst oder nicht) an der Aufgabe mit, eine evolutionistische Erfahrungs- und Denkweise zu entwickeln – und in der Ausbildung einer solchen Denkweise sehe ich eine der vordringlichen gegenwärtigen Aufgaben“ (ebd., S.273). Das heißt, Kunst und Evolution und Welsch ziehen in Sachen Transformation des homo humanus zum homo mundanus an *einem* Strick. Wenn auch ein Kunststück oder ein Kunstwerk Produkt menschlichen, künstlerischen und intentionalen Handelns ist, dann ist es doch für Welsch viel eher ein Vorgang, in dem sich die Evolution mit ihren Zufällen zum Ausdruck bringt, und viel weniger bis gar nicht ein Produkt eines Zweck setzenden Handelns, das argumentationszugänglichen Beurteilungskriterien unterfällt. Vielmehr gleicht Welsch künstlerisches Handeln an der Evolution ab, die er darüber hinaus selbst als Kunst schaffendes Subjekt („Großmeisterin“) fungieren lässt, und will so Beurteilungskriterien (wie „kreativ“) gewinnen, sprich an der Natur/Evolution abschauen.

Welsch spricht im Folgenden von „Ästhetik“ nicht als Wissenschaft/Theorie/philosophische Disziplin vom Schönen und vom sinnlich Wahrnehmbaren, sondern „Ästhetik“ meint das wahrgenommene, stilvoll Schöne, das ein Ding oder Geschehen an sich hat, wie der Duden sagt. (Zur Ästhetik als „Philosophie der Kunst“ mit der Aufgabe der „Therapie der Negativfolge der Autonomie, der gesellschaftlichen Isolierung der Kunst“, siehe a.a.O., S.19ff.). Den „Grundstock des Ästhetischen“ machen nach Welsch „drei Elemente“ aus. Das Vermögen, „ästhetische Unterscheidungen“ vollziehen zu können, etwas wertschätzen zu können, also eine Wertschätzung abgeben zu können, dieses Etwas nicht allein wegen „vitaler Nützlichkeit, sondern wegen seiner ästhetischen Eigenart“ goutiert. (Dies richtet Welsch gegen die Soziobiologie, ebd., S.232ff.) Sodann als zweites Element die „Koevolution von ästhetischen Qualitäten und ästhetischem Sinn“, was das wechselseitig bedingte Werden von Natur-Ästhetischen und Empfinden des Natur-Ästhetischen bei Tier und Mensch meint. Drittens die „Ausübung eines (wie immer sexuell bedingten, aber nicht sexuell bestimmten) *ästhetischen Urteils*“, eine Befähigung, eine Fertigkeit, die keineswegs auf Menschen allein einzuschränken sei, sondern ebenso den Tieren artgerecht zukomme (ebd., S.243). Wie demnach der Definition des „Grundstocks des Ästhetischen“ zu entnehmen ist, ist die Natur, ist die Evolution nicht nur Ermöglichungsgrund von „Ästhetik“, sondern selbst eine ästhetische, Schönes produzierende Schaffenskraft. Welsch versucht, die Entwicklung der Ästhetik/der Wahrneh-

mung des stilvoll Schönen von der Henne der Art der Argusfasane bis zum Zen-Garten des Nanzen-ji-Tempels als ein ganzes Stück darzustellen und die „ästhetische Wertschätzung“ (ebd., S. 230f.) und das „ästhetische Urteil“ (ebd., S.229f.) empirisch lückenlos aus einem „animalischen Ursprung“ (ebd., S.211ff.) abzuleiten. Eine von Welsch präsentierte, kontinuierliche und Tier und Mensch gemeinsame Naturgeschichte des „ästhetischen Werturteils“ zählt als Beleg dafür, dass „ästhetische Einstellung“ seine Wurzeln in der Evolution habe. (ebd., S.246f). Es wüssten insbesondere die Laubenvögel von Natur aus, welcher sinnliche Reiz, welche Empfindung und welches Wahrnehmungserlebnis das Prädikat/das ästhetische Urteil „schön“ verdiene (ebd., S.248ff.). Und wir Menschen, die stilvoll Schönes wahrnehmen, haben es auf evolutionärem Wege von ihnen. Wir können froh sein.

Noch mal, wie kann das „Empfinden von Schönheit“ erklärt werden (ebd., S.250), sei es nun die nicht-ästhetische Schönheit (= in Gestalt chemischer oder physiologischer Vorgänge), oder die proto-ästhetische Schönheit (= etwa Blumenfarbe) oder schlechthin die „große“, „atemberaubende“ und „universale“ Schönheit (ebd., S.8, S.127)? Welches ist das Explanans des Explanandums „Schönheit“?! Es gebe drei Typen „universaler Schätzung von Schöner“. Der erste Typ ist „auf Landschaften und menschliche Körper bezogen“ (ebd., S.293). So gelte: Alle Menschen schätzen „savannenartige Landschaften“ (ebd.) und finden menschliche Körper schön, wenn „ein Taille-Hüfte-Verhältnis von 7:10“ messbar sei (ebd., S.294). Dieser Typ von Schön-Schätzung findet eine „*evolutionsbiologische* Erklärung“ (ebd., S.300). Ein „zweiter Typus [meint] die universale Schätzung atemberaubender schöner Kunstwerke“, etwa das Taj Mahal, die Mona Lisa und Beethovens Neunte Symphonie (ebd., S.295). Bei diesem Typ des „Schönheitsempfindens“ und des „ästhetischen Wohlgefallens“ würden Symmetrie (ebd., S.303f.) und der Goldene Schnitt, die Stimmigkeit einzelner Teile zum Ganzen (ebd., S.309) universal (von allen an jedem Ort zu jeder Zeit) präferiert. Zudem müsse der soziale Kontext und die Besonderheit des Kunstwerks eingerechnet werden (ebd., S.307). Dritter Typ: „Was kennzeichnet unsere Empfindungslage, wenn wir großer [atemberaubender] Schönheit [schlechthin] begegnen? Wir finden uns beglückt. Wir fühlen: >>das ist schön<<“ (ebd., S.217). Woher „rührt das große Glück bei der Erfahrung atemberaubender Schönheit“ (ebd., S.319)? „Die Erfahrung großer, atemberaubender Schönheit geht mit Erregungswellen einher, die [integral] sich über den *gesamten* Cortex ausbreiten. [...] versetzen unseren gesamten ästhetischen und kognitiven Apparat in einen Schwingungszustand, der dessen grundlegender Konfiguration und Erwartungshaltung entspricht“ (ebd., S.318). Demnach entspricht den drei Typen „universaler Schönheitserfahrung“ ein lokales, dann ein kollaterales und letztlich ein integrales „Brain-happiness“ (Welsch 2012c, S.319). „Schönheit“ liegt in der Natur vor, sie wird als empirisch gegeben verstanden, als ein mit Dingen und Geschehen gewordenes und an ihnen ablesbares Merkmal bzw. als eine Eigenschaft, deren treffsichere Identifikation über Speziesgrenzen hinweg Tieren sowie Menschen wegen des für alle basalen Nervensystems in *natürlicher* Weise gelinge (ebd., S.244f.). Die Charakteristika der Bestimmung und Erfahrung des Schönen, wie Totalität, Singularität, Selbstzweckhaftigkeit und „die damit verbundene sinnliche und kommunikative Glücks-, Genuß- und Erfüllungsqualität des Schönen“ (Rentsch 1995, S.722) werden zum messbaren Gegenstand der Neurophysiologie/Neurobiologie, zum „Brain-happiness“ zusammengezogen. So soll eine ultimate (empirische, aber keine proximate, gar geisteswissenschaftliche) Erklärung des Warum und Wie des Schönheitsempfindens möglich sein (ebd., S.292). Festzuhalten sei: Mit den Augen der Menschen hat sich die Natur selbstgefällig im Blick, denn: „Die Schönheitserfahrung ist eine in uns sich vollziehende Selbsterfahrung der Welt“ (ebd., S.330). Eitel ist sie, die Welt-Natur.

Wie zu sehen, ebenso in Sachen Kunst und Ästhetik soll sich nach Welsch die anthropozentrische Betrachtung der Welt in die „transhumane“ Betrachtung der Welt wandeln mit der Folge, dass der „>autonome< Ursprung des Ästhetischen“ bestritten wird (Welsch 2012c, S.245), dafür soll aber die „evolutionären Wurzeln der ästhetischen Einstellung“ in den Fokus geraten (ebd., S.8). Auch hier der Widerspruch gegen das „anthropische Axiom“, Welsch will im Bereich der Ästhetik bzw. des Ästhetischen keine irgendgeartete *Konstruktion* zum Zuge kommen lassen.

Welsch gelangt zur Begriffsbestimmung und zum Verstehen von „Schönheit“ auf naturalistische Weise. Er nutzt Wahrheiten/Ergebnisse/Erkenntnisse der Sinnesphysiologie, Wahrnehmungspsychologie, Psychophysik u.a. für eine empirisch gesicherte Erklärung von „Schönheit-Empfinden“: So verknüpfe sich naturgegeben lokales, kollaterales und integrales „Brain-happiness“ mit der passenden/entsprechenden Qualität des Schönen der Dinge und Geschehen. Es seien messbare Gehirnregungen, die die schönen Dinge und Geschehen von den anderen unterscheiden. Jetzt sei nicht bezweifelt, dass Bewertungen („schön!“) neuronalen Korrelaten („Erregungswellen“, „Schwingungszustände“) zugeordnet werden können und schon gar nicht, dass man messbar Empfindungen und Gefühle hat, die durch Dinge und Geschehen hervorgerufen werden. Allerdings unterschlägt diese Argumentation naturalistischer Ästhetik, dass es die kooperierenden und kommunizierenden Menschen sind, die zwecks Lebensqualität Unterscheidungen (wie „schön“ und „hässlich“) treffen und Orientierungen („schön“ soll ein Ding sein!) vorgeben. Zwar bemerkt Welsch, dass bei singulären Kunstwerken das ästhetische Wohlgefallen mit Evolutionsbiologie allein nicht hinreichend zu erklären sei, Kontexte und die Spezialität des Artefakts verdienten im jeweiligen Fall eine eigene Betrachtung (ebd., S.302), das bleibt aber ohne methodische/systematische Konsequenz, bei ihm nur so gesagt. Dabei zeigt sich der methodisch/systematische Wert des Hinweises auf die Lebenswelt darin, dass zwanglos konstatiert werden kann, dass nicht allein die Unterscheidung von „Natur“ und „Kultur“ z. B. den Natur- und den empirischen Lebenswissenschaften vorausgeht, sondern ebenso die Unterscheidung von „Kunst“, „Schrott“, „Kitsch“ nicht nur intelligenten ästhetischen Erörterungen, sondern überhaupt der Betrachtung von Dingen und Geschehen eine Prämisse ist. Ist doch die genussvolle Beschau eines Schmuckstücks, einer Zeichnung, eines Gefäßes, eines Baus, eines Tanzes als eine spezifische Art des Wahrnehmens keine Naturgabe, sondern extra gelernt und eingeübt worden. Gelernt und eingeübt an von Menschenhand produzierten Artefakten, Dingen und Geschehen also, denen gegenüber man sich angewöhnt hat, ihnen auch ohne Verwertungs- und Gebrauchsabsicht zu begegnen. Demnach ist die ästhetische Wertschätzung eines Artefakts dem Kunst-Verstehen der konkreten menschlichen Praxis geschuldet, nicht evolutionär erworbenen Dispositionen und Fähigkeiten, die wir mehr oder weniger mit den Tieren teilen. Dies also unterschlägt Welsch, dass das „Empfinden von

Das, was Rilke und Hofmannsthal mit ihren poetischen Texten für die „Philosophie aus evolutionstheoretischer Perspektive“ leisten, das ermesse man, Welsch zufolge, so: „Die sprachliche Formulierung [der Dichter] ruft etwas Trans-Sprachliches wach, auf das sie konstitutiv bezogen, das aber nicht selbst von sprachlicher, sondern von sinnlicher Art ist“ (Welsch 2012a, S. 551). Am Beispiel: „Sinnlich haben wir [z. B. das Phänomen des Glitzerns eines Baches] in vollster Präsenz. Die Sprache [die selbst weder Bach ist noch glitzert] verweist [wenn sie dieses Phänomen im Gedicht oder in einer Geschichte darstellt] hier also auf ein anderes ihrer selbst“ (ebd.). Ja, so ist es. Wie nun ist der Verweis mit Lauten, Buchstaben, Wörtern und Sätzen auf anderes als Laute, Buchstaben, Wörter und Sätze eigentlich möglich? Möglich deswegen, sagt Welsch, weil „die Sprache selbst in Nicht-Sprachlichem wurzelt und auf vorsprachliche Welterfahrung zurückbezogen ist. Sie zehrt vom Fundus genuin sinnlicher Erschlossenheit“ (ebd.). Sonach könnten uns die Wort-Sprache der Poeten, Dichter, Schriftsteller und Literaten das Jenseits der Moderne, Räume und Zeiten außer uns, für sich, auch ohne uns zeigen und aufschließen, weil „[sich die] Sprache [...] sich auf Phänomene [bezieht], die der sprachlichen Konstitution vorausliegen“ (ebd.). Erlebnisse, beispielsweise Rilke- und Hofmannsthal-Erlebnisse, zeigten mit Sprache über die Sprache auf Seiendes außer uns, für sich, auch ohne uns hinaus, deuteten gar auf etwas, „was auf ewige, unnahbare Weise außerhalb des Satzes ist“ (Barthes zit. N. Welsch 2012a, S.559). Rilke und Hofmannsthal bringen via poetische Texte ein Sein außer uns, für sich, auch ohne uns zur Evidenz. Welsch möchte, dass sich Leser bei der Rilke- und Hofmannsthal-Lektüre in die Rilke- und Hofmannsthal-Erlebnisse hineinversetzen. Rilkes und Hofmannsthals Klasse macht, dass Gefühle und Wahrnehmungen nachempfunden werden können. Insbesondere hat das Lesen von Rilke und Hofmannsthal nach Welsch den Effekt, dass das Sein außer uns, für sich, auch ohne uns zur greifbaren Gestalt werde. Die geschilderten Erfahrungen, für Rilke und Hofmannsthal unmittelbare Erlebnisse, sollen mitgeföhlt und nachgeföhlt werden und auf diesem Wege den ontologischen Beweis liefern. Warum dies nach Welsch gelingt? Weil Sprache „vom Fundus genuin sinnlicher Erschlossenheit“ lebe, weil die „Sprache [...] sich auf Phänomene [bezieht], die der sprachlichen Konstitution vorausliegen“. Das Zeigen der Dichter-Sprache auf dieses Etwas, „was auf ewige, unnahbare Weise außerhalb des Satzes ist“, dies sei die Leistung der Kunst, hier im speziellen die der Literatur im Dienste der „Philosophie in evolutionärer Perspektive“.

Schönheit“ ein gelernter (Kultur-)Akt ist (ausbaufähig bis dorthinaus), aber nicht etwa eine psychophysikalische Reaktion auf einen Reiz. Das gelernte Vermögen ästhetischer Wertschätzung erstreckt sich sodann auch auf Naturdinge und Geschehen, sie werden betrachtet und wertgeschätzt „als ob“ sie Artefakte wären; ein schöner Fluss, eine Kastanie, ein Sonnenaufgang. Naturdingen und Naturgeschehen darf man freilich Schönheit zusprechen. Jedoch sieht sich die Natur hierbei nicht selbst ins Gesicht oder sonst wohin.

Ästhetische Urteile sind uns möglich auf Grund der Verfügung über ästhetisches Vokabular, auf Grund von gelingendem Unterscheiden und von Erfahrung. Das stellt natürliche Wirkungszusammenhänge, auf die Sinnesphysiologie, Wahrnehmungspsychologie, Psychophysik u.a. verweisen können, nicht in Frage (wie auch?). Es steckt indes hinter dem ästhetischen Wertschätzen - ganz im Gegenteil zu Welsch - tatsächlich eine extra und originelle Idee, denn man muss erst einmal darauf kommen, zum Thema machen, zum Problem und dann diesen Einfall zur Institution machen, dass man Dinge und Geschehe danach beurteilt und unterscheidet, ob sie einem gefallen oder nicht (=ästhetisches Wohlgefallen hervorrufen oder Abscheu). Das heißt, Dingen wie Muscheln, Pfauenrad, Kiefernzapfen eine positive ästhetische Wertschätzung zukommen zu lassen, ist eine kunstvermittelte Leistung (Koppe 2004, S.193), die an Artefakten trainiert worden ist, aber kein natürlicher Prozess, für dessen Beschreibung und Analyse die Evolutionsbiologie zuständig ist. Nicht weil sie „[physikalisch betrachtet] Gebilde [sind], die aus Rückkopplungsprozessen hervorgegangen sind“ (Welsch 2012c, S.310) werden sie „[I]ntuitiv als >schön< bewertet“ (ebd., S.310), sondern es werden ästhetische Urteile unter anderem auch gegenüber „Gebilden, die aus Rückkopplungsprozessen hervorgegangen sind“ vorgetragen. Es fällt bei der ästhetischen Wertschätzung nur ins Gewicht, dass man dies, worauf sich das Urteil richtet, zu schätzen geeinigt hat oder eben nicht (Koppe 2004, S.193). Es spielt ganz klar die jeweils ästhetische Machart der Dinge und Geschehen eine Rolle, aber die Fassung erzwingt kein Begutachtung/Zeugnis, nicht so wie die Zwiebel Tränen. Eine ästhetische Wertschätzung ist ebenso wenig verursacht durch das Erkennen von „Selbstorganisation“. Zwar mag „Dieses Prinzip [der Selbstorganisation] das allgemeinste Prozessprinzip, demgemäß die Natur Ordnungsstrukturen hervorbringt - von den Galaxien über die Organismen bis hin zu kulturellen Gebilden“ sein (Welsch 2012c, S.310), dass es jedoch ästhetisches Wertschätzen prägt, ist nur dem glaubhaft, der Mensch und Natur geheimnisvoll verbündet sieht. Welsch meint, es sei die „Selbstähnlichkeit, die wir an Formen [...] wahrnehmen und als schön empfinden“ (ebd., S.310f.), die ästhetische Werturteile mache. „Schönheitssinn [sei ein] Detektor von Selbstorganisation“ (ebd., S.309). Nein, es sind die Urteilenden, die bestimmte Dinge und Geschehen goutieren, unter anderem diejenigen, die „aus einem Prozess der Selbstorganisation hervorgegangen sind“ (ebd., S.309). Es ist nicht die Natur, die uns ästhetische Werturteile aufdrängt, sondern es ist die Fassung/Ausführung/Verarbeitung/Art/Form/Gestalt über die wir kriterienbezogene Urteile fällen. Man kann Werturteile auch unterlassen. Man kann sich über „schön“ streiten, nicht nur dann, wenn man „ästhetische Wertschätzung“ zum Problem von Philosophen und Künstlern macht. Nicht von Natur aus kommen wir zu Stellungnahmen. Schönheit rückt uns nicht unvermittelt auf den Leib, sondern Sinn für Schönes wird uns vermittelt in einer kooperativen und kommunikativen Praxis, die Platz/Zeit/Raum für Kunst hat. Welschs Ästhetik dagegen will Unmittelbarkeit, auch Kunst macht er zur „Para-Erfahrung“ des Seins außer uns, für sich, auch ohne uns. (Zum angeführten Sachverhalt siehe Koppe 2004, S.191-193).

Vorzüglich allerdings die (die Sprache der) Lyrik, Epik und Dramatik, wie es scheint. Denn die moderne, indogermanische Philosophie-Sprache verschärfe den „transzendentalen Anthropomorphismus/Anthropo-Relativismus“ und die „Disparität“ zwischen Mensch und Welt, wie wir gehört haben. Wohingegen mit Hilfe des künstlerischen Schrifttums gegenteilig die Negation der Moderne und das Aufscheinen ihres Jenseits darzustellen möglich scheint. Jetzt ist es ein bisschen verwirrend, denn die Funktion der poetischen Texte von Rilke und Hofmannsthal ist identisch mit dem angestrebten Effekt des philosophischen und wissenschaftlichen Textes des „Homo mundanus“ von Welsch, sprich der „Philosophie in evolutionärer Perspektive“. Denn es ist nicht allein die Dichtung, sondern ebenso die Lektüre des von Welsch verfassten „Homo mundanus“, die den Leser zur Einsicht bringen soll, dass ein Sein außer uns, für sich, auch ohne uns existiere und dies mit allen Konsequenzen. Welsch führt selbst eigene Para-Erfahrungen“ an, womit er beabsichtigt, dem Sein außer uns, für sich, auch ohne uns via Gestalt zu geben. Nun denn, wie steht es eigentlich um die Sprache von Welsch? Dichtung? Sollte der „Homo mundanus“ als Epos gelesen werden?! Mindestens an dieser Stelle hätte ich gerne den Unterschied zwischen der Sprache der verbalen Künstler, die ästhetische Texte produzieren, und der Terminologie bzw. der Begriffs-Sprache der Wissenschaftler und Philosophen, die theoretische Texte produzieren, und deren (differente) Funktionen und Aufträge klar und deutlich erläutert bekommen. So kommt es mir vor, als wolle der „Homo mundanus“ eigentlich/im Innersten kein apophantischer Text sein, möchte lieber als ein poetischer Text gelesen werden, für den – dann durchaus korrekt - Standards und Wertmesser der Referenz, der Terminologie, der methodischen Begründung und Beweisverfahren, der Denotation, der Logik etc. nicht in gleicher Weise verbindlich sind, wie dies für wissenschaftliche und philosophische Texte die Norm ist. Ästhetische Texte (Lyrik, Epik, Drama, Bild und Film) wollen, im Unterschied zu apophantischen (wissenschaftlichen und philosophischen), nicht (buchstäblich) beim Wort genommen werden. Das zieht einiges nach sich, z. B. so ist ein ästhetischer Text illokutionär gesehen eine Form des Behauptens, ohne den Geltungsanspruch auf Wahrheit mit theoretischen Mitteln einlösen zu wollen bzw. zu müssen (Gabriel 2005, S.501). Das würde für den „Homo mundanus“ ganz gut passen. Kongenial auch dies, dass Welsch Gegner des Inkommensurabilitätstheorems ist, das die Philosophie strikt von der Kunst trenne, wohingegen doch „Philosophie und Kunst [...] Überschneidungen und Gemeinsamkeiten, Analogien und Verflechtungen“ aufweisen würden (Welsch 2012c, S.47), eine „lockere Beziehung“ (ebd., S.51), Flexibilität zwischen apophantischen und poetischen Texten sei angesagt. Ist also der „Homo mundanus“ ein (biografischer) Roman?! Eine „Atemliteratur“ (Sloterdijk 1988, S.174f.), die eine Welt verspricht und doch nicht in Gefahr läuft, „zu Befreiungslügen zu erstarren“ (ebd.)?¹⁵

Apropos Weltliteratur. Wenn der pragmatische Ironiker Halldor Laxness in seinem Roman „Weltlicht“ den Dichter Olafur Karason Ljosvikingur am Ende seines erbärmlichen und heldenhaften Lebens den Gletscher besteigen lässt, mit der Erkenntnis, dass dieser Gletscher alles Seiende in Schönheit aufhebt, dann bin ich wegen Vokabeln aus der Ontologie, Metaphysik und Mystik nicht geschockt. Denn niemand fragt bei dieser Lektüre nach propositionaler begrifflicher Wahrheit von Aussagen, nach der Wirklichkeit konstatiertes Sachverhalte, nach eindeutiger Referenz der expressiven Erzählung. Authentisches Sein, worauf Olafur Karason Ljosvikingur ein Recht beansprucht und wofür er leidet und lebt, das macht dem Leser dieses poetischen Textes keine Sorgen, es ist ein nicht durch andere vorkonstruiertes, sondern das eigene Sein der heroischen und lächerlichen Hauptfigur, in das gefällt niemand hineinzuzquetschen hat. Alles klar und deutlich. Unproblematisch auch die andere Welt „außerhalb“ des jämmerlichen und herrlichen Diesseits, eine Utopie. Es scheint mir, als hätte ich den Sinn des „Homo mundanus“ dem Laxness besser entnommen, als dem Welsch selbst. Und, da ich schon dabei bin, zuzugeben, dass mir das Anliegen der „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ nicht unverständlich ist, fast in Reinform meine ich die Transformation des homo humanus in den homo mundanus in Heimito von Doderers „Beleuchtete Fenster – Die Menschwerdung des Amstrates Julius Zihal“ miterleben zu können. Dies Bändchen kann man als die Übersetzung der „Para-Erfahrung“, des Seins außer uns, für sich, auch ohne uns und der „Durchstoßung des Kokon der Selbstverhäusung“, ja des gesamten „Homo mundanus“ ins unmittelbar Verständliche und Anschauliche empfehlen, weil der Autor das Bedürfnis nach Veranschaulichung/Vergegenwärtigung/Epiphanie des Für und Wider der Moderne mit Blick auf Chancen eines richtigen Lebens im falschen zu befriedigen vermag. Wie wird aus dem verkorpelten, pensionierten Beamten des Zentral-Tax- und Gebührenbemessungsamtes Julius Zihal ein Mensch? Nach einem „Leben als Dienstzeit“

¹⁵ Weil man sich letztlich nicht festlegt: Welsch besteht darauf, dass seine Perspektive auf die Welt keine „absolute“ sei. Denn „[v]ielleicht gibt es eine solche gar nicht, vielleicht existieren mehrere Perspektiven“, nur daran halte er fest, „dass die menschliche Perspektive in der Lage ist, eine zutreffende Beschreibung der Welt zu entwickeln“ (Welsch 2012b, S.130). Das ist ein wenig verwirrend, weil man nach der Redlichkeit fragt, zudem ist diese Einlassung dem Konstruktions-Gedanken eng verwandt?!

macht die „unmeßbar feine Haaresbreite“, um die er den Lichtschalter verfehlt, dass Julius Zihal ein Wahrnehmungserlebnis hat, „woraus [...] jene chemische Verbindung, jene neue Dimension, höhere Ordnung oder unia mystica entstand“, die Doderer auf seine Weise plausibel zu erläutern sich vorgenommen hat. Denn die nach wie vor von „Dienstpragmatik“ durchwirkte Amtsperson steht im Dunkeln und entdeckt „die gelblichen oder weißlichen, trüberen oder helleren Gestirne“, das sind die ringsum beleuchteten Fenster, „die kranken Erdensterne der Groß-Stadt, die ebenso zweideutig und rätselhaft blinzeln können, wie die himmlischen das tun.“¹⁶ Zunächst mit einem „Gucker“ trifft den Pensionär „der neue Anhauch einer anderen Art von möglicher Ordnung.“ Später, ausgerüstet mit einem auf dem Dreibein schwenkbaren und für „terrestrische Beobachtung“ und „astronomische Liebhaberzwecke“ verwendbaren Fernrohr, gerät das eingefleischte taxamtliche Denken und Tun aus dem Rhythmus, ganz und gar, bis schließlich zu konstatieren ist: „Nein, das ist kein Amtsrat mehr; was dort zwischen Trümmern und Finsternis rumpelt, das kann als solcher nicht mehr gut bezeichnet werden. Es ist: das Chaos.“ Und daraus ein Anfang: „Dann richtete [Julius Zihal] sich unverletzt in ganzer Größe auf und tat den ersten Schritt einer neuen Person: zum Lichtschalter.“¹⁷

¹⁶ Die „Großstadt“ indessen passt nicht zu Welsch. Die „Stadtphilosophie“, die, falls sie sich „doch einmal über die Stadt hinausbewegt, dann [gleichwohl] deren Tore [mitnimmt] und [...] das Freie deren Maß [unterwirft]“, wird negativ dem Sokrates zugeeignet (Welsch 2012c, S.181). Verbunden mit dem Lob der Stadt (als „perfekter Bedürfnisanstalt“; ebd., S.184) stehe sie für die homozentrierte Denkweise der Moderne. Hingegen sei Urbanität nicht aus dem Blickwinkel des Menschen, sondern nach „Auflösung des Humanprivilegs“ neu zu konzipieren (ebd., S.191). Welschs (romantisch motivierte?) Kritik der Stadt(architektur) leuchtet nicht ein. Sie ist nicht präzise und weit entfernt z. B. von Brechts Vergegenwärtigung der Stadt durch den „Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny“, der seine Kritik mit dem Neologismus „Civilis“ (zusammengesetzt aus „Zivilisation“, „Syphilis“ und „City“) auf den Begriff bringt (Knopp 2012, S.10).

¹⁷ Es gehört zum spezifischen Charakteristik der literarischen fiktionalen Rede, auf ihre Art und Weise sinnliche Erkenntnis zu vermitteln, dadurch, dass sie ein Phänomen zur Anschauung bringt (Gabriel 2005). Unter dem Gesichtspunkt des Erwerbs von Erkenntnis mit Hilfe von Artefakten gelingt es, das Phänomen ästhetischer Erfahrung und den Zusammenhang zwischen ästhetischen/poetischen Texten und deren Rezeption im Unterschied zu Welsch ontologiefrei zu bearbeiten. Demnach lassen sich ästhetische bzw. poetische Texte als Versuche nicht-wissenschaftlicher Erkenntnisvermittlung interpretieren, als einbildungskräftige/fantasievolle, eigensinnige Beiträge zur Bereicherung des Diskurs über die *conditio humana*; von einer Aufdeckung „rohen“, „rein sinnlichen Seins“ ist nicht die Rede. Wir betreten mit dem Lyriker, Epiker, Dramatiker (und auch mit den Filmemachern) das Reich der literarischen Fiktion, jedoch nicht das Jenseits mit Entitäten außer uns, für sich, auch ohne uns. Ein Dichter-Autor kann, wenn er Texte nach seinen eigenen Darstellungsabsichten kreiert, die der Veranschaulichung eines Gegenstands zwecks Erkenntnis nützlich sein sollen, mit Konsistenz und Kontingenz auf seine Art umgehen, er schafft Kausalität an Stellen, die in Wirklichkeit so nicht vorkommen, er reduziert Komplexität und simplifiziert Kompliziertheit, was ein Wissenschaftler sich so nicht traute, er schafft Chaos und/oder Kosmos, er personifiziert Merkmale, Eigenschaften und Kategorien, er ermöglicht Identifikation und flottiert frei, aber nicht willkürlich, denn auch seine Branche kennt Normen und Regeln. Allerdings vom „Fundus genuin sinnlicher Erschlossenheit zehren“ – wie könnte eine solche Zehrung fürs Schriftsteller-Handwerk (Film-Handwerk) und für gelernte Leser (Zuschauer) operationalisiert werden? Ein Künstler, der die Welt und die Menschen erkundet und mit Lebens- und Praxis-Entwürfen (evtl. auf der Bühne) experimentiert, der nach seinem Gusto Gegenstände, Zustände, Ereignisse, Dinge, Prozesse, Entwicklungen semiotisch markiert und bildhaft/plastisch/einprägsam macht, tut dies als artisan und craftsman mit seiner Vorstellungsgabe und nach oder auch gegen Vorschriften und Maßen und Ideen seiner künstlerischen Zunft. Dabei verlässt er sich auf die Empfänglichkeit des (schöpferischen und konsumierenden) Subjekts, er vertraut auf das Vermögen der *aisthesis* (=das rezeptive Gegenstücks zur künstlerischen Produktion: *Poiesis*), er rechnet mit der Sinnlichkeit des Subjekts, die er als ein Erkenntnisvermögen betrachtet, das Fantasie und Einbildungskraft einschließt, er setzt auf die Fähigkeit oder Disposition der Individuen, durch die Sinne „angesprochen“, also affiziert oder gereizt zu werden, um Konnotationen kontextuell freizusetzen (Gabriel 2005, S.502). Der Erkenntnisgewinn der Literatur liegt darin, dass man der literarischen Fiktion in der (wirklichen) Wirklichkeit Raum und Gestalt gibt und so vielleicht den eigenen Horizont öffnet, Alternativen wahrnimmt; eine kathartische Funktion. In „Die erleuchteten Fenster“ von Heimito von Doderer steht: „ein Buch ist für den Geist des Menschen nicht mehr – allerdings auch nicht weniger! – als das sogenannte Rollfeld für ein Flugzeug: kann er sich, die Zeilen entlanglaufend, von diesen lösen, und endlich ganz vom Blatte, selbst frei schwebend und frei, und vielleicht freier und befreiter als der Autor“. Dichter-Wahrheit will das zu Erkennende zur Anschauung bringen, sie macht mit einer unbestimmten/offenen Darstellung das Allgemeine im Besonderen anschaulich klar. „Unbestimmt/offen“ ist dabei so aufzufassen, dass das Allgemeine (eines individuellen Buches oder auch eines Films) nicht sicher/endgültig/perfekt/definitiv auf den Begriff gebracht werden kann, keineswegs ohne Rest in Wort-Sprache oder in ein anderes Medium übersetzt werden kann. Dem Medium der spezifischen Darstellung kann die spezifische Eigenart, z. B. Buch oder Film zu sein, nicht genommen werden. Ein Buch oder Film kann nicht ohne Auslassungen/Verlust in ein anderes Medium übersetzt werden. Ein Irrtum, zu meinen, man könne die Individualität ästhetischer Texte völlig ausschöpfen, man könne *eine* Weisheit (als *Moral* von der Geschichte) eindeutig deduzieren. Ein ästhetischer Text mag vielleicht auch auf etwas außer sich und auf etwas zwischen den Zeilen zeigen, aber wieso sollte er darauf zeigen, „was auf ewige, unnahbare Weise außerhalb des Satzes ist“ (Barthes zit. N. Welsch 2012a, S.559)? Jeder Schriftsteller kreiert via Text zusammen mit dem Leser ein eigenes „Universum“, wie Simone de Beauvoir sagt. Und so sind literarische Fiktionen mit ihren Effekten insgesamt verstehbar als ein künstliches und künstlerisches Machwerk, zu interpretieren als

Welsch behauptet: „Die anthropische Denkform beruht auf der Annahme einer grundsätzlichen Andersheit der menschlichen Seinsweise gegenüber allem Weltlichen. [Und so ist für alle diejenigen, die dies annehmen] dann tatsächlich plausibel, ja unausweichlich, dass wir zu dieser uns ganz fremden Welt keinen wirklich adäquaten Zugang haben, sondern >Welt< nur nach unserer Weise konstruieren und somit nur zu einer >Welt nach Menschenmaß< gelangen können“ (Welsch 2012a, S.11, S.547). Welsch will diese „grundsätzliche Andersheit“, in der wir alle gefangen sein sollen, zugunsten einer einvernehmlichen Seinsweise von Mensch und Welt überwinden, und dies in der Überzeugung, dass Wahrheit dort erscheint, wo etwas – so sagen manche – unheimlich authentisch rüberkommt. „Para-Erfahrung“ wird anstelle theoretischer Fundierung zur erlebnisprallen Instanz glaubwürdiger Mitteilungen vom Jenseits der Moderne promoviert, wird „zum Garanten der vollen Dröhnung des Unmittelbaren“ (Jürgens 2013, S.64). Allein, nicht nur „Para-Erfahrung“ der beschriebenen Art, sondern Welsch will mit eben *der* gesellschaftlichen Institution der Geistesgeschichte/mit *dem* Kulturprodukt par excellence, die/das ihm wie nichts anderes für die Konstruktion der modernen „Welt nach Menschenmaß“ steht, mit den *Wissenschaften* des Lebens Rausch erfassen. Neben all den „Para-Erfahrungen“ und der Kunst sei es die moderne Wissenschaft, die uns unumstößliche Sicherheit darin verleihe, dass uns alle die Welt einbindet, wir nicht von ihr losgebunden sind, die Natur uns alle einbettet, aber nicht entbettet, Welt und Natur uns inkludieren, aber nicht exkludieren. Es läuft auf „eine hochzeitliche Weltumarmung“ hinaus (Ausdruck entliehen aus Camus' „Hochzeit des Lichts“). Mit der Trauzeugin der Wissenschaft. Und so will Welsch (2012a, ab Seite 613), gestützt auf Daten, Fakten und Tatsachen der Wissenschaften von der „kosmischen, biotischen und kulturellen Evolution“ (ebd.), doch argumentieren(!?), denn als eine „rationale [...] Widerlegung“ [des anthropischen Axioms] „bietet sich die Betrachtung der evolutionären Stellung des Menschen an. [Und die empirischen Natur-, Bio- bzw. die Lebenswissenschaften würden es zeigen:] Der Mensch, im Zuge der Evolution entstanden, hat mit den anderen Produkten dieser Evolution vieles, wenn nicht gar alles gemeinsam. [Es lautet das Fazit, die Quintessenz ist:] *Wir sind von dieser Welt*“ (ebd., S.11, S.548), übrigens auch als Cyborgs oder was kraft (Robotik und) IT und KI sonst noch alles aus uns werden kann (Welsch 2012a, S. 769f.).¹⁸

Produkt/Wirkung/Folge literarischer Arbeit. Als eine literarische *Fiktion* bietet uns Welsch das Jenseits der Moderne nicht an, offenbart wird indessen eine „onto-logische“ *Realität* (ebd., S853ff.).

Für die Explikation des „Empfindens von Schönheit“ in Sachen Literatur(=Dichtung), wozu Welsch nichts ausführt, macht Koppe in seiner „endeetischen Ästhetik“ folgenden Vorschlag (Koppe 2004, S.127ff.): „>Schön< sind ästhetische Texte, wenn in ihnen Bedürfnisse als befriedigt vergegenwärtigt werden“ (ebd., S.165). Damit ist nicht Kitsch gemeint, der vorgibt, Wunschträume wären in der Wirklichkeit des Lebens tatsächlich erfüllt oder erfüllbar (Koppe 2005, S.265). Sondern es ist gemeint, dass es den von ihrer Bedürftigkeit betroffenen Menschen mit Hilfe der „Artikulationspotenz“ der Literatur/Dichtung, die der gewöhnlichen Sprache des Alltags „überlegen“ ist, gelingt (Koppe 2004, S.134f.), eine Kommunikation zu führen, die dem „Elementarbedürfnis nach kontingenzaufhebendem Lebenssinn“ (ebd., S.144) kontrafaktisch Befriedigung verschafft. Ästhetische Texte erfüllen „ein Bedürfnis ersten Ranges: nämlich nach unverkürztem kommunikativem Austausch von Menschen – nicht als kognitiven Neutra, sondern aus Fleisch und Blut – eben als Bedürfnissubjekten, die sich als solche schrankenlos offenbaren“ (ebd., S.146). Die ästhetische Rede bei Laxness und Doderer verschafft auf unterschiedlichen Interpretationsebenen Vokabular, sie macht fähig zur Artikulation von Lebensspraxen und von Lebensentwürfen, sie diskutiert deren Verträglichkeit, gibt Positionen der Zustimmung und Ablehnung Raum, fordert Kommentare, will Ergänzungen, Alternativen, verpflichtet zu nichts, rührt vieles an, deutet an, spricht aus, lässt vieles stehen, lässt Angelegenheiten offen. Erwogen wird der Sinn und Zweck solcher Fragen wie nach dem Sinn des Lebens, angeführt wird Pragmatik, wird Existenztalent, berichtet wird über die Konsequenz bestimmter Weltanschauung, von Weltbildern und Argumentationen, von Versöhnung und Entzweiung etc. Es findet sich ein Ethos in der Antwort auf die Frage, wie man leben soll und könnte, wenn man schon mit dem „Kontingenzschock“ (G. Anders) leben muss, was in der Terminologie philosophischer Anthropologie als „Praktische Grundnorm“ angegeben werden kann: „Beachte, daß die Anderen bedürftige Menschen sind wie du selbst, und handle demgemäß!“ (Kamlah 1973, S.95). Insgesamt wird mit Dichtung/Literatur als extraordinärem Kommunikationspartnergezielt eine Kommunikation möglich, die als eine das „Artikulationsdefizit“ des Alltags „überbietende“ ästhetische Kommunikation unter uns und unseresgleichen das erfüllt, was man ohne sie vermisst/entbehrt: sinnstiftendes Miteinanderreden (Koppe 2004, S.134).

¹⁸ Dieses Thema hat nicht Welsch erfunden. Mit Worten Sloterdijks könnte die Mühe der Aufhebung der Opposition zur Welt auch als Anleitung zum „Tauchen“ beschrieben werden. „Tauchen [kann] als Sammelname für alle Übungen des Übergangs von der konfrontierenden zur medialen Seinsweise stehen – wobei konfrontierend ein Verhalten heißen soll, das das Gegenübersein betont, während medial für das Verhalten steht, in dem das In-Sein führend wirkt“ (Sloterdijk 1993, S.72).

Welsch will seine Philosophie mit dem „neuesten Stand der naturwissenschaftlichen [und evolutionsbiologischen und paläanthropologischen] Erkenntnis“ (ebd., S.619) vereinbaren können. Deshalb bezieht er sich im vierten und fünften Teil seines Opus auf die Ergebnisse und Erkenntnisse der Physik, Astronomie und Kosmologie und auf Ergebnisse und Erkenntnisse der Lebenswissenschaften der Physiologie, Zellbiologie, die sich mit dem Organismus beschäftigen, auf die Genetik und die Embryologie, die sich mit Fortpflanzung und Vererbung befassen, auf die Evolutionstheorien, die die naturgeschichtliche Entwicklung des Lebens rekonstruieren; und ausschließlich Natur- und Biowissenschaften sind für Welsch die maßgebenden Bezugswissenschaften seiner Philosophie. Das alles anzuführen und als Naturalismus zu kommentieren, was Welsch für die Konzeption (s)einer „Anthropologie auf evolutionärer Basis“ heranzieht (ebd., S.613), ist zu viel (etwa: „*Hervorgang* von Rationalität aus Animalität“, ebd., 679ff.; „*Hervorgang* von Kultur aus Natur und Protokultur“, ebd., S. 725ff.). Wichtig ist, nichts von dem, worauf sich Welsch bezieht, was er zu „Mensch und Welt im Licht der Evolution“ (ebd., S.613ff.) und zur Auflistung „unserer „Welthaftigkeit““ (ebd., S.779) zu sagen hat, jedenfalls was Daten, Fakten und Tatsachen betrifft, ist ohne Wissenschaft und ihre Konstrukte darzubieten und insofern ist es schon spannend, wie Welsch das hinkriegen will, modernste Forschung und Theorie zur Widerlegung des „anthropischen Axioms“ und zur Konstitution des homo mundanus heranzuziehen. Sind es doch die das Weltbild der Moderne prägenden Wissenschaften, die von Welsch anfangs („Die kopernikanische Revolution“, ebd., S.93ff.) als Reinform des „anthropischen Axioms“, als Inkarnation des Geistes der disparaten Moderne vorgestellt werden. Verfügt nicht ausgerechnet die Wissenschaft über eine nur „anthropomorph oder vitalistisch oder substantialistisch“ gefärbte Perspektive?! Also, wie taugen die Erkenntnisse der empirischen Wissenschaften für (s)eine Philosophie der von der Welt nicht abgenabelten Erdlinge? Wie kann Welsch die Wissenschaftler als Reiseführer durch die Wüste ins gelobte Jenseits der Moderne anstellen? Welches ist der Text, welche ist die Melodie des Preislieds der Natur und des Lebens, das Welsch gemeinsam und in Harmonie mit Wissenschaftlern anstimmen will, die wie keine anderen dafür verantwortlich gemacht werden, durch ihren „transzendentalen Anthropomorphismus/Anthropo-Relativismus“ die Natur und das Leben entgöttlicht und entzaubert zu haben (ebd., S.197ff.)?!

Welsch meint, es klappe so, dass er die von ihm ausgewählten evolutionstheoretischen Konzepte, wie etwa zur Kosmogonie, zur Erdgeschichte, zur Naturgeschichte des Lebens und zur Geschichte der Menschen, als Selbstdarstellung der Natur deutet und auslegt; er macht aus den Wissenschaften eine Verlautbarung der Evolution in eigener Sache. „Konsequenterweise [weil es so sei, dass Kognition und Geist aus der Kontinuität mit der biotischen Welt und der physischen Welt insgesamt erwachsen] ergibt sich daraus die Vermutung, dass unser Erkennen die Natur, die ihm eben nicht wesensfremd, sondern wesensverwandt ist, auch adäquat zu erfassen vermag. [...] In der menschlichen Reflexion holt die von Anfang an reflexiv verfasste Natur sich selbst ein. [...] daher bezieht sich, wenn wir uns auf die Natur beziehen, eigentlich die Natur auf sich selbst, betreibt ihre Selbsterfassung“ (ebd., S.811). Diese These ist ein Hammer! Die Natur, selbstreflexiv von Anfang an, wisse qua Natur- und Biowissenschaften über sich selbst und ihre Geschichte Bescheid und sei heutzutage in der Lage und bereit, mit der Wissenschaft als ihrem Sprachrohr allem Seienden eine gemeinsame Weltheimat zu künden und kosmisches Denken zur Norm zu machen. Rationalität sei nicht „irdischen“, sondern „himmlischen Ursprungs“ (ebd., S.675f.), der „evolutive Prozess ist selber von wahrhaft onto-logischer Art“, singt nicht George Harrison, sondern schreibt Wolfgang Welsch (ebd., S.853), der „evolutive Prozess ist in gleichem Maße ontisch wie logisch kreativ“ (ebd., S.857).¹⁹

¹⁹ Damit meint Welsch u. a. Folgendes: Naturgesetze gälten nicht schlechthin, sie seien zusammen mit der Entwicklung des Kosmos entstanden (Welsch 2012a, S.855). „Ihre ganze Typik [hier: die Typik der Gravitationsgesetze] ist an die Existenz von Massen gebunden – weil sie sich mit der Entstehung von Massen als deren Gesetze herausgebildet haben“ (ebd., S.855). Es sei so, „dass die Naturgesetze jeweils ineins mit der Entstehung der betreffenden Entitäten hervorgehen“ (ebd.). „Der evolutive Prozess ist nicht nur einer der Bildung physischer Entitäten, sondern ebenso der Gesetzmäßigkeiten dieser Entitäten“ (ebd.). Nach Welsch ist es die „Prozessabkünftigkeit alles Seienden“ (ebd., S.858), die macht, dass heutzutage z. B. Naturgesetze (auf-)gefunden werden, die man zu Zeiten, in denen das Universum „kosmisches Plasma“ gewesen ist, nicht hätte auffinden können (ebd., S.855). Wohl ist korrekt, dass es ohne Masse und Entfernung (zwischen Körpern) und ohne den Vorgang der Beschleunigung kein Gravitationsgesetz, ein empirischer Allsatz, der zur Erklärung von Bewegungsphänomenen in bewährter Weise dient, gebe, aber doch ebenso, dass ohne das Interesse am Explanans des ausgewählten Phänomens/Explanandums und ohne Entwicklung einer mathematischen Sprache für die Physik und ohne technisches Gerät (im Labor und/oder im Feld) niemand das Gravitationsgesetz aufgeschrieben hätte. Deshalb ist das „Vorkommen“ des Gravitationsgesetzes (der Naturgesetze) nicht dem Werden des Universums geschuldet, sondern den als Wissenschaftler handelnden Personen, der Geistesgeschichte und deren Kulturhöhe mit entsprechendem Ingenieurwissen und kluger Technik. Bleibt die Frage: „Wie ist die Objektivität [z. B. der Physik bzw. der Natur- und Biowissenschaften] möglich?“ (Lorenzen 1969, S.142). Da für die Aufstellung des Gravitationsgesetzes die Möglichkeit des Messens von Räumen, Zeiten und Massen gegeben sein muss, ist erforderlich, nicht nur Größen wie Volumen, Grundfläche, Höhe, Weg, Beschleunigung,

Da werden *wir* also vom „bestirnten Himmel“ angesprochen (ebd., 618), da wird *uns* bei der Betrachtung des Firmaments *unsere* „kosmische Herkunft“ mitgeteilt (ebd., S.620), und dieses „angesprochen“ und „mitgeteilt“ ist wörtlich gemeint, aber auch wieder nicht, da solcher Art Korrespondenz Sender und Empfänger ja „vor, hinter oder unter der sprachlichen Welter-schließung“ verbinden soll. Auch scheint Welsch die Differenz wenig wichtig, ob jetzt der dichtende Wanderer einen Stern am Himmel bittet, sein Glückstern zu sein, und dieser mit lieblichem Scheine jenes Ansinnen gewährt, oder ob die Astronomen, Kosmologen und die Kosmogonie im Labor und am Computer forschen, Wissen darstellen und Erkenntnisse gewinnen. Doch, was dem Alltag und den Dichtern und Schriftstellern und Dramatikern an Kommunikation und Gegenstandskonstituierung erlaubt ist, da mag einer ruhig „die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt“ suchen, das ist noch lange nicht dem wissenschaftlichen und philosophischen Diskurs genehm. Jedenfalls werden von Welsch die angeführten Ergebnisse und Erkenntnisse der Natur- und Lebenswissenschaften nicht als Einführung in und/oder als Vorbild für wissenschaftliches und methodisches aufklärendes Denkens herangezogen, sondern es wird eine höchst spekulative Naturphilosophie entworfen, die auf Aventure gesetzt, auf den Reiz atemberaubender Ergebnisse und Erkenntnisse, der nicht Gedanken, sondern emotionsgeladene Reaktionen auslösen soll. Die objektiven Tatsachen der Wissenschaften sollen das Subjekt aufwühlen, und es ist das tiefe Betroffensein der Seele, was Welsch als Erkenntnis/Ergebnis zählt. Angesichts der Messungen von Raum und Zeit sollen wir nicht klein, sondern groß werden, weil wir in evolutionärem Sinne ins Unermessliche eingegliedert seien (ebd., S. 618ff.). Resonanzkörper für die Naturwissenschaften ist weniger der Kopf als vielmehr das Herz. So erhält in der „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ auch die Wissenschaft den Status einer „Para-Erfahrung“, weil sie mit ihrem stupenden Stand an Erkenntnissen und Wissen und Können als Türöffner zum rein sinnlichen und rohen Sein außer uns, für sich, auch ohne uns quasi als Zirkus der Sinne funktionieren soll.²⁰

Zeit, Masse und Geschwindigkeit definiert zu haben (Lorenzen 1969, S.145), sondern ebenso unabdingbar ist, Messhandlungen eindeutig festgelegt zu haben, also eine (Mess-)Prozedur und Normen intersubjektiv vereinbart zu haben, die bei Zugrundelegung eines Maßes eine bestimmte (Maß-)Größe (mit Hilfe von Messapparaturen) exakt festzustellen erlaubt (= Unabhängigkeit eines Messresultats von individuellen Umständen). Die Objektivität (hier:) des Gravitationsgesetzes ist demnach einerseits an die Übereinstimmung der Anforderungen gebunden, die normativ ans Messen zu stellen sind, damit die Objektivität der Messung von Bewegungsphänomenen gewährleistet ist, und andererseits von der Bewährung der aufgestellten (Gravitations-)Hypothese über Kraftfelder zur Erklärung der Verhaltenskonstanz der Natur abhängig (ebd., S.151). „Objektivität“ fällt als Gütekriterium den Leistungen der messenden und Hypothesen formulierenden Wissenschaftler zu. Angespitzt gesagt: Das Gravitationsgesetz (die Naturgesetze) ist (sind) ein Handlungsprodukt. Ganz anders Welsch. Ihm zufolge bringt sich die faktische und tatsächliche Gegebenheit (= „ontologische Objektivität“) der Objekte und Phänomene durch die Wissenschaften zur Sprache. In der Arbeit der Wissenschaftler wirke die evolutive Natur und komme zu sich selbst. „Die Möglichkeit epistemischer Objektivität gründet in der ontologischen Objektivität der Kognition“ (Welsch 2012a, S.901). Das bedeutet, Sein und Werden und Vergehen fallen mit Geltung der objektiven Darstellung der realen Welt, mit der Wahrheit bzw. der Bewährung der Aussagen über das Sein und Werden und Vergehen, die letztlich als eine „Weise der Selbstbezüglichkeit“ der Natur zu betrachten sei, zusammen (ebd., S.917). Welsch macht die „epistemische Objektivität“ (= Gültigkeit) der theoretischen Darstellung der Natur von der faktischen und tatsächlichen Gegebenheit (= „ontologischen Objektivität“) der Objekte bzw. Phänomene abhängig, die dem Gegenstandsbereich der je spezifischen Forschung zugehören. Welschs Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit der Objektivität lautet demnach: Die Objektivität der Physik bzw. der Natur- und Lebenswissenschaften ergibt sich/erschließt sich aus der gewordenen/entstandenen/jeder Erkenntnis genetisch vorausgehenden/„prozessabkünftigen“ Objektivität der physischen/natürlichen Welt. Wissenschaft wird als Naturzustand und als Naturprozess verstanden, der im Zuge seiner Entwicklung die eigenen Gesetzmäßigkeiten selbst entdeckt. „Kognition [dazu zählen intelligente Leistungen wie die Wissenschaft] ist eine Strategie des Seins selbst [...]. Kognition [, eine „neue und höhere Stufe in der Folge der Weisen der Selbstbezüglichkeit“; ebd., S.917] ist ein] von Grund auf [...] ontologisches Phänomen“ (ebd., S.899). „Kognition [ist ein] ontologischer Faktor“ im Weltgeschehen (ebd., S.903), sie öffnet den globalen Raum, sie ist „Objekt-bildend“ (ebd., S.907), sie ruft (sic!) u. a. Arten hervor (ebd., S.905). „Wirkungen der Kognition [sind] produktiver Natur“ (ebd., S.900), „Kognitionen“ seien „ontologisch produktiv“ (ebd.), in den Prozess der Evolution integriert. Da kann nichts „falsch“ sein und nichts „falsch“ werden. Denn „das Sein treibt sich kognitiv weiter – die Sichten der Welt gehören zur Welt“ (ebd., S.918). Wissenschaften (insbesondere die Natur- und Lebenswissenschaften) sind Phänomene der Natur(-geschichte). Der mit der Geschichte seines geografischen und gesellschaftlichen Kontextes verbundene Wissenschaftsbetrieb wird als Selbstbespiegelung der Natur aufgefasst und ist demnach, wie er ist, o.k. Er ist im Einklang mit der Natur. Er erfüllt einen Weltauftrag.

²⁰ Aber zugegeben, interessant ist die Frage nach der Welt „außerhalb“ des Zugriffs der Wissenschaften schon. Stekeler-Weithofer meint, es sei „keineswegs klar, ob der Bereich, in dem die Physik Prozesse der Natur vollständig erklärt, wirklich *den Gesamtbereich* des Weltgeschehens ausmacht, obwohl das von vielen ohne zureichenden Grund einfach angenommen wird“ (Stekeler-Weithofer 2003, S.34). Durchaus zulässig sei die Frage, „ob der Bereich der [...] darstellbaren objektiven oder dinglichen Natur den Bereich *des ganzen Weltprozesses* ausmacht oder nicht“ (ebd., S.12). Die Frage darf man ruhig stellen, „ob der entsprechende Rahmen der mathematisierten Naturwissenschaft *im Prinzip* ausreicht, um *alle Weltprozesse* darstellen und erklären zu können“ (ebd., S.35f.). Man kann „an die These der naturwissenschaftlichen Erklärbarkeit *aller* Weltprozesse nicht einfach glauben“ (ebd., S.36). Jedoch, wir haben, mag auch ein Universum dem

Gegen die mystische, aparte, merkwürdige, abwegige Auffassung davon, dass der „evolutive Prozess selber von wahrhaft onto-logischer Art“ sei, dass sich die Natur via Wissenschaft mit sich selbst beschäftigt, ist z. B. darauf zu verweisen, dass Welsch ganz selbstverständlich zur Ordnung der natürlichen und kulturellen Dinge und Geschehen die Einteilung und Vorstellungen der faktischen (=geschichtlich gewordenen) einschlägigen und keineswegs gegen Irrtümer immune Wissenschaften nutzt, sich also auf Taxonomien, Segmentierungen, Klassifikationen etc. bezieht, die aus dem Arbeitsprozess auch in Abhängigkeit von verfügbaren und verwendeten Instrumenten wie Linsenfernrohr, Lichtmikroskop, Elektronenmikroskop usf. der Forscher und Theoretiker entstanden sind. Die Annahme „verschiedener Ebenen des Seienden“ ist irreführend und überflüssig zudem wie das Versprechen, dass ein „nächster Schritt [der Seinsbetrachtung] eine Stufe tiefer [führe]“ (ebd., S. 552). Es ist die Hierarchie der Systemstufen (von Elementarteilchen übers Atom und Zelle und Organismus zur Gesellschaft oder von der Steckrübe zum Menschen) nicht als sich selbst ordnendes Naturgeschehen anzubeten, eine (solche) Seinsordnung ist nicht natürlich, sie trägt „keineswegs den Atem der Welt in sich“ (ebd., S.930), sondern sie ist von Hochenergiephysikern, Biochemikern, Zellbiologen, Immunologen, Anthropologen, Soziologen produziert und fabriziert, spezifischen Erkenntnisinteressen, jedoch keineswegs einer scala naturae folgend. Es werden die jeweiligen und speziellen Beschreibungs- und Erklärungsleistungen von unterschiedlichsten Gegenständen aus der Natur oder Kultur (etwa Molekül, Gewebe, Zellstruktur, Organ, Organismus, Denken, Intelligenz, Sprache) von der Wissenschaft hierarchisch geschichtet/in wechselseitige Abhängigkeit gebracht. Die Natur macht diesbezüglich gar nichts. Das heißt also, dass die von den Fachwissenschaften kreierten Modelle zur Beschreibung und Erklärung bestimmter Phänomene (etwa Kohlenstoff, Gen, Blutzelle, Muskel, Kleinhirn, Mensch, Schulklasse) in eine „aufwärts“ tendierende Reihenfolge gestellt werden, aber es ist überhaupt nicht so als würden Naturphänomene und Kulturphänomene von sich aus eine (entwicklungslogische) Rangfolge bilden, gar mit dem Menschen oder der Mensch-Maschine-Kombination als (vorläufig) Krone der Schöpfung. Konstrukte und methodische Konstruktionen, wohin man schaut. Und eingeschlossen in diese will Welsch den Beweis einer Natur außer uns, für sich, auch ohne führen?!

Und es ist auch nicht der erste Zweck der Evolutionstheoretiker, märchenhaftes, ein von der Erfüllung einer „Bestimmung“ getriebenes Naturgeschehen zu erfinden, sondern begründete Naturgeschichtsschreibung zu verfertigen, wobei von einem „weiten Atem“ behaucht zu werden, nicht die Methodik ersetzen kann (ebd., S.846). Methodische Schärfe wäre gut, denn mir scheint, dass Welsch das Werden des Universums, der Tiere und des Menschen mit dem Beschreiben und Erklären dieses Werdens amalgamiert, also nicht zwischen „Geschehen“ (=Naturprozess) und dem „Erzählen dieses Geschehens“ (=Geschichte) trennt (Janich/Weingarten 1999, S.73f.). Deutlich wird das schon mit seiner die „kosmische Betrachtung“ einleitenden Behauptung, dass man, um „den Menschen ganz zu verstehen“, „weit zurückgehen“ müsse (Welsch 2012a, S.615), dass uns die Evolution den Sinn und Zweck unserer Haecceitas erläutern helfe. Hier wird die aktuelle Naturgeschichte, die die Natur- und Lebenswissenschaften heutzutage schreiben, als ein (schon ewig währendes?) evolutionäres Geschehen missverstanden. Der Auftrag der Evolutionsbiologie (jedoch) lautet, das gegenwärtig Lebendige als Fabrikation/Produkt vergangenen Geschehens unter Berücksichtigung aufgefundener Indizien und vorhandenen naturwissenschaftlichen und anderen Kausalwissens nach dem Modell der Mutation/Variation, Selektion und selektiver Retention/Stabilisierung zu rekonstruieren. So gesehen kann „survival of the fittest“ keine Beschreibung des Naturgeschehens sein, sondern nur eine Methode/methodisches Prinzip der/zur Erklärung des Naturzusammenhangs/der Abfolge natürlichen Lebens unter besonderer Beachtung dessen, was vorhanden ist. Konsequenterweise ist es ein erkenntnistheoretischer Fehler das „Überlebhabende als kausale Wirkungen eines Überlebensprinzips [„survival of the fittest“] zu bezeichnen, statt zu sehen, dass es eine Erfindung von Evolutionsbiologen ist, ein Beschreibungs- und Erklärungsprinzip für das heute vorfindliche Lebendige im Verhältnis zur eigenen Vorgeschichte zugrunde zu legen“

nächsten folgen und dies seit Ewigkeit (Welsch 2012a, S. 621), zur Produktion von Wissen und Gewinnung von Erkenntnis keine andere Chance als rational geführte Unternehmen wie die Wissenschaft und die Philosophie einzurichten. Also kein „Harmonieglauben“, stets Distanz von „mystifizierendem Aberglauben“ (Stekeler-Weithofer 2003, S.36)! – Brechts Meti warnt vor der Gefahr, zum Zwecke der Konstruktion vollständiger Weltbilder Irrationales zu bemühen, und er lobt Bescheidenheit, keineswegs wisse man alles, und mahnt, zur Erklärung sich nur auf das zu beschränken, was man wirklich weiß, im folgenden Aphorismus: „Die Urteile, die auf Grund der Erfahrungen gewonnen werden, verknüpfen sich im allgemeinen nicht so, wie die Vorgänge, die zu den Erfahrungen führten. Die Vereinigung der Urteile ergibt nicht das genaue Bild der unter ihnen liegenden Vorgänge. Wenn zu viele Urteile miteinander verknüpft sind, ist das Zurückgreifen auf die Vorgänge oft sehr schwer. Es ist die ganze Welt, die ein Bild erzeugt, aber das Bild erfährt nicht die ganze Welt. Es ist besser, die Urteile an die Erfahrungen zu knüpfen, als an andere Urteile, wenn die Urteile den Zweck haben sollen, die Dinge zu beherrschen. Meti war gegen das Konstruieren zu vollständiger Weltbilder“ (zit. nach Knopp 2012, S.90).

(Janich/Weingarten 1999, S.77). So gesehen lässt sich aus der Evolutionstheorie beim besten Willen keine Bestimmung des Menschen oder etwa eine Vorschrift zur Verbesserung des Einsseins mit der Natur destillieren. Demnach liefern die Natur der Natur- und Biowissenschaften keineswegs den vollständig befriedigenden Originalhauptbeweis für die Weltverbundenheit alles Seienden, für eine Alleinheit, wie Welsch erhofft, nein, gewiss ist: Von einem Weltschoß bzw. von „Schoßverhältnissen“ zwischen einem Ganzen und menschlichen Lebewesen kann nur „mystisch“ die Rede sein (Sloterdijk 1993, S.67).²¹

Welsch schätzt das schon nicht verkehrt ein: Nicht nur seine „Exposition“ der „Para-Erfahrungen“ „ist riskant und erfordert Mut“, denn sie „nehmen sich als etwas Merkwürdiges oder gar Abwegiges, als unverständlich oder unglaublich, als apart oder mystisch aus“ (Welsch 2012a, S.549), sondern ebenso die naturphilosophische Verwertung der Berichte aus der Wissenschaft, seine Philosophie ist mysteriös. Denn entgegen der „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ entpuppt sich der Gegenstand „Natur“, mit dem sich die Wissenschaften beschäftigen, erkenntnistheoretisch als ein kooperatives und kommunikatives Produkt theoretischer Vernunft (= Menschenwerk), als ein diskursives Ergebnis eines an unterschiedlichste Erkenntnisinteressen, Ziele und Zwecke gebundenen, institutionellen und organisierten Handlungsgefüges, das seine je besonderen Phänomene durch die je spezifische terminologische, begriffliche und methodische Darstellung konstituiert und mit dem Anspruch der Transsubjektivität und Universalität beforcht und in Theorien darstellt (Janich/Weingarten 1999). Ontologie-frei und Metaphysik-frei ist unsere „Rede über physische Dinge und unsere physikalischen Erklärungen von Prozessen in der Erscheinungswelt [...] als besondere Praxisform zu begreifen. Eben daher ist unser Begriff der objektiven Natur über den der möglichen objektiven Naturerfahrung zu erläutern, also über den des möglichen objektiven Wissens über Natur. Dieser Begriff wiederum ist abhängig von unseren Postulaten dafür, daß ein entsprechender Wissensanspruch objektive oder situationsinvariante Geltung besitzen kann bzw. besitzt. Dies wiederum hängt von den je realen Grundformen invarianter Darstellung und Erklärung objektiver Erfahrungen ab. Der Naturbegriff darf nicht von irgendwelchen leeren, unbestimmten, Behauptungen über eine *Natur an sich* abhängig gemacht werden, wenn wir nicht von einer echt erfahrungswissenschaftlichen Haltung in einen beliebigen, thetischen, Glauben an >das Absolute< bzw. in ein rein dogmatisches Gerede über *ein Reich von Dingen an sich selbst jenseits kontrollierter Erfahrungen zurückfallen wollen*“ (Stekeler-Weithofer 2003, S.36f.). Mit der Wissenschaft der Aufklärung tritt eine um Wohlssein alles Seienden sich sorgende Natur hinter sich zurück. Selbstverständlich kann die entzaubernde Nüchternheit der Forschungen und Theorien einen entscheidenden Beitrag für ein bezaubertes Leben-Können leisten, manchen verführen, mit vollem Ernst das Leben zu preisen und sogar zur Wissenschaft als einer Lebensform zu finden (Mittelstraß 1982).²²

²¹ Für Welschs in die Ontologie eingeschlossene Erkenntnistheorie verhält es sich so, als würde die Natur (als Subjekt) mit den Wissenschaften, mit den Evolutionstheorien auch in Kulturbelangen die Stimme erheben, gegen die Moderne das Wort ergreifen, ihre Sprache finden und sich darstellen und präsentieren. Dabei, so muss man das nach Welsch wohl sehen, haben wir in der Moderne Schwein insofern, als wir in größter Not die Natur auf höchstem Erkenntnis-Level begrüßen dürfen. Und es muss, Welsch zufolge, die „onto-logische“ Natur selbst sein, die, insofern sie sich als Evolution denkt, alle die Evolutionstheorien, die im Gespräch sind, prüft und für (überlebens-)wert oder (überlebens-)unwert befindet. Damit, wieder Welsch, übernimmt die Natur den Vorschlag der genetischen Erkenntnistheorie, Gültigkeitsansprüche nicht nach Rationalitätskriterien zu diskutieren, sondern Theorien bzw. Meme oder auch koadaptive Memkomplexe, das sind Ideen und Überzeugungen, die als Replikatoren soziokultureller und wissenschaftlicher Entwicklung wirken können, dem Überlebenskampf auszusetzen und den Sieger abzuwarten (Welsch 2012a, S.752ff.). Differentieller Reproduktionserfolg steht ein für die Güte von Forschung und Theorie. Oder ist es, sensu Welsch, doch eher umgekehrt, dass es nämlich die selbst evolutionär verfahrenende Natur sei, die den Erkenntnistheoretikern und Wissenschaftlern den guten Rat gibt, secundum naturam zu denken? Oder wie?

²² Sloterdijk macht darauf aufmerksam, dass es diesbezüglich (verrückende Begegnung mit der Welt) ganz verschiedene Adressaten gibt, welche Welsch über einen Kamm schert: „Es bedarf keines Aufwands, um die These zu verteidigen, daß die Mehrzahl der Menschen in historischer Zeit weniger glücklich empfinden. Die schweigende Mehrheit aller Zeiten leben im Konsensus des mittleren Unglücks. Ihre Lebensgefühle und Selbstbewußtseine sind von dem Wissen gefärbt, daß der Übergang vom >>Ich bin da<< [= der Satz, mit dem die Selbsterfassung des Menschen beginnt, der durch Erzeugung/Koitus ins Leben gezwungenen worden ist bzw. das Leben von seinen Eltern als Geschenk erhalten hat] zur Gutheißen [=Bejahung des Daseins] nicht umsonst zu haben ist. [...] Solche Individuen bilden zweifellos auch die psychosoziale Hauptmasse moderner Gesellschaften, und ich [...] behaupte, daß sich aus ihnen die Klientel der psychologischen und philosophischen Dienstleistungen im gegenwärtigen Therapie- und Beratungsbetrieb rekurieren“ (Sloterdijk 1993, S.281f.) Welsch und seine Philosophie als Therapeuticum?! „Am Rand dieses menschlichen Hauptfeldes aus Angestregten und um sich selbst Besorgten steht eine extreme Minorität von rebellischen, verzweifelten und desintegrierten Subjekten [...] Es sind dies Individuen, denen der Übergang von dem Daseins-Satz zu einem positiven Kommentar nicht gelingen will, auch nicht mit Anstrengung [...]. Für solche Menschen hängen schon über dem Satz >>Ich bin da<< so dunkle Wolken, daß die Zumutung eines Übergangs zu positiven Zusätzen wie eine Überforderung wirken muß.“

Begeisterung fürs Leben soll sein. Ja. Allein, zu welchem Preis wird man ein homo mundanus?! Für diejenigen, die die in der Moderne Wissenschaft als eine Lebensform gewählt haben, wäre es ein großes Opfer, sich zu diesem zu wandeln. Zu welcher anderen Haltung führt denn auch dies ontologische, metaphysische und mystische Wissen „Wir sind von dieser Welt“ (Welsch 2012a, S.11, S.548) den aufgeklärten Bürger als zu der eines von seiner Langhantel überlasteten Gewichthebers? Was hat man vom „wahrhaften Mensch-Sein“ und von einem „welthaften Wesen“ (ebd., S.936) und einer „weltpassenden Erkenntnis“ (ebd., S.928f.)? Auf welche Weise und mit welcher Wirkung löst sich die Anthropologie der „Welt-Einheimischen“ und der „Welt-Inländer“ (Welsch 2012a, S.548) in der Wärme des Lebens auf?! Ein Beitrag zum Glück, zum Leben-Können? Ist der homo mundanus ein fröhlicher Mensch? Ein stiller und freundlicher? Angezogen und nüchtern? Ein demütiger? Gelassen? Mit der Welt versöhnt? Hat er den amor fati entwickelt? Er fühlt sich nicht (mehr) – wie Simone de Beauvoir zwischendurch zu ihrem Leben sagte - wie „geprellt“? Stellt der „Homo mundanus“ Material bereit, das motiviert, eine Erzählung des eigenen Lebens auch in der Absicht, sich selbst zu erkennen, anzustrengen? Ist der homo mundanus jemand, der fürderhin auch vernünftig denkt und handelt? Vor allem! Sollte der Erwerb von Autonomie mitgedacht sein, also die Distanz von Unvernünftigem und die Anpassung an Vernünftiges (Lorenzen 1985, S.137ff.), sollte der Gewinn vernünftiger Selbstständigkeit angestrebt werden, dann ist die Aufforderung der Kopie/Übernahme des evolutionären Denkens der Natur mit der Auflösung der „grundsätzlichen Andersheit“ total daneben. Dann ist das Postulat „Erkenntnis qua Innesein – nicht qua Andersein“ (Welsch 2012a, S.921) eine Formel für Unmündigkeit. Denn wie die Bewegung der Rotation in der Natur nicht vorkommt, so ist auch des Menschen überlegte Eigentätigkeit nicht natürlich, keine Nachahmung der Natur, sagt Blumenberg (1996, S.58ff.), sie lässt sich Naturvorgängen nicht zuschreiben (aber Welsch 2012a, S.756ff.), und weil das hinsichtlich der Ziele autonome, hinsichtlich der Mittel zweckrationale und anderen gegenüber zu verantwortende (solidarische) Handeln der Natur selbst fremd ist, ist es nur gegen sie – als grundsätzliches Anderssein - anzubahnen, zu entfalten und für möglichst viele zur Gewohnheit zu machen.

Ob es angebracht ist, eine Pädagogik samt Didaktik ins Spiel zu bringen, eine pädagogische Praxis eben, die den Übergang von der Mentalität der Moderne zur Mentalität des „Homo mundanus“ wahrscheinlich macht? Die Evolutionäre Pädagogik (Tremel 2004) und die Evolutionäre Didaktik werden sich freuen (Scheunpflug 2001). Auch sie haben die Biologie als Leitstern. Evolutionäre Pädagogen/Didaktiker ziehen gegen die Tyrannei teleologischen Denkens unter der Flagge der Teleonomie ins Feld und finden mit der Selbstverpflichtung auf evolutionsgerechte Methodik Anschluss an die genetische Erkenntnistheorie. So wird von ihnen eine metaphysikfreie, nachmetaphysische Ontologie favorisiert, die meint, Aussagen zu einer „Drei-Welten-Theorie“ zusammentragen zu können (Bätz 2010). Der Evolutionäre Pädagoge ist voll überzeugt, unumstößliche Existenzbeweise für das reale Sein einer Welt außer uns, für sich, auch ohne uns sowie für das reale Sein einer Vorstellungs- und einer abstrakten Welt (beide) in uns, für uns, nicht ohne uns zu haben. Für den Evolutionären Pädagogen sind zentrale Begriffe und Tatsachen empirischer wissenschaftlicher Theorien Entitäten, die in realen Objekten und Prozessen ihre Referenz haben. Beweise liefern ihm die empirischen Natur- bzw. Biowissenschaften wie Hirnforschung, Psychologie, Sinnesphysiologie. Für alle abstrakten Gegenstände gilt die Unabhängigkeit von menschlicher Erkenntnisleistung. Und die Fähigkeiten, Fertigkeiten und Kompetenzen, etwa personale Identität zu erringen, hält die Evolutionäre Pädagogik/Didaktik für grundgelegt im Menschen aus dem Pleistozän. Evolution wird als Vorgang auch für intentionales Lernen adaptiert. Evolutionäres didaktisches Design von Erziehung besteht in der Transformation pädagogischer Praxen in Evolutionsvorgänge durchaus mit den Tieren als Vorgängern. Es teilt der Evolutionäre Pädagoge mit Welschs Philosophie das Interesse an „ultimaten Erklärungen“ der Dinge und Geschehen, somit stimmt er für die Privilegierung der empirischen Natur- und Lebenswissenschaften bei der Beschreibung und Analyse der kooperativen und kommunikativen Praxis von uns Menschen auf heutiger Kulturhöhe. Insgesamt gesehen kann die Evolutionäre Pädagogik/Didaktik die „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ als stabilisierende Parallelaktion der eigenen Intention ansehen: secundum naturam zu denken und zu handeln. Eine Menge Verwandtschaft. Der Beifall der „Philosophie in evolutionärer Perspektive“ scheint garantiert.

Und zum Schluss der Vorschlag, sollte in Schulklassen die Mühe, ein menschliches Leben gedeihlich zu führen, zum Thema gemacht werden, sollte die Auseinandersetzung eines Individuums mit der eigenen Konstitution und der Prozess seiner

Unter ihren Bedingungen hieße das Dasein gutheißen soviel wie eine Katastrophe bejahen. Aus einer solchen Daseinsstellung ist ein Übergang ins Affirmative nur zynisch zu vollziehen“ (ebd., S.282). Hierauf bezüglich hat der „Homo mundanus“ nichts zu sagen. Deswegen auch vermag ich Sloterdijk und Schwemmer viel weiter zu folgen.

Personalisation und Sozialisation exemplarisch vor Augen geführt werden, und zwar mit Hilfe einer fiktionalen Darstellung, in der Merkwürdiges und Abwegiges, manchmal Unverständliches und Unglaubliches, auch Apartes und Mystisches eigensinnig dosiert ihren Auftritt haben, warum nicht ein Buch, das Imagination anfüllt und Einbildungskraft mobilisiert, ein Buch desjenigen, dem ein Philosoph nachsagt, dass er fabulierend den Muff seiner Zeit durchstoßen hat, eines „letzten Großmystikers“ Werk: „Am Jenseits“ von Karl May.

Literatur

Bätz, R. (2010): "Gibt es drei Welten?" - Knappe Bemerkungen zu einer Ontologie der Evolutionären Pädagogik. In: Gilgenmann, K./Mersch, P./Tremel, A. K. (Hg.): Kulturelle Vererbung. Norderstedt: Books on Demand GmbH, S.191-222.

Blumenberg, H. (1996): Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart: Reclam.

Camus, A. (2010): Hochzeit des Lichts. Hamburg: Arche.

Crouch, P. (2008): Postdemokratie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gabriel, G. (2005): Fiktion, literarische. In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd 2. Stuttgart/Weimar: Metzler, S.501-502.

Habermas, J. (1988): Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (2009): Realismus nach der sprachkritischen Wende. In: ders.: Rationalitäts- und Sprachtheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 316-375.

Hartmann, D./Janich, P. (1996), (Hrsg.): Methodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Janich, P. (2010): Der Mensch und andere Tiere. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Janich, P./Oerter, R. (2012): Der Mensch zwischen Natur und Kultur. Göttingen: Vandenhoeck.

Janich, P./Weingarten, M. (1999): Wissenschaftstheorie der Biologie. Stuttgart: UTB.

Jürgens, M. (2013): Im Reich der Unkenntlichkeit. In: KONKRET 3, S.64-65.

Kamlah, W. (1973): Philosophische Anthropologie. Mannheim: BI.

Knopf, J. (2012): Bertolt Brecht. Lebenskunst in finsternen Zeiten. München: Hanser.

Koppe, F. (2004): Grundbegriffe der Ästhetik. Paderborn: mentis.

Koppe, F. (2005): ästhetisch/Ästhetik (endeetisch). In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd.1. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 264-266.

Lorenzen, P. (1969): Methodisches Denken. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lorenzen, P. (1985): Grundbegriffe technischer und politischer Kultur. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Mittelstraß, J. (1982): Wissenschaft als Lebensform. Frankfurt am Main. Suhrkamp.

Mittelstraß, J. (1991): Das lebensweltliche Apriori. In: Gethmann, C.F. (Hrsg.): Lebenswelt und Wissenschaft. Bonn, S.114-142.

Rentsch, T. (1995): Schöne, das. In: Mittelstraß, J. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd. 3. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 721-726.

Rorty, R.(2005): Solidarität oder Objektivität? Stuttgart: Reclam.

- Rousseau, J.-J. (2011): Träumereien eines einsamen Spaziergänger. Stuttgart: Reclam.
- Scheunpflug, A. (2001): Evolutionäre Didaktik. Weinheim und Basel: Beltz.
- Schwemmer, O. (1997): Die kulturelle Existenz des Menschen. Berlin: Akademie.
- Schwemmer, O. (2011): Das Ereignis der Form. München: Fink.
- Sloterdijk, P. (1988): Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (1993): Weltfremdheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2011): Streß und Freiheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stekeler-Weithofer, P. (2011): Sinn. Berlin: de Gruyter.
- Tomasello, M. (2010): Warum wir kooperieren. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Treml, K. A. (2004): Evolutionäre Pädagogik. Stuttgart: Kohlhammer.
- Welsch, W. (2012a): Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne. Weilerswist: Velbrück.
- Welsch, W. (2012b): Mensch und Welt. München: Beck.
- Welsch, W. (2012c): Blickwechsel. Neue Wege der Ästhetik. Stuttgart: Reclam.
- Welsch, W. (2002): Unsere postmoderne Moderne. Oldenbourg: Akademieverlag.

Ich habe von Ingeborg Bachmann, Gottfried Benn, Ernst Bloch, Bertolt Brecht, Peter Handke, A. H. H. von Fallersleben Hermann Hesse, Joachim Ringelnatz, Arno Schmidt Ausdrücke und Redewendungen übernommen, aber nicht eigens zitiert.

Dr. Roland Bätz, Bamberg, im Juni 2013