

A conference was held in Prague, Czech Republic, in November 2002 that was entitled "Issues Confronting the Post-European World" and that was dedicated to Jan Patočka (1907-1977). The Organization of Phenomenological Organizations was founded on that occasion. The following essay is published in celebration of that event.

Essay 9

Das Traditionsverständnis und die technowissenschaftliche Mobilisierung

© Dean Komel

dean.komel@guest.arnes.si

Phenomenological Society of Ljubljana

www.fenomenolosko-drustvo.si

Abstract

Der technowissenschaftliche *Betrieb* radiert nicht einfach die Tradition aus, wie man gewöhnlich meint, wobei Tradition überdies mit Traditionalismus verwechselt wird, sondern er mobilisiert sie bis zur *höchsten Fragwürdigkeit*. Das Ausradieren ereignet sich »erst« in dem Sinnesumriss, den die Traditionskultur vorzeichnet. Der technowissenschaftliche *Be-trieb* drückt sich zugleich als das *Ge-stell* aus. Die Gegenüberstellung von technowissenschaftlicher Mobilisierung und Traditionskultur *stellt* die letztere vor die Frage ihres eigenen Sinnes.

In Erinnerung an Hans-Georg Gadamer

Nationale Entwicklungsprogramme stützen sich heutzutage fast ausnahmslos auf die Vision einer informationstechnologischen Gesellschaft. Andererseits wird festgestellt, dass gerade die Globalisierung des technowissenschaftlichen Betriebs kulturelle und nationale Identitäten aufzehrt und sie zu zerstören droht. Die Bedingungen der Möglichkeit für eine Bewahrung tradierter Identitäten schaffen also zugleich die Bedingungen zu ihrer Auflösung. Eine „vernünftige Lösung“ wäre, beide »Visionen« – diejenige der *Traditionskultur* und die der *technowissenschaftlichen Mobilisierung* – miteinander zu harmonisieren und so eine ganzheitliche gesellschaftliche Entwicklung zu fördern. Solche Visionen sind zwar schön, und die meisten Gesellschaftsanalytiker sind sich mehr oder weniger darin einig, dass eine generelle Akzeptanz dieser Lösung besteht. Dem entstammt auch das Bestreben,

The copyright on this text belongs to the author. The work is published here by permission of the author and can be cited as "Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations. Ed. CHEUNG, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Copoeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans Rainer Sepp. Web-Published at www.o-p-o.net, 2003."

Elemente der Traditionskultur so schnell wie möglich der Kette technologischer Reproduktion einzugliedern, um sie auf diese Weise zu bewahren.

Solch visionäre Harmonisierung setzt aber ein antiquiertes Verstehen der Traditionskultur voraus. Dadurch wird die grundlegende *Strittigkeit* verstellt, in der sich der Traditionssinn und die technowissenschaftliche *Effektivität* gegenseitig entdecken, erkennen und vielleicht auch sich ineinander fügen können. Solches „Harmonisieren“ geht immer zu Lasten der menschlichen *Freiheit*, welche die grundsätzliche Unstimmigkeit, Mangelhaftigkeit und das Fehlen von Gesichtspunkten entlarvt.

Mit der „Traditionskultur“ meine ich die *Menschwerdung* in einem weitesten Sinn, eine solche, die ihren *geschichtlichen Sinn gestaltet und für sich das geschichtliche Besinnen fordert*. Das Wort »Tradition-« gebrauche ich, weil das »wirkende geschichtliche Bewußtsein« – um einen Begriff Gadammers zu benutzen – das kulturell Geschaffene *als solches* charakterisiert und nicht nur den Teil von ihm, der den Gesichtspunkt des Traditionalismus befürwortet. Die Kultur kann nur *von der Tradition her* und demzufolge nur *in Transzendenz* schaffen, denken, werten, würdigen. Gerade in diesem Punkt zeigt sich der Hauptunterschied zur technowissenschaftlichen Mobilisierung, welche die Tradition nur ihrer *virtuellen Re-produktion* willen braucht. Mit der »technowissenschaftlichen Mobilisierung« meine ich dasjenige, was sich heute vor die planetarische Menschheit stellt und sich immer weiter ausbreitet: die Informations- und Kommunikationssteuerung aller Produktions- und Verbrauchsformen, das globale Ausmaße angenommen hat und für sich virtuelle Realitäten und Cyberräume schafft, spezifische Medienkulturen durchsetzt und in dieser Hinsicht auch die Mittel der Traditionskultur ausbeutet. Dieses Treiben, das man schwer angemessen benennen kann, mobilisiert die Welt wie ein Trieb, der im untilgbaren Kreisen seiner Auswirkungen alles und jeden von uns durchdringt. Es handelt sich um einen *Betrieb*, der – wenn überhaupt – nur diesem einen Ziel dient: das Leben im Ganzen zu *bewältigen*. Er mobilisiert das Lebendige überhaupt, nicht nur den Menschen, dem sich aus der Kulturperspektive der Tradition die Frage nach dem Sinn dieser Mobilisierung stellt und der den Gegensatz zwischen dem geschichtlichen Sinn und der technowissenschaftlichen Effektivität überträgt und erträgt.

Die Tradition, das Tradieren, stellt eine Trans-Dimension dar, die wir schlicht „Transzendenz“ nennen möchten. Ihr zufolge wird ein Mensch zum Menschen. Die Transzendenz im Sinne der *Menschwerdung* ist zugleich immer eine *Individuation* – durch die Elemente des Denkens und Empfindens, mittels Geist und Sinn, Liebe und Hass, Glauben, Brauch, Geschmack, der Überzeugung. Indem der Mensch zum Menschen wird, werden „ich“ und „du“, „wir“ und „sie“ angesprochen.

Die Technowissenschaft braucht eine solche *Menschwerdung* als Transzendenz und Individuation nicht – die Form des Menschen ist für sie schon bestimmt und kann demnach unbegrenzt informativ umgeformt werden. Aus der Faszination über diesen Betrieb setzt sich die Überzeugung durch, dass die Traditionskultur, aus der heraus und nach der der Mensch zum Menschen wird, ruhig vergessen werden kann. Auf der anderen Seite fällt es ein wenig schwerer, sich selbst einzuprägen, dass auch die technowissenschaftliche Mobilisierung *die Vergessenheit* kennzeichnet, die jegliches freie Entwerfen in der Traditionskultur bestimmt. Diese Vergessenheit nicht zu bedenken, heißt, *Sein ohne Freiheit* zu denken.

Damit ist auch schon gesagt, dass die Möglichkeit der Freiheit nicht in der Befreiung *von* Tradition besteht, so wie die neuzeitliche Auffassung der Freiheit es sehen möchte, sondern in der Freiheit *für* Tradition. Die Tradition ist *von sich her frei*, wenn wir sie außerhalb des Traditionalismus, außerhalb der Weltanschauungen mit ihren humanistischen Idealen, ja sogar jenseits der Geschichte zu denken vermögen. Die Tradition ist *das Freie* der Transzendenz der *Menschwerdung*. Dieses *Freie* geht nicht ausschließlich von uns aus, es kommt zu uns, auf uns zu, zunächst und zumeist durch das *Geschehen der Sprache*, die wir sprechen und in der wir ausgesprochen sind, die wir mit-teilen und der wir übereignet sind. In diesem Sinne stellt die Tradition nicht nur den Boden dar, der die geschichtliche Herkunft zu denken gibt, sondern auch den Horizont des Besinnens, der das Fragen anregt.

In dieser Hinsicht scheint der Abfall von geschichtlicher Herkunft und vom Sinn des Besinnens geradezu das Spezifikum der technowissenschaftlichen Mobilisierung auszumachen. So stellt z. B. Slavoj Žižek fest: »Mit Lacan ist noch hinzuzufügen, dass die Wissenschaft vielleicht ‚das Reale‘ darstellt, noch radikaler gesagt: Sie ist der erste (und wahrscheinlich der einzige) Fall eines Diskurses, der streng genommen *ungeschichtlich* ist, auch in der grundlegendsten Heideggerschen Bedeutung von einer Geschichtlichkeit der Seinsepochen – das Wirken des wissenschaftlichen Betriebes ist inhärent gleichgültig zu geschichtlich bestimmten Horizonten des Seinsentbergens. Gerade wenn die Wissenschaft ‚nicht denkt‘, *weiß*, kennt sie die Dimension der Wahrheit nicht, und stellt als solche einen Trieb im reinsten Zustand dar. Der Lacansche Zusatz zu Heidegger würde also lauten: Warum sollten wir ‚die äußerste Seinsvergessenheit‘, die in moderner Wissenschaft am Werk sei, als die größte ‚Gefahr‘ verstehen? Könnten wir in ihr nicht eine befreiende Dimension sehen? Stellt die Suspendierung der ontologischen ‚Wahrheit‘ in ungezügelter Arbeit der Wissenschaft nicht einen ‚Übertritt‘ oder einen ‚Ausstieg‘ aus metaphysischer Verschließung dar?«¹

¹ Žižek, *Die Pest der Phantasmen*, Ljubljana 1997, 35 f.

Die Tradition, ob wir sie als Geschichte, Sein, Wahrheit, Metaphysik oder Vergessenheit auffassen, ist in der technowissenschaftlichen Mobilisierung wahrlich überschritten worden. Aber gerade dieser Übertritt bzw. Ausstieg aus der Vergessenheit, dem unser Seinsverstehen, unser Stehen in der Tradition verschrieben bleibt, ist hier strittig, und er überdeckt eine noch grundsätzlichere Strittigkeit und Unterscheidung, die das Epochale des Seins kennzeichnet.

Dass ‚die Wissenschaft nicht denke‘, heißt sicher nicht, dass wir ihren Sinn nicht zu denken brauchen. Schon die Anwendung der Wissenschaft, z. B. in der Ökologie, ist bedenklich, gibt zu denken. Betrifft das moderne wissenschaftliche Auffassen der Natur die Natur *an sich*, oder ist der Begriff der Natur heute, gerade wegen der wissenschaftlichen Auffassung der Natur, radikal fraglich? Was heißt eigentlich Natur als Natur? Wer ist der Mensch im Vergleich zur Natur? Auch die künstliche Intelligenz stellt ein Übertreten des und ein Befreien vom Menschen dar, was aber auf keinen Fall mit der freien Möglichkeit des Mensch-*seins* selbst zu identifizieren ist.

Der „Ausstieg aus der Seinsvergessenheit“ durch die technowissenschaftliche Mobilisierung stellt das Sein als Identität vor und verdeckt seinen grundsätzlichen Unterschied zu Seiendem nicht nur teilweise, wie in der traditionellen Metaphysik, sondern auf der ganzen Linie. So ist es möglich, im Geschehen der Technowissenschaft die totale Verhüllung des geschichtlichen Horizonts und die äußerste Seinsvergessenheit zu erkennen. Zugleich behält dieses Geschehen für uns seine Fraglichkeit.

Mit solch einer Argumentation bleiben wir *angeblich* noch immer im geschichtlichen Sinn gefangen, was aber paradox genug gerade die technowissenschaftliche Mobilisierung uns abverlangt. Ihre »befreiende« Dimension, die Žižek in einer anderen als der hier vorgetragenen Absicht hervorhob, *stellt* die Traditionskultur *vor* die Frage ihres eigenen Sinnes. Der technowissenschaftliche *Betrieb* radiert nicht einfach die Tradition aus, wie man gewöhnlich meint, wobei Tradition überdies mit Traditionalismus verwechselt wird, sondern er mobilisiert sie bis *zur höchsten Fragwürdigkeit*. Das Ausradieren ereignet sich »erst« in dem Sinnesumriss, den die Traditionskultur vorzeichnet. Der technowissenschaftliche *Be-trieb* drückt sich zugleich als das *Ge-stell* aus. Die Gegenüberstellung von technowissenschaftlicher Mobilisierung und Traditionskultur *stellt* die letztere *vor die Frage ihres eigenen Sinnes*. Gerade dies macht *den Sinn* des *Gestells* als der globalen *Herausforderung* der technowissenschaftlichen Mobilisierung aus. Obwohl das Gestell das Leben im Ganzen herausfordert, hat es als solches seinen Sinn nur für den Menschen der Traditionskultur und zeigt sich ihm durch die Strittigkeit des Seins, die ihrerseits die technowissenschaftliche Mobilisierung herausfordert. *Das Gestell* überdeckt nicht die ganze Strittigkeit des Seins und kann deswegen nicht der einzige Name für das Sein im Ganzen sein. Das Sein selbst wird nur durch ein freies Entwerfen

erreichbar, das jedoch als eine Antwort auf die Frage des Herausforderns selbst schon vorentworfen ist.

Wenn das technowissenschaftliche Gestell die Traditionskultur vor die zugespitzte Frage nach ihrem eigenen Sinn stellt, »reagiert« die Traditionskultur sinnhaft auf die technowissenschaftliche Herausforderung nur, wenn sie auf ihre eigene Fraglichkeit antwortet und so die Freiheit für die Strittigkeit des Seins im epochalen Geschehen der Technowissenschaft bewahrt. Solches Antworten schließt auch den *Sinn der Verantwortlichkeit* mit ein, der – von der Traditionskultur her gesehen – stets die Freiheit einer einsichtigen Entscheidung, die *praxis*, voraussetzt, die im heutigen wissenschaftlichen Betrieb fehlt.

Die Frage nach dem Sinn der Traditionskultur schließt also die Notwendigkeit des Überlegens in sich ein, das traditionell die Philosophie formiert. Dieses *Über-legen* ist – wie wir seit Aristoteles wissen – nicht bloß theoretisch, sondern auch praktisch und poetisch, tritt auf der Ebene des Beobachtens, Bewertens und Schaffens auf und stellt sich als dreifacher Gesichtspunkt des freien Wissens – der Philosophie – heraus. Diesem befreienden Wissen, der Philosophie, kommt eine eigene Notwendigkeit der Tradition zu, die der geschichtliche Sinn formiert. Es kann sich zum Absoluten erheben oder ins Absurde abstürzen.

Die Traditionskultur befindet sich heutzutage in einer Zwischenlage, da sie um ihre eigene Wesentlichkeit willen das Herausfordern des wissenschaftlichen Gestells zulassen muss. Zugleich darf sie ihm aber nicht nachgeben, weil sie dies mit dem Verlust der eigenen Freiheit bezahlen würde. Diese Lage kennzeichnet eine Verstimmung, in der wir auch das vielbeschworene „Ende« des Subjekts erkennen können. Die technowissenschaftliche Mobilisierung erlaubt keine Menschwerdung in der Traditionskultur, weil der Mensch – effizient betrachtet – schon »fertig«, d. h. verfertigt und so für jede Affektion der technoeffektiven Realitäten bestimmt ist. Der mobil-machende Affekt, von dem der Mensch sich affizieren lässt, stellt eine Realität dar, die als virtualisierende Mobil-Machung realer als die Realität selbst wird. Das „Subjekt“ verendet nicht im Unrealen, sondern im Realeren des Realen selbst – dort, wo die Virtualisierung der Hyperrealität anfängt, wie Jean Baudrillard es beschreibt: »Was die Wahrheit überragt, kommt aus einer superioren Wahrheit. Nur dasjenige, was die Realität überragt, kann die Illusion der Realität überragen.«²

Die technowissenschaftliche Simulation simuliert nicht die Realität, sondern sie realisiert die Simulation, die die Realität realer als sie selbst macht. Das Problem ist also, wie die virtuelle Realität, die realer als die Realität ist, zutreffend zu denken wäre. Obwohl wir paradoxerweise von einer virtuellen Realität, die realer als die Realität ist, sprechen können, kann man nicht von einem Denken sprechen, das »denkender« als das Denken wäre. Auch die *noesis noeseos*

² *Simulaker und Simulation*, Ljubljana 1999, 214

des Aristoteles, *das Denken des Denkens* bei Hegel oder irgendein »Denken des Denkens« bleibt immer bloß ein Denken, nichts mehr und nichts weniger. Baudrillard schlägt zwar vor, dass wir auch im Element des Denkens »hyperrealer als Reales, virtueller als virtuelle Realität sein müssen. Der Simulaker muß schneller als die anderen denken können.« (*Das perfekte Verbrechen*, Ljubljana 1999, 262) Aber auch in diesem Fall ist das Denken zuerst auf das Noema (Sinn) angewiesen, weil es sonst überhaupt nicht denken könnte.

Die früheste Überlieferung der Philosophie lehrt uns: Sein ist dasselbe wie das Denken. Das phänomenologische Denken hat diese Ausrichtung des Denkens auf Gedachtes hin als Intentionalität bestimmt. Das andere, mit der Intentionalität unmittelbar verbundene Merkmal des Denkens stellt seine Reflexivität dar. Alles, was als Gedachtes ins Denken eingegangen ist, kann reflektiert werden. Diese Reflexivität brauchen wir nicht auf ihre neuzeitliche Variante zu beschränken, die auf der Gewissheit des Selbstbewusstseins aufbaut. Die Fähigkeit des Denkens, sich selbst zu be- und zu erleuchten, ist ihrem Wesen nach hermeneutisch, da sie immer ein Spiel von Licht und Dunkelheit, ein Schattenspiel als eigenes epochales Geschehen, impliziert. Dem Denken kommt – neben *Intentionalität* und *Reflexivität* – auch *Epochalität* zu. Alle drei Elemente des Denkens sind heutzutage durch die Macht der Virtualisierung fraglich geworden.

Wenn wir die Werke von Theoretikern einer virtuellen Welt lesen, bemerken wir schnell, dass sie sich eines Erklärungsapparates bedienen, welcher der philosophischen Begriffsgeschichte entstammt und den sie mit einer neukomponierten Technoterminologie kombinieren. Damit wird vielleicht die Effektivität der Beschreibung potenziert, problematisch bleibt aber der Sinn des Verstehens, der nicht wieder ein Effekt sein kann. Das manipulierende Kombinieren von Begriffssimulacra vernichtet den Zwiespalt zwischen Tradition und Information, zwischen dem Sinn und der Effektivität bis ins Extrem, es zerstört sie. Baudrillard schließt sogar auf ein perfektes Verbrechen: »Mit der virtuellen Realität und allen ihren Folgen kommen wir an das Äußerste der Technik, wir kommen zur Technik als einem Extremphänomen. [...] So sieht der Wetteinsatz der Virtualität aus. Ihre absolute Ambition ist unbezweifelbar. Wenn sie bis zum Ende vollzogen wird, gelangen wir zum Äquivalent des perfekten Verbrechens. Während das ‚ursprüngliche‘ Verbrechen nie perfekt gelingt und immer Spuren hinterlässt – wir selbst, lebendige und sterbliche Wesen sind nicht zuletzt eine Spur solch krimineller Unvollständigkeit – wird das künftige Ausrotten, eine Folge der absoluten Weltbestimmtheit und seiner Elemente, keine Spuren hinterlassen. Wir haben nicht einmal das Vergnügen zu verschwinden.«³

Das perfekte Verbrechen setzt das absolute Übel und den totalen Kampf zwischen Gut und Böse voraus. Die Traditionskultur und Technowissenschaft befinden sich aber nicht in einem solchen Verhältnis von Gut und Böse – die

³ *Das perfekte Verbrechen*, Ljubljana 1999, 230.

technowissenschaftliche Nutzung der Traditionskultur bedeutet nicht sogleich auch ihren Missbrauch. Der Missbrauch kann sogar aus der Böswilligkeit der Traditionskultur selbst kommen, wenn sie nicht ins Offene wirkt und ihre eigene Freiheit nicht mehr als eigene Notwendigkeit akzeptiert. Der Streit zwischen Kultur und Technowissenschaft, zwischen dem Tradieren und dem Mobilisieren verläuft diesseits von Gut und Böse, weil das Jenseits fehlt. Dort wo die „heiligen Namen fehlen“, wird auch die Menschheit namenlos. Den Anfang der Tradition hat nie der Mensch gesetzt, sondern immer eine Gottheit. Heute ist der Mensch kaum noch im Stande, die Offenbarung des Gottes aus dem Anfang der Tradition zu denken. Umso leichter setzt die technowissenschaftliche Virtualität den Menschen von heute ans Ende der Tradition, und die Möglichkeit seiner Individuation und Transzendenz wird durch die Macht der virtuellen Effektivität ersetzt.

Wir könnten erwidern, dass es heute überall möglich ist, mit den Menschenrechten zu rechnen. Die technowissenschaftliche Mobilisierung steht dem nicht im Wege. In ihrem »Interesse« liegt, dass sich in der Gesellschaft demokratische Prinzipien, politische Freiheit, Multikulturalität, der Schutz von Kultur- und Naturerbe usw. durchsetzen. Diese prinzipiell demokratischen Stellungen enden aber an der Grenze der menschlichen Verfügbarkeit für die technowissenschaftliche Mobilisierung. Es fehlt vor allem dies, was die Worte »ein Mensch werden« bezeichnen. Diese Freiheit können wir nicht als ein besonderes Recht einführen und als absolute Pflicht einfordern. Weil die Virtualisierung des Lebens solcher Freiheit keinen Platz und keine Zeit mehr lässt, beraubt die technowissenschaftliche Mobilisierung sie der Möglichkeiten zu ihrer Verwirklichung. Weil die Information Zeit und Raum ganz in sich einsaugt, fließt die Beweglichkeit der menschlichen Freiheit (die Tradition) in die Informationskanäle ein, in deren Einheitsform sie sich uniformieren lässt. Gerade unter dem Druck der Informationsuniformierung können sich Traditionalismen in gefährlichere Fundamentalismen und Radikalismen verwandeln.

Es ist nicht genug zuzugestehen, dass die Technowissenschaft die Stellung des Menschen im Kosmos untergräbt. Wichtiger ist es einzusehen, dass der Mensch mit seiner nie erlangten und trotzdem verlorenen Stellung im Kosmos bei aller technologischen Macht, die ihm angeblich zur Verfügung steht, im Grunde überhaupt nicht weiß, wozu er diese Macht hat. Er stellt sich dieser Macht nicht nur blind zur Verfügung, sondern sucht sich selbst in der süchtig machenden Verfügbarkeit, indem er sie „passiv akzeptiert“. Die technologische Macht mobilisiert nicht die Aktivität des Menschen, sondern seine Passivität, die Virilio folgendermaßen charakterisiert: »Weil das interaktive Lebewesen der Inertion überlassen wird, überträgt es seine natürlichen Bewegungsfähigkeiten auf Sonden, Detektoren, die ihn augenblicklich von der Realitätsentfernung informieren – was zu Lasten seiner eigenen Fähigkeit der Realitätsdeutung geht – wie z. B. bei einem Behinderten oder Querschnittsgelähmten,

der seine Umgebung, seine Wohnung *fernbedienen* kann, was ein Modell vom Hauswesen in ‚intelligenten Wohnungen‘, die jeden Wunsch erfüllen, vorzeichnet.«⁴

Weil die technowissenschaftliche Mobilisierung der menschlichen Passivität die Freiheit (Zukunft) nimmt, wird das Problem der *Praxis* als der menschlichen Tätigkeit auf dem Grund einsichtigen Entscheidens noch brennender. Die Zukunft kommt auf den Menschen nur zu, wenn er selbst, vor die technowissenschaftliche Herausforderung gestellt, das *Ereignis* der Tradition als seine eigene *Anregung* befolgt. Das *Zwischen* im Streit von *Herausforderung* der Technowissenschaft und *Anregung* der Traditionskultur bleibt also offen. Wenn uns die Herausforderung der Technowissenschaft vor die Frage des Traditionssinnes stellt, dann müssen wir auf diese Frage mit einer eigenen philosophischen Initiation zur Kultur antworten, d. h., wir müssen in der Kultur selbst ein Argument für die Philosophie finden.

Sicher melden sich hier sogleich Einwände zu Wort, die sich gegen ein solches Argument für eine Philosophie, die aus einem »Kulturbedürfnis« entsteht, richten. Stammt die Philosophie nicht aus einem universalen Bestreben des Erkennens, das jegliche partikuläre Kulturgegebenheit des Menschen übertrifft? Reduzieren wir damit die Philosophie nicht auf kulturgeschichtliche Weltanschauung, wenn nicht schon auf eine Ideologie? Die Frage ist komplexer, als es scheint, und reicht über die Dichotomie zwischen Geistes- und Naturwissenschaften hinaus.

Noch grundlegender als die erwähnte Dichotomie ist heute die *globale Multiplikation*, in der sich das Informative mit jedem und allem verflechten kann, wodurch die Kultur in eine *Multikultur* übergegangen ist. »Kategorisch« gesprochen: Am Horizont zeichnet sich eine Multi-Identität ab, und in dieser Perspektive wird es nur noch eine Multi-Integration geben. Dass es auf der Erde auch andere, von diesem Prozess noch nicht eingeholte Kulturen gibt, bedeutet nichts, solange wir solche sind, die das Sonderrecht, sie zu beobachten und zu erforschen, haben und ausüben, wobei es anders nicht möglich ist. Und doch: Haben wir, die sich in diesem Prozess Befindenden, schon die *Umkehr zur Andersheit unserer eigenen Kultur* hinter uns? Stellt sich dies heute nicht als die Grundfrage Europas dar, die Europa bloß auf die anderen Kulturen verschiebt?

Europa ist nicht bloß eine »Kultur«, sondern eine *Lebensform*, die sich durch Kultur und durch Philosophie als ein Kulturbedürfnis ausgebildet hat. Darin sieht das Europa noch immer seine Chance, trotz aller »Barbareien«, die sich auf seinem Boden auch im Namen der höheren Kulturwerte ereignet haben. Das Europa von heute wird als das »Kulturzentrum«, das „Kultur zum Zentrum“ hat, an den Rand des globalen Geschehens geschoben. Aber die Krise des europäischen „Kulturbedürfnisses“ brauchen wir nicht zu überwinden, weil sie grundsätzlich die europäische Menschheit in ihrer Tendenz, *eine andere zu werden*, auszeichnet. Und gerade diese Tendenz hat die Philosophie geschichtlich übernommen. Das Kulturbedürfnis nach Philosophie ist danach ein spezifisches Bedürfnis. Es gehört überhaupt nicht zu den sonstigen

⁴ Virillio, *Die Geschwindigkeit der Befreiung*, Ljubljana 1999, 29.

Bedürfnissen, wenn wir uns darunter solche vorstellen, die zur Befriedigung zwingen. Das Kulturbedürfnis nach Philosophie zwingt zu nichts und übt keinen Zwang aus, in seinem Kern steht es außerhalb jeglicher Befriedigung. Es handelt sich nicht um einen Zwang des Bedürfnisses, sondern um eine *Nötigung der Freiheit*.

Das Kulturbedürfnis nach Philosophie ist als Freiheit spezifisch. Die philosophische Freiheit ist eine befreiende Freiheit, welche Kulturperspektiven aufnehmen kann. Die Philosophie wird durch das Pathos dieser Aufnehmbarkeit zur kulturellen Gelassenheit. Solche Philosophieverfassung bezieht sich auf keine bestimmte kontemplative menschliche Tätigkeit, sondern auf die Übertragung des Menschlichen als solchen – von Menschen zu Menschen. Wenn wir darin eine Anzeige *der Tradition des Europäischen* sehen, dann wird es offensichtlich, dass in dieser Tradition die *Freiheit* selbst übertragen wird und dass darin der Stachel des Philosophiegeschehens selbst liegt.

Hier stellt sich noch die folgende Frage: Warum beharren wir auf diesem prima facie antimodernen Standpunkt der *Freiheit als Tradition* und sehen in ihm sogar ein Kulturbedürfnis nach Philosophie? Diese These ist jedoch nicht antimodern, da sie die Tradition weder vor noch über die Freiheit stellt. Das bedeutet allerdings nicht, dass wir die vorgeblich modernistische These akzeptieren, dass die Tradition das darstellt, was hinter der Freiheit steht, an ihr hängt und zurückdrängt. Die These von der Freiheit als Tradition wendet sich auch gegen das postmodernistische Konservieren der Tradition, das die Möglichkeit versperrt, sich in der und aus der Hingabe zur Freiheit einem Anderen hingeben zu können. Die Möglichkeit des Anderen wird heute auf das Verwirklichen des Immerselben reduziert. Obwohl wir die Vielgestaltigkeit befürworten, kommt immer wieder Gleichförmiges zur Sprache. Die Individualität kann sich hier nicht ausnehmen, insofern sie sich für sich selbst einsetzt und sich noch immer die Maske der Persönlichkeit aufzusetzen sucht. Die Rationalität als ein Kriterium der Handlung ist verloren gegangen. Am Anfang des vorigen Jahrhunderts hat sich die Überzeugung durchgesetzt, dass die Vernunft für den Verfall der Kultur und die Dekadenz des Lebens verantwortlich sei. Von unserer Lage nach der Jahrtausendwende her gesehen scheint es möglicherweise plausibler zu sein, dem Leben eine gewisse Rationalität zurückzugeben. Aber woher soll sie kommen?

Nur aus der Anwendung der Freiheit als Tradition. Vielleicht ist es deswegen angemessen, eine hermeneutische Anzeige für eine solche *angewandte hermeneutische Rationalität* zu geben. Jede Situation der Hingabe an den Anderen aus der Vorgabe der Freiheit verlangt von uns ein Verstehen, das schon *einen anderen Sinn* gefunden hat. Wo diese Möglichkeit des anderen Sinnes fehlt, gibt es keinen Sinn mehr. Dass die Relativität des Sinnes sich als Absolutes durchsetzt, bedeutet noch nicht, dass das Eröffnen von Relationen und die damit verbundene Forderung nach einer Sinnhaftigkeit der Relationen ungültig geworden sind.

Die angewandte Rationalität wirkt sich durch die Sprache aus, *die wir verstehen, indem wir uns in ihr verständigen*. So enthüllt sich eine andere, die

integrative Seite der hermeneutischen Rationalität. Wir sind es gewohnt, die Tradition als integrative Grundlage zu verstehen, dem Befreien durch Tradition – der Rationalisierung – schreiben wir Desintegration zu. Dabei übersehen wir leicht, dass das anwendbare Moment der Rationalität seinem Wesen nach gerade das integrative Moment der Tradition ausmacht. Sonst blieben wir ohne Orientierung in der Welt, die immer neu uns zufließt und doch der ältesten Quelle entströmt.