

Von einer selbstverführten Vernunft zum verführten Denken

ANATOLI MIKHAILOV

Sehr geehrte Damen und Herren, es ist für mich eine große Ehre, zum Thomas-Mann-Festival eingeladen zu sein und vor ihnen sprechen zu können.

Ich möchte aber mein Gespräch mit ihnen mit zwei Vorbemerkungen beginnen. Man hat mich im Programm als einen Philosophen bezeichnet. In der letzten Zeit reagiere ich mit einem bestimmten Unbehagen auf diese Art der Identifizierung. Ja, ich habe Philosophie unterrichtet und manchmal tue ich das auch jetzt, übrigens mit mehr und mehr Verzweiflung. Es gibt ja mehrere Tausende, die das gleiche an den verschiedenen Universitäten machen. Sind sie wirklich alle Philosophen? Spürt die gegenwärtige Welt mit ihren zahlreichen Problemen die erwarteten Ergebnisse von allen unseren Reden und Schreiben? „Die professionelle Philosophie kann nicht schöpferisch sein“, schreibt Nikolaj Berdjajev. Kann man überhaupt professionell philosophieren? Ja, wir kennen bestimmte Namen: Descartes, Kant, Fichte, Hegel. Sie haben philosophiert und wir nennen sie die Philosophen.

Aber wenn ich etwas über ihre Werke zu schreiben versuche, bin ich damit auch ein Philosoph? Dazu gibt es in unserem Vokabular den Begriff „Epigone“. Noch Hannah Arendt hat angemerkt, dass die meisten Hauptschulen in der Philosophie einen epigonischen Charakter haben. Viel früher hat Michel de Montaigne auf die Gefahr von Epigonenschaft hingewiesen. In der Literatur, z. B., gibt es klare Kriterien für die Unterscheidung: wenn ich *etwas* über Miguel de Cervantes, Fjodor Dostojewski

oder Thomas Mann schreibe, bin ich damit noch kein Schriftsteller. Es ist leider in der Philosophie anders. Es scheint sogar, dass es unmöglich ist, kein Philosoph zu sein!

Aber wissen wir überhaupt, was Philosophie ist? Auf diese Frage antwortet Martin Heidegger mit einer klaren Antwort – „Nein“.

Wir sehen auch, dass die letzten Entwicklungen in der Philosophie nicht von „professionellen“ Philosophen initiiert wurden. Sören Kierkegaard, der mit seiner Revolte gegen Hegel und die ganze spekulative Philosophie auftrat, war er ein Philosoph? Nietzsche, der sich äußerst kritisch gegen Philosophie äußerte, bezeichnete sich selbst ausdrücklich als einen Philologen. Husserl war ein Mathematiker, Heidegger – ein Theologe, Jaspers kommt aus der Psychologie. Selbst Hannah Arendt, die Philosophie in Marburg und Freiburg studierte, bevorzugt sich selbst als Vertreterin der politischen Theorie zu bezeichnen.

Warum widme ich dieser Frage so viel Zeit? Es geht gar nicht nur um Philosophie. Es gibt eine riesige Gefahr, besonders seitens der Intellektuellen, die nach den Worten von Arendt nicht weniger korrumpiert sind, als die anderen, im Rahmen der reinen sterilen Theorie zu verbleiben in der Erwartung, dass die Kraft dieser Theorie uns letzten Endes zu erwünschten Resultaten in unserer Realität bringt. Es ist gerade deshalb, dass sie (wir!) die Intellektuellen, so viel schreiben und reden. Dabei ersetzen wir zu oft unsere Unfähigkeit zu handeln. Oder wir unternehmen etwas, entsprechend unseren festen theoretischen Vorstellungen, und dann entdecken wir meistens völlig unerwartet kontraproduktive Resultate. Dann sprechen wir *post factum* über die Krise und verdecken damit, dass es in erster Linie um die Krise unseres Denkens geht.

Und jetzt komme ich zum Titel meines Vortrages.

Von einer selbstverführten Vernunft zum verführten Denken

Es gibt in der Geschichte der westlichen Zivilisation kaum Begriffe, vergleichbar mit dem Begriff der Vernunft, die nicht nur inhaltlich grundlegend sind, sondern paradigmatisch für die ganze Entwicklung von Europa und der ganzen Welt bleiben. In verschiedener Form, auch unter den Namen von *nous*, *cogito*, war dieser Begriff entscheidend für die Versuche des europäischen Menschen, sich selbst zu identifizieren und zugleich für seine Vorstellungen über die Art und Weise der Veränderung und Bewältigung

der Umwelt. Wir sprechen aber jetzt mehr und mehr kritisch über unseren Glauben an die Vernunft, der zu oft als ein Aberglaube bezeichnet wurde. Das passiert übrigens in der europäischen intellektuellen Tradition nicht zum ersten Mal. Das ganze 20. Jahrhundert war die Zeit eines äußerst nüchternen Nachdenken über die Gültigkeit des auf diesem Begriff gründenden Systems der Werte der europäischen Zivilisation. Das hat sich in verschiedener Weise in Theorie, Kunst und Literatur des Westens artikuliert und nimmt oft eine Form der radikalen Absage an den Inhalt, der diesem Begriff innewohnt. Erschüttert wurde damit die Gewißheit, dass die Vernunft in ihrer im Laufe der jahrhundertlangen über sich selbst kultivierten Vorstellung wirklich eine notwendige Lebensorientierung gewährleisten kann.

Dabei verdunkelte sich selbst die Idee der Ganzheit und der Richtung der geschichtlichen Entwicklung. Verloren ging auch und vor allem der Glaube an den Sinn des Lebens, d.h. das selbstverständliche Vertrauen darauf, dass unsere einzelnen Handlungen sich trotz mannigfacher Kontingenzen zu einer in sich sinnvollen Lebensganzheit zusammenschließen.

Noch um den Anfang der dreißiger Jahren schrieb Ortega y Gasset in seinem Buch *Der Aufstand der Massen*: „Europa glaubt an keine sittliche Normen mehr. Nicht dass der Massenmensch eine veraltete Moral zugunsten einer emporstrebenden verachtete; im Zentrum seiner Lebensführung steht gerade der Anspruch, ohne moralische Bindungen zu leben. [...] Ich leugne rundweg, dass heute in irgendwelchen Winkel der Erdteils eine Gruppe existiert, die ihr Gesetz von einem neuen Ethos empfangt. Wenn man von der neuen Moral spricht, begeht man eine Unmoral mehr, indem man auf die billigste Weise eine Moral einzuschmuggeln sucht“*.

Wir wissen ganz gut, dass es dabei nicht einfach um reine theoretische Reflexion ging. Die tragischen Ereignisse dieses Jahrhunderts haben demonstriert, wie hoch dieser Preis für naive und illusionäre Vorstellungen sein kann, die im Laufe von mehreren Jahrhunderten auf dem europäischen Kontinent gepflegt wurden.

Ortega verfolgt übrigens die Wurzeln dieser Naivität, die er als Schwärmerei bezeichnet, bis zur Entstehung der europäischen Kultur im antiken Griechenland: „Es gibt eine Griechenschwärmerei, - sagt er, - wie ja auch auf

* Ortega y Gasset J., *Der Aufstand der Massen*, Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart, 1955, S. 224.

allen anderen Gebieten eine Schwärmerei möglich ist: auf dem politischen, auf dem religiösen. Fast alle Politiker schwärmen ehrlich und heuchlerisch für die Demokratie. Halten wir also fest, es gibt eine Kulturschwärmerei in allgemeinen und eine Griechenschwärmerei im Besonderen. Reizvoll zu beobachten, dass die Schwärmerei überall die gleichen Symptome zeigt: man ist der Ohnmacht nahe, gerät in Verzückerung, verdreht die Augen, gebärdet sich heillos verzweifelt...“

Wir wissen ganz gut, dass Ortega nicht allein mit seinem Pessimismus war. Oswald Spengler, Franz Kafka, Robert Musil, Gabriel Marcel, George Orwell, Albert Camus, Thomas Mann, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Paul Celan, Ingeborg Bachmann... Sind wir bereit ihre Warnungen zu verstehen?

Und trotzdem kam es noch etwa vor zwei Jahrzehnten in Europa und in der westlichen Welt wieder zu einer Zeit einer großen Ermunterung.

Es geht um die dramatischen Prozesse, die sich in Osteuropa und der ehemaligen Sowjetunion abgespielt haben und zum Einsturz des totalitären Systems geführt haben.

Als wir vor 12 Jahren den Anfang des 21. Jahrhunderts feierten, das mit dem Beginn des 3. Millennium zusammenfiel, schien unser ehemaliger Optimismus wiederhergestellt zu sein. Es wurde die Hoffnung erweckt, dass wir die schreckliche Geschichte des vorigen Jahrhunderts endlich hinter uns haben und eine neue Phase der gesellschaftlichen Entwicklung vor uns offen liegt. Heute – müssen wir anerkennen, dass unsere optimistischen Vorstellungen wieder unbegründet waren. Finanzielle Krisen, wirtschaftliche Probleme der Welt, Ökologie, Migration, nationale und ethnische Konflikte, Terrorismus, Schwierigkeiten bei der Verbreitung von demokratischen Werten in verschiedenen Regionen der Welt und beider Unterstützung von Transformationsprozessen in verschiedenen Regionen...

Wenn man über Lösungsmöglichkeiten dieser Herausforderungen reflektiert, verwendet man zu oft dieselben Denkschemata, welche *inter alia* alle diese Probleme zum Leben gebracht haben. Der Begriff der Vernunft spielt in diesem Zusammenhang eine besonders wichtige Rolle.

Man spricht dabei über die Instrumentalisierung der Vernunft, die immer wieder fertige Rezepte für die Probleme anbietet, die insbesondere jetzt für die drastisch veränderte Realität der globalen Welt in keiner Verbindung stehen.

In dieser Situation entsteht eine Frage, die noch nie bis jetzt in einer solcher Form gestellt werden konnte: Im welchen Maße ist es möglich, die Art und Weise des Denkens, dies so tief in Selbstverständlichkeiten von den von der Vernunft bestimmtem Prinzipien determiniert ist, zu reflektieren?

Was gebietet die Vernunft? Sie lenkt den Menschen so, wie die nicht-menschliche Natur sich selbst lenkt: nach den Gesetz der Selbsterhaltung und denen der Harmonie des Ganzen. Die aufklärerische Rationalität orientiert sich am Anblick des Naturkosmos. Wir erkennen die Tatsache an, dass wir die Vernunft haben, die alles erkennen kann und wir diese Vernunft dazu nutzen können, uns in Übereinstimmung mit dem großen Ganzen zu bringen. Das vernünftige Selbst begreift sich als etwas, das größer ist als das Individuum. Durch die Vernunft ist man aktiv mit dem Ganzheit der Natur, der Gesellschaft und der Menschheit verbunden. Vernunft ist die Stimme der Menschheit im einzelnen Menschen. Das Unvernünftige, das Irrationale, die Leidenschaften, die einen versklaven, das gilt von nun an als das Böse. Das Böse aber hat keine eigene Macht, sondern ist nur ein Mangel, der Mangel an Vernunft. Die Natur wirkt nach Gesetzen und darum kann es in ihr nichts Böses geben. Auch im Menschen wirken Gesetze. Darüber hinaus erkennt er sie, hat Einsicht in ihre Notwendigkeit und kann sie mit Bewußtsein auf sich selbst anwenden. Deshalb soll er das Bündel von Wünschen und und Leidenschaften disziplinieren und sie damit für die Gesellschaft gefügig machen.

Die Vernunft wurde damit zu einem solchen Prinzip gemacht, von dem aus alle anderen Fragen des Lebens zugleich mitentschieden werden. Sie gelten dann nur noch als „Probleme zweiten Ranges“, deren Lösung sich von selber ergibt, wenn das Zentralproblem gelöst wird. Es war dann gerade auf diesem Hintergrund, dass das 19. Jahrhundert den Siegeszug der Weltanschauung erlebte, die die Politik und die Ökonomie als entscheidende Kampfgebiete für die Förderung von Progress identifizierte.

Besonders im Rahmen von liberalen Ideologien wurde die Bestimmung des Menschen auf die Kräfte des Marktes und der Konkurrenz gesetzt. Für den Liberalismus steckt der höchste Wert des Guten in der Logik des Marktes und der Konkurrenz. Wenn; z.B. nach Kant der Mensch ein „krummes Holz“ ist, kann doch trotzdem etwas Gutes aus seiner Vergesellschaftung entspringen. Die positive Wirkung beruht dann nicht darauf, dass die Menschen zuerst sittlich veredelt, sondern dass sie in eine entsprechende

Verbindung zueinander gebracht werden. Wie eine unsichtbare Hand fügen der Markt und die Konkurrenz die Probleme der Wirklichkeit zu einem gelingenden Bild zusammen. Das System von Markt und Konkurrenz hat also eine Vernunft, die hinter den Rücken der Beteiligten wirkt, ob sie sich im Einzelnen zum Guten oder Bösen entscheidet. Für den Liberalismus steckt diese Vernunft des Systems in der Rivalität der Interessen, die sich gegenseitig begrenzen und sich im Wettbewerb wechselseitig zur höchsten Produktivität und schöpferischen Initiative herausfordern. Eine günstige Entwicklung des Menschengeschlechtes ist unter der Voraussetzung möglich, dass die Menschen lernen, zu konkurrieren statt sich totzuschlagen.

Im Rahmen dieses kurzen Vortrages gibt es keine Möglichkeit auch nur skizzenhaft die gesamte Ideologie der herrschenden Denkstimmung zu analysieren. Ich möchte aber nur darauf hinweisen, dass es auch in der europäischen intellektuellen Tradition ein reiches Gedankengut gegeben hat, das leider außerhalb vom Hauptstrom des Denkens lag und erst jetzt allmählich über die Vermittlung von Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Benjamin u.a. lebendig wird.

Es geht um eine andere geistige Haltung im Denken des 18. Jahrhunderts. Sie ist in erster Linie mit dem Erbe des genialen deutschen Denkers Johann Georg Hamann (1730-1788) verbunden, der leider immer noch im deutschen geistigen Sprachraum nicht genug anerkannt ist.

Erst die in den letzten Jahrzehnten intensivierete Hamann-Forschung, die heutzutage weit über die Grenzen des deutschsprachigen Raums verbreitet ist und durch verschiedene krisenhafte Erscheinungen im sozialen und geistigen Leben stimuliert wird, hat neue Horizonte eröffnet und manche Hauptprinzipien und Hauptbegriffe des westlichen Denkens, darunter auch den Begriff der Vernunft, in Frage gestellt. Es bedurfte aber die Genialität Goethes, um außerhalb der dominanten Stimmung der rationalistischen Aufklärung den Wert von Hamannscher Einsichten erkennen und anerkennen zu können, die die anscheinende Selbstverständlichkeit der Grundprinzipien seiner Zeit durchaus fragwürdig machten. Das wurde besonders deutlich, als Kants epochemachendes Werk *Kritik der reinen Vernunft* erschien, in dem Ansatzpunkte der Grundprinzipien der neuen Zeit angedeutet waren. Hamann bekam das Manuskript des Buches noch vor dessen Veröffentlichung. Und er war es, der schärfer als irgendeiner seiner Zeitgenossen den Kernpunkt dieses Großwerkes erfasste und noch vor

dessen Erscheinen in einer kritischen Rezension beschrieb. Nach diesem ersten Eindruck entstand seine "Metakritik über den Purismus der Vernunft". Später schrieb er an Herder, die Idee sei Kant verunglückt. Indes ließ Hamann diese kritische Einschätzung wegen seiner Freundschaft mit Kant nicht zu dessen Lebzeiten veröffentlichen.

Hamanns kritische Stellung gegenüber Kant bestand in erster Linie darin, dass dieser eine "gewalttätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung" von Sinnlichkeit und Verstand als zwei verschiedene Stämme der menschlichen Erkenntnis vorgenommen hat. „Werden nicht“, fragt er, „beiden Stämmen durch diese Dichotomie oder Zwiespalt ihre transcendentalen Wurzeln ausgehen und verdorren“?

Sinnlichkeit und Verstand, Anschauung und Begriff waren für Hamann untrennbar verwoben, Im Rahmen seiner Metakritik wandte er sich gegen die Verabsolutierung der Vernunft, die für ihn nichts anderes als willkürlicher Glaube ist und ein illusionäres Menschenbild schafft. Demgegenüber betonte er die Verwurzelung der Vernunft in die Komplexität des existentiellen Kontextes, ihre faktische, sinnliche und leidenschaftliche Natur. Nicht eine abstrakte *Ratio*, sondern der ganze Mensch unter konkreten Bedingungen seiner Existenz sollte der Ausgangspunkt des Denkens sein. Deshalb warnte Hamann seinen zum Idealismus neigenden Freund Jacobi: „Nur nicht über das *Cogito* das edle *Sum* vergessen“.

Der aufklärerische Eifer der Ignorierung der Tradition und der Reinigung der Vernunft von der Sprache ist, nach Hamann, eine riesige Illusion. Erkenntnis kann nicht auf voraussetzungslosen Prinzipien beruhen; in der Zeit der von Kant proklamierten Ideen der Kritik sollte es darum gehen, diese Kritik selbst einer Kritik zu unterziehen. In diesem Fall lässt sich entdecken, dass der letzte nichthintergehbare Grund des menschlichen Daseins die von der deutschen idealistischen Philosophie vernachlässigte Sprache ist. Es wäre jedoch ungerecht, das Verständnis der Sprache bei Hamann im Sinne sprachphilosophischer Philosophie zu interpretieren. Die Sprache war für ihn kein zur Verfügung stehendes vorhandenes Mittel, kein bloßes Instrument der Kommunikation. Hamann entwickelte seine Ideen über die Sprache mit vollem Bewusstsein gegen die herrschenden Stimmungen seiner Zeit. Es ging ihm dabei um die Auffassungen einer „Lingua universalis“ von Descartes, nach denen der Sprache eine Vernunftform zugrunde liegen soll, die es grundsätzlich ermöglicht, durch eine

begrenzte Zahl sprachlicher Zeichen die Gesamtheit der Denkinhalte und ihre Strukturen erschöpfend zu bezeichnen. Diese Idee wurde dann durch Leibniz' Überzeugung weiter entwickelt, dass die logische Analyse für das Denken die notwendige Klarheit bringe, wenn sie in bestimmten universalen Zeichen fixiert sei.

Hamann verzichtete prinzipiell darauf, die Sprache zu einem System des Wissens zu objektivieren. Die Sprache, durch die für den Menschen die Welt eröffnet wird und der Mensch selbst seine göttliche Natur offenbart, war für ihn immer eine Leistung der Kreativität und der einmaligen Schöpfung. Mit der Vorstellung über die Sprache befand sich Hamann nicht nur im scharfen Gegensatz zum dominierenden Geist der deutschen idealistischen Philosophie, sondern auch zum sonst von ihm sehr stark beeinflussten Schüler und Freund Herder, der in seiner Schrift „Abhandlungen über den Ursprung der Sprache“ (1772) einen Standpunkt vertrat, der sich, nach Hamanns Meinung, zu nahe und zu abstrakt rationellem Ungeist der Berliner Aufklärung anzupassen versuchte.

Hamann hatte Kant vorgeworfen, dass er in seinem Kampf gegen die alte Metaphysik lediglich eine andere Art von Metaphysik vorgeschlagen habe. Dabei ging es um die entscheidende Frage, ob ein Denkvermögen vor und außer aller Erfahrung möglich sei. Für Kant war diese Frage positiv zu beantworten. Er versuchte deshalb die Vernunft von allen empirischen Elementen zu reinigen. Hamann dagegen vertrat die Meinung, dass Kant in seiner Fragestellung nicht tief genug gegangen war. Er hätte das Verhältnis zwischen Vernunft und Sprache prüfen müssen, denn die erste und grundlegende Erfahrung sei die Sprache. Vernunft und Sprache seien nicht zu trennen. Denn es gäbe keine erfahrungsfreien, Inhalte der Vernunft. Sprache sei gegenüber der Vernunft etwas Früheres und Erstes, da sie zeitlich, traditions- und situationsabhängig sei.

Damit wurde Hamann zum besonders radikalen Kritiker seiner Zeit, der Epoche der Aufklärung. Seine leidenschaftliche Polemik gegen seine Zeitgenossen, die nicht immer innerhalb von kanonischen akademischen Regeln stattfand, verschaffte ihm in vielen Fällen das Zerbild eines merkwürdigen Polemistens oder Irrationalisten.

Dazu trug freilich auch Hamann äußerst ungewöhnlicher sbyllinischer Stil bei, der selbst dem hochgebildeten Leser oft rätselhaft und schwer verständlich erschien. Sein sogenannter Centostil bevorzugte eine

Kombination von verschiedenen mythologischen Zitaten und Anspielungen aus griechischen, lateinischen, alttestamentarisch-jüdischen und neutestamentarisch-christlichen Quellen, die den Standpunkt des Autors in sonst nicht üblicher logischer Argumentation vertrat. Die Seltsamkeit und Ungewöhnlichkeit des Hamannschen Schreibens, das alle akzeptablen Normen der Argumentation seiner Zeit in Frage stellte, stiessen bei seinen Zeitgenossen oft auf Befremdnis. Man warf ihm häufig „Mystifikationen und Mummereien“ vor. Doch durch diesen „dunklen Stil“ mit all seinen Zitaten, Verweisen und Andeutungen versuchte Hamann absichtlich den Leser zu selbstständiger Stellungnahme zu provozieren; für ihn war es wichtig, wie seine Ideen vermittelt wurden. „Den Verstand seiner Leser wollte er vor das stellen, was Kant später, und vielleicht angeregt durch seinen Freund Hamann, eine „ästhetische Idee“ genannt hat, d.h. diejenige Vorstellung der Einbildungskraft die viel zu denken veranlasst, ohne dass ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht (...)“*

Diese besondere Hamannsche Autorschaft hatte übrigens schon Hegel bemerkt, der betonte: „Hamanns Schriften haben nicht sowohl einen eigentlichen Stil, als dass sie durch und durch Stil sind.“ ** (In der Form indirekter Mitteilungen, die später von Kierkegaard nachgeahmt wurde, versuchte Hamann prinzipiell eine andere existenzielle Art von Denken zu demonstrieren, die die Gesamtheit der Kräfte des menschlichen Daseins einbezieht).

Goethe hatte die Wichtigkeit dieses Denkens klar anerkannt und positiv gewürdigt. Im 12. Buch von „Dichtung und Wahrheit“ formulierte er folgende grundsätzliche Einschätzung: „Das Prinzip, auf welches sich die sämtlichen Äußerungen Hamanns zurückführen lassen, ist dieses: ‚Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften

* Gaier, Ulrich, „Hamann und Herders hieroglyphische Stile“, in: Gajek, Bernhard (Hg.), Johann Georg Hamann, Autor und Autorschaft: Acta des Sechsten Internationalen Hamann-Kolloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1992, Frankfurt am Main (u.a.) 1996, S. 177-196, hier S. 190.

** Hegel, Georg, W. F., *Hamanns Schriften*. In: ders., *Sämtliche Werke*. Band XI: Berliner Schriften. Hamburg 1956, S. 221.

entspringen; alles Vereinzelte ist Verwerflich“ . Eine Perfekte Maxime! Aber schwer zu befolgen.

Als Goethe und Hegel einander 1828 in Weimar begegneten, sprachen sie über Hamann, „wobei besonders Hegel das Wort führte und über jenen außerordentlichen Geist so gründliche Ansichten entwickelte, wie sie nur aus dem ernstesten und gewissenhaftesten Studium des Gegenstandes hervorgehen konnten“. Kurz darauf erschien in den „Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik“ Hegels ausführliche Besprechung der soeben veröffentlichten Ausgabe von Hamanns Werken. Er widmete damit Hamann die größte seiner Besprechungen, die mit 72 Seiten Umfang selbst ein kleines Buch darstellte.

Hamann stellte für Hegel eine notwendige, unentbehrliche Stufe der geistesgeschichtlichen Entwicklung dar. Nach Hegels Meinung gäbe in dessen Werken die konkrete Idee, durch welche der Mensch fähig sei, die gesamten Kräfte des Geistes in sich zu konzentrieren. Die besondere Leistung von Hamann, so Hegels Ansicht, bestehe in diesem „Koinzidieren“. Zugleich war Hegel durchaus kritisch t. Ihm, dem Systematiker, erschienen vereinzelt Gedanken Hamanns geradezu mangelhaft. Hamann könne das Konzentrierte nicht entfalten, die „geballte Faust in eine flache Hand“ auseinander nehmen. Hegel hob in seiner Rezension hervor, dass auch Hamanns Christentum ernst genommen werden sollte: „Dieses Christentum mit ebenso tiefer Innigkeit als glänzender geistreicher Energie auszusprechen und dasselbe gegen Aufklärung zu behaupten, macht den gediegenen Inhalt der Hamannschen Schriften aus.“ Man sieht hier im Übrigen, dass Hegel Aufklärung und religiöses Denken nicht in ihrer absoluten Gegenüberstellung aufgefasst hat. Hegel solidarisierte sich mit Hamanns prinzipiellem Standpunkt, indem er die Sprache nicht im Kantschen Sinne als das Werk des Verstandes begriff, sondern als *Wirklichkeit* der *Vernunft*. Das bedeutete in anderen Worten: *Spachlichkeit* ist *Wirklichkeit* der *Vernunft*.

Ähnlich wie für Hamann, war für Goethe die von Kant initiierte Philosophie zu abstrakt und gewalttätig, um ihre Prinzipien mit der poetischen Schöpferkraft versöhnen zu können. Im Unterschied zu seinem Freund und „Kantianer“ Schiller, dem Autor der „Ästhetischen Briefe“, dessen Studium der Kantischen Philosophie zur Gärung seiner Weltanschauung von Jugend an beigetragen hatte, sah Goethe mit seinem poetischen Geist in der Natur eine erhoffte Kompensation für „die Inkonsequenz des Menschen“ .

Die in seiner Zeit geübte Rückführung der Natur auf allgemein mathematisch fassbare Gesetze und die Reduzierung der Natur zu einem einheitlichen Prinzip des Mechanismus widerstrebten Goethes Wesen auf Tiefste, In der begrifflichen Analyse, die die Natur auf Zahlen und Größen, auf zeitlose Gesetze und Prinzipien zurückführt, sah er eher die Zerstörung der Natur, als die lebendige Annäherung an sie.

Solche Denkkultur war Goethe fremd, indes war ihm der Geist der italienischen Kunst und der gesamten italienischen Kultur nahe. Als er aus Italien zurückkehrte, fand er in Deutschland selbst bei den nächsten Freunden wenig Verständnis und Anteil für all das, was er sich innerlich erarbeitet hatte. Er fühlte sich vereinsamt und verkannt. „Aus Italien dem formreichen“, schreibt er, „war ich in das gestaltlose Deutschland zurückgewiesen, heiteren Himmel mit eine, düsteren zu vertauschen; die Freunde, statt mich zu trösten und weiter an sich zu ziehen, brachten mir nur Verzweiflung. Mein Entzücken über entfernteste, kaum bekannte Gegenstände, mein Leiden, mein Klagen über das Verlorene schien sie zu beleidigen, ich vermisste jede Teilnahme, niemand verstand meine Sprache“*

Goethes Gefühl, dass „die Deutschen, bei denen überhaupt das Gemeinte weit mehr überhand zu nehmen Gelegenheit findet als bei anderen Nationen“, wird mit einem Verständnis verbunden, nach dem die Deutschen eine andere Art von Erfahrung brauchen, etwa die der Entdeckung einer anderen Sprache, die die Entfremdung gegenüber der durch allgemeine Verstandesgesetze verarbeiteten Natur überwinden kann. Die Lebendigkeit der Natur verschwindet im Rahmen des Kantschen Systems, weil sie auf objektiv gültigen und notwendigen Prinzipien beruhen muss. Entsprechend dieser Auffassung wird das schöpferische Wort durch den Begriff ersetzt.

Völlig anders wird das Wesen der Sprache bei Hamann – wie übrigens viel später auch bei Heidegger – aus dem Wesen der Dichtung begriffen. Die erste Ursprache des Menschen war für den Philosophen, Schriftsteller und langjährigen Rezensenten der „Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen“ die poetische Sprache, die nichts anderes als seine Antwort auf die an den Menschen appellierende Natur war. Diese Antwort ist nicht in abstrakter Begrifflichkeit und Definition, sondern liegt in

* Eckerman J. P., *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Kapitel 279, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1912/279> (15.06.2013)

Bildern, Gleichnissen, Analogien und Metaphern. Alle Erkenntnisse, die ganze menschliche Erfahrung sei auf sinnliche Wahrnehmung angewiesen, die in der abstrakten Rationalität und entsprechender Begrifflichkeit verloren geht. Statt der Verdinglichung der Natur in ihrer Reduktion auf die *res extensa*, auf die geistlose Materie, wurde Natur als allumfassendes und vom Menschen nicht entfremdetes Ganzes aufgefasst, als, wie es Goethe anscheinend Hamann folgend in den Leiden des jungen Werther schreibt, die Mutter, die „alles in sich und durch sich hervorbringt“. In diesem Kontext sah Goethe in Hamann den Protagonisten einer höheren Kultur, die von Weimar ausgehen sollte. Er legte damit eine Hoffnung auf Hamanns geistiges Erbe: „Hamanns Schriften wurden von Zeit zu Zeit aus dem mystischen Gewölbe, wo sie ruhten, hervorgezogen. Der durch die sonderbare Sprachhülle hindurch wirkende kräftige Geist zog immer die Bildungslustigen wieder an, bis man, an soviel Rätseln müde und irre, sie bei Seite legte und doch jedes Mal die vollständige Ausgabe zu wünschen nicht unterlassen konnte“.*

Es gab im Deutschland des 18. Jahrhunderts keinen Denker, der so leidenschaftlich und scharf gegen die Ansprüche des allumfassenden metaphysischen Systems revoltiertet. Wie niemand vor ihm hatte er die prinzipiellen Schwächen seiner Epoche erkannt, um mit voller Energie die Vernunft in die lebendige Ganzheit des Menschenseins einzubetten.

* * *

“Wozu sind die Dichter in unseren düsteren Zeiten?“, fragte Friedrich Hölderlin. Auf der Suche nach der Antwort auf diese Frage verbrachte er die letzten Jahrzehnten seines Lebens im Zustand der Wahnsinn.

Was motiviert solche Denker, wie Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Derrida, Rorty und viele andere, sich an die Dichtung zu wenden, statt auf der traditionellen Bahn des systematischen Denkens zu bleiben? Warum beginnt Arendt die Einführung in ihr bedeutendes Buch *Between Past and Future* mit dem Untertitel *Eight Exercises in Political Thought* mit Zitaten des französischen Dichters Rene Char, von Franz Kafka und William Faulkner? Hatte sie keinen Ahnung davon, wie man Artikel auf dem Gebiet

* Goethe J. W., Werek. Hrsg im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abt. I-IV, München, Deutscher Taschenbuchverlag, 1987, hier WAII, 6, S. 13ff.

der politischen Theorie schreiben kann? Dachte Heidegger, der besonders in der letzten Jahren mehr und mehr über Hölderlin, Trakl, Celan, Klee, Cezanne und van Gogh schrieb, dass er seinen Beitrag für die Literatur- oder Kunsttheorie leiste?

Nein, in allen diesen Fällen geht es um etwas völlig anderes.

In der großen Kunst gibt es laut Thomas Mann, immer etwas von „Kreuz, Tod und Gruft“. Sie ist vergleichbar mit dem spielenden Weltkind von Heraklit. Für Thomas Mann, wie auch für Nietzsche, ist die Kunst und ihre Sprache das Gegengewicht zur utilitaristischen Entzauberung der Welt.

Es geht uns allen jetzt darum, die Sprache der Erfahrung zu entdecken, die neu ist und nicht in Rahmen der abstrakten Begrifflichkeit bleibt. Es ist klar, dass diese Begrifflichkeit unserer instrumentalen Vernunft uns vom faktischen Leben entfremdet und uns in Bahnen des verführten Denkens hält. Sind wir noch imstande dieser Tendenz zu widerstehen und auf die Herausforderungen unserer Zeit ohne vorhandene fixierte Schemata des Denkens zu antworten?

Diese Frage bleibt immer noch offen für uns!

Gehalten am 20. Juli 2012

ANATOLI MIKHAILOV wurde 1939 im Gebiet Pensa in Russland geboren. Nach dem Abschluss des Geschichtsstudiums an der Universität Minsk interessierte er sich für Philosophie und war der erste Geisteswissenschaftler in der UdSSR, der im Ausland, in der DDR, promoviert wurde. 1992 gründete er zusammen mit einer Gruppe Mitstreiter die erste nicht staatliche Hochschule in Weißrussland – die Europäische Humanitäre Universität und wurde zu deren Rektor. Die Universität avancierte bald zur angesagten Hochschule Weißrusslands, wo herausragende Philosophen Europas und USA unterrichteten. Im Laufe der Entwicklung der Wiedersowjetisierung Weißrusslands wurde 2004 die Entscheidung gefällt, die Universität zu schließen, diese wurde aber nicht aufgelöst und stellt nun wohl die einzige im Exil tätige Hochschule Europas dar. 2005 setzte die EHU ihre Tätigkeit in Vilnius fort, 2006 wurde sie in Litauen als Universität anerkannt. Trotz des zeitaufwändigen Verwaltungspostens bleibt Michailow in gegenwärtiger philosophischen Diskussionen nach wie vor eine wichtige Figur, er nimmt an akademischen Tagungen teil und veröffentlicht meinungsprägende Beiträge zur Problematik des gegenwärtigen Bildungssystems.