

Was tun im Anthropozän? Vom Umgang mit einer geistigen Umweltkrise

Uwe Voigt

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Voigt, Uwe. 2020. "Was tun im Anthropozän? Vom Umgang mit einer geistigen Umweltkrise." In Mensch - Natur - Technik: Philosophie für das Anthropozän, edited by Thomas Heichele, 103-13. Münster: Aschendorff.
<https://doi.org/10.17438/978-3-402-11848-1>.

Thomas Heichele (Hrsg.)

MENSCH – NATUR – TECHNIK

Philosophie für das Anthropozän

 **Aschendorff**
Verlag

Münster
2020

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-11834-4

ISBN 978-3-402-11835-1 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-11848-1>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2020 Thomas Heichele (ed.) / the contributors.

A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster

This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Was tun im Anthropozän? Vom Umgang mit einer geistigen Umweltkrise

UWE VOIGT

1. Fragen über Fragen

Der in diesem Band vorausgehende Beitrag des VERF. legt es nahe, das Anthropozän als eine geistige Umweltkrise zu verstehen. Demnach fühlt es sich auf eine bestimmte Weise an, in einer technisch überformten Umwelt zu leben, und dies führt wiederum zu einer anti-universalistischen narzisstischen Verstimmung. Der davon begünstigte logische Narzissmus erschwert es, auf die Herausforderungen dieser im Wandel begriffenen Umwelt sinnvoll zu reagieren.

Wenn dies zutrifft, dann stellen sich wie bei jeder Krise folgende Fragen: Was ist angesichts dessen zu tun? Und nach welchen Prinzipien soll sich dieses Tun richten? Die erste Frage ist ethischer, die zweite metaethischer Art.¹ Auf dem Hintergrund der vorgängigen Überlegungen erhebt sich dazu aber noch eine weitere Frage, die gleichsam metametaethisch ist: Wie ist es in einer geistigen Umweltkrise überhaupt möglich, sich nach Prinzipien zu richten, die ihrerseits Orientierung im Handeln bieten? Diese Frage wird deshalb akut, weil eine geistige Umweltkrise das Erfassen solcher Prinzipien selbst affizieren kann. Die Frage ist also nicht, was in jener Krise zu tun ist und aufgrund welcher Prinzipien es zu tun ist, sondern, wie vorgängig zum Tun und seiner prinzipiellen Ausrichtung mit dieser Krise selbst umzugehen ist. Um diese Frage geht es in vorliegendem Beitrag, der sie schon aus Platzgründen zunächst skizzenhaft und zuletzt in Form einer Stichprobe beantworten kann.

2. Auf der Suche nach einer Reflexionsmöglichkeit für Stimmungen

Zuerst dürfte klar sein, dass wir – um ein bekanntes Diktum Watzlawicks aufzugreifen – mit jener Krise nicht nicht umgehen können. Da es sich um die Krise

1 Zur Unterscheidung von Ethik und Metaethik gerade im Hinblick auf Umweltfragen vgl. ELLIOT (1997), Kap. 1.

einer Atmosphäre handelt, die uns umgibt und durchdringt, ist der Umgang mit ihr unumgänglich. Wir gehen immer schon mit ihr um und stehen lediglich vor der Wahl, ob wir dies unreflektiert oder reflektiert tun. Unreflektiert zu bleiben bedeutet, der Krise ihren Lauf zu lassen, und da dies den Spielraum vernünftiger Reflexion beeinträchtigt, stellt sich dies im Zuge eben dieser Reflexion als eine Entwicklung dar, die vermieden werden sollte. Nur stellt sich nun die Frage, wie eben jene Reflexion möglich ist.

Diese Frage empfand Martin Heidegger, der Stimmung als Thema für die Philosophie entdeckte, als problematisch.² Scheint es doch so zu sein, dass sich Stimmungen nicht als Gegenstände von Reflexion eignen: Eine Stimmung wird entweder erlebt und in diesem Erleben nicht reflektiert; oder der Versuch, sie aus einer theoretischen Distanz zu betrachten, bringt genau dasjenige, was da betrachtet werden sollte, zum Verschwinden. Für die Problematik des Anthropozäns würde dies bedeuten: Wer sich mit ihr theoretisch befasst, verliert den geistigen (nämlich qualitativ-mental)en Aspekt des Problems aus dem Blick und kann so bestenfalls zu technischen Lösungsansätzen gelangen, welche die Innenseite des Problems nicht nur nicht erfassen, sondern noch verstärken, da sie zur technischen Überformung der Umwelt beitragen, mit der diese Innenseite verbunden ist. Derartige technokratische Ansätze gibt es durchaus,³ und warum sie als defizitär empfunden werden können, machen Heideggers Bedenken verständlich. Mit Heidegger bliebe nur die Wahl zwischen technokratischer Äußerlichkeit und eingestimmtem Mittun, was angesichts der Krisenhaftigkeit jener Stimmung ebenfalls keine vielversprechende Option wäre. Umso dringlicher stellt sich die Frage, ob sich Stimmungen nicht doch reflektieren lassen, ohne sie dabei als Reflexionsgegenstände zu verlieren.

Eine günstigere Antwort bietet die im kritischen Anschluss an Heidegger entwickelte Neue Phänomenologie, der zufolge wir Atmosphären als den uns umgebenden Stimmungsräumen zwar ausgesetzt, aber nicht hilflos ausgeliefert sind.⁴ Atmosphären affizieren uns demnach zwar leibhaftig, aber ermöglichen es uns gerade dadurch, uns mit ihnen auseinanderzusetzen. Ein erster Schritt dieser Auseinandersetzung besteht darin, sich reflexhaft der jeweiligen Stimmung zuzuwenden oder sich eben auch von ihr abzuwenden. Dies eröffnet einen freien Spielraum, in dem Reflexion stattfinden kann. Dieser vom Reflex zur Reflexion führende Spielraum beruht auch und gerade darauf, dass wir viele verschiedene Atmosphären erleben. Von daher kann es uns bewusst werden, dass die jeweils uns umgebende Atmosphäre nicht alternativlos ist, dass sie eben *eine* Atmosphäre und damit eine unter vielen möglichen anderen ist.

2 Vgl. HEIDEGGER (1983), S. 92–101, 136.

3 Vgl. z. B. LOVELOCK (2019).

4 Vgl. SOENTGEN (1998), S. 66–75.

Das Anthropozän als geistige Umweltkrise und damit als vorherrschende Atmosphäre, die alle anderen für uns erfahrbaren Atmosphären durchdringt und zu einer „totalen Atmosphäre“ geraten könnte,⁵ droht jenen Spielraum allerdings drastisch einzuengen und sich ihm sogar zu entziehen. Denn wie sollen wir uns von einer Atmosphäre distanzieren können, die all die verschiedenen Atmosphären durchzieht, die wir erleben? Es gilt hier also, einen derartigen Spielraum zu finden, der auch kontrafaktisch und nötigenfalls kontraintuitiv offen und zugänglich bleibt.

Ein derartiger Spielraum kann sich dadurch eröffnen, dass wir Atmosphären und die in ihnen herrschenden Stimmungen nicht nur erleben, sondern zumindest gelegentlich auch hervorbringen. Wenn dies gezielt geschieht, werden Stimmungen dabei thematisch und das entsprechende Handeln vollzieht sich zugleich als Pflege unseres Verhältnisses zu ihnen. Dies lässt sich als ein zentraler Aspekt von Kultur verstehen, deren Begriffswort sich ja vom lateinischen *colere* („pflegen“) herleitet. So aufgefasste Kultur, vom klassischen Kunstwerk bis hin zum kleinen Stilmittel, zeigt sich demnach als der gesuchte Spielraum, in dem es möglich ist, sich gleichsam durch atmosphärische Eigenproduktion von einer vorherrschenden Atmosphäre zu distanzieren und diese zu reflektieren.⁶

3. Stimmungsreflexion als kultur-politische Aufgabe

Nun dient Kultur unserer Zeit vielfach auf diese Weise der Auseinandersetzung mit dem Anthropozän als einem im hier angesetzten Sinn atmosphärischen Phänomen, was insbesondere im Rahmen der „Environmental Humanities“ untersucht wird.⁷ Es ist allerdings nicht selbstverständlich, dass Kultur diese Auseinandersetzung vollzieht und dass sie darin auch standhaft bleibt. Kulturell geschaffene Stimmungen können, beabsichtigt oder nicht, von einer vorherrschenden Atmosphäre geprägt sein und auch in sie „eingepflegt“ werden. Nicht umsonst stammt die oben angeführte Konzeption der totalen Atmosphäre aus einem kritischen Blick auf die Unterhaltungsindustrie, die einen sehr einflussreichen Bestandteil der Kultur unserer Zeit bildet. Wünschenswert ist daher ein Kriterium, das erkennen oder zumindest mit guten Gründen vermuten lässt, dass Kultur dem gesuchten Spielraum dient. Ein solches Kriterium besteht darin, dass jener Spielraum thematisiert wird, dass es auch und gerade um ihn geht und damit um den Widerstand gegen eine vorherrschende Atmosphäre. Die Frage, wie

5 Vgl. KNOTT (2017), S. 140.

6 Zur Deutung kultureller, insbesondere künstlerischer Phänomene in dieser Hinsicht vgl. BÖHME (2017).

7 Vgl. z. B. DAVIS/TURPIN (2015); SOLNICK (2017); WILKE/JOHNSTONE (2017).

wir mit dem Anthropozän als geistiger Umweltkrise umgehen können, konkretisiert sich damit zu der Frage, wie wir Kultur so gestalten können, dass sie einem derartigen Kriterium gerecht wird. Da es hierbei um Entscheidungsfindung in einem öffentlichen Raum geht, wird jene Frage zu einer politischen: zur Frage nach dem politischen Umgang mit Kultur im Anthropozän.

Diese Frage wurde zwar im Allgemeinen Ende des 20. Jahrhunderts erneut brisant, und zwar infolge zweier verschiedener Auffassungen: Die eine sah es als unvermeidlich an, dass sich die westliche Kultur inklusive liberaler Demokratie und freier Marktwirtschaft konkurrenzlos weltweit verbreiten und damit ein „Ende der Geschichte“ herbeiführen würde;⁸ die andere machte geltend, dass Politik auch im 21. Jahrhundert von unaufhebbaren Gegensätzen zwischen unterschiedlichen Ausprägungen von Kultur, also zwischen Kulturen, geprägt sein und die Geschichte auch und gerade als Konfliktgeschichte daher keineswegs an ein Ende gelangen würde.⁹ Die vielfach krisenhafte Situation im Anthropozän, der sich inzwischen auch das politische Bewusstsein zu öffnen beginnt, führt diese beiden Anschauungen an ihre Grenzen und darüber hinaus: Sind es doch zum einen gerade die vom „Westen“ entfesselten technischen und ökonomischen Kräfte, die der Menschheit ihren Status als deutlich erkennbare geologische Macht verleihen, so dass ein bloßes Fortschreiten der Verbreitung dieser Kultur gerade kein Ausweg aus der entsprechenden Krise darstellen kann; und sind doch zum anderen Menschen aller Kulturen mit jener Krise konfrontiert und die mit ihnen verbundenen Entscheidungsträger daher dazu in der Pflicht, zu deren Bewältigung über alle eventuellen Kulturunterschiede hinweg zu einem gemeinsamen Handeln zu finden. Zu einem gemeinsamen Handeln, dessen Möglichkeit und Erfolg freilich von der narzisstischen Verstimmung im Anthropozän in Zweifel gezogen werden.

Zwei prominente Vorschläge, wie auf Kultur bezogenes politisches Handeln in unserer Zeit zu gestalten sei, beziehen sich daher auf eben jene Herausforderung. Martha Nussbaum setzt auf die Pflege individueller Beziehungen innerhalb einer liberalen Demokratie, die von der Hoffnung auf wechselseitiges Vertrauen und wohlwollende Zuwendung geprägt sein sollten.¹⁰ Zhao Tingyang stellt von kultivierten Ritualen getragene Umgangsformen aus der Zeit des antiken Chinas als vorbildlich für ein öffentliches Leben dar, das von gegenseitiger Ehrfurcht im Interesse einer weltweiten Friedensordnung bestimmt wird.¹¹ Beiden geht es dabei um das institutionalisierte Vermeiden von Handlungsweisen, die auf affektive Vergeltung abzielen oder sie hervorrufen können – also, bei Nussbaum

8 Vgl. FUKUYAMA (1992).

9 Vgl. HUNTINGTON (1996).

10 Vgl. NUSSBAUM (2019), S. 231–283.

11 Vgl. ZHAO (2020), S. 57 f.

explizit, bei Zhao implizit, auf die Abwehr von Handeln, das aus narzisstischer Kränkung heraus geschieht oder sie hervorrufen könnte. Zwischen den Ansätzen Nussbaums und Zhaos zeichnet sich allem Anschein nach eine der Bruchlinien ab, auf die sich die Rede vom Konflikt der Kulturen berufen hat, denn hier wird, wohl auch kulturell bedingt, einerseits eher auf das Individuum im Zentrum seiner vielfältigen Beziehungen geblickt, andererseits eher auf Beziehungsstrukturen, die die individuelle Ebene teils bei weitem übersteigen. Die künftige Diskussion könnte darauf abzielen, derartige Ansätze wiederum auf eine kultivierte Weise miteinander ins Gespräch zu bringen, um daraus wiederum Optionen für politisches Handeln im kulturellen Raum zu gewinnen, und sie sollte dabei auch Aspekte des Umgangs mit der Umwelt berücksichtigen, der bei den beiden genannten Vorschlägen eine eher randständige Rolle spielt. Könnte der Gegenstand jener Diskussion eine Kultur für das Anthropozän sein, die alle, auch die umweltbezogenen, Aspekte politischen Handelns umfasst sowie alle Kulturen mit berücksichtigt und in diesem Sinn eine Universalkultur wäre? Und wie ließe sich eine derartige Universalkultur näher bestimmen?

4. Testfall Comenius

Solche Fragen zu beantworten und damit jene Diskussion vorwegzunehmen ist an dieser Stelle schon allein aus Raumgründen nicht möglich. Stattdessen kann und soll stichprobenhaft auf eine entsprechende Fragestellung und einen ihr entsprechenden Antwortversuch der frühen Neuzeit geblickt werden, der sich aufgrund seiner geschichtlichen Situierung in großer zeitlicher Nähe zu und in intensiver inhaltlicher Auseinandersetzung mit dem Aufschwung von Naturwissenschaft und Technik im Europa der frühen Neuzeit befindet, der maßgeblich zur Heraufkunft der das Anthropozän prägenden Technosphäre beigetragen hat.

Die Fragestellung lautet: Wie ist menschliches Zusammenleben in einer Zeit wie dem frühen 17. Jahrhundert zu gestalten, die von gewaltsamen Konflikten auf vielen verschiedenen, für eben jenes Zusammenleben wichtigen Bereichen geprägt ist? Diese Frage stellt sich dem mährischen Gelehrten Johann Amos Comenius (1592–1670), der als Angehöriger einer konfessionellen Minderheit den größten Teil seines Lebens im Exil verbrachte und daher, selbst von den Friedensregelungen nach 1648 ausgeschlossen und in politische Bemühungen um Rückkehr in seine Heimat verstrickt, der Gewalttätigkeit jener Epoche besonders schutzlos ausgesetzt war.

Seine entsprechenden Erfahrungen verdichten sich zunächst in seiner Schrift „Labyrinth der Welt und Paradies des Herzens“,¹² in der sich, wie schon der Titel

12 Vgl. dazu VERR. (2012).

verrät, eine ihrem Anspruch nach wohlgeordnete Welt als chaotisches Labyrinth enttarnt, das von einer Herrscherin regiert wird, die zwar den Namen „Weisheit der Welt“ führt, bei der es sich aber um die Dame Vanitas handelt – Eitelkeit oder, wie wir anachronistisch sagen könnten, Narzissmus als beherrschende geistige Atmosphäre der Welt. Dem gläubigen Protagonisten jener Schrift bietet sich als Ausweg aus diesem Desaster innere Einkehr als Besinnung auf eine spirituelle Tiefendimension an, was ihn gestärkt wieder in jene Welt hinausgehen lässt, um in ihr in Ordnung zu bringen, was sich in Ordnung bringen lässt.

In der Folgezeit wächst in Comenius die Überzeugung, dass Menschen in einem göttlichen Auftrag die Welt durchaus wieder in Ordnung bringen können, aber nur dann, wenn sie so frühzeitig wie möglich darauf vorbereitet werden, und zwar durch eine koordinierte Nutzung aller Wissensquellen, die Comenius „Pansophie“ nennt.¹³ Daher wird Comenius nicht nur zu einer bedeutenden Gestalt der pädagogischen Reform der frühen Neuzeit, sondern stellt sein Schaffen auch auf einen systematisch reflektierten geschichtsphilosophischen und geschichtstheologischen Hintergrund.¹⁴ In einer ersten größeren programmatischen Zusammenschau zeigt er sich inspiriert von den empiristischen und rationalistischen Aufbrüchen in der Philosophie seiner Zeit, namentlich von Francis Bacon und René Descartes. Um die Verwirklichung dieses Programms bemühte er bis zu seinem Tod, musste die dafür groß angelegte Schriftenreihe allerdings als in weiten Teilen ausgereiftes Fragment unvollendet lassen.

Dieses Werk trägt den richtungweisenden Titel *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*.¹⁵ Erstrebt wird also eine „allgemeine Beratung über die Verbesserung der menschlichen Angelegenheiten“ und damit durchaus eine bestimmte Form des politischen Handelns: Alle Akteure auf den für Comenius relevanten Gebieten der Staatsregierung, der Bildung und der Religion sollen sich in wachsenden Netzwerken, die stabile Institutionen bilden und zuletzt die gesamte Welt umfassen würden, zu friedlichen Beratungen zusammenfinden, die eine umfassende Friedensordnung herbeiführen und in ihrem eigenen Vorgehen auch schon vorwegnehmen. Die Aufgabe, die Menschheit dafür zu befähigen, kommt dem Bildungswesen zu, dem sich der auch von der Anordnung her zentrale Teil dieses Werks widmet, die *Pampaedia*. In dieser Schrift verwendet Comenius den Begriff der *cultura* auf eine Weise, die auch für den in diesem Beitrag verhandelten Zusammenhang einschlägig ist: *Cultura* bedeutet für Comenius nämlich die Pflege von Beziehungen, in denen ihm zufolge Menschsein wesentlich besteht, und zwar auf eine dynamische Weise: Mensch zu sein ist demnach die Aufgabe, jene Beziehungen immer weiter zu vertiefen und dadurch in

13 Vgl. WOLDRING (2014).

14 Vgl. VERF. (1996).

15 Vgl. BALÍK/SCHIFFEROVÁ (2014).

ihnen zu einem immer größeren Selbststand zu kommen. Es handelt sich dabei (gleichsam horizontal) um die Beziehungen des Menschen zu seinen Mitmenschen sowie (in einer nach oben und unten gerichteten Vertikale) zu anderen in der Welt, wie Comenius meint, unterhalb des Menschen situierten Entitäten und zu einer transzendenten Gottheit. Die Lehre von diesen drei für den Menschen konstitutiven Beziehungen rekonstruiert Comenius zugleich die drei Bereiche der Politik, der Bildung (hier also vor allem als wissenschaftliches Erfassen der nichtmenschlichen innerweltlichen Wesen) und der Religion, auf denen er die „allgemeine Beratung“ stattfinden lassen möchte. Bei der Bildung des Menschen darf keiner dieser Bereiche vernachlässigt oder von den anderen isoliert werden; daher sollte die harmonische menschliche Heranbildung stets all diese Bereiche auch in ihrer Verbindung berücksichtigen und dementsprechend universal sein.¹⁶ Daher wurde Comenius als eine Verkörperung der „offenen Seele“ gefeiert, die den Zugang zur Welt für alle Perspektiven wahren will und sich gegen die gewaltfördernde Dominanz einer einzigen Perspektive verwehrt.¹⁷

Für Comenius ist es dabei zwar der Bereich der Religion inklusive der jüdisch-christlichen Offenbarung, der die Ziele des Bildungsprozesses, nämlich die menschliche Vollendung und die Wiederherstellung der Weltordnung vorgibt. *Cultura* in einem Vollsinn ist laut Comenius daher nur als eine so verstandene *cultura universalis* möglich. Allerdings ist für ihn die Religion, um ihre leitende Funktion sinnvoll ausüben zu können, zu einem Reformprozess verpflichtet, den sie nicht ohne Mitwirkung der beiden anderen Bereiche durchführen kann.¹⁸

Diese *cultura universalis* sieht Comenius jedoch von einer Seite gefährdet, die ihm zuvor noch als Inspirationsquelle diente: nämlich der Philosophie seiner Zeit, in der er die Tendenz zu erkennen glaubt, sich nur noch auf den Bereich der außermenschlichen Welterfassung zu beschränken, der Politik gegenüber indifferent zu sein und religiöse Motive so weit wie möglich außer Acht zu lassen. Die Drucklegung seiner frühen, zuvor unveröffentlichten Programmschrift *Via Lucis* nutzt Comenius 1668 daher dazu, eine bedeutende Wissenschaftsorganisation seiner Zeit, die Londoner Royal Society, vor jener Tendenz zu warnen.¹⁹ Zu diesem Zweck mahnt er in seinem an jenen Adressatenkreis gerichteten Widmungsschreiben für den Fall, dass sie sich auf die angegebene Weise beschränken sollten: „[...] Euer Werk wird ein auf den Kopf gestelltes Babel sein, das seine Bauten nicht gegen den Himmel richtet, sondern gegen die Erde.“²⁰

16 Vgl. SCHADEL (2010).

17 Vgl. PATOČKA (1970) und im Anschluss daran SOHMA (2016).

18 Vgl. VERF. (2008).

19 Vgl. SCHALLER (1991).

20 COMENIUS (1997), S. 15 (Widmungsschreiben, § 24).

Comenius denkt hier an einen „Turm zu Babel“, der nun dazu gebaut wird, nicht wie im biblischen Originaltext dem Himmel zu drohen und ihn zu erobern, sondern um dies mit der Erde zu tun. Mit diesem Bild, das wohl mächtiger ist, als sein Urheber es beabsichtigte, dessen Potenzial er zumindest auf sich beruhen lässt, zeichnet sich zu Beginn des wissenschaftlich-technischen Zeitalters die Gefahr der Überwältigung der Erde durch ein sie vereinnahmendes, sich in sie hineinbohrendes und sie schließlich untergrabendes Konstrukt ab, das gerade deshalb so bedrohlich ist, weil es sich ungesteuert nur um sich selbst dreht. Als aufgerüstete Version des Turms zu Babel ist diese Bedrohung wie eine Zikkurat vorzustellen, als ein schraubenförmiges Gebilde, das der Menschheit den Boden unter den Füßen verschwinden lässt, während seine Spitze dazu gedacht ist, etwas erscheinen zu lassen, um die Betroffenen in ihren Bann zu ziehen. Damit ist ein markanter Anschluss an die Lage im Anthropozän unverkennbar: Wie Latour geltend macht, zieht die dynamisierte Umwelt in diesem Zeitalter in der Tat den von vielfachen Katastrophen betroffenen den weggespülten, fortgewehten oder verseuchten Boden unter ihren Füßen weg;²¹ zugleich steht die Technosphäre, wenn die hier vorgelegte Untersuchung zutrifft, im Zeichen eines Hypersubjekts, dessen Narzissmus die Entfaltung der menschlichen Beziehungen konterkariert.

Wovor Comenius warnte, blieb er allerdings selbst nicht gänzlich verschont. In seiner Bildungslehre gibt es, wie jüngst Andreas Lischewski herausgearbeitet hat, einen starken technokratischen Zug: Wenn die „pansophischen“ Bildungsmittel erst einmal zur Verfügung stehen, dann wirken sie unfehlbar, ohne jeden Spielraum für menschliche Freiheit, dazu auch kritisch oder einfach ablehnend Stellung zu nehmen; und wenn die „allgemeine Beratung“ erst einmal an einen gewissen Punkt geraten ist, dann können, ja müssen alle, die ihren Ergebnissen nicht folgen, ausgeschlossen und sanktioniert werden.²² Daher legt auch und gerade der Friedensdenker Comenius eine religiös verbrämte Gewaltbereitschaft an den Tag – nämlich dann, wenn sein eigener Standpunkt und der damit verbundene Wahrheitsanspruch gefährdet ist.²³ Selbst ein Vertreter der „offenen Seele“ ist also nicht notwendigerweise von totalitären Anwendungen gefeit. Nicht zuletzt die daraus resultierende Entschlossenheit ließ Comenius zum Teil einer Bewegung werden, die das menschliche Wissen mobil, nämlich technisch anwendbar,²⁴ machte und dadurch maßgeblich zur heutigen Situation im Anthropozän beitrug.

Nicht nur, aber auch im Hinblick auf seine heiklen Seiten gewährt Comenius jedenfalls Anregungen angesichts der Fragen, die hier dazu führten, sich mit ihm zu befassen. Eine Möglichkeit der gesuchten Reflexion besteht demnach darin,

21 Vgl. LATOUR (2018), S. 13–20.

22 Vgl. LISCHEWSKI (2010), v. a. Kap. IV.

23 Vgl. LISCHEWSKI (2019).

24 Vgl. SLOTERDIJK (2009), S. 553 f., 561; LISCHEWSKI 2011.

nach kulturellen Bildern zu suchen, in denen sich die Auseinandersetzung mit der narzisstischen Atmosphäre abzeichnet und dadurch in gewisser Weise auch vorzeichnet.

5. Fazit

Aus dem Blick auf Comenius ist Folgendes zu lernen: Wenn es um eine Universalkultur für das Anthropozän geht, dann ist darum bemühtes politisches Handeln gut beraten, selbst so „universal“ wie möglich zu sein, das heißt: so viele Aspekte und Positionen, von denen her diese Aspekte in den Blick genommen werden können, zu berücksichtigen und in diesem Sinne eine „allgemeine Beratung“ zu initiieren. Die Universalkultur, die es politisch zu erstreben gälte, wäre daher keine Einheitskultur, sondern differenziert und Differenzen mit Respekt belegend; sie würde die Vielfalt aber auch nicht (nur) um ihrer selbst willen pflegen, sondern (auch) als ein Mittel gegen den Sog der narzisstischen Verstimmung. Ob sich diese Verstimmung dadurch auch aufheben, also das Hypersubjekt aus seiner Vereinzelung befreien ließe, bliebe eine offene, aber immerhin zur Sprache gebrachte Frage. Inhaltlich ließe sich die Universalkultur, um die es hier geht, wenigstens im Vorgriff auf eine negative und eine positive Weise bestimmen: negativ darin, dass sie eine Kultur der kritischen Selbstprüfung sein würde, da sich, wie der Blick auf Comenius gezeigt hat, Narzissmus auch in die Versuche mengen kann, ihm Widerstand zu leisten; und positiv darin, dass sie sich als eine Kultur der Offenheit gestalten würde. Diese Offenheit darf nicht mit bodenloser Beliebigkeit verwechselt werden. Ihre Grundlage besteht vielmehr darin, den an ihr Beteiligten die Gewissheit zu vermitteln, dass sie im Rahmen einer „fördernden Umwelt“, wie Nussbaum sie einfordert,²⁵ unabhängig von ihrem Standpunkt beteiligt bleiben dürfen, dass sie also den logischen Narzissmus aufgeben können, ohne sich dabei selbst zu verlieren. Eine derartige Offenheit könnte schon dadurch einen Ansatz zum pfleglichen Umgang mit dem Anthropozän als einer geistigen Umweltkrise darstellen – und ließe sich auch von denen erstreben, die der hier unterbreiteten Überlegung keine Plausibilität zubilligen.

Literatur

BALÍK, Vojtěch / SCHIFFEROVÁ, Věra: *Introduction to the General Consultation*.
In: STEINER, M. u. a. (Hrsgg.): *Johannis Amos Comenii Opera Omnia 19/I*. De

25 Vgl. NUSSBAUM (2019), S. 59–61, 83–85.

- rerum humanarum emendatione consultatio catholica (Pars 1). Europae lumina. Panegersia. Panaugia. Prag 2014, S. 35–50.
- BÖHME, Gernot: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin ³2017.
- COMENIUS, Johannes Amos: *Der Weg des Lichtes / Via Lucis*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Uwe Voigt. Hamburg 1997.
- DAVIS, Heather / TURPIN, Etienne: *Art in the Anthropocene. Encounters among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. London 2015.
- ELLIOT, Robert: *Faking Nature. The Ethics of Environmental Restoration*. London-New York 1997.
- FUKUYAMA, Francis: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992.
- HEIDEGGER, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main 1983 (GA 29/30).
- HUNTINGTON, Samuel P.: *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München-Wien 1996.
- KNOTD, Reinhard: *Der Atemkreis der Dinge. Einübung in die Philosophie der Korrespondenz*. Freiburg-München 2017.
- LATOUR, Bruno: *Das terrestrische Manifest*. Berlin 2018.
- LISCHEWSKI, Andreas: *Johann Amos Comenius und die pädagogischen Hoffnungen der Gegenwart. Grundzüge einer mentalitätsgeschichtlichen Neuinterpretation seines Werkes*. Amsterdam-New York 2010.
- LISCHEWSKI, Andreas: *Christliche Pädagogik zwischen Pansophie und Heilsgeschichte. Überlegungen zu Comenius und der Mentalität der Moderne*. In: *Comenius-Jahrbuch* 18/2010 (2011), S. 88–103.
- LISCHEWSKI, Andreas: „Die Schrift stellt dem Frieden die Wahrheit voran.“ *Chancen und Grenzen comenianischer Irenik*. In: *Comenius-Jahrbuch* 27 (2019). Baden-Baden 2019, S. 13–64.
- LOVELOCK, James: *Novacene. The Coming Age of Hyperintelligence*. London 2019.
- NUSSBAUM, Martha: *Königreich der Angst. Gedanken zur aktuellen politischen Krise*. Darmstadt 2019.
- PATOČKA, Jan: *Comenius und die offene Seele*. In: SCHALLER, K. u. a. (Hrsgg.): *J. A. Komenský. Wirkung eines Werkes nach drei Jahrhunderten*, S. 61–74.
- SCHADEL, Erwin: *Komenskýs Pansophie als harmonische Einheit von Welt-, Selbst- und Gottes-Erkenntnis*. In: *Comenius-Jahrbuch* 16–17/2008–2009. Sankt Augustin 2010, S. 92–104.
- SCHALLER, Klaus: *Die Pansophie des Comenius und der Baconismus der Royal Society*. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 14/3 (1991), S. 161–167.
- SLOTERDIJK, Peter: *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main 2009.
- SOENTGEN, Jens: *Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz*. Bonn 1998.

- SOHMA, SHINCHI: *Various Aspects of Openness and its Potential According to J. A. Comenius*. In: WOUTER, G. / MEYER, M. A. / URBÁNEK, V. (Hrsgg.): *Gewalt sei ferne den Dingen! Contemporary Perspectives on the Works of John Amos Comenius*. Wiesbaden 2016, S. 45–57.
- SOLNICK, Sam: *Poetry and the Anthropocene. Ecology, Biology and Technology in Contemporary British and Irish Poetry*. London-New York 2017.
- VOIGT, Uwe: *Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Comenius in Via lucis als kreative Syntheseleistung. Vom Konflikt der Extreme zur Kooperation der Kulturen*. Frankfurt am Main etc. 1996.
- VOIGT, Uwe: „Allen alles auf allseitige Weise lehren“ (Johann Amos Comenius). *Das Menschenrecht auf Bildung als Bedingung und Inhalt eines interreligiösen Dialogs*. In: BROCKER, M. / HILDEBRANDT, M. (Hrsgg.): *Friedensstiftende Religionen? Religion und die Deeskalation politischer Konflikte*. Wiesbaden 2008, S. 85–97.
- VOIGT, Uwe: *Heimat im Labyrinth der Welt. Comenius und das Menschenrecht auf Bildung*. In: *Comenius-Jahrbuch 19* (2012), S. 30–42.
- VOIGT, Uwe: *John Amos Comenius' Cultura universalis – A Challenge for the 21st Century?* In: WOUTER, G. / MEYER, M. A. / URBÁNEK, V. (Hrsgg.): *Gewalt sei ferne den Dingen! Contemporary Perspectives on the Works of John Amos Comenius*. Wiesbaden 2016, S. 199–208.
- WILKE, Sabine / JOHNSTONE, Japhet (Hrsgg): *Readings in the Anthropocene. The Environmental Humanities, German Studies, and Beyond*. New York 2017.
- WOLDRING, Henk E. S.: *Die synkritische Methode pansophischer Forschung bei Comenius: zwischen Rationalität und Utopie*. In: *Comenius-Jahrbuch 20–21/2012–2013* (2014), S. 42–61.
- ZHAO, Tingyang: *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung*. Berlin 2020.