

Die Idee Europas in der Spannung menschlicher Einzig(artig)keit und Pluralität. Eine kritische Anfrage unseres Selbstverständnisses

Vanessa SCHMITZ* 

ABSTRACT. The Idea of Europe between Human Uniqueness and Plurality. A Critical Demand of Our Self-image. Although the problem of the idea of Europe unfolded by Edmund Husserl may give the impression that it is a purely scientific problem, he already introduced this as a problem of *behaviour*. This thesis is taken up here and approached from various perspectives in order to unfold the existential significance of the idea of Europe for our lives. If the idea of Europe proves to be one that does not merely concern those who identify themselves as Europeans, then a responsibility extending beyond the borders of Europe is discovered, which is newly opened up fundamental impact of our imagination for our ideas and behaviours, concreting our realities.

Keywords: existential significance; responsibility; imagination; care about *our* in-dividualities.

Abstract. Wiewohl das von Edmund Husserl entfaltete Problem der *Idee* Europas den Eindruck erwecken kann, dass es sich damit um ein rein wissenschaftliches Problem handelt, so erweist sich dieses bereits hier als ein Problem des *Verhaltens*. An diese These wird hier angeschlossen und zugleich aus verschiedenen Perspektiven angegangen, um die existenzielle Bedeutsamkeit der Idee Europas für unser Leben zu entfalten. Erweist sich dabei die Idee Europas als eine, die nicht bloß jene betrifft, die sich selbst als Europäer verstehen, so wird dadurch die über die ‚Grenzen Europas‘ hinausgehende Verantwortlichkeit entdeckt, die vonseiten dem Fond der Idee in der Einbildungskraft neu eröffnet wird.

Schlagwörter: existenzielle Bedeutsamkeit; Verantwortlichkeit; Einbildungskraft; Fürsorge um *unsere* In-dividualität(en).

* PhD between Charles University, Prague, Czech Republic and Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany, vanessa.schmitz.gl@gmx.de



I. Einleitung

Die Frage und noch mehr das Problem Europas berührt mehr als ‚bloß‘ Europa. Und zwar nicht nur metaphorisch, auch nicht rein theoretisch-abstrakt gesprochen, sondern *real* – emotional und existenziell. Sie berührt Menschen und unsere Umgebungen, Menschen und Nicht-Menschen, Lebensentwürfe, die Frage, inwiefern und ob überhaupt gelebt werden kann, will und darf.

Im Folgenden möchte ich mich und uns daher damit auseinandersetzen, inwiefern die Frage nach und die Problematisierung von Europa weder eine ist, die ausschließlich von Seiten einer Modifikation der Wissenschaften behandelt werden sollte, noch bloß eine territoriale Frage ist, die bei der Lokalität stehen bleibt. Stattdessen wird diese Frage als eine Auseinandersetzung von, mit und für Menschen entlarvt, womit sie sich im ethischen Bereich unseres Miteinanderlebens bewegt. Denn als Frage nach der Vereinbarkeit von Pluralität und Einzigartigkeit, die übersetzt wird in konkrete politische Strukturen und Gesetze, bildet sie den Nährboden für ebenjenes Miteinanderleben, was schließlich bedeutet, dass sie einen jeden Menschen in seiner konkreten Situation betrifft. Ob wir jedoch heutzutage tatsächlich von einem Miteinanderleben reden können, bei dem die Andersheit des Mit-ein-Anders gewagt wird, ist im Angesicht identitärer Diskurse, die selbst innerhalb, vor allem aber um Europa herum strikte Grenzen gezogen haben möchten, fraglich. Doch dies ist mitnichten Grund zum Verzagen, sondern ruft vielmehr zu einer kritischen Auseinandersetzung und einem erneuten Fragen nach der Idee wie auch Praxis Europas auf. Diesem Ruf möchte ich hier nachgehen.

Um verschiedene Dimensionen dieses Problems zu erörtern, wird zunächst das Themenfeld der Krise Europas in ideeller und praktischer Hinsicht angerissen, um nach einer Annäherung an die *grundlegende* Bedeutsamkeit unserer Einbildungskraft diese Krise auf ihren Fond unserer Einbildungskraft zurückzuführen. Im letzten Schritt werde ich mich und uns im Eröffnenden Ausblick mit der Frage eines neuen Selbstbildes auseinandersetzen, die meiner Ansicht nach nicht nur eine logische, sondern auch eine dringliche existenziell-notwendige Aufgabe ist. Dabei werde ich diese Fragestellung von verschiedenen Perspektiven aus beleuchten, um von, zwischen und über diese hinaus der Frage nach Europa anzugehen. Zugleich maße ich mir nicht an, eine finale Lösung, geschweige denn Perspektive zu geben, sondern möchte vielmehr zu einem Nachdenken über und einer Neuansfrage an ‚Europa‘ unter bestimmten Vorzeichen anregen, die selbst zur Disposition stehen.

II. Mehr als eine Krise der Idee Europas

Die Krise der Idee Europas wird explizit von Edmund Husserl in seinen Vorlesungen von 1935, gehalten in Prag und Wien, entfaltet. Diese sind getragen durch seine *Erfahrungen* infolge des Ersten Weltkrieges, in dem er seinen Sohn

verliert. Dies scheint mir keineswegs marginal, hebt er sich in diesen Schriften doch klar von den kriegsverherrlichenden Schriften Georg Simmels¹ und Max Schelers² ab, die – zugebenermaßen zwanzig Jahre vor Husserl, in guter alter Kantischer Manier – im Krieg eine Neuformierung des Lebens, eine Bewährung der Standhaftigkeit und Resistenzfähigkeit derer sehen, die sich für ihr Anliegen einsetzen.

Dementgegen zeichnet sich Husserls Text durch eine Sensibilität für die existenzielle Verfasstheit des Menschen aus, die er in ihrer Korrelation mit der wissenschaftlichen Praxis entfaltet. Dabei rechtfertigt er also nicht von der privilegierten Situation des am Schreibtisch sitzenden Philosophen aus den Krieg, sondern spricht umgekehrt von der Notwendigkeit einer Revolutionierung der Wissenschaften im Sinne einer auf den Ursprung zurückgehenden und von diesem neu sich entrollenden *revolutio*³, steigt also in einer anderen Dimension in den von unter anderem Simmel, Scheler und Bergson geführten Geisterkrieg ein. Dies ist die logische Konsequenz seiner eigenen Diagnose, dass die *Idee* Europas, selbst also ein ideeller, kein überzeitlich-evidenter Fakt, an der von den Wissenschaften praktizierten Objektivierung des Menschen und der damit einhergehenden Reduktion des Menschen auf die Messbarkeit des Menschen krankt. Sich damit zugebenermaßen rein im Bereich der Wissenschaften tummelnd, um von dort aus der Vernunft zu ihrer ‚wahren‘, einer dem Menschengeschlecht adäquaten, Entfaltung zu verhelfen, von wo aus die Vervollkommnung des Menschengeschlechts angestrebt wird, bewegt er sich in den Fahrwassern einer Rationalisierung des Lebens. Doch zugleich scheint unklar, ob er damit womöglich eine *neue* Rationalisierung anstrebt, die mit einer Umwertung der Ratio einhergeht. So entfaltet er zwar mit *seinen Cartesianischen* Mediationen vermeintlich eine Hommage an Descartes, den er jedoch implizit infolge dieser selbst als ein Scheingebilde entzaubert. Denn er zeigt nicht nur mit seiner fortschreitenden Ursprungssuche auf, dass Descartes reine Selbstreferenzialität des *ego cogito* fehlgeht, weil sie die ursprüngliche intersubjektive Dimension des Menschen unterläuft. Ebenso kehrt er mit der Einführung der Epoché Descartes Einführung des Zweifels insofern gegen sich selbst, als es Husserl *um etwas geht*. Husserl geht es um den Menschen in seinem Verhältnis zu dem, was ihm als Welt erscheint, um eine spezifische Einstellung – weswegen er nicht so radikal sein kann, jegliche Evidenz einklammern zu können.⁴

Descartes Weg darf keineswegs *als die von Husserl vertretene Position* missgedeutet werden, der – um das nochmals zu betonen – in der *Krisis*-Schrift hervorhebt, dass die von Descartes als Primat gesetzte Intentionalität, die zu einer

¹ Simmel 1999.

² Scheler 1915.

³ Vgl. DWDS, ‚Revolution‘.

⁴ Vgl. Hua I.

Wahrnehmung von etwas als etwas führt, den Scheincharakter unserer Wahrnehmung hervorbringt, sowie er hinsichtlich der Frage des Verhältnisses von Lebenswelt und „Intention des Ichpols“ dazu anrät, entgegen der von Descartes beschriebenen Richtung zu operieren.⁵ *Hoch* gestochen kann daher Husserls Epoché insofern als revolutionärer Akt gedeutet werden, als er Descartes Einführung des Zweifels gegen *sich selbst kehrt*. Diese scheint weit über den rein wissenschaftlichen Bereich hinauszugehen, geht es ihm aufgrund der Bedeutsamkeit der Wissenschaften für unser Leben um eine Revolution des Menschengeschlechts vonseiten der Wissenschaften, um eine Verwirklichung des Menschentums, die bereits in der Einführung seiner Phänomenologie als *prima philosophia* bzw. als *philosophia universalis* angelegt ist:

Wird die allgemeine Idee der Wahrheit an sich zur universalen Norm aller im menschlichen Leben auftretenden relativen Wahrheiten, der wirklichen und vermutlichen Situationswahrheiten, so *betrifft das auch alle traditionellen Normen*, die des Rechts, der Schönheit, der Zweckmäßigkeit, der herrschenden Personenwerte, Werte von personalen Charakteren etc. Es erwächst also ein *besonderes Menschentum* und ein besonderer Lebensberuf korrelativ mit der Leistung einer neuen Kultur. *Philosophische Welterkenntnis schafft nicht nur diese besondersartigen Ergebnisse sondern eine menschliche Haltung, die alsbald eingreift in das ganze übrige praktische Leben, mit allen seinen Forderungen und Zwecken, den Zwecken der historischen Tradition, in die man hineinerzogen ist und die von da her gelten. Es bildet sich eine neue und innige Gemeinschaft [...]*⁶

Dem Verhalten sowie dem Bewusstsein der ForscherInnen über ihre eigene Relationalität kommt dabei eine entscheidende Tragweite zu, geht es doch darum, einen Umgang mit der eigenen Lebensbezüglichkeit zu finden, um von dort aus das Miteinanderleben neu angehen zu können.

Ob sich notwendigerweise eine, wie Husserl es nennt, „Gemeinschaft rein idealer Interessen, zwischen den Menschen aus[bildet] — Menschen, die in der Philosophie leben, verbunden in der Hingabe an die Ideen, die nicht nur allen nützen sondern allen identisch zueigen sind“, möchte ich anzweifeln.⁷ So stimme ich damit überein, dass sich durch ein stärkeres Engagement der Philosophie „ein Gemeinschaftswirken besonderer Art heraus“ bilden *kann*, „das des Miteinander- und Füreinanderarbeitens, einander hilfreich Kritikleistens, aus dem die reine und unbedingte Wahrheitsgeltung als Gemeingut erwächst.“⁸ Hier zeigt sich seine Neuinterpretation des antiken Denkens. Denn während die Mäeutik des platonischen Sokrates das Vehikel zu den unsterblichen Ideen sei, ist sie bei Husserl das Instrument zur Vervollkommnung des Menschentums vonseiten der Wissenschaften, womit

⁵ Vgl. Hua VI, 174f.

⁶ Hua VI, 334; Herv. VS.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

die phänomenologische Praxis zu einer Sorge der Sorge der Wissenschaften wird, und damit im Dienste des *lebendigen Menschen* operiert, der sich der Einwirkung der Wissenschaft auf die Lebenswelt nicht entziehen kann. Bemerkenswerterweise wird er dabei – trotz des Scheiterns der Vernunft – getragen von einem unerschütterlichen Glauben an den Geist; oder, genauer: an die *Unsterblichkeit* des Geistes. Damit wird konsequenterweise die Subjektivität samt ihrer Bewegung aus sich selbst heraus zum Grundprinzip alles Seins erhoben, weswegen erst durch eine der Vernunft gemäßen Verwirklichung der Vernunft, also der Verwirklichung der ‚wahren‘ Vernunft, die Krise des der Idee Europas gelöst werden könne. Oder, in für Husserl untypisch emphatischen Worten:

Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: Den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall in Geistesfindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft. Europas größte Gefahr ist die Müdigkeit. Kämpfen wir gegen diese Gefahr der Gefahren als ‚gute Europäer‘ in jener Tapferkeit, die auch einen unendlichen Kampf nicht scheut, dann wird aus dem Vernichtungsbrand des Unglaubens, dem schwelenden Feuer der Verzweiflung an der menschheitlichen Sendung des Abendlandes, aus der Asche der großen Müdigkeit der Phoenix einer neuen Lebensinnerlichkeit und Vergeistigung auferstehen, als Unterpfand einer großen und fernen Menschenzukunft: Denn der Geist allein ist unsterblich.⁹

Doch da eine Gemeinschaft *rein* idealer Interessen weder den Bezug zur aktuellen Realität hat, noch selbst mit der Wirklichkeit des Menschen zu tun hat, der aufgrund seiner Weltlichkeit weit über eine reine Idealität hinaus ist, kann ebenso – und hiermit deutet sich ein dritter Weg an – eine Möglichkeit sein, dass sich durch ein lebendiges Engagement der Philosophie eine lebendigere Gemeinschaft entfaltet. Wohlgemerkt nicht ausschließlich initiiert von PhilosophInnen, sondern beeinflusst durch ihr kritisches Engagement für eine lebendigere Gemeinschaft, sehe ich das Wirkzentrum *zwischen* den Menschen, das sich selbst aus den Wirkkräften von Individuen und Sozialstrukturen entfaltet. Das bedeutet jedoch auch eine Rückwendung der Philosophierenden zur menschlichen Existenz, mit der es nicht bloß um den Menschen geht.

Kehren wir zurück zu Husserl. Sich zwar im Bereich der Wissenschaften bewegend, diagnostiziert und argumentiert dieser letztlich gegen eine *Krise des Verhaltens*, die mit einer bestimmten vornehmlich unbewussten Selbstauffassung der Forschenden zusammenhängt. Denn der Kardinalfehler besteht ihm zufolge in der naiven Einstellung, dass die objektive Wissenschaft zum einen meint, mit seiner

⁹ Hua VI, 347.

Messbarkeit des Menschen sich auf dessen Realität zu beziehen und dabei die eigene Lebensbezüglichkeit und Konstruktivität der Forschung im Labor unterläuft. Dementgegen glaubt bzw. hofft er, dass sich durch eine Revolution der Wissenschaften eine neue Lebensgemeinschaft konstituiert, die motiviert ist durch eine Genese „des Interesses durch *Nachverstehen dessen, was da gewollt und geleistet wird*“, wobei es ihm kruderweise aufgrund *seines Credos der Vorherrschaft der Philosophie, der prima philosophia*, um eine „eine Tendenz der Einbeziehung immer neuer noch *unphilosophischer Personen in die Gemeinschaft der Philosophierenden*“ geht. Es wird nicht besser, wenn er davon spricht, dass diese potenzielle vereinnahmende und zugleich exkludierende Vergemeinschaftungsprogramm „zunächst innerhalb der heimatlichen Nation“¹⁰ stattfinden soll, da, und darauf werde ich später noch näher eingehen, damit einerseits *ursprünglich* eine rein eurozentrische Geschichtsentfaltung vollzogen wird, und andererseits der Nährboden für eine philosophische Rechtfertigung neokolonialer Praktiken bereitet wird, die dezidiert von Kwame Nkrumah in seinem Text *Neocolonialism*¹¹ von 1965 beschrieben worden ist.

Bevor ich fortschreite, scheint es mir hilfreich, nochmals einen Blick zurückzuwerfen. Denn dass Europa nicht bloß zu ‚Husserls Zeit‘ in der bzw. einer lebenserschütternden Krise war, ist wohl evident. Erinnern möchte ich hier bloß an die Kreuzzüge im 11. bis 13. Jahrhundert wie auch die Zeit vor, während und nach der Französischen Revolution – allesamt geschichtliche Extremsituationen, die mehr blutige Ideologiekriege als Auseinandersetzungen mit Interessen waren. Diese dunklen Zeiten, um einen Terminus von Arendt aufzugreifen, wurden auch nach Husserl nicht überwunden, sondern erlebten mit dem Naziregime resp. dem Zweiten Weltkrieg eine der dunkelsten, perversesten und lebensfeindlichsten Konkretionen.

Zugleich ist die Krise – in den oben genannten Beispielen zugebenermaßen in Extremfällen aufgeführt – weniger ein Ausnahmeeignis, denn ein existenzielles Grund- und Verfallsphänomen, bei dem die Frage nach dem Menschen einschließlich der Frage nach dem konkreten Leben fraglich wird. So bewegen wir uns immer mehr oder weniger in dunklen Zeiten, die durch Lichtfunken der Hoffnung und des Anderen aufgebrochen werden können; der Andere also nicht ausschließlich als Bedrohung *qua* Negation meiner Selbst fungiert.

Zurück zu der Krise der Idee Europas, die, wie bereits angedeutet, eine Frage der Inkludierung und Exkludierung ist. Als solche reicht sie von einer Identifikation mit einer bestimmten Selbstidentifikation hin zu einer existenziellen Lebensbedrohlichkeit und -vernichtung des Anderen bzw. Fremden, womit deutlich wird, dass diese Frage praktische und vor allem existenzielle Auswirkungen haben kann und hatte; diese

¹⁰ Hua VI, 334.

¹¹ Nkrumah 1965.

Frage also nicht bloß eine akademische, sondern eine Frage ist, die das konkrete Leben von Menschen, Orten und anderen Lebewesen beeinflusst. So setzen sich beispielsweise die Spanischen Phänomenologen Ortega y Gasset und Miguel de Unamuno mit der Frage auseinander, inwiefern es eine Spanische Philosophie gibt und inwiefern das Spanische Denken sich in den Fahrwassern des Europäischen bewegt.¹² Was hier, zugegebenermaßen bloß im Bereich der Philosophie zum Ausdruck gebracht wird, ist die Frage, inwiefern das eigene Selbstverständnis mit einem bestimmten Verständnis von Europa kollidiert, womit sowohl die Inklusionsfähigkeit eines europäischen Denkens wie auch die phänomenale Eigentümlichkeit des Spanischen Denkens auf dem Prüfstand stehen. Dass es damit jedoch vielmehr um eine Frage des Zusammenlebens geht, wie María Zambrano, Schülerin von Gasset und Unamuno, und selbst gekennzeichnet durch ihre eigenen Exilerfahrungen im Zuge des Spanischen Bürgerkrieges, hervorhebt¹³, scheint mir ebenso evident, als die Frage nach Europa nicht ‚bloß‘ Europa betrifft.

Das krisenhafte Verhalten europäischer Akteure geht weit über die zugegeben fluiden Grenzen Europas hinaus, indem beispielsweise afrikanische, chinesische und indonesische Bevölkerungen unterjocht und ausgebeutet werden. Unter der Vorherrschaft des Neokapitalismus, der – wie Rita Segato schreibt – leblose Körper anstelle von Leichen zurücklässt¹⁴ – werden, um mit Nkrumah einen Fokus auf Afrika zu legen, die Verbesserung der Lebensumstände der afrikanischen Bevölkerung zugunsten der Ausbeutung der Ressourcen für den europäischen Kontinent vernachlässigt. Zugleich wird mit einer Fragmentarisierung des afrikanischen Kontinentes unter europäischen Vorzeichen – einzelne Bereiche werden unter europäischen Ländern als deren Herrschaftsgebiete aufgeteilt, um zugleich ökonomisch ausgebeutet zu werden – dieser Kontinent tendenziell von Europa vereinnahmt. Damit wird so weit in das Gemeinschaftsleben samt ihrer Ressourcen eingegriffen, dass ökonomische Interessen in Koalition mit Herrschaftsinteressen über das Leben von Menschen gestellt werden, womit sich der Schulterschluss von Neoliberalismus, Meritokratie und Patriarchalismus als Rechtfertigung von Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung wiederholt.¹⁵

Dies spiegelt sich auch in der Migrationsdebatte nieder, die zum einen aufbaut auf einer Wahrnehmung des Anderen als Fremdem, der das eigene Leben gefährdet, und zum anderen von der Annahme des Besitzes von Land *qua* Geburt

¹² Vgl. Ferrer et al. 2022.

¹³ Vgl. Zambrano 2015, u.a. 51ff.

¹⁴ Vgl. Segato 2021, 15.

¹⁵ Vgl. Segato 2021, Escobar et al. 2024.

ausgeht – anstatt den eigenen Ort als ein Geschenk zu nehmen, das nicht exklusiv mir gehört. Aber diese Debatte steht auf einem anderen Blatt.

Kurzum, weder ist die Idee Europa bestimmt, noch ist sie problemlos oder gar überhaupt bloß eine Idee. Vielmehr ist auch und vor allem das Selbstverständnis wie auch das Verhalten europäischer Akteure in einer Krise, die im Spiegel unserer Verantwortlichkeit für unser Zusammenleben und unserer Weltbezüglichkeit resp. unserer ursprünglich im Humus gründenden Humanität schlicht nicht mehr tragfähig ist.

III. Facetten unserer Ein(s)bildungskraft

Wenn man so will, wird hier die Hoffnung vonseiten der Einbildungskraft eingeführt, womit diese Hoffnung nicht von außen her kommt, sondern vielmehr aus der Mitte des Lebens, kommt der Einbildungskraft doch eine bedeutsamere Rolle zu, als wir es uns im Alltag vielleicht bewusst sind. Diese Blindheit geht Hand in Hand mit der Philosophiegeschichte, in der die Einbildungskraft trotz prominenter Annäherungsversuche tendenziell als kleine Schwester der Realität belächelt oder gar in den vermeintlich vom Leben abgetrennten Bereich der Künste abgeschoben wird.

Doch die Einbildungskraft ist kein *sur plus*, das nachträglich oder gar in schwachen oder traumtänzerischen Momenten als Kompensation des Realen hinzuträte. Vielmehr ist sie fundamental im menschlichen Lebensvollzug involviert.

So nimmt sie – von der Rezeptionsgeschichte tendenziell unterbeleuchtet – schon bei Kant eine prominente Stelle im Gesamtgeschehen der realen Entfaltung der Vernunft ein. Wer die These vertritt, für Kants Denkprozesse sei die Frage nach dem Vermögen der Einbildungskraft irrelevant, da er diese aus der allgemeinen Logik ausklammert, der verkennt, dass der Hintergrund dessen das Argument ist, dass *für diesen Bereich* die „Möglichkeit synthetischer Urteile“ nicht von Bedeutung ist, demgegenüber „in einer transzendentalen Logik das wichtigste Geschäft unter allen“ sei, „und sogar das einzige, wenn von der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori die Rede ist, imgleichen den Bedingungen und dem Umfange ihrer Gültigkeit.“¹⁶

Das Vermögen der Einbildungskraft ist also eine nicht zu unterschätzende Grundbewegung der Kantischen Philosophie, durch den sich nicht nur deren sinnlicher, keineswegs im Voraus bestimmter Fond herauschält, sondern sich auch das menschliche Verortetsein als ein *Zwischenbereich* unserer Weltlichkeit und unserer mehrdimensionalen Bezugnahme auf und Verhalten zu dieser erweist. Unsere Wirklichkeit wird damit zu einer, die sich aus der Spannung unserer

¹⁶ Kant KrV, A 14/ B 59; A193/ B 195.

mundanen und unserer transzendentalen Bezogenheit entfaltet, und ursprünglich über die Einbildungskraft vermittelt wird. Dabei wird die Einbildungskraft nicht nur zum vermittelnden Dreh- und Angel'punkt' dessen, was wir als Wirklichkeit wahrnehmen, sondern selbst zum unsere Existenz *belebenden* Herzstück. Keineswegs reines Hirngespinnst, das sich jenseits der Wirklichkeit bewegt, und auch nicht „bloß Phantasie“, die sich jenseits des Lebens abspiele, ist sie jene Kraft, durch die wir überhaupt erst auf Welt und Wirklichkeit bezogen sein können, ja, die selbst fundamental an der Welt- und Wirklichkeitsgenese partizipiert.

So weist uns Kants mehrdimensionale Einführung des Vermögens der Einbildungskraft darauf hin, dass wir uns zwar in Systemen bewegen, diese jedoch weder festgefügt sind, noch wir eine absolute Bestimmungshoheit über sie haben; der Mensch als das vernünftige Wesen sich also bewegt in der Spannung, ein Mindestmaß an Systematizität und Ordnung zu benötigen, um sich orientieren zu können, diese aber letztlich derart *fragil* ist, das zu guter Letzt die konkret-lebendige Existenz des Menschen in verschiedenen Intensitäten auf dem Spiel steht.

Das Kantische Vermögen der Einbildungskraft ist streng genommen ein sich in drei Grundbewegungen differenzierbares Vermögen, das im Menschen zu jedem Zeitpunkt in *einer* Einbildungskraft zusammenläuft und in ihrer Relation zu der Synthesis der Apprehension und der Synthesis der Apperzeption das Spielfeld der menschlichen Existenz aufspannt. Erkenntnis wie auch Wahrnehmung werden dabei bloß aus dem Verhältnis dieser drei Synthesen möglich, insofern die transzendente Apperzeption der Ursprung der empirischen Apperzeption ist, die durch die synthetisierende Wirkkraft der produktiven Einbildungskraft das konkrete Bewusstsein konstituiert¹⁷, während die transzendente Einbildungskraft jene Reproduktion leistet, die die auf die Anschauung bezogene Synthesis der Apprehension fundiert. Mit anderen Worten wird die Einbildungskraft, selbst eine „blinde[], obgleich unentbehrliche[] Funktion der Seele“, zum Vermittlungsvermögen der numerischen Identität des (inneren) Gemüts oder auch inneren Begehrens mit der äußerlich gegebenen Anschauung, die dem Gemüt erscheint; schließlich zu einer unhintergehbaren Bewegung der Erkenntnis, die erst aus dem spannungsreichen

¹⁷ Dies beschreibt Kant wie folgt: „Diese ursprüngliche und transzendente Bedingung ist nun keine andere als die transzendente Apperzeption. Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt, oder die empirische Apperzeption. Das, was notwendig als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht, und diese selbst möglich macht, welche eine solche transzendente Voraussetzung geltend machen soll“ (Kant: KrV, A 106/ B 713).

Dreiklang dieser drei Vermögen zueinander möglich ist, der sich wiederum aus dem Dreiklang von „Synthesis“, „Rezeptivität“ und „Spontaneität“ aufspannt.¹⁸ Erkenntnis – und das ist wohl eine der wichtigsten Thesen bei Kant, die sowohl das Geschäft der Wissenschaften durchflieht und auch die Kommunizierbarkeit von Erfahrungen notwendig, aber auch schwierig werden lässt – sei selbst ein immer nur vorläufiges Vermittlungsprodukt von Begriffen und Anschauungen bzw. Erscheinungen. Plakativ formuliert, stünde die Erkenntnis eines Gegenstandes unter den zwei Bedingungen, einerseits „Anschauung“ zu sein, in der uns der Gegenstand „als Erscheinung gegeben wird“ und andererseits *zugleich* auf einen Begriff bezogen zu sein, durch den „ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht.“¹⁹

Ausgehend von der reinen Apperzeption, von der aus insofern die Möglichkeit von Erscheinungen möglich ist, als diese ihrem Ursprung nach *einem* Subjekt erscheinen, wird die Einbildungskraft zu einer Grundbewegung der Erkenntnis, die nicht nur selbst teilhat an ihr, sondern diese vielmehr bedingt, indem sie überhaupt erst die Bezugnahme von Anschauung und Bewusstsein evoziert.²⁰ In diesem Sinne erkennt auch Arendt mehr vorsichtig denn semi-spekulativ an, „[d]ie Rolle, die die Einbildungskraft bei unseren erkennenden Fähigkeiten spielt, ist die vielleicht größte Entdeckung, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* gemacht hat.“²¹

Diese ‚eine‘ konkrete Einbildungskraft wiederum ist selbst keineswegs eine feststehende Identität, sondern vielmehr ein dynamisches, im Werden sich entfaltendes, responsives, letztlich auf Mannigfaltiges bezogenes und daraus Weitererfahrungen gewinnendes Vermögen, das in unterschiedlichen Bewegungen tätig ist. Folglich gibt es bei Kant weder die *eine* Einbildungskraft, noch *gibt* es sie tatsächlich in einem materiellen oder gar überzeitlichen Sinne. Vielmehr betrachtet er das *Vermögen* der Einbildungskraft in ihren *potentiellen Bewegungen*, die durch das Zusammenwirken von reproduktiver und produktiver Einbildungskraft das Fundament der möglichen

¹⁸ Kant KrV, A104/ B128; A 97/ B706. Wie im Laufe des Textes deutlich werden wird, geht dieser Dreiklang auf die synthetisierende Handlung der transzendentalen Einbildungskraft zurück.

¹⁹ Kant KrV, A 125/ B 145.

²⁰ „Alle Anschauungen sind für uns nichts, und gehen uns nicht im Mindesten etwas an, wenn sie nicht ins Bewußtsein aufgenommen werden können, sie mögen nun direkt oder indirekt darauf einfließen, und nur durch dieses allein ist Erkenntnis möglich.“ In der Fußnote betont Kant: „Alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtsein: denn hätten sie dieses nicht, und wäre es gänzlich unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden; so würde das soviel sagen, sie existierten gar nicht. Alles empirische Bewußtsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transzendentales (vor aller besondern Erfahrung vorhergehendes) Bewußtsein, nämlich das Bewußtsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption. Es ist also schlechthin notwendig, daß in meinem Erkenntnisse alles Bewußtsein zu einem Bewußtsein (meiner selbst) gehöre“ (ebd., A 116/ B 719).

²¹ Arendt 1985, 122.

Erkenntnis und letztlich auch einer guten Gemeinschaft²² bildet, indem dadurch die der Anschauung und des Urteilens zugrundeliegende Einbildungskraft mit ihrem Ursprung der der transzendentalen Einbildungskraft zusammenwirkt. Und doch sollten wir hier nicht unbemerkt lassen, dass Kant das, was er gute Gesellschaft nennt, fatalerweise auf den das Zusammenwirken von Gewalt, Gesetzen und Freiheit zurückgeführt, womit er – zusammen mit seiner Verherrlichung der Europäer²³ und der Denunzierung gerade von Menschen aus Afrika²⁴ – koloniale Praktiken rechtfertigt.

Zurück zu dem hier potentiell fruchtbarem Teil von Kants Auseinandersetzungen. Erkenntnis, Wahrnehmung wie auch Urteile werden schließlich zu *Zwischenbereichen* von Verstand und Vernunft, die durch die Bewegungen der Einbildungskraft in Relation zueinander gebracht werden; zu einer Antwort auf die begriffliche Bezugnahme dessen, was wahrgenommen wird. Das selbe Spiel wiederholt sich auf der Ebene der Wahrnehmung und des Urteilens unter ihren jeweiligen Vorzeichen, wobei jeweils die reproduzierende, die produzierende wie auch die genuin vermittelnde Einbildungskraft in einem einzigartigen Vermittlungsknäuel zusammenlaufen. Dass hier jedoch der Fokus auf die Erkenntnis gelegt worden ist, kommt nicht von ungefähr, sondern ist vielmehr dessen geschuldet, dass die Idee Europas, die Husserl ja ebend als *Idee* und nicht als eine überzeitliche Gegebenheit ausgewiesen hat, die selbst maßgeblich von der wissenschaftlichen Praxis beeinflusst ist, unter den Vorzeichen der reproduzierenden, produzierenden und genuin vermittelnden Einbildungskraft nochmals dazu anmahnt, das eigene Wissen und auch die eigene Haltung kritisch zu hinterfragen. Zugleich berühren wir mit dieser Tiefenbohrung der epistemischen Dimension gemäß der typischen Kantischen Trinität auch jene der Wahrnehmung und des Urteilens, da diese im Menschen zusammenlaufen ursprünglich verzahnt miteinander, das Miteinanderleben bedingen.

Letztlich erweist sich jedoch, wie bereits angedeutet, auch Kants Projekt als eine inner-europäische Geschichtsschreibung, da er die Vernunft nicht als einsames Vermögen des Einzelnen beschreibt, sondern diese vielmehr in ihrer pluralen Erscheinung in *den* Menschen diese vereint. Dabei seien die Europäer, und allen voran die Deutschen, aufgrund der klimatischen Verhältnisses in der privilegierten Situation, die Vernunft in einer ausgezeichneten Weise zu entfalten, wohingegen er dies vor allem aus Afrika stämmigen Menschen abspricht.

Er zeichnet damit aufgrund seiner Anthropologie ein unterkomplexes eurozentrisches Selbstverständnis des Menschen, womit er dessen Einzigartigkeit und

²² Vgl. Kant AA VII, B 329/ A331

²³ Vgl. Kant VII, B 297ff/ A299; B 307/ A 309.

²⁴ Vgl. Kant AA II, 252.

Pluralität unterläuft, während er gleichzeitig wichtige Beiträge für die Bedeutsamkeit der Einbildungskraft liefert, die bei ihm im Rahmen der Vernunft verbleibt.

Jene Bedeutsamkeit möchte ich mit Arendt und Haraway auf eine neue, nicht bloß rationale Stufe bringen.

Arendt, deren politisch ambitioniertes Denken ihren Sinn erhält auf dem Hintergrund der These, dass wir Menschen denkend und handelnd auf das, was wir als Welt erfahren, bezogen sind, und schließlich Denken und Handeln sich gegenseitig befruchten, so dass ein Nachdenken über den Menschen den Boden für einen neuen Umgang und schließlich zu einer neuen Welt führen kann²⁵, kann als eine eigenwillige Fortführung des Kantischen Ansatzes gedeutet werden.

Arendt verfolgt mehr einen einladenden, denn exkludierenden Ansatz, bei der die Spannung von menschlicher Einzigartigkeit und Pluralität versucht wird, zu wahren und gleichzeitig fruchtbar zu entfalten, indem sie aufzeigt, dass vom Miteinander her, vom Zusammenschluss der individuellen Kräfte zu einer Macht, eine Wirkmächtigkeit entfaltet wird, die *etwas* bewegen, die *Wirklichkeit* verändern kann. Dabei wird die Einbildungskraft zu einem sich in die Wirklichkeit übersetzenden, aber auch konstituierenden Vehikel unseres Ethos, der Bernhard Waldenfels zufolge unsere „allgemeine *Lebenseinstellung* und *Lebensführung*“ bezeichnet.²⁶ Demzufolge wird sie selbst zu einem *Movens* der für den Menschen unhintergehbaren Verantwortlichkeit, die erst im Rahmen der unter anderem durch Kant aufkeimenden „Entstehung des neuzeitlichen Geschichtsbewußtseins“ thematisch werden kann²⁷, insofern sich die Verantwortlichkeit des Menschen dem Wesen der menschlichen Freiheit verdankt. Anders gesagt, ist sie eine Handlung, die ausgehend vom Transzendentalen unsere eigene Involviertheit nicht bloß dupliziert, sondern insofern in einer ausgezeichneten Weise evoziert, als sie das vernunftbegabte Wesen aktiv auf seine Sujets bezieht. Sie wird damit zu einer Handlung unserer ursprünglichen Involviertheit, die sie konkret verwirklicht.

Dass im Zuge dessen der Sprache eine entscheidende Rolle zukommt, die wiederum unterfüttert wird von dem Vermögen der Einbildungskraft, wird ein entscheidendes Herzstück von Arendts Denken, von dem aus das Miteinander seine lebendigen Züge erhält, und das sich schließlich erst als ein menschliches Miteinander erweist, das insofern aus dem *Zwischen* der Menschen erwächst, als hier einzigartige Menschen einen gemeinsamen Bund eingehen; also schließlich eine Gemeinschaft bilden, die der Einzig(artig)keit eines jeden und der pluralen Existenz Rechnung zu tragen versucht. So sei auch Arendt zufolge „keine Wahrnehmung ohne Einbildungskraft

²⁵ Vgl. Arendt 1967.

²⁶ Vgl. Waldenfels 2015, 324.

²⁷ Vgl. Arendt 1967, 176.

möglich“²⁸, womit wiederum überhaupt erst die Grundlage für jene Kommunikation geschaffen sei, die als Grundphänomen des menschlichen Miteinanders unsere konkrete Existenz in einer Welt fundiert.²⁹ Denn Kommunikation ist nur dann möglich, wenn wir „über das gleiche Ding sprechen – daß wir, die wir viele sind, übereinstimmen“ – jedenfalls hinsichtlich dessen, worauf wir uns in unseren Gesprächen beziehen – „zusammenkommen in Hinblick auf etwas, das ein und dasselbe für uns alle ist.“³⁰ Was hier als ein allzu romantisierter Harmonismus gelesen werden kann, meint zunächst einmal, dass wir im Miteinandersprechen aus einer – womöglich auch hochspannungsvollen – Synthese unserer Erfahrungen und damit einhergehenden Meinungen nach gemeinsamen Lebenspfeilern suchen können, die als Fundament eines von den konkreten Menschen ausgehenden Miteinanders fungieren können. Die fundamental von der Einbildungskraft herkommende Sprache wird damit nicht bloß zum Vehikel der Verlautbarung einer Erfahrung, sondern als solche auch Anruf an und möglicher Referenzpunkt anderer Menschen, die sich dadurch in einer ausgezeichneten Weise begegnen und nach Grenzen eines möglichen Gemeinsamen suchen können. Das Miteinandersprechen, das eine wechselseitige Einladung in das jeweilige Haus sein kann, wird damit zu einer neuen Dimension der Einbildungskraft, die – wie auch bei Kant – nicht stehenbleibt beim Einzelnen, sondern seinen Sinn und seine Wahrheit erst in Relation zu anderem erhält. Im Umkehrschluss wird damit das Miteinander selbst zu keinem festen Gefüge, sondern zu einem Ort des Ge-Mein-samen – einem Ort, der sich aus der Bezugnahme der Meinungen auf- und zueinander verdankt –, der seinen Ursprung hat im imaginativen Vermögen des Menschen, der so anderen Menschen begegnet. Doch auch hier keineswegs eine blinde Imagination, gewinnt sich dieser ge-mein-same Ort aus 1) der Spannung der jeweiligen Meinungen und Bedürfnisse, die in Korrelation stehen zu je einzigartigen Erfahrungen, 2) dem Versuch des Verstehens der Meinungen und Bedürfnisse der anderen, sowie 3) dem Streben aus dieser Begegnung einen gemeinsamen Ort zu erschaffen, der im besten Falle als Boden einer jeden Selbstentfaltung fungieren kann. So kann auch Europa als ein Ort des spannungsreichen Ge-mein-samen verstanden werden, der immer schon über die eigenen Ländergrenzen hinaus ist und sich zugleich zwischen ihnen bewegt. Dies hieße zugleich, weder von einem festen Grundgefüge Europas auszugehen, geschweige denn dieses blind gegen Andere verteidigen zu wollen, um das Eigene zu bewahren, da das Miteinandersprechen immer auch eine Auseinandersetzung ist, bei der wir – ganz im Sinne der Aus-einander-Setzung – durch die Auseinandersetzung mit Anderen und anderen gewissermaßen neu

²⁸ Arendt 1985, 125.

²⁹ Vgl. Arendt 1985, 126.

³⁰ Arendt 1985, 126.

zusammengesetzt ‚heraustreten‘; im Falle Europas womöglich fortwährend, nicht als einmaliges Ereignis. Ja, womöglich geht es hier gerade darum, „in sich den Sinn einer Exteriorität wiederzufinden und auszuschöpfen“³¹, wie Levinas es entfaltet, womit Freiheit und Verantwortlichkeit füreinander zusammengedacht werden; es schließlich auch nicht bloß um die individuelle Freiheit, sondern einen Befreiungsprozess aus einer ursprünglichen Verantwortlichkeit für den Anderen geht. Dies bricht aktiv mit dem europäischen Denken, in dem sich Levinas zufolge „die Vorherrschaft einer Tradition erkennen [lässt], die die Unwürdigkeit dem Scheitern, ja sogar die moralische Großmut den Zwängen des objektiven Denkens unterordnet“³², das Fehlgehen also traditionell nicht auf das eigene Verhalten, sondern auf das eigene Unvermögen zurückgeführt wird, während sich das rationale Geschöpf in einer Totalität einrichten könne. Dementgegen finde die „Utopie des Menschlichen“, das „der-eine-für-den-Anderen der Verantwortung“ „jenseits des Logos“ statt, insofern es um etwas geht, das menschliche Gerechtigkeit anstatt vernünftige Gerechtigkeit genannt werden kann.³³

Eine noch weitaus radikalere und kreativere wenngleich weniger intraphilosophisch interessierte denn interdisziplinär angesiedelte Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit im Spiegel unserer Einbildungskraft fährt wohl Donna Haraway mit ihrem SF. Dieses Chiffre „verweist auf Science-Fiction, spekulativen Feminismus, Science Fantasy, wissenschaftliche Fakten (*science fact*), aber auch auf Spiele mit Fadenfiguren (*string figures*)“, also „das Weitergeben und In-Empfang-Nehmen von Mustern, um das Fallenlassen von Fäden und um das Scheitern, aber manchmal auch darum etwas zu finden, das funktioniert, etwas Konsequentes und vielleicht sogar Schönes; etwas, das noch nicht da war, ein Weitergeben von Verbindungen, die zählen; ein Geschichtenerzählen, das von Hand zu Hand geht, [...] – um Bedingungen zu schaffen, die auf der Erde, auf Terra, ein endliches Gedeihen ermöglichen.“³⁴ Sie entwickelt mit ihrer „Terrapolis“ einen fiktiven „*n*-dimensionalen Nischenraum“, der „offen, weltlich, unbestimmt und polytemporal“ ist, „für Art-GenossInnen, *cum panis*, diejenigen, die mit Brot an einem Tisch zusammensitzen – nicht ‚posthuman‘, sondern ‚kom-post‘, und schließlich in seiner Gegenwärtigkeit den Raum bereitet „für unerwartete GenossInnen“, also „das SF-Spiel der Responsabilität.“³⁵ Sie beschreibt damit einen Ort, der die Weltbezüglichkeit des Menschen in einem radikaleren, den Wurzeln zugewandten Sinne zum Ausdruck bringt, indem Terrapolis „nicht die Heimat des Menschen als *homo*, dieses stets parabolischen, auf- und abschwellenden,

³¹ Levinas 2002, 176/ 98.

³² Levinas 2011, 114/55.

³³ Levinas 2011, 110/ 58.

³⁴ Haraway 2018, 20.

³⁵ Haraway 2018, 21.

phallischen Selbstbilds des Immergleichen“ ist, „sondern [...] die Heimat für jenen *human*, der sich durch einen Zungenkünstlertrick der indo-europäischen Etymologie auf wundersame Weise in *guman* verwandelt, den Arbeiter aus und mit dem Erdboden.“³⁶ Dabei keineswegs beim Einzelnen und auch nicht bloß beim Menschen bleibend, sondern mit der *Sympoiesis* – ähnlich der Rombachschen Konkreativität³⁷ – das Zusammenwirken von Menschen und nicht-menschlichen Entitäten auf ein „Machen-Mit“ abhebend, wird ihr Ansatz insofern zu einem *Gemeinsamen*, als *Sympoiesis* „partnerschaftlich bis in die letzte Konsequenz [ist], frei von initiierten und im Fortschritt interagierenden ‚Einheiten.‘“³⁸ Den Ursprung des Humanen interessanterweise nicht im homo, sondern im humus entdeckend, ruft sie uns keineswegs dazu auf, uns Zeit unseres Lebens im Schlamm zu wälzen, sondern vielmehr, uns unseres eigenen Ursprungs und der damit einhergehenden Verantwortlichkeit für uns allumgreifende Atmosphäre bewusst zu werden und dementsprechend zu handeln. Inwiefern ihre eigene Fiktion einer materiellen Verschmelzung von Menschlichem und Nicht-Menschlichem über die Freiheit literarischer Fiktion hinausgeht, das möchte ich hier bloß als Frage im Raum stehen lassen.

Dabei schafft sie doch eines besonders: Hier wird spielerisch aber durchaus aus ernsten Absichten mit der Wirkkraft der Einbildungskraft für unsere Wirklichkeit ernst gemacht. Das, was hier in den Fokus gerückt wird, ist die *schöpferische* Wirkweise der Vorstellungskraft, die, philosophiegeschichtlich tendenziell unterbeleuchtet oder zu sehr in den Bereich des Theoretischen abgeschoben, in ihrer *wirk-lichen* Fruchtbarkeit und Lebendigkeit verfehlt wird. Diese besteht gerade darin – wie Eva von Redecker es so treffend formuliert – mit der vermeintlichen Kontinuität unseres Lebens zu brechen; „jeder Dauer Einhalt zu gebieten“ und so „das Existierende um unzählige Möglichkeiten [zu] erweitern.“³⁹ Wird bei Haraway unsere Weltbezüglichkeit in der Spannung der menschlichen und nicht bloß menschlichen Einzigartigkeit und Pluralität zusammen mit unserem Selbstbild zur Disposition gestellt und vonseiten der Einbildungskraft neu angegangen, so scheint mir, dass wir gerade davon lernen und genau dies wagen sollten; macht sie sich doch explizit die schon von Kant thematisierte Möglichkeiten *eröffnende* Wirkweise der Vorstellungskraft zueigen, die sie allerdings unter die Vorzeichen des Lebens anstatt der Vernunft stellt.

Denn im Zuge des Bisherigen erweist sich auch die Idee Europas als eine Idee – zugegebenermaßen als eine sehr beschränkte, die tendenziell nicht den Blick über den eigenen Tellerrand hinauswirft bzw. nicht bereit ist, von anderen Kontexten zu lernen, geschweige denn ‚innerhalb‘ dessen, was sich als Europa bezeichnet, praktiziert

³⁶ Haraway 2018, 22.

³⁷ Vgl. Rombach 1987, 127ff.

³⁸ Haraway 2018, 50.

³⁹ Von Redecker 2023, 108.

wird, sondern vielmehr dann auf andere zugreift, wenn dadurch eigener tendenziell ökonomischer Profit – gezogen werden kann. Für meine Begriffe ist daher eine Neuansfrage an das europäische Selbstbild im Spiegel der eigenen Relationalität notwendig, die mit einer Auseinandersetzung über unsere Einzig(artig)keit und Pluralität einhergeht.

IV. Eröffnender Ausblick

Damit bewegen wir uns bereits im eröffnenden Ausblick, mit dem ich anstelle einer Zusammenfassung zunächst enden möchte. Im Angesicht unserer Relationalität, die zum einen unser ontologisches Fundament ist und zugleich tendenziell zerstört wird, wie von Rombach⁴⁰ und Escobar et al.⁴¹ auf je einzigartige Weise ausgeführt, scheint mir eine Neuansfrage des europäischen Selbstbildes von Gewicht. Dieses krankt vor allem an einem schiefen Individualitätsverständnis, bei dem – plakativ gesprochen – das scheinbare singuläre Individuum gegen ‚die Gesellschaft‘ ausgespielt und zugleich pedantisch an einer Wahrung des Eigenen festgehalten wird, anstatt sich der ursprünglichen Verwobenheit miteinander gewahr zu sein und Verantwortung für die eigene Einflussnahme zu übernehmen. Damit einhergehend wird der Andere spätestens hinter der eigenen Ländergrenze tendenziell zum Fremden, der im besten Fall nichts mit mir zu tun hat und mir schlimmstenfalls meine eigenen Ressourcen und Entfaltungsmöglichkeiten streitig macht. Vermeintlich. Vielleicht potenziell. Aber notwendig?

Da es „von Gewicht [ist], welche Geschichten Welten machen und welche Welten Geschichten machen“⁴² und im Angesicht der Vergangenheit und Gegenwart Europas möchte ich hier für die Notwendigkeit einer Dekolonialisierung Europas plädieren, das heißt eine Befreiung Europas von seinem tendenziell narzisstisch-neokolonialen Grundzug und Europa nicht rein von sich aus zu verstehen. Dieser Versuch wird in einem anderen Rahmen angegangen.

Als *ein* Teil der Gesamtstruktur unserer Weltgemeinschaft ist das ‚Selbst‘ Europas immer schon eingebettet in den Kontext einer gemeinsamen Welt, die sich womöglich in mehrere Welten differenziert, damit aber nicht notwendigerweise den Blick und eine Offenheit füreinander verlieren muss. Eine Offenheit, bei der ich nicht bei mir verbleibe, sondern die Tür nach außen, zum Anderen und jeder potenziellen Umgebung hin geöffnet habe, und bereit bin voneinander zu lernen. Zugleich heißt eine Geschichtsschreibung im Sinne eines Mit-Werdens, das auch als ein Miteinander(s)-

⁴⁰ Vgl. u.a. Rombach 1994.

⁴¹ Vgl. Escobar et al. 2024.

⁴² Haraway 2018, 23.

Werden verstanden werden kann in der Bewegung „reziproker Anregung“⁴³, keineswegs die Forderung eines harmonischen Einheitsbreis, sondern vielmehr – und damit würde es sich meiner Meinung nach von der heutigen unterscheiden – unter den Leitlinien des Lebens anstelle der Vereinnahmung des Lebens vom Kapital bzw. der Ökonomie oder dem lebensfeindlichen Herrschaftsstreben. Also nicht die Aufhebung des Ökonomischen, sondern vielmehr eine Umwertung, um der Verlebendigung oder auch Vivifizierung unserer Wirklichkeit, schließlich der Verlebendigung des Lebens in seiner Pluralität, Diversität, Relationalität und Eigenwertigkeit *zuzuarbeiten*.

Kurzum: die Aufgabe scheint mir, im Angesicht der Potentialität des Menschenmöglichen die Frage nach Europa in seiner Verbundenheit mit der Frage nach unserer Welt zu stellen, die uns zunächst einmal als ein Geschenk gegeben ist, um uns dort in unserer Relationalität zu entfalten. Husserls Bewertung des guten Europäers kann dabei weder von Europa her bewertet werden noch dabei stehenbleiben, sondern – wenn überhaupt, nur im Spiegel dessen, ob jemand ein *guter Mensch* ist; eine Frage, die im Spiegel unserer Relationalität ihren Wertmaßstab findet. Wobei die Beantwortung dessen auf einem anderen Blatt steht.

Zugleich scheint dabei ein Aufbrechen des unterkomplexen Individualitätsverständnisses notwendig, dahingehend, dass wir – wie Hans Rainer Sepp argumentiert – sowohl auf das eigene Zentrum bezogen sind (Insein 1), zugleich und damit verwoben aber auch auf ein gemeinsames Zentrum bezogen sind (Insein 2), das sich gerade in der Spannung zu seinen Peripherien gebiert.⁴⁴

Schließen möchte ich gerne mit einem Zitat Husserls, der dieses Vorhaben vielleicht ernster und multidimensionaler hätte nehmen sollen, kann hier doch die Forderung erkannt werden, dass die Aufgabe Europas vielleicht gerade darin besteht, fluider, vielleicht auch eher einladend anstatt ausgrenzend mit den menschengemachten Ländergrenzen umzugehen, diese in ihrer abweisenden Funktion abzubauen und zugleich das eigene Verständnis nicht notwendigerweise auf den eigenen Kontinent zu beschränken:

Wissenschaftliche Kultur unter Ideen *der Unendlichkeit* bedeutet also eine Revolutionierung der gesamten Kultur, eine Revolutionierung in der ganzen Weise des Menschentums als kulturschaffenden. Sie bedeutet auch eine Revolutionierung der Geschichtlichkeit, die nun Geschichte des Entwerdens des endlichen Menschentums im Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben ist.⁴⁵

⁴³ Haraway 2018, 60.

⁴⁴ Sepp XX.

⁴⁵ Hua VI, 325.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, Hannah, *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*, Piper Verlag, 1967.
- Arendt, Hannah, *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, Piper Verlag, 1985.
- Escobar, Arturo/ Osterweil, Michal/ Sharma, Kriti *Relationality. An Emergent Politics of Life beyond The Human*, Bloomsbury, 2024.
- Haraway, Donna J., *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*. Aus dem Englischen von Karin Harrasser, campus Verlag, 2018.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen. Husserliana Band I*, Meiner Verlag, 1973.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana Band VI*, Meiner Verlag, 1954.
- Kant, Immanuel, *Vorsokratische Schriften II*. AA II, Suhrkamp, 1996.
- Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*. Kants Gesammelte Schriften, Bd. V, Meiner Verlag, 2003.
- Kant, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. AA VII, Suhrkamp, 1964.
- Levinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit*, Alber Verlag, 2002.
- Levinas, Emmanuel, *Jenseits des Seins*, Alber Verlag, 2011.
- Ferrer, Guillermo/ Schmich, Niklas, Gatica, Sergio Pérez (Hrg.), *Phänomenologie in Spanien und Hispanoamerika: Ein Lesebuch*, Alber, 2022.
- Nkrumah, Kwame, *Neo-colonialism. The Last Stage of Imperialism*, Thomas Nelson & Sons, 1965.
- Rombach, Heinrich, *Strukturanthropologie*, Alber Verlag, 1987.
- Rombach, Heinrich, *Phänomenologie des sozialen Lebens*, Alber Verlag, 1994.
- Sepp, Hans Rainer, *In*, Alber Verlag, XX.
- Segato, Rita, *Wider die Grausamkeit*, mandelbaum kritik & utopie, 2021.
- Scheler, Max, *Genius des Kriegs*, Verlag der weißen Bücher, 1915.
- Simmel, Georg, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, Suhrkamp, 1999.
- Von Redecker, Eva, *Bleibefreiheit*, S. Fischer Verlag, 2023.
- Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin 2015.
- Zambrano, María: *Europa und die Stadt. Gesammelte Aufsätze*. Übersetzt vom *Taller des Traducción Literaria* der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel unter der Leitung von Krain Gómez-Monterro. Kiel 2015.
- „Revolution“, bereitgestellt durch das Digitale Wörterbuch der deutschen Sprache, <<https://www.dwds.de/wb/Revolution>>, abgerufen am 31.08.2025.