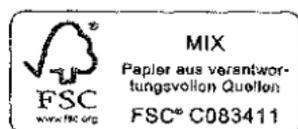


Markus Gabriel

Warum es die Welt
nicht gibt

Für Kollegen Mitmenschen
und dem Leben
Wiederher,
The


Ullstein



8. Auflage 2013

ISBN: 978-3-550-08010-4

© der Illustrationen: Peter Palm, Berlin 2013

© Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin 2013

Alle Rechte vorbehalten

Gesetzt aus der Minion

Satz: Pinguin Satz und Datentechnik, Berlin

Druck und Bindearbeiten: CPI – Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany

Für Steffi

Inhalt

Philosophie neu denken	9
Schein und Sein	10
Der Neue Realismus	14
Die Vielzahl der Welten	17
Weniger als nichts	21
I. Was ist das eigentlich, die Welt?	27
Du und das Universum	33
Der Materialismus	42
»Die Welt ist alles, was der Fall ist«	47
Der Konstruktivismus	54
Philosophen und Physiker	62
II. Was ist Existenz?	68
Der Supergegenstand	72
Monismus, Dualismus, Pluralismus	75
Absolute und relative Unterschiede	82
Sinnfelder	87
III. Warum es die Welt nicht gibt	96
Der Supergedanke	102
Nihilismus und Nichtexistenz	106
Außenwelt und Innenwelt	118

IV. Das naturwissenschaftliche Weltbild 127

- Naturalismus 134
- Monismus 139
- Das Buch der Welt 145
- Subjektive Wahrheiten 156
- Holzwege 163
- Wissenschaft und Kunst 170

V. Der Sinn der Religion 177

- Fetischismus 185
- Das Unendliche 194
- Religion und Sinnsuche 199
- Die Funktion Gottes 208

VI. Der Sinn der Kunst 214

- Ambivalenzen 216
- Über Sinn und Bedeutung 220
- Der Dämon der Analogie 225
- Reflexivität 228
- Vielfalt 236

VII. Nachspann: Fernsehen 241

- A show about nothing 244
- Die Sinne ... 248
- ... und der Sinn des Lebens 254

Anmerkungen 257

Glossar 264

Personenregister 269

Philosophie neu denken

Das Leben, das Universum und der ganze Rest... vermutlich hat sich jeder schon häufig die Frage gestellt, was das alles eigentlich soll. Worin befinden wir uns? Sind wir nur eine Anhäufung von Elementarteilchen in einem riesigen Weltbehälter? Oder haben unsere Gedanken, Wünsche und Hoffnungen eine eigene Realität, und wenn ja: welche? Wie können wir unsere Existenz oder sogar Existenz im Allgemeinen verstehen? Und wie weit reicht unsere Erkenntnis?

Ich werde in diesem Buch den Grundsatz einer neuen Philosophie entwickeln, die von einem einfachen Grundgedanken ausgeht, nämlich dem, dass es die Welt nicht gibt. Wie Sie sehen werden, bedeutet dies nicht, dass es überhaupt nichts gibt. Es gibt unseren Planeten, meine Träume, die Evolution, Toilettenspülungen, Haarausfall, Hoffnungen, Elementarteilchen und sogar Einhörner auf dem Mond, um nur einiges herauszugreifen. Der Grundsatz, dass es die Welt nicht gibt, schließt ein, dass es alles andere gibt. Ich kann deswegen schon einmal vorab in Aussicht stellen, dass ich behaupten werde, dass es alles gibt, bis auf eines: die Welt.

Der zweite Grundgedanke dieses Buches ist der **NEUE REALISMUS**. Der Neue Realismus beschreibt eine philosophische Haltung, die das Zeitalter nach der sogenann-

ten »Postmoderne« kennzeichnen soll (das ich, streng autobiographisch gesprochen, im Sommer 2011 – genau genommen am 23. 6. 2011, gegen 13:30 Uhr – bei einem Mittagessen in Neapel zusammen mit dem italienischen Philosophen Maurizio Ferraris eingeläutet habe.¹⁾ Der Neue Realismus ist also zunächst einmal nichts weiter als der Name für das Zeitalter nach der Postmoderne.

Die Postmoderne war der Versuch, radikal von vorne anzufangen, nachdem alle großen Heilsversprechen der Menschheit, von den Religionen über die moderne Wissenschaft bis hin zu den allzu radikalen politischen Ideen des linken und rechten Totalitarismus, gescheitert waren. Die Postmoderne wollte den Bruch mit der Tradition vollziehen und uns von der Illusion befreien, es gebe einen Sinn des Lebens, nach dem wir alle streben sollten.² Um uns von dieser Illusion zu befreien, hat sie allerdings nur neue Illusionen erzeugt – insbesondere die, dass wir in unseren Illusionen gleichsam feststecken. Die Postmoderne wollte uns weismachen, die Menschheit leide seit der Prähistorie unter einer gigantischen kollektiven Halluzination, der Metaphysik.

Schein und Sein

METAPHYSIK kann man als den Versuch definieren, eine Theorie des Weltganzen zu entwickeln. Sie soll beschreiben, wie die Welt in Wirklichkeit ist, nicht, wie die Welt uns vorkommt, wie sie uns erscheint. Auf diese Weise hat die Metaphysik die Welt gewissermaßen erst erfunden. Wenn wir von »der Welt« sprechen, meinen wir alles,

was wirklich der Fall ist, oder anders: die Wirklichkeit. Dabei liegt es nahe, uns Menschen aus der Gleichung »die Welt = alles, was wirklich der Fall ist« rauszustreichen. Denn man nimmt ja an, dass es einen Unterschied gibt zwischen den Dingen, wie sie uns erscheinen, und den Dingen, wie sie wirklich sind. Um herauszufinden, wie sie wirklich sind, muss man also sozusagen alles Menschengemachte am Erkenntnisprozess abziehen. Jetzt stecken wir schon knietief in der Philosophie.

Die Postmoderne hat dagegen eingewandt, dass es *nur* die Dinge gibt, wie sie uns erscheinen. Es gebe überhaupt nichts mehr dahinter, keine Welt oder Wirklichkeit an sich. Manche etwas weniger radikale Vertreter der Postmoderne wie der amerikanische Philosoph Richard Rorty meinten, es möge zwar noch etwas hinter der Welt geben, wie sie uns erscheint. Doch dies spiele eben für uns Menschen keine Rolle.

Die Postmoderne ist allerdings nur eine weitere Variante der Metaphysik. Genau genommen handelte es sich bei ihr um eine sehr allgemeine Form des Konstruktivismus. Der KONSTRUKTIVISMUS basiert auf der Annahme, dass es überhaupt keine Fakten, keine Tatsachen an sich gibt, dass wir vielmehr alle Tatsachen nur durch unsere vielfältigen Diskurse oder wissenschaftlichen Methoden konstruieren. Wichtigster Gewährsmann dieser Tradition ist Immanuel Kant. Kant hat behauptet, dass wir die Welt, wie sie an sich ist, nicht erkennen können. Egal was wir erkennen, es sei immer auch irgendwie von Menschen gemacht.

Nehmen wir ein Beispiel, das in diesem Kontext häufig verwendet wird, nämlich die Farben. Spätestens

seit Galileo Galilei und Isaac Newton stehen Farben im Verdacht, gar nicht wirklich zu existieren. Diese Annahme hat farbenfrohe Charaktere wie Goethe so sehr verärgert, dass er deswegen eine eigene *Farbenlehre* verfasst hat. Man könnte meinen, Farben seien nur Wellen einer bestimmten Länge, die auf unser Sehorgan treffen. Die Welt an sich sei eigentlich völlig farblos, sie bestehe nur aus irgendwelchen Teilchen, die sich in einer mittleren Größenordnung zusammenfinden und sich gegenseitig stabilisieren. Genau diese These ist Metaphysik. Sie behauptet, dass die Welt an sich ganz anders ist, als sie uns erscheint. Nur war Kant noch viel radikaler. Er behauptete, dass auch diese Annahme – von Teilchen in der Raumzeit – nur eine Art und Weise sei, wie uns die Welt an sich erscheint. Wie sie wirklich ist, könnten wir überhaupt nicht herausfinden. Alles, was wir erkennen, sei von uns gemacht, und deswegen könnten wir es eben auch erkennen. In einem berühmten Brief an seine Verlobte, Wilhelmine von Zenge, hat Heinrich von Kleist den kantischen Konstruktivismus folgendermaßen veranschaulicht:

Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urtheilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, *sind* grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzuthut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint.³

Der Konstruktivismus glaubt an Kants »grüne Brille«. Die Postmoderne hat dem hinzugefügt, dass wir nicht nur eine einzige, sondern ziemlich viele Brillen tragen: die Wissenschaft, die Politik, die Sprachspiele der Liebe, der Poesie, die verschiedenen natürlichen Sprachen, die sozialen Konventionen und so weiter. Alles sei nur ein kompliziertes Spiel mit Illusionen, in dem wir uns gegenseitig den Platz in der Welt zuweisen, oder einfach ausgedrückt: Die Postmoderne hielt die menschliche Existenz für einen langen französischen Kunstfilm, in dem alle Beteiligten sich darum bemühen, einander zu verführen, Macht über die anderen zu erlangen und sie zu manipulieren. Mit geschickter Ironie wird dieses Klischee im französischen Gegenwartsfilm in Frage gestellt, man denke etwa an Jean-Claude Brisseaus *Heimliche Spiele* oder Catherine Breillats *Anatomie der Hölle*. Amüsant und verspielt wird diese Option aber auch in David O. Russells *I ♥ Huckabees* zurückgewiesen, ein Film, der neben Klassikern wie *Magnolia* eines der besten Zeugnisse für den Neuen Realismus darstellt.

Aber die menschliche Existenz und Erkenntnis ist weder eine kollektive Halluzination, noch stecken wir in irgendwelchen Bilderwelten oder Begriffssystemen fest, hinter denen sich die wirkliche Welt befindet. Der Neue Realismus geht vielmehr davon aus, dass wir die Welt so erkennen, wie sie an sich ist. Natürlich können wir uns täuschen, dann befinden wir uns unter Umständen in einer Illusion. Aber es stimmt einfach nicht, dass wir uns immer oder auch nur fast immer täuschen.

Der Neue Realismus

Um zu verstehen, inwiefern der Neue Realismus eine neue Einstellung zur Welt mit sich bringt, wählen wir ein einfaches Beispiel: Nehmen wir an, Astrid befinde sich gerade in Sorrent und sehe den Vesuv, während wir (also Sie, lieber Leser, und ich) gerade in Neapel sind und ebenfalls den Vesuv betrachten. Es gibt also in diesem Szenario den Vesuv, den Vesuv von Astrid aus (also aus Sorrent) gesehen und den Vesuv von uns aus (also aus Neapel) gesehen. Die Metaphysik behauptet, dass es in diesem Szenario einen einzigen wirklichen Gegenstand gibt, nämlich den Vesuv. Dieser wird gerade zufällig einmal aus Sorrent und ein andermal aus Neapel betrachtet, was ihn aber hoffentlich ziemlich kaltlässt. Es geht den Vesuv nichts an, wer sich für ihn interessiert. Das ist Metaphysik.

Der Konstruktivismus hingegen nimmt an, dass es in diesem Szenario drei Gegenstände gibt: den Vesuv für Astrid, Ihren Vesuv und meinen Vesuv. Dahinter gebe es entweder überhaupt keinen Gegenstand oder doch keinen Gegenstand, den wir jemals zu erkennen hoffen könnten.

Der Neue Realismus hingegen nimmt an, dass es in diesem Szenario mindestens vier Gegenstände gibt:

1. Der Vesuv.
2. Der Vesuv von Sorrent aus gesehen
(Astrids Perspektive).
3. Der Vesuv von Neapel aus gesehen
(Ihre Perspektive).

4. Der Vesuv von Neapel aus gesehen (meine Perspektive).

Man kann sich leicht klarmachen, warum diese Option die beste ist. Es ist nicht nur eine Tatsache, dass der Vesuv ein Vulkan ist, der sich an einer bestimmten Stelle auf der Erdoberfläche befindet, die derzeit zu Italien gehört, sondern es ist ganz mit demselben Recht ebenfalls eine Tatsache, dass er von Sorrent aus soundso und von Neapel aus eben anders aussieht. Selbst meine geheimsten Empfindungen bei der Betrachtung des Vulkans sind Tatsachen (auch wenn sie nur so lange geheim bleiben, bis es einer komplizierten App für das iPhone 1000 Plus gelingt, meine Gedanken zu scannen und online zu stellen). Der Neue Realismus nimmt also an, dass Gedanken über Tatsachen mit demselben Recht existieren wie die Tatsachen, über die wir nachdenken.

Sowohl die Metaphysik als auch der Konstruktivismus scheitern dagegen an einer unbegründeten Vereinfachung der Wirklichkeit, indem sie die Wirklichkeit entweder einseitig als die Welt ohne Zuschauer oder ebenso einseitig als die Welt der Zuschauer verstehen. Die Welt, die ich kenne, ist aber immer eine Welt mit Zuschauer, in der Tatsachen, die sich nicht für mich interessieren, zusammen mit meinen Interessen (und Wahrnehmungen, Empfindungen und so weiter) bestehen. Die Welt ist weder ausschließlich die Welt ohne Zuschauer noch ausschließlich die Welt der Zuschauer. Dies ist der Neue Realismus. Der alte Realismus, sprich die Metaphysik, interessierte sich nur für die Welt ohne Zuschauer, während der Konstruktivismus recht narzisstisch die Welt

und alles, was der Fall ist, auf unsere Einbildungen gründete. Beide Theorien führen zu nichts.

Man muss also erklären, wie es Zuschauer in einer Welt geben kann, in der es nicht immer schon und nicht überall Zuschauer gibt – eine Aufgabe, die in diesem Buch durch die Einführung einer neuen Ontologie gelöst wird. Unter ONTOLOGIE versteht man traditionell die »Lehre vom Seienden«. Das altgriechische Partizip »to on« bedeutet auf Deutsch »das Seiende«, und »logos« heißt in diesem Zusammenhang schlichtweg »Lehre«. In der Ontologie geht es letztlich um die Bedeutung von Existenz. Was behaupten wir eigentlich, wenn wir zum Beispiel sagen, dass es Erdmännchen gibt? Viele Menschen glauben, dass sich diese Frage an die Physik oder ganz allgemein die Naturwissenschaften richtet. Schließlich sei alles, was existiert, doch wohl materiell. Wir glauben doch auch nicht ernsthaft an Geister, die beliebig gegen die Naturgesetze verstoßen können und unerkennbar um uns herumschwirren. (Nun, die meisten von uns tun das nicht.) Doch wenn wir deswegen behaupten, dass nur dasjenige existiert, was sich naturwissenschaftlich untersuchen und mittels Skalpell, Mikroskop oder Hirnscanner sezieren oder ins Bild bringen lässt, wären wir weit über das Ziel hinausgeschossen. Denn in diesem Fall würden weder die Bundesrepublik Deutschland noch die Zukunft, die Zahlen oder meine Träume existieren. Da sie das aber tun, zögern wir ganz zu Recht, die Physiker mit der Frage nach dem Sein zu betrauen. Wie sich zeigen wird, ist die Physik, nun ja, voreingenommen:

Die Vielzahl der Welten

Vermutlich wollen Sie seit Beginn der Lektüre wissen, was es nun genau mit der Behauptung auf sich hat, dass es die Welt nicht gibt. Ich will Sie nicht länger auf die Folter spannen und nehme deswegen vorweg, was später mit Hilfe nachvollziehbarer Gedankenexperimente, Beispiele und Paradoxien bewiesen wird. Man könnte meinen, die Welt sei der Bereich alles desjenigen, was ohne unser Zutun einfach so existiert und uns umschließt. Heutzutage sprechen wir etwa bedeutungsvoll vom »Universum« und meinen damit jene unendlichen Weiten, in denen zahllose Sonnen und Planeten ihre Bahn ziehen und die Menschen in einem ruhigen Seitenarm der Milchstraße ihre bescheidene Zivilisation aufgebaut haben. Das Universum existiert auch tatsächlich. Ich werde nicht behaupten, dass es keine Galaxien oder Schwarzen Löcher gibt. Aber ich behaupte, dass das Universum nicht das Ganze ist. Genau genommen ist das Universum ziemlich provinziell.

Unter dem UNIVERSUM hat man sich den experimentell erschließbaren Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften vorzustellen. Doch die Welt ist erheblich größer als das Universum. Zur Welt gehören auch Staaten, Träume, nicht realisierte Möglichkeiten, Kunstwerke und insbesondere auch unsere Gedanken über die Welt. Es gibt also ziemlich viele Gegenstände, die man nicht anfassen kann. Indem Sie gerade die Gedanken über die Welt nachvollziehen, die ich Ihnen vorführe, verschwinden Sie ja nicht und schauen sozusagen nun von außen

auf das Weltganze. Unsere Weltgedanken bleiben in der Welt, denn so leicht, durch bloßes Nachdenken, entkommen wir dem Schlamassel leider nicht!

Wenn aber auch Staaten, Träume, nicht realisierte Möglichkeiten, Kunstwerke und insbesondere auch unsere Gedanken über die Welt zur Welt gehören, kann sie nicht identisch mit dem Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften sein. Mir ist jedenfalls nicht bekannt, dass die Physik oder die Biologie inzwischen auch die Soziologie, die Rechtswissenschaft oder die Germanistik integriert hätten. Auch habe ich noch nie davon gehört, dass die *Mona Lisa* in einem Chemielabor auseinandergenommen wurde. Dies wäre jedenfalls ziemlich teuer und wohl auch absurd. Sinnvoll definieren lässt sich die WELT demzufolge nur, wenn man sie als allumfassend, als den Bereich aller Bereiche bezeichnet. Die Welt wäre somit der Bereich, in dem nicht nur alle Dinge und Tatsachen existieren, die es auch ohne uns gibt, sondern auch all die Dinge und Tatsachen, die es nur mit uns gibt. Denn sie soll schließlich der Bereich sein, der alles umfasst – das Leben, das Universum und den ganzen Rest eben.

Doch genau dieses Allumfassende, die Welt, gibt es nicht und kann es auch nicht geben. Mit dieser Hauptthese soll nicht nur die Illusion zerstört werden, es gebe die Welt, an der die Menschheit ziemlich hartnäckig festhält, sondern gleichzeitig möchte ich sie auch nutzen, um daraus positive Erkenntnisse zu gewinnen. Denn ich behaupte nicht nur, dass es die Welt nicht gibt, sondern auch, dass es außer der Welt alles gibt.

Das klingt vielleicht merkwürdig, kann aber überraschend leicht anhand unserer alltäglichen Erfahrun-

gen illustriert werden. Stellen wir uns vor, wir treffen uns mit Freunden zu einem Abendessen im Restaurant. Gibt es hier nun einen Bereich, der alle anderen Bereiche umfasst? Können wir sozusagen einen Kreis um alles ziehen, was zu unserem Restaurantbesuch gehört? Nun, mal sehen: Wir sind vermutlich nicht die Einzigen im Restaurant. Es gibt also mehrere Restaurantbesucher an Tischen mit unterschiedlichen Gruppendynamiken, Präferenzen und so weiter. Außerdem gibt es die Welt des Servicepersonals, der Restaurantbesitzerin, der Köche, aber auch der Insekten und Spinnen und der für uns unsichtbaren Bakterien, die sich im Restaurant aufhalten. Darüber hinaus gibt es Ereignisse auf subatomarer Ebene sowie Zellteilungen, Verdauungsstörungen und Hormonschwankungen. Einige dieser Ereignisse und Gegenstände hängen zusammen, andere überhaupt nicht. Was weiß die von allen unbemerkte Spinne im Deckengebälk schon von meiner guten Laune oder von meinen Speisepreferenzen? Und dennoch gehört die Spinne zum Restaurantbesuch hinzu, wenn auch meist unerkannt. Dasselbe gilt für Verdauungsstörungen, die man auch nicht ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt.

Es gibt beim Restaurantbesuch also viele Gegenstandsbereiche, gleichsam kleine isolierte Welten, die nebeneinander existieren, ohne dass sie wirklich zueinanderfinden. Es gibt also viele kleine Welten, aber nicht die eine Welt, zu der sie alle gehören. Dies bedeutet gerade nicht, dass die vielen kleinen Welten nur Perspektiven auf die eine Welt sind, sondern dass es eben nur die vielen kleinen Welten gibt. Es gibt sie wirklich, nicht nur in meiner Einbildung.

Genau in diesem Sinne kann man meine Behauptung verstehen, dass es die Welt nicht gibt. Es ist einfach falsch, dass alles mit allem zusammenhängt. Die populäre Behauptung, der Flügelschlag eines Schmetterlings in Brasilien löse möglicherweise einen Tornado in Texas aus, ist schlicht falsch. Vieles hängt mit vielem zusammen, aber es ist falsch (genau genommen sogar unmöglich!), dass alles mit allem zusammenhängt. Natürlich stiftet jeder Einzelne von uns andauernd Zusammenhänge. Wir erzeugen Selbst- und Umgebungsbilder, wir verorten unsere Interessen in unserer Umwelt. Wenn wir etwa hungrig sind, erstellen wir eine Futterkarte unserer Umgebung – die Welt wird zum Futtertrog. In anderen Augenblicken folgen wir aufmerksam einem Gedanken-gang (ich hoffe, dies ist gerade ein solcher Augenblick). In wieder anderen Augenblicken haben wir ganz andere Ziele. Dabei machen wir uns vor, dass wir uns immer in derselben Welt bewegen, was eine Voraussetzung dafür ist, dass wir uns hinreichend wichtig nehmen. Unsere alltäglichen Geschäfte kommen uns wie einem Kleinkind unendlich bedeutend vor, und in gewisser Weise sind sie es auch. Denn wir haben nur ein einziges Leben, das sich nun einmal in einem zeitlich sehr begrenzten Ereignis-horizont vollzieht. Doch erinnern wir uns: In der Kindheit waren uns Dinge unendlich wichtig, die wir heute für Lappalien halten. Pustebblumen zum Beispiel. Auch in unserem eigenen Leben verschieben sich die Zusammenhänge andauernd. Wir verändern unser Selbst- und Umgebungsbild und passen uns in jedem Augenblick einer zuvor niemals da gewesenen Situation an.

Analog verhält es sich mit der Welt im Ganzen. Diese

gibt es ebenso wenig wie einen Zusammenhang, der alle Zusammenhänge umfasst. Es gibt einfach keine Regel oder Weltformel, die alles beschreibt. Dies liegt nicht daran, dass wir sie bisher noch nicht gefunden haben, sondern daran, dass sie gar nicht existieren kann.

Weniger als nichts

Hier kommen wir zurück auf die Unterscheidung von Metaphysik, Konstruktivismus und Neuem Realismus. Die Metaphysiker behaupten, es gebe eine allumfassende Regel und die mütigeren unter ihnen behaupten auch, sie endlich gefunden zu haben. So folgt im Abendland schon seit beinahe dreitausend Jahren ein Weltformelfinder dem nächsten: von Thales von Milet bis hin zu Karl Marx oder Stephen Hawking.

Der Konstruktivismus hingegen behauptet, dass wir die Regel nicht erkennen können. Dabei befänden wir uns in Machtkämpfen oder kommunikativen Handlungen und versuchen in seinen Augen, uns darüber zu einigen, welche Illusion wir gerade gelten lassen wollen.

Der Neue Realismus versucht dagegen konsequent und ernsthaft die Frage zu beantworten, ob es eine solche Regel überhaupt geben könnte. Die Beantwortung dieser Frage ist dabei selbst nicht nur eine weitere Konstruktion. Stattdessen beansprucht sie – wie jede Antwort auf jede noch so alltägliche ernst gemeinte Frage – festzustellen, was der Fall ist. Es wäre merkwürdig, wenn Ihnen jemand auf die Frage, ob sich noch Butter im Kühlschrank befindet, antwortete: »Ja, wobei die Butter und der Kühl-

schränk eigentlich nur eine Illusion, eine menschliche Konstruktion sind. In Wahrheit gibt es weder Butter noch einen Kühlschrank. Zumindest wissen wir nicht, ob es sie gibt. Trotzdem guten Appetit!«

Um zu verstehen, warum es die Welt nicht gibt, muss man zunächst verstehen, was es überhaupt bedeutet, dass es etwas gibt. Es gibt nur dann überhaupt etwas, wenn es in der Welt vorkommt. Wo sollte es etwas geben, wenn nicht in der Welt, wenn wir darunter eben das Ganze verstehen, den Bereich, in dem alles stattfindet, was überhaupt stattfindet. Nun kommt die Welt selbst nicht in der Welt vor. Ich habe sie zumindest noch niemals gesehen, gefühlt oder geschmeckt. Und selbst wenn wir über die Welt nachdenken, ist die Welt, *über die* wir nachdenken, natürlich nicht identisch mit der Welt, *in der* wir nachdenken. Denn während ich etwa gerade über die Welt nachdenke, ist dies ein sehr kleines Ereignis in der Welt, mein kleiner Weltgedanke. Neben diesem gibt es noch unzählige andere Gegenstände und Ereignisse: Regenschauer, Zahnschmerzen und das Bundeskanzleramt.

Wenn wir also über die Welt nachdenken, ist dasjenige, was wir erfassen, etwas anderes als das, was wir erfassen wollten. Wir können niemals das Ganze erfassen. Es ist prinzipiell zu groß für jeden Gedanken. Dies ist aber kein bloßer Makel unserer Erkenntnisfähigkeit und hängt auch nicht unmittelbar damit zusammen, dass die Welt unendlich ist (das Unendliche können wir ja zumindest teilweise umfassen, etwa in der Form der Infinitesimalrechnung oder der Mengenlehre). Die Welt kann vielmehr prinzipiell nicht existieren, weil sie nicht in der Welt vorkommt.

Einerseits behaupte ich also, dass weniger existiert, als man erwartet hätte, denn die Welt existiert nicht. Es gibt sie nicht und kann sie nicht geben. Daraus werde ich wichtige Konsequenzen ziehen, die unter anderem gegen das wissenschaftliche Weltbild in seiner heute medial und gesellschaftspolitisch verbreiteten Version sprechen. Genau genommen werde ich gegen jedes Weltbild argumentieren. Denn man kann sich kein Bild von der Welt machen, weil sie nicht existiert.

Andererseits behaupte ich aber auch, dass erheblich mehr existiert, als man erwartet hätte, nämlich alles andere als die Welt. Ich behaupte, dass es Polizeiuniform tragende Einhörner auf der Rückseite des Mondes gibt. Denn dieser Gedanke existiert in der Welt und mit ihm die Polizeiuniform tragenden Einhörner. Im Universum dagegen kommen sie meines Wissens nicht vor. Die genannten Einhörner findet man nicht, indem man eine Mondreise bei der NASA bucht, um sie zu fotografieren. Doch wie steht es mit all den anderen Dingen, die es angeblich nicht gibt: Elfen, Hexen, Massenvernichtungswaffen in Luxemburg und so weiter? Diese kommen ja auch in der Welt vor, zum Beispiel in falschen Überzeugungen, Märchen oder Psychosen. Meine Antwort lautet: Es gibt auch alles, was es nicht gibt – nur gibt es dies alles nicht im selben Bereich. Elfen gibt es im Märchen, aber nicht in Hamburg, Massenvernichtungswaffen gibt es in den USA, aber – soweit ich weiß – nicht in Luxemburg. Die Frage ist also niemals einfach, ob es so etwas gibt, sondern immer auch, *wo* es so etwas gibt. Denn alles, was existiert, existiert irgendwo – und sei es nur in unserer Einbildung. Die einzige Ausnahme ist wiederum: die

Welt. Diese können wir uns nicht einmal einbilden. Was wir uns einbilden, wenn wir an die Welt glauben, ist sozusagen »weniger als nichts«, wie ein Buchtitel des rebellischen Starphilosophen Slavoj Žižek lautet.⁴

In diesem Buch möchte ich Ihnen die Grundzüge einer neuen, realistischen Ontologie präsentieren. Es wird also nicht primär darum gehen, andere Theorien zu referieren – das werde ich nur dort tun, wo ein wenig Vorgeschichte zum besseren Verständnis hilfreich ist. Es handelt sich hier also nicht um eine allgemeine Einführung in die Philosophie oder eine Geschichte der Erkenntnistheorie, sondern um den Versuch, so allgemeinverständlich wie möglich eine neue Philosophie zu entwickeln. Man muss sich nicht erst durch nahezu unverständliche Klassiker der Philosophie durchbeißen, um zu verstehen, was hier vor sich geht. Stattdessen wollte ich dieses Buch so schreiben, dass es voraussetzungs-frei lesbar ist.

Es fängt, wie alle Philosophie, von vorne an. Deswegen werden unter anderem die wichtigsten Begriffe, die ich verwende, möglichst klar definiert. Diese Begriffe sind in Kapitälchen gesetzt, und ihre Bedeutung kann man im Glossar jederzeit nachschlagen. Ich verspreche Ihnen deswegen aufrichtig, dass aufgeblasene philosophische Wortmonster wie »die transzendente Synthesis der Apperzeption« in diesem Buch nur in denjenigen Sätzen vorkommen, in denen ich Ihnen verspreche, dass sie in diesem Buch nicht vorkommen.

Ludwig Wittgenstein hat einmal gesagt: »Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen«⁵. Ich schließe mich diesem Ideal an, denn die Philosophie sollte keine

elitäre Geheimwissenschaft, sondern ein weitgehend öffentliches Geschäft sein (selbst wenn sie manchmal recht umständlich tut). Ich beschränke mich deswegen darauf, Ihnen einen (wie ich finde) recht originellen Weg durch das Labyrinth der vielleicht größten philosophischen Fragen anzubieten: Woher kommen wir? Worin befinden wir uns? Und was soll das Ganze eigentlich?

Die Hoffnung, zu diesen Menschheitsfragen etwas wirklich Neues sagen zu können, erscheint vielleicht naiv, aber andererseits: Die Fragen selbst *sind* naiv. Es sind nicht selten Kinder, die sie stellen – und hoffentlich nie damit aufhören werden. Die ersten beiden philosophischen Fragen, die ich mir gestellt habe, sind mir beide auf dem Nachhauseweg von der Grundschule eingefallen, und sie haben mich niemals losgelassen. Einmal ist mir ein Regentropfen ins Auge gefallen, und ich habe eine Laterne dadurch doppelt gesehen. Also stellte ich mir die Frage, ob da nun eigentlich nur eine oder zwei Laternen seien. Und ob und wie weit ich meinen Sinnen trauen könnte. Die andere Frage überfiel mich, als ich mir plötzlich klarmachte, dass die Zeit vergeht und dass ich mit dem Wort »jetzt« völlig verschiedene Situationen bezeichnete. In diesem Augenblick bin ich wohl auf den Gedanken gekommen, dass es die Welt nicht gibt, wobei ich gut zwanzig Jahre benötigt habe, um diesen Gedanken philosophisch zu durchdringen und von dem Gedanken zu unterscheiden, dass alles nur eine Illusion ist.

Mittlerweile lehre ich seit einigen Jahren das Fach Philosophie an verschiedenen Universitäten und habe bei unzähligen Gelegenheiten mit Forschern aus aller Welt über die Probleme der Erkenntnistheorie und der phi-

losophischen Skepsis (meine Forschungsschwerpunkte) gestritten. Es dürfte Sie kaum überraschen, dass ich so ziemlich alles in Zweifel gezogen habe, was mir begegnet ist (am häufigsten vielleicht die eigenen Überzeugungen). Aber eines ist mir dabei immer klarer geworden: Die Aufgabe der Philosophie ist es, immer wieder von vorne anzufangen, und das jedes Mal.

I. Was ist das eigentlich, die Welt?

Fangen wir also wieder von vorne an! Was soll das Ganze? Dies ist die philosophische Grundfrage schlechthin. Eines Tages sind wir zur Welt gekommen, ohne zu wissen, woher noch wohin. Dann haben wir uns durch Erziehung und Gewöhnung in die Welt hineingefunden. Und sobald wir uns einmal an die Welt gewöhnt hatten, vergaßen wir meist zu fragen, was das Ganze soll. Was ist das eigentlich, die Welt?

In unserem Leben ergeben unsere Begegnungen, unsere Hoffnungen und Wünsche in der Regel Sinn. Ich sitze beispielsweise gerade in einem Zugabteil in Dänemark. Neben mir schreibt jemand eine SMS, der Schaffner geht auf und ab, und hin und wieder höre ich eine Durchsage auf Dänisch. All dies ergibt Sinn: Denn ich reise nach Århus, eine Stadt im Norden Dänemarks, dabei benutze ich einen Zug und erlebe auf der Fahrt, was nun einmal zu einer Zugfahrt gehört. Nun stellen wir uns aber vor, ein außerirdisches Wesen, das sieben Meter zwanzig groß ist und aus einer grünen Flüssigkeit besteht, kommt auf die Erde und steigt in denselben Zug ein. Diesem Wesen erschiene alles wohl sehr merkwürdig, vermutlich sogar völlig unverständlich. Es kriecht durch die engen Gänge meines Abteils und wundert sich über all die neuen Eindrücke (und ganz besonders über die haarigen Tiere, die

in den Nischen sitzen und verstört mit den Fingern über einen kleinen Bildschirm wischen).

Philosophen betrachten die Welt gewissermaßen wie Außerirdische oder wie Kinder. Alles ist immer wieder völlig neu. Sie misstrauen fest verwurzelten Urteilen, ja, sie misstrauen sogar den Wissensansprüchen von Experten. Philosophen glauben zunächst einmal überhaupt nichts. Darin folgen wir dem Vorbild eines großen philosophischen Helden: Sokrates. In seiner berühmten Verteidigungsrede vor einem Athener Gericht hat Sokrates erklärt: »Ich weiß, dass ich nichts weiß.«⁶ Daran hat sich zumindest für die Philosophen nichts geändert.

Dennoch kann man von der Philosophie sehr viel lernen, insbesondere kann man lernen, niemals zu vergessen, dass die Welt ganz anders sein könnte, als sie uns erscheint. Philosophie stellt alles ständig in Frage, auch die Philosophie selbst. Und nur auf diese Weise besteht eine Chance zu verstehen, was das Ganze eigentlich soll. Beschäftigt man sich intensiv mit Philosophie und ihren großen Fragen, dann lernt man, vermeintlich Selbstverständliches zu überprüfen – eine Haltung, die übrigens hinter fast allen großen Errungenschaften der Menschheit steht. Hätte niemals jemand die Frage gestellt, wie wir überhaupt zusammenleben sollten, wäre es auch niemals zur Demokratie und zur Idee freier Gemeinwesen gekommen. Hätte niemals jemand gefragt, wo wir uns eigentlich befinden, wüssten wir noch nicht einmal, dass die Erde rund und der Mond nur ein herumfliegender Stein ist. Für diese Behauptung wurde der griechische Philosoph Anaxagoras noch wegen Gotteslästerung angeklagt. Und Giordano Bruno, der größte italienische

Philosoph, wurde als Ketzer verurteilt, weil er der Meinung war, es gebe Außerirdische und das Universum sei unendlich. Dies schien unverträglich mit der christlichen Theologie, die annahm, dass der Mensch und die Erde im Zentrum von Gottes Interesse stünden und Gott das Universum zu einem bestimmten Zeitpunkt erschaffen hat (weswegen es nicht unendlich sein durfte).

Die Leitfrage dieses Buches ist also die Frage, was das Ganze soll. Haben das menschliche Leben, die menschliche Geschichte und die menschliche Erkenntnis überhaupt einen Sinn? Sind wir nicht einfach nur Tiere auf irgendeinem Planeten, so eine Art kosmische Ameisen oder Schweine im Weltall? Sind wir selbst einfach nur sehr merkwürdige Wesen, die für sehr merkwürdige Außerirdische so beängstigend sind wie für uns die Aliens aus den gleichnamigen Filmen?

Wenn wir herausfinden wollen, was das Ganze soll, müssen wir zunächst einmal alles vergessen, was wir zu wissen glauben, und von vorn anfangen. René Descartes hat die philosophische Grundhaltung zu Recht dadurch charakterisiert, dass man zumindest einmal in seinem Leben an allem, woran man sonst glaubt, zweifeln sollte. Hängen wir also einmal unsere gewohnten Überzeugungen an den Nagel und fragen – wie Außerirdische oder wie Kinder –, wo wir uns eigentlich befinden. Denn bevor wir uns die Frage stellen, was das Ganze eigentlich *soll*, scheint es sinnvoll zu sein, die Frage zu beantworten, was das Ganze eigentlich *ist*.

In *Buddhas kleiner Finger* (2009), einem vielgelesenen russischen Roman der Gegenwart, stellt eine Figur mit dem bezeichnenden Namen Pjotr Pustota (dt. Peter

Leere) die folgende Überlegung an: Moskau befindet sich in Russland; Russland befindet sich auf zwei Kontinenten; die Kontinente befinden sich auf der Erde; die Erde befindet sich in der Milchstraße und die Milchstraße im Universum. Doch wo befindet sich das Universum? Wo befindet sich der Bereich, in dem sich all das Genannte befindet? Befindet er sich etwa nur in unseren Gedanken, die über diesen Bereich nachdenken? Aber wo befinden sich dann unsere Gedanken? Wenn sich das Universum in unseren Gedanken befindet, können diese sich nicht im Universum befinden. Oder doch? Belauschen wir die beiden Protagonisten bei ihrem sokratischen Gespräch:

Wir stießen an und tranken. »Wo ist die Erde?« »Im All.« »Und wo ist das All?« Ich überlegte einen Moment. »In sich.« »Wo liegt dieses ›in sich?‹« »In meinem Bewusstsein.« »Daraus folgt, Petka, dein Bewusstsein steckt in deinem Bewusstsein.« »Das folgt daraus, ja.« »So«, sagte Tschapajew und strich sich den Schnurrbart glatt, »jetzt hör mir mal genau zu. An welchem Ort befindet es sich?« »Ich verstehe nicht ganz ... Der Ortsbegriff ist auch eine Kategorie des Bewusstseins, so dass ...« »Wo ist der Ort? An welchem Ort befindet sich der Ortsbegriff?« »Sagen wir, an gar keinem Ort. Besser wäre zu sagen, die Reali...« Ich sprach nicht zu Ende. So läuft der Hase!, dachte ich. Gebrauchte ich das Wort »Realität«, würde er mir wieder mit meinen Gedanken kommen und mich fragen, wo sie sind. Und sagte ich dann, sie seien im Kopf ... ein ewiges Pingpong.⁷

Damit hat Peter den schwindelerregenden Gedanken, dass es die Welt nicht gibt, erfasst. Letztlich findet alles in einem großen Nirgendwo statt. Der Originaltitel des Romans lautet in einer buchstäblicheren Übersetzung

Tschapajew und die Leere, und sein inzwischen weltberühmter Autor, der russische Schriftsteller Viktor Olegovič Pelevin, gibt uns mit dem Titel eine Antwort auf die Frage, wo wir uns befinden: Wir befinden uns im Universum, und dieses befindet sich in der Leere, im Nirgendwo. Alles ist von einer großen Leere umgeben, was an die *Unendliche Geschichte* von Michael Ende erinnert, in der die kindliche Phantasiewelt, Phantasien, bekanntlich ständig davon bedroht ist, vom Nichts verschlungen zu werden. Alles findet nur in unserer Phantasie statt, und außerhalb dieser befindet sich das Nichts, das unsere Phantasien bedroht. Deswegen, so lautet bekanntlich die Botschaft des Romans, müssen wir die kindliche Phantasiewelt hegen und pflegen und dürfen auch als Erwachsene nicht aufhören zu träumen, da wir sonst dem Nichts verfallen, einer völlig bedeutungslosen Realität, in der nichts mehr einen Sinn ergibt.

Die Philosophie beschäftigt sich mit den Fragen, die durch Romane wie *Buddhas kleiner Finger*, die *Unendliche Geschichte*, durch Filme wie Christopher Nolans *Inception* oder Rainer Werner Fassbinders unvergleichlich besserem Vorläufer von *Matrix*, dem Fernsehfilm *Welt am Draht*, aufgeworfen werden. Diese Fragen wurden nicht erst in postmodernen Romanen oder der Popkultur des 20. und 21. Jahrhunderts gestellt. Die Frage, ob die Wirklichkeit nur eine Art gigantischer Illusion, ein bloßer Traum ist, hat tiefe Spuren in der menschlichen Geistesgeschichte hinterlassen. Sie wird seit Jahrtausenden überall dort gestellt, wo es Religion, Philosophie, Dichtung, Malerei und Wissenschaft gibt.

Auch die moderne Naturwissenschaft stellt einen

großen Teil der Wirklichkeit in Frage, nämlich diejenige Wirklichkeit, die wir sinnlich erfahren. Galileo Galilei etwa, ein weiterer verurteilter italienischer Ketzler, hat schon in der Frühen Neuzeit bezweifelt, dass es Farben unabhängig von unseren Empfindungen gibt, und behauptet, dass die Wirklichkeit farblos sei und aus mathematisch beschreibbaren materiellen Gegenständen und ihren Ortsveränderungen bestünde. Die moderne theoretische Physik ist sogar noch radikaler. Die sogenannten Stringtheoretiker nehmen an, dass die physische Wirklichkeit letztlich nicht einmal mehr raumzeitlich in irgendeinem uns vertrauten Sinne ist. Es könnte sich zumindest bei der vierdimensionalen Raumzeit um eine Art Hologramm handeln, das von höheren Dimensionen aus durch bestimmte in physikalischen Gleichungen beschreibbare Vorgänge projiziert wird.⁸

Dass die Wirklichkeit anders ist, als sie scheint, ist dem modernen Menschen ein vertrauter Gedanke, der uns bereits in der Schule nahegebracht wird – wenn wir etwa zum ersten Mal verwundert feststellen, dass man mit Buchstaben rechnen kann. Oder auf Reisen, wenn wir uns gezwungen sehen, tiefsitzende Vorurteile zu revidieren. Wenn so viele Gegenstände bei genauerem Hinsehen fragwürdig sind, wenn alles Wissen in eine Art tiefes Nichtwissen eingehüllt zu sein scheint, warum vertrauen wir dann überhaupt noch auf die Wirklichkeit, wie sie uns erscheint, auf die Welt, in der wir zu leben scheinen?

Du und das Universum

In diesem Kapitel möchte ich die Frage, wo eigentlich alles stattfindet, genauer untersuchen und philosophisch beantworten. Um diese Frage vernünftig zu beantworten, müssen wir erst einmal zwei Begriffe unterscheiden, bei denen heute in der Wissenschaft, im Alltag, aber auch in der Philosophie ein ziemliches Durcheinander herrscht; ich meine die Begriffe Welt und Universum.

Beginnen wir mit dem Universum. Dieser Begriff wird derzeit mystisch und religiös aufgeladen. Zum Beispiel in esoterischen Bestsellern wie *Bestellungen beim Universum* oder zeitgenössischen Filmen und Fernsehserien (besonders häufig etwa in der populären Sitcom *How I Met Your Mother*) wird das Universum als Ort des Schicksals angesehen: Das Universum will etwas von uns oder teilt uns etwas mit. Das Universum steht hier für das maximale Ganze, in dem wir uns befinden. Wenn wir uns fragen, was die Realität, die Wirklichkeit, die Welt, der Kosmos oder das Universum sind, fragen wir ziemlich vage danach, was das Ganze ist, und wundern uns anschließend darüber, was es eigentlich soll.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens und die Frage, was das Ganze überhaupt ist, hängen also offensichtlich eng zusammen. Wenn man davon ausgeht, das Ganze sei eigentlich nur ein riesiger Haufen subatomarer Partikel oder noch viel verrückterer Strukturen – etwa eine Unzahl von sogenannten Strings, die in zehn Raum- und einer Zeitdimension zittern und je nach Frequenz etwa als Elektron oder als was auch immer erscheinen –, hat man

es entsprechend schwer, einen Sinn daraus zu schlagen, weil unser Leben selbst als eine Illusion, als bloßer Effekt geistloser Teilchen erscheint. Wenn ich annehme, dass ich nur ein Haufen zitternder Strings bin, der sich einbildet, ein Mensch mit bestimmten Interessen, Plänen, Wünschen, Ängsten usw. zu sein, hat mich das Nichts aus der *Unendlichen Geschichte* bereits eingeholt.

Wenn wir vom Universum sprechen, geben wir damit implizit bereits eine Antwort auf die Frage, was das Ganze ist, in dem wir uns befinden. Anders als so mancher Esoteriker stellen wir uns das Universum in der Regel als eine gigantische Anhäufung von Galaxien und sonstigen astronomischen Gebilden vor, die vor einem dunklen Hintergrund aufleuchten. Unser Bild vom Universum sieht aus wie ein gigantisch großes Foto, das von einer Art Hubbleteleskop aus aufgenommen wurde. Und in diesem Universum kommen wir auch selbst an irgendeinem Punkt vor – genau genommen auf dem dritten Planeten eines Sonnensystems, das gemeinsam mit etwa 400 Milliarden weiteren Sternen Teil des Milchstraßensystems ist.

Dies scheint auf den ersten Blick eine verhältnismäßig unproblematische Ortsangabe zu sein. Etwa von der Art: Ich sitze in meinem Wohnzimmer auf der Helenenbergstraße in Sinzig am Rhein. Aber das täuscht. Es besteht ein grundlegender Unterschied, ob wir über Wohnzimmer oder Planeten sprechen. Planeten und Galaxien sind nämlich Gegenstände der Astronomie und damit der Physik, Wohnzimmer nicht. Zum Unterschied zwischen Wohnzimmern und Planeten gehört, dass wir Wohnzimmer einrichten, dort essen, bügeln oder Fernsehen

gucken, während wir Planeten beobachten, ihre chemische Zusammensetzung durch aufwendige Experimente messen, ihre Entfernung zu anderen astronomischen Gebilden bestimmen und vieles mehr. In der Physik geht es niemals um Wohnzimmer, sondern allenfalls um Gegenstände in Wohnzimmern, sofern diese unter die Naturgesetze fallen. Wohnzimmer kommen in der Physik schlicht nicht vor, Planeten schon.

Wohnzimmer und Planeten gehören demnach gar nicht zum selben Gegenstandsbereich. Ein GEGENSTANDSBEREICH ist ein Bereich, der eine bestimmte Art von Gegenständen enthält, wobei Regeln feststehen, die diese Gegenstände miteinander verbinden. So gibt es etwa den Gegenstandsbereich der Politik. Zu diesem Gegenstandsbereich gehören Wähler, Gemeindefeste, die sogenannte Basis der Parteien, Steuergelder und vieles mehr. Es gibt auch den Bereich der natürlichen Zahlen, zu dem etwa die Zahlen 7 und 5 gehören und für den gewisse grundlegende arithmetische Gesetze gelten. Gegenstandsbereiche sind dabei nicht notwendig räumlich umgrenzt. Der Bürgermeister von Oberwesel kann am Wochenende nach London reisen, ohne dass er damit aufhört, Bürgermeister von Oberwesel zu sein. Was zu einem Gegenstandsbereich gehört, wird durch bestimmte Regeln oder Gesetze festgelegt. Einige dieser Regeln sind lokal und räumlich. So gehören die fünf Finger meiner linken Hand zum Gegenstandsbereich meiner linken Hand. Wenn etwa zwei Finger in Århus bleiben sollten, während ich nach Bonn reise, hörten die in Århus verbliebenen Finger schnell auf, zum Gegenstandsbereich meiner linken Hand zu gehören.

Erstens kommen alle Gegenstände in Gegenstandsbereichen vor, und zweitens gibt es viele Gegenstandsbereiche. Wohnzimmer sind Gegenstandsbereiche; es ist zu erwarten, dass bestimmte Gegenstände in ihnen vorkommen: Fernseher, Sessel, Leselampen, Couchtische oder Kaffeeflecken etwa. Galaxien sind ebenfalls Gegenstandsbereiche; doch in ihnen erwarten wir keine Leselampen oder Kaffeeflecken vorzufinden, sondern Sterne, Planeten, Dunkle Materie, Schwarze Löcher und vieles mehr. Stadtgemeinden beherbergen wiederum andere Gegenstände: Beamte, Aktenordner, Gesetze, Budgets und Langeweile.

Es gibt also viele Gegenstandsbereiche, und wir sind unter alltäglichen Bedingungen auch ohne weiteres imstande, sie zu unterscheiden. Wir wissen, was uns erwartet, wenn wir ein Amt der Stadtgemeinde betreten: Man muss einen kleinen Zettel ziehen oder sich in eine Menge wartender Bürger einordnen, zu bestimmten Uhrzeiten muss man länger warten als zu anderen, und es gibt bestimmte, wichtige Unterlagen, die wir aber natürlich zu Hause vergessen haben. Im Gegenstandsbereich eines solchen Amtsbesuchs kommen hingegen keine physikalischen Gegenstände im engeren Sinne vor. Es geht beim Amtsbesuch nicht um Elektronen und auch nicht um chemische Verbindungen. Zwar kann man ein Büro auch chemisch analysieren, die präzise Entfernung zwischen zwei Punkten oder die Geschwindigkeit bestimmter Gegenstände im Raum messen (etwa die Geschwindigkeit von Uhrzeigern oder von rollenden Schreibtischstühlen). Doch eine solche Untersuchung wäre etwas anderes als ein Amtsbesuch. Die physikalische oder che-

mische Analyse einer bestimmten Raumzeitstelle, die von einem Büro eingenommen wird, ist keine Analyse des Büros mehr, da die Gegenstände, die zu einem Büro gehören, als solche nicht in der Physik oder Chemie vorkommen. Dies liegt daran, dass Büroklammern oder Beamte nicht in der Physik studiert werden. Dort geht es um Bewegung, Geschwindigkeit, Ursache und Wirkung und vieles mehr, aber nicht um Beamte oder die genaue Anzahl von Büroklammern, die täglich verwendet werden. Deswegen studiert man in der Physik oder Chemie auch nicht buchstäblich alles. Wer gerne ein physikalisches Forschungsprojekt über Goethes *Faust* einrichten möchte, wird Probleme haben, bei der Deutschen Forschungsgemeinschaft Drittmittel einzuwerben. Der Grund dafür ist, dass es in der Physik nicht um den Inhalt von *Faust*, sondern höchstens um die Gegenstände (Atome, Moleküle und so weiter) geht, aus denen Bücher oder sonstige Dokumente bestehen, die den Inhalt von *Faust* speichern.

Kommen wir zu unserer ursprünglichen Verortung im Universum zurück! Wir meinten, unser Wohnzimmer befinde sich im Universum. Doch das stimmt so nicht. Denn das Universum ist bei genauerem Hinsehen lediglich der Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften, insbesondere der Physik. Halten wir also fest: Das Universum ist primär etwas, in dem alles vorkommt, was sich experimentell mit den Methoden der Naturwissenschaften untersuchen lässt. Vielleicht handelt es sich beim Universum um die vierdimensionale Raumzeit, was aber nicht ganz sicher ist, weshalb ich die Frage, was genau im Universum vorkommt, auch primär den Phy-

sichern überlasse. Als Philosoph kann man aber urteilen, dass das Universum nicht alles ist, da es eben nur der Gegenstandsbereich oder der Untersuchungsbereich der Physik ist. Da die Physik so wie jede andere Wissenschaft auch für all das blind ist, was sie nicht untersucht, ist das Universum kleiner als das Ganze. Das Universum ist nur ein Teil des Ganzen und nicht das Ganze selbst.

Weil das Universum der Gegenstandsbereich der Physik ist, denken wir beim »Universum« auch an unendliche Weiten, in denen wir uns sofort verlieren. Bei solchen Unendlichkeiten wird uns schwindlig, wir verlieren buchstäblich den Boden unter den Füßen. Man bedenke nur, dass wir alle auf der Erde stehen, von der wir aufgrund gewisser Naturgesetze angezogen werden. Die Erde bewegt sich mit großer Geschwindigkeit durch die weiten Räume des Universums, ohne dass ersichtlich wäre, wo genau wir uns eigentlich befinden. Begriffe wie Zentrum und Peripherie sind keine guten Beschreibungen der Raumzeit. Denn hier gibt es weder eine Mitte noch einen Rand; wer dies meint, bleibt einem antiken Weltbild verhaftet, so als ob etwa die Milchstraße in der Mitte wäre und am Rand des Universums die Gefahr besteht, herauszufallen. Der pessimistische Philosoph Arthur Schopenhauer hat unsere Lage im Universum einmal folgendermaßen beschrieben:

Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede, von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat: – dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denken-

des Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen im gränzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehn, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur Eines zu seyn von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Wiederkehr der selben, verschiedenen, organischen Formen, mittelst gewisser Wege und Kanäle, die nun ein Mal dasind.⁹

Wenn wir alles Leben und allen Sinn im Universum verorten, schnurrt der Sinn des Lebens gleichsam auf die Illusion von Ameisen zusammen, die sich irgendwie wichtig nehmen. Aus kosmischem Blickwinkel sieht es ganz so aus, als ob wir aus purem Überlebensinteresse der hochmütigen Phantasie nachhängen, der Mensch und seine Lebenswelt seien etwas Besonderes. Aber im Universum spielt unser Sinn keine zentrale Rolle. Es ist einer längst erloschenen Galaxie, deren Licht uns gerade erreicht, völlig gleichgültig, ob ich heute Morgen gefrühstückt habe oder nicht. Im Universum sind wir bestenfalls eine biologische Spezies unter anderen, und es geht nur darum, einen hungrigen Leib durch eine materielle Umwelt zu steuern und mit anderen zu kooperieren, um die eigenen Überlebenschancen zu erhöhen.

Wenn wir im Universum keinen Sinn des Lebens finden, liegt das allerdings nicht daran, dass wir tatsächlich nur Ameisen sind, die auf einer beleuchteten Kugel herumwuseln. Der wahre Grund für eine solche Erfahrung der Geringfügigkeit und Sinnlosigkeit liegt vielmehr darin, dass wir ganz verschiedene Gegenstandsbereiche vermischen. Das Universum bezeichnet nicht nur ein

Ding, sondern eben auch eine besondere Betrachtungsweise. Es ist keine selbstverständliche und alternativlose Ortsangabe, kein unumstößlicher Name für das Ganze, in dem wir uns befinden, sondern Resultat einer komplexen gedanklichen Operation. Das Universum, so groß es auch ist, ist nur ein Ausschnitt des Ganzen.

Friedrich Nietzsche hat einmal in einem seiner vielen zutreffenden Aphorismen festgehalten: »Um den Helden herum wird alles zur Tragödie, um den Halbgott herum alles zum Satyrspiel; und um Gott herum wird alles – wie? vielleicht zur ›Welt?«¹⁰ Man könnte entsprechend hinzufügen, dass um den Naturwissenschaftler herum alles zum Universum wird oder um einen Soldaten herum alles zum Krieg. Wenn man der Meinung ist, dass sich alles Existierende im Universum befindet, oder dass alle Ereignisse im Universum stattfinden, begeht man den Fehler, einen Gegenstandsbereich unter anderen für das Ganze zu halten. Es wäre geradezu so, als meinte man, dass es nur Pflanzen gibt, weil man Botanik studiert.

Wenn wir unser Wohnzimmer im Universum verorten, gehen wir von einem Gegenstandsbereich zum anderen über, ohne dies überhaupt zu bemerken. Wenn wir den Begriff des Universums präziser definieren, als wir dies üblicherweise tun, stellt sich also heraus, dass viele Gegenstände gar nicht zum Universum – also zu einem naturwissenschaftlichen Gegenstandsbereich – gehören. Die Fernsehserie *Stromberg* oder Thomas Manns Roman *Zauberberg* werden in keiner Naturwissenschaft erforscht, und doch kommen sie im Gegenstandsbereich von Wohnzimmern vor. Daraus ergibt sich als ein erstes Ergebnis, an das man sich vermutlich erst einmal ge-

wöhnen muss: *Es gibt viele Gegenstände, die es nicht im Universum gibt.* Das Universum ist also kleiner, als man vermuten könnte, und das, obwohl es mindestens aus vielen Hundert Milliarden Galaxien und aberwitzig vielen subatomaren Teilchen besteht. Es ist sagenhaft energiegeladen und voller noch nicht erforschter Tatsachen und ... dennoch nur eine Provinz unter anderen, eine ONTOLOGISCHE PROVINZ des Ganzen. Das Universum ist einfach deswegen ontologisch provinziell, weil es vieles gibt, das nicht im Universum vorkommt. Es gibt neben dem Universum viele andere Gegenstandsbereiche. Dies bedeutet nicht, dass die anderen Gegenstandsbereiche insgesamt außerhalb des Universums existieren, was eine ganz andere (und falsche) These wäre. Thomas Manns *Zauberberg* oder die Bundesrepublik Deutschland existieren nicht an einem anderen Ort als das Universum, sozusagen hinter oder über den Galaxien und damit sozusagen »hyper-« oder »meta-galaktisch«.

Bevor wir weitergehen können, ist es sinnvoll, wenn wir einen Augenblick innehalten und einem naheliegenden Gegeneinwand begegnen. Der Gegeneinwand besagt, dass alle Gegenstände, die ich aufgezählt habe, sehr wohl zum Universum gehören, weil sie doch schließlich alle aus Materie bestehen, die von der Physik studiert wird. In der Tat bestehen alle normalen Couchtische in allen normalen Wohnzimmern aus Materie. Allerdings bestehen zum Beispiel geträumte Couchtische in geträumten Wohnzimmern nicht aus Materie, ebenso wenig wie eingebildete Hundert-Euro-Scheine aus Materie bestehen. Sonst könnte man sehr einfach reich werden, indem man sich drei Millionen Hundert-Euro-Scheine

einbildet und sich mit diesen etwa eine schöne Stadtvilla zulegt. Sobald man diese mit eingebildetem Geld bezahlt hat, könnte man sein eingebildetes Konto wiederum auf den alten Kontostand bringen, indem man sich die nötige Geldsumme einbildet. Ebenso steht es mit Erinnerungen. Wenn ich mich heute fünfmal an das gestrige Abendessen erinnere, nehme ich deswegen nicht an Körpergewicht zu, weil ein erinnertes Abendessen – oder genauer das Erinnerungsbild eines Abendessens – nicht dick macht. Die Gegenstände und Szenen der Erinnerungen existieren nicht auf materielle Weise, sie kommen nicht oder nicht mehr im Universum vor.

Der Materialismus

Es ist an dieser Stelle wichtig, zwischen Physikalismus und Materialismus zu unterscheiden. Während der **PHYSIKALISMUS** behauptet, dass sich alles Existierende im Universum befindet und deswegen physikalisch untersucht werden kann, behauptet der **MATERIALISMUS**, dass alles Existierende materiell ist. In seiner klassischen, seit der griechischen Antike bekannten Spielart des Atomismus behauptet der Materialismus, in Wahrheit gebe es nur Atome – etwa die gerade aktuellen »Gottesteilchen«, die Grundbausteine der Materie – und die Leere drum herum. Es gibt zwar noch ganz andere Versionen des Materialismus, und der Ausdruck kann ganz disparate Lehren charakterisieren. Doch hier verwende ich ihn ausschließlich im Sinne dieser beiden Thesen: Erstens kommt alles Existierende im Universum vor. Und zwei-

tens ist alles, was im Universum vorkommt, materiell oder hat zumindest eine materielle Grundlage! Alles Existierende besteht dem Materialismus zufolge aus grundlegenden Elementarteilchen, aus denen sich wie in einem gigantischen Legobaustein-System alles zusammenstecken lässt, von Wasserstoffatomen über die Alpen bis hin zu meinen Gedanken, die dem Materialismus zufolge Gehirnzustände sind und nur als solche existieren.

Materialisten nehmen an, dass Erinnerungen oder Einbildungen als Gehirnzustände materiell sind, obwohl die Gegenstände, an die man sich erinnert oder die man sich einbildet, nicht materiell sein müssen. Das ist allerdings sehr merkwürdig. Wie erklärt man beispielsweise, dass Gehirnzustände zwar materiell sind, dass sie sich aber in der Form von Einbildungen auf nichtmaterielle Gegenstände beziehen können? Wie können materielle Gegenstände überhaupt von irgendetwas handeln, das nicht materiell ist? Wenn der Materialist zugibt, dass Gehirnzustände von etwas handeln, das nicht materiell ist, hat er schon längst zugegeben, dass es etwas gibt, das nicht materiell ist, nämlich all die nichtmateriellen Gegenstände, von denen Gehirnzustände handeln können. Stellen wir uns einmal vor, ein dreiköpfiger schleimiger grüner Außerirdischer schreibe gerade ein Buch mit dem Titel *Warum es keine Menschen gibt*. Soweit wir wissen, entspricht dieser Vorstellung nichts im Universum. Allerdings können wir das auch nicht ausschließen, so dass wir hier wie in unendlich vielen anderen Fällen nicht einmal sicher sein können, ob der Inhalt eines Gehirnzustandes auf etwas Materielles verweist oder nicht.

Hinzu kommt ein zweites Problem. Der Materialist

meint, dass es unsere Einbildungen von nichtmateriellen Gegenständen nur gibt, weil wir uns in bestimmten materiellen Zuständen befinden, die von etwas handeln. Daraus folgt, dass sich auch der Materialist in einem bestimmten materiellen Zustand befindet, wenn er den Gedanken denkt: »Es gibt nur materielle Zustände.« Wir wissen bereits, dass einige materielle Zustände (Gehirnzustände wie Einbildungen) sich auf nichtmaterielle Gegenstände beziehen, indem sie von ihnen irgendwie handeln. Woher weiß der Materialist also, dass sein Gedanke »Es gibt nur materielle Zustände« keine Einbildung ist? Wie kann er sicher sein, dass die materiellen Zustände, über die er nachdenkt, keine Einbildungen und demnach wirklich materiell sind?

Um dies sicherzustellen, könnte der Materialist induktiv und experimentell vorgehen. Dazu müsste er alle Gegenstände und alle Gedanken untersuchen und beweisen, dass sie materiell sind. Das wäre allerdings recht aufwendig und kann schon aus Zeitgründen kaum geleistet werden. Die Menge der zu erhebenden Daten wäre viel zu groß. Die Behauptung, dass der Gedanke »Es gibt nur materielle Zustände« wahr ist, kann man nicht dadurch verifizieren, dass man sich alle Gegenstände (und damit auch alle Gedanken) ansieht und überprüft, ob sie materiell sind. Doch woher weiß der Materialist dann, dass alle Gegenstände materielle Zustände sind? Wenn er uns dies nicht mitteilen kann, haben wir keinen Grund, uns dem Materialismus anzuschließen.

Der Materialismus ist somit keine naturwissenschaftlich beweisbare Aussage. Aber nicht nur das, er ist auch schlicht falsch. Dies lässt sich anhand von zwei beson-

ders schwerwiegenden Problemen des Materialismus verdeutlichen. Für den Materialismus existiert alles anscheinend Nichtmaterielle sozusagen nur als Anhang des Materiellen. Diese These empfiehlt sich dadurch, dass sie in Aussicht stellt, eine vollständige Welterklärung zu liefern, die besagt: Alles Existierende ist materiell, wozu auch unsere Gedanken gehören, die materielle (neuronale) Zustände unseres Gehirns sind. Alles scheinbar Nichtmaterielle sei nur ein Hirngespinnst.

Das erste Problem des Materialismus ist das Problem der Identifikation. Der Materialismus lehrt, dass meine Vorstellung von einem Couchtisch mit Kaffeeflecken letztlich darauf zurückführbar ist, dass der Couchtisch und die Kaffeeflecken aus physikalischen Gegenständen, etwa subatomaren Partikeln, bestehen. Doch um die für den Couchtisch mit den Kaffeeflecken relevanten subatomaren Partikel aus allen subatomaren Partikeln korrekt herauszusuchen, also den relevanten Partikelhaufen zu identifizieren, wird vorausgesetzt, dass wir die Partikel des Couchtisches (und nicht etwa die Partikel der auf dem Couchtisch liegenden Fernbedienungen) suchen. Damit müssen wir aber die Existenz des Couchtisches anerkennen, da nur der Couchtisch uns zu seinen Partikeln führt. Dasselbe gilt für Einbildungen; wir müssen die Existenz von Einbildungen und damit von nichtmateriellen Vorstellungsinhalten anerkennen, damit wir die für diese verantwortliche Partikelgruppe identifizieren können. Oder allgemeiner: Der Materialismus muss die Existenz von Vorstellungen anerkennen, um sie im nächsten Schritt leugnen zu können. Dies ist ein Widerspruch.

Das zweite ziemlich verheerende Problem des Mate-

rialismus besteht darin, dass der Materialismus selbst nicht materiell ist. Es handelt sich beim Materialismus um eine Theorie, nach der alles ohne Ausnahme nur aus materiellen Gegenständen (Elementarteilchen oder was auch immer) besteht. Wenn dies wahr wäre, dann wäre die Wahrheit der Theorie des Materialismus auch eine Konfiguration von Elementarteilchen, die sich beispielsweise in der Form neuronaler Zustände des Gehirns des Materialisten manifestiert. Allerdings ist ein Gedanke keineswegs dadurch wahr, dass er ein Gehirnzustand ist. Sonst wäre jeder Gedanke, den irgendjemand als Gehirnzustand hat, ja schon dadurch wahr, dass ihn jemand hat. Die Wahrheit eines Gedankens kann nicht damit identisch sein, dass sich jemand in einem bestimmten neuronalen Zustand befindet. Oder allgemeiner gesprochen: Es ist völlig unklar, wie man sich überhaupt ein materialistisches Konzept von Wahrheit oder Erkenntnis vorzustellen hat. Denn die Wahrheit selbst wird wohl kaum ein Elementarteilchen sein oder aus Elementarteilchen bestehen.

Wo stehen wir nun? Wir haben erkannt, dass die gedankliche Operation, die alles im Universum verortet, von unserem Wohnzimmer, den Kaffeeflecken, unseren Nachbarn, den Beamten hin zu den Galaxien inkonsistent ist. Man kann anscheinend nicht alles im Universum verorten. Dies ginge nur, wenn Physikalismus oder Materialismus echte Optionen wären. Bei diesen Theorien handelt es sich aber um ziemlich grobe Irrtümer. Sie verwechseln einen bestimmten Gegenstandsbereich mit dem Ganzen, so als wenn ein Naturwissenschaftler einem Zugschaffner mitteilte, dass dieser letztlich gar nicht

existiert, sondern nur ein Partikelhaufen ist (was ihn im Übrigen kaum davon abhalten wird, einen Fahrschein zu kaufen).

»Die Welt ist alles, was der Fall ist«

Vom Universum muss man die WELT unterscheiden. Doch was ist das eigentlich, die Welt? Worauf bezieht sich der Ausdruck »die Welt«? Im Alltag verwenden wir ihn heutzutage unter anderem für die Erde, für unseren Planeten, auf dem wir leben. Im Englischen hat es sich auch eingebürgert, mehr oder weniger bewohnbare Planeten, auch außerhalb unseres Sonnensystems, als »Welten« zu bezeichnen. Darüber hinaus gibt es auch noch die Verwendung von »Welt« im Sinne der Welt eines Romans, der Welt der Aborigines, der Welt des Glücklichen oder der Welt der Römer. Sozusagen von Natur aus neigen wir alle erst einmal dazu, die Welt mit der Gesamtheit aller vorhandenen Gegenstände zu identifizieren. Doch damit es eine solche Gesamtheit geben kann, muss es eine Art Regel oder ein Gesetz geben, das diese Gesamtheit zusammenhält. Die Welt der Römer ist nicht einfach nur die Gesamtheit der Gegenstände, die es damals im Imperium Romanum gab, sondern auch ihr Verhältnis zueinander und eine bestimmte Art und Weise, mit diesen Gegenständen umzugehen, also die römische Kultur, ihre Sitten und Gebräuche. Ludwig Wittgenstein hat in den ersten Sätzen seines *Tractatus logico-philosophicus* als Erster auf diesen entscheidenden Punkt aufmerksam gemacht:

1. Die Welt ist alles, was der Fall ist.
 - 1.1 Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.¹¹

Was damit gemeint ist, kann man folgendermaßen erläutern: Nehmen wir als Beispiel ein bekanntes Ding, einen Apfel. Der Apfel befindet sich in einer Obstschale. Nehmen wir einmal an, es gäbe in der Welt überhaupt nur den Apfel, die Obstschale und den Raum, den sie einnehmen. In diesem Fall könnte man meinen, die Welt sei identisch mit der Gesamtheit der folgenden drei Dinge:

1. Der Apfel
2. Die Obstschale
3. Der Raum, den sie einnehmen.

Allerdings wäre diese Welt nicht die Welt, die sie ist, wenn der Apfel größer als die Obstschale wäre oder wenn er sich nicht in der Obstschale befände. Denn die Welt besteht ja aus einem Apfel *in* einer Obstschale. Neben den Dingen selbst gibt es demnach noch Tatsachen, die ihr Verhältnis zueinander betreffen.

Eine TATSACHE ist etwas, das über etwas wahr ist. Es ist wahr über den Apfel, dass er sich in der Obstschale befindet. Tatsachen sind für die Welt mindestens so wichtig wie Dinge oder GEGENSTÄNDE. Dies sieht man an einem ganz einfachen Gedankenexperiment. Nehmen wir an, es gäbe nur Dinge, aber keine Tatsachen. Dann wäre nichts über diese Dinge wahr. Denn dies wären ja Tatsachen. Folglich wäre es aber über diese Dinge wahr, dass nichts über sie wahr ist. Dies ist ein ziemlich

offensichtlicher und übler Widerspruch. Es gibt in jedem denkbaren Szenario also mindestens eine Tatsache, in manchen denkbaren Szenarien gibt es aber keine Dinge. Das zeigt ein einfaches Gedankenexperiment: Stellen wir uns einmal vor, es gäbe überhaupt gar nichts: keine Raumzeit, keine Erdmännchen, keine Strümpfe, keine Planeten, keine Sonnen, einfach gar nichts. In dieser ausgesprochen öden und trostlosen Situation wäre es der Fall, dass es gar nichts gäbe, und der Gedanke, dass es in diesem Fall gar nichts gibt, scheint wahr zu sein. Daraus folgt aber, dass es auch im öden Nichts zumindest eine Tatsache gibt, nämlich die Tatsache, dass es sich um ein ödes Nichts handelt. Doch diese Tatsache wäre selbst keineswegs überhaupt nichts. Im Gegenteil, sie wäre das alles entscheidende Faktum, die Wahrheit über die absolute Einöde. Demnach gibt es auch im öden Nichts etwas, nämlich dasjenige, was über das öde Nichts wahr ist. Daraus folgt, dass es unmöglich ist, dass es absolut gar nichts gibt. Denn es muss mindestens eine Tatsache geben, damit es nichts anderes geben kann.

Eine Welt ohne Tatsachen gibt es nicht. Es gibt nicht einmal nichts, ohne dass es eine Tatsache wäre, dass es nichts gibt. Wenn es nichts zum Mittagessen gibt, ist dies eine Tatsache, und unter Umständen eine sehr ärgerliche. Das Nichts gibt es nicht. Immer ist irgendetwas der Fall, immer ist irgendetwas wahr über irgendetwas. Den Tatsachen kann nichts und niemand entrinnen. Egal, wie allmächtig Gott ist, auch Gott könnte den Tatsachen nicht entrinnen, da es immerhin eine Tatsache wäre, dass er/sie/es Gott ist und nicht nichts. Eine Welt ohne Dinge ist hingegen leicht denkbar. In meinen Träu-

men gibt es keine raumzeitlich ausgedehnten, sondern nur geträumte Gegenstände (das ist auch die zentrale Unterscheidung zwischen Gegenständen und Dingen: Letztere sind immer konkreter, materieller Natur, Erstere nicht unbedingt). Geträumte Gegenstände ähneln raumzeitlichen Dingen, sie sind aber keine, es sei denn, wir steigen im Traum aus unserem Körper aus und reisen im Universum herum – was ich persönlich für ausgesprochen unwahrscheinlich halte.

Wir wissen nun schon, dass die Welt ein Gesamtzusammenhang ist. Wir wissen auch, dass die Welt nicht nur die Gesamtheit der Gegenstände oder Dinge ist, sondern auch der Tatsachen. An dieser Stelle hört Wittgensteins Analyse auf, weil er der Meinung war, dass es eine Gesamtheit der Tatsachen gibt, durch welche die Welt definiert ist.

Wir wissen aber bereits mehr als Wittgenstein, da wir bereits wissen, dass es nicht nur Dinge, Gegenstände und Tatsachen, sondern auch noch Gegenstandsbereiche gibt. Deswegen können wir jetzt schon einmal festhalten: Die WELT ist ein Bereich von Bereichen, der Gegenstandsbereich, der alle Gegenstandsbereiche beheimatet (anders als das Universum, das nur den Gegenstandsbereich der Naturwissenschaft beherbergt). Wir wissen auch, dass es mehrere Gegenstandsbereiche gibt, die sich teilweise gegenseitig ausschließen, teilweise aber auch auf verschiedene Weisen einschließen. Der Gegenstandsbereich der Kunstgeschichte schließt aus, dass man die Kunstwerke der Renaissance in einem Labor chemisch auflöst und wieder neu zusammensetzt. Dies würde die Gegenstände der Kunstgeschichte vernichten.

Der Gegenstandsbereich der natürlichen Zahlen schließt hingegen den Gegenstandsbereich der geraden Zahlen ein. Der Gegenstandsbereich der demokratischen Kommunalpolitik schließt aus, dass nur eine einzige Partei zur Wahl antreten darf, er schließt also Einparteiensysteme aus, er schließt aber andere Gegenstandsbereiche ein, beispielsweise den ortsansässigen Kegelklub.

Die Tatsachen sind also nicht einfach alle gleich. Vielmehr ist der Boden der Tatsachen in Gegenstandsbereiche eingeteilt. Dass dies sogar notwendigerweise so ist, werden wir noch erkennen. An diesem Punkt unserer Überlegungen genügt es festzustellen, dass es zumindest offensichtlich so ist, dass es mehrere Gegenstandsbereiche gibt. Der Boden der Tatsachen hat also Strukturen, er ist unterteilt in Regionen, in ONTOLOGISCHE PROVINZEN.

An dieser Stelle könnte man wiederum einen Einwand erheben. Sind die Gegenstandsbereiche wirklich ontologische Provinzen auf dem Boden der Tatsachen, sozusagen wirklich voneinander unterschiedene Bereiche der Realität? Ist der Boden der Tatsachen wirklich eine Art Flickenteppich? Dagegen scheint zu sprechen, dass die Gegenstandsbereiche, von denen bisher die Rede war, in Wahrheit *Redebereiche* sind. Wir *reden* über Wohnzimmer und Elementarteilchen, über Kaffeeflecken und Kommunalpolitiker, Giraffen und den Erdmond. Doch woher wissen wir, dass die Realität oder die Wirklichkeit selbst in diese Bereiche unterteilt ist? Ist die Einteilung der Welt in Gegenstandsbereiche wirklich mehr als eine *façon de parler*?

Dieser Einwand könnte sich auf die folgende Überlegung stützen: Viele Gegenstände, vielleicht sogar alle,

sind aus anderen Gegenständen zusammengesetzt. Mein Körper besteht aus verschiedenen Organen und Extremitäten, meine Bücher haben Seiten, mein Herd hat Platten, auf Bergketten liegt manchmal Schnee, und sie setzen sich oft aus mehreren Bergen zusammen, und Wüsten bestehen aus unzählbar vielen Sandkörnern. Diese Gegenstände lassen sich unsortieren und ihre Grenzen sind oftmals unscharf. Wenn wir ein neues Tal mitten in eine Bergkette »hineinsägen« und die Kette damit trennen: Haben wir nun zwei Bergketten oder immer noch eine (mit einer kleinen Unterbrechung)?

Oder angenommen, wir kommen in die Werkstatt eines Künstlers und sehen einen Tisch, auf dem eine Flasche zu stehen scheint. Da wir durstig sind, nähern wir uns dem Tisch und versuchen, die Flasche hochzuheben. Dabei stellen wir fest, dass der Tisch und die Flasche aus einem einzigen Guss bestehen, der vom Künstler so bearbeitet und bemalt wurde, dass er aussieht wie ein Holztisch, auf dem sich eine Flasche befindet. Auch in wissenschaftlichen Zusammenhängen geschehen solche Dinge häufig; es stellt sich etwa heraus, dass Wasser aus Molekülen besteht, die wiederum aus Atomen bestehen, die ihrerseits aus Nukleonen bestehen. Viele vermeintlich reale Gegenstandsbereiche erweisen sich als Illusionen, als menschlich-allzumenschliche Projektionen. Mit welchem Recht nehmen wir dann an, dass die Wirklichkeit selbst aus vielen Gegenstandsbereichen besteht? Sind die Schnitte, die wir setzen, nicht vielmehr Ausdruck menschlicher Erkenntnisbedürfnisse und Irrtümer? Vielleicht gibt es gar keine Gegenstandsbereiche, sondern doch nur eine einzige Gesamtheit der Tatsachen.

In dieser Überlegung stecken eine ganze Reihe unscheinbarer kleiner Fehler, obwohl in ihr auch einige Wahrheiten zum Ausdruck kommen. Beginnen wir zunächst mit der Beobachtung, dass wir in der Tat bereit sein müssen, Gegenstandsbereiche unter bestimmten Bedingungen aus unserem Weltbild herauszustreichen, was ich ONTOLOGISCHE REDUKTION nenne. Eine ontologische Reduktion nimmt man vor, wenn man entdeckt, dass ein scheinbarer Gegenstandsbereich lediglich ein Redebereich ist, dass es sich – mit einem Wort – bei einem scheinbar objektiven Diskurs um Geschwätz handelt. In diesem Sinn ist alles, was man in der frühneuzeitlichen Hexenbulle und verwandten Texten über Hexen liest, Geschwätz; wenn es auch seinerzeit letztlich ein Versuch war, dem Hexenunsinn mit ein wenig Rationalität zu begegnen. Man wird diesen Texten deswegen auch nur gerecht, indem man sich nach den historischen und psychologischen Umständen erkundigt, unter denen sie entstanden sind. Sie sind lediglich historische Dokumente, aber keine Dokumente, die Wissen über Hexen beinhalten. Wer sich von ihnen Informationen über Hexen verspricht, ist massiv fehlgeleitet, und wäre mit *Hänsel und Gretel* besser bedient. Ähnlich steht es mit der Einteilung der Tier- oder Pflanzenwelt. Die Biologie hat uns gelehrt, dass Wale keine Fische sind und dass Erdbeeren keine Beeren sind, sondern zu den Sammelnussfrüchten gehören. Vieles, was wir über die »Welt« herausfinden, führt dazu, dass wir ontologische Reduktionen vornehmen, da wir Menschen uns einfach über lange Zeit hinweg über viele Dinge massiv im Irrtum befinden.

In der Neuzeit hat dies in den letzten fünfhundert Jah-

ren dazu geführt, dass wir allentfalls noch den Wissenschaften zutrauen, wirklich herauszufinden, was der Fall ist. Da wir nun einmal herausgefunden haben, dass viele Gegenstandsbereiche nur leere Redebereiche, reines Geschwätz sind, haben wir den Begriff der ontologischen Reduktion gewonnen. »Reduktion« heißt wörtlich übersetzt »Zurückführung«. Wenn man eine ontologische Reduktion vornimmt, führt man einen Gegenstandsbereich auf einen Redebereich zurück und zeigt, dass dieser nicht in der von ihm selbst unterstellten Weise objektiv ist, sondern durch bestimmte historische, sozioökonomische oder psychologische Zufälligkeiten bestimmt ist. Für viele Gegenstandsbereiche brauchen wir deswegen eine Irrtumstheorie. Eine IRRTUMSTHEORIE erklärt den systematischen Irrtum eines Redebereichs und führt diesen auf eine Reihe fehlerhafter Annahmen zurück.

Eine ontologische Reduktion vorzunehmen setzt substantielle wissenschaftliche Erkenntnis voraus, sei diese nun natur-, geistes- oder sozialwissenschaftlicher Art. Eine bahnbrechende Bismarck-Biographie kann unser Bild vom Gegenstandsbereich der Politik genauso verändern wie jemand, der beweist, dass sich die Erde um die Sonne und das ganze Sonnensystem wiederum um irgendetwas anderes dreht.

Der Konstruktivismus

All dies bedeutet, dass wir nicht einfach alle verschiedenen Gegenstandsbereiche ontologisch auf einen einzigen reduzieren können. Um eine ontologische Re-

luktion auch nur eines einzigen Gegenstandsbereiches wissenschaftlich gut begründet vornehmen zu können, muss man sich bereits einer bestimmten wissenschaftlichen Methode bedienen. Diese Methode wird sich von anderen unterscheiden. Damit hat man schon vorausgesetzt, dass es mehrere Gegenstandsbereiche gibt. Alle auf einen einzigen reduzieren zu wollen ist schlicht ein Ziel zu ehrgeiziges Unterfangen, das in keiner Weise der Komplexität der Wirklichkeit oder der Komplexität der menschlichen Erkenntnisformen Rechnung trägt. Eine ontologische Reduktion von allem auf eines ist bestenfalls Ausdruck unwissenschaftlicher Faulheit.

In der Tat befindet sich die Menschheit über ziemlich viele Dinge im Irrtum. Wir können nicht einmal ermes- sen, wie weit unser Nichtwissen reicht, da wir in vielen Fällen keine Ahnung haben, was wir alles nicht wissen. Doch folgt daraus nicht, dass alle Gegenstandsbereiche nur menschliche Projektionen, nützliche Einteilungen einer im Übrigen von unserer Erkenntnis weitgehend unabhängigen, homogenen Wirklichkeit sind. Wer so argumentiert, landet meistens bei der paradoxen Einsicht, dass auch die Annahme einer homogenen Wirklichkeit, die wir Menschen auf verschiedene Weisen einteilen, nur eine weitere menschliche Einteilung ist. Dies verbirgt sich auch hinter einer berühmten Aussage Nietzsches:

Nein, gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Faktum an sich feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. »Es ist alles subjektiv« sagt ihr: aber schon das ist Auslegung, das »Subjekt« ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes.¹²

Ein großer Teil der in diesem Zitat enthaltenen Aussagen ist falsch, wobei Nietzsche einen Gedankengang ausdrückt, der heute in allen Wissenschaften prominente Vertreter hat. Nennen wir diesen Gedanken, von dem ich mich schon in der Einleitung abgegrenzt habe, den »Konstruktivismus«. Unter KONSTRUKTIVISMUS verstehe ich die Annahme, dass »wir kein Faktum ›an sich‹ feststellen« können, sondern alle Fakten oder Tatsachen selbst konstruiert haben.

Wenn überhaupt irgendetwas für diese Annahme spricht, dann ist es der Gedankengang, dass wir wissenschaftliche Überzeugungen durch unsere Apparaturen, Medien und Theorien tatsächlich mehr oder weniger bewusst hervorbringen: Wir stellen Experimente an, formulieren Ergebnisse mit mathematischen Formeln und Gleichungen, vivisezieren Frösche, beobachten subatomare Teilchen mit Hilfe von Teilchenbeschleunigern, führen Umfragen durch, vergleichen in Doktorarbeiten Goethe und Schiller oder schreiben die Geschichte der Sozialgesetzgebung von Bismarck bis zum Ende der Weimarer Republik.

In all diesen Fällen bedienen wir uns jeweils einer bestimmten Auswahl von Methoden und gehen von bestimmten Voraussetzungen aus. Eine solche Auswahl an Prämissen, Medien, Methoden und Materialien kann man eine REGISTRATUR nennen. Jede wissenschaftliche Untersuchung setzt voraus, dass wir uns einer bestimmten Registratur bedienen, mittels der wir wissenschaftliche Erkenntnisse produzieren. Und in der Tat gäbe es viele Registraturen nicht, wenn sie nicht von Menschen gezielt konstruiert worden wären. Nehmen wir als Bei-

spiel ein Mikroskop, mittels dessen wir den Pesterreger, das Bakterium *Yersinia pestis*, beobachten. Das technische und wissenschaftliche Know-how, das für den Bau eines Mikroskops notwendig ist, ist immens, und der anschließende Beobachtungsvorgang fände nicht ohne menschliche kognitive Intervention statt. Der Weltbereich, den wir dabei beobachten, könnte auch anders beobachtet werden – mit bloßem Auge, wir könnten aber auch am Mikroskop riechen oder ein Gedicht über die Flüssigkeit verfassen, die das Bakterium enthält –, doch das Ergebnis wäre nicht das Gleiche. Daraus schließen die Konstruktivisten zu Unrecht, dass dasjenige, was wir beobachten, die Tatsachen, auch konstruiert ist. Da sich dasselbe auf verschiedene Weisen beschreiben lässt und da wir viele dieser Beschreibungen für wahr halten, nehmen sie an, dass wir nicht etwa die Tatsachen an sich, sondern nur diejenigen Tatsachen »erkennen«, die uns durch die Vermittlung unserer Registraturen erscheinen. Doch nur weil wir etwas verschieden registrieren, folgt daraus ja nicht, dass wir es deswegen hervorbringen.

Besonders ausgeprägt ist diese Annahme in den interpretierenden Geisteswissenschaften, die es mit kulturellen Erzeugnissen und damit immer mit menschlichen, sozial und historisch entstandenen Konstruktionen zu tun haben. Die Interpretation eines Hölderlin-Gedichts etwa kann dabei ihrerseits interpretiert (und als strukturalistisch, psychoanalytisch oder hermeneutisch analysiert) werden. Der Konstruktivismus ist aber nicht nur als Interpretation der Interpretation kultureller Erzeugnisse verbreitet, sondern findet sich auch dort, wo wir den Naturwissenschaften vorwerfen, lediglich Welt-

modelle zu entwerfen, anstatt die Welt, wie sie ist, zu erkennen. Dieser Vorwurf ist jedoch nicht bloß unangebrachte Bescheidenheit, sondern schlicht ein Fehler, den man leicht einsehen und beheben kann.

Nehmen wir an, wir sitzen gerade im Zug und erkennen, dass Passagiere einsteigen. In diesem Fall ist es eine Tatsache, dass Passagiere in einen Zug einsteigen. Vorausgesetzt, wir unterliegen keiner optischen Illusion, was möglich, aber wohl die Ausnahme ist, vermittelt uns unsere Registratur (unsere Augen) ein zutreffendes Bild der Tatsachen. Die so erkannte Tatsache besteht an sich, was in diesem Kontext bedeutet: Die Passagiere wären auch dann in den Zug eingestiegen, wenn niemand an Bord des Zuges sie dabei beobachtet hätte. Ebenso hätte sich Goethes Faust auch dann in Gretchen verliebt, wenn kein Germanist das Stück jemals zu Gesicht bekommen hätte. Die Darstellung der Figur mit dem Namen »Albertine Simonet« in Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* ist eine komplexe literarische Auseinandersetzung mit Monets Impressionismus (Si-Monet), ganz egal, ob im Grundkurs der Vergleichenden Literaturwissenschaften darüber gesprochen wird oder nicht. Dasselbe gilt auch für Prousts Erfindung eines Malers namens »Elstir«, den er in seinem Roman mit Monet vergleicht. Wenn die Menschheit einmal Monet vergessen sollte, bliebe es dennoch wahr, dass Monet im selben Paris wie Proust lebte, Elstir hingegen nur in seiner und unserer Einbildung. Man kann sich die Frage stellen, welche Figuren oder Geschehnisse Gustav von Aschenbach in Thomas Manns *Der Tod in Venedig* halluziniert, aber das heißt nicht, dass man die Erzählung richtig interpretier-

te, wenn man annähme, *alles*, was Gustav von Aschenbach wahrnimmt, sei eine Halluzination und er sitze in Wahrheit in einer Hamburger Wohnung, wo er zu viel LSD zu sich genommen hat.

Auch innerhalb von Romanen, Erzählungen oder Filmen und so weiter, die man gemeinhin als »fiktiv« charakterisiert, gibt es Tatsachen und Fiktionen. Auch Romanfiguren können sich Sachverhalte einbilden. Selbst die häufig als stabil angesehene Grenze zwischen »fiktiver« und »realer« Welt wird von vielen Kunstwerken – etwa Fake-Dokumentationen wie *The Office* oder *Parks and Recreation* – gekonnt unterlaufen. Filme wie *Inception* unterminieren ebenfalls die Distinktion von »Fiktion« und »Realität«. *Inception* handelt von einer Technik, die uns in Traumwelten versetzt, die wir für real halten, und spielt auf diese Weise mit dem Topos, dass Filme visualisierte und animierte Traumwelten sind.

Wenn wir überhaupt etwas erkennen, erkennen wir Tatsachen. Diese Tatsachen sind häufig Tatsachen an sich, also Tatsachen, die auch ohne uns Bestand haben. Eine heute weitverbreitete Version des Konstruktivismus beruft sich auf die Hirnforschung. Man liest und hört manchmal, dass die bunte vierdimensionale Wirklichkeit, die wir wahrnehmen, ein Konstrukt oder eine Konstruktion unseres Gehirns sei. In Wahrheit gäbe es nur physikalische Teilchen oder irgendwelche »verrückten« Vorgänge, etwa zitternde Strings in vieldimensionalen Räumen oder, weniger erfinderisch, subatomare Teilchen, die durch gewisse Gesetze gleichsam zu farblosen Festkörpern gerinnen, an denen Lichtteilchen abprallen. Durch Kontakt mit unseren Nervenenden entstünden Reize, die unser Gehirn

dann unbewusst zu einer Art interaktivem Videospiel verknüpft, das wir kollektiv halluzinieren. Solche »Visionen« sind dadurch reizvoll, dass sie unserem Leben den Glanz eines Science-Fiction-Films aus Hollywood verleihen und nicht bloß die Tristesse eines denkenden und arbeitenden Tiers auf einem aberwitzig unbedeutenden Planeten. Der Gehirn- oder Neurokonstruktivismus ist ein modernes oder vielmehr postmodernes Märchen für Menschen, die immer noch lieber in einem Horrorfilm wie etwa David Cronenbergs *Videodrome* leben als in der manchmal banal erscheinenden Alltäglichkeit.

Schaut man sich den Neurokonstruktivismus genauer an, sieht man sofort, dass an ihm ungefähr gar nichts wahr ist, außer dass wir Gehirne haben und dass es Teilchen und spannende spekulative physikalische Theorien gibt. Wenn alles, was wir mittels unseres Gehirns beobachten, nichts mit der Wirklichkeit zu tun hat, da diese nur aus zitternden Strings besteht, die sich in elf Dimensionen bewegen, dann gilt dies auch für unser Gehirn selbst. Der Neurokonstruktivismus müsste seinen eigenen Behauptungen gemäß konsequenterweise annehmen, dass wir überhaupt kein Gehirn haben. Daraus folgt aber, dass die These, unsere bunte vierdimensionale Umwelt sei eine körperinterne Gehirnsimulation, selbst in jeder Hinsicht nur eine hirnlose Simulation ist. Wenn wir den Neurokonstruktivismus beim Wort nehmen, können wir also ganz beruhigt sein: Denn es gibt ihn gar nicht, er ist nur eine Theoriesimulation und kein wahrheitsfähiges (geschweige denn wahres!) Gebäude von Aussagen.

Der allgemeine Grundfehler des Konstruktivismus besteht darin, dass er nicht erkennt, dass es kein Problem

ist, Tatsachen an sich zu erkennen. Meine Sitznachbarin erkennt ganz genau dasselbe wie ich, wenn sie erkennt, dass Passagiere in den Zug einsteigen. Für diese Tatsache spielt es keine große Rolle, ob meine Sitznachbarin oder ich sie erkennen.

Wie gesehen, kann man allenfalls sagen, dass der Erkenntnisvorgang eine Konstruktion ist: Weder meine Zugnachbarin noch ich wären imstande zu erkennen, dass Passagiere in den Zug einsteigen, wenn wir kein Gehirn oder keine Sinnesorgane hätten. Aber selbst wenn man behauptet, dass der Erkenntnisvorgang eine Konstruktion ist und dass er von einigen Konstruktivisten einigermaßen angemessen rekonstruiert wird (auch dies würde ich übrigens bezweifeln), beweist dies nicht, dass es keine Tatsachen gibt.

Die *Bedingungen des Erkenntnisvorgangs* sind nämlich in den allermeisten Fällen von den *Bedingungen des Erkannten* unterschieden. Dass ich aus dem Fenster blicke und die Augen nicht fest verschließe, ist die Bedingung dafür, dass ich sehe, wie die Passagiere in den Zug einsteigen. Dass der Zug angehalten hat und die Türen geöffnet sind, ist hingegen eine Bedingung dafür, dass die Passagiere in den Zug einsteigen. Die Passagiere steigen nicht in den Zug ein, weil ich dies sehe, sondern ich sehe dies, weil die Passagiere in den Zug einsteigen. Sie steigen deswegen auch nicht in mein Bewusstsein oder mein Gehirn, sondern eben in den Zug ein.

Der Konstruktivismus beruft sich manchmal darauf, dass die Interpretation dessen, was es zu interpretieren gilt (ein astronomisches Gebilde, ein literarischer Text, eine Klaviersonate), sehr viel komplizierter ist als eine

alltägliche Szene am Bahnsteig. Doch auch Letztere ist nicht so einfach, wie sie uns erscheint. Kein anderes Tier auf diesem Planeten ist imstande zu erkennen, dass Passagiere in den Zug einsteigen, da die anderen Tiere kein Konzept von Zügen oder Passagieren haben. Mein im Zug befindlicher Hund freut sich vielleicht und wedelt mit dem Schwanz, wenn er mich auf dem Bahnsteig die Tür öffnen sieht, doch er nimmt dies nicht als Einsteigen in den Zug wahr. Vielleicht erkennt er, dass ich gleich bei ihm sein werde, dass ich ihm zuwinke, aber nicht, dass der Zug in den Bahnhof eingefahren ist (auch wenn er spüren dürfte, dass eine Bewegung aufgehört hat).

Im Übrigen spielt es für die Frage, ob es Tatsachen gibt, keine unmittelbare Rolle, ob wir diese überhaupt oder in welchem Umfang wir sie erkennen können. Zwar hängt der Begriff der Tatsache mit dem Begriff der Erkenntnis auf vielfältige Weise zusammen. Doch keine Analyse dieses Zusammenhangs sollte zu dem Ergebnis kommen, dass es keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen gibt, weil dieses Ergebnis schlicht falsch ist und die Analyse demnach ebenfalls an irgendeinem Punkt fehlerhaft sein muss.¹³

Philosophen und Physiker

Die Welt selbst ist in Bereiche eingeteilt. Nimmt man an, dass nur wir die Welt einteilen, dass sie selbst nicht eingeteilt ist, wäre dies so, als ob man sagen wollte, dass es in einer Bibliothek keine Bücher gibt, sondern nur einen einzigen Text. Es stellt sich nur die Frage, die wir durch

Erfahrung und Wissenschaft beantworten können; aus welchen Bereichen die Welt besteht. Genau dies suchen wir beständig herauszufinden, wobei wir uns manchmal täuschen, häufig aber richtigliegen.

Nun sind wir bestens ausgerüstet, um die Frage zu beantworten, was die Welt ist. Die Welt ist weder die Gesamtheit der Dinge noch die Gesamtheit der Tatsachen, sondern sie ist derjenige Bereich, in dem alle Bereiche vorkommen, die es gibt. Alle Bereiche, die es gibt, gehören zur Welt. Die Welt ist, wie dies Martin Heidegger zutreffend formuliert hat, »der Bereich aller Bereiche«¹⁴.

Wie ich in den folgenden Kapiteln zeigen werde, hat die Philosophiegeschichte des Weltbegriffs nicht etwa mit Heidegger aufgehört. Denn auch Heidegger hat bestenfalls angedeutet, was aus seinem Weltbegriff folgt und wie man dies begründen kann. Da es uns um eine Erkenntnis der Welt und ihrer Nichtexistenz geht, kann es uns natürlich gleichgültig sein, was Heidegger eigentlich vorhatte. Dennoch verdanken wir ihm die Einsicht, dass die Welt der Bereich aller Bereiche ist (und lassen ihn damit mit einem freundlichen Zuwinken hinter uns).

In einer hoffentlich auch als Provokation (und nicht bloß als peinliche Bekundung von Unwissen) zu verstehenden Bemerkung hat der als Intellektueller weit überschätzte britische Physiker Stephen W. Hawking vor kurzem das Folgende bekanntgegeben:

Da die Menschen nun einmal in dieser riesigen, mal gütigen, mal grausamen Welt leben und in den unermesslichen Himmel über ihnen blicken, stellen sie sich von jeher eine Fülle von Fragen. Wie können wir die Welt verstehen, in der wir

leben? Wie verhält sich das Universum? Was ist das Wesen der Wirklichkeit? Woher kommt das alles? Braucht das Universum einen Schöpfer? Die meisten von uns verbringen nicht übermäßig viel Zeit mit diesen Fragen, doch fast alle machen wir uns hin und wieder darüber Gedanken. Traditionell sind das Fragen für die Philosophie, doch die Philosophie ist tot. Sie hat mit den neueren Entwicklungen in der Naturwissenschaft, vor allem in der Physik, nicht Schritt gehalten. Jetzt sind es die Naturwissenschaftler, die mit ihren Entdeckungen die Suche nach Erkenntnis voranbringen.¹⁵

Hawking identifiziert die Welt – das Ganze, die Gesamtheit oder Totalität, zu der wir gehören – mit dem Universum. Die Philosophie unterscheidet schon lange (spätestens seit Platon und Aristoteles) zwischen dem Universum im Sinne des Gegenstandsbereichs der Physik und dem, was wir Modernen »die Welt« nennen. Und wir wissen schon, dass das Universum eine ontologische Provinz ist, was Hawking nicht aufgefallen ist, da um ihn (als Physiker) herum alles zur Physik wird.

Natürlich kann man der Philosophie vorwerfen, dass sie den Weltbegriff noch nicht hinreichend weit entwickelt hat. Der Grund dafür liegt darin, dass sich Philosophen lange Zeit gleichsam von der modernen Naturwissenschaft haben einschüchtern lassen. Unter den zeitgenössischen Philosophen gilt dies besonders für Jürgen Habermas. Habermas übernimmt mit einigen Modifikationen Kants Weltbegriff. In aller Kürze sagen Kant und mit ihm Habermas, dass die Welt eine »regulative Idee« ist. Dies bedeutet, dass wir ein Weltganzes voraussetzen und alles, was wir erfahren und erkennen, als Ausschnitte des Weltganzen verstehen müssen. Auf diese

Weise garantieren wir, dass wir überhaupt ein kohärentes und widerspruchsfreies Weltbild haben können, da die Welt selbst eine Einheit ist, deren Ausschnitte wir repräsentieren können. Dabei kommt die Welt selbst nicht in der Welt als ein Ausschnitt vor, sondern sie ist nur eine Idee, die wir voraussetzen, um uns die Ausschnitte verständlich machen zu können. Habermas nennt dies ausdrücklich eine »formale Weltunterstellung«¹⁶, und er bindet sie an unsere letztlich immer kommunikativ umgesetzte Praxis der Welterkenntnis:

Ein gemeinsamer Blick auf die Wirklichkeit als ein zwischen den ›Weltansichten‹ verschiedener Sprachen ›in der Mitte liegendes Gebiet‹ ist eine notwendige Voraussetzung für sinnvolle Gespräche überhaupt. Für Gesprächspartner verbindet sich der Begriff der Wirklichkeit mit der regulativen Idee einer ›Summe alles Erkennbaren‹.¹⁷

An anderer Stelle spricht Habermas von der »Totalität der Gegenstände«¹⁸, wobei wir schon wissen, dass dies ein falscher Weltbegriff ist. Habermas gibt sich leider damit zufrieden, einen kleinen Bezirk der Sprach- oder Diskursanalyse für die Philosophie zu reservieren und den Rest der Wirklichkeitserkenntnis den Natur- und Sozialwissenschaften zu überlassen, was er als »schwachen Naturalismus«¹⁹ bezeichnet. Dabei versäumt er es aber, seinen eigenen Weltbegriff zu begründen, da ihm in erster Linie daran gelegen ist, einen nicht gänzlich naturalisierbaren Bereich des Sozialen als Analysegebiet der Philosophie zu verteidigen. Doch wir haben schon gesehen, dass die These, die Welt sei die »Totalität der Gegenstände« oder die »Gesamtheit der Dinge«, falsch

ist. Wäre die Welt die Totalität der Gegenstände und nichts weiter, gäbe es keine Tatsachen.

Auch die andere Definition, die Habermas verwendet, nämlich: »Summe alles Erkennbaren«, führt nicht viel weiter. Denn nicht alle Tatsachen sind erkennbar, jedenfalls nicht für Menschen. Zum Beispiel die inneren Zustände eines Schwarzen Lochs. Die Bedingungen in seiner näheren Umgebung sind inkompatibel damit, dass wir erkennen, was in ihm genau stattfindet (falls hier überhaupt noch etwas stattfindet). Daraus folgt nicht, dass es keine Tatsachen innerhalb des Schwarzen Lochs gibt, sondern nur, dass sie in keinem uns verständlichen Sinne erkennbar sind.

Ein weiteres Beispiel sind Entzugsgegenstände – Gegenstände, die verschwinden, wenn man sie beobachtet.²⁰ So könnte es beispielsweise sein, dass sich auf der Rückseite des Mondes rosa Elefanten aus einer uns nicht bekannten Materie verstecken. Immer, wenn es uns gelingt, die Rückseite des Mondes zu beobachten, entziehen sich die Elefanten, indem sie sich mit Lichtgeschwindigkeit an einen anderen Ort begeben oder sich als Mondkrater tarnen. Manche Interpretationen von Heisenbergs berühmter Unschärferelation verstehen einige Eigenschaften von Teilchen als Entzugsgegenstände: Denn durch unsere Messung verändern wir Eigenschaften von Teilchen so, dass wir andere Eigenschaften nicht gleichzeitig beliebig genau messen können. Dies liegt letztlich einfach daran, dass jede Beobachtung (auch die mit unseren Sinnesorganen) und jeder Messvorgang selbst ein physischer Eingriff in die physische Umgebung ist.

Aus diesen nur angerissenen und noch zu vertiefen-

den Gründen folgt, dass Habermas' Weltbegriff nachweisbar falsch ist. Während Hawking die Philosophie unterschätzt, weil er keine angemessene Vorstellung davon hat, worum es in ihr geht, ist Habermas zu bescheiden und zu vorsichtig, weil er keine voreiligen Einwände gegen wissenschaftliche Forschungsergebnisse erheben möchte. Damit überschätzt und überfordert Habermas die Naturwissenschaften. Auch wenn es grundsätzlich empfehlenswert ist, auf Wissenschaft, Vernunft und Aufklärung zu setzen, sollte man die philosophische Wissenschaft jedoch nicht grundlos herabsetzen. Sie macht nämlich ebenso Fort- und Rückschritte wie die anderen Wissenschaften. Ein großer Fortschritt der Philosophie ist ihre Verbesserung des Weltbegriffs, die Habermas nicht hinreichend in Rechnung stellt und von der Hawking niemals gehört hat.²³

Fassen wir die fünf wichtigsten Ergebnisse dieses ersten Kapitels zusammen:

1. Das Universum ist der Gegenstandsbereich der Physik.
2. Es gibt viele Gegenstandsbereiche.
3. Das Universum ist einer unter vielen Gegenstandsbereichen (wenn auch ein beeindruckend großer) und damit eine ontologische Provinz.
4. Viele Gegenstandsbereiche sind auch Redebereiche. Einige Gegenstandsbereiche sind sogar nur Redebereiche.
5. Die Welt ist weder die Gesamtheit der Gegenstände oder Dinge noch die Gesamtheit der Tatsachen. Sie ist der Bereich aller Bereiche.

II. Was ist Existenz?

Wir haben schon gesehen, dass es ganz verschiedene Dinge und Gegenstandsbereiche gibt: Erdmännchen, Kommunalwahlen, das Universum und Wohnzimmer. Außerdem haben wir bereits erkannt, was Dinge, Gegenstandsbereiche und Tatsachen sind. In diesem Kapitel werden wir uns den Sinnfeldern widmen. Ich werde dafür argumentieren, dass die SINNFELDER die ontologischen Grundeinheiten sind – sie sind die Orte, an denen überhaupt etwas erscheint. Meine Antwort auf die Frage, was Existenz ist, lautet vorweggenommen: Existenz ist der Umstand, dass etwas in einem Sinnfeld erscheint.

Diesem Gedanken kann man sich wiederum leicht anschaulich nähern. Denken wir einfach an ein Nashorn auf einer Wiese. Dieses Nashorn existiert. Es steht schließlich auf der Wiese. Der Umstand, dass es auf der Wiese steht, dass es zum Sinnfeld der Wiese gehört, ist seine Existenz. Existenz ist also nicht bloß nur das allgemeine Vorkommen in der Welt, sondern das Vorkommen in einem ihrer Bereiche. In diesem Kapitel werden Sie erfahren, warum diese Bereiche Sinnfelder sind und was dies bedeutet.

Kommen wir noch einmal auf die ONTOLOGIE zurück. Ich verstehe unter diesem Ausdruck die systematische Beantwortung der Frage, was Existenz ist und was der

Ausdruck »Existenz« bedeutet. Davon unterscheidet sich die Metaphysik. Unter METAPHYSIK verstehe ich die systematische Beantwortung der Frage, was die Welt ist und was der Ausdruck »Welt« bedeutet. Die Metaphysik setzt die Existenz der Welt voraus.

Beginnen wir also mit unserer Ontologie. Wenn ich sage, dass die Beantwortung »systematisch« sein muss, meine ich damit nur, dass wir Überlegungen anstellen, bei der die Sätze und Gedankengänge, die wir aufstellen und begründen, miteinander zusammenhängen und ein einziges Gedankengebäude, eine Theorie, ausmachen. Im Unterschied zu anderen Wissenschaften besteht das Material der Ontologie dabei aus Begriffen, die wir analysieren. Ob die Analyse erfolgreich ist, hängt von vielen Faktoren ab. Insbesondere muss die Ontologie in Kontakt mit unserer Erfahrungswirklichkeit bleiben. Wenn wir auf eine Behauptung stoßen, die mit keiner unserer Erfahrungen in Einklang zu bringen ist, müssen wir einen Fehler begangen haben, da wir ja erklären wollen, was es heißt, dass etwas existiert. Wenn unsere Erklärung plötzlich ausschließt, dass etwas existiert, das offensichtlich existiert, müssen wir uns überlegen, was schiefgelaufen ist. Manche Ontologen haben etwa behauptet, dass es überhaupt nichts gibt, das sich bewegt, oder dass der Fluss der Zeit nur eine Illusion ist. Andere meinen, dass die Vergangenheit oder die Zukunft nicht existieren, sondern nur die Gegenwart (und auch die nicht so richtig). Wieder andere meinen, es gebe unzählige mögliche Welten neben der unsrigen, mit denen wir nur nicht in physischen Kontakt treten könnten. Alle diese seltsamen Annahmen resultieren aus einer falschen On-

tologie. Wenn man ernsthaft auf den Gedanken kommt, dass keine Zeit verfließt, während man seine Ontologie formuliert, ist offensichtlich etwas schiefgelaufen. Außerdem versichere ich, dass sich während der Abfassung dieser Zeilen ziemlich viel bewegt hat: meine Finger, der Cursor, meine Maus, meine Augen, Teile meines Gehirns, meine Muskeln, mein Herz oder der Zug, in dem ich sitze. In den ersten Schritten der Ontologie sollten wir also sehr behutsam vorgehen und keine allzu großen Sprünge wagen.

Beginnen wir deswegen mit einer ganz einfachen Beobachtung! Alle Gegenstände, mit denen wir zu tun haben, haben bestimmte Eigenschaften. Mein Hund hat (zum Glück) vier Beine, ein weißbraungraues Fell, heißt »Havannah« (lange Geschichte), ist kleiner als ich, mag gerne Joghurt und hat einen bestimmten genetischen Code. Im Unterschied dazu lebt der Löwe Leo (wenn es ihn denn gibt) in Südafrika, hat eine mächtige Mähne, wäre imstande, meinen Hund in einem Happen zu verschlingen, hat einen anderen genetischen Code, jagt erfolgreich Gazellen und wird niemals gebadet (Sie können es ja mal versuchen!). Neben Havannah und Leo gibt es viele andere Gegenstände mit ganz anderen Eigenschaften: Schwarze Löcher, David-Lynch-Filme, traurige Gedanken beim Winteranfang sowie den Satz des Pythagoras. Alle diese Gegenstände haben bestimmte Eigenschaften, die sie von anderen Gegenständen in ihrer physischen, emotionalen oder logischen Umgebung unterscheiden.

Oder andersherum: Was die Gegenstände und die Gegenstandsbereiche voneinander unterscheidet, sind

die Eigenschaften, die ihnen jeweils zukommen. Der Gegenstandsbereich der natürlichen Zahlen unterscheidet sich von Leo dadurch, dass er kein Lebewesen ist, dass er mehr Zahlen enthält, als Leo Zähne hat; oder dass er in verschiedenen mathematischen Systemen mit wahren Sätzen beschrieben werden kann. Auch meine traurigen Gedanken beim Winteranfang unterscheiden sich durch ihre Eigenschaften deutlich von den natürlichen Zahlen, wobei ich nicht ausschließen möchte, dass das eine oder andere Grundschulkind wegen der natürlichen Zahlen traurige Gedanken am Winteranfang hat.

Eigenschaften unterscheiden Gegenstände in der Welt von einigen anderen Gegenständen in der Welt. Dies gibt sofort zu mindestens zwei philosophischen Fragen Anlass, die das Herzstück meiner Überlegungen bilden:

1. Kann es einen Gegenstand geben, der alle Eigenschaften hat, die es gibt?
2. Unterscheiden sich alle Gegenstände von allen anderen Gegenständen?

Beide Fragen beantworte ich mit »Nein«. Daraus werde ich dann darauf schließen, dass es die Welt nicht gibt. Denn die Welt wäre erstens ein Gegenstand, der alle Eigenschaften hat, und zweitens unterscheiden sich in ihr alle Gegenstände von allen anderen. Gehen wir schrittweise und systematisch vor und fangen wir mit Frage Nummer 1 an.

Der Supergegenstand

GEGENSTÄNDE sind dasjenige, worüber wir mit wahrheitsfähigen Gedanken nachdenken können. Damit meine ich das Folgende: Ein wahrheitsfähiger Gedanke ist ein Gedanke, der wahr oder falsch sein kann. Dies gilt nicht für alle Gedanken. Nehmen wir den Gedanken

Na und?

Der Gedanke »Na und?« ist nicht wahrheitsfähig, denn er ist weder wahr noch falsch. Anders steht es mit dem Gedanken

Es gibt Massenvernichtungswaffen in Luxemburg.

Dieser Gedanke ist zu einem bestimmten Zeitpunkt offenbar entweder wahr oder falsch. Ich persönlich halte ihn spontan für falsch, gebe aber zu, dass ich mich irren kann. Es gibt indessen viele Gedanken, die nicht wahrheitsfähig sind, zum Beispiel

Grummel, grummel

oder

Schweden schweden jeden berg

Viele Gedanken, die durch unser Bewusstsein ziehen, sind ziemlich unfertige Gebilde. Manchmal fangen wir

einen Gedanken nur an und wenden uns einem anderen zu, bevor der erste überhaupt wahrheitsfähig geworden ist. Wir denken ja nicht ständig in vollständigen, wohlformulierten oder sogar theoriefähigen Sätzen. Doch es ist wichtig, den folgenden Unterschied im Auge zu behalten. Der Gedanke

Es regnet gerade in London.

ist wahrheitsfähig. Ich kann ihn außerdem leicht überprüfen, indem ich das Wetter in London google oder sicherheitshalber jemanden in London anrufe und nachfrage, ob es gerade in London regnet. Der Gedanke

Die Anzahl der Galaxien im Universum war vor genau drei Millionen Jahren ungerade.

ist auch wahrheitsfähig, aber nur sehr schwer oder vielleicht sogar überhaupt nicht überprüfbar. Der Umfang der von Menschen überprüfbaren Gedanken ist kleiner als der Umfang der Gegenstände selbst. Die von uns überprüfbaren Gedanken sind sozusagen ein kleiner heller Bereich im Ganzen, den Martin Heidegger mit einer berühmten Metapher als »die Lichtung« beschrieben hat. Wir stehen in einer Lichtung mitten in einem für uns unübersehbaren Wald oder vielmehr inmitten eines ziemlich großen Dschungels.

Was im Lichtkegel der menschlichen Erkenntnis erscheint, ist jedenfalls aufs Ganze gesehen verschwindend wenig, wenn es auch für Menschen von allergrößter Wichtigkeit ist. Ignorieren wir also all das, was außer-

halb der Lichtung irgendwo im Dschungel vorkommt, und beschränken wir uns auf das Erkennbare: Wenn wir etwas über einen Gegenstand erkennen, erkennen wir einige seiner Eigenschaften. Durch diese Eigenschaften sticht der Gegenstand unter anderen Gegenständen hervor. Übrigens steckt dies in der Wortgeschichte von »Existenz«. Denn Existenz kommt aus dem Lateinischen (mit einer altgriechischen Vorgeschichte). Das Verb »existere« heißt »entstehen, heraustreten«. Wörtlich übersetzt bedeutet das Wort »Heraus-Stehen«, »Hervorstechen« oder »Hervortreten«. Was existiert, sticht hervor, es hebt sich von anderen Gegenständen durch seine Eigenschaften ab.

Wenn wir alle Eigenschaften eines Gegenstandes kennen, kennen wir den ganzen Gegenstand. Der Gegenstand ist nicht noch einmal etwas Besonderes neben seinen Eigenschaften, zumal auch dies nur eine weitere Eigenschaft des Gegenstandes wäre. Ich bin alle meine Eigenschaften. Wenn ich daneben auch noch der Träger meiner Eigenschaften wäre, wäre auch dies nur eine meiner Eigenschaften.

Ein Gegenstand, der alle möglichen Eigenschaften hätte – nennen wir ihn den SUPERGEGENSTAND –, kann jedoch nicht existieren oder aus der Menge der anderen Gegenstände hervorstechen. Der Grund dafür ist leicht einzusehen: Der Supergegenstand hätte alle anderen Gegenstände in sich, er umfasste alle anderen Gegenstände. Deswegen kann er nicht aus ihnen herausragen oder unter ihnen hervorstechen. Denn die Gegenstände sind jeweils durch endliche, begrenzte Mengen von Eigenschaften beschreibbar. Unser Hund hat vier Beine,

ein weißbraungraues Fell und eine bestimmte Körpergröße. Aber er ist nicht Batman. Etwas, das sich durch nichts von allem anderen unterscheidet und nur mit sich selbst identisch ist, kann jedoch nicht existieren. Es tritt nicht mehr hervor.

Monismus, Dualismus, Pluralismus

Die Idee, dass es einen Supergegenstand gibt, ist übrigens seit Jahrtausenden ziemlich verbreitet. Auch in der Gegenwartsphilosophie hat sie viele Anhänger, etwa den amerikanischen Philosophen Terence E. Horgan, der den Supergegenstand in Anlehnung an den Science-Fiction-Klassiker *Der Blob* und sein Remake von 1988 als »Blobjekt« bezeichnet.²² Die These des BLOBJEKTIVISMUS besagt, es gebe nur einen einzigen alles umfassenden Gegenstandsbereich, und sie nimmt an, dass dieser Gegenstandsbereich selbst ein Gegenstand ist. Denn in diesem Modell wären alle Eigenschaften in einen einzigen Bereich zusammengefasst. Wenn man diesen Bereich nun als den Träger aller dieser Eigenschaften versteht, hat man den Supergegenstand eingeführt.

In der Philosophie nennt man Träger von Eigenschaften SUBSTANZEN. Dabei darf man sich keine konkreten materiellen Substanzen im alltagssprachlichen Sinn von »Stoffe« vorstellen. Seit der Neuzeit mit ihren großen Metaphysikern René Descartes, Georg Wilhelm Leibniz und Baruch de Spinoza wird darüber gestritten, wie viele Substanzen es eigentlich gibt. Dabei sind vor allem drei Thesen im Rennen, die weiterhin heftig diskutiert

werden und scharfsinnige Anhänger haben. Diese drei Thesen sind:

1. MONISMUS (Spinoza): Es gibt nur eine einzige Substanz, den Supergegenstand.
2. DUALISMUS (Descartes): Es gibt zwei Substanzen – die denkende Substanz (*substantia cogitans*) und die ausgedehnte, materielle Substanz (*substantia extensa*). Dualisten glauben, dass der menschliche Geist von ganz anderer Art ist als der menschliche Körper. Dabei vertreten einige die Auffassung, dass die denkende Substanz sogar unabhängig von der materiellen existieren kann, während andere annehmen, dass es keine denkende unsterbliche Seele gibt, sondern nur Substanzen verschiedener Art, die aber miteinander zusammenhängen.
3. PLURALISMUS (Leibniz): Es gibt viele Substanzen. Dabei ist der Pluralismus seit Leibniz genau genommen sogar auf die These verpflichtet, dass es unendlich viele Substanzen gibt. Leibniz nannte diese Substanzen »Monaden«. Eine *Monade* ist ein von allen anderen Substanzen völlig unabhängiger, maximal selbständiger Gegenstand mit einer bestimmten, begrenzten Anzahl von Eigenschaften.

Meine eigene Position ist eine Form des Pluralismus, und ich bin überzeugt, dass sowohl der Monismus als auch der Dualismus nachweislich falsch sind. Der Monismus wird durch den Beweis widerlegt, dass es die Welt nicht gibt, was spätestens nach dem nächsten Kapitel einleuchten sollte. Der Dualismus ist viel leichter zu

widerlegen, da er schon oberflächlich betrachtet absurd ist. Wenn man zwei Substanzen annimmt, woher weiß man dann, dass es nicht mehr als zwei gibt? Warum zwei und nicht zweiundzwanzig?

Die Frage, wie viele Substanzen es eigentlich gibt, ist aufregender, als sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Schauen wir etwas genauer hin! Es gibt einzelne Gegenstände wie Handtaschen und Krokodile. Dabei bestehen diese Gegenstände wiederum aus anderen Gegenständen – Handtaschen zum Beispiel gelegentlich aus Krokodilleder und Krokodile (seltener) sogar teilweise aus Handtaschen (wenn sie etwa gerade eine Dame mit Handtasche gegessen haben). Viele einzelne Gegenstände bestehen aus anderen einzelnen Gegenständen. Es gibt sogar einen eigenen Teilbereich der Logik, der sich mit den formalen Beziehungen von Teilen und Ganzen beschäftigt: die MERELOGIE (von griechisch »to meros« = »Teil«).

Handtaschen und Krokodile unterscheiden sich dadurch, dass sie nur sehr selten denselben Raum einnehmen. Dadurch sind sie getrennt, es handelt sich um verschiedene einzelne Gegenstände. Dies gilt auch für meine linke und meine rechte Hand. Dennoch gehören meine linke Hand und meine rechte Hand zusammen, sie sind Teile meines Körpers. Wir haben also den Fall von zwei einzelnen Gegenständen, die räumlich geschieden sind (Handtasche und Krokodil), und den Fall von zwei ebenfalls räumlich geschiedenen einzelnen Gegenständen, die aber durch ein Ganzes zusammenhängen, dessen Teile sie sind (linke und rechte Hand). Es gibt auch noch einen dritten Fall. Denken wir dazu an ein

schnurloses Telefon. Wenn wir ein schnurloses Telefon kaufen, erwerben wir eine Station und einen von der Station abtrennbaren Teil, den Hörer. In diesem Fall haben wir zwei einzelne Gegenstände (Station und Hörer), die einen einzelnen Gegenstand (schnurloses Telefon) ausmachen, ohne überhaupt noch räumlich zusammenzuhängen. Dies gilt auch für die USA: Alaska oder Hawaii sind nicht räumlich mit den anderen Bundesstaaten verbunden. Gleiches gilt natürlich auch für Helgoland und Bayern: Beide gehören zu Deutschland, sind aber nicht räumlich miteinander verbunden, wobei in diesem Fall Bayern räumlich enger mit dem Rest von Deutschland verbunden ist als Helgoland. Nun sind Hawaii und Helgoland Gegenstände mit vollem Eigenrecht. Man kann sie unabhängig von ihrer Staatszugehörigkeit betrachten, was bei meiner linken Hand nur bedingt der Fall ist, da sie als linke Hand nun einmal zu einem Ganzen, meinem Körper gehört. Auch der mereologische Zusammenhang von Station und Hörer ist enger als der von Hawaii und Helgoland.

Station und Hörer bilden eine MEREOLOGISCHE SUMME, die einen ganzen anderen einzelnen Gegenstand ausmacht, das schnurlose Telefon. Deswegen ist die folgende mereologische Gleichung wahr: Station + Hörer = schnurloses Telefon. Dies gilt nicht, wenn ich den Hörer in meine linke Hand nehme. Die mereologische Summe »linke Hand + Hörer« bildet dagegen keinen echten einzelnen Gegenstand, etwa einen »Linkehandhörer«. Es gibt einfach keine Linkehandhörer, schnurlose Telefone dagegen sehr wohl.

Nicht alle Gegenstände, die wir irgendwie miteinander

der verbinden, bilden also einen neuen, komplexeren Gegenstand. Deswegen stellt sich die Frage, in welchen Fällen wir zu Recht und mit objektiven Gründen komplexe Gegenstände bilden. Abstrakt gedacht könnte man der Meinung sein, dass jeder beliebige Gegenstand mit jedem anderen beliebigen Gegenstand zu einem Ganzen verbunden werden kann. Nehmen wir meine Nase und mein linkes Ohr. Gibt es wirklich eine mereologische Summe aus meiner Nase und meinem linken Ohr, sozusagen mein linkes »Nohr«? Offensichtlich unterscheiden wir zwischen echten mereologischen Summen und bloßen Aggregaten oder Gegenstandshaufen. Nicht jeder Gegenstandshaufen ist ein echter einzelner Gegenstand. Doch nach welchen Kriterien legen wir fest, ab wann oder unter welchen Bedingungen etwas eine echte mereologische Summe ist?

Wenn ich Ihre Hand schüttele, sind wir dann eine einzige Person? Offensichtlich nicht, obwohl wir eine räumliche Einheit bilden. Die Einheit von Personen kann also nicht ausschließlich darin bestehen, dass sie eine räumliche Einheit bilden. Bei anderen Gegenständen, etwa einem Berg, scheint eine räumliche Nähe hinzureichen, um einen neuen Gegenstand – ein Gebirge – zu bilden. Doch welche Kriterien legen wir an, um echte mereologische Summen von Eigenschafts- bzw. Gegenstandshaufen zu unterscheiden? Ich bin der Meinung, dass es keinen von der Erfahrung unabhängig verfügbaren Katalog von Kriterien gibt, mittels dessen wir die Welt in echte mereologische Summen einteilen. Wir teilen die Welt eben manchmal auch falsch ein, wenn wir etwa Wale für Fische halten. Es gibt einfach keinen Algorith-

mus, mittels dessen man ein Programm schreiben könnte. das für jede Ansammlung von Eigenschaften festsetzt, ob es eine ihr zugeordnete echte mereologische Summe gibt: Es gibt verschiedene Kriterienkataloge, und manche dieser Kataloge erweisen sich mit der Zeit als falsch.

Kommen wir vor diesem Hintergrund auf unsere Ausgangsfrage zurück, ob es einen Supergegenstand gibt. Wenn es einen Supergegenstand gäbe, wäre er die mereologische Summe aller Eigenschaften – ein seltsamer Gedanke! Denn die mereologische Summe *aller* Eigenschaften könnte man ohne jedes Kriterium bilden. Jede Eigenschaft gehörte zu dieser Summe, unabhängig davon, welches Kriterium wir anlegen. Ein Gegenstand, über den wir etwas erfahren, ohne jegliches Kriterium anzulegen, indem wir ihm einfach jede beliebige Eigenschaft zusprechen, wäre aber ein sehr merkwürdiges Ding, da er aus meiner linken Hand, Angela Merkels Lieblingsbuch und der teuersten Currywurst südlich von Nordrhein-Westfalen bestünde. Einen Gegenstand zu suchen, über den man mit einer wahren Aussage behaupten kann, er sei das alles: meine linke Hand, Angela Merkels Lieblingsbuch und die teuerste Currywurst südlich von Nordrhein-Westfalen und dazu noch alles andere, wäre jedenfalls ein äußerst extravagantes Forschungsprojekt.

Der Grund dafür liegt darin, dass ein Gegenstand, der alle Eigenschaften hat, kriterienlos er selbst ist. Das Wort »Kriterium« stammt vom altgriechischen Verb »krinein«, das »unterscheiden« und in der Philosophie auch »urteilen« bedeutet, ein Wortstamm, der sich auch hinter der »Krise« verbirgt. Kriterien entsprechen Unterschieden, die einem bestimmten Gegenstand oder Gegenstands-

bereich angemessen sind. Wo es keine Kriterien gibt, gibt es keine bestimmten Gegenstände und damit nicht einmal unbestimmte Gegenstände. Denn auch unbestimmte oder relativ unbestimmte Gegenstände (wie etwa die Menge Reis, die man bei einem Abendessen serviert) sind kriteriell bestimmt und müssen sich irgendwie von anderen Gegenständen unterscheiden.

Es ist also falsch, dass es nur eine einzige Substanz, einen Supergegenstand gibt, der alle Eigenschaften hat. Der Monismus ist falsch, er ist sogar notwendig falsch, weil der Begriff des Supergegenstandes inkohärent ist. Der Dualismus hingegen ist zwar wahrheitsfähig, aber völlig unbegründet. Warum sollte es nur zwei und dann auch noch genau die von Descartes namhaft gemachten Substanzen geben?

Für den cartesischen Dualismus spricht nur die sehr oberflächliche Beobachtung, dass es einen Unterschied gibt zwischen Gedanken und demjenigen, womit sich Gedanken beschäftigen. Wenn ich denke, dass es schneit, dann schneit es nicht in meinen Gedanken, da man ansonsten sagen müsste, dass meine Gedanken ein Klima haben, dass es dort gerade Winter ist oder dass ich gefrorenes Wasser in meinen Gedanken habe. Dann könnte ich etwa auch meine Gedanken auftauen und das frische Wasser trinken. Dies würde eine Reise durch die Wüste vereinfachen, da man einfach seine Gedanken an kühlendes Wasser trinken könnte. Der Gedanke an Schnee und Schnee gehören schlicht zwei verschiedenen Gegenstandsbereichen an. Descartes meinte nun, es genüge, die Welt in diese beiden Bereiche einzuteilen, worin er sich aber täuschte.

Der Monismus ist falsch, und der Dualismus ist unbegründet. Deswegen bleibt durch ein einfaches Ausschlussverfahren nur noch der Pluralismus übrig, den wir allerdings radikal modernisieren müssen, da er seit seiner Einführung im Barock (durch Leibniz) nicht mehr wirklich überarbeitet wurde.

Absolute und relative Unterschiede

Kommen wir auf die oben gestellte Frage zurück: Unterscheiden sich alle Gegenstände von allen anderen Gegenständen? Auf den ersten Blick scheint dies der Fall zu sein. Jeder Gegenstand scheint mit sich selbst identisch und von allen anderen Gegenständen unterschieden zu sein. Meine linke Hand ist ja meine linke Hand (wenig informativ, aber wahr), und sie ist nicht meine rechte Hand (auch nicht viel informativer, aber immer noch wahr).

Doch dieser Gedankengang ist voller Fehler und Falltüren, die man wiederum leicht übersieht. Stellen wir uns vor, wir wissen, dass es irgendeinen Gegenstand G gibt. Mehr wissen wir zunächst nicht. Nun fragen wir jemanden, der G kennt, ob G ein Bildschirm ist, was der Kenner daraufhin verneint. »Ist G ein Nashorn?« – »Nein.« – »Ist G eine rote Büchse?« – »Nein.« – »Ist G ein materieller Gegenstand?« – »Nein.« – »Ist G ein immaterieller Gegenstand?« – »Nein.« – »Ist G eine Zahl?« – »Nein.« Dies wäre wie in dem Spiel »Wer bin ich?«, in dem wir uns gegenseitig einen Begriff oder den Namen einer berühmten Persönlichkeit auf die Stirn kleben und erraten, wer oder was man selbst ist.

Nehmen wir an, wir hätten sehr viel Zeit und würden alle anderen Gegenstände außer G auflisten und vom Kenner immer nur erfahren, dass G nicht mit diesen identisch ist. In diesem Fall wäre G genau dadurch mit sich selbst identisch, dass er sich von allen anderen Gegenständen unterscheidet. Doch damit hätte G überhaupt keinen Kern mehr. G wäre nur negativ dadurch bestimmt, dass G alles andere nicht ist. Wir wüssten damit nichts Positives über G. Wir müssen etwas anderes über G wissen, als dass G nicht identisch mit irgendeinem anderen Gegenstand ist, wenn wir wissen wollen, was G ist. Folglich kann die Identität von G nicht identisch mit dem Unterschied zwischen G und allen anderen Gegenständen sein. Noch einmal ganz einfach ausgedrückt: G muss irgendeine eigene Eigenschaft haben, die mehr beinhaltet als seinen Unterschied von allen anderen Gegenständen. Die Eigenschaft, dass ein Gegenstand er selbst ist, ist erschreckend uninteressant und bringt uns hier nicht weiter.

Nehmen wir nun an, wir kennten keinen einzigen Gegenstand (außer dem Kenner selbst) und fragten den Kenner über jeden einzelnen Gegenstand, was er ist, und erführen immer nur, dass er alle anderen Gegenstände (die wir noch nicht kennen) nicht ist. Auf diese Weise könnten wir niemals die geringste positive Information über irgendeinen Gegenstand erhalten.

Dennoch ist es zutreffend, dass wir die Identität eines Gegenstandes unter anderem daran festmachen, dass er sich von einigen anderen Gegenständen unterscheidet. Doch handelt es sich bei diesem Unterschied niemals um einen absoluten Unterschied. Ein ABSOLUTER UNTER-

SCHIED wäre ein Unterschied zwischen einem Gegenstand und *allen* anderen Gegenständen. Ein absoluter Unterschied ist uninformativ, denn er sagt nur, dass ein Gegenstand mit keinem anderen, sondern nur mit sich selbst identisch ist, was keinen Informationsgehalt hat. Was die Gegenstände voneinander unterscheidet, ist ein informatives Kriterium. Zu wissen, was einen Gegenstand von anderen unterscheidet, besteht darin, dass wir Informationen über einen Gegenstand haben. Ein uninformativer Unterschied ist deshalb kein Unterschied. Deswegen müssen wir zwischen einem ABSOLUTEN UNTERSCHIED (der sinnlos und uninformativ ist) und einem Relativen Unterschied unterscheiden. Ein RELATIVER UNTERSCHIED ist ein Unterschied zwischen einem Gegenstand und *einigen anderen* Gegenständen.

Ein relativer Unterschied besteht in einer Kontrastinformation, wobei Kontraste wiederum in ganz verschiedenen Schattierungen vorkommen. Coca-Cola kontrastiert mit Pepsi, mit Bier, mit Wein, mit Wassereis und vielem anderem. Coca-Cola kontrastiert aber nicht mit Nashörnern. Deswegen sagt auch niemand zu einem Kellner: »Bringen Sie mir bitte noch eine Coca-Cola oder ein Nashorn, sollten Sie keine Coca-Cola haben!« Der Grund dafür, dass wir uns niemals Gedanken darüber machen, ob wir jetzt lieber eine Cola oder ein Nashorn hätten, liegt schlicht und einfach darin, dass Cola nicht mit Nashörnern kontrastiert.

An dieser Stelle wollen wir einen kleinen Taschenspielertrick ausprobieren, um den Unterschied zwischen relativen und absoluten Unterschieden deutlich zu machen. Ist es nicht so, dass das Nashorn mit dem Rest der

Welt kontrastiert? Wenn wir unsere Aufmerksamkeit dem Nashorn zuwenden, heben wir es dann nicht vom Rest der Welt ab? Dies ist aus verschiedenen Gründen nicht der Fall: Wenn wir unsere Aufmerksamkeit dem Nashorn zuwenden, dann verorten wir es bereits in einer Umgebung, beispielsweise im Zoo oder in einem Fernsehbeitrag. Man kann nicht einfach so auf ein Nashorn, unabhängig von einer Umgebung, aufmerksam sein. Dies hat der französische Philosoph Jacques Derrida mit seinem von vielen missverstandenen (und wohl auch absichtlich missverständlich formulierten) Slogan zum Ausdruck gebracht: »Es gibt kein Außerhalb des Textes.«²³ Oder weniger postmodern: Nashörner kommen immer in irgendeiner Umgebung vor. Natürlich wollte Derrida nicht sagen, dass Nashörner in Wahrheit Texte sind, sondern nur, dass es weder Nashörner noch sonst irgendetwas außerhalb von Kontexten gibt.

Aber kann man dann nicht einfach das Nashorn in seiner Umgebung vom Rest der Welt unterscheiden? Auch dies führt nicht weiter, weil man damit wiederum eine Umgebung für die Umgebung benötigt. Denn auch Umgebungen kommen nur in Umgebungen vor. Ein absoluter Unterschied führt immer einen zu großen Kontrast mit sich. Ein zu großer Kontrast führt dazu, dass wir nichts mehr erkennen können.

Dies ist nicht nur eine Tatsache über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Vielmehr gilt dies für die Informationen selbst, die wir einholen. Die Welt selbst stellt Informationen zur Verfügung, etwa die Information, dass es nur einen einzigen Erdmond gibt. Diese Information kommt nicht dadurch in die Welt, dass

Menschen Himmelskörper voneinander unterscheiden. Der Unterschied von Sonne, Erde und Mond ist keine menschliche Machenschaft, sondern eine Bedingung dafür, dass es auf unserem Planeten überhaupt erkennende Wesen und intelligentes Leben gibt.

Es gibt also keinen absoluten Unterschied. Einiges ist von einigem anderen unterschieden. Es ist aber nicht der Fall, dass alles von allem anderen unterschieden ist. Einiges ist sogar mit einigem anderen identisch, was ein bekanntes philosophisches Rätsel aufwirft: Denn wie sollen eigentlich zwei verschiedene Gegenstände oder Tatsachen miteinander identisch sein? Irgendwie muss dies möglich sein, denn der Rhein ist doch etwa mit dem Rhein identisch, obwohl er sich dauernd verändert. Die Materie, aus welcher der Rhein heute besteht, wird regelmäßig ausgewechselt, und nicht einmal das Flussbett bleibt über die Jahre und Jahrhunderte identisch. Halten wir an dieser Stelle erst einmal fest: Gegenstände sind immer von einigen anderen Gegenständen unterschieden. Es gibt Kontrastklassen, die aber immer nur relativ, niemals absolut sind. Wir täuschen uns manchmal in der Bestimmung der relevanten Kontrastklassen, woraus aber nicht folgt, dass es überhaupt keine Kontrastklassen gibt. Ganz im Gegenteil täuschen wir uns genau deswegen manchmal in der Bestimmung der relevanten Kontrastklassen, weil es wirklich Kontrastklassen gibt, über die wir uns täuschen.

Sinnfelder

Meine eigene Antwort auf die Frage, was Existenz ist, läuft darauf hinaus, dass es *die* Welt nicht gibt, sondern nur unendlich viele Welten, die sich teilweise überlappen, teilweise aber in jeder Hinsicht unabhängig voneinander sind. Wir wissen schon, dass die Welt der Bereich aller Bereiche ist und dass Existenz etwas damit zu tun hat, dass etwas in der Welt vorkommt. Dies bedeutet dann aber, dass etwas nur in der Welt vorkommt, wenn es in einem Bereich vorkommt. Daraus schliesse ich, dass wir die Gleichung

Existenz = das Vorkommen in der Welt

etwas verbessern müssen, wenn sie auch schon in die richtige Richtung weist. Hier ist meine eigene Gleichung:

Existenz = Erscheinung in einem Sinnfeld

Diese Gleichung ist der Grundsatz der Sinnfeldontologie. Die SINNFELDONTOLOGIE behauptet, dass es nur dann etwas und nicht nichts gibt, wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem es erscheint. ERSCHEINUNG ist ein allgemeiner Name für »Vorkommen« oder »Vorkommnis«. Der Erscheinungsbegriff ist aber neutraler. Auch Falsches erscheint, während es etwa gegen den Sprachgebrauch geht zu sagen, Falsches komme in der Welt vor. »Vorkommnisse« sind zudem greifbarer als »Erscheinungen«, weshalb ich den flexibleren Begriff der »Erscheinung«

vorziehe. Man beachte: Dass Falsches erscheint (und damit existiert), bedeutet nicht, dass es wahr ist. Erscheinung/Existenz ist nicht identisch mit Wahrheit. Es ist zwar wahr, dass es falsch ist, dass es Hexen gibt, und Hexen erscheinen in dem falschen Gedanken, dass es sie in Nordeuropa gibt. Daraus folgt aber natürlich nicht, dass es Hexen nun doch in Nordeuropa gibt. Falsche Gedanken existieren, aber die Gegenstände, von denen sie handeln, kommen nicht in dem Feld vor, in dem falsche Gedanken sie verorten.

Wir wissen nun ungefähr, was Erscheinung ist. Doch was ist ein Sinnfeld? Wir haben bereits über Gegenstandsbereiche gesprochen: Kommunalpolitik, Kunstgeschichte, Physik, Wohnzimmer usw. Wenn wir diese Gegenstände als Gegenstandsbereiche auffassen, abstrahieren wir dabei tendenziell (wenn auch nicht notwendig) davon, wie die Gegenstände in den Bereichen erscheinen. Wie die Gegenstände erscheinen, hat häufig etwas mit ihren spezifischen Qualitäten zu tun. Es gehört zu Kunstwerken, dass sie uns auf verschiedene Weisen erscheinen. Es gehört aber nicht zu Nukleonen, dass sie uns auf verschiedene Weisen erscheinen. Man kann sie nicht verschieden interpretieren, sondern versteht nur, was es mit ihnen auf sich hat, wenn man den Gegenstandsbereich beherrscht, in dem sie vorkommen. Sinnfelder können vage, bunt und relativ unterbestimmt sein, Gegenstandsbereiche bestehen aus deutlich voneinander unterschiedenen und zählbar vielen Gegenständen. Für Sinnfelder gilt dies nicht unbedingt. Diese können schillernde, ambivalente Erscheinungen enthalten.

An dieser Stelle kann uns der Logiker und Mathe-

matiker Gottlob Frege weiterhelfen, der auch ein paar sehr einflussreiche philosophische Texte verfasst hat. Denn zu Freges Zeit hat sich die Rede von Gegenstandsbereichen etabliert, und sie spielt eine wichtige Rolle in der Entwicklung der modernen Logik, die allerdings einen ziemlich falschen Existenzbegriff vertritt. Leser, die sich nicht mit der modernen Logik beschäftigt haben, dürften verwundert sein, dass moderne Logiker meinen, Existenz sei immer zählbar – eine abwegige und verdrehte Behauptung. Wenn ich mich frage, ob es Pferde gibt, frage ich mich nicht, *wie viele* Pferde es gibt, sondern, *ob* es Pferde gibt. Die Fragewörter »wie viele« und »ob« sollte man tunlichst unterscheiden.

Die moderne Logik hat den Begriff der Gegenstandsbereiche beinahe vollständig mit dem Begriff der Menge verschmolzen. Doch nicht alle Bereiche sind Mengen von abzählbaren und mathematisch beschreibbaren Gegenständen, für Kunstwerke oder komplexe Gefühle gilt dies etwa nicht. Nicht alle Bereiche, in denen etwas erscheint, sind Gegenstandsbereiche. Deshalb ist der allgemeinere Begriff der Begriff des Sinnfeldes. Sinnfelder können zwar als Gegenstandsbereiche im Sinne abzählbarer Gegenstände oder im noch präziseren Sinne mathematisch beschreibbarer Mengen auftreten. Sie können aber ebenfalls aus schillernden Erscheinungen bestehen, was weder für Gegenstandsbereiche noch gar für Mengen gilt.

Die Fehlentwicklung in der modernen Logik, Existenz mit Zählbarkeit zu verwechseln (ein typischer Fehler, der einem unterläuft, wenn man alles zählen und berechnen will), übersieht einen wegweisenden Hinweis Freges,

der uns weiterhelfen wird. Kommen wir noch einmal auf Identität zurück. Frege hat sich in einem kleinen Meisterwerk, dem Aufsatz »Über Sinn und Bedeutung«, die Frage gestellt, wie Identitätsaussagen sowohl widerspruchsfrei als auch informativ sein können.²⁴ Nehmen wir die Aussage:

Der Schauspieler, der Herkules in New York war,
ist identisch mit dem neununddreißigsten Gouverneur
von Kalifornien.

Diese Aussage würde man normalerweise freilich nicht so kompliziert formulieren. In einer Schwarzenegger-Biographie hieße es einfach:

Aus Herkules in New York wurde später
der neununddreißigste Gouverneur von Kalifornien.

Ein anderes leicht handhabbares Beispiel für eine Identitätsaussage ist:

$$2 + 2 = 3 + 1.$$

Es ist kein Widerspruch, dass Arnold Schwarzenegger einmal Herkules in New York und ein andermal Gouverneur von Kalifornien war. Beides stimmt. Dasselbe gilt für die Zahl 4. Diese kann sowohl als $2 + 2$ als auch als $3 + 1$ notiert werden (und auf unendlich viele andere Weisen).

Frege nennt nun » $2 + 2$ « und » $3 + 1$ « »Arten des Gebenseins« und setzt dies mit dem Ausdruck »Sinn«

gleich.²⁵ Der Sinn von Ausdrücken, die in einer Identitätsaussage gleichgesetzt werden, ist verschieden; dasjenige, worauf sie sich beziehen, ist das Identische (also Schwarzenegger beziehungsweise die Zahl 4): In einer wahren, informativen und widerspruchsfreien Identitätsaussage lernen wir also, dass dasselbe Ding (dieselbe Person, dieselbe Tatsache) auf verschiedene Arten präsentiert werden kann. Statt von »Gegebenheit« zu sprechen, ziehe ich das Wort »Erscheinung« vor. Der SINN ist dann die Art, wie ein Gegenstand erscheint.

Sinnfelder sind Bereiche, in denen etwas, bestimmte Gegenstände, auf eine bestimmte Art erscheinen. Bei Gegenstandsbereichen und erst recht bei Mengen abstrahiert man aber genau davon. Dabei können zwei Sinnfelder sich auf dieselben Gegenstände beziehen, die in den beiden Sinnfeldern nur verschieden erscheinen. Hier ist ein ausführliches Beispiel angebracht.

Ziehen wir einen schon vertrauten Gegenstand heran: meine linke Hand (Sie können auch Ihre eigene linke Hand für das folgende Experiment verwenden. Philosophische Experimente sind extrem kostengünstig und leicht ohne Labor durchzuführen). Meine linke Hand ist eine Hand. Sie hat fünf Finger, ist derzeit alles andere als braun gebrannt, sie hat Fingerkuppen und Furchen auf der Handinnenfläche. Dasjenige, was mir als linke Hand erscheint, ist aber auch eine Ansammlung von Elementarteilchen, sagen wir ein bestimmtes Gewirr von Atomen, die ihrerseits ein Gewirr noch kleinerer Teilchen sind. Sie könnte mir aber auch als Kunstwerk erscheinen oder als Werkzeug, mit dem ich das Mittagessen in meinen Mund befördere. Ein anderes Beispiel,

das von Frege stammt: In einem Wald kann es etwa eine Baumgruppe geben. Oder einfach fünf einzelne Bäume, die zum Wald gehören. Je nach Sinnfeld ist dasselbe also eine Hand, ein Atomgewirr, ein Kunstwerk oder ein Werkzeug. Und die fünf Bäume sind eine Baumgruppe oder einzelne Bäume (oder natürlich wiederum: ein bestimmtes Atomgewirr).

Gustav von Aschenbach ist sowohl eine Figur von Thomas Mann als auch ein Pädophiler, aber er ist kein Atomgewirr, weil es im Universum niemals ein Atomgewirr gab, das identisch mit der von Mann erfundenen Person namens »Gustav von Aschenbach« war. Gustav von Aschenbach ist je nach Sinnfeld in Venedig gewesen – oder auch nicht. Es kommt darauf an, ob man über den Roman oder die Stadtgeschichte spricht.

Es gibt keine Gegenstände oder Tatsachen außerhalb von Sinnfeldern. Alles, was existiert, erscheint in einem Sinnfeld (genau genommen erscheint es sogar in unendlich vielen). »Existenz« bedeutet, dass etwas in einem Sinnfeld erscheint. Unendlich vieles erscheint in einem Sinnfeld, ohne dass irgendwann jemand dies bemerkt hätte. Dabei spielt es in ontologischer Hinsicht eine untergeordnete Rolle, ob wir Menschen davon erfahren oder eben nicht. Die Dinge und Gegenstände erscheinen nicht nur, weil sie *uns* erscheinen, sie existieren nicht nur, weil *uns* dies aufgefallen ist. Das meiste erscheint einfach, ohne dass wir Notiz davon nehmen. Dies darf man nie vergessen, wenn man nicht zum Baccalaureus aus *Faust II* werden will, der mit seinem Konstruktivismus auf Mephistopheles, den Teufel, hereingefallen ist. Goethe, dem der von Kant ausgehende Konstruktivismus zeit

seines Lebens in allen seinen Spielarten ein Ärgernis war, lässt ihn deklamieren:

Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf;
Die Sonne führt ich aus dem Meer herauf;
Mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf;
Da schmückte sich der Tag auf meinen Wegen,
Die Erde grünte, blühte mir entgegen.
Auf meinen Wink, in jener ersten Nacht,
Entfaltete sich aller Sterne Pracht.
Wer, außer mir, entband euch aller Schranken
Philisterhaft einklemmender Gedanken?
Ich aber frei, wie mir's im Geiste spricht,
Verfolge froh mein innerliches Licht,
Und wandle rasch, im eigensten Entzücken,
Das Helle vor mir, Finsternis im Rücken.²⁶

Unser Planet ist nicht das Zentrum des kosmologischen und ontologischen Geschehens, sondern eine letztlich infinitesimal kleine Ecke, die wir uns einigermaßen akzeptabel eingerichtet haben und die wir im Moment zerstören, weil wir unsere Wichtigkeit im Universum überschätzen. Indem wir glauben, dass es die Welt ohne uns nicht gäbe, denken wir, dass das Universum schon dafür Sorge tragen wird, dass es weiterhin Menschen gibt. Denn immerhin sollte das Universum doch daran interessiert sein, weiter zu existieren. Leider ist es nicht so einfach. Weder das Universum noch die Raumzeit ist besonders daran interessiert, dass es Wesen wie uns auf diesem schönen Planeten gibt. Auf's Ganze gesehen, ist es ziemlich egal, ob es uns gibt und was wir uns auf unsere

Existenz einbilden. Diese Einsicht wird wissenschaftlich eigentlich bis zum heutigen Tag heruntergespielt, und viele Philosophen, ja sogar manche Physiker meinen, dass das Universum sich um uns kümmert. Wir werden auf diese Lage noch im Zusammenhang mit der Religion zu sprechen kommen, wenn wir an den Punkt gelangen, uns dem Ausdruck »Gott« mit der gebotenen Vorsicht zu nähern. Allerdings folgt aus der Tatsache, dass es im Großen und Ganzen ziemlich egal ist, ob es Menschen gibt, nicht, dass es auch Ihnen oder mir egal ist. Man darf eben nicht die Welt mit der Welt des Menschen verwechseln, und man darf sie auch nicht auf der falschen Ebene ansiedeln.

Alles Existierende erscheint in Sinnfeldern. EXISTENZ ist die Eigenschaft von Sinnfeldern, dass etwas in ihnen erscheint. Ich behaupte, dass Existenz nicht eine Eigenschaft der Gegenstände in der Welt oder in den Sinnfeldern, sondern eine Eigenschaft von Sinnfeldern ist, nämlich die Eigenschaft, dass etwas in ihnen erscheint. Doch ergibt sich damit nicht das folgende Problem? Sinnfelder sind Gegenstände, wir denken mit wahrheitsfähigen Gedanken über sie nach. Wenn sie die Eigenschaft haben, dass etwas in ihnen erscheint, ist damit Existenz nicht zu einer Gegenstandseigenschaft geraten? Wenn Sinnfelder aber in Sinnfeldern erscheinen (sonst könnten sie ja nicht existieren), scheine ich mir selbst widersprochen zu haben. Doch dieser Widerspruch ergibt sich paradoxerweise deswegen nicht, weil es die Welt überhaupt nicht gibt. Es gibt nur unendlich viele Sinnfelder, die sich teilweise überlappen und die teilweise niemals auf irgendeine Weise in Berührung kommen werden. Wie schon

Peter Leere bemerkt hat: Letztlich findet alles irgendwo statt. Doch dies heißt nicht, dass gar nichts stattfindet, sondern umgekehrt, dass sich unendlich vieles zugleich ereignet. Nur übersehen wir das gerne, schon deshalb, weil wir uns nicht mit unendlich vielem gleichzeitig beschäftigen können.

III. Warum es die Welt nicht gibt

Greifen wir zuerst unsere erste große Erkenntnis, die Gleichung der Sinnfeldontologie, auf:

Existenz = Erscheinung in einem Sinnfeld

Damit etwas in einem Sinnfeld erscheinen kann, muss es zu einem Sinnfeld gehören. Wasser kann zu einer Flasche gehören, ein Gedanke zu meiner Weltanschauung, Menschen können als Staatsbürger zu Staaten gehören, die Zahl 3 gehört zu den natürlichen Zahlen, und Moleküle gehören zum Universum. Wie etwas zu einem Sinnfeld gehört, ist gleich dem, wie es erscheint. Es ist entscheidend, dass die Art und Weise, wie etwas erscheint, nicht immer identisch ist. Nicht alles erscheint auf dieselbe Weise, nicht alles gehört auf dieselbe Weise einem Sinnfeld an.

Vorausgesetzt, all dies stimmt, können wir uns nun die Frage stellen, ob die Welt existiert, ob es die Welt gibt. Wir haben in Kapitel I gesehen, dass man die Welt am besten als Bereich aller Bereiche auffasst. Diese auf Heidegger zurückgehende Auffassung können wir nun allerdings noch einmal präzisieren und sagen, dass die Welt das Sinnfeld aller Sinnfelder ist, dasjenige Sinnfeld also, in dem alle anderen Sinnfelder erscheinen, und da-

mit der Bereich, zu dem alles gehört. Dies ist sozusagen mein letztes Wort über die Welt, so dass es hervorgehoben und ins Glossar gehört: *Die WELT ist das Sinnfeld aller Sinnfelder, das Sinnfeld, in dem alle anderen Sinnfelder erscheinen.*

Alles, was es gibt, gibt es in der Welt, weil die Welt eben der Bereich ist, in dem alles stattfindet. Außerhalb der Welt gibt es nichts. Alles, was man für außerweltlich hält, gehört damit zur Welt. Existenz beinhaltet immer eine Ortsangabe. Existenz heißt, dass etwas in einem Sinnfeld erscheint. Die Frage ist also: Wenn die Welt existiert, in welchem Sinnfeld erscheint sie dann? Nehmen wir einmal an, die Welt erscheint im Sinnfeld (S1). (S1) ist in diesem Fall ein Sinnfeld unter anderen, es gibt neben (S1) also auch (S2), (S3) und so weiter. Wenn die Welt in (S1) erscheint, das neben anderen Sinnfeldern existiert, existiert sie selbst. Ist dies möglich?

Die Welt ist das Sinnfeld, in dem alle Sinnfelder erscheinen. Demnach erscheint in (S1) jedes andere Sinnfeld als Unterfeld. Denn in (S1) erscheint die Welt, und in der Welt erscheint alles.

Auch (S2), (S3) und so weiter erscheinen also nicht nur *neben* (S1), sondern sie erscheinen auch *in* (S1), weil in (S1) die Welt erscheint, in der ihrer Definition zufolge alles erscheint. (S2) gibt es also zwei Mal: einmal *neben* und einmal *in* der Welt. Aber (S2) kann es nicht neben der Welt geben, da es neben der Welt gar nichts gibt! Dasselbe gilt für (S3) und alle anderen Sinnfelder. Es ist also unmöglich, dass die Welt in einem Sinnfeld erscheint, das neben anderen Sinnfeldern erscheint. Daraus folgt nämlich, dass es die anderen Sinnfelder gar

nicht geben kann. Deswegen können wir festhalten: *Die Welt kommt in der Welt nicht vor.*

Außerdem gibt es noch ein anderes Problem. Wenn die Welt in (S1) erscheint, wo erscheint dann (S1) selbst? Wenn die Welt das Sinnfeld ist, in dem alle Sinnfelder erscheinen, dann muss (S1) selbst in der Welt erscheinen, die wiederum in (S1) erscheint! Eine verzwickte Lage (siehe Abbildung 1).

Die Welt, in der (S1) erscheint, in dem die Welt erscheint, unterscheidet sich offensichtlich von der Welt, die in (S1) erscheint. Die erscheinende Welt ist nicht mit der Welt identisch, in der sie erscheint.

Darüber hinaus erscheinen ja auch alle anderen Sinnfelder in der Welt. Deswegen gehören sie mit in das Diagramm (Abbildung 2), wobei sie wiederum an zwei Positionen auftauchen, nämlich einerseits in »der Welt« in (S1) und andererseits neben (S1).

Dass die Welt in der Welt nicht vorkommt, ist aber auch unabhängig von dieser etwas formalen Beweisführung leicht nachvollziehbar. Nehmen wir als Beispiel das Gesichtsfeld. In diesem Bereich sieht man niemals das Gesichtsfeld selbst, sondern immer nur sichtbare Gegenstände: die Nachbarin, das Kaffeehaus, den Mond oder den Sonnenuntergang. Bestenfalls könnte man versuchen, das Gesichtsfeld bildlich darzustellen: Wenn ich etwa das Talent hätte, mein Gesichtsfeld, das ich gerade vor mir habe, ganz genau abzumalen, könnte ich mir damit das Gemälde meines Gesichtsfeldes ansehen. Doch dieses Gemälde wäre natürlich nicht mein Gesichtsfeld, sondern nur wiederum etwas in meinem Gesichtsfeld. Das Gleiche gilt für die Welt: Immer wenn wir meinen,

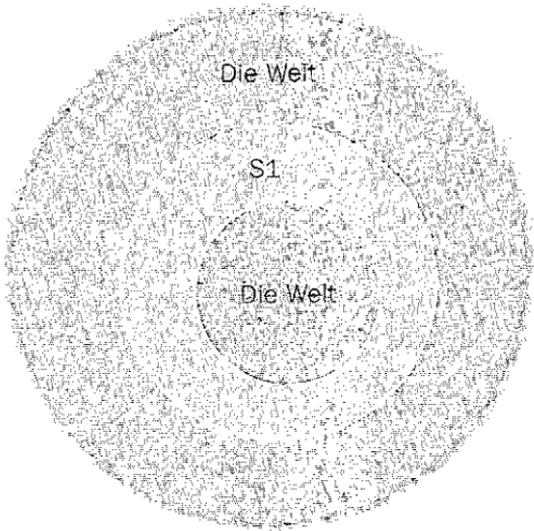


Abbildung 1

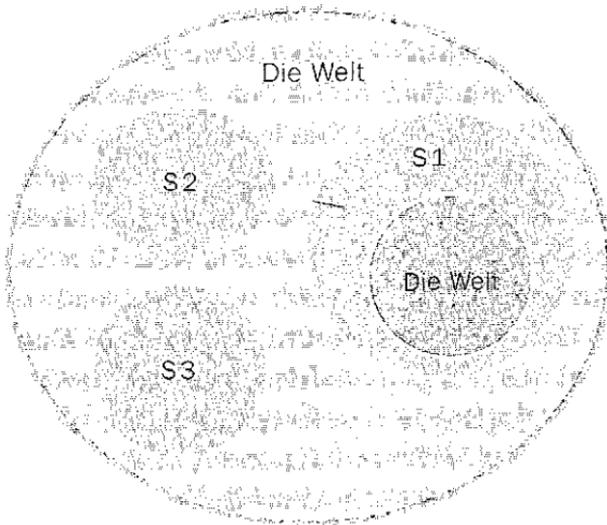


Abbildung 2

sie erfasst zu haben, haben wir nur eine Kopie oder ein Bild der Welt vor uns. Die Welt selbst können wir nicht begreifen, weil es kein Sinnfeld gibt, zu dem sie gehört. Die Welt erscheint nicht auf der Weltbühne, sie tritt nicht auf und stellt sich uns nicht vor.

In *Flucht vom Planet der Affen*, dem dritten Teil der klassischen Filmreihe *Planet der Affen*, entwickelt ein gewisser Dr. Otto Hasslein eine Theorie der Zeit, die erklärt, wie es möglich ist, dass die Affen aus der Zukunft in die Vergangenheit zurückgekehrt sind. Hassleins These ist, dass man die Zeit nur dann verstehen könne, wenn man sie als eine Art »unendlicher Regression« begreife. Dies erklärt er den Zuschauern einer Nachrichtensendung, in der er auftritt – diese Zuschauer sind in der Filmwelt die Affen aus der Zukunft, und natürlich wir als Filmzuschauer –, anhand eines einleuchtenden Beispiels. Wir sehen eine Landschaft auf einem Gemälde. Wir wissen, dass jemand diese Landschaft gemalt hat. Also können wir uns auch ein Gemälde vorstellen, auf dem das Gemälde zusammen mit dem Maler erscheint, der es gemalt hat. Doch auch dieses Gemälde ist gemalt, und zwar keineswegs von dem gemalten Maler. Denn dieser malt ja allenfalls das Gemälde im Gemälde. Also können wir uns wiederum ein Gemälde vorstellen, auf dem wir einen Maler sehen, der ein Gemälde malt, auf dem ein Maler das ursprüngliche Landschaftsgemälde malt, und so weiter *ad infinitum* – eine unendliche Regression.

Der Maler, der alles malt, kann sich nicht selbst beim Malen malen. Der gemalte Maler ist niemals vollständig identisch mit dem malenden Maler. An dieser Filmszene ist bemerkenswert, dass wir – die Zuschauer – uns

in genau derselben Lage wie die Affen aus der Zukunft befinden. Wir sehen dasselbe Fernsehbild wie sie. Interessanterweise sehen die Fernsehzuschauer auch noch im Hintergrund des Fernsehschirms im Fernsehbild einen Spiegel, in dem man den Moderator und Dr. Hasslein sieht, womit mindestens drei Perspektiven symbolisch verschmelzen: die Affen aus der Zukunft, der Moderator und Dr. Hasslein und wir. Der Film – unsere Welt – besteht aus einer unendlichen Verschachtelung.

Auf eine unheimliche und beängstigende Art und Weise führen uns viele Filme an diese Wahrheit heran. Besonders erschreckend ist das Szenario von Vincenzo Natalis Film *Cube*. In *Cube* finden sich verschiedene Personen, anfangs voneinander isoliert, in einem würfelförmigen Raum vor. Jeder dieser Räume hat verschiedene Türen, die sich öffnen lassen und jeweils in einen anderen würfelförmigen Raum führen. Dabei sind einige der Räume mit lebensgefährlichen Fallen gespickt. Im Lauf des Films stellt sich heraus, dass die Zahlenkombinationen, die sich zwischen den Räumen finden, einen Bewegungszyklus bilden, dessen Kenntnis aus dem Würfel hinausführt. Außerhalb der Würfel befindet sich jedoch nur eine Leere, ein Nichts, das ganz am Ende auch als helles Licht erscheint.

Der Film verzichtet konsequent auf die Darstellung der Außenwelt und kann damit als Illustration für eine uns bedeutsame Tatsache dienen: Es gibt unendlich viele Sinnfelder, die auf unendlich viele Weisen ineinander verschachtelt sind. Diese unendliche Verschachtelung findet jedoch mitten im Nichts, also letztlich nirgendwo statt. Jede bestimmte Ortsangabe kann nur innerhalb

eines Sinnfeldes vorgenommen werden, ein Außerhalb gibt es nicht. In seiner unnachahmlich satirischen Art schildert Jean Paul diese Lage in seiner *Biographie eines Bonmotisten* von 1785: »Er war allzeit willens, Bücher zu schreiben ... er wollte eines schreiben, worin er beweisen wollte, dass zwar Wesen die Existenz hätten, dass aber die Existenz selbst nirgends existierte«²⁷.

Die Welt gibt es nicht. Wenn es sie gäbe, müsste sie in einem Sinnfeld erscheinen, was aber unmöglich ist. Diese Einsicht ist allerdings nicht nur destruktiv, sie klärt uns nicht nur darüber auf, dass es die Welt wider Erwarten nicht gibt. Sie kann auch fruchtbar gemacht werden, wenn wir verstehen wollen, was es gibt.

Der Supergedanke

Nennen wir die These, dass es die Welt nicht gibt, den HAUPTSATZ DER NEGATIVEN ONTOLOGIE. Dem steht der ERSTE HAUPTSATZ DER POSITIVEN ONTOLOGIE gegenüber, der besagt, dass es notwendigerweise unendlich viele Sinnfelder gibt. Den ersten Hauptsatz der positiven Ontologie können wir uns durch ein weiteres Gedankenexperiment verdeutlichen. Stellen wir uns vor, es gäbe nur einen einzigen Gegenstand, sagen wir einen blauen Würfel. Doch wenn es nur diesen einen Gegenstand und sonst nichts gäbe, gäbe es kein Sinnfeld, in dem der blaue Würfel erscheint. Allerdings gäbe es dann den Würfel auch nicht, weil ja nur dann etwas existiert, wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem es erscheint. Wenn es nur einen einzigen Gegenstand gäbe, gäbe es überhaupt keinen, da

der angeblich ganz und gar einsame Gegenstand ja in einem Sinnfeld erscheinen muss, um zu existieren. Eines ist keines, oder wie Amie Mann im Soundtrack zu Paul Thomas Andersons Film *Magnolia* singt: »One is the loneliest number.«

Folglich gibt es mindestens einen Gegenstand und ein Sinnfeld. Nun muss es aber mindestens noch ein weiteres Sinnfeld geben. Denn damit es auch nur ein einziges Sinnfeld gibt, muss es nach dem Hauptsatz der negativen Ontologie noch ein weiteres geben, in dem das erste Sinnfeld erscheint. Demnach gibt es also mindestens einen Gegenstand und zwei Sinnfelder.

Wir haben aber auch schon gesehen, dass man unter »Gegenstand« einfach nur dasjenige verstehen sollte, worüber wir mit wahrheitsfähigen Gedanken nachdenken können. Dazu gehören nicht nur Dinge im engeren Sinn, sondern auch die Sinnfelder selbst. Folglich sind der ursprünglich einsame Gegenstand und die beiden notwendig anzunehmenden Sinnfelder ihrerseits drei Gegenstände unseres Denkens. Daraus folgt, dass sie mindestens im Sinnfeld unseres Denkens existieren, so dass wir wiederum ein weiteres Sinnfeld angenommen haben.

In diesem Zusammenhang können wir nun eine weitere These, den ZWEITEN HAUPTSATZ DER POSITIVEN ONTOLOGIE, aufstellen: Jedes Sinnfeld ist ein Gegenstand. Daraus folgt unmittelbar, dass es für jedes Sinnfeld ein Sinnfeld gibt, in dem es erscheint. Die einzige Einschränkung ist die Welt. Denn diese kann kein Sinnfeld sein, da sie nicht erscheinen kann, weshalb sie auch kein Gegenstand sein kann.

Doch haben wir uns jetzt nicht endgültig in einen Widerspruch verstrickt? Haben wir nicht über die Welt nachgedacht? Wenn wir aber über sie nachgedacht haben, dann existiert sie ja, nämlich als Gedankeninhalt. Da unsere Gedankeninhalte in unseren Gedanken existieren, gibt es ein Sinnfeld (unsere Gedanken), in dem die Welt erscheint. Also gibt es sie ja doch, oder nicht?

Wenn die Welt in unseren Gedanken existierte, könnten unsere Gedanken nicht in der Welt existieren. Sonst gäbe es ja eine Welt, die aus unseren Gedanken und »der Welt« (im Sinne eines Gedankeninhalts) bestünde. Wir können also auch nicht über die Welt nachdenken. Wie die geniale US-amerikanische Fernsehserie *Seinfeld* (ja, die Namensähnlichkeit zu Sinnfeld ist kein Zufall) uns gelehrt hat, ist alles eine »show about nothing«. Alles, was es gibt, alles, was erscheint, zeigt uns letztlich, dass es die Welt nicht gibt. Denn es gibt alles nur deswegen, weil es die Welt nicht gibt. Man kann nicht über die Welt nachdenken. Was man erfasst, wenn man es versucht, ist nichts; genau genommen sogar »weniger als nichts«. Jeder Gedanke über die Welt ist ein Gedanke in der Welt. Wir können nicht von oben herab über die Welt nachdenken und können deswegen wortwörtlich nicht über die Welt nachdenken. Gedanken über die Welt »im Ganzen« sind nicht wahrheitsfähig, sie haben keinen Gegenstand, auf den sie sich beziehen.

Ich hoffe, Sie gestatten mir noch eine weitere, kleine Windung der Reflexionsschraube. Denn nun wollen wir einmal einen leicht akrobatischen Gedanken versuchen. Dieser akrobatische Gedanke besteht darin, dass wir uns einen Gedanken denken, der zugleich über die Welt im

Ganzen und über sich selbst nachdenkt. Dieser-Gedanke könnte die Welt vielleicht retten und zur Existenz bringen. Nennen wir dies den »Supergedanken«, den wir so definieren: Der SUPERGEDANKE ist der Gedanke, der zugleich über die Welt im Ganzen und über sich selbst nachdenkt. Der Supergedanke denkt sich selbst und alles andere auf einmal.

Diesen (leider falschen) Supergedanken hat der genialste Metaphysiker aller Zeiten, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, in Anlehnung an einige altgriechische Ideen eingeführt und in einem der besten (und schwierigsten) Philosophiebücher aller Zeiten begründet, in seiner *Wissenschaft der Logik*. Hegels Name für den Supergedanken ist »die absolute Idee«, und man sieht leicht, dass dieser Name der Sache schon ganz angemessen war. Der Supergedanke ist sozusagen die beste Idee, auf die man kommen kann, eben die absolute Idee. Entsprechend können wir der Behauptung, dass es einen Supergedanken gibt, nun auch einen Namen geben. Die These, es gibt einen Supergedanken, ist der ABSOLUTE IDEALISMUS.

Allerdings ist der absolute Idealismus falsch. Wenn der Supergedanke wahr sein soll, muss er nämlich existieren. Doch in welchem Sinnfeld erscheint er? Erscheint er in sich selbst, ergibt sich genau das Weltproblem: Der Supergedanke kann nicht in sich selbst erscheinen, weil dann die Welt in sich selbst, und zwar noch neben der Welt, erscheint. Dieser Gedanke ist in Abbildung 3 illustriert.

Natürlich ist dieses Diagramm genau besehen wiederum unvollständig und unzureichend. Denn im Supergedanken, der im Supergedanken vorkommt, kommt

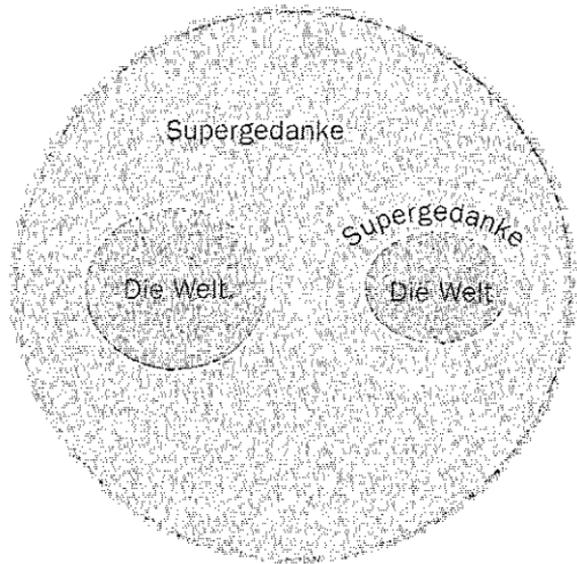


Abbildung 3

ja wiederum der Supergedanke vor, weil dieser hier definiert ist als ein Gedanke, der in sich selbst vorkommt – eine unendliche Verschachtelung. Es bleibt ganz einfach dabei, dass das Allumfassende nicht in sich selbst erscheinen kann. Das Allumfassende ist nicht nur unerreikbaar für uns, weil uns die Zeit fehlt, es hinreichend zu durchdenken, sondern auch, weil es kein Sinnfeld gibt, in dem es erscheinen kann. Es existiert nicht.

Nihilismus und Nichtexistenz

Kommen wir auf eine sozusagen irdischere und anschaulichere Ebene zurück und stellen uns noch mal den blauen Würfel vor. Wenn er ganz allein stünde und

völlig von anderen Gegenständen isoliert wäre, könnte er nicht existieren. Könnten wir einen einzigen Gegenstand von allen anderen Gegenständen isolieren (sei dies in Gedanken oder im Universum oder in welchem Gegenstandsbereich auch immer), hörte er sofort auf zu existieren, weil er von jeglichem Sinnfeld isoliert wäre, in dem er erscheinen kann. Wenn wir den blauen Würfel aus allen Sinnfeldern und in diesem Sinne aus der Welt entfernen, implodierte er gewissermaßen und verpuffte ontologisch. Er wäre einfach weg. Wäre er völlig einsam, existierte er nicht mehr. »One is the loneliest number.«

So gesehen, besteht die Welt aus vielen kleinen Kopien ihrer selbst. Denn jeder einzelne Gegenstand beansprucht seine Autonomie, beansprucht, genau der Gegenstand zu sein, der er ist, sei dies nun ein Kaffeetisch, eine Gemüsesuppe oder eine mathematische Gleichung. Gegenstände treten aber nur vor einem Hintergrund hervor, ohne den sie nicht existieren können. Für jede der vielen kleinen Weltkopien gilt, dass sie im Kleinen Bilder der Welt erschaffen, so dass viele kleine Weltmuster existieren. Hiermit meine ich das Folgende: Damit überhaupt irgendein Gegenstand existieren kann, kann er nicht völlig isoliert sein. Er muss in einem Sinnfeld erscheinen. Dieses Sinnfeld scheint damit aber wiederum zu einsam zu sein, um existieren zu können. Deswegen erscheint auch dieses Sinnfeld in einem weiteren Sinnfeld, und so weiter. Wir kommen niemals an ein Ende, wir erhalten auf diese Weise niemals das letzte Sinnfeld, in dem alles erscheint, die Welt. Vielmehr wird die Welt immer wieder hinausgeschoben, weshalb zumindest

alle Sinnfelder existieren, die wir uns denken können (zumindest in unseren Gedanken), die Welt selbst aber nicht. Die Welt können wir uns nicht einmal denken, weil die gedachte Welt nicht mit der Welt identisch sein kann, in der wir über die Welt nachdenken.

Den unendlichen Aufschub der Welt kann man sich als eine Form der FRAKTALEN ONTOLOGIE vorstellen. Fraktale sind geometrische Gebilde, die aus unendlich vielen Kopien ihrer selbst bestehen. Berühmte Beispiele sind etwa der Pythagoras-Baum, siehe Abbildung 4, oder der das Sierpinski-Dreieck, siehe Abbildung 5.

Die Welt ist sozusagen unendlich häufig in sich selbst hineinkopiert, sie besteht aus lauter kleinen Welten, die wiederum aus lauter kleinen Welten bestehen.

Wir erkennen deswegen immer nur Ausschnitte des Unendlichen. Ein Überblick über das Ganze ist unmöglich, weil das Ganze nicht einmal existiert. In den schönen Worten Rilkes:

Der Schöpfung immer zugewendet, sehn
wir nur auf ihr die Spiegelung des Frein,
von uns verdunkelt. Oder daß ein Tier,
ein stummes, aufschaut, ruhig durch uns durch.
Dieses heißt Schicksal: gegenüber sein
und nichts als das und immer gegenüber.²⁸

Allerdings war Rilke der Meinung, dass es dennoch einen Ausweg gibt, eine Art Rettung vor dem Unendlichen, die er Tieren, Göttern, Engeln, Kindern und sogar Toten zu-
traut – poetische Gedankenspiele, auf die wir uns hier zum Glück nicht einlassen müssen.

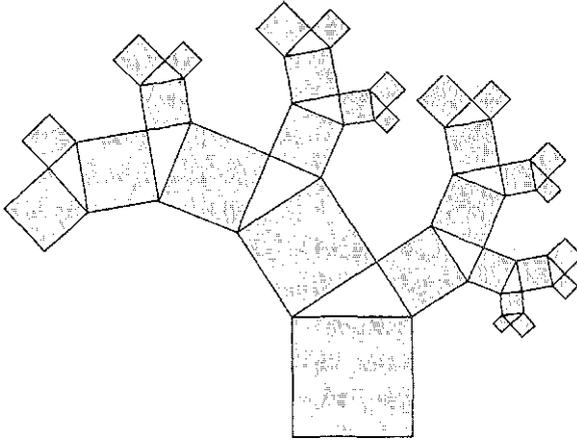


Abbildung 4 Pythagoras-Baum

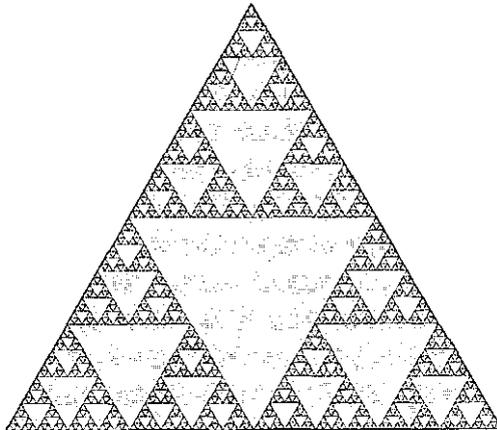


Abbildung 5 Sierpinski-Dreieck

Aber sind wir jetzt nicht endgültig verloren? Wenn die Welt selbst zwar nicht existiert, aber dafür unendlich viele Kopien von ihr, bricht jetzt nicht endgültig alles zusammen? Wird jetzt nicht alles völlig unbestimmt und chaotisch? Woher wissen wir denn, auf welcher Ebene wir uns befinden? Befindet sich alles, was wir wahrnehmen, vielleicht nur als eine Art Elementarteilchen in einem größeren Sinnfeld, in dem ein sehr viel größerer Mensch denselben Gedanken denkt?

In der Geometrie könnte man immerhin durch formale Operationen Ebenen unterscheiden, auf denen man sich befindet. Doch wie markiert man die Ebenen der Wirklichkeiten, in denen wir leben? Oder in unserem Fall: Woher wissen wir denn eigentlich, auf welcher Ebene oder in welchen Sinnfeldern wir uns gerade befinden? Wenn letztlich unablässig eine *unendliche Sinnexplosion mitten im Nichts* stattfindet, wie können wir uns selbst verorten? Geht nicht alles im Nichts unter?

Diese Befürchtung hängt eng mit dem Phänomen des sogenannten »Nihilismus« zusammen. Der MODERNE NIHILISMUS (von lateinisch »nihil« = »nichts«), der in ganz verschiedenen Spielarten auftritt, besagt, dass letztlich alles sinnlos ist. Wir kämpfen und mühen uns auf unserem kleinen unwichtigen Planeten ab, der sich mitten im Unendlichen bewegt, ohne dass wir wirklich angeben könnten, wo wir uns befinden oder was das Ganze soll. Nach Einsteins Relativitätstheorie ist es nicht einmal ganz einfach anzugeben, zu welcher Zeit wir leben, weil es keine einzige absolute Gleichzeitigkeit, keinen Zeitpunkt gibt, an dem alle Ereignisse, die »jetzt« im Universum stattfinden, gemessen werden könnten. Manche

Physiker und Metaphysiker meinen sogar, dass es gar keine Zeit gibt, dass eigentlich alles schon passiert ist und Zeit nur eine Art Illusion sich »bewegender« Wesen ist.²⁹ Leben wir überhaupt noch ein sinnvolles Leben, oder zerstört die unendliche Verschachtelung der Welt in Sinnfeldern nicht allen Sinn, alle Wichtigkeit?

Nicht im Geringsten, eher im Gegenteil: Vor lauter Sinn könnten wir die Orientierung verlieren. Dies meinte vielleicht der berühmte griechische Protophilosoph Thales von Milet, von dem überliefert wird, er habe gesagt: »Alles ist voll von Göttern.« Der große Nachkriegsphilosoph Hans Blumenberg hat darin in einigen sehr schönen und anregenden Büchern eine Klage ausgemacht.³⁰ Weil es für Thales einfach viel zu viele Götter gegeben habe, habe er sich die Sache einfacher machen wollen und einen modernen wissenschaftlichen Gedanken erfunden, den Gedanken, dass letztlich alles, was es gibt, aus einem einzigen Stoff besteht: »Alles ist Wasser« (als Einwohner einer Hafenstadt nahm er das Wasser ziemlich wichtig). Wir wissen zwar heute, dass nicht alles Wasser ist, meinen aber noch immer, dass es vielleicht eine einzige Weltsubstanz gibt, aus der alles besteht.

Thales' Satz »Alles ist Wasser« ist jedoch gleich doppelt falsch. Es ist sicher falsch, dass alles Wasser ist (manches ist Feuer und manches Gestein). Es ist aber auch falsch, dass es irgendetwas gibt, das alles ist. »Alles« bedeutet nichts. Der Ausdruck »alles« bezieht sich auf nichts Bestimmtes. Man kann zwar sagen: »Alle Löwen mögen gern Gazellen« oder »Alle Flüsse führen Wasser«, aber man kann nicht sagen: »Alles ist X«. Denn sonst gäbe es ein allerallgemeinstes X, einen allerallgemeinsten Be-

griff, unter den alles fällt. Dieser allerallgemeinste Begriff wäre dann aber schon wieder die Welt, von der wir bereits wissen, dass es sie nicht gibt. Es gibt deswegen keine Theorie, die alles auf einmal beschreibt, weil es so etwas wie »alles auf einmal« nicht geben kann.

Doch sagt die von mir vorgeschlagene fraktale Ontologie etwa nicht, dass alles gleich ist, dass alles kleine Weltkopien sind, die nur im Zusammenhang existieren und sich dadurch von der Welt unterscheiden? Dann hätte sie den gleichen Fehler wie Thales begangen und gesagt: »Alles ist Sinnfelder«, oder grammatisch angemessener: »Sinnfelder sind alles, was es gibt.«

Stellen wir uns das etwas bildlicher vor: Wenn es nur Sinnfelder in jeweils anderen Sinnfeldern gibt, weil man kein Sinnfeld isolieren kann, ist »die Wirklichkeit« dann eine Art unendlich in sich verschachteltes, unendlich großes Fliegenauge? Befinden wir uns in irgendeinem solchen Segment und können nicht feststellen, in welchem, da alle Segmente ununterscheidbar voneinander sind? Eine solche Lage wäre wohl sprichwörtlich »zum Verrücktwerden«.

Ich kann Sie allerdings beruhigen. Wir befinden uns nicht in dieser Lage, oder genauer: Meine Argumente legen zumindest nicht nahe, dass wir uns in dieser oder einer ähnlichen Lage befinden. Denn nur wenn sich die Sinnfelder in nichts voneinander unterscheiden, gäbe es eine glatte Sinnfeldoberfläche – ein unendlich verschachteltes, unendlich großes Fliegenauge. Die Sinnfelder sind aber ziemlich verschieden: Eine Schifffahrt auf dem Amazonas unterscheidet sich grundlegend von einem Traum oder einer physikalischen Gleichung. Staats-

bürgerschaft ist etwas ganz anderes als mittelalterliche Malerei.

Was ein Sinnfeld zu einem Sinnfeld macht, ist eben nicht dadurch erschöpft, dass es ein Sinnfeld ist. Genau deswegen spreche ich von Sinnfeldern und nicht von Gegenstandsbereichen. Der Unterschied ist folgender: Ein Bereich ist tendenziell neutral gegenüber der Frage, was in ihm vorkommt. Nehmen wir ein Haus irgendwo in Brooklyn. Über dieses Haus weiß ich nur, dass es sieben Zimmer hat. Diese Zimmer sind Gegenstandsbereiche. An den Zimmern ändert sich nichts. Was auch immer man in ihnen findet, es bleiben Zimmer. Auch ein leeres Zimmer ist noch ein Zimmer. Im Unterschied dazu sind Sinnfelder nicht ohne die Ausrichtung oder Anordnung der Gegenstände zu verstehen, die in ihnen erscheinen. Es ist eher wie mit Magnetfeldern; man sieht diese ja auch nur dann, wenn man bestimmte Gegenstände ausstret, die die Form des Feldes zeigen. Sinnfelder werden durch die Gegenstände bestimmt, die in ihnen erscheinen. Die Sinnfelder und ihre Gegenstände gehören zusammen. Die Gegenstände sind mit dem Sinn der Sinnfelder eng verbunden.

Daran kann man erkennen, dass Identität oder Individualität wesentlich für unser Verständnis von Sinnfeldern ist. Damit es überhaupt mehrere Sinnfelder geben kann, müssen sie voneinander unterschieden sein. Was Sinnfelder jeweils voneinander unterscheidet, ist ihr Sinn, den wir kennen müssen, wenn wir wissen wollen, in welchem Sinnfeld wir uns befinden. Der ontologische Begriff des Sinnfeldes erklärt uns nur, dass es viele Sinnfelder geben muss und dass sie sich voneinander unter-

scheiden. Er sagt uns aber nicht konkret, welche Sinnfelder es gibt und wie sie beschaffen sind. Dazu brauchen wir neben der Ontologie die anderen Wissenschaften, Erfahrung, unsere Sinne, Sprache, Denken, in einem Wort: die gesamte Wirklichkeit des menschlichen Erkennens. Die Ontologie zeigt uns nur, dass die Wirklichkeit nicht aus letztlich ununterschiedenen Sinnfeldern bestehen kann, die überall völlig gleich sind. Aber *welche* Sinnfelder es jeweils gibt, die Auflistung konkreter Sinnfelder, ist keine Leistung der Ontologie, sondern der empirischen Wissenschaften.

Wir können uns dabei täuschen. Denn wir können uns versehentlich im falschen Sinnfeld verorten. In diesem Sinn täuscht man sich etwa, wenn man meint, dass es in Norwegen Trolle gibt. Denn Trolle mag es zwar in der nordischen Mythologie geben (die es wiederum auch in Norwegen gibt). Aber damit gibt es noch lange keine Trolle in Norwegen. Denn was zum Sinnfeld »Norwegen« gehört, kommt in gewissen Staatsgrenzen vor oder hat die Staatszugehörigkeit. Trolle befinden sich aber weder auf dem Landstrich, den wir »Norwegen« nennen, noch sind sie norwegische Staatsbürger. Also gibt es keine Trolle in Norwegen, sondern nur in der nordischen Mythologie.

Vor diesem Hintergrund können wir ein großes Rätsel der Philosophiegeschichte lösen. Dieses Rätsel ergibt sich aus der Frage, wie negative Existenzaussagen zu verstehen sind. *Negative Existenzaussagen* sind Sätze, die von etwas sagen, dass es nicht existiert. Diese Sätze bereiten den Philosophen seit vielen Jahrhunderten Kopfzerbrechen. Der Grund dafür liegt darin, dass wir

scheinbar voraussetzen, dass etwas existiert, wenn wir ihm eine Eigenschaft zusprechen: Wenn ich sage, dass Judith Kopfschmerzen hat, setze ich sowohl voraus, dass es Judith, als auch, dass es Kopfschmerzen gibt. Sonst könnte Judith ja keine Kopfschmerzen haben. Wenn dies allgemein für Aussagen gilt, dann gilt dies auch für negative Aussagen. Wenn wir behaupten, dass Judith kein Auto besitzt, dann unterstellen wir, dass es sowohl Judith als auch Autos gibt, nur dass sich derzeit kein Auto in Judiths Besitz befindet. Doch wie, wenn wir behaupten, dass Judith nicht existiert? Unterstellen wir dann, dass es Judith und existierende Gegenstände gibt, nur dass Judith nicht zu den existierenden Gegenständen gehört? Wenn Judith die Eigenschaft hat, nicht zu existieren, muss sie dann nicht existieren? Schließlich kann etwas, das nicht existiert, keine Eigenschaften haben. Judith hat aber scheinbar die Eigenschaft, nicht zu existieren, also muss sie existieren, was auf den Widerspruch hinausläuft, dass Judith existieren muss, wenn sie nicht existiert.

Manchmal wird dieses Problem auch damit in Verbindung gebracht, dass wir vom Nichts nichts aussagen können. Wenn wir vom Nichts etwas aussagen, setzen wir scheinbar sowohl voraus, dass es existiert, als auch, dass es etwas Bestimmtes, eben das Nichts, ist. Damit hätten wir das Nichts aber verfehlt, denn es ist weder irgendetwas Bestimmtes, noch existiert es. Das Nichts scheint allenfalls dasjenige zu sein, das wir »erfassen«, wenn wir nicht denken, was natürlich bedeutet, dass wir es gedanklich nicht erfassen können. Doch damit haben wir schon wieder einiges über das Nichts ausgesagt, so dass sich die Frage stellt, ob es nicht doch etwas ist.

Diese Probleme stellen sich aber leicht als Scheinprobleme heraus. Wir müssen negative Existenzaussagen und letztlich auch das Nichts einfach auf ganz andere Weise verstehen.

Was behaupten wir also, wenn wir sagen, dass es irgendetwas nicht gibt? Wenn wir beispielsweise behaupten, dass es keine Hexen gibt, was meinen wir dann eigentlich? Schauen wir genau hin und formulieren eine wahre negative Existenzaussage:

Es gibt keine Hexen.

Dagegen könnte nun jemand einwenden, dass es sehr wohl Hexen gibt, beispielsweise in Goethes *Faust*, in *Blair Witch Project*, in den verwirrten Köpfen der spanischen Inquisitoren und im Kölner Karneval. Der Satz

Es gibt Hexen.

ist also ebenso wahr. Jetzt haben wir aber einen unangenehmen Widerspruch. Denn jetzt haben wir den Satz

Es gibt Hexen, und es gibt keine Hexen.

Man sieht allerdings sofort, dass hier kein echter Widerspruch vorliegt. Denn wir haben nicht gesagt, dass es Hexen *einfach so* gibt oder dass es *einfach so* keine Hexen gibt. Es ist jeweils eine Frage des Kontextes: Wenn wir bestreiten, dass etwas existiert, bestreiten wir immer, dass es in einem bestimmten Sinnfeld erscheint. Und ohne einen Widerspruch zu riskieren, können wir im selben Atem-

zug behaupten, dass es in einem anderen Sinnfeld erscheint. Es gibt also Hexen, aber eben nicht in dem Sinne, in dem die spanische Inquisition dies meinte. Wenn ich sage, dass es keinen McDonald's in meinem Stadtteil gibt, habe ich ja nicht behauptet, dass es einfach so oder überhaupt keinen McDonald's gibt. Dies gilt im Allgemeinen: Existenzaussagen, seien sie positiv oder negativ, beziehen sich immer nur auf ein Sinnfeld oder einige Sinnfelder, niemals aber auf alle und am allerwenigsten auf ein allumfassendes Sinnfeld. Gerade weil es kein allumfassendes Sinnfeld gibt, bedeutet dies, dass Existenz immer relativ ist, nämlich relativ auf ein oder mehrere Sinnfelder.

Hier könnte der eine oder andere Leser einen Einwand erheben wollen: Kontrastiert Existenz denn nicht mit Halluzination, Irrtum und bloßer Einbildung? Wenn wir sagen, dass es Maulwürfe gibt, sagen wir dann nicht, dass Maulwürfe nicht bloß eingebildet sind, dass sie *wirklich* existieren? Oder wenn es um Außerirdische geht: Wir wollen doch nicht wissen, ob es Außerirdische in unserer Einbildung gibt, sondern ob sie irgendwo da draußen *wirklich* existieren.

Dieser Einwand unterscheidet fälschlich zwischen *Existenz* und *Einbildung*. Denn auch Einbildungen existieren, und vieles existiert nur in Einbildungen. Die Zusätze »existiert *nur in*« sowie »existiert *wirklich*«, heben die Relativität nicht auf. Dies sieht man etwa an einer Diskussion zwischen zwei *Faust*-Interpreten. Der eine sagt, es gebe keine Hexen in *Faust*. Faust halluziniere die Hexen nur. Der andere wendet ein, dass es die Hexen in *Faust* wirklich gibt, dass sich Faust diese nicht einbildet, sondern dass sie in der Welt des Dramas real sind. Die

Unterscheidung zwischen »wirklich« und »bloß eingebildet« betrifft also auch Sinnfelder wie die Welt eines Dramas, die ohnehin »bloß eingebildet« sind. Auch im »bloß Eingebildeten« gibt es also den Kontrast von »Wirklichem« und »bloß Eingebildetem«.

Existenz ist deswegen auch nicht primär damit verbunden, dass etwas im Universum vorkommt oder ein physischer, materieller Gegenstand ist. Sonst könnte man nicht die Frage diskutieren, welche fiktiven Figuren innerhalb einer Romanwelt wirklich existieren und welche nicht. Existenz ist immer Existenz in einem spezifischen Sinnfeld. Die Frage ist immer, um welches Sinnfeld es geht, und darin täuschen wir uns häufig. Hexenverfolgende Institutionen haben ihre Einbildungen mit Frauen verwechselt, die sich in Europa aufhalten. Doch keine Frau, die sich je in Europa oder sonst wo aufgehalten hat, war eine (magiebegabte) Hexe. Hexen existierten demnach immer nur in der Einbildung ihrer Verfolger. Doch sie existierten niemals auf der Erde. Im Sinnfeld »Erde« erscheinen keine Hexen, im Sinnfeld »Vorstellungen frühneuzeitlicher Hexenjäger« schon. Also ist es eine völlig legitime Behauptung, dass es in einigen frühneuzeitlichen Vorstellungen Hexen gab oder dass es Hexen in *Faust* gibt.

Außenwelt und Innenwelt

Leider hinken viele Philosophen den Fortschritten der modernen Philosophie seit Kant hinterher. Sie meinen deswegen immer noch wie einige materialistische Phi-

losophen der Frühen Neuzeit, es gebe eine sogenannte »Außenwelt«, die auf unsere Sinnesorgane einwirkt, und daneben auch noch unsere Vorstellungen von dieser »Außenwelt«. Während die Außenwelt eben existiere, seien unsere Vorstellungen wahr oder falsch, die Außenwelt sei weder wahr noch falsch, sondern einfach da. Dabei ist es schlichtweg falsch, dass es eine Außenwelt und daneben die Vorstellungen gibt, die wir uns von ihr machen. Denn dies setzt ein ontologisch falsches, sogenanntes wissenschaftliches Weltbild voraus.

Der erste Irrtum besteht schon darin, die Wissenschaft mit einem Weltbild in Verbindung zu bringen. Dies ist übrigens keine Philosophen-Weisheit. Mir und vielen anderen Erwachsenen meiner Generation ist sie bereits durch die *Muppet Show* bekannt, die – wie so manches Kinderbuch und viele Kinder – sehr viel weiser ist als viele Anhänger eines angeblichen »wissenschaftlichen Weltbildes«. In der *Muppet Show* gibt es ein Programm, das sich *Schweine im Weltall* nennt. Der Titel sagt schon alles. Denn es geht vor allem darum, den Kindern beizubringen, dass wir Menschen gerade nicht einfach nur Schweine im Weltall sind. Wir sind nicht einfach nur fressende, verdauende und rechnende Tiere, die sich in den unendlichen stupiden Weiten einer sinnlosen Galaxie verlieren, sondern Menschen, und das heißt vor allem: Wesen, die wissen, dass sie existieren und dass sie in einer Welt vorkommen. In einer Folge von *Schweine im Weltall* taumelt das Raumschiff »Schweinedreck« hoffnungslos und verloren durch den Weltraum. In der ersten Einstellung sehen wir, wie der Kapitän versucht, eine Karte der unendlichen Weiten zu zeichnen – die

umgekippte 8 gerät ihm jedoch bloß zu einem Entchen. Unterdessen schreit Miss Piggy entsetzt auf: »Oh nein, nein, nein. Wir sind verloren in der endlosen Weite des Raumes. Warum geben wir es nicht zu!« Woraufhin sie einen existentiellen Zusammenbruch erleidet. Der Kapitän erwidert nur: »Ich war schon einmal in einer ähnlichen ausweglosen Situation und habe doch rausgefunden.« Plötzlich stellen die Schweine fest, dass sie ein »Feld mit tödlichen Naschwellen« durchqueren, weswegen der Bleistift des Kapitäns nach Pflaumen schmeckt. Die Welten »verwandeln alles an Bord in etwas Essbares«. Die Schweine bewegen sich in ein Sinnfeld, in dem alles essbar ist, ihr Raumschiff wird zu einem Ort, in dem es nur noch ums Fressen geht.

Das sogenannte wissenschaftliche Weltbild nimmt tatsächlich an, dass Menschen so eine Art Schweine im Weltall sind. Es verwechselt Existenz mit dem Bereich des sinnlich Zugänglichen und projiziert die menschlichen Sinnbedürfnisse auf die Weiten der Galaxien. Kein Wunder, dass alles bedeutungslos und sinnentleert erscheint, wenn man den Menschen als ein Schwein im Weltall ansieht (auch wenn wir uns, zugegeben, manchmal wie Schweine im Weltall aufführen)!

Wenn wir uns mit Weltbildern, der Wirklichkeit im Ganzen oder der Realität befassen, gehen wir normalerweise sehr weit auf Distanz zu unseren alltäglichen Erfahrungen. Deswegen übersehen wir allzu leicht, was Heidegger als »überspringen« bezeichnet hat.³¹ Wir blicken sozusagen von außen auf die Wirklichkeit und fragen uns, wie sie beschaffen ist. Aus dieser merkwürdigen Distanz erscheint es vielen so, als ob die Welt irgendwie

da draußen wäre, als ob wir in einer Art Zimmer oder Kino sitzen und uns die Wirklichkeit anschauen. Daher kommt dann der Begriff der »Außenwelt«. Aber wir sind natürlich mittendrin, nur dass wir oft keine Ahnung haben, wo wir drin sind, was das Ganze soll oder in welchem Film wir gelandet sind.

Doch indem wir uns so weit von unserem wirklichen Leben entfernen, haben wir schon viele theoretische Vorentscheidungen getroffen. Eigentlich muss man sagen, dass wir diese Entscheidungen meistens gar nicht selbst bewusst treffen, sondern dass sie für uns schon getroffen worden sind. Denn Weltbilder werden durch Medien, durch Erziehungssysteme und Institutionen aller Art verbreitet. Wir werden ständig mit manipulierten (weil unzulässig aufbereiteten, hübsch eingefärbten) Bildern des Hubble-Teleskops und mit Modellen der neuesten Elementarteilchen beschossen, die uns den endgültigen Einblick ins Universum ermöglichen sollen. Während früher Prediger aller Art ihre Botschaften verbreiteten, werden heute Wissenschaftler und Experten befragt, die uns mitteilen, dass es im Grunde nur Gottesteilchen und Higgsfelder gibt, und dass wir Menschen eigentlich nur Schweine im Weltall sind, die grundsätzlich nur an Fortpflanzung und Futter interessiert sind. Auf solche Gedanken kommt man nur, wenn man den Eindruck hat, dass die Art und Weise, wie wir unser Leben erfahren, die Art und Weise, wie uns die Welt jeweils vorkommt, letztlich eine Illusion ist. Die Welt soll dasjenige sein, was man sieht, wenn man den »Blick von Nirgendwo« einnimmt, wie dies der amerikanische Philosoph Thomas Nagel genannt hat.³² Wohlgermerkt hat Nagel gezeigt, dass wir

den Blick von Nirgendwo nicht erreichen können, dass er lediglich ein verwirrendes Ideal darstellt, das wir anstreben, um unsere persönlichen Interessen bei der Frage nach der Wahrheit möglichst auszublenden.

· · · · ·
Erinnern Sie sich daran, wie Ihnen die Welt als Achtjähriger erschien? An Ihre Hoffnungen, Wünsche, Ängste, daran, wie Sie sich Ihr Leben in zehn oder mehr Jahren vorgestellt haben! Erinnern Sie sich an die alten Freunde, an Familienfeiern, Urlaube, den ersten Sommertag, eine wichtige Erkenntnis in der Schule! Nun machen Sie sich einmal klar, wie sehr sich Ihre Wahrnehmung im Lauf der Zeit verändert hat. Was Sie dabei beobachten, ist ein Sinnsfeldwechsel, der Übergang von einem Sinnsfeld in ein anderes. Dafür müssen wir aber nicht erst unsere gesamte Lebensgeschichte bemühen. Wir machen die Erfahrung des Sinnsfeldwechsels ständig, in jedem noch so unwichtigen Augenblick. Ich schreibe diese Zeilen gerade auf meinem Balkon, es ist der erste sommerliche Tag, Ende April 2012. Während ich diese Zeilen schreibe, blicke ich hin und wieder auf einen schönen Kirchturm, den ich von meinem Balkon aus sehen kann. Ein Nachbarkind ruft mir etwas zu. Der kleine David spielt mit einem Gartenschlauch und sucht meine Aufmerksamkeit. Ein Segelflieger zieht gerade vorüber, und ich denke an ein Gespräch mit Thomas Nagel über die Gedanken, die ich soeben niederschreibe. Dabei versetze ich mich in sein Büro in New York am Washington Square Park. Er sitzt hinter seinem Schreibtisch und hat eine sehr bedächtige und wohlwollende Art. Jetzt kehre ich aus meinen Erinnerungen zurück und verspüre einen Anflug von Durst. Ich nippe an einem Tee, der neben mir steht.

Was sich hier vollzogen hat, ist eine kleine Reise, die wir täglich viele Hundert Mal vollführen. Wir streifen von Erinnerungen zu ganz körperlichen Eindrücken wie der angenehmen Wärme oder der unbequemen Hose hin zu theoretischen Gedanken und Geräuschen. Wir fragen uns, wie wir mit unseren Mitmenschen (etwa dem kleinen David) umgehen sollen und wie der nächste Satz lauten wird. Unablässig bewegen wir uns durch unzählige Sinnfelder und kommen dabei niemals an, und ganz sicher nicht bei einem endgültigen Sinnfeld, das alles umfasst. Selbst wenn ich mir die unendlichen Weiten der Galaxien ausmale oder physikalische Gedankenexperimente anstelle, durchstreife ich doch immer nur wieder andere Sinnfelder. Es ist, als würden wir von Sinnfeld zu Sinnfeld geschickt. Selbst wenn wir unser Leben sehr bewusst in die Hand nehmen und zielgerichtet handeln, begegnen uns jeden Augenblick unzählige Zufälligkeiten: Gerüche, die wir nicht erwartet haben, Menschen, die wir nicht kennen, Situationen, denen wir noch niemals ausgesetzt waren. Unser Leben ist eine einzige Bewegung durch verschiedene Sinnfelder, und die Zusammenhänge stellen wir jeweils her oder finden sie vor. Beim Tippen dieser Zeilen bringe ich etwa das Sinnfeld »erster sommerlicher Tag, an dem ich diese Zeilen schreibe« in Anschlag und verorte die erscheinenden Gegenstände in ihm. Deswegen gibt es den Kirchturm und den kleinen David auf diesen Seiten – alltägliche Kleinigkeiten, aber wichtige.

Unsere Alltagssprache reicht allerdings kaum hin, um uns wirklich an das heranzuführen, was wir erleben, weshalb Dichter wie Rainer Maria Rilke sich letztlich als

die besseren Phänomenologen, als Retter der Phänomene, erwiesen haben. In einem seiner *Neuen Gedichte* beschreibt er die Kindheit genauso wie die Sinnfeldontologie, die in vielem an Rilkes Dichtung orientiert ist.

Es wäre gut viel nachzudenken, um
von so Verlorenem etwas auszusagen,
von jenen langen Kindheit-Nachmittagen,
die so nie wiederkamen – und warum?

Noch mahnt es uns –: vielleicht in einem Regnen,
aber wir wissen nicht mehr was das soll;
nie wieder war das Leben von Begegnen,
von Wiedersehn und Weitergehn so voll

wie damals, da uns nichts geschah als nur
was einem Ding geschieht und einem Tiere:
da lebten wir, wie Menschliches, das Ihre
und wurden bis zum Rande voll Figur.

Und wurden so vereinsamt wie ein Hirt
und so mit großen Fernen überladen
und wie von weit berufen und berührt
und langsam wie ein langer neuer Faden
in jene Bilder-Folgen eingeführt,
in welchen nun zu dauern uns verwirrt.³³

Wir Menschen wollen völlig zu Recht wissen, was das Ganze eigentlich soll und worin wir uns befinden. Diesen metaphysischen Trieb darf man nicht unterschätzen, denn er macht den Menschen aus. Der Mensch ist ein

metaphysisches Tier, ein Tier, dem es auch darum geht, seine »Stellung im Kosmos« zu bestimmen, wie dies Max Scheler in einem klassischen Büchlein genannt hat.³⁴ Doch müssen wir mit unserer Antwort auf die Frage, was das Ganze eigentlich soll, sehr vorsichtig sein. Denn wir können nicht einfach unsere Erfahrung überspringen und so tun, als ob es eine riesengroße Welt gäbe, in der unsere Erfahrung eigentlich keinen Platz hat. Diesen Fehler hat der Philosoph Wolfram Hogrebe in seinem Buch *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen* zutreffend als »kalte Heimat« bezeichnet.³⁵

Die Welt, in der wir leben, zeigt sich als ein einziger, stetiger Übergang von Sinnfeld zu Sinnfeld, als Verschmelzung und Verschachtelung von Sinnfeldern. Es handelt sich nicht um eine insgesamt kalte Heimat, weil es so etwas wie »insgesamt« nicht gibt.

Es ist unbestreitbar, dass wir die Welt »vom Standpunkt eines Menschen«³⁶ sehen, wie Kant gesagt hat. Doch bedeutet dies nicht, dass wir sie damit nicht erkennen, wie sie an sich ist. Wir erkennen eben vom Standpunkt eines Menschen, wie die Welt an sich ist.

Im nächsten Kapitel werden wir sehen, dass es nicht darum geht, die Wissenschaften oder gar ihre Objektivität zu untergraben. Nur dürfen wir die Objektivität der Wissenschaften nicht mit der Erforschung der Welt verwechseln. Die Naturwissenschaften untersuchen ihre Gegenstandsbereiche und liegen häufig richtig und manchmal falsch. Dass wir dabei unsere eigene, alltägliche Erfahrung übersehen, indem wir vorschnell auf das Ganze gehen und uns dabei selbst vergessen, liegt nicht in der Natur der Sache, sondern ist eine schlechte

Angewohnheit, die man sich zum Glück abgewöhnen kann.

Die Philosophie dagegen hat sowohl in der griechischen als auch in der indischen und chinesischen Antike damit begonnen, dass sich Menschen die Frage stellten, wer sie eigentlich sind. Sie will erkennen, wer wir sind, sie entspringt dem Wunsch nach Selbsterkenntnis und nicht dem Wunsch, uns aus der Weltformel rauszustreichen. Die Einsicht, dass es die Welt nicht gibt, dass es nur Sinnfelder gibt, die sich in unendlichen Variationen unendlich vermehren, erlaubt uns, den Menschen unabhängig von irgendeinem bestimmten Weltbild zu thematisieren. Alle Weltbilder sind nämlich falsch, weil sie unterstellen, dass es eine Welt gibt, von der wir uns ein Bild machen. Wie wir sehen werden, können wir darauf verzichten, ohne deswegen auf die Wissenschaften zu verzichten. Vielmehr müssen wir diese gegen die Zumutung in Schutz nehmen, alles erklären zu müssen, eine Zumutung, der nichts und niemand gerecht werden kann.

IV. Das naturwissenschaftliche Weltbild

Wir leben in der Moderne, und die Moderne ist das Zeitalter der Wissenschaft und Aufklärung. Mit Aufklärung wird vor allem ein Vorgang im 18. Jahrhundert bezeichnet, den viele als einen ersten Gipfelpunkt der Moderne, andere hingegen geradezu als Vorboten des politischen Unheils des 20. Jahrhunderts sehen, so etwa Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in ihrem gemeinsamen Buch *Die Dialektik der Aufklärung*.³⁷ Damit wurden sie zu den Begründern der Kritischen Theorie, also einer Theorie mit dem Arbeitsauftrag, ihre eigene Zeit auf ideologisch verzerrte Annahmen hin zu untersuchen. Auf subtile Weise wurde eine ähnliche Kritik der Aufklärung auch in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts ausgearbeitet, etwa im Werk des Philosophen, Soziologen und Historikers Michel Foucault.

Man darf allerdings die Moderne als Zeitalter der Wissenschaft nicht mit dem historischen Prozess der Aufklärung identifizieren, da die Moderne bereits in der Frühen Neuzeit, also seit dem 15. Jahrhundert, mit einer wissenschaftlichen Revolution einsetzt – die freilich auch politische Revolutionen nach sich gezogen hat –, während die Aufklärung erst im 18. Jahrhundert beginnt. Die wissenschaftliche Revolution bestand im Wesentlichen darin, dass das gesamte antike und mittelalterliche Welt-

bild aus den Fugen geriet. Die Welt, so stellte sich heraus, ist keineswegs auf diejenige Weise geordnet, die man in Europa über mehrere Jahrtausende, seit den Anfängen der griechischen Philosophie, für selbstverständlich hielt. Die Moderne beginnt mit einer Dezentrierung des Menschen und seines Lebensraums, des Planeten Erde. Die Menschheit begriff, dass sie sich in einem sehr viel größeren Zusammenhang befindet, als sie vorher je zu träumen gewagt hatte und dass dieser Zusammenhang keineswegs auf unsere Bedürfnisse zugeschnitten ist. Daraus wurde aber vorschnell auf ein wissenschaftliches Weltbild geschlossen, in dem der Mensch nicht mehr vorkommen sollte. Der Mensch begann, sich aus der Welt rauszustreichen und diese mit der kalten Heimat, dem Universum, gleichzusetzen. Damit hat er sich aber unter der Hand in das Weltbild wieder hereingeschmuggelt. Denn die Annahme, die Welt sei im Wesentlichen eine Welt ohne Zuschauer, kommt ohne den Zuschauer nicht aus, den man loswerden will.

Es ist außerdem besonders interessant, dass die Idee einer kalten Heimat ohne Zuschauer ausgerechnet in der Zeit aufkam, als die Europäer auf Menschen mit einer genuin anderen Heimat stießen. Die Entdeckung Amerikas ist die Entdeckung, dass es mehr gibt, als man vermutete. Dabei war es ziemlich irritierend für die damaligen Europäer, dass die anderen auch vollgültige Menschen sein sollten, die sich eben nur von den Europäern unterschieden. Eine Folge dieser Begegnung war, dass die Stellung des Menschen im Kosmos insgesamt in Frage gestellt wurde. Wie der brasilianische Ethnologe Eduardo Viveiros de Castro unterstreicht, wurde die allmähliche

Verdrängung der vermeintlichen »Wilden« damit zu einem Motor der Annahme, das Universum könne auf den Menschen ganz gut verzichten. Wie er ebenfalls gezeigt hat, sind nun ausgerechnet viele der indigenen Gemeinschaften, die sich heute in Brasilien befinden, ontologisch viel weiter als das wissenschaftliche Weltbild, weil sie gerade nicht annehmen, dass sie sich in einem Universum ohne Zuschauer befinden, sondern sich mit der Frage auseinandergesetzt haben, warum es sie als Zuschauer gibt und was dies eigentlich bedeutet. Viveiros de Castro sieht diese Gemeinschaften deswegen auch als Anthropologen oder Ethnologen, von denen man lernen kann, dass wir um die Frage, wer wir Menschen eigentlich sind, nicht herumkommen.³⁸ Er nennt dies »symmetrische Anthropologie«, was letztlich bedeutet, dass sowohl die europäischen Entdecker als auch die indigenen Gemeinschaften Menschen sind, die sich gegenseitig erforschen.

Unabhängig von der schwierigen historischen und geschichtsphilosophischen Frage, ob die Moderne zur Aufklärung und die Aufklärung zu den großen politischen Katastrophen des letzten Jahrhunderts geführt hat, wie man manchmal im Ausgang von Adorno und Horkheimer meinte, kann erst einmal ganz nüchtern und unvoreingenommen festgehalten werden, dass es sicherlich von allergrößtem Vorteil ist, in einem Zeitalter der Wissenschaft zu leben. Es ist einfach besser, zu einem Zahnarzt mit seinem heutigen Wissen und seinen technischen Möglichkeiten zu gehen als zum Zahnarzt Platons. Auch das Reisen ist erheblich komfortabler geworden. Wenn ein altgriechischer Philosoph aus Athen zu einem Vortrag in Sizilien eingeladen war, musste er in

einem sicherlich sehr unbequemen Schiff anreisen, das von rudern den Sklaven angetrieben wurde. (Und selbst das Abendessen nach dem Vortrag wäre sicherlich nach heutigem Ermessen nicht sehr empfehlenswert gewesen, zumal es damals in Europa nicht einmal Tomaten gab, die erst durch die Entdeckungsreisen der Frühen Neuzeit nach Europa kamen. An Gewürzen waren die alten Griechen auch nicht übermäßig reich. Kein Wunder, dass der Seeweg ins Gewürzparadies nach Indien ein wichtiger Faktor in der entstehenden Moderne war.)

Trotz all ihrer großen wissenschaftlichen Errungenschaften meinten die alten Griechen, dass das Universum ziemlich begrenzt ist – sie wären wohl überrascht zu erfahren, wie viele Sonnensysteme es in der Milchstraße nach heutigen Schätzungen und Berechnungen gibt. Außerdem stand in der griechischen Philosophie der Mensch im Zentrum alles Geschehens, was auch eine Übertreibung ist. Dem Philosophen Protagoras wird sogar die These zugeschrieben, der Mensch sei das »Maß aller Dinge«, was als HOMO-MENSURA-SATZ in die Geschichte eingegangen ist. Dagegen stellt die Moderne einen SCIENTIA-MENSURA-SATZ, wie der amerikanische Philosoph Wilfrid Sellars ausdrücklich erklärt hat.

Wenn ich ... *als ein Philosoph spreche*, dann kann ich sehr wohl behaupten, dass die Alltagswelt physikalischer Gegenstände in Raum und Zeit irreal ist – d. h., dass es keine solchen Dinge gibt oder, weniger paradox ausgedrückt, dass dort, wo es darum geht, die Welt zu beschreiben und zu erklären, die Wissenschaft das Maß aller Dinge ist, sowohl der bestehenden als auch der nichtbestehenden.³⁹

Im Zeitalter der Wissenschaft gilt die Menschenwelt als suspekt, als Bereich der Illusion, während die Welt der Wissenschaft, das Universum, zum Maßstab der Objektivität avanciert ist. Die Frage ist nicht mehr, wie uns die Welt erscheint; sondern, wie sie an sich ist.

Allerdings sollten wir durch die vorausgegangenen Kapitel bereits gerüstet sein, um diese weltanschauliche Großwetterlage in Frage zu stellen. Aus der Sinnfeldontologie folgt nämlich, dass es keine fundamentale Schicht der Wirklichkeit – die Welt an sich – geben kann, die sich unseren Registraturen immer nur verzerrt darstellt. Der SZIENTISMUS, also die These, dass die Naturwissenschaften die fundamentale Schicht der Wirklichkeit, eben die Welt an sich, erkennen, während alle anderen Erkenntnisansprüche immer auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse reduzierbar sein werden oder sich jedenfalls an diesen messen lassen müssen, ist schlichtweg falsch.

Daraus folgt keine Kritik an irgendeiner bestimmten wissenschaftlichen Disziplin oder an dem modernen Ideal der Wissenschaftlichkeit. Wissenschaftlicher Fortschritt bringt medizinischen, gastronomischen, ökonomischen, aber auch politischen Fortschritt mit sich. Je mehr wir wissenschaftlich erkennen, desto mehr nähern wir uns einigen Wahrheiten an und überwinden alte Irrtümer. Unabhängig von der Frage, wie sich Aufklärung und Wissenschaft zueinander verhalten, können wir also festhalten, dass wissenschaftlicher Fortschritt begrüßenswert ist. Allerdings ist wissenschaftlicher Fortschritt nicht identisch mit naturwissenschaftlichem Fortschritt. Es gibt auch Fortschritt in der Soziologie, der Kunstwissenschaft und der Philosophie, sowie Fortschrittsprozesse

se, die sich völlig jenseits der Bahnen wissenschaftlichen Denkens vollziehen, beispielsweise einen Fortschritt im Skateboarding.

Wissenschaftliche Errungenschaften sind großartige Leistungen. Wenn wir konstatieren, dass wir in einem wissenschaftlichen Zeitalter leben, ist auch dies eine erfreuliche Botschaft – eine Art Ehrentitel. Denn Wissenschaft verbinden wir mit Vorurteilslosigkeit, mit Erkenntnissen, die jedem Menschen ohne Ansehen der Person vermittelt werden können. Die Wissenschaft erkennt auf eine Weise, die für jeden nachvollziehbar und überprüfbar ist, der sich ihre Methoden angeeignet hat. Sie ist in diesem Sinne ein demokratisches Projekt, weil sie die Gleichheit aller Menschen angesichts der Wahrheit und der Wahrheitsfindung unterstellt, was nicht bedeutet, dass es nicht bessere und schlechtere Wissenschaftler gibt. Dennoch ist die Wissenschaft grundsätzlich ein gemeinschaftliches Gut.

Allerdings wird die Lage schwierig, wenn man den Ehrentitel der »Wissenschaft« oder das Prädikat »wissenschaftlich« mit einem Weltbild verbindet. Und das aus zwei prinzipiellen Gründen, die gegen ein wissenschaftliches Weltbild und gegen die Wissenschaftlichkeit eines jeden Weltbildes sprechen. Diese Gründe sind selbst wissenschaftlich, sie sind begründet und für jeden nachvollziehbar und überprüfbar, was auch bedeutet, dass man sie entkräften, zurückweisen oder gar widerlegen kann – was man allerdings erst einmal wissenschaftlich und damit auch für jeden nachvollziehbar leisten muss. Die Philosophie ist selbst in diesem Sinne wissenschaftlich, sie ist ein rechtfertigungs- und begründungsfähiges

Unternehmen, gegen das man nur mit besseren Gründen Einwände erheben kann. In den letzten zweihundert Jahren, insbesondere im Gefolge Kants, wurde in der Philosophie vor allem der Weltbegriff revolutioniert. Auch die Philosophie hat hier einen Fortschritt gemacht, der sie in die Position versetzt, Weltbilder als solche zu unterterminieren.

Der erste Grund, warum jedes wissenschaftliche Weltbild scheitert, liegt einfach darin, dass es die Welt gar nicht gibt. Man kann sich kein Bild von etwas machen, das es nicht gibt und auch in Gedanken nicht geben kann. Die Welt kann man nicht einmal erfinden. Der andere Grund, der in diesem Kapitel eine größere Rolle spielen wird, hängt damit zusammen: Wir können uns kein Bild von der Welt machen, weil wir nicht von außen auf die Welt blicken können. Wie ich im Anschluss an eine einleuchtende Wendung Thomas Nagels bereits gesagt habe, können wir den »Blick von Nirgendwo« nicht erreichen. Wir schauen immer nur auf die Wirklichkeit von irgendeinem Punkt aus. Wir sind immer *irgendwo* und betrachten die Wirklichkeit niemals von *nirgendwo*.

Der erste Grund des Scheiterns des wissenschaftlichen Weltbildes ist *ontologisch*. Er zeigt, dass das wissenschaftliche Weltbild auf nachweisbar falschen Voraussetzungen beruht, so dass auch dasjenige, was aus diesen Voraussetzungen folgt, falsch oder zumindest wissenschaftlich unbegründet sein muss. Der zweite Grund ist *erkenntnistheoretisch*. Er hängt damit zusammen, dass wir keinen Blick von nirgendwo einnehmen können. Daraus folgt wohlgermerkt nicht, dass wir nichts erkennen oder dass wir lediglich Weltmodelle entwerfen kön-

nen, ohne jemals zu den Tatsachen selbst vorzustoßen. Es wäre irrig anzunehmen, dass unsere Überzeugungen oder wissenschaftlichen Modelle wie Zerrbrillen auf unserem geistigen Auge sitzen, so dass wir immer nur die Menschenwelt, die Welt, wie sie unseren Interessen gemäß interpretiert ist, niemals aber die Welt an sich erkennen. Denn auch die Menschenwelt gehört zur Welt an sich oder in der Sprache der Sinnfeldontologie: Einige Sinnfelder sind nur für Menschen zugänglich, und sie sind genauso »real« wie Sinnfelder, mit deren Tatsachen Menschen niemals in Berührung kommen werden.

Das sogenannte wissenschaftliche Weltbild scheidet aus wissenschaftlich nachweisbaren Gründen. Wenn wir es methodisch und vorurteilsfrei untersuchen, zerbröselt es zwischen unseren Fingern. Bevor wir aber die begriffliche Lupe anlegen und uns das Räderwerk der Gründe und Gegengründe näher ansehen, ist es wichtig zu verstehen, was mit dem Ausdruck »wissenschaftliches Weltbild« eigentlich gemeint ist und bezweckt wird. Nur wenn wir darüber Klarheit erlangen, verstehen wir, worum es in der Debatte zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen dem einen wissenschaftlichem und den vielen religiösen Weltbildern eigentlich gehen soll, die uns im folgenden Kapitel eingehender beschäftigen wird.

Naturalismus

Anhänger eines wissenschaftlichen Weltbildes argumentieren häufig folgendermaßen: Es gibt nur eine einzige Natur. Die Natur ist der Gegenstandsbereich der Natur-

wissenschaften, das Universum. Nun gibt es nichts Über- oder Außernatürliches. Denn Über- oder Außernatürliches müsste gegen die Naturgesetze verstoßen. Da nichts gegen die Naturgesetze verstoßen kann (denn so sind sie definiert), gibt es nur die Natur. Diese Position, dass es nur die Natur, nur das Universum gibt, wird meist kurzum als NATURALISMUS bezeichnet.⁴⁰ Nach ihr kann nur dasjenige existieren, was sich ontologisch auf den Bereich der Naturwissenschaften zurückführen lässt, alles andere muss eine Illusion sein.

Hilary Putnam, ein Philosoph, der sich wie kaum ein anderer über viele Jahrzehnte intensiv mit dem Naturalismus und mit den großen naturwissenschaftlichen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts (vor allem in der theoretischen Physik, aber auch der Informatik und mathematischen Grundlagenforschung) beschäftigt hat, vermutet hinter dem Naturalismus eine gewisse Angst. In seinem jüngsten Buch *Philosophie in einem Zeitalter der Wissenschaft* weist er darauf hin, dass der Naturalismus das Universum von irrationalen Annahmen freihalten möchte. Zu solchen irrationalen Annahmen gehören Erklärungen, die nicht wissenschaftlich nachvollziehbar sind und die nach wissenschaftlichen Standards begründungstheoretisch schwach oder völlig willkürlich sind.

Ein Beispiel: Stellen wir uns vor, jemand erklärte uns, dass die Erde vor zwei Wochen an einem Donnerstag entstanden ist. In diesem Fall würden wir verduzt erwidern, dass dies nicht der Fall sein kann. Damit es etwa die Alpen gibt, müssen lange geologische Prozesse stattgefunden haben, die sich unmöglich in zwei Wochen ereignet haben können. Dasselbe gilt für unsere eigene

Entstehung, zumal wir uns an die Zeit vor jenem Donnerstag erinnern könnten. Wenn unser Informant nun aber erklärte, es sei völlig normal für frisch geschaffene Menschen, diese Überzeugungen zu hegen, sie seien ihnen quasi bei ihrer Erschaffung eingeschrieben worden, wäre jede weitere Diskussion sinnlos. Wir würden wohl zu dem Schluss kommen, dass diese angebliche Erklärung völlig willkürlich ist. Wir könnten ihm glauben oder auch nicht, nur überprüfen können wir diese Hypothese nicht.

Naturalisten meinen nun, dass jede traditionelle Erklärung der Welt insgesamt oder einiger Phänomene, die in ihr vorkommen, die nichtnatürliche Gegenstände wie Gott, eine immaterielle Seele, Geister oder das Schicksal in Anspruch nimmt, ein Fall willkürlicher Hypothesenbildung ist. Für den Naturalisten ist die Annahme, dass es Gott gibt, eine völlig willkürliche Hypothese neben unendlich vielen anderen. Wer behauptet, dass sein Gott die Zehn Gebote vorgeschrieben hat oder dass Krishna eine Personifikation des Göttlichen war, behauptet dem Naturalismus zufolge formal gesehen dasselbe wie jemand, der das Fliegende Spaghettimonster anbetet.⁴¹ Der Naturalismus verwirft die Religion als konkurrierende Welterklärung, weil er sie für eine unwissenschaftliche Hypothese hält.

So weit, so gut. In der Tat wollen wir nicht den willkürlichen Hypothesenerfindungen das Wort reden. Deswegen empfehlen sich der Naturalismus und das wissenschaftliche Weltbild auf den ersten Blick als Heilmittel gegen ein gefährliches Gift: die menschliche Willkür. Wenn der Wunsch der Vater des Gedankens ist, liegen wir häufig, wenn auch nicht immer, falsch. Des-

cartes, einer der Gründerväter des wissenschaftlichen Weltbildes, hat genau auf diese Weise erklärt, warum wir überhaupt fallibel und irrtumsanfällig sind. Es bestehe nämlich, so meinte er, ein Überschuss des Willens über den Verstand: Der Wunsch ist der Vater des Gedankens. Als Wissenschaftler wollen wir aber die Wahrheit wissen und uns von Illusionen befreien. Es geht nicht darum, wie wir uns die Wirklichkeit vorstellen, sondern darum, wie sie ist. In der Philosophie der Frühen Neuzeit kommt deswegen auch ein prinzipieller Verdacht gegen die menschliche Willkür und Einbildungskraft auf. Von nun an gilt es, streng zwischen wirklicher Welt und Fiktion zu unterscheiden: Die wirkliche Welt, das Universum, ist dasjenige, was schlechterdings nichts mit unserer Einbildungskraft zu tun hat.

Allerdings schüttet der Naturalismus das Kind mit dem Bade aus. Denn es scheinen mindestens zwei Kriterien zu sein, die er anlegt, um das Natürliche vom Übernatürlichen zu unterscheiden.

1. Das Übernatürliche ist Gegenstand einer willkürlichen Hypothesenbildung, also reine Erfindung.
2. Das Übernatürliche verstößt gegen die Naturgesetze.

Damit hat man aber keine Handhabe gegen die Religion, die meistens für den Gegner des wissenschaftlichen Weltbildes gehalten wird. Dies ist besonders sichtbar in der Bewegung des Neoatheismus, der von Autoren wie Richard Dawkins oder Daniel Dennett vertreten wird.⁴² Der Neoatheismus assoziiert die Religion mit einem

religiösen Weltbild, das in Konkurrenz zur Wissenschaft steht. In der Tat gibt es insbesondere in den USA fundamentalistische religiöse Zirkel, die der Meinung sind, dass die Evolutionstheorie oder die moderne physikalische Kosmologie falsch seien, da Gott das Universum und die Tiere zu einem bestimmten Zeitpunkt wenige Jahrtausende vor Christi Geburt geschaffen habe. Dawkins ist zuzustimmen, dass der KREATIONISMUS – die These, Gottes Eingreifen in die Natur erkläre die Natur besser als die Naturwissenschaften – einfach eine Pseudoerklärung ist. Er ist einfach keine ernstzunehmende wissenschaftliche Hypothese, sondern eine willkürliche Erfindung der menschlichen Einbildungskraft – und dazu noch nicht einmal eine besonders alte: Er ist erst im 19. Jahrhundert vor allem im angloamerikanischen Protestantismus aufgekommen und spielt hierzulande eigentlich gar keine Rolle. In der wissenschaftlichen Theologie im deutschsprachigen Raum hat er so gut wie keine Anhänger, was auch mit der engen Beziehung von Theologie und Philosophie zusammenhängt. Das Phänomen der Religion sollte man deswegen auch nicht vorschnell mit dem Kreationismus gleichsetzen, den die Neoatheisten zu Recht attackieren.

Am Anfang des Buches *Genesis*, gleich zu Beginn der Bibel, steht: »Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde.«⁴³ Sowohl Naturalisten wie Kreationisten (aber keinesfalls die aufgeklärte Theologie, die in Europa vorherrscht und streng wissenschaftlich auf die Vielfalt der möglichen Interpretationen hinweist) interpretieren diesen Satz gewissermaßen als eine wissenschaftliche Hypothese. Sie läuft darauf hinaus, dass irgendeine sehr

mächtige übernatürliche Person, »Gott«, vor einiger Zeit, »am Anfang«, »Himmel und Erde«, also unseren Planeten und alles, was sich außerhalb seiner Atmosphäre befindet, geschaffen hat. Als Hypothese ist dies allerdings einfach nur falsch, darin ist dem Neoatheismus fraglos zuzustimmen. Es ist Unfug anzunehmen, dass Gott die Erde geschaffen hat, wie ein Automobilhersteller Automobile herstellt.

Übertreibt man den Naturalismus allerdings, verliert man viele Phänomene aus dem Blick. Staaten zum Beispiel. Sind Staaten etwa übernatürliche Gegenstände, die gegen die Naturgesetze verstoßen? Wenn das Kriterium des Natürlichen darin besteht, dass sich etwas naturwissenschaftlich untersuchen lässt, sind Staaten genauso übernatürlich wie Gott oder die Seele. Ist die Hypothese, dass es Staaten gibt, unwissenschaftlich, also vielleicht sogar reine Willkür, weil sie sich nicht naturwissenschaftlich entscheiden lässt?

Monismus

Wenn der Naturalismus und das wissenschaftliche Weltbild lediglich von uns forderten, die Wirklichkeit möglichst vorurteilsfrei und methodisch kontrolliert zu untersuchen, wären sie ziemlich leer. An diese Empfehlung halten sich die meisten Menschen, die in Gesellschaften mit echter Meinungsfreiheit leben, ohnehin. Militante Naturalisten und Neoatheisten gehen aber einen guten Schritt weiter und vertreten in der Regel ein Weltbild, das auf einer Form des Monismus beruht. Diese Form

ist der MATERIALISTISCHE MONISMUS, der das Universum für den einzigen Gegenstandsbereich hält, den es gibt, und der diesen mit der Gesamtheit des Materiellen identifiziert, das sich allein mit Hilfe der Naturgesetze erklären lasse. Dieser Monismus ist eine substantielle Behauptung, die man begründen muss. Sie geht nicht einfach als selbstverständlicher Glaubensartikel durch. Es geht dem Neoatheismus grundsätzlich um eine einheitliche Gesamterklärung. Es soll ein Überblick über alles, über das Ganze, möglich sein. Und was man dabei angeblich sieht – die Welt, wie sie an sich ist, die Wirklichkeit oder Realität im Ganzen –, soll identisch mit einem gigantischen raumzeitlichen Behälter sein, in dem Elementarteilchen nach Naturgesetzen verschoben werden und sich gegenseitig beeinflussen. Etwas anderes soll es nicht geben.

Doch wenn dies das wissenschaftliche Weltbild ist, dann ist es aus zahlreichen Gründen ziemlich absurd. Schlimmer als Pumuckl gewissermaßen. Denn Pumuckl gibt es wirklich (etwa in *Meister Eder und sein Pumuckl*), die vom materialistischen Monismus beschriebene Totalschau hingegen ist völlig gegenstandslos. Der materialistische Monismus scheitert wie jeder Monismus daran, dass er einen Supergegenstand, die Welt, postuliert, den es aber aus prinzipiellen Gründen nicht geben kann. Dabei ist das wissenschaftliche Weltbild eigentlich gar nicht darauf angewiesen, materialistisch zu sein. Es ist nicht einmal darauf angewiesen, physikalistisch zu sein. Eine vorurteilsfreie, rechenschaftsfähige, rationale und methodische kontrollierte Untersuchung gibt es in allen Wissenschaften, wozu auch die wissenschaftliche Theo-

logie gehört. Diese setzt gerade nicht voraus, dass Gott ein materieller Gegenstand ist, sondern untersucht zunächst einmal Texte sowie ihre Geschichte, bevor sie Behauptungen über Gott aufstellt.

Ein anders gelagertes, relativ einfaches Argument gegen die Totalschau des materialistischen Monismus geht auf den amerikanischen Logiker und Philosophen Saul Aaron Kripke zurück, der das Argument in seinem Buch *Name und Notwendigkeit* vorgetragen hat.⁴⁴ Es stützt sich auf eine ganz simple Beobachtung. Ein Eigenname wie etwa »Margaret Thatcher« bezeichnet eine Person. Wenn ich sage, Margaret Thatcher war einmal Premierministerin Englands, beziehe ich mich damit auf Margaret Thatcher, die ehemalige Premierministerin Englands. Nennen wir dies in Anlehnung an Kripke eine »Taufszene«. In einer Taufszene wird ein Eigenname mit einer ganz bestimmten Person verbunden. Wenn mich nun jemand fragt, ob Margaret Thatcher noch lebt, sage ich, sie sei 2013 verstorben.

Doch wie, wenn es eine andere Person gibt, die noch lebt und die auch Margaret Thatcher heißt? Ist meine Behauptung, Margaret Thatcher sei 2013 gestorben, damit falsch? Wohl kaum, denn ich meinte ja Margaret Thatcher, die ehemalige Premierministerin Englands. Kripke nimmt an, dass die Person, auf die ich mich in einer Taufszene beziehe, »starr bezeichnet« wird. Das bedeutet, dass diese Person aus allen anderen Personen (welchen Namens auch immer) herausgegriffen wird. Ob ich will oder nicht: Wenn ich in der Taufszene Margaret Thatcher, die ehemalige Premierministerin Englands, im Blick habe, beziehe ich mich von nun an auf den Gegen-

stand meiner Taufe, dessen Schicksal ich dann folgen kann. Kripke drückt dies so aus, dass »starre Designatoren« denselben Gegenstand in allen möglichen Welten bezeichnen. Dies meint, dass ich mich fragen kann, was Margaret Thatcher etwa angesichts der aktuellen Wirtschaftslage tun würde, obwohl sie diese nicht mehr erlebt hat. Ich kann mir eine mögliche Welt ausmalen, in die ich Margaret Thatcher hineinstelle, und mir dann vorstellen, was sie wohl getan hätte. Margaret Thatcher hängt sozusagen ein für alle Mal an einem starren Designator, sie hängt an der Angelrute ihres Eigennamens. Wenn wir einen Eigennamen einführen, tauchen wir sozusagen unsere Angelrute in die Wirklichkeit ein. Der Gegenstand, den wir angeln, hängt dann an unserer Angelrute, selbst wenn wir falsche Vorstellungen von diesem Gegenstand haben oder wenn wir lieber einen anderen Gegenstand geangelt hätten (etwa Gisele Bündchen oder Brad Pitt).

Daran sehen wir schon, dass die *logische Identität* von Margaret Thatcher herzlich wenig mit ihrer *materiellen Identität* zu tun hat. Wir können immer noch über dieselbe Margaret Thatcher wie vor dreißig Jahren sprechen, obwohl sie gar keine materielle Identität mehr hat. Und so verhält es sich mit uns allen. Ich wäre auch dann noch derselbe Markus Gabriel, wenn ich gestern Abend statt Dorade rheinischen Sauerbraten gegessen hätte, obwohl ich dann heute teilweise aus anderen Elementarteilchen bestünde.

Außerdem gilt, wie Putnam zu Kripkes Argument hinzugefügt hat, dass ich ohnehin nicht mit meinen Elementarteilchen identisch sein kann, weil es mich sonst schon vor meiner Geburt, wenn auch auf andere Weise

im Universum verstreut, gegeben hätte. Die Elementarteilchen, aus denen ich gerade bestehe, gab es schon, bevor es mich gab, nur in anderen Zusammensetzungen. Wenn ich mit ihnen identisch wäre, hätte es mich schon lange vor meiner Geburt gegeben. Wir sind also nicht logisch mit unserem Körper identisch, woraus nicht folgt, dass wir ohne Körper existieren können. Die Argumente Kripkes und Putnams beweisen nur, dass wir nicht logisch identisch mit Elementarteilchen sein können, so dass es viele Gegenstände gibt, die nicht ontologisch auf das Universum reduziert werden können. Der materialistische Monismus ist deswegen falsch, weil es viele Gegenstände (zum Beispiel uns als Personen) gibt, auf die wir uns rigide beziehen können und deren logische Identität streng von ihrer materiellen Realisierung unterschieden werden muss.

Leider ist das wissenschaftliche Weltbild mit vielen schlechten Märchen verbunden. Willard Van Orman Quine, einer der unnachgiebigsten Anhänger eines wissenschaftlichen Weltbildes, sieht sich an einem Punkt seiner Überlegungen sogar dazu genötigt, sein wissenschaftliches Weltbild selbst als Märchen (wie er sagt, als »Mythos«) zu bezeichnen. An einer vielzitierten Stelle seines einflussreichen Aufsatzes »Zwei Dogmen des Empirismus« vergleicht Quine die Annahme physikalischer Gegenstände (wie Elektronen) mit der Annahme, es gebe die Götter Homers:

Was mich angeht, glaube ich als Laienphysiker weiterhin an physikalische Objekte und nicht an die Götter Homers; und ich halte es für einen wissenschaftlichen Irrtum, etwas ande-

res zu glauben. Doch hinsichtlich ihrer epistemologischen Fundierung unterscheiden sich physikalische Objekte und Homers Götter nur graduell und nicht prinzipiell. Beide Arten Entitäten kommen nur als kulturelle Setzungen in unser Denken. Der Mythos der physikalischen Objekte ist epistemologisch den meisten anderen darin überlegen, daß er sich darin wirksamer als andere Mythen erwiesen hat, dem Fluß der Erfahrungen eine handliche Struktur aufzuprägen.⁴⁵

Quine ist ein sehr aufrichtiger Materialist. Denn er nimmt an, dass alle Erkenntnis selbst ein materieller Vorgang ist, in dem Informationen verarbeitet werden, die dadurch entstehen, dass unsere Nervenenden einen Reizkontakt mit der physischen Umgebung aufnehmen. Was dabei erzeugt werde, werde durch komplizierte Interpretationen zu einem Weltbild aufgebaut. Die allgemeinen Begriffe (wie Ursache, Wirkung, Elementarteilchen), die wir dabei verwenden, seien eine Art hilfreicher Fiktionen, um unsere Nervenreize zu ordnen. Daraus ergibt sich dann allerdings genau die Willkür der Hypothese. Quine verarbeitet seine Nervenreize willkürlich zu seinem Weltbild. Doch damit begeht er genau den Fehler, den man in einem wissenschaftlichen Zeitalter tunlichst vermeiden sollte: Er wählt zwischen Weltbildern dasjenige aus, das ihm am besten gefällt und das sich mathematisch für ihn am einfachsten beschreiben lässt. Mit demselben Recht könnte man dann aber zu Homers Göttern zurückkehren und diese mathematisch beschreiben (was sogar noch einfacher wäre, da man je nach Zählung sogar nur mit zwölf Hauptgöttern rechnen müsste).

Das Buch der Welt

Quine hat damit eigentlich den Kontakt mit der Realität aufgegeben, wie Putnam – der jahrzehntelang ein Kollege Quines in Harvard war – neuerdings korrekt unterstreicht.⁷⁶ Hierbei macht Putnam den *wissenschaftlichen Realismus* gegen Quine geltend, nach dem die Wissenschaften herausfinden, was es in ihrem Gegenstandsbereich gibt, und dies nicht einfach selbst festlegen. Wenn es wahr ist, dass es Elektronen gibt, dann sind Elektronen keine »kulturellen Setzungen«, sondern eben Elektronen. Selbst nicht direkt beobachtbare, aber experimentell nachweisbare physikalische Gegenstände muss es wirklich im Gegenstandsbereich der Physik geben. Sie sind keine nützlichen Hypothesen, sondern Gegenstände, die in wissenschaftlich erforschbare Tatsachen eingebunden sind.

Ähnliches gilt übrigens *mutatis mutandis* für jede wahre Aussage, aus welcher Wissenschaft sie auch immer stammen mag. Wenn es wahr ist, dass Goethe der Autor von *Faust* ist, ist dies keine nützliche Fiktion der Germanistik. Wir erfinden ja keinen Autor namens »Goethe«, um es uns mit der Interpretation leichter zu machen. Goethe gab es nun einmal und er ist auch der Autor von *Faust*. Daraus folgt zunächst einmal nicht sehr viel. Es handelt sich bei Goethe auch nicht um ein Modell der Wirklichkeit oder gar um einen Baustein in einem Weltbild. Goethe ist schlicht eine Person, die während einer bestimmten Periode auf dem europäischen Kontinent gelebt hat und der Verfasser von *Faust* ist.

An dieser Stelle ist es vermutlich hilfreich, noch einmal zum Problem des Konstruktivismus Stellung zu beziehen, das eng mit der Rede von »Weltbildern« zusammenhängt. Obwohl es ihn in den verschiedensten Varianten gibt, scheint ihm die folgende Überlegung in der einen oder anderen Version immer zugrunde zu liegen: Stellen wir uns einen grünen Apfel vor. Wir Menschen sehen einen grünen Apfel. In unserem Weltbild gibt es grüne Äpfel. Nun führen wir eine Wespe ein, die um den Apfel herumschwirrt. Sieht die Wespe auch einen grünen Apfel? Vielleicht sieht die Wespe ganz andere Farben als wir, schließlich hat sie andere Augen. Vielleicht sieht sie gar keinen Apfel. Woher wissen wir denn, dass sie ihre Sinneseindrücke so ordnet, dass ihr ein Apfel erscheint, ganz zu schweigen von einem grünen Apfel? Führen wir auch noch einen Delphin ein, der ein Sonarbild des Gegenstandes empfängt, den wir als grünen Apfel sehen. Sehen (oder »sonaren«) wir nicht alle – die Menschen, die Wespe und der Delphin – nur unsere eigene Welt, unseren eigenen Gegenstand, ohne dass wir jemals feststellen können, wie die Dinge an sich beschaffen sind? Und wenn dies für unsere Sinneseindrücke gilt, gilt dies dann nicht auch für unsere Naturwissenschaften, da wir uns auch bei diesen, selbst wenn wir bestimmte Instrumente benutzen, in der Regel auf unsere Sinneseindrücke verlassen? Um ein Instrument zu bedienen, bedürfen wir immer auch unserer Sinneseindrücke. Diese lassen sich nicht durch Instrumente ersetzen. Deswegen, so schließt der Konstruktivismus, sehe jeder nur seine Welt, aber niemals die Dinge an sich.

Der REALISMUS hingegen behauptet, dass wir die

Dinge an sich erkennen, wenn wir überhaupt etwas erkennen. Und der WISSENSCHAFTLICHE REALISMUS ist entsprechend die These, dass wir mit unseren wissenschaftlichen Theorien und Apparaturen die Dinge an sich und nicht etwa nur Konstrukte erkennen.

Der Neue Realismus beabsichtigt, ein Programm einzulösen, das schon einmal unter demselben Namen auftrat, damals aber noch nicht begründungsfähig war.⁴⁷ Denn vor allem durch Hilary Putnam sind die wesentlichen Fortschritte in der Ausarbeitung des Realismus erst in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts erzielt worden. In der Philosophiegeschichte sind ganz verschiedene Vorschläge unterbreitet worden, wie man den Ausdruck »Realismus« eigentlich verstehen sollte und welche Thesen am besten mit ihm verbunden werden können. Wie alle anderen Begriffe versteht man auch philosophische Begriffe am deutlichsten, wenn man sich ihren Kontrast vor Augen führt. Der für unseren Zusammenhang wichtigste Kontrastbegriff zum Realismus ist nicht etwa der des Idealismus, wie manche Leser vielleicht vermuten mögen, sondern der Nominalismus – ein wichtiger Vorläufer des modernen Konstruktivismus.

Der NOMINALISMUS behauptet, dass unsere Begriffe und Kategorien nicht etwa Strukturen und Einteilungen der Welt beschreiben oder abbilden, sondern dass alle Begriffe, die wir Menschen uns von unserer Umwelt und uns selbst bilden, nur Verallgemeinerungen sind, die wir vornehmen, um unsere Überlebenschancen zu erhöhen. Es gebe eigentlich keinen allgemeinen Begriff des Pferdes, unter den dann alle Pferde fallen, sondern nur viele einzelne Dinge, die wir vereinfachend jeweils

»Pferd« nennen. Begriffe seien letztlich nur leere Namen, woher der Nominalismus auch seinen Namen erhalten hat – »nomen« ist das lateinische Wort für »Namen«. Wenn unsere Begriffe aber nur Vereinfachungen wären – also leere Stellvertreter für all die vielen Phänomene wie Planeten, Pferde oder Proteine –, könnten wir nicht mehr annehmen, dass die Gegenstände selbst überhaupt irgendwie strukturiert sind. Denn keine Struktur, die wir den Gegenständen unterstellen, wäre wirklich zwingend. Als Beispiel können wir die Struktur eines roten Apfels heranziehen. Der Apfel ist rot, was bedeutet, dass er farbig ist. Es gehört zur Struktur des Apfels, dass er farbig ist. Sonst könnte er nicht rot sein. Nun gibt es aber auch andere farbige Gegenstände, etwa grüne Äpfel. Daraus folgt unmittelbar, dass der Gegenstand eine Struktur hat, die auch andere Gegenstände haben können. Seine Struktur ist in diesem Sinne allgemein, sie trifft nicht nur auf diesen einen Gegenstand zu. Wenn alle allgemeinen Strukturen aber Vereinfachungen sind, die wir mit letztlich substanzlosen, leeren Worten bezeichnen, können wir folglich nicht einmal mehr annehmen, dass es rote und grüne Äpfel gibt.

Der Realismus nimmt im Allgemeinen entsprechend an, dass einige unserer Begriffe, wozu auch abstrakte Begriffe wie Liebe, Staat oder der Begriff des abstrakten Begriffs gehören, nicht bloß Namen sind, mit denen wir uns die Sache vereinfachen. Vielmehr gibt es Strukturen, die wir begrifflich nachzeichnen. Der amerikanische Philosoph Theodore Sider verteidigt vor diesem Hintergrund zu Recht die These, dass der Realismus eine allgemeine Behauptung ist, die darin besteht, dass

es Strukturen gibt. Diese Position, den STRUKTUREN-REALISMUS, nennt er in seinem Werk *Das Buch der Welt schreiben* ironisch einen »hirnlosen Reflexrealismus«, weil eigentlich nicht abzusehen ist, wie jemand diese Position ernsthaft bestreiten wollte.⁴⁸ Der Realismus ist im Allgemeinen also die These, dass es überhaupt irgendwelche Strukturen gibt, die wir uns nicht einbilden. Während Sider wiederum einen ziemlich unbegründeten materialistischen Monismus vertritt, der keineswegs zwingend aus dem Strukturenrealismus folgt, vertritt der Neue Realismus die doppelte These, dass wir erstens Dinge und Tatsachen an sich erkennen können und dass zweitens Dinge und Tatsachen an sich nicht einem einzigen Gegenstandsbereich angehören. Es gibt nicht nur materielle Gegenstände, sondern zum Beispiel auch logische Gesetze und menschliche Erkenntnis, die wir ebenso erkennen können wie materielle Gegenstände. Meine eigene Spielart des Neuen Realismus ist die Sinnfeldontologie, die behauptet, dass alles dasjenige, was wir erkennen, in Sinnfeldern erscheint. Der Neue Realismus modelliert demnach den Begriff der Realität und den der Erkenntnis nicht mehr mit Blick auf den materialistischen Monismus. Denn dieser hinkt auf dem Gebiet der Ontologie beinahe der gesamten Philosophiegeschichte hinterher, da er zum ersten Mal mit ausgesprochen guten Argumenten schon von Platon, etwa in den Dialogen *Der Sophist* und *Parmenides*, und noch ausdrücklicher in Aristoteles' *Metaphysik*, widerlegt worden ist.

In einem Zeitungsartikel in der FAZ vom 4. April 2012 berichtete Thomas Thiel von der ersten in Deutschland organisierten Konferenz über den »Neuen Realismus«.

Thiel stellt meiner Position dort die Frage, ob sie mehr beweisen kann, als dass wir ein einziges Ding an sich erkennen, nämlich die Tatsache, dass es überhaupt irgendwelche Tatsachen gibt. Damit wäre dem Konstruktivismus noch kein sehr großes Terrain streitig gemacht. Denn es könnte schließlich sein, dass wir nur eine einzige Tatsache, nur ein einziges Ding an sich erkennen können – was in der Tat sehr wenig wäre. Sollte sich alles andere als eine Konstruktion herausstellen, hätte der Konstruktivismus fast schon gewonnen.

Um zu sehen, dass dies nicht der Fall ist, und um zu beweisen, dass wir notwendigerweise sehr viele Tatsachen genau so erkennen, wie sie an sich sind, müssen wir noch einmal auf das derzeit wohl beliebteste Argument für den Konstruktivismus eingehen. Dabei werden wir sehen, dass dieses Argument leicht mit dem Neuen Realismus vereinbar ist und genau besehen überhaupt nicht für den Konstruktivismus spricht. Das Hauptargument für den Konstruktivismus leistet also nicht, was es leisten soll.

Das Argument beruft sich auf die menschliche Sinnesphysiologie und ist in verschiedenen Versionen bereits seit der griechischen Antike verbreitet.⁴⁹ Der Unterschied zwischen den antiken und gegenwärtigen Versionen liegt lediglich darin, dass wir heute erheblich mehr über die menschliche Sinnesphysiologie wissen (was allerdings nicht entscheidend ist). Das Argument beginnt mit der Feststellung einer offensichtlichen Tatsache: Alles, was wir über die physische Umgebung unseres Körpers wissen, wissen wir, indem wir Informationen verarbeiten, die durch Reizung unserer

Nervenenden entstehen. Die Welt, die wir sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen, ist eben immer die gesehene, gehörte, gerochene, geschmeckte und gefühlte Welt, will sagen: die Welt, wie wir sie registrieren. Meist wird das daraus angeblich folgende Problem am Sehsinn illustriert, der für Menschen besonders wichtig ist. Stellen wir uns nun vor, wir sehen einen Apfel in der Obstschale. In diesem Fall treffen sogenannte Photonen, also elektromagnetische Strahlen, auf unsere Augen. Diese Strahlung wird in elektrische Impulse übersetzt, die irgendwo in unserem Gehirn ein visuelles Bild erzeugen. Obwohl unter unserer Schädeldecke alles völlig dunkel ist, produzieren die elektrischen Impulse Reize, die wir im visuellen Kortex als Bild wahrnehmen. Solche Bilder nennen Philosophen »mentale Repräsentationen«. Was wir eigentlich sehen, soll deswegen auch nicht der Apfel in der Obstschale, sondern eine mentale Repräsentation sein. Diese Position bezeichnet man entsprechend als MENTALEN REPRÄSENTATIONALISMUS. Wir sehen demnach eigentlich keinen Apfel in einer Obstschale, sondern sitzen im Dunkel unserer Schädeldecke, wo durch elektrische Impulse ein Weltfilm oder ein Welttheater entsteht, das wir uns ansehen. Dieser Weltfilm hilft uns dabei, uns in der Außenwelt zu orientieren, die in Wahrheit nur aus farblosen Elementarteilchen und aus demjenigen besteht, was sich auf einer höheren makroskopischen Ebene aus ihnen zusammensetzt. Wenn wir sozusagen mit »Gottes Augen« auf die Dinge an sich blicken könnten, sähe die Lage ziemlich erschreckend aus. Wir sähen etwa lediglich zitternde Elementarteilchen, wo wir zuvor einen Apfel wahrnahmen. Doch damit

nicht genug, wir sähen weder einen Apfel noch unseren Leib mit seiner Schädeldecke. Insbesondere könnten wir auch die mentale Repräsentation, das visuelle Bild, nicht mehr erkennen. Dieses Bild soll deswegen genauso wie ein Geruchsbild, ein Tonbild, das Elektrobild eines Elefantenrüsselfisches oder das Sonarbild eines Delphins eine Art Illusion sein, die unsere Gehirne oder vielmehr die fundamentalen Elementarteilchen erzeugen. Denn unsere Gehirne sind ja ebenfalls nur Elemente in unserem Film.

Doch woher wissen wir überhaupt, dass wir Gehirne haben? Woher wissen wir, wie die menschliche Sinnesphysiologie funktioniert? Unser einziger Zugang zu unseren Gehirnen und zu unserer Sinnesphysiologie ist durch unsere Sinne. Wenn wir nur etwas über die Außenwelt wissen können, indem wir sie durch unsere fünf Sinne (in irgendeiner Kombination) wahrnehmen, dann gilt dies auch für unsere Sinnesphysiologie und für unser Gehirn. Denn wir sehen unser Gehirn ja immer nur in einem Spiegel oder mittels einer komplizierten technischen Registratur, niemals aber, indem wir uns hinter unsere Schädeldecke zurückziehen, um dann festzustellen, dass sich dort im Dunkel ein Gehirn befindet. Wenn alle Elemente, die auf unserem Bewusstseinsschirm auftauchen, Illusionen sind, dann ist auch das Gehirn und mit ihm das Bewusstsein nur eine Illusion. Wenn die Welt oder die Außenwelt nur eine Konstruktion aus Sinnesdaten ist, ist auch diese These nur eine Konstruktion aus Sinnesdaten. Alles verschwindet im Abgrund eines riesigen (illusionären) Mahlstroms. Nicht nur erkennen wir in diesem Szenario nicht die Dinge an sich, sondern

alles, was wir überhaupt erkennen, ist eine Illusion. Dem mentalen Repräsentationalismus zufolge gibt es also weder Gehirne noch mentale Repräsentationen. Alle diese Gegenstände stellen sich als bloße Illusionen heraus.

Diese effektive (wenn auch ein wenig grobe) argumentative Keule, die man gegen den mentalen Repräsentationalismus und damit gegen den sinnesphysiologischen Konstruktivismus einsetzen kann, lässt sich durch ein feinsinnigeres Argument sekundieren: Wenn der sinnesphysiologische Konstruktivismus wahr wäre, wären alle Gegenstände in unserem Gesichtsfeld Illusionen. Damit gäbe es für uns aber keinen Unterschied mehr zwischen einer Halluzination und einer normalen Wahrnehmung: Ob ich einen Apfel *sehe* oder einen Apfel *halluziniere*, machte keinen Unterschied mehr. Denn auch der gesehene Apfel wäre letztlich nur eine Art Halluzination, die das Gehirn (oder wer oder was auch immer) sich macht, indem es durch Nervenreize (oder Reize von was auch immer) dazu angeregt wird. Nicht anders ergeht es auch allen wissenschaftlichen Messinstrumenten – Halluzinationen. Man kann deswegen nicht mehr zwischen wahren und falschen mentalen Repräsentationen unterscheiden. Alle sind wahr, indem sie alle durch Nervenreize entstehen, und alle sind falsch, indem keines der Bilder die Dinge an sich darstellt. Im echten Leben und im Dienst des nackten Überlebens unterscheiden wir aber gern und mit mehr als durchschnittlichem Erfolg zwischen Halluzinationen und wirklichen Dingen, die wir wahrnehmen. Dies bedeutet, dass das angeblich letztlich völlig homogene Gesichtsfeld unter unserer Schädeldecke keineswegs so homogen ist. Es ist eben nicht egal,

was der Inhalt einer mentalen Repräsentation ist. Wenn ich einen grünen Apfel wahrnehme, dann liegt dort auch ein grüner Apfel. Wenn ich hingegen einen grünen Apfel halluziniere oder ein farbiges Nachbild auf einer weißen Wand »sehe«, nachdem ich in die Sonne geblickt habe, liegt dort kein grüner Apfel; und auch das Nachbild befindet sich nun nicht auf der weißen Wand.

Ich möchte auf den folgenden Gedanken hinaus. Wenn wir tatsächlich wahrnehmen, dass ein Apfel in der Obstschale liegt, nehmen wir einen Apfel in der Obstschale und nicht sein visuelles Abbild wahr. Das sehen wir schon daran, dass beliebig viele verschiedene Personen denselben Apfel wahrnehmen können. Allerdings wird ihn jede einzelne dieser Personen anders sehen.

Aber es muss doch irgendeine fundamentale Schicht der Wirklichkeit geben? Ist es nicht so, dass es Dinge an sich gibt, die den Menschen nur unterschiedlich erscheinen? Ich kann meine linke Hand fühlen, schmecken, riechen, sehen und hören (etwa wenn ich klatsche). Also muss es doch ein Ding an sich, meine linke Hand, geben, das sich von diesen vielfältigen Erscheinungen unterscheidet.

Genau dagegen wendet der Neue Realismus ein, dass meine linke Hand nicht davon unterschieden ist, dass sie bald so und bald so erscheint. Ich sehe die Hand gerade von hier aus, und jetzt schon von einem anderen Standpunkt. Warum sollte ich daraus entweder schließen, dass ich gar keine Hand habe, oder, dass es meiner Hand völlig äußerlich ist, ob ich sie von hier oder von dort betrachte? Die Pointe ist, dass die Dinge an sich eben auf verschiedene Weisen erscheinen. Diese Erscheinungen sind

selbst Dinge an sich. Es kommt darauf an, in welchem Sinnfeld etwas erscheint. Die Pluralität der Erscheinungsweisen ist keine Illusion. Die Wirklichkeit besteht nicht aus harten Tatsachen, die sich der Erscheinung entziehen, sondern gleichermaßen aus Dingen an sich und aus ihren Erscheinungen, wobei auch die Erscheinungen Dinge an sich sind. Wie meine linke Hand mir erscheint, ist genauso real wie meine linke Hand selbst. Dinge an sich erscheinen immer nur in Sinnfeldern, und das heißt, sie sind schon in Tatsachen eingebettet. Auch wenn wir nur ein Nachbild sehen oder einen grünen Apfel halluzinieren, handelt es sich um Tatsachen, etwa die Tatsache, dass wir einen grünen Apfel halluzinieren. Einen grünen Apfel zu halluzinieren heißt ja nicht, zu halluzinieren, dass man einen grünen Apfel halluziniert.

Der Neue Realismus behauptet vor diesem Hintergrund, dass jede wahre Erkenntnis Erkenntnis eines Dinges an sich (oder einer Tatsache an sich) ist. Eine wahre Erkenntnis ist keine Halluzination oder Illusion, sondern eine Erscheinung der Sache selbst.

Aber, wird man vielleicht einwenden wollen, ist denn nicht die Form des Sehens oder die Form des Schmeckens nur eine Art Projektion oder zumindest ein Filter, durch den uns die Dinge an sich prinzipiell verzerrt erscheinen? Nehmen wir an, wir sehen, wie der Apfel in der Obstschale liegt. Wir unterscheiden ihn von der Schale durch ihre jeweilige räumliche Position. Woher wissen wir aber, dass der Apfel wirklich von der Obstschale unterschieden ist? Wäre vielleicht dieser Unterschied, der ohne räumliche Differenzierung nicht erkennbar wäre, gar nicht da, wenn wir nicht räumlich differenzieren

würden? Genau so hat Kant die Sache gesehen, weshalb er zu der absurden Konsequenz gekommen ist, dass die Dinge an sich nicht einmal in Raum und Zeit sind. Es sieht plötzlich so aus, als ob der Mond nur deswegen von der Erde unterschieden ist, weil wir dies so sehen!

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können.⁵⁰

An dieser Textstelle ist vieles sehr fragwürdig. Was soll es überhaupt heißen, dass Raum und Zeit »nur in uns existieren können«? Ist »in uns« etwa keine Ortsangabe und damit räumlich? Ist »uns« etwa nicht zeitlich und meint eben uns, die wir gestern, heute und hoffentlich auch noch morgen existieren?

Subjektive Wahrheiten

Der Konstruktivismus ist absurd, er wird meist aber nicht durchschaut. Denn wir haben uns daran gewöhnt zu akzeptieren, dass alles um uns herum ein irgendwie kulturelles Konstrukt sein soll und dass allenfalls noch die Naturwissenschaften die Dinge an sich beschreiben. Was

die sogenannten Geisteswissenschaften freilich in eine schwierige Position bringt. Denn wenn sie es im Gegenzug nur noch mit kulturellen Konstrukten zu tun haben, verschwindet der Unterschied von wahr und falsch, und die Interpretation eines Gedichtes oder eines historischen Tatbestandes wird zu einer beliebigen Halluzination. Der Wahlspruch des fröhlichen Konstruktivisten lautet: Jedem sein eigener *Faust* oder seine eigene Novemberrevolution! Es ist eben alles eine Frage der Wahrnehmung.

In seiner schon erwähnten Schrift *Das Buch der Welt schreiben* hat Ted Sider eine ziemlich zutreffende Diagnose vorgeschlagen, die den Neuen Realismus mit einem Schuss Konstruktivismus vereinbar macht. Zu diesem Zweck können wir Siders-Lieblingsbeispiel ein wenig modifizieren. Beginnen wir mit einer extrem vereinfachten Welt, die aus genau zwei präzise abgegrenzten Hälften besteht, deren eine schwarz und deren andere weiß ist.

In dieser Welt, die ich die »Sider-Welt« (Abbildung 6) nenne, gibt es wenige Tatsachen: die Tatsache, dass es zwei Hälften gibt, deren eine schwarz und deren andere weiß ist, sowie die Tatsache ihrer jeweiligen Größe. Sider nennt nun jeden Ausdruck, der eine Tatsache der Welt beschreibt, einen Ausdruck, der »an ihren Fugen entlangfährt«. Wählen wir die Aussagen:

In der Sider-Welt gibt es zwei Hälften.

und

Die linke Hälfte ist schwarz, und die
rechte Hälfte ist weiß.

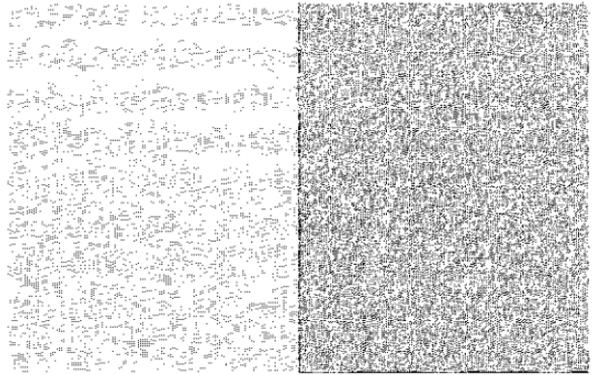


Abbildung 6 Die Sider-Welt

Beide Aussagen treffen Unterschiede entlang der Fugen der Sider-Welt. Nun können wir aber auch eine diagonale Sprache erfinden. Für diese Diagonalsprache kann man sich an Prädikaten orientieren, die der amerikanische Philosoph Nelson Goodman in die Diskussion eingeführt hat.⁵¹ Als Beispiel nehmen wir:

Dieses Rechteck ist schweiß, das heißt sowohl
weiß als auch schwarz.

Diese und ähnliche Prädikate nenne ich deswegen DIAGONALPRÄDIKATE, weil sie diagonal über die Sider-Welt verlaufen: Stellen wir uns vor, wir schneiden ein diagonales Rechteck aus der Sider-Welt aus, das teilweise auf der weißen und teilweise auf der schwarzen Hälfte liegt (Abbildung 7).

Das ausgeschnittene Rechteck kann man in der Diagonalsprache als »schweiß« bezeichnen, weil jeder Gegenstand *per definitionem* »schweiß« ist, der teil-

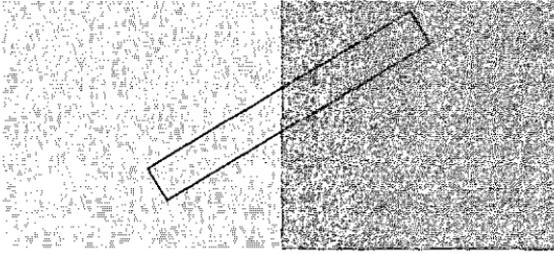


Abbildung 7

weise schwarz und teilweise weiß ist. In der Diagonalsprache gibt es die Prädikate »weiß«, »schwarz«, aber auch »schweiß«. Sider weist nun darauf hin, dass es ein Problem mit »schweiß« gibt. Goodman, der einer der Hauptvertreter eines Konstruktivismus in den USA war, hat Diagonalprädikate eingeführt, um zu zeigen, dass alle Prädikate gleich gut sind, immer vorausgesetzt, dass sie wahre Aussagen ermöglichen. Es ist offensichtlich wahr über das diagonale Rechteck, dass es schweiß ist – und dennoch ist »schweiß« ein unangemessenes Prädikat. Sider insistiert völlig zu Recht darauf, dass es einen Unterschied zwischen »weiß« und »schweiß« gibt: »Weiß« ist eine angemessene Erfassung einer Struktur der Sider-Welt, »schweiß« ist eine menschliche Projektion.

Dies wird noch deutlicher, wenn wir ein anderes Diagonalprädikat einführen, das wahre Aussagen in unserer Welt ermöglicht, aber völlig unangemessen ist.

X ist eine Katze oder der Pumuckl.

Die Gegenstände, die Katzen sind, überschneiden sich mit den Gegenständen, die eine Katze oder der Pumuckl sind. Man kann diese Aussage auch in die Diagonalsprache transkribieren, so dass man etwa erhält:

X ist ein Katzumuckl.

Nehmen wir nun folgende Aussage hinzu:

Entweder die Katze trinkt Milch oder der Pumuckl trinkt Milch.

Sie ist wahr, wenn die Katze Milch trinkt. Selbst wenn der Pumuckl niemals Milch trinkt, ist die Aussage wahr. Auf diese Weise könnte man wahre Aussagen über den Katzumuckl konstruieren; etwa dass er Milch trinkt. Trotzdem gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen *normalen* und *diagonalen* Prädikaten. So weist Sider darauf hin, dass schlicht nicht alle Gegenstände zu allen Gegenständen passen. Elektronen passen zu Elektronen, aber nicht zu Katzen, weshalb wir zu Recht kein Wort für »Elektratten« haben.

Prädikate wie »schweiß«, »Katzumuckl« oder »Elektrate« sind völlig arbiträr, obwohl sie wahre Aussagen ermöglichen. Denn im diagonalen Bereich gibt es »schweiß« Gegenstände und Wesen, die »Elektrate« sind, so dass man wahre Aussagen über sie fällen kann. Daraus schließt Sider, dass der Neue Realismus (den er selbst anders beschreibt als ich und aus dem er andere Schlüsse zieht) mit einer gewissen Portion Konstruktivismus vereinbar ist. Nur sind die Konstruktionen dann

ziemlich willkürliche und verrückte Gebilde, wenngleich sie auch wahre Aussagen ermöglichen. Allerdings darf man daraus, dass es willkürliche Konstruktionen und Wahngebilde gibt, nicht schließen, dass alles eine Konstruktion oder ein Wahngebilde ist.

Dabei führt Sider an einer anderen Stelle in seinem Buch noch einen weiteren Unterschied ein: Man kann nämlich auch noch zwischen einer Diagonalsprache und der menschlichen Subjektivität unterscheiden. Eine Diagonalsprache antwortet nur auf unser Bedürfnis nach Willkür, sie erlaubt uns, wahrheitsfähige Prädikate nach Belieben einzuführen und damit verschiedene Sprachspiele zu entwerfen. Davon kann man subjektive Prädikate unterscheiden. Ein *SUBJEKTIVES PRÄDIKAT* sei hierbei nicht subjektiv im Sinne von privat, also sozusagen nur mein oder nur dein Prädikat, sondern ein Prädikat, das alle Subjekte einer bestimmten Gemeinschaft, sagen wir: alle Menschen, verwenden. Dazu gehört vielleicht das folgende Prädikat:

Heute ist ein schöner Frühlingmorgen.

Menschen empfinden gewisse Frühlingmorgen nun einmal als schön, selbst wenn es ihnen manchmal an einem schönen Frühlingmorgen schlecht geht. Unser Sinn für einen schönen Frühlingmorgen, unser Frühlingsempfinden, mag in unserer Gattungsgeschichte begründet liegen. Es ist dann zwar objektiv, es betrifft Menschen aufgrund ihrer zoologischen Konstitution, es schneidet aber nicht notwendig an den Fugen entlang, wobei es möglicherweise auch noch andere Wesen von ähnlicher

Art gibt, die Frühlingsgefühle empfinden. Im Gleichnis der Sider-Welt gesprochen, wäre diese Aussage beispielsweise ein schwarzer Kreis, den wir aus der rechten Hälfte ausschneiden, objektiv und nicht diagonal, aber dennoch nicht völlig adäquat (Abbildung 8).

Dieser Kreis teilt die Sider-Welt zwar nicht entlang ihrer Gelenke ein, er ist aber dennoch objektiver als die Diagonalprädikate. Will sagen: Es gibt viele Unterarten von Konstruktion, Illusion, Willkür, aber auch von Wahrheit. Der Konstruktivismus macht es sich viel zu leicht, indem er nur eine einzige Form der Erscheinung annimmt und diese dann für ein Produkt verschiedenartiger Gehirne (Menschenhirne im Unterschied zu Delphingehirnen) oder ein Produkt verschiedener menschlicher Sprachen oder sozioökonomischer Faktoren erklärt.

Der Neue Realismus unterstellt dagegen, dass es subjektive Wahrheiten gibt, also Wahrheiten, die nur zugänglich sind, wenn gewisse Registraturen im Spiel sind, die unser menschliches Subjekt oder auch verschiedene Formen menschlicher oder allgemeiner animalischer

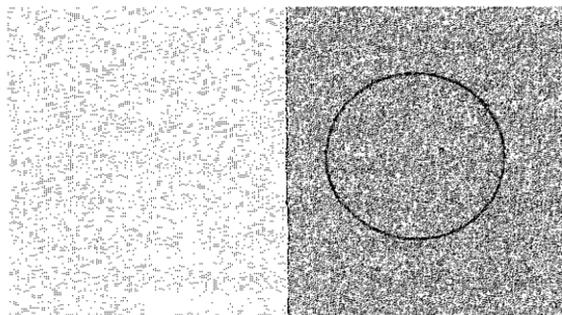


Abbildung 8

Subjektivität ermöglichen. Daraus folgt aber weder, dass diese Formen eine Art willkürlicher Halluzination sind oder dass sie irgendwie alle falsch sind, noch, dass wir die Dinge nicht entlang ihrer Fugen, also als Dinge an sich, erkennen können.

Holzwege

Der Konstruktivismus treibt sein Unwesen auf beinahe allen Gebieten der menschlichen Erkenntnis und Wissenschaft. Wann immer wir auf den Begriff »Weltbild« stoßen, müssen wir vermuten, dass wir uns im Einzugsbereich des Konstruktivismus befinden. Auf diesen Umstand hat schon Heidegger in seinem Aufsatz »Die Zeit des Weltbildes« hingewiesen.

Weltbild wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, dass es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist.⁵²

Wenn wir uns die Welt als etwas vorstellen, von dem wir uns ein Bild machen können, haben wir mit dieser Metaphorik bereits unterstellt, dass wir der Welt gegenüberstehen und dass das Bild, das wir uns von der Welt machen, gleichsam mit der Welt selbst verglichen werden sollte. Dasselbe wird häufig durch den Ausdruck einer »Theorie« oder eines »Modells« suggeriert. Eine Theorie der Welt oder gar eine »Theorie von allem« kann es aus vielen Gründen nicht geben. Der einfachste Grund, auf

den Heidegger hingewiesen hat, liegt darin, dass die Welt nicht etwa der Gegenstand einer Vorstellung ist. Wir blicken nicht von außen auf die Welt, so dass sich die Frage stellt, ob unser Weltbild adäquat ist. Dies wäre so, als wollte man ein Foto von allem schießen – inklusive des Fotoapparats. Doch dies ist unmöglich. Denn wenn der Fotoapparat auf unserem Foto auftauchte, wäre der fotografierte Fotoapparat nicht vollständig identisch mit dem fotografierenden Fotoapparat, so wie mein Spiegelbild nicht vollständig identisch mit mir selbst ist. Jedes Weltbild bleibt zumindest ein Bild der Welt von innen, sozusagen ein Bild, das sich die Welt von sich selbst macht.

Wir wissen aber überdies schon, dass auch diese Wendung die Sache verfehlt. Denn die Welt, der Gesamtbereich, das Sinnfeld aller Sinnfelder, gibt es überhaupt nicht und kann es auch nicht geben. Deswegen ist der Grundgedanke eines Weltbildes absurd. Alle Weltbilder sind falsch, weil sie Bilder von etwas sein wollen, das es nicht gibt. Und selbst wenn man sagen wollte, dass Weltbilder doch immerhin einen gewissen, wenn auch nicht vollständigen Überblick liefern, sind sie immer noch deshalb verzerrend und einseitig, weil man sich mit ihrer Hilfe niemals ein Bild von der Welt, sondern bestenfalls von einem Weltausschnitt gemacht hat, was meist dazu führt, dass auf dieser einseitigen Grundlage voreilig verallgemeinert wird.

Der Konstruktivismus geht scheinbar unverdächtig davon aus, dass wir Theorien oder Modelle konstruieren. Diese Theorien betrachtet man gleichsam als Netze, die wir über die Welt legen, um dann festzustellen, inwiefern

sich die Welt in diesen Netzen verfängt. Dabei übersieht man aber einen ganz einfachen Gedanken, der im Zentrum des Neuen Realismus steht: das Argument aus der Faktizität.⁵³

FAKTIZITÄT ist der Umstand, dass es überhaupt etwas gibt. Dieser Umstand ist ein Faktum, eine Tatsache. Das *Argument aus der Faktizität* wendet gegen den Konstruktivismus ein, dass dieser übersieht, dass er Tatsachen in Anspruch nimmt, die nicht konstruiert sind. Diese Tatsachen betreffen den Konstruktivismus selbst. Denn damit es sich beim Konstruktivismus um den Konstruktivismus und nicht etwa um Bananen oder einen ICE handelt, muss einiges auf ihn zutreffen: Er will eine Theorie sein, die bestimmte Aussagen trifft, insbesondere die Aussage, dass alle Theorien konstruiert sind. In diesem Rahmen behauptet der Konstruktivismus üblicherweise, dass irgendeine Menge von Tatsachen nur relativ auf irgendein epistemisches System besteht, sei dies ein Überzeugungssystem, eine Registratur oder eine bestimmte formale Struktur. Er behauptet also im Allgemeinen:

Die Tatsachenmenge T ist relativ auf das
epistemische System S .

Der Neurokonstruktivismus behauptet beispielsweise, dass die bunte Welt, die uns erscheint, relativ auf den menschlichen Organismus, besonders auf unser Gehirn ist. Gäbe es keine Gehirne einer bestimmten Art, wäre es nicht wahr, dass ich gerade – wieder einmal – im Zug von Århus nach Kopenhagen sitze, es draußen regnet und der Zug seit zwanzig Minuten an sehr vielen dun-

kelgrünen Wiesen und gelben Rapsfeldern vorbeifährt. Wenn während der Abfassung dieser Zeilen alle Gehirne im Universum verschwunden wären, wäre der Satz dem Neurokonstruktivismus nach falsch gewesen – es hätte keine fahrenden Züge und dunkelgrünen Wiesen gegeben. Ein HERMENEUTISCHER KONSTRUKTIVISMUS, also ein die Interpretation von Texten betreffender Konstruktivismus, könnte anders gelagert behaupten, dass *Faust* keine von seinen Lesern unabhängige Bedeutung hat. Ob es Hexen in *Faust* gibt, wäre dann eine Tatsache nur relativ auf eine bestimmte Interpretation.

Nun können wir die einfache Frage stellen, ob es einen universalen Konstruktivismus geben kann, also einen Konstruktivismus, der behauptet, dass *alle* Tatsachen nur relativ auf ein wie auch immer näher zu bestimmendes epistemisches System bestehen. Und in der Tat gibt es Menschen, die undifferenziert behaupten, *alles* sei relativ, oder diejenigen, die meinen, dass wir uns von der Welt nur ein Bild, Modelle oder Theorien machen können. In diesem Fall wären natürlich alle Tatsachen, die den Konstruktivismus betreffen, ebenfalls relativ auf ein System, relativ auf den Konstruktivismus selbst. Doch dies würde bedeuten, dass wir die folgende sehr verschachtelte Situation einer unendlichen Tatsache erhielten:

{[(T ist relativ auf S) ist relativ auf S] ist relativ auf S}
ist relativ auf S ...

In diesem Modell kann es nichts geben, worauf alles relativ ist. Alles ist relativ, aber es ist nicht der Fall, dass alles dieses Relative auf etwas, auf ein Letztes, relativ ist.

Die unendliche Kette des Relativen hängt sozusagen in der Luft. Doch der universale Konstruktivismus soll die These sein, dass alles relativ ist. Wenn daraus aber folgt, dass es nichts gibt, worauf alles relativ ist, ergibt sich eine einzige, unendlich verschachtelte Tatsache. Doch auch dann wäre es ja einfach nur eine Tatsache, dass es eine unendlich verschachtelte Tatsache gibt! Es gäbe nicht auch noch eine unendliche Verschachtelung von unendlichen Verschachtelungen. So weit will man normalerweise nun wirklich nicht gehen.

In einem Wort: Die Tatsache, dass alles konstruiert ist, erzwingt an irgendeinem Punkt eine unkonstruierte Tatsache. Wenn sie selbst konstruiert wäre, wäre die Allaussage, dass *alles* relativ ist, nicht einlösbar, da es gar keine Totalität von Bezugssystemen gäbe, kein »Alles«, von dem man dann behaupten könnte, es sei auf irgendetwas relativ.

Diese Erkenntnis, dass der Konstruktivismus aus allen genannten Gründen falsch ist, ist die Erkenntnis eines Dings an sich, einer Tatsache an sich selbst. Wenn wir über Tatsachen philosophisch nachdenken und dabei erfolgreich Resultate verbuchen, erkennen wir Tatsachen, die genauso objektiv sind wie der Unterschied zwischen Katzen und Matratzen oder Proteinen und Photonen.

Das Argument aus der Faktizität führt uns also zu einem *Realismus der Vernunft*, nach dem die menschliche Vernunft selbst eine Tatsachenstruktur hat, die wir wissenschaftlich untersuchen können. Die sogenannte »Außenwelt« oder das »Universum« sind deshalb keine privilegierten Tatsachenbereiche mehr. Ganz einfach gesagt: Wenn ich den wahren Gedanken denke, dass

es regnet, gibt es zwei Tatsachen: erstens die Tatsache, dass es regnet, und zweitens die Tatsache, dass ich den wahren Gedanken denke, dass es regnet. Tatsachen finden sich folglich nicht nur auf der »Weltseite«, wie das wissenschaftliche Weltbild anzunehmen neigt, sondern auch auf der Seite dessen, der sich zu den Tatsachen auf dieser »Weltseite« verhält. Selbst wenn es keinen einzigen materiellen Gegenstand gäbe, gäbe es Tatsachen – etwa die Tatsache, dass es keinen einzigen materiellen Gegenstand gibt.

Das Argument aus der Faktizität kommt deswegen zu dem Schluss, dass wir die Faktizität nicht hintergehen können. Es sind immer unkonstruierte Tatsachen im Spiel. Unsere Aufgabe besteht darin zu erkennen, worin diese Tatsachen bestehen. Wir verfahren übrigens auch im Alltagsleben so, dass wir den Realismus der Vernunft schon voraussetzen. Versetzen wir uns zur Illustration wiederum in eine ganz gewöhnliche Situation. Es ist Mittagspause, und wir fragen uns, was wir heute in der Kantine essen möchten. Um diese Frage zu beantworten, wägen wir verschiedene Möglichkeiten ab und stellen die folgende Überlegung an: Da ich gestern Abend schon Fisch gegessen habe und der Kantinenfisch meist nur ein ungesunder Backfischlappen ist, sollte ich heute lieber die Salatbar wählen, zumal auch die Bratwurst nicht zu empfehlen ist. Also stelle ich mir einen Salatteller zusammen, indem ich aus demjenigen, was ich vorfinde, etwas auswähle. Dabei treffe ich zufällig die Kolleginnen Soundso von der Abteilung Soundso, erhalte zwischen- durch einen Telefonanruf auf meinem Handy und denke schon an den kommenden Feierabend. All dies sind Tat-

sachen im Sinnfeld Mittagspause, und jede einzelne dabei erworbene Erkenntnis ist die Erkenntnis von Dingen oder Tatsachen an sich. Niemand meint in einer solchen Lage ernsthaft, dass die Elementarteilchen objektiver, wirklicher oder tatsächlicher seien als die Gedanken, die wir uns machen, oder die Farben der Salatbar. Die Privilegierung bestimmter Tatsachen im Namen des Realismus ist folglich unbegründet und verfehlt. Der Neue Realismus insistiert deswegen auf einer vorurteilsfreien Untersuchung dessen, was es gibt. Wir sollten uns nicht von irgendeinem überlieferten, sei es antiken oder frühneuzeitlichen, Weltbild darauf festlegen lassen, nur dasjenige für »wirklich« oder »existent« zu halten, was angebliche Autoritäten wie die »Religion« oder die »Wissenschaft« approbiert haben. Nicht nur ist vieles wahr, was sich naturwissenschaftlich nicht untersuchen lässt. Darüber hinaus gibt es auch in den Naturwissenschaften mehr oder weniger phantasievolle Diagonalprädikate, die durch wissenschaftlichen Fortschritt beseitigt werden. Sigmund Freud bringt dies in seinem ebenso amüsanten wie tiefeschürfenden Buch *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* mit einem Witz zum Ausdruck, den er Georg Christoph Lichtenberg zuschreibt. Hamlet sagt an einer berühmten Stelle: »Es gibt mehr Dinge im Himmel und auf Erden, als Eure Schulweisheit sich träumen lässt« – eine klassische Kritik des wissenschaftlichen Weltbildes. Dem sei allerdings noch hinzuzufügen: »Aber es gibt auch vieles in der Schulweisheit, das sich weder im Himmel noch auf Erden findet.«⁵⁴

Wissenschaft und Kunst

Das wissenschaftliche Weltbild setzt ein bestimmtes Menschenbild voraus. Nach diesem Menschenbild ist der idealisierte Wissenschaftler ein durch und durch rationales Wesen. Die Erkenntnisproduktion läuft idealtypisch etwa folgendermaßen ab: Der Wissenschaftler steht einem unbekanntem Phänomen gegenüber, etwa einer Krankheit, und formuliert eine Hypothese. Diese Hypothese begründet oder verwirft er anschließend durch ein methodisch kontrolliertes Verfahren, bei dem jeder einzelne Schritt wiederholbar und von anderen Wissenschaftlern nachvollziehbar ist. Urvater dieser Methode ist Descartes, der empfahl, wir sollten einmal in unserem Leben alles bezweifeln und von dort aus neue, rein rational begründete Wissensfundamente legen. Anschließend solle man sich in einem idealisierten wissenschaftlichen Verfahren durch völlig neutrale Hypothesenbildung dann ein Weltbild erschließen.

Wenn man auf diese Weise an die Wissenschaft und die menschliche Rationalität herangeht, erscheint jede unserer Überzeugungen als wissenschaftlich zu prüfende Hypothese. Allerdings sind die meisten unserer Überzeugungen überhaupt nicht von dieser Art. Wenn wir etwa ein Date haben und überzeugt sind, dass unser Gegenüber sich langsam in uns verliebt, formulieren wir keine wissenschaftliche Hypothese und überprüfen dann methodisch, ob dies der Fall ist (nun, vielleicht schon, aber vermutlich nur ein Mal). Dasselbe gilt für politische oder ästhetische Entscheidungen und Überzeugungen.

Das schreckt die heutigen Forschergenerationen freilich nicht ab, genau dies zu versuchen.

In diesem Sinn werden heutzutage sogar neuronale Prozesse bei der Interpretation von Kunstwerken untersucht, um festzustellen, worin ein gutes Kunstwerk eigentlich besteht. Manche Forscher meinen, dass der Sinn eines Kunstwerkes darin zu suchen sei, dass wir es schön finden – und dass wir ein Kunstwerk schön finden, weil es bestimmte Nervenreize im Betrachter oder Zuhörer auslöst. Demnach könnte man bestimmte Farbmuster oder Bewegungsmuster im Film auf ihre Interaktion mit unserem Nervensystem untersuchen. Dies mag zwar für irgendeinen Zweck nützlich sein, trägt aber nicht wirklich zum Verständnis von Kunstwerken bei. Es spielt allenfalls eine untergeordnete Rolle für den Sinn von Picassos Blauer Periode, ob sie uns gefällt, ob sie unseren Körper anspricht, ob wir uns sozusagen wohl fühlen, wenn wir ein Werk aus dieser Schaffensphase betrachten. (Das ist im Übrigen eine Zielvorgabe, die von der modernen Kunst durch eine Ästhetik des Hässlichen, des Deformierten, Unheimlichen und Schrecklichen unterlaufen wird.) Um Picasso zu verstehen, braucht man eine Kombination aus kunsthistorischen Kenntnissen, kreativer Imagination und Offenheit für neue Deutungen. Insgesamt kann man die These aufstellen, dass die moderne Kunst sich bei jeder ihr bietenden Gelegenheit gegen das wissenschaftliche Weltbild stellt. Fast jede ästhetische Bewegung und jeder einzelne Künstler dementieren mit ihrem Werk die Position, Kunst sei letztlich auf naturwissenschaftliche Vorgänge zu reduzieren. Betrachten

wir etwa eins von JACKSON POLLOCKS »action paintings«, beispielsweise *Number 8* von 1949.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass es sich hierbei einfach um Farbkleckse auf einem bestimmten farbigen Untergrund handelt. So gesehen, wären alle Werke Pollocks aus dieser Schaffensphase eigentlich gleich; man könnte nur eine subjektive Meinung haben und sagen, welches Bild einem am besten gefällt. Die Ursachen dafür könnte man dann neurowissenschaftlich erforschen. Wer Pollock auf diese Weise interpretiert, versteht aber nicht, womit er sich konfrontiert sieht. Denn die Werke sind dynamisch und auf komplexe, vielfältig verschiedene Weisen interpretierbar. Um ein »action painting« zu verstehen (und es nicht lediglich schön zu finden), kann man einer bestimmten Farbe folgen und diese Farbe etwa von links nach rechts gleichsam lesen. Man konzentriert sich beispielsweise auf die schwarze Farbe und folgt deren Spuren. Dabei beginnt der Gesamteindruck zu flimmern, und die schwarzen Kleckse und zufälligen Linien werden bedeutsam, sie bewegen sich. Nun kann man seinen Blick umstellen und etwa der grünen Farbe folgen – oder den Hintergrund selbst hervorheben und das Bild in anderen Richtungen lesen. Genauso geht man auch vor, wenn man ein klassisches figuratives Gemälde erschließt. Denn es handelt sich bei jedem Gemälde um Farben auf einer Leinwand, die so angeordnet sind, dass sich ein Sinnfeld erschließt.

Pollock hat sozusagen ein Metagemälde produziert, das uns zeigt, wie wir eigentlich vorgehen, wenn wir ein Kunstwerk lesen: Wir folgen den Konturen seiner Farben und bewegen uns sinnverstehend über verschiedene

Ebenen hinweg, erwägen verschiedene Deutungen, für die wir auf kunsthistorisches Hintergrundwissen und spontane Einfälle zurückgreifen, die wir mit anderen besprechen und diskutieren. Dieser Vorgang des Verstehens ist keineswegs völlig willkürlich, aber er ist frei. Die Freiheit des Verstehens von Kunstwerken besteht darin, dass wir etwas verstehen und gleichzeitig erleben, wie wir etwas verstehen.⁵⁵

Das Verstehen einer persönlichen oder auch einer politischen Entscheidung oder eines Kunstwerkes ist weder rein biologisch oder mathematisch beschreibbar, noch ist es völlig willkürlich oder eine Sache bloßer Geschmacksfragen. Das wissenschaftliche Weltbild legt fälschlicherweise nahe, dass der Sinn der menschlichen Existenz übergangen werden kann, da es eine privilegierte Tatsachenstruktur geben soll, die im Wesentlichen mit dem Universum, dem Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften, identisch ist. Und in der Tat stellt das Universum keine Sinnfrage. Menschen, oder das von ihnen Gemachte, dagegen schon.

Die deutschen Idealisten haben zu Beginn des 19. Jahrhunderts Sinn, dessen Sinn es ist, verstanden zu werden, als GEIST bezeichnet – daher haben die Geisteswissenschaften bis heute ihren Namen. Geist ist nicht bloß etwas Mentales oder Subjektives, sondern bezeichnet die Sinn-dimension des menschlichen Verstehens. Diese Dimension wird von den Geisteswissenschaften untersucht, und entgegen einer zu übereilten Verabschiedung des Geistes durch den postmodernen Konstruktivismus ist es wichtig, den Geist wieder zu rehabilitieren. Nur weil einige französische Philosophen des letzten Jahrhunderts, allen

voran Jacques Derrida, der Meinung waren, dass das Wort »Geist« eine politisch verdächtige Kategorie sei und unterschwelligem Totalitarismus anzeige, darf man sich nicht davon abbringen lassen, Pollock, Homer oder eine Folge *Seinfeld* verstehen zu wollen.⁵⁶ Es gibt eben verschiedene Sinnfelder, die auf verschiedene Weisen zugänglich und interpretierbar sind. Daraus folgt keine Willkür. Die Romanistik ist ebenso objektiv und wahrheitsfähig wie die Physik oder die Neurowissenschaften, und den Letzteren gegenüber hat sie gar den Vorteil, dass man mit ihrer Hilfe etwa Marcel Proust oder Italo Calvino besser verstehen kann. Auch in einem Roman gibt es Fugen, die sein Sinnfeld strukturieren, auch in der Interpretation eines Romans können wir auf Diagonalprädikate hereinfliegen.

Das wissenschaftliche Weltbild beruht auf einer verzerrten Wahrnehmung von Rationalität. Es unterstellt, dass wir in all unseren Verstehensbemühungen darauf angewiesen sind, Hypothesen zu bilden und diese experimentell zu beweisen oder zu verwerfen. Vorgänge dieser Art sind sinnvoll, wo sie sinnvoll sind, doch sie sind nicht überall angebracht. Sie helfen uns, das Universum zu verstehen. Doch der Mensch und sein Sinnverstehen kommen nicht im Universum vor, wir kommen ihnen nur auf die Schliche, indem wir uns dem Geist oder dem Sinn interpretierend nähern – und zwar mit den ganz alltäglichen Mitteln der Kommunikation. Auf genau diesen Punkt hat zu Recht der Heidelberger Philosoph und berühmte Hermeneutiker Hans-Georg Gadamer aufmerksam gemacht, als er schrieb: »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.«⁵⁷ Dieser vielzitierte

Satz findet sich in Gadammers Hauptwerk *Wahrheit und Methode*, in dem er zeigt, dass die Deutung von Kunstwerken und das allgemeine Verstehen der menschlichen Welt von ganz anderer Art als unser Naturverständnis sind. Die menschliche Wahrheitsfindung komme ohne Methode aus, was nicht heißt, dass sie willkürlich oder völlig anarchisch ist.

Wir verstehen unsere Mitmenschen nicht durch die Anwendung von verallgemeinerbaren Methoden. Wie wir unsere Mitmenschen verstehen, ist schon Ausdruck unserer Persönlichkeit, und unsere Persönlichkeit ist keineswegs nur die Summe unserer Ess-, Schlaf- und Paarungsgewohnheiten. Persönlichkeit ist vielmehr selbst so etwas wie ein Kunstwerk, weshalb die moderne Malerei oder das moderne Theater schon lange suggerieren, dass wir auch die Schauspieler oder Maler unserer selbst sind. Der Mensch ist gelebte Kreativität. Kreativität, Imagination und Originalität sind Anzeichen von Persönlichkeit, und sie sind aus den Geistes- und den Naturwissenschaften nicht wegzudenken. Werner Heisenberg, einer der größten und originellsten Wissenschaftler aller Zeiten, hat einmal geschrieben:

Der Geist der Zeit ist wahrscheinlich ein ebenso objektives Faktum wie irgendeine Tatsache der Naturwissenschaft, und dieser Geist bringt gewisse Züge der Welt zum Vorschein, die selbst von der Zeit unabhängig sind und in diesem Sinne als ewig bezeichnet werden können. Der Künstler versucht in seinem Werk, diese Züge verständlich zu machen, und bei diesem Versuch wird er zu den Formen des Stils geführt, in dem er arbeitet.

Daher sind die beiden Prozesse in der Wissenschaft und

der Kunst nicht allzu verschieden. Wissenschaft und Kunst bilden im Laufe der Jahrhunderte eine menschliche Sprache, in der wir über die entfernteren Teile der Wirklichkeit sprechen können, und die zusammenhängenden Begriffssysteme sind ebenso wie die verschiedenen Kunststile gewissermaßen nur verschiedene Worte oder Wortgruppen in dieser Sprache.⁵⁸

Das Scheitern des wissenschaftlichen Weltbildes liegt also nicht an der Wissenschaft, sondern an der unwissenschaftlichen Auffassung, welche die Wissenschaft vergöttlicht und in die verdächtige Nachbarschaft zur ebenfalls falsch verstandenen Religion bringt. Die Wissenschaften leisten keine Welterklärung, sondern sie erklären, was auch immer sie eben erklären können, ein Molekül, eine Sonnenfinsternis, eine Zeile in einem Roman oder einen logischen Fehler in einem Argument. Die Einsicht, dass es die Welt nicht gibt, hilft uns, uns der Wirklichkeit wieder anzunähern und zu erkennen, dass wir Menschen sind. Und Menschen bewegen sich nun einmal im Geist. Ignoriert man den Geist und betrachtet nur noch das Universum, verschwindet selbstverständlich aller menschliche Sinn. Das ist aber nicht die Schuld des Universums, sondern unsere eigene. Der moderne Nihilismus beruht also auf einem unwissenschaftlichen Fehler, dem Fehler nämlich, die Dinge an sich mit den Dingen im Universum zu verwechseln und alles andere für eine biochemisch induzierte Halluzination zu halten. Diese Illusion sollte man sich nicht gefallen lassen.

V. Der Sinn der Religion

Die Philosophie beschäftigt sich auf wissenschaftliche Weise mit der Frage, was das Ganze eigentlich soll. Diese Frage hängt eng mit der Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens zusammen. Hat unser Leben einen Sinn, den wir ihm nicht selbst verleihen? Ist der Sinn, den wir mit unserem Leben verbinden, vielleicht nur eine menschlich-allzumenschliche Projektion, eine Illusion, die wir uns einreden, um Tod, Übel und völlig sinnlose Schmerzerfahrungen zu verkraften, denen wir häufig ausgesetzt sind?

Die Philosophie hat die Aufgabe, sich dieser Frage, der Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens, zu stellen. Dabei darf sie aber nicht schon voraussetzen, dass wir uns in einem sinnlosen materiellen Universum befinden, indem wir lediglich intelligente Fleischmaschinen oder bestenfalls Killeraffen mit religiösen und metaphysischen Illusionen sind. Deswegen kann man die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens – die natürlich eng mit dem Sinn der Religion verzahnt ist – nicht direkt beantworten. Wir müssen zunächst einmal die Voraussetzungen untersuchen, auf denen der moderne Nihilismus beruht, der besagt, dass aller menschliche Sinn nur eine Täuschung ist und uns glauben macht, dass wir Fremdlinge in einem kalten Universum sind,

das sich in unendlich sinnlose und unbewohnte Weiten erstreckt.

Wenn wir uns fragen, was das Ganze eigentlich soll, gehen wir zunächst auf eine maximale Distanz und schauen das Universum, die Welt, die Realität gleichsam von oben oder von außen an. Viele Philosophen haben in dieser Vogelperspektive einen »Gottesstandpunkt« ausgemacht, womit die Religion schon ins Spiel gebracht ist, scheint es doch Gott vorbehalten zu sein, auf diese Weise auf seine Schöpfung zu schauen. Natürlich ist dieser Standpunkt eine Illusion. Die Totalbegriffe »das Universum«, »die Welt«, »die Realität« beziehen sich überhaupt nicht auf einen Gegenstand, sie gaukeln uns etwas vor, das es gar nicht gibt. Es ist ein wenig wie mit den natürlichen Zahlen: Angenommen, wir fingen an, nach der größten natürlichen Zahl zu suchen. Bei dieser Suche wird uns irgendwann auffallen, dass es keine größte natürliche Zahl geben kann, da wir immer noch eine größere Zahl hinzufügen können, indem wir einfach 1 addieren. Mit den metaphysischen Totalbegriffen verhält es sich ähnlich: Immer wenn wir annehmen, den größten vor uns zu haben, gibt es immer noch ein umfassenderes Sinnfeld.

Im Nachvollzug dieses Gedankens machen wir die Erfahrung einer radikalen, letztlich frei schwebenden Kreativität, der prinzipiell keine Grenze gesetzt ist. Es gibt immer noch mehr, als wir uns gedacht haben, die Sinnfelder dehnen sich in jede erdenkliche Richtung auf unendlich verschachtelte Weise aus, ohne dass im Vorhinein festgelegt sein könnte, nach welchen Regeln diese Ausdehnung verläuft. Gäbe es eine Regel, die fest-

schreibt, welche Sinnfelder auf welche Weise als Nächstes erscheinen, gäbe es die Welt. Die Welt, das Ganze, wäre dann eben die Regel, der alles untersteht. Doch eine solche Regel gibt es nicht und kann es nicht geben. Genauso wie es die größte natürliche Zahl nicht geben kann.»

Im letzten Kapitel haben wir gesehen, dass das naturwissenschaftliche Weltbild scheitert. Es handelt sich um eine gigantische Illusion, die uns Halt verspricht, indem sie paradoxerweise gerade den Sinn aus der Welt vertreibt. Diese Sinnkrise wird häufig mit der »Entzauberung der Welt« assoziiert, wie dies der große Soziologe Max Weber genannt hat. In seiner berühmten Rede »Wissenschaft als Beruf«, die er 1917 in München gehalten hat, beschreibt Weber den modernen wissenschaftlichen Fortschritt als »intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik«⁵⁹. Dies bedeutet, so Weber, dass wir uns immer mehr auf Verfahren verlassen, die arbeitsteilig vorgenommen werden, die aber kein Einzelner mehr insgesamt überschauen kann. Die moderne Lebenswirklichkeit ist viel komplexer geworden, als dies in der Frühmoderne noch der Fall war, sie ist inzwischen fast völlig unüberschaubar und undurchsichtig. Dennoch unterstellen wir, dass sie rational ist, dass die Grundlagen unserer gesellschaftlichen Ordnung durch wissenschaftliche Verfahren abgesichert sind, die grundsätzlich jeder von uns erlernen und verstehen könnte. Alles ist in bester Ordnung, was man herausfinden könnte, wenn man nur Lust und Zeit hätte. Wir haben den Eindruck, die Gesellschaft sei insgesamt in der Hand von Experten: Verwaltungsexperten, Wissenschaftsexperten oder

Rechtsexperten. Genau diese im Grunde genommen illusorische oder ideologische Annahme nennt Weber die »Entzauberung der Welt«:

Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt.⁶⁰

Weber vertritt hier also das Gegenteil dessen, was man ihm häufig nachsagt. Er behauptet gerade nicht, dass die Moderne eine durchsichtige, völlig transparente und in diesem Sinne entzauberte Welt ist, sondern dass die Entzauberung ein gesellschaftlicher Vorgang ist, den man soziologisch untersuchen und transparent machen könne. Die Entzauberung ist nicht etwa die Entdeckung, dass das Universum nur eine »kalte Heimat« ist, um noch einmal Hogrebes Formulierung aufzugreifen. Vielmehr ist die Entzauberung ein gesellschaftlicher Vorgang, der darin besteht, dass wir uns zu der *Unterstellung* berechtigt glauben, dass die gesellschaftliche Ordnung rational ist, da sich alles, nicht nur die naturwissenschaftlich beobachtbaren Vorgänge, prinzipiell beherrschen lasse.

Davon zu unterscheiden ist zunächst einmal die *Säkularisierung*, worunter man heute meistens den Vorgang versteht, die Religion durch wissenschaftliche, also

rein weltliche Erklärungen zu ersetzen. Ironischerweise bezeichnet Weber die Entzauberung als »das Schicksal unserer Zeit«⁶¹, woran man schon ablesen kann, worauf er eigentlich hinauswill. Er möchte nämlich nachweisen, dass die Rationalisierung nicht etwa eine Tatsache ist, die sich in der Moderne vollzogen hat und vollzieht, sondern dass die Entzauberung eine Selbstbeschreibung von Bürgern moderner Gesellschaften ist, die ihre Gesellschaft selbst nicht durchschauen. Die Entzauberung findet statt, indem wir der gesellschaftlichen Ordnung eine zugrunde liegende Rationalität unterstellen – ganz unabhängig davon, ob es diese wirklich gibt oder nicht. Deswegen schreibt Weber, wiederum ziemlich ironisch, an der zitierten Stelle: »das Wissen davon oder den Glauben daran«. In letzter Instanz hält er die Selbstbeschreibung moderner Bürger nämlich für einen Irrtum. Schließlich ist Weber Soziologe, und die Soziologie untersucht objektive Prozesse, die sich vollziehen, ob wir dies nun erkennen oder nicht, worin sie sich nicht von den Naturwissenschaften unterscheidet. Der Unterschied besteht darin, dass gesellschaftliche Prozesse nicht ohne Menschen – ihre Handlungen und Wahrnehmungen – stattfinden, während sich die Erde auch ohne uns um die Sonne drehen würde.

Der Entzauberung liegt ein Prozess zugrunde, den wir nicht erkennen, wenn wir einfach an die Rationalität »glauben«. Dieser Prozess ist letztlich der Prozess der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in ihre Subsysteme, ein Prozess, den gerade niemand mehr überschaut. Niklas Luhmann hat versucht, diesen Prozess mit seiner Systemtheorie zu rekonstruieren. Dabei hat er immer

wieder darauf beharrt, dass die Rationalitätsunterstellung, die Entzauberung, ein »alteuropäisches« Erbe sei, wie er dies, wiederum mit soziologischer Ironie, nennt. Dieses alteuropäische Erbe bezeichnet er als *Rationalitätskontinuum*. Gemeint ist die Annahme, dass es eine singuläre Form von Rationalität gibt, welche die Welt als Ganzes überschaubar und mit dem Ordnungsprinzip der Welt zusammenfällt. Diese Annahme ist ontologisch völlig unhaltbar, wie wir bereits gezeigt haben; sie ist tatsächlich eine Last der Geschichte, die wir abwerfen müssen, da es sich um einen Irrtum handelt.

Weber oder Luhmann sind natürlich keineswegs die Einzigen, denen aufgefallen ist, dass es einen modernen Fortschrittsglauben gibt, der die Wissenschaft geradezu mit magischen Kräften ausstattet. Diese Einstellung ist eine moderne Version des Fetischismus. Unter FETISCHISMUS versteht man die Projektion übernatürlicher Kräfte auf einen Gegenstand, den man selbst gemacht hat. Diese Projektion wird vorgenommen, um die eigene Identität in ein rationales Ganzes zu integrieren. Wenn man sich als Teil eines Ganzen begreift, das man irgendwie verstehen kann, fühlt man sich abgesichert. Man kann leichter mit dem Gedanken leben, dass die Dinge schon geregelt sind, als mit dem Gedanken, dass wir in gesellschaftlicher Kooperation dafür sorgen müssen, dass nicht alles zusammenbricht. Das große Ganze, in das man sich einfügt, ist meistens die Gesellschaft selbst, deren Ausdifferenzierung wir nicht durchschauen. Der Fetischismus besteht darin, diese Struktur auf einen Gegenstand zu projizieren. Damit wird die individuelle Verantwortung für unsere Identität sowie unsere letzt-

lich niemals völlig zu kontrollierende Einbettung in eine soziale Umwelt auf Distanz gebracht.

Fetischismus kommt von dem portugiesischen Wort *feitiço*, in dem das lateinische »facere«, »machen«, steckt. Ein »Fetisch« ist ein Gegenstand, den man so gemacht hat, dass man sich gleichzeitig vormacht, man habe ihn nicht gemacht. Doch inwiefern handelt es sich beim »wissenschaftlichen Weltbild« um eine Form des Fetischismus? Und was bedeutet das für die Religion?

Der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan hat die treffende Formel eingeführt, dass der Mensch immer nach einem »Subjekt« suche, »dem unterstellt wird zu wissen«. Dies nennt er das »sujet supposé savoir«. Damit beschreibt er ein ganz alltägliches Phänomen.

Versetzen wir uns in eine bekannte Situation. Wir sitzen auf unserem Fahrrad an einer Fußgängerampel. Auf der anderen Seite stehen Fußgänger. Wir unterstellen, dass unsere Handlungen koordiniert sein werden, sobald die Ampel auf Grün umschaltet. Denn die anderen Verkehrsteilnehmer kennen die Regeln ebenso wie wir, und sie werden versuchen, uns mehr oder weniger Raum zu geben, um die Straße zu überqueren. Diese Unterstellung ist eine Voraussetzung des gelingenden Straßenverkehrs. Wir wären völlig gelähmt, müssten wir von jedem Verkehrsteilnehmer jederzeit erwarten, die Regeln der Handlungskoordination beliebig auszulegen oder beliebig gegen sie zu verstoßen. Vielmehr folgen wir allerlei ungeschriebenen Gesetzen, deren Geltungsbereich übrigens implizit immer wieder neu ausgehandelt wird. Dazu gehört etwa die Regel, dass Fahrradfahrer eigentlich vorsichtig gegenüber Fußgängern sein sollten, da sie

ein mächtigeres und gefährlicheres Fahrzeug aus Metall mit sich führen, das Fußgänger verletzen kann. Daraus schließen viele Fußgänger, dass sie jedes Recht haben, dem Fahrradfahrer das Leben schwerzumachen, da sie sich schließlich in der Position des Schwächeren befinden. Dasselbe Spiel betreiben Fahrradfahrer mit Autofahrern und Autofahrer mit Lkw-Fahrern, so dass der Straßenverkehr in Wirklichkeit eher einer Dauerdebatte gleicht, die bekanntlich in stressigen Alltagssituationen häufig genug wirklich in Streit ausartet.

Ein anderes instruktives Beispiel ist die Schlange an der Kasse im Supermarkt und das in verschiedenen Gesellschaften sehr unterschiedlich kodierte Schlange stehen. Bei bestimmten Supermarktketten um die Ecke zahlt man unter anderem deswegen teurere Preise, weil die Schlangen kürzer und das Anstehen entspannter ist. Dabei unterstellen wir unseren Mitmenschen, der Supermarktkette und der Kassiererin ein Mindestmaß an Rationalität und Ordnung, das allerdings im Alltag dauernd gefährdet ist. Man zahlt dem Supermarkt sozusagen Schutzgeld. Die soziale Ordnung hängt immer davon ab, dass wir ein Subjekt voraussetzen, das um diese Ordnung weiß und sie aufrechterhält. Dieses Subjekt nimmt viele Gestalten an: offizielle Gesetzestexte, die Polizei, der Staat, die Chefin, der Supermarktmanager, der Fluglotse und eben auch der Wissenschaftler. Die Unterstellung eines letztlich anonymen Wissenssubjekts, das für Ordnung sorgt, ist eine Form des Fetischismus, die wir niemals gänzlich ablegen können. Mit Lacan kann man dies auch als den Glauben an »den großen Anderen« bezeichnen; den »Big Brother«.

Weber macht nun mit seiner These von der »Entzauberung der Welt« darauf aufmerksam, dass wir die Wissenschaft in die Position versetzt haben, für die Rationalität der gesellschaftlichen Ordnung bürgen zu müssen. Doch damit überfordern wir sie maßlos. Denn keine wissenschaftliche Untersuchung wird uns jemals davon befreien können, die Regeln unseres Zusammenlebens immer wieder neu auszuhandeln, um sie auf eine vernünftige Grundlage zu stellen. Die Fetischisierung der Wissenschaft trägt nur dazu bei, dass wir unsere Ordnungswünsche und -vorstellungen auf einen Expertenrat projizieren, den es gar nicht geben kann, einen Expertenrat, der uns allen die Entscheidung darüber abnimmt, wie wir eigentlich leben sollen.

Fetischismus

Vor diesem Hintergrund kann man nun zwei Formen der Religion unterscheiden, wobei zur ersten Form der Religion auch das wissenschaftliche Weltbild gehört. Die erste Form der Religion ist der Fetischismus, der Vorstellungen von einem allumfassenden, alles beherrschenden und ordnenden Weltprinzip hervorbringt. Die zweite Form der Religion hingegen ist Ausdruck unseres Sinns und Geschmacks fürs Unendliche, wie der philosophierende, romantische Theologe Friedrich Schleiermacher den Religionsbegriff in *Über die Religion* definiert hat.⁶²

Schleiermacher geht davon aus, dass der Gegenstand der Religion »das Universum und das Verhältniß des Menschen zu ihm«⁶³ sei, wobei er unter dem »Univer-

sum« insgesamt das Unendliche versteht, in dem wir uns vorfinden. Nach Schleiermacher ist aber nicht nur das Universum unendlich, sondern auch unsere Einstellungen zu ihm. Es gibt nicht nur eine einzige Anschauung des Unendlichen, eine einzige wahre Religion im Sinne der Auffassung, Religionen seien bestimmte Überzeugungssysteme, sondern unendlich viele.

Weil nemlich jede Anschauung des Unendlichen völlig für sich besteht, von keiner andern abhängig ist und auch keine andere nothwendig zur Folge hat; weil ihrer unendlich viele sind, und in ihnen selbst gar kein Grund liegt, warum sie so und nicht anders eine auf die andere bezogen werden sollten, und dennoch jede ganz anders erscheint, wenn sie von einem andern Punkt aus gesehen, oder auf eine andere bezogen wird, so kann die ganze Religion unmöglich anders existiren als wenn alle diese verschiedene Ansichten jeder Anschauung die auf solche Art entstehen können wirklich gegeben werden; und dies ist nicht anders möglich als in einer unendlichen Menge verschiedner Formen ...⁶¹

Entgegen einem weitverbreiteten Vorurteil, demzufolge alle Religionen mit einem dogmatischen, einseitigen Weltbild einhergehen, das prinzipiell intolerant gegenüber Alternativen ist, versteht Schleiermacher die Religion aufgrund ihrer Ausrichtung auf ein schlechthin nicht verfügbares und unfassbares Unendliches als »die Anlage zur unbeschränktesten Vielseitigkeit im Urtheil und in der Betrachtung«⁶⁵. In der zweiten Rede geht er sogar so weit, Religion als »Atheismus«⁶⁶ zu bezeichnen, da nicht alle Religionen theistisch oder gar monotheistisch sind: »Gott ist nicht alles in der Religion, sondern Eins, und

das Universum ist mehr«⁶⁷. Eine damals unerhörte Behauptung, die nur durch Zufall das preußische Oberzensurkollegium passiert hat (der zuständige Zensor war krank). Schleiermacher empfiehlt hier wohlgerne nicht notwendig einen Atheismus. Doch macht er darauf aufmerksam, dass der Sinn der Religion im Allgemeinen nicht auf bestimmte Religionen, etwa die jüdisch-christlich-islamische Tradition des Monötheismus, reduziert werden sollte, da auch der Hinduismus oder Buddhismus in religiöser Hinsicht gleichwertig sind. Schleiermacher entwickelt den Sinn der Religion aus einer Haltung maximaler Offenheit heraus. Denn genau diese Haltung, dass auch andere mit anderen Meinungen recht haben können, dass es individuelle Standpunkte gibt, die in sich wertvoll sind und geschützt werden sollten, ist in der Tat eine der großen Errungenschaften der Religionsgeschichte.

Dass Religionen in der Geschichte häufig genug mit Mord und Totschlag einhergingen, ist eher der ersten als der zweiten Form zuzuschreiben. Dabei ist keine Religion vom Fetischismus völlig frei – auch und gerade der Atheismus nicht. Die Verehrung des sinnlosen, rein materiellen Universums hat ebenfalls religiösen Charakter. Genau dies hat Schleiermacher erkannt. Er selbst definiert »Naturalismus« ausdrücklich als »die Anschauung des Universums in seiner elementarischen Vielheit ohne die Vorstellung von persönlichem Bewußtsein und Willen der einzelnen Elemente«⁶⁸, was im Grundzug jenem wissenschaftlichen Weltbild entspricht, das vorgeblich ganz von dieser Welt ist. Das wissenschaftliche Weltbild ist jedoch nur eine Religion unter anderen – ein weiterer Versuch, der ganzen Geschichte Sinn einzuhauchen.

Selbst dort, wo es darum geht, verschiedene religiöse Identitäten in einer extrem diversifizierten Gesellschaft möglichst konfliktfrei nebeneinander existieren zu lassen, wie etwa in den USA oder in Brasilien, kann keine Rede davon sein, dass wir es deswegen mit völlig säkularen, also religionsfreien Staaten zu tun hätten. Eine tiefschürfende Illustration dieses Umstandes findet man in Nicholas Rays Film *Bigger than Life*. Ed Avery, der als Lehrer in den USA schon damals, 1956, nicht genug verdient, um seine Familie zu versorgen, und deswegen zusätzlich noch in einem »Call Center« arbeitet, bricht eines Tages zusammen. Dabei stellt sich heraus, dass er eine sehr seltene Arterienerkrankung haben soll, die nur mit Kortison zu behandeln ist. Ed nimmt übermäßig viel Kortison, ohne das er nicht überleben kann, was eine Psychose auslöst. Diese Psychose steigert sich zu einem Größenwahn, Ed wird »bigger than life«, was durch eine geschickte Kameraführung unterstrichen wird. Er verfängt sich in einem religiösen Wahn und meint, er müsse seinen Sohn opfern wie Abraham einst Isaak. Zwar weist ihn seine verzweifelte Frau darauf hin, dass Gott Abraham damals im letzten Augenblick vom Menschenopfer abgehalten hat, doch besteht Ed darauf, dass Gott sich eben getäuscht habe, und versucht tatsächlich, seinen Sohn umzubringen, wovon ihn sein eigener halluzinatorischer Zustand gerade noch abhält. Als er nach seinem Anfall aufwacht, fällt sein Blick auf den Arzt Dr. Norton, den er, noch im Wahn befangen, wiederum mit Abraham Lincoln identifiziert. Ed ersetzt Abraham, den biblischen Vater, durch Abraham Lincoln, den er dann mit dem Arzt identifiziert. Hierbei ist interessant, dass Ray

damit auf einen Subtext der amerikanischen politischen Kultur hinweist: Abraham ist der Religionsstifter und einer der Gründungsväter der USA -- der nicht gerade gut mit seinem Sohn, dem amerikanischen Volk, umgeht, was man darin sieht, dass der Lehrer unterbezahlt ist. (Dieses Thema steht gegenwärtig auch im Zentrum der brillanten Fernsehserie *Breaking Bad*, in der ein genialer unterbezahlter und an Lungenkrebs erkrankter Chemielehrer Drogen herstellt, um seine Arztrechnungen bezahlen und seine Familie für den Fall absichern zu können, dass er seinem Krebsleiden erliegt.)

Nicholas Ray stellt die Diagnose auf, dass die amerikanische Gesellschaft quasi psychotisch religiöse, wissenschaftliche und religiöse Autoritäten miteinander identifiziert. Wie viele Regisseure des sogenannten *Film Noir*, aber auch Western-Regisseure wie John Huston, weist er auf die Unterdrückungsmechanismen der amerikanischen Gesellschaft und das Fehlen einer therapeutischen Instanz hin. (Huston hat sogar einen Freud-Film, *Freud*, gedreht, dem ursprünglich ein Drehbuch des Philosophen Jean-Paul Sartre zugrunde lag, das allerdings nicht zur Anwendung kam.) Gesellschaften haben sozusagen selbst Persönlichkeiten, in denen gewisse Handlungs- und Deutungsmuster psychisch schwierige Situationen und entsprechende Krankheitsmuster befördern. Es ist kaum ein Zufall, dass unsere gegenwärtige Gesellschaftsorganisation primär die Depression befördert, die derzeit am weitesten verbreitete Form der psychischen Krankheit. Der gesellschaftliche Umgang mit Religion kann deswegen nicht darauf reduziert werden, dass wir in der Religion einfach nur einen Aberglauben sehen. Es

ist ein Irrglaube der populären Religionskritiker, dass es in der Religion stets nur um die Frage nach dem »lieben Gott« gehe.

Stellt man den Fetischcharakter des wissenschaftlichen Weltbildes in Rechnung, ist es kein Zufall, dass es sich in Konkurrenz zur Religion sieht. Denn es tritt genau genommen auch als eine Art Religion auf. Denn Religion im oben beschriebenen ersten Sinn ist gerade nicht die Annahme, dass es einen Gott oder Götter gibt, die alles steuern, sondern dass es *irgendetwas* gibt, das alles steuert, sei dies der Gott der Bibel, die Götter des Hinduismus oder die physikalische Weltformel, aus der alle Naturgesetze abgeleitet werden können. Der Fetischismus besteht nicht darin, dass ein bestimmtes Objekt besonders verehrt wird, sondern dass überhaupt ein *Objekt* verehrt wird, ohne dass die Frage erlaubt ist, warum dieses Objekt eigentlich so begehrenswert ist. Der Fetischismus identifiziert ein Objekt als den Ursprung von allem und versucht, aus diesem Objekt die Identitätsmuster zu entwickeln, denen alle Menschen Folge leisten sollten. Dabei spielt es dann nur an der Oberfläche eine entscheidende Rolle, ob Gott oder der Big Bang verehrt wird. Das eigentliche Problem ist die Verehrung eines vermeintlich universellen Ursprungs – ganz egal, wie dieser aussieht.

Es ist auffällig, dass Religion im ersten Sinn häufig in Verbindung mit einer ziemlich globalen Irrtumstheorie auftritt. Viele klassische Erlösungslehren behaupten, dass die gesamte uns erscheinende Wirklichkeit, die bunte uns umgebende Welt, in der wir leben und die wir interpretieren, eine Illusion ist. Es gelte also, die Wahr-

heit hinter dem Schleier der Illusion zu erkennen. Genau diese Geste ist auch für das wissenschaftliche Weltbild charakteristisch. Die Farben, ja alle sichtbaren, tastbaren und hörbaren Gegenstände sollen eigentlich Illusionen sein, hinter denen sich das wahre Wesen der Dinge verbirgt. Nur der Priester oder der wissenschaftliche Experte hat Zugang zu diesem Wesen. Früher sprach er Latein, heute spricht er Mathematik.

Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang davon, dass der Fetischismus (ein Ausdruck, den er freilich nicht verwendet) eine »Hinterwelt« annimmt. Entsprechend führt er in einem amüsanten Abschnitt seines Buches *Also sprach Zarathustra* die »Hinterweltler« ein, die Hinterwelten erfinden, um sich von ihrer eigenen Situation als leidende, sterbliche Wesen abzulenken.

Trunkne Lust ist's dem Leidenden, wegzusehn von seinem Leiden und sich zu verlieren. Trunkne Lust und Selbst-sich-Verlieren dünkte mich einst die Welt ... Also warf auch ich einst meinen Wahn jenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern. Jenseits des Menschen in Wahrheit?

Ach, ihr Brüder, dieser Gott, den ich schuf, war Menschen-Werk und -Wahnsinn, gleich allen Göttern!

Mensch war er, und nur ein armes Stück Mensch und Ich: aus der eigenen Asche und Glut kam es mir, dieses Gespenst, und wahrlich! Nicht kam es mir von Jenseits!⁶⁹

Zwar geht Nietzsche hier einen Schritt zu weit, indem er annimmt, dass der Mensch nur die Menschenwelt sieht und alles, was darüber hinausgeht, nur für einen Täuschenspielertrick hält. Nietzsche ist leider auf den Konstruktivismus hereingefallen.

Dennoch liegt er mit seiner Kritik des Fetischismus ganz richtig. Die Einführung einer Hinterwelt geht meistens mit einer angeblichen Einsicht in die Struktur dieser Hinterwelt einher, sei dies nun die Einsicht, dass die Welt oder unser jeweiliges Leben nur ein von Gott oder den Göttern erschaffener Traum ist, oder mit der Einsicht, dass die gedeutete Welt, in der wir leben, nur eine komplexe Manifestation infinitesimal kleiner Körper oder Wellen ist, die den Naturgesetzen folgen und mehr oder weniger zufällig ein Wesen erschaffen haben, das sich gerade jetzt fragt, ob noch eine Packung seines Lieblingsjoghurts im Kühlschrank steht.

Der Fetischismus ist schlechte Religion. Marx hat vor Nietzsche in seiner Analyse des Warenfetischismus schon darauf hingewiesen, dass das moderne arbeitsteilige Leben zum Fetischismus neige, weil wir beständig Gegenstände tauschen und kaufen, ohne dabei zu wissen, wie sie eigentlich produziert werden und ihren Wert erhalten. Marx stellt dabei eine Verbindung zwischen dem Warenfetischismus und der fetichistischen Religion her:

Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der religiösen Welt flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit *eigenem* Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.⁷⁰

Ein schönes Beispiel für diese Struktur ist eine heute in unserer Gesellschaft weitverbreitete Einstellung zum Fleischkonsum. Nehmen wir die Fleischwurst: Auf den ersten Blick ist eine Fleischwurst der Inbegriff von Fleisch. Genau besehen, handelt es sich um zerhacktes, gewürztes und bearbeitetes Fleisch von im Einzelnen sehr fragwürdiger Herkunft und Qualität. Die Fleischwurst verdient ihren Namen. Dennoch sieht man ihr eigentlich ihre animalische Herkunft gar nicht mehr an. Sie ist künstlich geformt, bedruckt und meist in eine künstliche Haut irgendeiner Art eingewickelt. Wenn man sie isst, verschwendet man normalerweise keinen Gedanken an die Tiere, aus denen sie hergestellt wurde. Die Fleischwurst macht den Eindruck, als ob sie eigentlich nicht einmal aus Tieren oder Tierresten bestünde. Dasselbe gilt für die feinsäuberlich verpackte Hähnchenbrust oder die Bratwurst auf der Kirmes. Dieser Fleischkonsum ist daher fetischistisch im präzisen Wortsinn: Die Fleischwurst erweckt den Eindruck, sie hätte sich sozusagen von selbst ins Kühlregal begeben – wo doch in Wahrheit irgendwann eine beeindruckend große Schweineherde zusammengepfercht, systematisch geschlachtet und anschließend zerfleddert und auf gerade noch mit den Lebensmittelgesetzen vereinbare Weise verwurstet wurde. Die Wahrheit über die Wurstwelt ist deswegen traumatisch, was Christoph Schlingensiefel in seinem Film *Das deutsche Kettensägenmassaker* ästhetisch brisant zugespitzt hat. Schlingensiefels Film ist eine intensive Auseinandersetzung mit dem Nihilismus, den er satirisch gebrochen in die im Film vorkommende Aussage gepackt hat: »In einer

Zeit, in der alles Wurst ist, ist es egal, ob etwas gut oder schlecht ist.«

Das Unendliche

Doch nicht alle Religion ist offenkundig fetischistisch. Ganz im Gegenteil gibt es in allen Weltreligionen eine gegenläufige Tendenz, die uns gerade von der Annahme befreien will, es gehe bei der Religion um einen verehrungswürdigen Gegenstand. In der jüdisch-christlich-islamischen Tradition etwa besagt bereits das erste Gebot, dass wir uns kein Bild von Gott machen sollen. Was ich hier in Anlehnung an Marx, Nietzsche und die Psychoanalyse als »Fetischismus« bezeichnet habe, heißt in der jüdisch-christlich-islamischen Tradition *Idolatrie*. Das Wort kommt von altgriechisch »eidôlon« (= »Bildchen« oder »kleine Götterstatue«) und »latreia« (= »unterwürfige Verehrung«). Das Bilderverbot stellt also gerade eine Abkehr vom Fetischismus dar. Die Religion wendet sich in manchen ihrer Formen also von der Annahme ab, dass wir uns von einem verehrungswürdigen Supergegenstand, der sich hinter allen Erscheinungen verbirgt, ein Bild machen können, was ein erster Schritt zu der Einsicht ist, dass es keinen solchen Gegenstand gibt.

Ich habe die Religion in diesem Sinne oben mit einer Formel von Schleiermacher in Verbindung gebracht, der zufolge sie Ausdruck unseres Sinns und Geschmacks für das Unendliche sei. Die Idee, für die »Gott« steht, ist die Idee einer unbegreiflichen Unendlichkeit, in der wir dennoch nicht verloren sind. GOTT ist die Idee, dass das

Ganze sinnvoll ist, obwohl es unsere Fassungskraft übersteigt. Wenn Menschen an »Gott« glauben, dann geben sie ihrer Zuversicht Ausdruck, dass es einen Sinn gibt, der sich uns zwar entzieht, uns aber gleichzeitig auch einbezieht. Religion im nichtfetischistischen Sinne ist der Eindruck, dass wir an einem Sinn teilhaben, obwohl er weit über alles hinausgeht, was wir erfassen. Wendungen wie »Die Wege des Herrn sind unergründlich« bringen das zum Ausdruck. In einer Passage des *Neuen Testaments* aus dem *Römerbrief* heißt es ganz in diesem Sinne:

O Tiefe an Reichtum und Weisheit und Erkenntnis Gottes. Wie unerfindlich sind seine Entscheidungen und wie unmöglich ist es, seine Wege aufzuspüren.⁷¹

Mit dem Unendlichen ist hier nicht das mathematisch Unendliche gemeint, das stets zu einem gewissen Grad berechenbar ist. Es ist auch nicht einfach eine unberechenbare Willkür irgendeines Gottes, dem wir uns unterwerfen sollen, sondern Ausdruck einer Spurensuche. Die Religion im nichtfetischistischen Sinn sucht Spuren von Sinn im Unendlichen.

Mit anderen Worten: Dasjenige, was heute meistens als religiöses Weltbild zu Recht attackiert und abgelehnt wird, hat herzlich wenig mit Religion in diesem Sinn zu tun. Die Religion ist kein Wissensanspruch, der in Konkurrenz zu wissenschaftlichen Theorien auftritt. Sie entspringt nicht einmal dem Bedürfnis einer Welterklärung im modernen Verständnis dieses Wortes. Sowohl das wissenschaftliche als auch das religiöse Weltbild sind falsch, sofern es sich um Weltbilder handelt.

Versetzen wir uns einmal zurück an den Anfang der Kulturgeschichte. Natürlich wissen wir nicht wirklich, wo da eigentlich etwas vorgefallen ist und was. Die Geschichte des Menschen ist kaum erforscht, zumal sie im Moment immer nur unter dem einseitigen Vorzeichen der Evolutionstheorie verfolgt wird, wogegen selbst das Genre des Science-Fiction-Films rebelliert, wie man an Ridley Scotts *Prometheus* sehen kann, in dem das unheimliche Szenario durchgespielt wird, dass wir eigentlich von Außerirdischen erzeugt worden sind. Wir wissen eigentlich erschreckend wenig über die Geschichte des Menschen, die nach seiner evolutionär einigermaßen erfolgreichen Selektion begann. So haben die Konquistadoren leider die meisten kulturellen Zeugnisse der mesoamerikanischen Hochkulturen vernichtet, und es gibt andererseits viel zu wenig indologische Forschung, die uns die gigantische indische Kultur- und Religionsgeschichte zugänglich macht. Auch in Europa herrscht Unkenntnis unserer eigenen Geschichte. Niemand weiß so recht, was in den sogenannten »Dunklen Jahrhunderten« in der Antike zwischen dem 12. und dem 8. vorchristlichen Jahrhundert vorgefallen ist, in denen auf Kreta die minoische Hochkultur bestand.

Deswegen möchte ich eine andere Geschichte erzählen. In dieser Geschichte wachte irgendwann in grauer Vorzeit eine Gruppe menschenähnlicher Wesen auf unserem Planeten sozusagen aus dem Schlummer der Animalität auf und wunderte sich, was das Ganze eigentlich soll. »Warum«, so fragte man sich, »jagen wir eigentlich diese Tiere?« – »Warum sind wir so, wie wir sind?« Da die Beantwortung dieser Fragen weit über ihren Erkenntnis-

horizont hinausging, fing die Geschichte der ersten Menschen mit einer Irritation an. Sie wurden damit konfrontiert, dass vieles geschieht, was sie nicht verstehen und was außerhalb ihrer Kontrolle liegt. In diesem Augenblick begann die Spurensuche. Gibt es eine Ordnung im Geschehen, eine Geschichte? Die Religionen machten sich daran, Geschichten zu erzählen und eine Ordnung des Geschehens zu erkennen, die den Menschen einbezieht, die aber gleichzeitig weit über den Menschen hinausreicht. Die Religion, so kann man sagen, war ursprünglich der radikalste menschliche Fernsinn, der Sinn dafür, dass wir uns in einer nur schwer lesbaren Geschichte befinden, die uns zwar einbezieht, in der allerdings weitaus mehr als unser jeweiliges Schicksal auf dem Spiel steht.

Der Mensch ist das Wesen, das wissen will, was oder wer es ist. Diese Situation ist zwar irritierend, aber sie hat immerhin die Geistesgeschichte des Menschen ausgelöst. Die geistige Evolution des Menschen ist nicht darauf zu reduzieren, dass wir Kultur haben. Geist ist noch etwas anderes als Kultur. Geist ist Sinn für den Sinn, Sinn, der unentschieden und offen ist. Die menschliche Freiheit besteht deswegen auch und vor allem darin, dass wir auf nichts Bestimmtes festgelegt sind, dass es eine Vielzahl möglicher Festlegungen gibt. Dies ist nicht nur eine Quelle der Unsicherheit, sondern auch die Quelle des Fortschritts. Allerdings kann man sich nicht darauf verlassen, dass der Fortschritt sich von selbst einstellt. Die Pointe der menschlichen, geistigen Freiheit liegt vielmehr darin, dass wir zu Fort- und zu Rückschritten fähig sind, dass die Selbstbestimmung unseres Wesens auch scheitern kann.

Der Mensch weiß nicht, wer er ist. Er beginnt mit der Suche. Menschsein bedeutet, sich auf der Suche danach zu befinden, was der Mensch ist. Heidegger hat dies besonders zugespitzt formuliert: »Das Selbstsein ist der schon *im* Suchen liegende Fund«⁷². Damit wir uns suchen können, müssen wir uns verloren haben. Es muss eine Distanz in unser Wesen eingebaut sein, eine Distanz, die wir letztlich selbst sind. Die erste Erfahrung dieser Distanz, die Erfahrung maximaler Distanz, wird als »Gott« oder »das Göttliche« erlebt. Der menschliche Geist beginnt deswegen damit, sich selbst in der Gestalt des Göttlichen zu untersuchen, ohne zu erkennen, dass das Göttliche, das er außer sich sucht, der menschliche Geist selbst ist.

Dies bedeutet, dass der Mensch nicht schon als fertiger Hypothesenbastler, als modernes wissenschaftliches Subjekt die Weltbühne betreten hat. Der Mensch hat Gott nicht erfunden, weil ihm die Physik noch nicht einfiel. Die Moderne ist das Resultat eines Prozesses, den wir nicht dadurch verstehen können, dass wir die Moderne schon auf ihre Vorgeschichte zurückprojizieren. Eine solche, übrigens sehr unwissenschaftliche Projektion ist heute aber weit verbreitet. Der Begriff der Religion ist viel zu nahe an den Begriff des Aberglaubens gerückt worden, und unter Aberglauben versteht man den Glauben an eine nachweislich falsche oder einfach denkbar alberne Hypothese, wie etwa die Hypothese, dass die Bewegung der Gestirne unser persönliches Leben bestimmt. Natürlich ist die Astrologie in diesem Sinne schlichtweg Aberglauben, zumal hier verschiedene Stadien der Geistesgeschichte wild vermischt werden. Wenn

man jedoch den Sinn der Religion verstehen und einen vernünftigen Religionsbegriff entwickeln will, muss man sich der Sache anders nähern.

Religion und Sinnsuche

Zu diesem Zweck müssen wir uns eine vielleicht schwierig erscheinende Sache klarmachen. Diese Sache betrifft uns selbst, unser menschliches Selbstbewusstsein. Was ist Selbstbewusstsein eigentlich, und wie verhält es sich zum menschlichen Geist? Es ist heute üblich, Bewusstsein als einen besonderen Gehirnzustand zu verstehen. Bewusstsein wäre dann etwa der Bereich der gerade besonders transparent zugänglichen kognitiven und emotionalen Zustände. Ich habe ein Gesichtsfeld, in dem ich einiges aufmerksam betrachte, anderes dagegen nur im Augenwinkel wahrnehme, ich fühle mich gerade irgendwie müde, bin ansonsten aber guter Dinge. Diese Zustände sind mir transparent. Ich weiß, wie mir zumute ist und worauf ich gerade meine Aufmerksamkeit richte. Wenn dies Bewusstsein ist, dann wissen wir anscheinend auch schon, was Selbstbewusstsein ist. Selbstbewusstsein wäre das Bewusstsein von Bewusstsein, die Aufmerksamkeit auf das eigene Bewusstsein, die eigenen Denk- und Wahrnehmungsprozesse.

In dieser Perspektive sieht es ganz schnell schon wieder so aus, als ob jeder von uns in seinem eigenen Bewusstseinskino säße und sich den Weltfilm ansähe, wobei dieser Film natürlich extrem interaktiv ist, da wir selbst in ihm vorkommen. Bewusstsein wäre ein Zustand

unterhalb der Schädeldecke. Wir wären wieder auf den Neurokonstruktivismus zurückgefallen. Doch was ist Bewusstsein oder Selbstbewusstsein sonst?

Wenn ich Bewusstsein habe, habe ich immer Bewusstsein von etwas. Dies bedeutet, dass Bewusstsein immer auch in Bezugnahmen auf Gegenstände verwirklicht wird. Bewusstsein bezieht sich darauf, wie mir zumute ist, es bezieht sich auf Gegenstände und Vorgänge in meinem Gesichtsfeld, aber natürlich auch auf Töne und sonstige Eindrücke. Indem ich mein Bewusstsein nun von allen anderen Gegenständen unterscheide und Selbstbewusstsein erlange, sehe ich damit immer nur einen Gegenstand, auf den ich mich beziehe. Über diesen Gegenstand kann ich ebenso im Irrtum sein wie über jeden anderen Gegenstand auch. Wir können uns schlichtweg darin täuschen, was Bewusstsein eigentlich ist, weshalb dies auch keine Selbstverständlichkeit ist. Dasjenige, wovon ich Bewusstsein habe, ist häufig nicht selbst Bewusstsein, sondern der Himmel oder meine Finger, die diese Zeilen tippen. Manchmal ist es auch nicht mein eigenes Bewusstsein, sondern das Bewusstsein meines Gesprächspartners. Ich kann mir durchaus dessen bewusst sein, dass jemand sich bewusst ist, dass er Schmerzen hat. Bisweilen machen wir uns auch bewusst, dass wir bewusst sind. Doch was geht dann vor sich? Viele Philosophen sind bis heute der falschen Meinung, dass Selbstbewusstsein, das Bewusstsein von Bewusstsein, irrtumsimmun ist. Sie meinen, dass jeder einen unfehlbaren Zugang zu sich selbst hat und sich selbst sozusagen perfekt kennt. Allerdings könnte man dann nicht erklären, warum eigentlich niemand so richtig weiß, was Be-

wusstsein ist. Wer meint, er habe eine unfehlbare Theorie des Bewusstseins, scheidet damit eigentlich schon aus einem Gespräch aus, das seiner Theorie zufolge nicht einmal stattfinden sollte.

Da wir uns *de facto* darin täuschen können, was Bewusstsein ist, und deswegen auch nicht einfach angeben können, was Selbstbewusstsein eigentlich ist, befinden wir uns in Distanz zu uns selbst. Wir müssen uns selbst ebenso kennenlernen wie jeden anderen Gegenstand, wobei wir uns in diesem Prozess der Selbsterkenntnis auch verändern. Jedes menschliche Leben hat eine Geschichte, an der wir ständig arbeiten, die wir umkonstruieren.

Dies gilt nicht nur für das Individuum. Denn das Individuum wird auch von anderen erkannt, und sehr häufig kennen uns die anderen besser als wir uns selbst. Deswegen lernen wir uns in zwischenmenschlichen Beziehungen verschiedener Art, etwa in Liebesbeziehungen oder Freundschaften, besser kennen, als wenn wir lediglich versuchen, uns selbst zu beobachten.

Schon auf einer sehr oberflächlichen Ebene tritt dieser Umstand in Erscheinung. Angenommen, ich schaute gerade aus dem Fenster und meinte, einen leichten Regenschauer wahrzunehmen. Ich erlange darüber hinaus Selbstbewusstsein und denke mir, dass ich mir eines leichten Regenschauers bewusst bin. Nun kommt mein Mitbewohner in mein Arbeitszimmer und schlägt vor, dass wir demnächst wieder einmal die Fenster reinigen sollten, da die Witterungsspuren auf der Glasscheibe den Eindruck erweckten, dass es regne. Mein Mitbewohner kann sich dabei durchaus bewusst sein, dass ich fälsch-

licherweise der Meinung bin, mir dessen bewusst zu sein, dass es regnet. Mein Bewusstsein war also gar nicht das Bewusstsein eines leichten Regenschauers, sondern das Bewusstsein von Witterungsspuren. Ich habe mich demnach im Selbstbewusstsein über mein Bewusstsein getäuscht. Denn es ist für das Bewusstsein entscheidend, wovon es Bewusstsein ist. Dies gilt auch für das Selbstbewusstsein. Es ist für dieses entscheidend, was Bewusstsein ist. Doch dies wissen wir nicht ohne weiteres anzugeben. Wir müssen uns darüber umständliche Gedanken machen. Ohne Gespräch mit anderen Menschen können wir uns nicht einmal sicher sein, wovon wir Bewusstsein haben. Selbst unsere einfachsten Wahrnehmungen stehen unter dem Vorbehalt, dass wir uns über sie täuschen.

Während wir uns Gedanken über Selbstbewusstsein machen, konsultieren wir möglicherweise Bücher, Lexikoneinträge, machen Lebenserfahrungen und stellen vieles an, um herauszufinden, womit wir es eigentlich zu tun haben. Und genau diese Bewegung ist Geist, die Selbstbegegnung von Sinn. Wir verstehen Sinn, der nur da ist, um verstanden zu werden: Theorien, Lexikoneinträge und Lebenserfahrungen. Wir setzen dabei voraus, dass Sinn schon da ist, dass es Sinn gibt, der verstanden werden kann.

Diese Voraussetzung können wir modernen Menschen relativ unproblematisch nachvollziehen, jedenfalls dann, wenn wir nicht schon völlig von uns entfremdet sind und uns für Biomachines halten, denen eine Ich-Illusion aufgesetzt ist, damit sich die Biomasse fortpflanzen und erhalten kann. Wer sich als Bio- oder Fleischmaschine versteht, in der ein Bewusstseinskino läuft, das eigentlich

eine Illusion ist, ist schon die Klippe heruntergesprungen. Der menschliche Geist hat die Eigenheit, dass er sich auch selbst vernichten, sozusagen ausknipsen kann (was ihn in vielen Fällen jedoch nicht davon abhält, dicke Bücher zu schreiben).

Die Religion entspringt dem Bedürfnis zu verstehen, wie es in der Welt Sinn geben kann, der verstanden zu werden vermag, ohne dass wir diesen Sinn einfach in die Welt hineindichten. So betrachtet, ist es ganz richtig, wenn gesagt wird, Religion sei eine Form der Sinnsuche.

Die Religion entspringt unserem Bedürfnis, aus einer maximalen Distanz zu uns zurückzukehren. Der Mensch ist imstande, so weit von sich abzulassen, dass er sich nur noch als verschwindenden Punkt in einem Unendlichen verstehen kann. Wenn wir aus dieser Distanz zu uns zurückkehren, stellt sich uns die Frage, ob unser Leben eigentlich noch einen Sinn hat oder ob sich unsere Sinnhoffnungen wie ein Wassertropfen im Ozean des Unendlichen auflösen. Die RELIGION ist deswegen eine Rückkehr zu uns selbst aus dem Unendlichen, schlechthin Unverfügbaren und Unveränderlichen, bei der es darum geht, dass wir nicht völlig verlorengehen.

Sie ist Ausdruck einer Irritation, die daher rührt, dass wir den Umweg über ein Ganzes nehmen, um uns selbst verstehen zu wollen. Sie entspringt dem Eindruck, dass diese Bewegung, von uns selbst weg auf ein Ganzes hin und anschließend zu uns selbst zurück, nicht sinnlos ist, dass sie für das Ganze irgendwie von Bedeutung ist.

In diesem Zusammenhang kann man eine Schrift des ersten radikalen Existenzphilosophen, des Dänen Søren Kierkegaard, heranziehen. Die Existenzphilosophie, die

man meist mit dem Existenzialismus gleichsetzt, ist eine Bewegung, die nicht etwa nur Ontologie betreibt und über den Existenzbegriff nachdenkt. Der EXISTENZIALISMUS ist die Untersuchung der menschlichen Existenz, die Denker wie Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre oder Karl Jaspers für unser eigentliches Problem halten. In seiner Schrift *Krankheit zum Tode* unterscheidet Kierkegaard drei Formen einer spezifisch menschlichen Krankheit, die er »Verzweiflung« nennt. Diese Krankheit hält er für die Grundstimmung der menschlichen Existenz, worin man oft zu Recht eine zu pessimistische Beschreibung gesehen hat. Dennoch hat der Existenzialismus dabei etwas Wichtiges erkannt. Die drei Formen der Verzweiflung sind:

1. Sich dessen nicht bewusst sein, dass man ein Selbst hat (uneigentliche Verzweiflung).
2. Verzweifelt nicht man selbst sein wollen.
3. Verzweifelt man selbst sein wollen.

Den dahinter stehenden Gedanken kann man sich leicht verdeutlichen. Wir können uns die Frage stellen, wer wir eigentlich sind. Mit dieser Frage beginnt die Menschheitsentwicklung. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, dass er nicht einfach nur ist, was auch immer er ist, sondern sich auf Selbstsuche befindet. Deswegen diskutieren wir auch ständig miteinander, wer wir eigentlich sein *wollen* oder wer wir eigentlich sein *sollen*. Der Mensch weiß, dass er sein eigenes Wesen verändern kann und sogar soll. Wir wissen alle, dass Mord und Totschlag überwunden werden sollen, dass der Welthunger

abgeschafft gehört oder dass alle Menschen ein gewisses Maß an Wohlstand haben sollen. Wir wissen auch, dass wir in vielen Dingen ratlos sind. Tiere machen nicht viel Lärm um ihr eigenes Wesen, sondern sind es einfach. Sie sind in ihr Überlebensprogramm eingespannt und kommen nicht auf den Gedanken, dass sie ihr Leben ändern sollten. Sie leben es eben, was nicht bedeutet, dass sie kein Bewusstsein haben. Sie haben nur keinen Geist im Sinne Kierkegaards, obwohl sie selbstverständlich ein bewusstes Innenleben haben.

Der Mensch unterscheidet sich vom Tier weder dadurch, dass er denkt, noch dadurch, dass er rational ist. Auch Tiere denken und folgen einer Ordnung von Begriffen. Mein Hund weiß, wo sein Futternapf steht und versucht mich davon zu überzeugen, ihm mehr Futter zu geben, als ihm meines Erachtens zuträglich ist. In dieser Interaktion sind auch beim Hund viele Begriffe im Spiel, wenn er vielleicht auch nicht darüber nachdenken mag, dass er Begriffe hat. Hunde denken vermutlich nicht über das Denken nach, dies ist zumindest auf unserem Planeten ein fragwürdiges Privileg des Menschen. Doch auch diese Fähigkeit, über das Denken nachzudenken, ist noch nicht mit dem Geist identisch. Denn unser Selbstverhältnis besteht ja nicht nur darin, dass wir über unsere Gedanken nachdenken. Dies überlassen wir in der Regel der Philosophie. Geist ist mehr als Nachdenken, worüber auch immer.

Geist ist der Umstand, dass wir uns zu uns selbst als zu einem anderen verhalten, zu einer Person, die wir kennenlernen und manchmal verändern. Wir sind nicht nur Subjekte des Denkens, Nachdenker, sondern vor allem

Personen; und Personen verhalten sich zu sich selbst. In diesem Selbstverhältnis sind wir bis zu einem gewissen Grade plastisch, weswegen die menschliche Existenz auch eine so wackelige Angelegenheit ist.

Der Mensch leidet häufig an Unsicherheiten und Ängsten, ist aber genauso gut zur Selbstsicherheit oder Überheblichkeit imstande. Das menschliche psychische Spektrum ist deswegen auch sehr viel reicher als unsere Emotionen. Tiefe Unsicherheiten oder feste Zuversicht sind nicht einfach Emotionen wie Zorn oder Freude, sondern Ausdruck von Geist. Geist kann auch krank werden, es gibt geistige Krankheiten, die nicht einfach nur emotionale Störungen sind. Deshalb werden viele geistige Krankheiten auch dadurch behandelt, dass der Patient die Einstellung zu sich selbst überhaupt erst kennenlernt, unter der er unbewusst leidet, um in die Lage versetzt zu werden, ein neues Selbstverhältnis aufzubauen, das dann durchaus auch emotional befriedigend sein kann.

Der Geist, so schreibt Kierkegaard, verhält sich zu uns selbst. Und die Art, wie wir uns beobachten, wie wir uns überhaupt sehen, zeigt unseren Geist an. Unsere Existenz ist eine Art, uns zu uns selbst zu verhalten, die uns gar nicht immer bewusst ist. Der Geist ist die Etablierung und Aufrechterhaltung eines Selbstverhältnisses. Dabei sind unsere Selbstverhältnisse immer auch Teil unserer Verhältnisse zu anderen. Die Öffnung auf andere ist deswegen möglich, weil wir uns selbst schon ein Fremdling sind.

Deswegen weiß jeder Psychologe seit den großen Errungenschaften der Psychoanalyse im letzten Jahr-

hundert, dass unsere Einstellung zu anderen Menschen immer auch durch unser Selbstverhältnis mitbestimmt ist und umgekehrt. Wir verhalten uns zu den anderen immer auch so, wie wir uns zu uns selbst verhalten, wir realisieren in unserem Leben mit anderen, in unseren vielfältigen persönlichen Beziehungen immer auch unser eigenes ideales Selbstbild, aber auch unsere Ängste. Wir idealisieren unsere Mitmenschen nicht nur, sondern degradieren sie auch oder unterstellen ihnen Einstellungen, die sie gar nicht haben, weil wir sie als Projektionsfläche unserer eigenen Selbstverhältnisse verwenden, was sich übrigens niemals völlig überwinden lässt. Genau deswegen können wir auch von anderen erfahren, wer wir eigentlich selbst sind, weil ein großer Teil unserer Persönlichkeit aus unserer Einstellung zu anderen in entfremdeter Form auf uns selbst zurückstrahlt.

Kierkegaard verfügt zwar noch nicht über den psychoanalytischen Begriff des Unbewussten und der Übertragung, nähert sich diesen Begriffen aber mit der ersten Form der Verzweiflung an: Das Selbst ist imstande, sich zu übersehen. Sobald es sich entdeckt, kann es entweder versuchen, an sich festzuhalten und seine Dynamik abzubrechen, oder es kann versuchen, sich loszuwerden, sich immer weiter zu überarbeiten. Jeder von uns kennt Persönlichkeiten, die unter einer dieser drei Formen der Krankheit zum Tode leiden, und wir kennen diese Motive auch von uns selbst. Manchmal versuchen wir einfach, über uns hinwegzusehen, uns von unserem Geist zu distanzieren. Manchmal versuchen wir, uns fix zu definieren, und manchmal überarbeiten wir uns, krepeln unser Leben um.

Entscheidend an Kierkegaards Analysen für unseren Kontext ist seine Entdeckung, dass der Geist sich zu sich selbst so verhält, dass wir immer verstehen, dass es möglich ist, uns zu ändern. Wir könnten jemand anderes werden. Deswegen vergleichen wir uns mit anderen Menschen oder überlegen uns, welche Lebensform uns eigentlich angemessen ist. Genau an dieser Stelle bringt Kierkegaard Gott ins Spiel. Denn »Gott« definiert er als die Tatsache, »daß alles möglich ist«⁷³. Damit meint er, dass wir Gott oder dem Göttlichen begegnen, wenn wir auf maximale Distanz gehen und erfahren, dass alles möglich ist. Existenziell, in unserer Lebenserfahrung, zeigt sich dies darin, dass wir den Boden unter den Füßen verlieren und verstehen, dass wir ganz verschiedene Lebensweisen annehmen könnten, da wir uns selbst gegenüber zu völlig divergierenden Einstellungen imstande sind. Einige davon realisieren wir im Laufe unseres Lebens, andere nicht. Niemand ist einfach so sie selbst, wie ein Stein ein Stein bleibt.

Die Funktion Gottes

Ich behaupte damit nicht, dass Gott wirklich existiert – in dem Sinne, dass es eine Person gibt, die Gesetze verhängt oder sich außerhalb des Universums, an einem uns unzugänglichen Ort befindet. Die philosophische Betrachtung, die sich mit dem Sinn der Religion beschäftigt, beantwortet diese Frage einfach nicht. Genau genommen gibt es Gott natürlich, die Frage ist nur, in welchem Sinnfeld es ihn gibt, wie »Gott« erscheint.

Kierkegaards Analyse zufolge ist Gott unsere maximale Distanznahme. Dies erlaubt es ihm, die Grundlehren des Christentums, die er als christlicher Theologe gut kannte, in eine Sprache des Geistes zu übersetzen. So versteht er unter »Sünde« die Ablehnung von Geist. Sünde wäre dann nicht etwa eine »böse Tat« oder eine Menge »düsterer Gedanken«, sondern eine Einstellung zu sich selbst, in der man seinen eigenen Geist zu eliminieren sucht.

Analoge Analysen lassen sich selbstverständlich auch für andere Religionen vornehmen. Es gibt einfach einen Sinn von Religion, der kulturell und historisch invariant ist: Der Sinn von Religion ergibt sich aus der Konfrontation mit Sinn, der verstanden werden kann. Unsere primäre Begegnung mit Sinn, der verstanden werden kann, ist der menschliche Geist. Dieser fing irgendwann an, sich selbst zu befragen, und in diesem Augenblick begann die Geistesgeschichte, die bewundernswerte Hochblüten getrieben hat, zu denen auch die moderne Wissenschaft zählt. Dennoch darf man nicht aus einem verzerrten Selbstbild heraus der Meinung sein, wir könnten alle Religionen als unanständigen Aberglauben abtun. Wissenschaft, Aufklärung und Religion stehen sich ohnehin näher, als man denkt. Als Beispiel kann hier eine Gesellschaft wie die indische dienen. Die indische Gesellschaft ist offensichtlich tief von religiösen Bewegungen geprägt, vom Islam, Hinduismus, Buddhismus und vielen anderen kleineren oder größeren Religionsgruppen, was ja nicht ausschließt, dass Indien eine moderne Demokratie ist. Unsere eigene Gesellschaft ist ebenfalls keineswegs völlig säkularisiert. Vermutlich sind mehr Menschen auf diesem Planeten in der einen oder anderen Weise religiös

als vollständig atheistisch oder »religiös unmusikalisch«, wie Max Weber von sich selbst gesagt hat.⁷⁴ Dass unsere gesellschaftliche Wirklichkeit weit davon entfernt ist, frei von Religion zu sein, liegt nicht zuletzt darin, dass die Religion einen ganz anderen Bereich der menschlichen Erfahrung betrifft als die Wissenschaft. In der Religion geht es um die Welt der Menschen. Ihr Sinnfeld ist Sinn, der verstanden werden kann, und wir fragen uns, woher dieser Sinn stammt – ein Rätsel, das wir seit Jahrtausenden versuchen zu beantworten.

In den modernen Naturwissenschaften geht es hingegen um die Welt ohne uns. Selbst in der Humangenetik oder Medizin geht es nicht um den Geist, sondern um unseren Körper. Unser Körper kann zwar auch zu unserem Geist gehören – wir kaufen uns Kleidung, pflegen uns, entwickeln eine Gestik und Mimik und bedienen uns unseres Leibes als Ausdrucksmittel unseres Selbstverhältnisses –, in der Medizin ist der Körper jedoch normalerweise anonymisiert. Es ist nicht der menschliche Ausdruckskörper, der Klangkörper unserer Persönlichkeit, sondern der allgemein-menschliche Körper, der im Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften, im Universum, vorkommt. Dagegen spricht zunächst einmal auch nichts. Ich bin weit davon entfernt, an dieser Stelle einer Spiritualisierung der modernen Medizin das Wort zu reden. Der wissenschaftliche Fortschritt ist ein Segen, der zwar zur Gefahr werden *kann*, aber zum Glück nicht notwendig zur Gefahr wird.

Kierkegaards Grundgedanke besagt, dass Wissenschaft, Religion oder jedes andere Bild, das wir uns von uns selbst und unserer Verortung in einem Zusammen-

hang machen, auch Zeugnis von Geist ist. Wir dokumentieren in jeder Selbstbeschreibung auch ein normatives Selbstverständnis, eine Art und Weise, wie wir sein wollen. Diese Einsicht nennt Kierkegaard »Gott«, und man kann ihm insofern zustimmen, als die Religion sich auf den menschlichen Geist bezieht, der sich auf etwas Unverfügbares hin öffnet. Allerdings darf diese Öffnung nicht dazu führen, dass wir uns einen Lieblingsgegenstand oder -gegenstandsbereich aussuchen und diesen dann vergöttlichen. Dies ist nämlich Aberglauben oder Fetischismus.

Wir können nicht alles wissen, schon deswegen, weil es kein Prinzip gibt, das alles zusammenhält und organisiert. Die Welt gibt es nicht. Auch Gott kann es demnach nicht geben, wenn wir unter »Gott« ein solches Prinzip verstehen. Wir wissen nicht einmal, wer wir selbst sind, sondern befinden uns auf der Suche. Wie Kierkegaard und Heidegger erkannt haben, sind wir genau diejenigen Wesen, die sich auf dieser Selbstsuche befinden. Jeder Versuch, diese Suche durch eine einfache Antwort abzubrechen, ist eine Form des Aberglaubens und des Selbstbetrugs.

Religion ist das Gegenteil einer Welterklärung. Sie steht der These, dass es die Welt nicht gibt, kaum zufällig nahe – von der hinduistischen Überzeugung, dass das Leben ein Traum ist, über die berühmte Äußerung Jesu, sein Reich sei nicht von dieser Welt, bis hin zur buddhistischen Weltüberwindung. Man könnte leicht provokativ sogar sagen, dass der Sinn der Religion die Einsicht ist, dass es Gott nicht gibt, dass Gott kein Objekt oder Supergegenstand ist, der den Sinn unseres Lebens garantiert.

Wenn man meint, dass es einen großen Regenten gibt, der das Universum und das menschliche Leben steuert, täuscht man sich. Denn es gibt kein solches Weltganzes, das dann auch noch jemand zu regieren hätte. Dies impliziert aber nicht, dass die Religion oder die Rede von Gott sinnlos ist. Umgekehrt ist der Sinn der Religion in der Anerkennung unserer Endlichkeit zu sehen. Die Religion nimmt die Einstellung einer maximalen Distanz ein. Anschließend kommt sie auf den Menschen zurück, der durch die Auseinandersetzung mit Gott auf das Wagnis der Geistesgeschichte eingegangen ist.

Ohne die Religion wäre es niemals zur Metaphysik, ohne die Metaphysik niemals zur Wissenschaft und ohne die Wissenschaft niemals zu den Erkenntnissen gekommen, die wir heute formulieren können. Was sich in diesem Prozess ereignet, ist dabei nicht einfach nur als eine Form der Aufklärung zu beschreiben. Die Moderne ist nicht durch den Abbau der Religion gekennzeichnet, sondern die Erweiterung unseres Freiheitsverständnisses. Dabei ist dem Menschen in der Moderne aufgegangen, dass er Geist ist und dass dieser Geist eine Geschichte hat. Diese Dimension war uns zuvor verborgen oder nur ansatzweise zugänglich. Deswegen darf man die Anerkennung des Geistes und seiner Geschichte auch nicht als prämodern oder als Rückschritt denunzieren. Schon die Religion beruht auf einer Anerkennung des Geistes. Natürlich gibt es defiziente Formen der Religion, bloßen Aberglauben und manipulative Sekten. Doch genauso gibt es defiziente Formen der Wissenschaft, wissenschaftlichen Irrtum, ohne den es keinen wissenschaftlichen Fortschritt gäbe. Nur weil eine menschliche Hal-

tung davon bedroht ist, Pathologien auszubilden, folgt daraus nicht, dass wir sie abschaffen sollten. Denn die Eliminierung des Geistes ist selbst Geist, allerdings Geist in seiner schlechtesten Form – Geist in der Form seiner eigenen Verleugnung, uneigentliche Verzweiflung, wie Kierkegaard dies nennt. Die Frage, ob es Gott gibt, muss man deswegen sehr viel umsichtiger angehen, als plumpe Sekten oder Neoatheisten meinen. Wer sich mit der Gottesfrage unabhängig von der Geschichtlichkeit des Geistes befasst, verfehlt die Frage eigentlich schon. Dies haben die deutschen Idealisten, aber auch Gadamer zutreffend unterstrichen. Gottes Existenz ist kein Problem der Naturwissenschaften, da Gott selbstverständlich nicht im Universum vorkommt. Jede Religion, die dies annimmt, darf man zu Recht als Irrtum, als eine Form des Fetischismus abtun. Doch nicht alle Religion ist fetischistisch. In der Religion geht es vielmehr wesentlich um den Menschen und seine Verortung in einem Sinnzusammenhang. Diese Verortung können wir nicht »outsourcen«, indem wir einen Expertenrat beauftragen, da es keinen Experten des Menschseins gibt, der uns dies abnehmen könnte.

VI. Der Sinn der Kunst

Warum gehen wir eigentlich gerne ins Museum, ins Konzert, ins Kino oder ins Theater? »Unterhaltung« ist keine hinreichende Antwort auf diese Frage. Denn viele Kunstwerke sind nicht gerade unterhaltsam, jedenfalls nicht im unmittelbaren Wortsinn. Was macht den Reiz der Kunst aus? Die klassische, seit der Antike gängige Antwort, es sei die Schönheit der Kunstwerke, die uns anlockt, funktioniert schon deswegen nicht, weil viele Kunstwerke eher abstoßend und hässlich sind. Zu sagen, gerade darin bestünde ihre Schönheit, ist ein schlechtes Argument. Denn warum sollten die Damen in Picassos *Les demoiselles d'Avignon* schön sein? Die Pointe dieses und vieler anderer Kunstwerke (sei dies nun ein Horrorfilm oder ein abstraktes Tonstück der Neuen Musik) besteht gerade darin, dass sie den klassischen Schönheitsbegriff aufbrechen und sich damit gegen die These sperren, Kunst sei eine Form von Unterhaltung.

Nähern wir uns der Frage, was der Sinn der Kunst ist, von einer anderen Perspektive aus. Wir gehen ins Museum, weil wir dort die Freiheit erfahren, alles ganz anders zu sehen. Im Umgang mit der Kunst lernen wir, uns von der Annahme zu befreien, es gebe eine festgelegte Weltordnung, in der wir lediglich passive Zuschauer sind. Als passiver Zuschauer versteht man im Museum nichts.

Man muss sich bemühen, ein verstörendes, scheinbar sinnloses Kunstwerk zu interpretieren. Uninterpretiert sieht man immer nur Farbkleckse, auch bei Michelangelo, nicht nur bei Pollock. Das Sinnsfeld der Kunst zeigt uns gerade, dass es einigen Sinn nur dadurch gibt, dass wir uns aktiv mit ihm auseinandersetzen.

Der Sinn der Kunst ist, dass sie uns mit dem Sinn konfrontiert. Der Sinn lässt Gegenstände normalerweise erscheinen, die sich dann gleichsam vor den Sinn stellen und ihn verbergen. Dies gilt wortwörtlich für den Gesichtssinn. Die gesehenen Gegenstände treten vor den Gesichtssinn und verbergen, dass sie gesehen werden. Wir sehen ja Gegenstände und nicht, dass wir sie sehen. In der bildenden Kunst werden jedoch unsere Sehgewohnheiten selbst, die Art, wie wir Gegenstände sehen, sichtbar. Dies gilt auch für die Musik, die uns lehrt, aufmerksam zu hören, und die sich an die Struktur unseres Hörens selbst wendet. Wir hören nicht nur wie im alltäglichen Leben Geräusche, sondern wir erfahren zugleich etwas über das Hören. Mit der Malerei oder dem Film – aber auch mit weniger kanonischen Künsten wie der Kochkunst, die unsere Essgewohnheiten zum Gegenstand hat und unseren Geschmackssinn verändert – verhält es sich ähnlich. Die Kunst befreit die von ihr behandelten Gegenstände, indem sie uns in verschiedene Einstellungen zu ihnen versetzt und sie damit in ein eigenes dafür geschaffenes Sinnsfeld versetzt. Die Kunst verrückt die Gegenstände aus den Sinnsfeldern, in denen sie uns normalerweise erscheinen, ohne dass uns bewusst würde, wie sie erscheinen.

Ambivalenzen

Schon seit der Antike gibt es einen Streit darüber, ob wir in der Kunst überhaupt etwas lernen oder ob sie sozusagen nur schöner Schein sei. Damit hängt die heute geläufige Unterscheidung von Realität und Fiktion zusammen. Die Trennung von Realität und Fiktion setzt voraus, dass es fiktionale Welten gibt, die dadurch entstehen, dass man nicht über »reale« Gegenstände, Personen oder Gegebenheiten, sondern über bloß »mögliche«, »fiktive« oder »eingebildete« Zusammenhänge spricht. Gottlob Frege hat ganz in diesem Sinne »Dichtung und Legende«⁷⁵ zusammengenommen und diese dadurch bestimmt, dass die in ihnen vorkommenden Eigennamen, wie »Odysseus« oder »Gustav von Aschenbach«, keinen wirklichen Gegenstand bezeichnen. Sie hätten nur Sinn, aber keine Bedeutung, man könne sie zwar verstehen, sie bezögen sich aber auf nichts. Denn unter dem Sinn eines Ausdrucks versteht Frege die Art, wie er uns gegeben wird, während die Bedeutung eines Ausdrucks der Gegenstand ist, auf den sich der Ausdruck bezieht.

Doch wie steht es mit den Eigennamen »Troja« oder »Venedig«? Viele Ereignisse und Orte der griechischen Mythologie beziehen sich auf Athen, Troja, Theben oder andere Städte, die den alten Griechen sehr wohl bekannt waren. Auch Thomas Manns *Tod in Venedig* spielt an einem Ort, den seine Leser kannten und vielleicht sogar schon selbst besucht haben. Wir haben oben bereits auf Prousts geniale Erfindung eines Malers namens Elstir hingewiesen, dessen Gemälde der Erzähler von *Auf der*

Suche nach der verlorenen Zeit detailgetreu schildert. Andererseits bezieht sich der Erzähler auch auf Monet und seine Gemälde, so dass innerhalb von Prousts Roman sowohl »reale« als auch »fiktive« Kunstwerke diskutiert werden. Der Kontrast von Elstir und Monet spielt eine wichtige Rolle im Roman, ebenso wie der Kontrast von Halluzination und Wirklichkeit innerhalb der Welt der Erzählung *Tod in Venedig*. Es ist schon deshalb völlig falsch, die Kunst insgesamt entweder als eine verdoppelnde Nachahmung der erscheinenden Welt oder als Fiktion im Unterschied zur Realität zu bestimmen.

Nicht nur die Literatur und die darstellende Kunst unterlaufen immer wieder auf verschiedene Weise den angeblich klar markierten Unterschied zwischen Realität und Fiktion. Auch Filme wie *Matrix*, *Inception* oder einige gegenwärtige Klassiker des Genres des sogenannten »Neo-Noirs« können hier als Beispiele herangezogen werden, etwa *Fight Club*, *Memento*, *Shutter Island* sowie die meisten Filme David Lynchs oder die *Truman Show*. Diese Filme versetzen uns in die unheimliche Lage, dass wir uns nicht mehr ganz sicher sind, nach welchen Regeln die erzählte Welt funktioniert, in welchem Sinnfeld wir uns eigentlich befinden. Sind wir gerade wach oder träumen wir? Bin ich wirklich der, der ich zu sein scheinere? Woher wissen wir, dass wir nicht völlig schizophren sind und uns den größten Teil unseres Lebens nur einbilden? Mit ein wenig Phantasie erkennt man leicht, wie viele Aspekte unseres Lebens tatsächlich imaginär oder rein symbolisch sind. Insbesondere in der zwischenmenschlichen Interaktion hängt viel davon ab, wie wir uns die Perspektive anderer Menschen auf sie selbst, auf

uns und auf Gegenstände vorstellen, die wir gemeinsam besprechen. Wir koordinieren ständig fiktive Bilder mit der Wahrnehmung, um uns überhaupt in einem gemeinsamen Umfeld zu verorten. Ohne Phantasie gäbe es für uns nun einmal überhaupt keine Gegenstände oder keine Realität, die jeder von uns vor dem Hintergrund seiner Lebenserfahrung ziemlich unterschiedlich wahrnimmt.

Der US-amerikanische Gegenwartsphilosoph Stanley Cavell bemerkt in einem Buch über die Ontologie des Films völlig zutreffend:

Es ist eine sehr dürftige Auffassung von Phantasie, die sie als eine von der Wirklichkeit gesonderte Welt begreift, eine Welt, die ihre Unwirklichkeit ausstellt. Phantasie ist genau dasjenige, womit die Wirklichkeit verwechselt werden kann. Durch Phantasie wird unsere Überzeugung vom Wert der Wirklichkeit gebildet; auf unsere Phantasien zu verzichten, bedeutete, auf unseren Kontakt mit der Welt zu verzichten.⁷⁶

Der Sinn der Kunst kann also weder darin gesucht werden, dass die Kunst Unterhaltung ist, noch darin, dass sie die Wirklichkeit nachahmt. Dennoch zeigt sie uns ein Bild, ein Selbstbild, ein Bild unserer Zeit, ein Geschmacksbild oder ein reines Tonbild. Allerdings ist das Bild, das uns die Kunst vermittelt, immer ambivalent, auf vielfältige (wenn auch nicht auf beliebige) Weise deutbar.

Wenden wir uns als Beispiel einem Gemälde Vermeers zu. Bei Vermeer werden häufig Innenräume, *Intérieurs*, gezeigt, in die Licht aus einem Fenster fällt. Nehmen wir als Beispiel das Gemälde *Briefleserin am offenen Fenster*.

Dieses Gemälde spielt auf vielen verschiedenen Ebe-

nen mit dem Unterschied von Realität und Fiktion oder allgemeiner von Sein und Schein. Das Licht fällt im Gemälde aus einer nicht sichtbaren Lichtquelle durch das Fenster auf der linken Seite auf die Szene, die unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Die Szene erschließt sich uns wie auf einer Bühne, zumal im Vordergrund ein grüner Vorhang aufgezogen ist, womit die szenische Struktur des Gemäldes unterstrichen wird. Das Mädchen empfängt eine Botschaft, es handelt sich vermutlich um eine Liebesbotschaft. Ihre Wangen sind leicht gerötet, was man als Scham deuten kann. Außerdem hat der geöffnete Vorhang dieselbe Farbe wie ihr Kleid, was man mit ein wenig psychoanalytischem Scharfsinn so interpretieren kann, dass der Betrachter des Gemäldes (also wir) das Mädchen geradezu mit seinen Blicken auszieht. Denn wir beobachten sie in einer intimen Szene. Ein weiteres Indiz für den sexuellen Unterton des Gemäldes kann man in der umgekippten Obstschale sehen, aus der unter anderem ein halb gegessener Pfirsich herausgefallen ist, wobei sich die umgekippte Obstschale zudem auf einem zerwühlten Bett befindet.

Es ist außerdem auffällig, dass das Mädchen sich nicht auf die Lichtquelle richtet, sondern gespannt den Brief liest, wobei sie sich im Fenster spiegelt. Dies könnte man als eine kritische Anspielung auf das Sündenmotiv deuten: Das Mädchen wendet sich von der göttlichen Lichtquelle ab und seinen ziemlich irdischen Begierden zu, wobei auch unsere Position als Betrachter fragwürdig wird, da wir uns selbst schließlich von vornherein in der Rolle des Voyeurs befinden. Wir sind selbst wie die Briefleserin, indem wir das Gemälde interpretieren, wir

wenden uns von der göttlichen Lichtquelle ab und der irdischen Anschauung zu.

Ob man das Gemälde als Aufforderung zur Überwindung der irdischen Lüste oder, was durchaus auch möglich ist, gerade als ironische Kritik daran verstehen möchte, kann getrost offenbleiben. Gleichwohl liegt es nahe, die intensive Untersuchung des Verhältnisses von Licht und Farbe in der Malerei seit der Renaissance so zu interpretieren, dass die gemeine Wirklichkeit, in der wir uns befinden, im Gemälde gleichsam verklärt wird. Die von der wissenschaftlichen Revolution der Neuzeit verschmähte Farbe, die als Illusion unserer sensorischen Ausstattung denunziert wurde, wird in der modernen Malerei zum eigentlichen Träger des Sinns von Kunst.

Über Sinn und Bedeutung

Der Sinn der Kunst liegt darin, dass sie uns mit der Ambivalenz von Sinn vertraut macht. Die Kunst zeigt, dass Gegenstände immer nur in Sinnfeldern erscheinen, indem sie selbst Gegenstände zusammen mit dem Sinn zur Erscheinung bringt, in dem sie erscheinen. Diese These ist erläuterungsbedürftig, wofür wir noch einmal einen kleinen theoretischen Umweg machen müssen. In den ersten Kapiteln haben wir gesehen, dass es verschiedene Gegenstandsbereiche gibt, etwa den Gegenstandsbereich der Physik und den Gegenstandsbereich der Kunstgeschichte. Doch wodurch unterscheiden sich die Gegenstandsbereiche eigentlich? Was macht einen Gegenstandsbereich zu diesem und keinem anderen?

Wie schon besprochen, kann man in Anlehnung an eine Theorie Gottlob Freges unter dem »Sinn« eines Ausdrucks seine »Art des Gegebenseins« verstehen. Diese Art des Gegebenseins ist dabei durchaus objektiv. Wie ein Gegenstand gegeben wird, hängt nicht nur davon ab, wie er uns erscheint. Dass der Vesuv von Sorrent aus gesehen anders aussieht als der Vesuv von Neapel aus gesehen, liegt ja nicht im Auge des Betrachters, sondern ist eine Tatsache. Sinn hat erst einmal nichts mit unseren Assoziationen oder Vorstellungen zu tun, die wir mit einem Ausdruck verbinden mögen. Wenn man etwa bei dem Wort »Erdmännchen« an die Farbe Blau denkt, hat dies nichts mit dem Sinn des Ausdrucks »Erdmännchen« zu tun. Unter der »Bedeutung« eines Ausdrucks versteht Frege hingegen den Gegenstand, auf den sich der Ausdruck bezieht. Der Gegenstand gehört einem Gegenstandsbereich an. Zu diesem Gegenstandsbereich haben wir keinen Zugang, ohne dass ein Sinn im Spiel ist.

Wenn man sich die Lage auf diese Weise vorstellt, sieht es allerdings so aus, als ob es einen Vesuv (den Vulkan) gebe, der zufällig aus Sorrent so und aus Neapel anders aussieht. Doch man kann Sinn und Bedeutung, also Sinnfelder und die in ihnen erscheinenden Gegenstände und Tatsachen, nicht auf diese Weise entgegensetzen. Es würde den Anschein erwecken, als ob es einen singulären homogenen Gegenstandsbereich gäbe (die Wirklichkeit, das allumfassende Ding an sich), zu dem wir nun einmal nur durch verschiedene Arten des Gegebenseins Zugang haben (unsere Perspektive). Doch dieser Eindruck täuscht, denn der Sinn selbst existiert, er gehört genauso zu den Gegenständen wie der Umstand,

dass sie zu einem Gegenstandsbereich gehören. Es ist den Gegenständen nicht äußerlich, zu welchem Bereich sie gehören. Ob mein Schreibtisch zum Sinnfeld »Einbildung« oder zum Sinnfeld meines Büros gehört, macht einen Unterschied.

Wir müssen also noch einen Schritt weiter gehen und nicht nur anerkennen, dass es objektiven Sinn gibt. Hierbei können wir wiederum an einen Hinweis Freges anknüpfen. Denn neben dem Sinn führt dieser noch eine weitere Kategorie ein, die er als »Beleuchtung« oder »Färbung« bezeichnet. Diese Kategorie wird etwa im Unterschied von »Hund« und »Köter« wirksam, der kein Unterschied des Sinns, sondern der Beleuchtung ist. Wir sehen einen Hund anders, wenn wir ihn als Köter beschimpfen. Der Hund erscheint in einem anderen Licht.

Alle Gegenstände erscheinen auf eine bestimmte Weise, sie sind auf eine bestimmte Weise gegeben. Alles erscheint immer in einem bestimmten Licht. Da Gegenstände auf viele verschiedene Weisen gegeben werden können, gehören sie auch verschiedenen Sinnfeldern an. Was ich unter »Sinn« verstehe, schließt die »Beleuchtung«, den »Duft« eines Ausdrucks oder eines Gedankens immer mit ein.

Auf den ersten Blick könnte man auch meinen, dass Kunstwerke so vieldeutig sind, dass man sich kaum über sie streiten kann. Es scheint alles nur vom Eindruck abzuhängen, den sie zufällig auf uns machen. Unter dieser Voraussetzung gäbe es keine objektiv gültigen Gedichtinterpretationen. Ein guter Teil der Literaturwissenschaft mit ihren Werkdeutungen bestünde nur in der Artikulation subjektiver Eindrücke. Doch nur, weil man

Gedichte auf verschiedene Weisen interpretieren kann, folgt daraus noch keineswegs, dass diese verschiedenen Deutungen, zu denen auch eine Berücksichtigung der Beleuchtung gehört, nicht objektiv sind. Diese objektive Vieldeutigkeit kann man auch nicht mit einem Hinweis auf die Intention des Künstlers reduzieren, die selbst immer auch ambivalent ist. Die verschiedenen Deutungen eines Gedichts sind seine verschiedenen Sinne. Zu diesen Sinnen gehört auch eine jeweils besondere Berücksichtigung der ästhetischen Komponente von Kunstwerken.

Die meisten Gegenstände erscheinen uns, ohne dass ihre Art zu erscheinen mit erscheint. Gerade zieht ein rauchendes Pärchen an meinem Fenster vorbei. Dabei bin ich mir keineswegs notwendigerweise dessen bewusst, *wie* das Pärchen erscheint. Man kann viele Gegenstände verstehen, ohne den geringsten Zugriff darauf zu haben, wie man sie versteht. Philosophen denken häufig darüber nach, wie sie selbst und andere über etwas nachdenken, eine Einstellung, die man als REFLEXION, als das Nachdenken über das Nachdenken, bezeichnet. In dieser Einstellung erscheinen einem nun nicht mehr nur Gegenstände, sondern immer auch die Art, wie sie einem erscheinen. Man schaut sozusagen nicht mehr direkt hin und beobachtet, was sich in einem Sinnfeld zuträgt, sondern man erlangt Bewusstsein davon, dass sich etwas in einem Sinnfeld zuträgt und wie dies vonstattengeht. Man verschiebt gleichsam den Akzent von den Gegenständen in einem Gegenstandsbereich auf die Individualität des Bereiches selbst. Auf diese Weise erfährt man seinen Sinn.

Die Kunst konfrontiert uns also mit reinem Sinn, was

nicht bedeutet, dass es in ihr keine Gegenstände oder keine Realität gibt. Die Erfahrung einer Konfrontation mit Sinn machen wir natürlich nicht nur in der Kunst oder der Philosophie. Ein großer Erfahrungsschatz ist das Reisen, worunter ich nicht den handelsüblichen Tourismus verstehe, bei dem es sich eigentlich nicht um Reisen, sondern lediglich um Ortswechsel zur Verbesserung der klimatischen Umgebung oder zum Zwecke des Fotografierens von Postkartenmotiven handelt. Auf einer echten Reise erlebt man immer eine gewisse Fremdartigkeit. Vieles, was Menschen in einer für uns fremden Umgebung tun, erscheint uns als fremdartig, ja als unsinnig. Wir müssen versuchen, uns einen Reim auf ihr Verhalten zu machen, was bedeutet, dass wir uns auf die Suche nach dem Sinn eines Sinnfeldes begeben, in dem wir uns plötzlich vorfinden. In unserer vertrauten Umgebung sind wir dagegen primär an den Gegenständen orientiert – unsere alltäglichen Riten und Routinen sind auf ungestörtes Gegenstandsmanagement, unser pragmatisches Kontrollbedürfnis ausgelegt. Die Gegenstände überraschen uns nicht allzu leicht durch eine ungeahnte Färbung oder Beleuchtung, sondern sind reibungslos prozessierbar.

Der Sinn der Kunst besteht nun darin, dasjenige, was uns normalerweise selbstverständlich ist, in ein merkwürdiges Licht zu rücken: Die Kunst stellt eine Handlung auf die Bühne, filmt sie, rahmt sie ein, entwickelt eine Symphonie aus einem Akkord in zuvor unerhörter Weise oder spricht die ungeahnte Sprache eines gelungenen Gedichts. Die Kunst überrascht uns mit einem neuen Sinn und beleuchtet die Gegenstände aus einer

ungewohnten Perspektive. Diesen Zusammenhang haben viele Künstler erkannt und intensiv untersucht.

Der Dämon der Analogie

Als Beispiel kann ein kleines Prosagedicht von Stéphane Mallarmé dienen, das den Titel *Der Dämon der Analogie* trägt.⁷⁷ In diesem Gedicht fällt dem Erzähler der absurde Satz ein »Die Paenultima ist tot.« Die »Paenultima« ist im Lateinischen die vorletzte Silbe eines Wortes, was, wie die Betonungsregeln im Allgemeinen, eine wichtige Rolle für die Versdichtung spielt. Der Satz scheint überhaupt nichts zu bedeuten, man könnte ihn sogar für sinnlos halten, was auch der erste Verdacht des Erzählers ist, der sich über diese »verfluchten Fetzen eines absurden Satzes«⁷⁸ beklagt. Dabei überfällt ihn überdies auch noch ein Vorstellungsbild

von einem Fittich, der über die Saiten eines Instruments hinstrich, langsam und sacht, alsbald ersetzt durch eine Stimme, die in fallender Melodie die Worte sprach: »Die Paenultima ist tot«, dergestalt daß

Die Paenultima

den Vers abschloß und

ist tot

sich aus der schicksalsbanger Unterbrechung um so sinnloser im Bedeutungsvakuum abhob.⁷⁹

Der Erzähler wird den Satz nicht mehr los, er taumelt geradezu durch die Straßen, bis er sich plötzlich vor einem Antiquitätengeschäft wiederfindet, das alte Musikinstrumente verkauft. In diesem Augenblick sagt er den Satz wieder vor sich hin und sieht dabei, dass in dem Laden Musikinstrumente an der Wand hängen. Er erkennt »auf dem Boden vergilbte Palmen und im Dämmer vergruben sich Fittiche, von ehemaligen Vögeln«⁸⁰. Der Eindruck, mit dem der anscheinend absurde Satz sich eingestellt hatte, wird dadurch objektiviert und überraschenderweise verifiziert. Der Erzähler erfährt, dass ein anscheinend absurder Einfall ihm eine Wahrheit erschließt, die sein »bis dahin souveräner Geist«⁸¹ für absurd gehalten hatte.

An diesem Prosagedicht ist vieles hervorzuheben. Der Erzähler selbst unterstreicht, dass er in dem Wort »Paenultima« die Silbe »nul« hört, was »null« bedeutet. Für den Erzähler klingt das Wort also (auf Französisch) wie »Pé-nul-tième«. Er hört zunächst nur den Unsinn, die Absurdität, das Bedeutungsvakuum. Genau diese Einstellung assoziiert Frege mit der Dichtung, die er für eine letztlich bedeutungslose Vorstellungskette hält, die durch den »Duft« von Wörtern hervorgerufen werde. Diese Situation bezeichnet der Erzähler mit dem Satz »Die Paenultima ist tot«, den man durchaus als die Behauptung verstehen kann, dass die Versdichtung an ihr Ende gekommen sei. Denn die richtige Beachtung der Paenultima gehört zu den Betonungsregeln des Lateinischen, die ein lateinischer Dichter berücksichtigen muss, um seine Verse zu schmieden. Doch der Eindruck der Absurdität, des Bedeutungsvakuums, wird aufgehoben,

da die Wirklichkeit der Sprache gleichsam entgegenkommt, was in dem Stück als »der unabweisliche Einbruch des Übernatürlichen«⁸² bezeichnet wird. Das Übernatürliche ist hier Mallarmés Name für Wahrheit.⁸³ Ein anscheinend völlig bedeutungs- und sinnloser Satz erweist sich als wahr, wobei die Wahrheit dieses Satzes über den psychologischen Zustand des Subjekts hinausgeht, dem sich dieser Satz als unwillkürlicher Einfall einstellt. Der Zufall wird bei Mallarmé insgesamt zum Bedeutungsträger.

Er macht damit auf eine wesentliche Grundbedingung unserer Wahrnehmung und unseres Denkens aufmerksam, denn der Zufall, dass uns ein Satz einfällt, der auch noch wahr ist, ereignet sich andauernd. Wenn ich denke, dass es regnet, und es regnet wirklich, dann fällt mir der Regen genauso zu, wie mir der Gedanke einfällt. Wir produzieren die Gedanken ja nicht willkürlich, so, als ob wir hinter unseren Gedanken stünden und uns dann ausuchten, welche wir denken. Der Gedanke, dass es regnet, wird uns vielmehr vom Regen gleichsam »abgerungen«, wie der US-amerikanische Philosoph Wilfrid Sellars dies einmal treffend genannt hat.⁸⁴ Jeder Einfall ist letztlich so unerklärlich wie die »unerklärliche Paenultima«⁸⁵. Wir verbinden unsere Gedanken immer erst nachträglich und ordnen auf diese Weise unseren jeweiligen Überzeugungshaushalt. Dieser Vorgang orientiert sich zwar an vielen Gesetzen, darunter einige logische, doch denken wir nicht dauernd in Form von Schlussfolgerungen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass unsere Vorstellungen einfach nur bedeutungslos vor sich hin treiben, manchmal von der Dichtung angeregt und manchmal von der Logik

diszipliniert. Die Dichtung ist ebenso wahrheitsfähig wie ein gut begründeter mathematischer Satz.

Ein wichtiger Unterschied liegt darin, dass die Dichtung immer auch über sich selbst spricht. In der Dichtung geht es nicht nur um dasjenige, was sie aussagt, sondern auch über das Aussagen selbst. In der Dichtung steht die Sprache selbst in Frage, die Dichtung spricht über die Sprache oder genauer: über das gelingende Zusammentreffen von Sprache und Wirklichkeit. Genau dies zeigt das Prosagedicht von Mallarmé.

Reflexivität

Wir müssen uns den Sinn der Kunst in einem Zeitalter des Naturalismus wieder neu erschließen. Obwohl wir alle ins Kino, Konzert oder Museum gehen, besteht die Neigung, die ästhetische Erfahrung als bloße Unterhaltung zu verkennen. Dann sieht es aber so aus, als ob Kunst nur Nervenkitzel wäre, eine bestimmte Art und Weise, unseren menschlichen Körper, unser Gehirn zu reizen. Diese Sicht der Dinge ist die Folge einer unzulässigen Generalisierung unserer naturwissenschaftlichen Einstellungen. Wir betrachten uns gleichsam dauernd durch ein Röntgenbild, das aber nur ein Phantom unserer selbst präsentiert und dem naturwissenschaftlichen Sinnfeld entstammt.

Sigmund Freud hat in *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* anstatt von Beleuchtung oder Duft eines Ausdrucks vom »psychischen Akzent« gesprochen und eine Theorie der Gesetze der Verschiebung des psy-

chischen Akzents entwickelt, die von dem Gedanken ausgeht, dass sich das Unbewusste über Lautfolgen manifestiert.⁸⁶ Ein berühmtes Beispiel Freuds ist ein Patient, Herr E., der als Kind einmal einen Angstanfall kriegte, als er versuchte, einen schwarzen Käfer einzufangen.⁸⁷ Während der Analyse stellt sich heraus, dass seine erste Kindsfrau, für die er kindlich unbewusst eine zärtliche Neigung empfand, eine Französin war, was ihn auf die Lautfolge führt: »Que faire?«, also »Was soll ich bloß tun?« Dies verbindet er wiederum mit einem Bericht seiner Tante, demzufolge seine Mutter vor ihrer Heirat gezögert haben soll. Die Lautfolge »que faire« klingt ähnlich wie »Käfer«. Der Dämon der Analogie verwandelt »que faire« in »Käfer«, was es dem Verdrängten ermöglicht, in der Form einer Käfer-Phobie wiederzukehren. Im Käfer verdichten sich die Geliebte, die Mutter (auch über das Lautbild des Marienkäfers, da seine Mutter Marie heißt) sowie – so interpretiert Freud diesen Zusammenhang – der Wunsch, seine Mutter habe gezögert, seinen Vater zu heiraten.

Freuds These ließe sich aber auch an der Komödie *Salami Aleikum* von Ali Samadi Ahadi verdeutlichen. Schon der Titel des Films illustriert, was Freud vorschwebt. In der arabischen Grußformel, auf die der Titel des Films *Salami Aleikum* anspielt, steht statt »Salami« natürlich »salam«, was »Frieden« bedeutet. An die Stelle des Friedens tritt die Salami. Schon daraus lässt sich schließen, dass es sich bei dem Film um eine Komödie handelt, da die ungewöhnliche Verbindung von Salami und »salam« witzig ist, es wird ein ungewöhnlicher Kontrast hervorgerufen. Dieser Kontrast bestimmt den

Inhalt des Films auch ganz wesentlich. Denn einer der Hauptstränge der Handlung besteht darin, dass der Sohn eines iranischstämmigen Metzgers aus Köln selbst zum Schlachter werden soll. Der Sohn soll dazu gebracht werden, Wurst herzustellen. Diese Aktivität des Schlachtens wird im Film insgesamt mit dem Tötungsverbot kontrastiert, insbesondere nachdem Moshen, der Protagonist, Ana kennenlernt, die Vegetarierin ist. Salami und Frieden stehen sich auf diese Weise überraschend nahe und überraschenderweise entgegen. Der Boden für die weiteren Kontraste der Handlung des Films – Ost- gegen Westdeutschland, Deutschland gegen Persien, Mann gegen Frau, Kommunismus gegen Kapitalismus – wird auf diese Weise durch einen witzigen Kontrast bereitet, der im Titel des Films steckt. Gewissermaßen lockt die kindische Komik unser Unbewusstes hinterm Ofen hervor und erlaubt uns, Dinge zu thematisieren, die ansonsten besser unthematisiert oder verdrängt bleiben.

Freud meint, dass der Witz den psychischen Akzent eines Wortes verschieben kann, was uns eine unbewusste Assoziation erlaubt, über die wir dann lachen können. Der Witz stellt sich dem normalerweise Verdrängten, er führt uns unser Unbewusstes vor Augen, tarnt diesen Vorgang aber gleichzeitig so, dass keine direkte Gefahr für unsere psychische Gesundheit entsteht. Bohrt man tiefer, stößt man bei aller psychischen Akzentverschiebung auf das Unbewusste, von dem Freud insbesondere gesagt hat, es folge nicht der gewöhnlichen rationalen Logik, die an Widerspruchsfreiheit, Kohärenz und klarer und deutlicher Bestimmung von Gedanken orientiert ist.

Das Infantile ist nämlich die Quelle des Unbewußten, die unbewußten Denkvorgänge sind keine anderen, als welche im frühen Kindesalter einzig und allein hergestellt werden. Der Gedanke, der zum Zwecke der Witzbildung ins Unbewußte eintaucht, sucht dort nur die alte Heimstätte des einstigen Spiels mit Worten auf. Das Denken wird für einen Moment auf die kindliche Stufe zurückversetzt, um so der kindlichen Lustquelle wieder habhaft zu werden.⁸⁸

Die Komik wie die Kunst befreit uns als »Lust aus der Freiheit des Denkens«⁸⁹ von den Denkwängen, die wir uns zur Selbstkontrolle auferlegen. Sie bringt uns in eine Distanz zu den Gegenständen und zeigt uns ihren Sinn. Sie hält uns gleichsam den Spiegel vor, was eine gesellschaftskritische Komödie wie *Salami Aleikum* geschickt ausnutzt. Denn in diesem Film geht es um die vielen komplexen Vorurteile gegenüber anderen Formen des Denkens und anderen Kulturen. Vorurteile sind aber nichts anderes als erstarrte Sinnfelder, die wir mit den Mitteln der Kunst und der Komik hinterfragen können.

In einem Kunstwerk sehen wir nicht nur einen Gegenstand, sondern immer einen oder viele Gegenstände, die gemeinsam mit ihrem Sinn erscheinen. Kunstwerke sind reflexive Sinnfelder, in ihnen erscheinen nicht nur Gegenstände (wie in allen anderen Sinnfeldern auch), sondern in ihnen erscheinen Gegenstände als Gegenstände in einem Sinnfeld. Die Gegenstände der Kunst erscheinen in der Kunst zusammen mit ihrem Sinn – und das in unendlich vielen Variationen.

Ziehen wir zwei Beispiele heran: Malewitschs *Schwarzes Quadrat auf weißem Grund* und Vermeers *Briefleserin am offenen Fenster*. Auf den ersten Blick könnte man

meinen, dass diese Kunstwerke nun wirklich gar nichts gemeinsam haben. Vermeers Gemälde ist figurativ, Malewitschs hingegen ist völlig abstrakt, Vermeers Gemälde ist bunt, Malewitsch verweigert dies mit seiner eintönigen schwarzen Fläche. Die abstrakte Kunst scheint insgesamt und naturgemäß gegenstandslos zu sein. Wie kann man dann aber behaupten, dass es sich bei ihr um ein reflexives Sinnfeld handelt, in dem ein Gegenstand zusammen mit seinem Sinn erscheint? Und worin soll eigentlich die Reflexivität bei Vermeer bestehen?

Beginnen wir mit einer einfachen Beobachtung, nämlich damit, dass Malewitschs Gemälde überhaupt nicht gegenstandslos ist. Es zeigt vielmehr einen ganz gewöhnlichen Gegenstand, ein schwarzes Quadrat auf einem weißen Grund. Allerdings hat man früher einmal anderes von der Kunst erwartet, insbesondere die Abbildung menschlich relevanter Gegenstände. Malewitsch enttäuscht eine gewisse Erwartungshaltung und zeigt genau auf diese Weise, wie Gegenstände uns eigentlich erscheinen. Denn alle Gegenstände erscheinen vor einem Hintergrund, letztlich vor dem Hintergrund ihres Sinnfeldes. Sehr deutlich ist dies am Beispiel des Sehsinns auszumachen, da er durch seine Räumlichkeit besonders geeignet für die Metaphorik des Vorder- und Hintergrundes ist. Ich sehe gerade eine Wasserflasche auf meinem Schreibtisch. Diese erscheint vor dem Hintergrund des Schreibtisches, dessen andere Gegenstände diffus präsent sind, wenn ich die Wasserflasche anschau. Doch den Hintergrund bekommt man niemals unverdeckt zu Gesicht. Wenn ich mich nämlich auf den Hintergrund der Wasserflasche (den Schreibtisch) konzentriere, gibt

es wiederum einen anderen Hintergrund – etwa mein Arbeitszimmer –, der von dem neuen Vordergrund verdeckt wird.

Natürlich kann ich mich nun auf mein Arbeitszimmer konzentrieren, doch dann gibt es erneut einen Hintergrund des Arbeitszimmers, vor dem es hervortritt. Es ist deswegen auch geradezu tiefsinnig, dass die alten Römer das Wort »Existenz« eingeführt haben, das ja »hervortreten« bedeutet. Alles, was existiert, tritt vor einem Hintergrund hervor, der selbst niemals hervortreten kann, sondern sich bestenfalls in einen neuen Vordergrund verwandeln kann, wenn man seine Aufmerksamkeit auf ihn richtet.

Genau dieses Wechselspiel zeigt Malewitsch gewissermaßen in Reinform. Deswegen malt er ein schwarzes Quadrat auf weißem Grund. Wir werden zunächst von dem Gegenstand eingenommen und konzentrieren uns auf das schwarze Quadrat, wobei wir sogar auf den ersten Blick meinen, es handle sich dabei um gar keinen Gegenstand, weil wir das Werk etwa für gegenstandslos und abstrakt halten. Dann bemerken wir, dass das schwarze Quadrat vor einem Hintergrund hervortritt. Nun können wir den Hintergrund thematisieren, der damit aber zum Vordergrund eines neuen Hintergrundes wird.

Malewitsch macht in seinen theoretischen Schriften, insbesondere in *Suprematismus – die gegenstandslose Welt* ziemlich deutlich, dass wir noch einen Schritt weiter gehen müssen. Wir können nicht einfach beim Wechselspiel von Vordergrund und Hintergrund stehen bleiben. Der weitere Schritt besteht darin, dass wir erkennen, dass die Welt, in der wir uns bewegen, wenn wir das schwarze

Quadrat auf weißem Grund, das Kunstwerk, betrachten, der Hintergrund ist, vor dem das Kunstwerk hervortritt. Das Wechselspiel von Vordergrund und Hintergrund, das in Malewitschs Werk verkörpert ist, tritt selbst in der Form eines Kunstwerkes vor dem Hintergrund der Welt hervor, in der wir uns befinden, wenn wir das Werk betrachten.

Diese Welt blenden wir aus, wenn wir das Kunstwerk betrachten. Auf diese Weise wird aber nicht etwa das Kunstwerk gegenstandslos, wie man meinen könnte, wenn man von »abstrakter Kunst« spricht, sondern die Welt, in der wir als Kunstbetrachter stehen. Denn diese Welt tritt völlig in den Hintergrund und wird damit als unbekannt und unbeobachtet abgeblendet. Diese Entleerung der Welt sieht Malewitsch als einen wichtigen Effekt seiner Malerei an, ein Effekt, bei dem man erst dann anlangt, wenn man begreift, dass es sich bei dem scheinbar gegenstandslosen Werk um ein Werk über Gegenständlichkeit handelt, die sich zwischen uns und die Welt stellt.

Das alles geschieht, weil die Welt dem Menschen unbekannt ist. Begriffe der Mensch die Welt, dann wäre von alledem nichts, und der Mensch brauchte erst gar nicht eine Vorstellung von der Welt zu bilden. Wir bemühen uns stets, das Unbekannte zu bestimmen und jede Erscheinung zu einem begreifbaren »Etwas« zu formen, während doch der wahre Sinn im Gegenteil liegt: Alles »Nichts« hat sich gegen alles »Etwas« erhoben. Was ein »Nichts« war, wird zum »Alles«, und alle »Etwas« haben sich in »Nichts« verwandelt und bleiben »Nichts«.⁹⁰

Wir beschäftigen uns normalerweise nicht mit der Welt, sondern mit Gegenständen. Wir beschäftigen uns nicht einmal ständig explizit mit der Verortung von Gegenständen in ihren jeweiligen Sinnfeldern, sondern finden einfach nur Gegenstände vor. Die Gegenstände stehen deswegen zwischen uns und der Welt, sie verdecken ihre Sinnfelder ebenso wie den alles entscheidenden Umstand, dass es die Welt selbst nicht gibt. Deswegen meinen wir auch, es gebe die Welt – ein Irrtum, von dem uns die Kunst befreit.

Alles tritt letztlich vor einem Hintergrund hervor, der selbst nicht hervortritt. Wenn uns dies bewusst wird, indem wir etwa die Gedankenbewegung nachvollziehen, die von Malewitschs Werk ausgeht, verstehen wir, dass es die Welt nicht gibt. Der ultimative Hintergrund, vor dem alles hervortritt, existiert selbst nicht. Das *Schwarze Quadrat auf weißem Grund* zeigt uns symbolisch, dass jeder Gegenstand in einem Sinnfeld erscheint, wobei der Hintergrund dieses Geschehens selbst nicht erscheint. Deswegen kommt die gewöhnliche Welt auch nicht mehr in Malewitschs Suprematismus vor. Nur auf diese Weise erreicht er den von ihm gewünschten Effekt der Entleerung der Welt. Er befreit uns von der Zwangsvorstellung, es gebe ein allumfassendes Sinnfeld, in das wir alles integrieren müssen. Es überwindet den Integrationszwang, der darin besteht, dass wir voraussetzen, es gebe eine einzige begriffliche Ordnung, der sich alles fügen muss, was existiert.

Vielfalt

Dieser Denkwang wird auch in *Salami Aleikum* oder im *Deutschen Kettensägenmassaker* von Schlingensief thematisiert. Deswegen sind beide Filme auch eine gelungene Kritik des Integrationsgedankens, indem sie zeigen, dass es keine einheitliche deutsche Gesellschaft gibt, in die man dann irgendjemanden integrieren müsste. Unsere Gesellschaft ist kein Gesellschaftsblock, in dem alle gleich sind und aus dem dann einige angebliche Fremde oder Ausländer herausfallen. Es gibt nicht nur signifikante kulturelle Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland, sondern jedes Bundesland, und jede Stadt hat ein eigenes Gepräge. Hinzu kommt, dass sich unsere Gesellschaft auch in Subkulturen, Altersschichten oder soziale Gruppen gliedert. Die Gesellschaft ist immer auch eine bunte Vielfalt von Perspektiven auf sie und keine Einheit, in die man dann die angeblichen Fremden integrieren müsste.

Die Anerkennung des Umstandes, dass andere anders denken und anders leben, ist der erste Schritt zur Überwindung eines Denkwanges, der alles umfassen möchte. Deswegen steht die Demokratie ja auch dem Totalitarismus entgegen, weil sie in der Anerkennung der Tatsache besteht, dass es keine abschließende, alles umfassende Wahrheit, sondern nur ein Perspektivenmanagement gibt, dem man sich politisch stellen muss. Der demokratische Grundgedanke der Gleichheit aller Menschen besagt unter anderem, dass wir auch darin gleich sind, dass wir die Dinge eben auf verschiedene Weisen sehen.

Wir haben deswegen ein Recht auf Meinungsfreiheit. Das heißt freilich nicht, dass alle Perspektiven gleich gut oder gar alle wahr sind. Deswegen diskutieren wir miteinander, betreiben Wissenschaft oder Kunst, um herauszufinden, welche Wege gangbar und welche ausgeschlossen sind.

Die durch die Kunst betriebene, auf Freiheit ausgerichtete Entleerung der Welt besteht darin, dass wir die Gegenstände in ihren Zusammenhängen erkennen, anstatt sie zu isolieren und für kontrastfreie Dinge zu halten, die einfach so existieren. Nichts existiert einfach so, sondern alles kommt auf je verschiedene und eigentümliche Weise in Sinnfeldern vor. Das schwarze Quadrat erscheint in einem Sinnfeld, das im Gemälde erscheint. Das Gemälde selbst rahmt seine Gegenstände, wobei diese Rahmung anzeigt, dass es sich um Gegenstände in einem bestimmten Sinnfeld handelt.

Vor diesem Hintergrund ist es auch bemerkenswert, dass Vermeer die Szene der Briefleserin ausdrücklich noch einmal im Gemälde auf ganz verschiedene Weisen rahmt. Das Gemälde ist geradezu überfüllt von verschiedenen Rahmen und Rahmungen: das geöffnete Fenster, durch welches das Licht eindringt; der Fensterrahmen, der aus wiederum intern gerahmten verschiedenen kleinen Fensterchen besteht, in denen sich das Gesicht der Briefleserin spiegelt, der Rahmen des Gemäldes, der dadurch unterstrichen wird, dass wir ausdrücklich auf eine gerahmte Szene blicken, die auch durch den geöffneten Vorhang verborgen bleiben könnte. Auch der Brief selbst ist gewissermaßen ein Rahmen, in dem ein Text erscheint, und die Obstschale ist ein Rahmen, in dem Obst erscheint.

Die Entdeckung der Perspektivenvielfalt ist eine Errungenschaft des Barock, und sie steht im Zentrum der Philosophie von Georg Wilhelm Leibniz. In seinem Werk *Die Monadologie* behauptet er, dass es unendlich viele Perspektiven gibt, die allerdings insgesamt miteinander harmonieren. An einer vielzitierten Stelle schreibt Leibniz:

Und wie eine und dieselbe Stadt von verschiedenen Seiten betrachtet ganz anders und gleichsam *perspektivisch* vervielfacht erscheint, so kommt es auch, daß es infolge der unendlichen Vielfalt der einfachen Substanzen ebenso viele Universen gibt, die dennoch die unterschiedlichen Perspektiven eines einzigen gemäß den verschiedenen *Gesichtspunkten* jeder Monade sind.⁹¹

Hierbei muss man immer bedenken, dass Perspektiven ursprünglich nicht bloße Meinungen sind. Die visuelle Perspektive ist eine objektive Struktur, deren mathematische Gesetze in der Renaissancemalerei ins Zentrum rücken und die dann im Barock zu einer radikalen Pluralisierung und zur Entdeckung moderner mathematischer Methoden geführt haben, mit dem mathematischen Unendlichen zu rechnen. Im Barock wird die Welt unendlich, sie fächert sich in unendlich viele Rahmungen auf. Dieser Perspektivenpluralismus wird in Vermeers Gemälde sichtbar.

Die Moderne hat mit den großen wissenschaftlichen Revolutionen der letzten fünfhundert Jahre einerseits entschieden den Eindruck der »Lesbarkeit der Welt« befördert, wie Hans Blumenberg in umfangreichen Studien herausgearbeitet hat.⁹² Andererseits wurde schon in

der Frühen Neuzeit deutlich, dass wir mit dem wissenschaftlichen Fortschritt die Perspektiven auf die Welt auch vervielfältigen, so dass nicht mehr ohne weiteres entscheidbar ist, welchen Perspektiven wir den Vorzug geben sollten. Dies führt zur Entdeckung des Unendlichen auf vielen Gebieten, und man kann sogar sagen, dass wir immer noch daran arbeiten, das Unendliche wirklich hinreichend groß zu denken. Denn es gibt nicht nur unendlich vieles, sondern auch noch unendlich viele Perspektiven auf unendlich vieles.

Hierbei muss noch einmal unterstrichen werden, dass nicht alle Perspektiven wahr sind. Wir täuschen uns, indem wir manchmal Gegenstände in ungeeigneten Sinnfeldern verorten. Irrtum ist auch ein Sinnfeld, was nicht bedeutet, dass er nicht existiert. Deswegen ist der Perspektivismus auch irreführend. PERSPEKTIVISMUS ist die These, dass es verschiedene Perspektiven auf die Wirklichkeit gibt. Dabei wird bereits unterstellt, dass es eine einzige Wirklichkeit gibt, auf die sich alle Perspektiven beziehen. Einerseits gibt es den objektiven und andererseits den subjektiven Perspektivismus. Der *objektive Perspektivismus* nimmt an, dass die Perspektiven objektiv sind und keine Verzerrungen der Wirklichkeit darstellen. Der *subjektive Perspektivismus* hingegen betrachtet die Perspektiven als eine Art Fiktion, die wir uns etwa zu Überlebenszwecken schaffen. Er sieht die Perspektiven als »Lügen im außermoralischen Sinne«, wie Nietzsche dies genannt hat.⁹³

Beide Optionen scheiden aus vielen Gründen aus. Der objektive Perspektivismus *überschätzt* die Wahrheitsfähigkeit der Perspektiven, indem er die Perspektiven

darüber definiert, dass sie sich auf eine letztlich apektivische Wirklichkeit beziehen. Der subjektive Perspektivismus hingegen *unterschätzt* die Wahrheitsfähigkeit der Perspektiven, indem er sie alle für Schleier hält, die uns die Wirklichkeit versperren. Beide Positionen verstehen Perspektiven zu einseitig aus dem Standpunkt des Menschen, während die Sinnfeldontologie umgekehrt die menschlichen Perspektiven als ontologische Tatsachen versteht. Weil die Welt nicht existiert, existieren unendlich viele Sinnfelder, in die wir hineingeworfen sind und zwischen denen wir Übergänge stiften. Wir produzieren neue Sinnfelder im Ausgang von gegebenen, wobei diese Produktion letztlich wiederum keineswegs eine Schöpfung aus dem Nichts, sondern nur ein weiterer Sinnfeldwechsel ist. Menschen sind Individuen. Doch auch die Sinnfelder, die sie teilen, sind individuell. Deswegen sind wir auch nicht auf uns selbst oder sogar nur auf unser Bewusstsein beschränkt. Wir leben gemeinsam in unendlich vielen Sinnfeldern, die wir uns auf immer neue Weise verständlich machen. Was wollen wir mehr?

VII. Nachspann: Fernsehen

Es scheint Teil unserer biologischen Ausstattung zu sein, dass wir dem Sehsinn besonders viel zutrauen. Im Kanon der fünf Sinne, den die griechischen Philosophen, und vor allem Aristoteles in seiner Schrift *Über die Seele*, erfunden haben – Sehen, Schmecken, Tasten, Riechen und Hören –, ragt, evolutionär betrachtet, der Sehsinn besonders heraus. Als Fernsinn versetzt er uns in die Lage, die für unser Überleben relevanten Eigenschaften eines Gegenstandes meist hinreichend genau zu bestimmen, ohne ihm zu nahe kommen zu müssen. Insofern ist es unter diesen Bedingungen durchaus eine besondere Auszeichnung und ein Ausdruck von Wertschätzung, dass wir einer menschlichen Aktivität den Namen »Fernsehen«, »Television«, gegeben haben. Beim Fernsehen handelt es sich um einen grundlegenden Modus der Weltaneignung.

Die Nachrichten im Fernsehen berichten unter anderem deswegen mit Vorliebe von Kriegen und Horror-szenarien oder auch von geradezu übermenschlichen sportlichen Errungenschaften sowie dem Wetter, weil sie nicht nur unseren wohlthuenden Abstand zum Geschehen, sondern symbolisch auch unsere Kontrolle darüber anzeigen. Der Krieg findet zum Glück meistens woanders statt, zumindest wenn man die Muße hat, ihn im

Fernsehen zu betrachten. Natürlich trägt der Anschein häufig, wie unzählige Medienkritiker immer wieder unterstrichen haben. Dennoch bleibt es bemerkenswert, dass wir mit dem Fernsehen eine besonders massenwirksame Abstandsmaschine geschaffen haben, die das Museum, Theater oder Kinos bei weitem übertrifft. Auch das Radio stellt man meistens nur noch an, wenn man gerade nicht fernsehen kann, etwa im Auto.

Es sollte daher nicht verwundern, dass in unserem Jahrhundert besonders die Fernsehserie zum zentralen ideologischen Medium avanciert ist. Der klassische Spielfilm kann aus vielen Gründen nicht mehr leisten, was man inzwischen von den sogenannten »Qualitätsserien« gewöhnt ist, die ihre Zuschauer wie von Drogen abhängig machen. Viele Serien reflektieren und inszenieren dieses Verhältnis sogar bewusst, wenn es etwa in den *Sopranos*, *The Wire*, *Breaking Bad* oder *Boardwalk Empire* an zentraler Stelle um Drogenhandel geht. Die *Sopranos* machen süchtig, genauso wie ihre Protagonisten auf vielen Ebenen süchtig sind, nach Frauen, Heroin oder einfach nur nach Pasta, Wurst und Wein. Über achtzig Stunden kann eine Fernsehserie dauern, was viel mehr Raum zur narrativen Charakterentfaltung lässt, weshalb man insbesondere die *Sopranos* gerne mit einem wuchtigen Roman vergleicht, etwa Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*.⁹⁴

Intelligente Erfolgsserien wie *Seinfeld*, *Die Sopranos*, *Breaking Bad*, *Mad Men*, *Curb your Enthusiasm*, *The Wire*, *The Office* oder *Louie* enthalten einige der tiefstnigsten und weitreichendsten Zeitdiagnosen, sie sind geradezu Spiegel unserer Zeit, was in einigen Serien wiederum ex-

plizit thematisiert wird, wie etwa in der britischen Kurzfilmserie *Black Mirror*, die *indeed* ein düsterer Spiegel der zeitgenössischen Medienwirklichkeit ist. Schon in der ersten Folge wird etwa der britische Premierminister gezwungen, öffentlich und im Fernsehen Sex mit einem Schwein zu haben.

Natürlich ist auch das Medium des Films noch nicht völlig überholt, das seine eigenen Möglichkeiten in Filmen wie *The Artist* jüngst noch einmal rekonstruiert hat oder eine großangelegte Zeitdiagnose unternimmt wie David Cronenbergs *Cosmopolis*. Dennoch sind insbesondere die US-amerikanischen Fernsehserien inzwischen ideologisch tonangebend. Sie reflektieren und definieren zu einem großen Teil, wie wir uns und unsere Umwelt begreifen, und prägen unseren Sinn fürs Komische, unseren *sense of humour*.

Auch in Deutschland ist das Lachen schon längst nicht mehr verpönt, wenn wir auch mit einer einzigen an Qualität grenzenden Serie, *Stromberg*, die zudem noch die *Office*-Idee kopiert, denkbar weit davon entfernt sind, Marktführer zu sein. Die Deutschen stehen immer noch im Ruf, sehr ernst zu sein. In diesem Sinne hat sich der New Yorker Philosoph Simon Critchley, der selbst ein Buch *Über Humor* geschrieben hat, vor kurzem – mit einem ironischen Lächeln auf den Lippen – in einem Gespräch mit mir darüber beschwert, dass man in Deutschland einfach zu viel lache, was im Gesprächszusammenhang Lachen ausgelöst hat.⁹⁵ Tonangebend ist fraglos die US-amerikanische »Kulturindustrie«. In ihr kann man vielleicht sogar das eigentliche Erfolgsgeheimnis der USA sehen, deren Kulturindustrie unsere

Sehgewohnheiten spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg in einer massenkulturell wirksamen Weise prägt. Die Mediendominanz sichert den Siegerstatus nach dem Kalten Krieg noch viel mehr als eine faktische ökonomische Vorrangstellung: Weltbildkontrolle ist allemal ein zentraler Machtfaktor in der globalisierten Welt.

Die genannten Fernsehserien treffen den Nerv unserer Zeit, sie treten mit einem überwältigenden Wahrheitsanspruch auf, indem sie die gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer Vielschichtigkeit zeigen, dabei aber auch immer wieder suggerieren, dass man sich seinen Platz in der Hackordnung erkämpfen muss, ob durch Witz oder Gewalt. Diederich Diederichsen spricht in diesem Zusammenhang davon, dass der Alltag selbst als bedrohlicher Zusammenhang dargestellt wird, was wohl der vielbeschworenen US-amerikanischen Angstgesellschaft entspricht, die ihre Bürger durch implizite und explizite Untergangsszenarien zum Weitermachen antreibt.⁹⁶

A show about nothing

Das Fernsehen wirft eine alte Frage in neuer Form auf: Ist unser Leben treffender als Tragödie oder als Komödie (oder doch als Farce) zu beschreiben? Decken sich die Existenzialanalysen unserer Lieblingsfernsehserien mit philosophischen Überlegungen, die uns vertraut sind?

Heidegger und andere Existenzialisten, wie Kierkegaard, beschreiben unser Dasein eher als Tragödie denn als Komödie. Heidegger wollte uns in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* weismachen, wir seien im Grunde

genommen ein »Sein-zum-Tode«, Authentizität oder Eigentlichkeit, wie er dies nannte, legten wir vor allem an den Tag, wenn wir jeden Moment im Licht unseres bevorstehenden Todes betrachteten. »Lebe, als seist du eigentlich schon tot!« ist allerdings in meinen Augen keine besonders ratsame Empfehlung (was man schon an der Fernsehserie *Breaking Bad* sehen kann; in der sich die todgeweihte Hauptfigur in einem Sumpf aus Drogen und Gewalt verliert). In einem ähnlichen Ton behauptete Kierkegaard, wir steckten notwendig in »Verzweiflung«, »Sünde« und »Angst« fest. Dies entspricht in etwa Lars von Triers Diagnose in seinem Film *Melancholia*, in dem ein fremder Planet mit der Erde kollidiert und die letzten Augenblicke vor der Auslöschung der Menschheit geschildert werden. Allerdings muss man hier bedenken, dass Lars von Trier diese Perspektive geschickt mit dem Sadismus identifiziert. Denn die düster-depressive Protagonistin von *Melancholia* heißt nicht zufällig Justine (dargestellt von Kirsten Dunst), was auch eine Anspielung auf ein gleichnamiges Werk des Marquis de Sade ist.⁹⁷

Von der existentialistischen Depression muss man sich nicht anstecken lassen, wenn sie auch eine Gefahr darstellt, die wir schon als »modernen Nihilismus« kennengelernt haben. In den *Sopranos* befällt sie nur noch Anthony Junior, der über Umwege Nietzsche und Sartre bemüht, um zu einem unbeholfenen Selbstmordversuch zu gelangen, der freilich in Wahrheit ganz andere Motive hat als seinen pubertären Existentialismus. Der existentialistische Jammer stellt sich ein, wenn man vom Leben etwas erwartet, das es nicht gibt, nämlich Unsterblich-

keit, ewige Glückseligkeit und eine Antwort auf alle unsere Fragen. Wenn man an das Leben auf diese Weise herangeht, wird man nun einmal enttäuscht.

Genau gegen diesen Anspruch (und den unvermeidlichen Katzenjammer) tritt insbesondere *Seinfeld* an, Jerry Seinfelds großer Erfolg, der eine neue Ära der Fernsehserie eingeleitet hat. Die populäre Sitcom lief von 1989 bis 1998 in neun Staffeln. Sie wurde häufig als Kulminationspunkt der Postmoderne angesehen, da sie anscheinend mit der völligen Beliebigkeit spielt, die man mit der Postmoderne in Verbindung brachte.

Ohne hier auf Details einzelner Folgen einzugehen, können wir uns zunächst die Grobstruktur von *Seinfeld* in Erinnerung rufen. Eine Gruppe New Yorker Freunde um den Komiker Jerry Seinfeld trifft sich und bespricht absurde Erfahrungen mit ihrer sozialen Lebenswirklichkeit, wozu insbesondere eine notorische Bindungsunfähigkeit gehört. Alle Bindungen sind locker und schwierig aufrechtzuerhalten. Dies ist letztlich das Einzige, was die Protagonisten Jerry, Kramer, Elaine und George zusammenhält. Innerhalb der Serie kommt George auf den Gedanken, mit Jerry eine »Show« auf den Markt zu bringen, in der es um ihr Alltagsleben geht. Mit anderen Worten, die Protagonisten kommen innerhalb der »Show« auf den Gedanken, die »Show« zu drehen. Dabei preist George den potentiellen Produzenten die Show als eine Show über nichts, eine *show about nothing*, an. Es geht in der Serie um nichts. Diese Aussage findet sich innerhalb der Serie. Eine »Show« ist wörtlich übersetzt ein »Zeigen«. *Seinfeld* zeigt, dass es nichts anderes zeigt als sich selbst. Es geht um nichts anderes, es gibt keine ver-

borgene, tiefere Bedeutung. Die Bedeutung, der Sinn des Ganzen, liegt schon an der Oberfläche. Damit wendet sich die Serie gegen die Metaphysik, die annimmt, dass sich hinter der Welt, in der wir leben, eine wahre Wirklichkeit verbirgt, sei dies die Wirklichkeit der Physik oder irgendeine andere mystische Wahrheit. Dennoch hat alles einen Sinn, der sich in der Show selbst zeigt. Die Show ist deswegen ihr eigener Inhalt. Sie weist nicht über sich hinaus, sondern dreht sich konsequent um sich selbst (genauso wie die ganz fraglos etwas narzisstischen Charaktere). *Seinfeld* ist eine Serie, die sich selbst dreht, zumal auch noch ihre Produzenten in ihr selbst als Figuren auftauchen.

Der andere Produzent von *Seinfeld*, Larry David, hat auf *Seinfeld* eine weitere Sitcom, *Curb your Enthusiasm*, folgen lassen. *Curb your Enthusiasm* geht dabei noch einen entscheidenden Schritt weiter als *Seinfeld*. Denn es geht in dieser Show nicht nur um nichts, sondern es geht darum, wie Larry, einer der Autoren der Show über nichts, versucht, nun seinem Alltagsleben einen Sinn zu geben. Innerhalb der Show versucht er, seine Frau, die ihn verlassen hat, dadurch zurückzugewinnen, dass er eine neue Staffel *Seinfeld* dreht. Damit wird innerhalb einer Show, in der es um den Produzenten einer Show über nichts geht, eine Staffel dieser Show über nichts gedreht, die außerhalb der Metashow niemals gedreht wurde.

Die Charaktere werden nicht mehr einfach in eine Show über nichts hineingeworfen, über die sie (und wir als Zuschauer) lachen können. Sondern es wird deutlich, dass sie diese Show auch selbst produzieren. Larry David fügt der Selbstbezüglichkeit von *Seinfeld* noch die

Pointe hinzu, dass wir Herr unseres eigenen Schicksals sind, dass wir es selbst gemacht haben, während die Charaktere in *Seinfeld* wie die Helden in einer griechischen Tragödie einfach Opfer ihrer selbst sind. Zwar sind sie komisch und können auch über sich und alle anderen lachen, es gelingt ihnen aber nicht, eine moralische Haltung zu entwickeln, mit der sie ihre eigene Selbstbezüglichkeit relativieren können. Erst *Curb your Enthusiasm* thematisiert den sozialen Raum, die Gesellschaft, als den Bereich, in dem die Zentren von Selbstbezüglichkeit aufeinandertreffen und sich miteinander arrangieren.

Es genügt also nicht, über Selbstbezüglichkeit zu lachen. Wenn wir einfach nur darüber lachen, dass wir geistige Wesen sind, die sich selbst erfinden müssen und die sich in der in diesem Buch beschriebenen unendlich verschachtelten ontologischen Lage befinden, kommen wir nicht zu einem *befreienden*, sondern nur zu einem *verzweifelten Lachen*.

Man kann also sagen, dass man von *Sein* zu *Seinfeld* und von dort aus zu *Curb your Enthusiasm* kommen sollte. Die Frage ist, auf welche Weise wir unser Leben – unser kollektives, gemeinschaftliches Leben – als eine Komödie ansehen können, ohne dass es damit seinen Sinn einbüßt.

Die Sinne ...

Nicht jedes Lachen überwindet den Nihilismus, wie die Serie *Louie* gegen *Curb Your Enthusiasm* neuerdings geltend macht. In *Louie* geht es ähnlich wie in *Seinfeld*

um das Leben eines New Yorker Komikers, Louis C.K. Die Serie entfaltet sich in bewusster Analogie zu *Curb Your Enthusiasm*, deren Autorität sie allerdings untergräbt. Larry David tritt zwar dauernd in Fettnäpfchen, indem er auf soziale Konventionen hinweist und diese – manchmal sogar erfolgreich – zu verändern versucht. Louie hingegen scheitert und landet immer wieder in der schlimmstmöglichen Situation. Er wird mehr als einmal vergewaltigt, scheitert in allen Liebesdingen gnadenlos und erlebt einen alltäglichen Horror: So trifft er ein fettes Kind, das nur rohes Fleisch isst und in seine Badewanne scheißt und verschuldet die Enthauptung eines Obdachlosen im New Yorker Straßenverkehr. Nachdem Louie ihn von sich gestoßen hat, fällt der Obdachlose auf die Straße, wird von einem Lastwagen überrollt, und sein Haupt rollt zum Erschrecken aller Zuschauer über die Straße, was wirklich ästhetisch deutlich zu weit geht. Dies ist das Prinzip von Louis C.K.'s Humor, den entscheidenden Schritt zu weit zu gehen, womit er uns sozusagen die hässliche Fratze von Larry Davids Humor zeigt.

Natürlich könnte man eine ganze Bibliothek über den Zeitgeist in Fernsehserien zusammenschreiben. Sie als kulturindustrielle Massenunterhaltung abzutun wäre jedenfalls ein intellektuelles Verbrechen, das sich selbst der kritischste Theoretiker zweimal überlegen sollte. Man macht es sich jedenfalls entschieden zu einfach, wenn man die Serien auf ihren manipulativen Charakter reduziert und so nur die altbackene Unterscheidung zwischen U- und E-Kultur reproduziert.

An dieser Stelle geht es mir jedoch abschließend um

eine andere Frage, die mit dem Erfolg der Fernsehserie und der Funktion des Fernsehens zusammenhängt, nämlich um die Frage, wie sich die Sinnfelder eigentlich zu unseren Sinnen verhalten und ob sich daraus Aufschluss über die Frage nach dem Sinn oder Unsinn unseres Lebens gewinnen lässt.

Beginnen wir dazu mit einer eigentlich offensichtlichen Bestandsaufnahme. Wir sind daran gewöhnt zu meinen, wir hätten fünf Sinne: Sehen, Hören, Tasten, Schmecken und Riechen. Andere Tiere haben auch noch andere Sinne, und bei verschiedenen Tieren sind die Sinne, die wir auch vom Menschen kennen, verschieden intensiv ausgeprägt. So weit, so gut. Doch wer sagt uns eigentlich, dass wir nur fünf Sinne haben? Und was ist eigentlich ein »Sinn«? Wie schon gesagt, geht die Einteilung unseres Sinnesapparates auf die antike griechische Philosophie, insbesondere auf Aristoteles' Buch *Über die Seele* zurück. Aristoteles setzt (wie vor ihm schon Platon) das Denken den Sinnen entgegen. Seine Überlegung lautet, dass das Denken unsere verschiedenen Sinne koordiniert und auf einen einheitlichen Gegenstand bezieht. Wenn ich ein Wassereis sehe, es betaste, rieche und schmecke, sagt mir mein Denken, dass es sich bei alledem um denselben Gegenstand handelte. Doch warum sollte das Denken selbst eigentlich kein Sinn sein? Warum wird es den Sinnen (und damit tendenziell dem Leib insgesamt) entgegengesetzt?

Es ist ziemlich merkwürdig, dass wir nur wenige naturwissenschaftliche Erkenntnisse des Aristoteles heute noch gelten lassen, jedoch ausgerechnet die Grundlagen seines Buches über die Seele so verinnerlicht haben, dass

wir unseren Zugang zur uns umgebenden Dingwelt immer noch wie Aristoteles interpretieren. Dabei hätte es durchaus Alternativen gegeben. Schon einige antike indische Philosophen haben das Denken oder den Geist als Sinn neben anderen Sinnen gedeutet. Und ganz alltäglich drücken wir uns manchmal so aus, jemand habe einen Sinn für Musik oder für gutes Essen.

In diesem Zusammenhang kann man einen *Sinn* als einen wahrheitsfähigen und damit irrtumsanfälligen Realitätszugang verstehen. Dies meinen wir ja, wenn wir das Sehen oder Riechen als einen Sinn verstehen. Wir haben Zugang zu einer Realität, der Sehwelt, der Riechwelt, und zwar so, dass wir uns auch täuschen können. Es riecht wie Hundefutter, ist aber ein schlecht gekochter Coq au Vin; es fühlt sich wie Seide an, ist aber ein Imitat.

Wie verhält sich dieses erweiterte Verständnis unserer Sinne zur Sinnfeldontologie? Die Antwort ist sowohl naheliegend als auch überraschend. Unsere Sinne sind nämlich gar nicht subjektiv. Sie stecken nicht unter oder auf unserer Haut, sondern sie sind objektive Strukturen, in denen wir uns vorfinden. Wenn man hört, dass jemand an der Tür klopft, dann erfasst man damit eine objektive Struktur und keinen Sinneseindruck, der sich innerhalb unseres Körpers befindet. Denn man klopft ja nicht in unserem Körper, sondern an der Tür. Der Mensch ist weder in seine Schädeldecke noch in seine Seele eingeschlossen. Die gewöhnliche Sinnesphysiologie oder antike Seelenlehre, die uns leider bis heute bestimmt, behandelt uns so, als ob wir alle unter einem Locked-in-Syndrom litten, wie der Protagonist in Julian Schnabels Film *Schmetterling und Taucherglocke* oder in

dem Antikriegsfilm-Klassiker *Johnny zieht in den Krieg*. Unsere Sinne sind aber gar nicht »in unserem Kopf«, wie Hilary Putnam einmal über die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke geschrieben hat.⁹⁸

Noch einmal: Wenn ich sehe, wie Passagiere in den Zug einsteigen, sehe ich die Passagiere und keine mentalen Repräsentationen. Mein Sehsinn muss also real sein, er kann nicht außerhalb dessen stehen, was er sieht. Dies gilt auch für unseren Orientierungssinn. Auch dieser orientiert sich mitten in der Realität, den unendlich vielen Sinnfeldern, indem er selbst ein Sinnfeld erzeugt, einen Weg durch das Unendliche. Und noch viel weiter als jeder Sehsinn reicht unser Denken, das sich mit dem Unendlichen selbst beschäftigen kann. Deswegen kombiniert das Fernsehen im Medium von Qualitätsserien auch unseren Fernsinn, das Sehen, mit unserem Denken. Wir werden mit dem Sehsinn über diesen hinausgeführt, ohne es zu merken, was es dem Fernsehen auch erlaubt, eine vielkritisierte manipulatorische Funktion auszuüben.

Alles, was wir erkennen, erkennen wir durch einen Sinn. Der Sinn ist dabei nicht innerhalb unseres Leibes, sondern genauso sehr »da draußen«, »in der Wirklichkeit« oder »in der Realität« wie Mäuse und Obstbäume. Dies bedeutet insbesondere, dass wir die Stellung unseres Fernsinns, des Sehens, auch noch einmal kritisch begutachten müssen. Denn wir stellen uns unsere Verortung in einem Weltganzen traditionell so vor, dass wir uns in einer Art riesigem Raumzeitbehälter befinden, dessen Ausmaße wir inzwischen durch Lichtverhältnisse, andere Strahlungen nichtsichtbarer Wellenlängen sowie

insbesondere auch Gedankenexperimente bestimmen können. Ein Gedankenexperiment, wie die berühmten Gedankenexperimente Einsteins, besteht nicht aus bloßen mentalen Repräsentationen. Gedankenexperimente funktionieren wirklich. Wenn wir komplexe Tatsachen durch ein Gedankenexperiment entdecken, bemühen wir unseren Denksinn, der wie alle anderen Sinne auch wahrheitsfähig und irrtumsanfällig ist.

Wir bahnen uns immer einen Weg durch das Unendliche. Alles, was wir erkennen, sind Ausschnitte von Unendlichem, das selbst weder ein Ganzes ist noch als Supergegenstand existiert. Es gibt eine unendliche Sinnexplosion, an der wir teilhaben, weil sich unsere Sinne virtuell bis in den letzten Winkel des Universums und auf die flüchtigsten Ereignisse im Mikrokosmos erstrecken. Sobald wir dies erkennen, sind wir imstande, den Gedanken, wir seien nur Ameisen im Nirgendwo, zurückzuweisen. Zwar müssen wir – jedenfalls gilt dies noch zur Zeit der Abfassung dieser Zeilen – alle sterben. Und niemand wird bezweifeln, dass es viele Übel und absurdes, unnötiges Leiden gibt. Doch wir erkennen auch, dass alles anders sein kann, als es uns erscheint, einfach deswegen, weil alles, was existiert, in unendlich vielen Sinnfeldern zugleich erscheint. Nichts ist nur so, wie wir es wahrnehmen, sondern unendlich viel mehr – ein tröstlicher Gedanke.

Das Fernsehen kann uns von der Illusion befreien, es gebe die eine, alles umfassende Welt. In einer Fernsehserie oder einem Film können wir verschiedene Perspektiven auf eine Situation entwickeln. Im Unterschied zum Theater sitzen wir nicht vor einer Bühne und müssen eine

im Raum anwesende Person als Darstellung einer Figur auffassen, die nicht mit dem Schauspieler identisch ist. Denn einen Film können wir auch dann sehen, wenn die darstellende Person schon nicht mehr existiert. Ein Film ist in einem radikalen Sinne eine »Show über nichts«, eine Auseinandersetzung mit der Vielfalt von Deutungsmöglichkeiten jenseits der fixen Idee, es gebe eine einzige Welt, in der alles stattfindet und die bestimmt, was real und was fiktiv ist. Die Vielzahl real existierender Perspektiven anzuerkennen ist gerade die Pointe moderner Freiheit (und der modernen Fernsehserien), die nicht auf eine unnötige Vereinheitlichung setzt.

Dass es die Welt nicht gibt, ist also insgesamt eine erfreuliche Nachricht. Denn es erlaubt uns, unsere Überlegungen mit einem befreienden Lächeln abzuschließen. Es gibt keinen Supergegenstand, dem wir ausgeliefert sind, solange wir leben, sondern wir sind in unendliche Möglichkeiten verstrickt, uns dem Unendlichen zu nähern. Denn nur auf diese Weise ist es möglich, dass es alles gibt, was es gibt.

... und der Sinn des Lebens

Die Sinnfeldontologie ist meine Antwort auf die Frage, was der »Sinn von Sein« ist, um eine berühmte Formulierung Heideggers aufzugreifen. Der Sinn von Sein, die Bedeutung des Ausdrucks »Sein« beziehungsweise »Existenz« ist der Sinn selbst. Dies zeigt sich darin, dass es die Welt nicht gibt. Die Nichtexistenz der Welt löst eine Sinnexplosion aus. Denn alles existiert nur, weil es

in einem Sinnfeld erscheint. Da es kein allumfassendes Sinnfeld geben kann, gibt es unbegrenzt viele Sinnfelder. Die Sinnfelder hängen nicht insgesamt miteinander zusammen, da es die Welt sonst gäbe. Die Zusammenhänge zwischen Sinnfeldern, die wir beobachten und hervorbringen, bestehen immer nur in neuen Sinnfeldern. Wir können dem Sinn nicht enttrinnen. Sinn ist sozusagen unser Schicksal, wobei dieses Schicksal nicht nur uns, die Menschen, sondern eben alles betrifft, was es gibt.

Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens liegt im Sinn selbst. Dass es unendlich viel Sinn gibt, den wir erkennen und verändern können, ist schon der Sinn. Oder, um es auf den Punkt zu bringen: Der Sinn des Lebens ist das Leben, die Auseinandersetzung mit unendlichem Sinn, an der wir glücklicherweise teilnehmen dürfen. Dass wir dabei nicht immer glücklich sind, versteht sich von selbst. Dass es Unglück und unnötiges Leiden gibt, ist ebenfalls wahr und sollte der Anlass dazu sein, das Menschsein neu zu bedenken und uns moralisch zu verbessern. Vor diesem Hintergrund ist es allerdings wichtig, sich Klarheit über unsere ontologische Situation zu verschaffen, da der Mensch sich immer auch im Zusammenhang damit verändert, was er für die Grundstruktur der Wirklichkeit hält. Der nächste Schritt besteht darin, die Suche nach einer alles umfassenden Grundstruktur aufzugeben und stattdessen gemeinsam zu versuchen, die vielen bestehenden Strukturen besser, vorurteilsfreier und kreativer zu verstehen, damit wir besser beurteilen können, was bestehen bleiben soll und was wir verändern müssen. Denn nur, weil es alles gibt, bedeutet dies noch nicht, dass alles gut ist. Wir befinden

uns alle gemeinsam auf einer gigantischen Expedition –
von nirgendwo hier angelangt, schreiten wir gemeinsam
fort ins Unendliche.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zu den sozusagen »historischen« Details das bisher leider nur auf Italienisch erschienene Buch Maurizio Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Rom 2012.
- 2 Als Einführung in diese Zusammenhänge sei Terry Eagletons *Der Sinn des Lebens* (Berlin 2008) empfohlen.
- 3 Heinrich von Kleist, *Sämtliche Briefe*, hrsg. von Dieter Heimböckel, Stuttgart 1999, S. 213, Brief vom 22. 03. 1801 an Wilhelmine von Zenge.
- 4 Slavoj Žižek, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London 2012.
- 5 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in: Ders., *Werkausgabe*, Frankfurt/Main 2006, Bd. 1, S. 9.
- 6 Vgl. Platon, *Apologie des Sokrates*, in: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Ursula Wolf, Hamburg 2004, Bd. 1, S. 17 f.
- 7 Vgl. Viktor Pelewin, *Buddhas kleiner Finger*, © 1999 Verlag Volk und Welt, München, in der Verlagsgruppe Random House GmbH, Übersetzung: Andreas Tretner, S. 179 f.
- 8 Vgl. Brian Greene, *Das elegante Universum. Superstrings, verborgene Dimensionen und die Suche nach der Weltformel*, Berlin 2002.
- 9 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in: Ders., *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von Ludger Lütgehaus, Zürich 1988, Bd. 2, S. 11.
- 10 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: Ders., *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 2009, Bd. 5, S. 99.
- 11 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/Main 2006, S. 9.

- 12 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 12, 7[60], S. 315.
- 13 Natürlich ist es richtig, dass wir nicht immer zugleich etwas erkennen und die Registraturen mit erkennen, mittels derer wir es erkennen. Wenn ich erkenne, dass die Passagiere in den Zug einsteigen, sehe ich dabei Passagiere und nicht mein Auge oder mein Gehirn oder meine Gedanken. Ich kann aber auch in einen Spiegel schauen und meine Augen betrachten, um Informationen über meine Registratur einzuholen. Es ist eine nur sehr schwierig zu beantwortende Frage, ob es eine Registratur gibt, die zugleich sich selbst und etwas anderes erkennt. Vielleicht hat unser Denken, unsere Vernunft, diese Fähigkeit. Doch dies soll uns an dieser Stelle nicht weiter aufhalten. Wer sich für dieses nicht ganz einfache Thema interessiert, sei verwiesen auf mein Buch *Die Erkenntnis der Welt. Eine Einführung in die Erkenntnistheorie*, Freiburg/München 2012. Dort und in anderen Büchern habe ich versucht zu zeigen, dass es keine Registratur geben kann, die zugleich etwas anderes und sich selbst erkennt.
- 14 Martin Heidegger, »Aletheia (Heraklit Fragment 16)«, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2004, S. 270.
- 15 Stephen W. Hawking / Leonard Mlodinow, *Der große Entwurf. Eine neue Erklärung des Universums*, deutsche Übersetzung von Hainer Kober, Copyright © 2010 by Rowohlt Verlag GmbH, Reinbek bei Hamburg, S. 11.
- 16 Jürgen Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main 1999, S. 24, 37, 46 f.
- 17 Ebenda, S. 73.
- 18 Ebenda, S. 24.
- 19 Ebenda, S. 13 u. ö.
- 20 Timothy Williamson, »Past the Linguistic Turn«, in: Brian Leiter (Hrsg.), *The Future for Philosophy*, Oxford 2004, S. 106–128.
- 21 Wer sich über den neuesten Stand der Diskussion des delikaten Zusammenhangs von Philosophie und Wissenschaft informieren möchte, sollte das Werk des großen amerikanischen Philosophen Hilary Putnam studieren. Einen besonders beein-

- druckenden und relativ gut nachvollziehbaren Überblick liefert sein neuestes Buch *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism*. Cambridge, MA / London 2012:
- 22 Vgl. Terence Horgan / Matjaz Potrč, »Bobjectivism and Indirect Correspondence«, in: *Facta Philosophica* 2/2000, S. 249–270.
 - 23 Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/Main 1983, S. 274.
 - 24 Gottlob Frege, »Über Sinn und Bedeutung«, in: Ders.: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Ignacio Angelleli, Darmstadt 1967, S. 143–162.
 - 25 Ebenda, S. 144.
 - 26 Johann Wolfgang Goethe, *Faust II*, Stuttgart 2001, S. 64.
 - 27 Jean Paul, *Biographie eines Bonmotisten*, in: Ders., *Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, II. Abteilung, Bd. 1, Weimar 1927, S. 448.
 - 28 Rainer Maria Rilke, *Die Gedichte*, Frankfurt/Main 1998, S. 659.
 - 29 Vgl. Brian Greene, *Der Stoff, aus dem der Kosmos ist: Raum, Zeit und die Beschaffenheit der Wirklichkeit*, München 2008.
 - 30 Vgl. in diesem Sinne Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/Main 2001, S. 33 ff. Zu Thales vgl. auch ausführlich Ders., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/Main 1987.
 - 31 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, § 14.
 - 32 Vgl. Thomas Nagel, *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt/Main 2012.
 - 33 Rainer Maria Rilke, *Die Gedichte*, Frankfurt/Main 1998, S. 456 f.
 - 34 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn 2007.
 - 35 Wolfram Högberg, *Riskante Lebensnähe. Die szenische Existenz des Menschen*, Berlin 2009, S. 40.
 - 36 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1975, S. 90
 - 37 Theodor Wiesengrund Adorno / Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt/Main 1988.
 - 38 Vgl. Eduardo Viveiros de Castro: »Die kosmologischen Prono-

- mlina und der mittelalterliche *Periphrastik*, in: Schweizerische Antiquarische Gesellschaft, *Bulletin*, 61 (1997), S. 93–114.
- 39 Willfried Sellars, *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, mentis, Paderborn, 2., unveränderte Auflage 2012, S. 72.
- 40 Mario De Caro / David M. Gorman (Hrsg.), *Naturalism in Question*, Cambridge, MA, 2010.
- 41 Bobby Henderson, *Das Hungertum der Pflanzenden Spaghetti-Monsters*, München 2017.
- 42 Vgl. Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2008.
- 43 George J. J.
- 44 Vgl. Saul Aaron Kripke, *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/Main 1981, S. 107–122.
- 45 Willard Van Orman Quine, »Zwei Dogmen des Empirismus«, in: Ders., *Von einem logischen Standpunkt aus*, Stuttgart 2011, S. 123.
- 46 Putnam, *Philosophy in an Age of Science*, S. 41 f.
- 47 Vgl. dazu Edwin Blawell Holt / Walter Taylor Marvin / William Pepperrell Montague / Ralph Barton Perry / Walter Boughton Pitkin / Edward Gleason Spaulding, *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, New York 1912.
- 48 Theodore Sider, *Writing the Book of the World*, New York 2011, S. 18.
- 49 Zur Vorgeschichte des Problems vergleiche meine Bücher *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*, Hamburg 2008 sowie *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, Frankfurt/Main 2009.
- 50 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 106 = KrV, A 42/B 59.
- 51 Vgl. dazu Nelson Goodman, *Tatsache, Fiktion, Voraussage*, Frankfurt/Main 1988. Den besten Überblick über seine Philosophie findet man in seinem Buch *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt/Main 1984.
- 52 Martin Heidegger, »Die Zeit des Weltbildes«, in: Ders., *Holzwege*, Frankfurt/Main 1977, S. 89–90.
- 53 Vgl. dazu Paul Boghossian, *Aus Angst vor dem Wissen. Gegen*

- Konstruktivismus und Relativismus*, Berlin 2013 sowie Quentin Meillassoux, *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Notwendigkeit der Kontingenz*, Zürich/Berlin 2008.
- 54 Vgl. Sigmund Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, Frankfurt/Main 2010, S. 87.
- 55 Zu einem besseren Verständnis und einer Vertiefung dieser These, die aus der philosophischen Hermeneutik, der Theorie des Verstehens, herkommt, vgl. die Einführung von Georg Bertram, *Kunst. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart 2005. Zu einer allgemeinen Hermeneutik der Kunst vgl. auch Günter Figal, *Erscheinungsdinge. Ästhetik als Phänomenologie*, Tübingen 2010.
- 56 Vgl. dazu Jacques Derrida, *Vom Geist. Heidegger und die Frage*. Frankfurt/Main 1992.
- 57 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: Ders., *Gesammelte Werke*. Band I, Tübingen 1986, S. 478.
- 58 Werner Heisenberg: »Die Beziehungen der Quantentheorie zu anderen Gebieten der modernen Naturwissenschaft«, in: Ders., *Physik und Philosophie*, Stuttgart, S. Hirzel Verlag 2011. S. 135–157, hier S. 157.
- 59 Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Stuttgart 2006, S. 18.
- 60 Ebenda.
- 61 Ebenda, S. 44.
- 62 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799)*, Berlin/New York 2001, S. 80.
- 63 Ebenda, S. 75.
- 64 Ebenda, S. 167.
- 65 Ebenda, S. 85.
- 66 Ebenda, S. 113.
- 67 Ebenda, S. 115.
- 68 Ebenda, S. 171.
- 69 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, München/Berlin/New York 1980, S. 35 f.

- 70 Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, Berlin 1962, S. 86f.
- 71 Meine Übersetzung von Römer 11, 33.
- 72 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt/Main 1989, S. 398.
- 73 Ebenda, S. 45.
- 74 So Max Weber in einem Brief an Ferdinand Tönnies vom 2. März 1909, in: *Max Weber-Gesamtausgabe*, Abt. II: Briefe 1909–1910, Bd. 6, Tübingen 1994, S. 65: »Denn ich bin zwar religiös absolut »unmusikalisch« und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit, irgendwelche seelischen »Bauwerke« religiösen Charakters in mir zu errichten – das geht einfach nicht, resp. ich lehne es ab. Aber ich bin, nach genauer Prüfung, weder antireligiös noch irreligiös.«
- 75 Frege, »Sinn und Bedeutung«, S. 148f.
- 76 Meine Übersetzung von Stanley Cavell, *The World Viewed. Reflections on the Ontology of Film*, Cambridge, MA 1979, S. 85: »It is a poor idea of fantasy which takes it to be a world apart from reality, a world clearly showing its unreality. Fantasy is precisely what reality can be confused with. It is through fantasy that our conviction of the worth of reality is established; to forgo our fantasies would be to forgo our touch with the world.«
- 77 Zitiert nach Stéphane Mallarmé, *Gedichte*. Französisch und Deutsch, übersetzt und kommentiert von Gerhard Goebel, Gerlingen 1993, S. 166–171. Ich danke Wolfram Högrefe für den Hinweis auf dieses Stück.
- 78 Ebenda, S. 167.
- 79 Ebenda, S. 168f.
- 80 Ebenda, S. 171.
- 81 Ebenda.
- 82 Ebenda.
- 83 Vgl. dazu Wolfram Högrefe, »Metafisica Povera«, in: Tilman Borsche/Werner Stegmaier (Hrsg.), *Zur Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1992, S. 79–101.
- 84 Sellars, *Der Empirismus und die Philosophie des Geistes*, S. 29.
- 85 Mallarmé, *Der Dämon der Analogie*, S. 171.

- 86 Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, S. 66.
- 87 Sigmund Freud, *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*, hrsg. von Jeffrey Moussaieff Masson, Brief vom 29. 12. 1897, Frankfurt/Main 1986, S. 316-317.
- 88 Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, S. 183.
- 89 Ebenda, S. 140.
- 90 Vgl. Kazimir Malewitsch, *Suprematismus – Die gegenstandslose Welt*, Köln 1962, S. 232.
- 91 Georg Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, Stuttgart 1998, § 57.
- 92 Vgl. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main 1996 sowie insbesondere: Ders., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/Main 1986.
- 93 Friedrich Nietzsche, »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne«, in: *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, S. 873-890.
- 94 Vgl. dazu Diederich Diederichsen, *The Sopranos*, Zürich 2012.
- 95 Simon Critchley, *Über Humor*, Wien 2004.
- 96 Vgl. Diederichsen, *The Sopranos*, etwa S. 52.
- 97 Donatien Alphonse François de Sade, *Justine oder das Unglück der Tugend*, Giskendorf 1990.
- 98 Hilary Putnam, *Die Bedeutung von »Bedeutung«*, Frankfurt/Main 2004.

Glossar

- BLOBJEKTIVISMUS:** Die doppelte These, dass es nur einen einzigen alles umfassenden Gegenstandsbereich gibt und dass dieser Gegenstandsbereich selbst ein Gegenstand ist.
- DIAGONALPRÄDIKAT:** Ein Prädikat, das diagonal über die Siderwelt (siehe Abbildung 7) läuft, das heißt ein Prädikat, das eine Welt auf absurde Weise einteilt.
- DUALISMUS:** Die Auffassung, dass es genau zwei Substanzen gibt, das heißt zwei Arten von Gegenständen. Insbesondere die Annahme, Denken und Materie seien völlig voneinander verschieden.
- ERSCHEINUNG:** »Erscheinung« bezeichnet einen allgemeinen Ausdruck für »Vorkommen« oder »Vorkommnis«. Erscheinungen können abstrakte Gebilde wie Zahlen oder konkrete, materielle Gebilde wie raumzeitliche Dinge sein.
- EXISTENZ:** Die Eigenschaft von Sinnfeldern, dass etwas in ihnen erscheint.
- EXISTENZIALISMUS:** Die Untersuchung der menschlichen Existenz.
- FAKTIZITÄT:** Der Umstand, dass es überhaupt etwas gibt.
- FETISCHISMUS:** Die Projektion übernatürlicher Kräfte auf einen Gegenstand, den man selbst gemacht hat.
- GEGENSTAND:** Worüber wir mit wahrheitsfähigen Gedanken nachdenken. Nicht alle Gegenstände sind raumzeitliche Dinge. Auch Zahlen oder Traumgebilde sind Gegenstände im formalen Sinn.
- GEGENSTANDSBEREICH:** Ein Bereich, der eine bestimmte Art von Gegenständen enthält, wobei Regeln feststehen, die diese Gegenstände miteinander verbinden.
- GOTT:** Die Idee, dass das Ganze sinnvoll ist, obwohl es unsere Fassungskraft übersteigt.
- HAUPTSATZ DER NEGATIVEN ONTOLOGIE:** Die Welt gibt es nicht.

- HAUPTSATZ DER POSITIVEN ONTOLOGIE, ERSTER: Es gibt notwendigerweise unendlich viele Sinnfelder.
- HAUPTSATZ DER POSITIVEN ONTOLOGIE, ZWEITER: Jedes Sinnfeld ist ein Gegenstand. Wir können über jedes Sinnfeld nachdenken, obwohl wir nicht alle Sinnfelder erfassen können.
- HOMO-MENSURA-SATZ: Der Mensch ist das Maß aller Dinge.
- IRRUMSTHEORIE: Eine Theorie, die den systematischen Irrtum eines Redebereichs erklärt und diesen auf eine Reihe fehlerhafter Annahmen zurückführt.
- KONSTRUKTIVISMUS: Die Grundannahme jeder Theorie, die behauptet, dass es überhaupt keine Fakten, keine Tatsachen an sich gibt, dass wir vielmehr alle Tatsachen nur durch unsere vielfältigen Diskurse oder wissenschaftlichen Methoden konstruieren.
- KONSTRUKTIVISMUS, HERMENEUTISCHER: Ein Konstruktivismus, der behauptet, dass alle Interpretationen von Texten Konstruktionen sind. Texte haben dieser Position zufolge keine Bedeutung an sich, sondern immer nur relativ auf Deutungen.
- KREATIONISMUS: Die These, Gottes Eingreifen in die Natur erkläre die Natur besser als die Naturwissenschaften.
- MATERIALISMUS: Die Behauptung, dass alles Existierende materiell ist.
- MENTALER REPRÄSENTATIONALISMUS: Die Annahme, dass wir Dinge nicht direkt wahrnehmen, sondern sie immer nur als geistige Bilder erfassen, ohne jemals einen direkten Zugriff auf sie haben zu können.
- MERELOGIE: Ein Bereich der Logik, der sich mit den formalen Beziehungen zwischen Ganzen und ihren Teilen beschäftigt.
- MERELOGISCHE SUMME: Die Bildung eines Ganzen durch die Verbindung mehrerer Teile.
- METAPHYSIK: Das Unternehmen, eine Theorie des Weltganzen zu entwickeln.
- MODERNER NIHILISMUS: Die Behauptung, dass letztlich alles sinnlos ist.
- MONISMUS: Die Annahme einer einzigen Substanz, eines Supergegenstandes, der alle anderen Gegenstände in sich enthält.

- MONISMUS, MATERIALISTISCHER:** Eine Position, die das Universum für den einzigen Gegenstandsbereich hält, den es gibt, und diesen mit der Gesamtheit des Materiellen identifiziert, das sich allein mit Hilfe der Naturgesetze erklären lasse.
- NATURALISMUS:** Die Behauptung, dass es nur die Natur gibt und dass diese identisch mit dem Universum, dem Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften ist.
- NOMINALISMUS:** Die These, dass unsere Begriffe und Kategorien nicht etwa Strukturen und Einteilungen der Welt beschreiben oder abbilden, sondern dass alle Begriffe, die wir Menschen uns von unserer Umwelt und uns selbst bilden, nur Verallgemeinerungen sind, die wir vornehmen, um unsere Überlebenschancen zu erhöhen.
- ONTOLOGIE:** Traditionell bezeichnet der Ausdruck die Lehre vom Seienden. In diesem Buch wird »Ontologie« als Analyse der Bedeutung von »Existenz« verstanden.
- ONTOLOGIE, FRAKTALE:** Die Behauptung, dass die Nichtexistenz der Welt in der Form von kleinen Weltkopien wiederkehrt. Jeder von anderen isolierte Gegenstand ist wie die Welt. Da es diese nicht gibt, wiederholt sich das große Weltproblem im Kleinen.
- ONTOLOGISCHE PROVINZ:** Eine Region des Ganzen, die man nicht mit dem Ganzen selbst verwechseln darf.
- ONTOLOGISCHE REDUKTION:** Eine ontologische Reduktion nimmt man vor, wenn man entdeckt, dass ein scheinbarer Gegenstandsbereich lediglich ein Redebereich ist, dass es sich – mit einem Wort – bei einem scheinbar objektiven Diskurs um Geschwätz handelt.
- PERSPEKTIVISMUS:** Die These, dass es verschiedene Perspektiven auf die Wirklichkeit gibt.
- PHYSIKALISMUS:** Die Annahme, alles Existierende befinde sich im Universum und könne deswegen von der Physik untersucht werden.
- PLURALISMUS:** Es gibt viele (und jedenfalls deutlich mehr als zwei) Substanzen.

REALISMUS: Die These, dass wir die Dinge an sich erkennen, wenn wir überhaupt etwas erkennen.

REALISMUS, NEUER: Die doppelte These, dass wir erstens Dinge und Tatsachen an sich erkennen können, und dass zweitens Dinge und Tatsachen an sich nicht einem einzigen Gegenstandsbereich angehören.

REALISMUS, WISSENSCHAFTLICHER: Eine Theorie, der zufolge wir mit unseren wissenschaftlichen Theorien und Apparaturen die Dinge an sich und nicht etwa nur Konstrukte erkennen.

REFLEXION: Das Nachdenken über das Nachdenken.

REGISTRATUR: Eine Auswahl an Prämissen, Medien, Methoden und Materialien zum Zweck von Informationsverarbeitung und Wissenserwerb.

RELIGION: Eine Rückkehr zu uns selbst aus dem Unendlichen, schlechthin Unverfügbaren und Unveränderlichen, bei der es darum geht, dass wir nicht völlig verlorengehen.

SCIENTIA-MENSURA-SATZ: Wo es darum geht, die Welt zu beschreiben, ist die Wissenschaft das Maß aller Dinge.

SINN: Die Art, wie ein Gegenstand erscheint.

SINNFELDER: Orte, an denen überhaupt etwas erscheint.

SINNFELDONTOLOGIE: Die Behauptung, dass es nur dann etwas und nicht nichts gibt, wenn es ein Sinnfeld gibt, in dem es erscheint. Existenz = Erscheinung in einem Sinnfeld.

STRUKTURENREALISMUS: Die Behauptung, dass es Strukturen gibt.

SUBJEKTIVES PRÄDIKAT: Ein Prädikat, das alle Subjekte einer bestimmten Gemeinschaft, sagen wir: alle Menschen, verwenden. Prädikate, die etwa nur Delphine dank ihres Sonarorgans erkennen können, sind ein Beispiel für subjektive Prädikate.

SUBSTANZEN: Träger von Eigenschaften.

SUPERGEDANKE: Der Gedanke, der zugleich über die Welt im Ganzen und über sich selbst nachdenkt.

SUPERGEGENSTAND: Ein Gegenstand, der alle möglichen Eigenschaften hat.

SZIENTISMUS: Die These, dass die Naturwissenschaften die fundamentale Schicht der Wirklichkeit, die Welt an sich, erkennen.

während alle anderen Erkenntnisansprüche immer auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse reduzierbar sein werden oder sich jedenfalls an diesen messen lassen müssen.

TATSACHE: Etwas, das über etwas wahr ist.

UNIVERSUM: Der experimentell erschließbare Gegenstandsbereich der Naturwissenschaften.

UNTERSCHIED, ABSOLUTER: Ein Unterschied zwischen einem Gegenstand und *allen* anderen.

UNTERSCHIED, RELATIVER: Ein Unterschied zwischen einem Gegenstand und *einigen* anderen.

WELT: Das Sinnfeld aller Sinnfelder, das Sinnfeld, in dem alle anderen Sinnfelder erscheinen.

Personenregister

- Adorno, Theodor W. (1903–1969) 127, 129
- Anaxagoras (ca. 499–428 v. Chr.) 28
- Anderson, Paul Thomas (*1970) 103
- Aristoteles (384–322 v. Chr.) 64, 149, 241, 250 f.
- Blumenberg, Hans (1920–1996) 111, 238
- Breillat, Catherine (*1948) 13
- Brisseau, Jean-Claude (*1944) 13
- Bruno, Giordano (1548–1600) 28
- Cavell, Stanley (*1926) 218
- Critchley, Simon (*1960) 243
- Cronenberg, David (*1943) 60, 243
- David, Larry (*1947) 247, 249
- Dawkins, Richard (*1941) 137 f.
- Dennett, Daniel (*1942) 137
- Derrida, Jacques (1930–2001) 85, 174
- Descartes, René (1596–1650) 29, 76, 81, 136, 170
- Diederichsen, Diedrich (*1957) 244
- Dunst, Kirsten (*1982) 245
- Einstein, Albert (1879–1955) 110, 253
- Ende, Michael (1929–1995) 31
- Faßbinder, Rainer Werner (1945–1982) 31
- Ferraris, Maurizio (*1956) 10
- Foucault, Michel (1926–1984) 127
- Frege, Gottlob (1848–1925) 89 f., 92, 216, 221 f., 226
- Freud, Sigmund (1856–1939) 169, 228, 230
- Gadamer, Hans-Georg (1900–2002) 174 f.
- Galilei, Galileo (1564–1642) 12, 32
- Goodman, Nelson (1906–1998) 158

- Habermas, Jürgen (*1929) 64-67
- Hawking, Stephen (*1942) 63f., 67
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) 105
- Heidegger, Martin (1889-1976) 130, 163, 198, 211, 244, 254
- Hofmannberg, Werner (1901-1976) 66, 173
- Hogrefe, William (*1945) 125
- Horgan, Terence E. (*1948) 75
- Horkheimer, Max (1895-1973) 12f., 128
- Huxton, John (1906-1987) 189
- Jean Paul (1763-1825) 102
- Kant, Immanuel (1724-1804) 112f., 64, 92, 126, 156
- Kierkegaard, Søren (1813-1855) 205-210, 213
- Kleist, Heinrich von (1777-1811) 12
- Kojève, Alexandre (*1902) 24f., 87
- Lacan, Jacques (1901-1981) 183f.
- Leibniz, Georg Wilhelm (1646-1716) 76, 82, 238
- Lichtenberg, Georg Christoph (1742-1799) 169
- Luhmann, Niklas (1927-1998) 181
- Lynch, David (*1946) 70, 217
- Malewitsch, Kasimir (1879-1935) 231-235
- Mann, Thomas (1875-1955) 40f., 58, 92, 216
- Marx, Karl (1818-1883) 192
- Nagel, Thomas (*1937) 121
- Natali, Vincenzo (*1969) 101
- Newton, Isaac (1643-1727) 12
- Nietzsche, Friedrich (1844-1900) 40, 55, 191f., 239
- Nolan, Christopher (*1970) 31
- Pelevin, Viktor Olegovič (*1962) 31
- Piassa, Pablo (1881-1973) 171, 214
- Platon (ca. 427-347 v. Chr.) 64, 149, 250
- Pollock, Jackson (1912-1956) 171, 215
- Protagoras (ca. 490-420 v. Chr.) 136
- Protagoras (ca. 570-510 v. Chr.) 76, 168, 199
- Pompa, Hilary (*1926) 135, 142, 145, 147, 252
- Quine, Willard Van Orman (1908-2000) 143ff.

- Ray, Nicholas (1911–1979) 188 f.
- Rilke, Rainer Maria (1875–1926) 108, 123, 124
- Rorty, Richard (1931–2007) 11
- Russel, David O. (*1958) 13
- Sade, Marquis de (1740–1814) 245
- Samadi Ahadi, Ali (*1972) 229
- Scheler, Max (1874–1928) 125
- Schleiermacher, Friedrich (1768–1834) 185 ff., 194
- Schlingensief, Christoph (1960–2010) 193, 236
- Schnabel, Julian (*1951) 251
- Schopenhauer, Arthur (1788–1860) 38
- Scott, Ridley (*1937) 196
- Seinfeld, Jerry (*1954) 246
- Sellars, Wilfrid (1912–1989) 130, 227
- Sider, Theodore (*1967) 148 f., 157–162
- Sokrates (ca. 469–399 v. Chr.) 28
- Spinoza, Baruch de (1632–1677) 75, 76
- Thales von Milet (ca. 624–546 v. Chr.) 111 f.
- Thiel, Thomas (*1975) 149
- Trier, Lars von (*1956) 245
- Vermeer, Jan (1632–1675) 218, 231 f., 237 f.
- Viveiros de Castro, Eduardo (*1951) 128 f.
- Weber, Max (1864–1920) 179, 180 ff., 185, 210
- Wittgenstein, Ludwig (1889–1951) 24, 47, 50
- Zenge, Wilhelmine von (1780–1852) 12
- Žižek, Slavoj (*1949) 24

Michael J. Sandel

Gerechtigkeit

Wie wir das Richtige tun

Aus dem Amerikanischen von Helmut Reuter
416 Seiten, Gebunden mit Schutzumschlag
ISBN 978-3-550-08009-8
www.ullstein-verlag.de

»Michael Sandel verlagert die ewigen Rätsel der Philosophie ins Jetzt.« *Spiegel online*

Darf ein Soldat einen vermeintlichen Verräter töten, um das Leben seiner Kameraden zu retten? Ist Leihmutterchaft eine bezahlbare Handelsware? Dürfen Dachdecker nach einem Sturm den Preis für Reparaturen drastisch erhöhen? Was sind überhaupt die Kriterien für gerechtes Handeln? Diese für jede Gesellschaft entscheidende Frage diskutiert Michael J. Sandel in diesem grundlegenden Buch. Eine provokante, lebendige und spannend zu lesende Einführung in die Moralphilosophie – und ein Plädoyer für den aktiven Bürgersinn.

Vom Autor des Bestsellers *Was man für Geld nicht kaufen kann*

