

FRIEDER LAUXMANN

DAS PHILOSOPHISCHE

Abc

NEUE WEGE ZU
ALTEN EINSICHTEN

Scanned by Warthog2000

NYMPHENBURGER

Für *Helga*,

*die immer dafür sorgt, daß ich mit
den Füßen auf dem Boden bleibe*

Alle behandelten Begriffe des ABCs sind im Register
am Ende des Buches hervorgehoben.

Sonderproduktion
2. Auflage 2000

® 1997 nymphenburger
in der F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung GmbH, München
Alle Rechte, auch der photomechanischen Vervielfältigung
und des auszugsweisen Abdrucks, vorbehalten.
Schutzumschlag: W. Heinzel
Schutzumschlagmotiv: AKG, Berlin
Satz: Schaber Satz- und Datentechnik, Wels
Gesetzt aus 10/12,5 Punkt ITC Slimbach in PostScript
Druck und Binden: GGP Media, Pößneck
Printed in Germany
ISBN 3-485-00775-7

Alle Dinge sind miteinander verflochten,
und ihr Band ist heilig. Schwerlich ist eins
dem ändern fremd, denn sie bilden ja zu-
sammen ein Ganzes und tragen zusammen
zu ein und derselben Weltordnung bei.

MARC AUREL

Eine Reise durch das menschliche Denken

Dies ist ein Buch für Menschen, die sich gerne von philosophischen Gedanken gefangen nehmen lassen. Es ist kein Nachschlagewerk im üblichen Sinne, sondern es will anregen, an einer Denk-Reise entlang des philosophischen ABCs teilzunehmen. Das Buch kann also buchstäblich von A-Z, von Abbild bis Zynismus, gelesen werden, das gibt in dieser Reihenfolge sogar einen Sinn.

Ist die Gliederung dieser »Reise« anhand des Alphabets nicht absurd? Ist es denn im Hinblick auf philosophische Zusammenhänge nicht Zufall, mit welchem Buchstaben ein Begriff anfängt, zumal man ja weiß, daß in jeder anderen Sprache sich eine ganz andere Reihenfolge ergeben würde? Ja und nein! Natürlich wäre auch eine systematische Gliederung der einzelnen Abschnitte möglich. Aber welche? Im Grunde wäre fast jede andere Gliederung ebenso zufällig wie die hier vorgelegte, denn auch philosophische Begriffe halten sich nicht an Systeme, sondern zerschneiden sie und gehen mitten durch sie hindurch.

Im Bereich des Geistigen gibt es unendlich viele Zusammenhänge, alles ist mit allem verknüpft. Diese Erkenntnis ist seit Menschengedenken immer wieder erfahren worden. Die »Gliederung« dieses Buchs zeigt, wie solche Zusammenhänge fast überall aufzuspüren sind, also auch dem ABC entlang. Anhand der vieldimensionalen Verflechtungen werden sich dabei ganz neue, überraschende Querverbindungen zeigen, die uns auf neue Fahrten des Denkens anhand oft viel zu wenig beachteter Erkenntnisse führen. Deshalb stehen in den folgenden Texten nicht Abhandlungen im Vordergrund, die auf Vollständigkeit bedacht sind. Das Wesentliche ist die Anregung zum Selberdenken und

zum Weiterdenken, die dann eintritt, wenn wir den hier vorgestellten Denkmöglichkeiten ein wenig nachspüren. Wenn das Freude bereitet, dann ist dies wichtiger als das Gefühl, man habe sich ein nützliches Wissen angepaukt. Über die »Methode« dieses Buches möchte ich vorneweg noch ein paar Worte sagen:

1. Zu jedem der hier behandelten Begriffe gibt es zahlreiche Wege und Belege. Hier werden jeweils nur einige wenige, besonders prägnante ausgewählt. Man kann ein Haus nie durch alle Türen gleichzeitig betreten.

2. Die Denker, die sich mit diesen Themen befaßt haben, werden hier möglichst mit ihren eigenen Sätzen herbeizitiert. Sie sollen also gewissermaßen selbst »reden« und uns einladen, sich näher mit ihnen zu befassen.

3. Daß man auch weitgehend ohne die den Philosophen so oft verübelte Fachsprache über philosophische Themen nachdenken kann, soll hier gezeigt werden. Es kommt ja in erster Linie darauf an, selbst nachzudenken. Und das kann man nur in seiner eigenen Sprache.

4. Viele der hier erörterten Begriffe haben kein eigenes Stichwort, sie werden im Zusammenhang mit anderen erklärt. Wer also einen Begriff sucht, kann im Register nachsehen.

5. Die behandelten Ausdrücke werden in den folgenden Stichworten vorausgesetzt und nur dann noch einmal kurz erklärt, wenn dies in diesem Zusammenhang notwendig erscheint.

6. Über allem steht das Bemühen, die schier unendliche Kompliziertheit philosophischer Probleme auf möglichst klare Linien zu reduzieren. Es ist niemandem gedient, wenn er vor lauter Wald die Bäume nicht sieht. Hier wird, um im Bild zu bleiben, eine Art »Waldlehrpfad« eingerichtet, und jeder weiß, daß dieser nie die ganze Vielfalt eines Waldes umfassen kann. Doch wird er seine Wanderung mit anderen Augen fortsetzen.



Abbild

»Wir spüren, wie uns der Heilige ins Herz blickt, wenn wir seine Ikone küssen.« Diese Worte einer Frau aus Nikosia passen scheinbar nicht so recht in unsere rationale Zeit, und doch wird an ihnen ein Beginn der Philosophie erkennbar, der bis in unsere Zeit reicht.

Von Abbild bis Zynismus geht unsere philosophische Reise. Diese beiden Begriffe umfassen aber nicht nur dieses Buch als erstes und letztes Stichwort, sie umfassen zugleich auch die »Geschichte« des menschlichen Denkens, wobei sich die Geschehnisse nicht nur in zeitlicher Reihenfolge abspielen, sondern mitunter auch gleichzeitig, je nach dem Erkenntnis- und Entwicklungsstand einer Person oder Gesellschaft.

Die Frage, wann aus einem primatenähnlichen Tier ein Mensch geworden ist, läßt sich, unabhängig von der Biologie, auf verschiedene Weise geistesgeschichtlich erörtern. Die folgenden Thesen widersprechen sich nicht, sie alle sind ein Beitrag zur Wahrheit:

- Der erste Mensch war der, der ein Werkzeug angefertigt und wieder verwendet hat. Einen Prügel ergreifen, um eine Frucht vom Baum herunterzuschlagen, das kann der Affe auch. Dieses Werkzeug jedoch anfertigen, um es immer wieder einzusetzen, das ist »neu« gegenüber dem Tierreich.

- Der erste Mensch war der, der Feuer sinnvoll nutzen und bereiten konnte.
- Der erste Mensch schuf aus unartikulierten Urlauten eine Sprache, die sich, wie das Werkzeug, aus wiederverwendbaren Worten und Begriffen zusammensetzt.
- Der erste Mensch war der, der zu sich gesagt hat: »Das bin ich, ein sterblicher Mensch.«
- Der erste Mensch war der, der ein Abbild schaffen konnte.

Das erste Abbild, das der Mensch bewußt wahrnehmen konnte, erblickte er im Wasserspiegel des ruhenden Sees. Er stellte fest, daß es zwei verschiedene Ebenen der Realität geben mußte: Die Wirklichkeit und ihr Bild. Von der Beobachtung des Spiegelbilds bis zum Versuch, selbst ein künstliches Abbild der Dinge zu schaffen, wird ein langer evolutionärer Zeitraum gelegen haben. Die frühesten Zeugnisse einer menschlichen Kultur, die neben dem Kampf um das nackte Überleben höhere Werte empfindet, sind Abbilder: Höhlenmalereien, Idole aus Stein, Ton, Knochen. Das waren keine Verschönerungen in der Art von »Kunst am Bau«, sondern diese Bilder hatten kultische Bedeutung. Irgendwann hat ein Mensch, wie Platon in seinem Dialog »Phaidros« sagt, in einer Vision das »Abbild des Jenseitigen« geschaut, »war erschüttert und seiner selbst nicht mehr mächtig«. Das griechische Wort »eidolon« für Abbild im religiösen Sinne hat allgemeine Bedeutung. Die »Idole« der ursprünglichen Religionen waren nicht nur der Versuch, das Göttliche bildhaft darzustellen, sie erinnerten zugleich den Menschen an seine Zeitgebundenheit. Sie wurden zu Zeugnissen von längst verstorbenen Personen und Geschlechtern und sicherten das Überleben von Traditionen.

Wer das Abbild besitzt, hat Macht aus dem Abgebildeten und über das Abgebildete. Das Abbild, die Ikone, wird angebetet und beherrscht. Es wird (leider auch heute noch)

verbrannt, wenn das Abgebildete bekämpft werden soll. Wer das »Idol« in Händen hält, herrscht mit ihm. Es kann Geistiges dem vermitteln, der nur das Sehen gelernt hat. Dies gilt auch für Heiligenstatuen und Glasfenster in alten Domen. Sie sind in Materie übergegangene und aus der Materie sprechende Geisteskräfte.

Die Gefahr, daß die Unvollkommenheit menschlicher Vorstellungskraft und Kunstfertigkeit zu Rückschlüssen auf die Unvollkommenheit der Götter führt, ist in manchen Religionen frühzeitig erkannt worden. Moses verkündet die Religion des Geistes, der auf seine Verkörperung in toter Materie verzichten muß: »Du sollst dir kein Bildnis machen, keinerlei Gleichnis, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, noch des, das im Wasser unter der Erde ist. Du sollst sie nicht anbeten noch ihnen dienen.« (5. Mose 5,8) Während im Christentum das Gebot der Bildlosigkeit normalerweise nicht beachtet wird, haben einige seiner Vertreter immer wieder darauf bestanden. Im Islam wird dieses Gebot auch heute noch ernstgenommen.

Die Religion des Geistes droht immer wieder in eine Anbetung der Materie abzugleiten. Die eindrucksvollste und prägnanteste Geschichte ist die vom goldenen Kalb, das Moses' Bruder Aaron nach dem Willen des Volks anfertigen ließ, als Mose sich zu lange in der Einsamkeit herumtrieb und nach Gotteserkenntnis suchte. Man wollte sich nicht mit dem unsichtbaren, geistigen Gott befassen und verlangte das Sichtbare, das Abbild. Diese Geschichte wiederholt sich seither mit unterschiedlichen Staffagen. Noch ist sie aktuell.

Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwieweit nicht nur die schildernde Sprache, sondern auch Töne, Ideen, Theorien, Formeln, ja sogar mathematische Gesetze die Wirklichkeit »abbilden«, wenn sie ihr in irgendeiner Weise entsprechen. Ist die Formel $a^2 + b^2 = c^2$ ein Abbild

der »Natur«, wenn in ihr tatsächlich die Flächen der Quadrate über einem rechtwinkligen Dreieck dieser Formel entsprechen? Gilt Entsprechendes auch für wissenschaftliche Hypothesen? Eine der Urfragen menschlicher Erkenntnis bleibt die nach dem Verhältnis zwischen dem, was wir wahrnehmen, und dem, was unabhängig von uns existiert. Das scheint der Mensch schon in einem frühen Stadium erkannt zu haben: Wer die Welt beherrschen will, darf sich nicht mit den sichtbaren, materiellen Objekten begnügen. Er muß versuchen, unsichtbare, geistige Zusammenhänge zu erfassen, um mit ihnen aus dem »Von-der-Hand-in-den-Mund-Leben« herauszukommen.

Der Mensch erlebte auf diese Weise, daß er Teil einer unsichtbaren Ordnung ist, mit der er seine Kräfte erweitern kann. So wie er Werkzeuge aus Stein und Horn schafft und wiederverwendet, so baut er sich Denkwerkzeuge, mit denen er mehr leisten und fassen kann als mit bloßen Händen, oder, um im Bild zu bleiben, mit den »bloßen«, ungeformten Möglichkeiten des Gehirns. Diese Denkwerkzeuge weiterzuentwickeln, richtig zu nutzen und in einem späteren Schritt zu untersuchen, wie und warum sie überhaupt funktionieren, das ist die Aufgabe der Philosophie im weitesten Sinne.

Einige der fundamentalen Denkwerkzeuge werden wir sogleich unter Worten wie Abstraktion, Analogie, Bedeutung, Begriff, Beweis und anderen kennenlernen. Wie hat es der Mensch fertiggebracht, aus der Wirklichkeit ein Medium für den Transport des Unsichtbaren, ja sogar materiell Ungreifbaren zu schaffen? Auf den Beginn der menschlichen Kultur folgt zunächst die Fähigkeit zur Abstraktion.

Abstraktion

»Gestern war schönes Wetter.« Diesen Satz kann jedes Kleinkind sprechen. Wie lange hat die Menschheit gebraucht, um ein so hohes Maß an gedanklicher und sprachlicher Abstraktion zu entwickeln, bis ein solcher Ausspruch möglich wurde? Kann man den Sinn von so selbstverständlich klingenden Worten wie »gestern«, »schön« und »Wetter« verstehen, wenn man nur das unmittelbare, kreatürliche Bild der Dinge wahrnimmt?

Geschähe Kommunikation unter Menschen nur durch die Vermittlung von getreuen Abbildern, auch sprachlichen, dann wäre sie fast unmöglich. Eine Geschichte müßte jedesmal von vorn bis hinten erzählt werden, und keiner hätte Zeit, sie anzuhören. Sprache und Denken brauchen »Behältnisse«. Die menschliche Verständigung hat sicher mit Begriffen wie Hand, Fuß, Kopf, Feuer, Hase, Reh, Pfeil usw. begonnen. Doch wann gab es Begriffe wie Fleisch, Jagd, Wetter? Solche Worte umfassen eine ganze Familie von Begriffen: Fleisch von verschiedenen Tieren, ja sogar vom Menschen, Jagd zu verschiedenen Jahreszeiten, auf verschiedene Tiere mit verschiedenen Waffen. Und Wetter als Oberbegriff von Sonnenschein, Sturm und Regen. Solche Worte setzen voraus, daß unter den Redenden übereinstimmende Vorstellungen über Begriffe bestehen, die über die oberflächliche Beschreibung hinaus etwas Gemeinsames haben. Das »Wetter« als solches ist nie sichtbar. Irgendwann einmal hat man herausgefunden, daß etwas Gemeinsames zwischen Sonnenschein und Regen besteht, daß sie nämlich beide ein Zustand der Umwelt sind. Für uns ist ein Begriff wie Wetter etwas Selbstverständliches, aber wer weiß, wie viele Jahrtausende über die Entwicklung des menschlichen Denkens hinweggegangen sind, bis aus Regen und Sonnenschein das gemeinsame Wetter geworden ist. Und später dann

Begriffe wie Haß, Liebe, Hoffnung, Angst, Dialektik, Pantheismus, Informatik usw. Alles was nicht zum Wesenskern einer Sache gehört, mußte »weggeschleppt« oder »abgetragen« werden, wenn Denken und Sprechen ökonomisch, ballastfrei eingesetzt werden sollten. Die sprachliche Verwandtschaft zwischen dem lateinischen »abstrahere« und dem deutschen »abtragen« ist einleuchtend, auch wenn »trahere« in erster Linie nicht tragen, sondern ziehen und schleppen bedeutet. Abstraktion ist also das durch Abziehen des Unwesentlichen ermöglichte Verallgemeinern, das Herausstellen des Wesenskerns, das »Auf-den-Punkt-Bringen«. Aus Tanne, Fichte, Buche, Ahorn wird »Baum«, aus Ameise und Elefant wird »Tier«. Verallgemeinerung, Abstraktion, bleibt jedoch bei so gängigen Begriffen nicht stehen. Sie ist ein Weg, der ständig beschritten wird. Noch vor einer oder zwei Generationen sprach auf dem Land kaum einer vom »Pferd«, es gab dafür Begriffe je nach Geschlecht, Alter, Farbe, Nutzung wie: Hengst, Stute, Wallach, Fohlen, Schimmel, Apfelschimmel, Fuchs, Rappe usw.

Je abstrakter ein Begriff ist, desto mehr konkrete Objekte umfaßt er normalerweise. Und je abstrakter, desto weiter vom Abbild entfernt er sich, desto schwerer wird es in der Regel, sich daraus ein inneres Bild zu entwerfen. Wer kann sich unter dem Wort »Tier« irgend etwas vorstellen, ohne unwillkürlich an einen Hund oder eine Schildkröte zu denken? Gerade das Bemühen, mit wenigen Worten vieles zu umfassen, macht die abstrakte Sprache der Wissenschaft so brauchbar und schwierig zugleich. Sie nimmt uns Bild und Anschauung und liefert das Un- »faß«bare.

Ohne die Fähigkeit, mit abstrakten Begriffen umzugehen und ständig neue Abstraktionen zu versuchen, wäre Philosophie, überhaupt jede Wissenschaft undenkbar. Denn das, was vermittelt werden kann, ist immer nur das All-

gemeine, das »Allen-Gemeinsame« von Beobachtungen und Empfindungen.

Um herauszubringen, wie der Mensch denkt, ist gelegentlich ein Blick auf seinen »Bruder« in der Evolution nützlich, er kann uns einen Spiegel vorhalten.

Affe

Manche Menschen wären menschlicher, wenn sie die Affen nachäffen würden. Einst erhitzten sich die Gemüter über die Frage, ob der Mensch vom Affen abstamme oder nicht. Doch was heißt hier schon Affe? Auch der hatte ja Vorfahren in der Evolution, und soweit man den Biologen seit Darwin glauben will, beginnt die Kette unserer Vorfahren nicht bei einem frühen Primaten, sondern im Urschleim. Der Affe als biologisch Verwandter des Menschen hat uns jedoch schon immer einen Spiegel vorgehalten, in dem wir uns Menschen als etwas erkennen können, was nach wie vor affenähnliche Züge trägt. Desmond Morris nannte daher eines seiner biologisch-anthropologischen Bücher »Der nackte Affe«, und in der Tat ist unser Verhalten zu einem wesentlichen Teil nur dadurch zu erklären, daß wir Menschen in vieler Hinsicht eben Tiere geblieben sind, auch wenn unsere Sprache, unsere Werkzeuge und vor allem unsere Denkprodukte ein gutes Stück weiterentwickelt sind als die des Affen. Die Frage ist nur die nach der Schnittstelle zwischen Tier und Mensch. Karl Jaspers zitierte in seinem Werk »Der philosophische Glaube« einmal einen Scherz aus dem »Simplicissimus«: Zwei Bauern unterhalten sich. Der eine meint, man müsse sich damit abfinden, daß der Mensch vom Affen abstamme. Da sagt der andere: »Ja, aber den Affen möchte ich sehen, der zum erstenmal merkte, daß er kein Affe mehr war.«

So hat der Mensch unter anderem den Trieb zur Nachahmung von Bewegungen mit dem Affen gemein, weshalb Konrad Lorenz zu Recht darauf hinweist, auch wir seien Meister im »Nachäffen«. (Rückseite des Spiegels, S. 204) Eine große Herausforderung für unser Denken und die Grundlagen der Ethik besteht sicher darin, daß Verhaltensforscher festgestellt haben, wie sehr bei höheren Primaten (z. B. Schimpansen) Verhaltensmuster wie Hilfsbereitschaft, Fürsorge für Schwache und Kranke, Versöhnungsgesten nach Kämpfen etc. ausgebildet sind. Sind die Grundlagen unserer Ethik, für die wir normalerweise Propheten, Theologen und Philosophen bemühen, genetisch programmiert? Was bedeuten uns dann noch Begriffe wie Menschlichkeit und Humanismus, wenn in manchen »menschlichen« Gesellschaften die Menschen besser dran wären, wenn sie auch in solchen »ethischen« Verhaltensmustern die Affen nachäffen würden?

Eine sehr skeptische Vorstellung vom Fortschritt des Menschseins gegenüber dem Affen hatte auch Erich Kästner. Sein Gedicht »Die Entwicklung der Menschheit« endet mit folgenden Zeilen:

So haben sie mit dem Kopf und dem Mund
den Fortschritt der Menschheit geschaffen.
Doch davon mal abgesehen und
bei Lichte betrachtet sind sie im Grund
noch immer die alten Affen.

Können wir also vom Affen auf den Menschen schließen, wenn wir in ähnliche Situationen geraten? Wo und wie können wir überhaupt von Ähnlichem auf Ähnliches schließen? Dies führt uns zur Frage nach der Analogie.

Analogie

Durch einen Analogieschluß kann man Denk- oder Wissenslücken auffüllen. Täglich »arbeiten« wir, meist unbewußt, mit Schlüssen von Ähnlichem auf Ähnliches. Das griechische Wort analog heißt: dem logos (Wort, Sinn) entsprechend. Der einfachste Analogieschluß läßt sich mathematisch als Vergleich erklären. Zwölf verhält sich zu sechs wie zehn zu fünf oder $12 : 6 = 10 : 5$. Man kann also, wenn man die Zahl zwei als Ergebnis noch nicht kennt, auf sie schließen. In der Wirklichkeit geht es allerdings nie so eindeutig zu wie in der Welt der Zahlen. Der Analogieschluß besteht darin, ein Ergebnis dadurch zu finden, daß Entsprechungen in vergleichbaren Verhältnissen ermittelt werden.

Auch der Richter muß mit Analogie arbeiten, wenn das Gesetz eine Lücke hat. Dann kann er vergleichbare Vorschriften heranziehen.

Jeder Fortschritt des Denkens fußt auch auf einem Analogieschluß, er zwingt uns in jedem Fall, zunächst das eigentliche Wesen dessen, was verglichen werden soll, herauszuziehen, auch dies ist ein Abstraktionsvorgang.

Abbild, Abstraktion und Analogie sind drei sich ständig kreuzende und dann wieder nebeneinander verlaufende Wege des menschlichen Denkens, womit nicht gesagt ist, daß es alle Wege sind. Die Denker aller Zeiten haben noch weiter in die Hinter- und Abgründe des Erkennens zu leuchten versucht. Es geht ja zunächst darum, über den Gegenstand etwas zu erfahren. Inwieweit ist dies überhaupt möglich? Haben die Dinge einen geistigen Wesenskern, der »jenseits« des Sichtbaren ist? Immer wieder wurde dies behauptet.

An sich

Die beiden Silben »an sich« haben es in sich. Sie machen aus dem Stuhl, auf dem wir sitzen, ein geradezu unheimliches Ding aus dem Jenseits. Was wissen wir von diesem Gegenstand? Wer meint, alles, der irrt sich. Wir wissen von ihm im Grunde genommen gar nichts. Welche Form hat er? Das kommt darauf an, ob man ihn von vorn, von hinten, von oben oder unten betrachtet. Jedesmal zeigt der Stuhl eine andere Gestalt. Welche Farbe hat er? Im Sonnenlicht ist er braun, in der Dämmerung grau und bei völliger Dunkelheit hat er gar keine Farbe, er ist unsichtbar, obwohl man auf ihm nach wie vor sitzen kann. Wer ein »Abbild« von ihm anfertigen will, um seine Form für alle Zeit festzuhalten, muß sich zunächst auf eine Gestalt aus einem Blickwinkel beschränken, obwohl der Stuhl in Wirklichkeit unendlich viele verschiedene Gestalten haben kann, je nach Blickrichtung. Wenn er uns sein eigentliches, unveränderliches Gesamtbild nie zeigt, was bleibt dann von dem so harmlosen Stuhl übrig? Dies ist eine der Grundfragen der Philosophie: Wie verhält sich das, was wir wahrnehmen, zu dem, was ist? Wir werden dieser Frage gelegentlich wiederbegegnen. Wir kennen also den Stuhl aus dem, was wir von ihm wahrnehmen. Was ist der unbeobachtete Stuhl jedoch »an sich«?

Die »Aufklärung« als eine geistesgeschichtliche Entwicklung versuchte überall dort, wo sie in Gang kam, die Vernunft in den Mittelpunkt des Denkens zu bringen, dorthin, wo bisher von der Vernunft nicht systematisch kontrollierte Vorstellungen geherrscht hatten. Kant, der letzte große Meister der Aufklärung, stellte die Vernunft in den Mittelpunkt seines Werks. Dabei stieß er natürlich auf die Frage: Was ist das »Ding an sich«, losgelöst von unseren subjektiven Eindrücken? Die naheliegende Hoffnung, wenigstens die Naturwissenschaft könne das Problem lösen,

hatte Kant nicht. Sie hat ihre Grenzen, denn auch sie kann nur das entdecken, was direkt oder indirekt »empirisch«, mit den Sinnen als äußere Erscheinung wahrgenommen werden kann. »Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken«, meinte Kant. Trotz dieser Einschränkung brauchen wir aber nicht zu resignieren, schließlich haben wir ja noch die Vernunft, die uns die Lücke schließt, die unsere Sinne offenlassen. »Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntnis der Dinge an sich selbst, ob sie gleich von ihnen niemals bestimmte Begriffe haben kann und nur auf Erscheinungen eingeschränkt ist.« (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 57)

Wenn man Kant ein bißchen vereinfachen darf, dann ergibt sich daraus diese Kurzformel: Wenn wir einen Stuhl betrachten, dann sehen wir nur äußere Erscheinungsformen, den Stuhl »an sich« sehen wir nicht. Erst unsere Vernunft macht das, was wir sehen, zum Stuhl.

Wie geht es weiter mit dem »An-sich«? Das »Ding an sich« wurde immer wieder in Frage gestellt und für überwunden erklärt. Aber vermutlich ist es doch nicht ganz totzukriegen. Zwei Beispiele aus unserem Jahrhundert sollen dies zeigen. Bertrand Russell beschäftigt sich mit diesem Problem und stimmt teilweise mit Kant überein, auch wenn er andere Begriffe wählt. Er unterscheidet zwischen dem »materiellen Gegenstand« und den »Sinnesdaten«. Russell betrachtet seinen Tisch. »Was ich von dem Tisch als materiellem Gegenstand weiß, wird mir nicht unmittelbar bewußt. Zu diesem Wissen komme ich erst durch die Bekanntschaft mit den Sinnesdaten, die die Erscheinung des Tisches ausmachen... Was ich vom Tisch weiß, gehört also zur Erkenntnis durch Beschreibung.« (Probleme der Philosophie, S. 43 f.)

Wenn wir unsere Erkenntnis auf das »Ding an sich« konzentrieren, sind wir also nicht nur auf das angewiesen, was unsere Sinne in das Gehirn weitergeben, sondern auch auf das, was dort von vornherein schon vorhanden ist. Dies führt uns zum nächsten Begriff: a priori.

a priori

Unser Wissen hat zwei grundverschiedene Bestandteile. Erstens das, was wir »von vornherein« in unserem Kopf haben, und das, was die Erfahrung »nachträglich« eingebracht hat. Unsere Sinne zeigen uns nämlich gar nichts, wenn wir nicht in der Lage sind, die Eindrücke mit einem allgemein menschlichen Grundverständnis in Verbindung zu bringen. Kann man dieses mit einer Art »Festplatte« vergleichen, die dem vom Schöpfer gelieferten Computer schon eingebaut ist? Über derartige Fragen waren sich die Philosophen noch nie einig.

Die Unterscheidung zwischen »angeborenem« und »erworbenem« Wissen ist zwar fast so alt wie das menschliche Philosophieren, doch war es erst Kant, der sie so klar und eindeutig formulieren konnte. Es gibt eine von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnis, die wir »von vornherein« in uns haben, meint er. »Man nennt solche Erkenntnisse a priori und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben.« (Kritik der r. Vernunft, Einleitung I)

Kant meint nun allerdings auch, es gebe eine klare Unterscheidung zwischen den beiden Begriffen. So sagt er: »Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist.« Ob es eine solche Philosophie nach dem Kantisch-Deutschen Reinheitsgebot geben kann, daran haben viele ihre wohl berechtigten Zweifel. Es ist eben doch alles irgendwie ver-

mischt. So richtig und nützlich Kants klare Unterscheidung als Theorie ist, so wenig läßt sich im Einzelfall eine saubere Grenze ziehen. Natürlich ist auch empirisch, was ein anderer erfahren hat und uns glaubhaft mitteilt. Daß nördlich des Polarkreises die Sonne sommers auch um Mitternacht scheint, »wissen« wir, auch wenn wir noch nicht dort waren. Aber ist die Erkenntnis, $2 \times 2 = 4$ wirklich frei von jeder Erfahrung? Was würde sie uns bedeuten, wenn wir nicht »anhand« unserer Finger das Zählen gelernt hätten? Kann der Mensch solche Erkenntnisse wirklich ohne jede äußere Erfahrung ganz aus seiner angeborenen Vernunft a priori ableiten? Wie steht es mit unseren Träumen, wie erscheinen sie einem Blinden?

So geht es wohl mit allem, was die »reine« Vernunft ausheckt. Den Problemen mit Vernunftgründen ins verborgene Innere zu schauen, um sich nicht von uralten Denktraditionen verführen zu lassen, war eines der Hauptziele der »Aufklärung«. Wenn man dies so allgemein sieht, dann war sie mit Kant keineswegs abgeschlossen.

Aufklärung

Die »Aufklärung« darüber, daß der Storch nicht die kleinen Kinder bringt, und die »Aufklärung« als ein Ziel philosophischen Bemühens haben in der deutschen Sprache ein gemeinsames Wort. In der Tat haben beide Weisen der Aufklärung die gleiche Absicht, nämlich Denktraditionen, schattenhafte Vorstellungen und dunkle Denkverkrustungen so dem hellen Licht der Vernunft auszusetzen, daß sie erkannt und entlarvt werden können. Im Englischen (Enlightenment) und im Französischen (les lumières) haben die entsprechenden Begriffe ganz einfach nur den Sinn, daß etwas beleuchtet wird. Es sind geistige Scheinwerfer auf eine dunkle Szene. Das Bekenntnis

zu naturwissenschaftlichen Denkmethoden und die Ablehnung von nur ahnbaren Jenseitsvorstellungen sind zwei wichtige Bestandteile der aufklärerischen Philosophie. Dafür sollen hier Kronzeugen sprechen.

Der große Aufklärer Voltaire sagte es einmal ganz deutlich: »Die wahre Philosophie besteht darin, daß man nicht weiter geht als die Fackel der Physik leuchtet.« (Handbuch der Vernunft) Wie schwer man sich jedoch tut mit der Fackel der Vernunft, das wußte auch Lichtenberg, der im Gegensatz zu Voltaire Physiker war und wußte, wie gefährlich sie ist: »...man soll mit dem Licht der Wahrheit leuchten, ohne einem den Bart zu sengen.« (F 404) Gerade dies war jedoch noch nie möglich, und so hat die Aufklärung unendlich viele angesengte Barte auf dem Gewissen.

Das Licht, das die Finsternis mittelalterlicher Vorstellungen aufhellen sollte, wurde in Europa nicht gleichzeitig angezündet. Obwohl der Begriff »Aufklärung« erst im achtzehnten Jahrhundert mit dieser Bedeutung aufkam, gab es, ausgehend von den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen seit der Renaissance (Galilei, Kepler, Newton) immer wieder Versuche, die Vernunft, die sich an objektiven, empirisch erkennbaren Fakten orientiert, auch in den Geisteswissenschaften zur höchsten Instanz zu erheben. Der absolute Gipfel und zugleich die höchste Entgleisung der Aufklärung war der Versuch, im revolutionären Paris die Kirchen in Tempel der Vernunft umzufunktionieren, einen der Göttin der Vernunft geweihten Kult einzuführen. Einen solchen Kult gibt es zwar heute auch, aber seine Formen sind weltlich und nicht ritualisiert...

Während die Aufklärung in der Philosophie Englands schon im späten sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert Einfluß gewann (Bacon, Hobbes, Locke, Hume), und die Franzosen im siebzehnten und achtzehnten Jahrhun-

dert folgten (Descartes, Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Diderot), warteten die deutschen Denker noch etwas zu. Hier begann das Licht erst in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zu strahlen (Moses Mendelssohn, G. E. Lessing, Lichtenberg), dafür endete es hier im gleißenden Sonnenschein der Kantschen Vernunftkritik. Allerdings muß man hinzufügen, daß gleich nach Kant bei uns schon Geister auftraten, die ein romantisches Heimweh nach mittelalterlicher Dunkelheit hatten. So kam es, daß die Aufklärung nie abgeschlossen ist, denn überall, wo sie hinleuchtet, sorgt sie für einen Schatten, in dem sich Geistiges, Metaphysisches, Jenseitiges immer wieder erholen und zu neuer Bedeutung gelangen kann. Ein Denken, das gänzlich ohne metaphysische Grundlagen auskommt, ist »undenkbar«, was ja auch Kant immer wieder darlegte. Es gibt für alles Erkundbare und Ableitbare Beweise oder was man dafür halten mag. Aber letzten Endes ruhen alle Beweise auf Grundlagen, die selbst nicht mehr beweisbar sind. Das mußte auch der nüchternste aufklärerische Denker immer wieder anerkennen. Solche Axiome dienen zwar der »Physik«, sie sind jedoch mit ihrer »Fackel« nicht beleuchtbar.

Axiom

Der Begriff »Vorurteil« hat immer etwas Negatives an sich. Warum eigentlich? Jeder Mensch hat mehr oder weniger unbewußte Ausgangspunkte für sein Denken, über die er nicht nachdenkt, weil sie ihm zur Selbstverständlichkeit geworden sind. Gefährlich werden diese Vorurteile nur dann, wenn sie uns daran hindern, eine Wahrheit zu erkennen.

In der Wissenschaft spricht man allerdings nicht von »Vorurteilen«, sondern von Axiomen. Gibt es Wahrheiten,

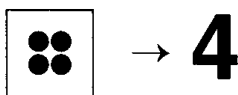
die als Fundament unseres Denkens dienen und deshalb nicht bewiesen werden können und müssen? Um ein Axiom zu beweisen, müßte man es selbst als Beweismittel heranziehen und würde sich daher im Kreise drehen. Axiome müssen uns »a priori« einleuchten, sie sind ein Teil des geistigen Rüstzeugs, das wir benötigen, um überhaupt etwas zu erkennen und miteinander zu verhandeln. Axiome sind das, worüber normalerweise nicht gestritten wird, weil man sonst nie zur Sache käme. Man ist sich darüber einig, daß zwei mal zwei vier ergibt, ein Gegenstand in einem Satz seine Identität behält und ein Kreis rund ist. Ohne ihre Gültigkeit könnte man mit Worten wie Bedeutung, Begriff und Beweis nichts anfangen.

b

Bedeutung

Worte haben eine Bedeutung. Das klingt uns völlig selbstverständlich, alltäglich, nichtssagend. Und doch verstecken sich hinter der Frage, wie man mit Sprache der Wirklichkeit gerecht werden kann, grundlegende Probleme. Mit einem Teil von ihnen befaßt sich die Semantik als Lehre von den Beziehungen zwischen »Zeichen«, wozu auch Worte gehören, und dem, was mit ihnen bezeichnet werden soll.

Sagt jemand »Peter«, so ist dieses Wort, allgemein verstanden, zunächst nur ein Zeichen. Wie haben es die Menschen fertiggebracht, daß jemand, der dieses Zeichen vernimmt, ihm eine ganz konkrete Bedeutung zuordnen kann? Es entstehen bildliche Vorstellungen. Man kann Peter beschreiben, über ihn reden, vielleicht sogar zeichnen. Das Wort bewirkt etwas in anderen. Peter selbst ist angesprochen. Dabei ist das Zeichen völlig abstrakt, es enthält nichts, was in irgendeiner Weise mit der Wirklichkeit übereinstimmen könnte. Das Zeichen bedeutet etwas, was es selbst nicht ist. Dieser Sprung aus dem Abbild der Wirklichkeit in die Abstraktion des Zeichens wird am Würfel erkennbar.



Auf ihm ist der Wert »vier« durch vier Punkte dargestellt. Hier kann jeder den Wert gewissermaßen abtasten, er braucht dazu weder zählen zu können noch die arabischen Zahlzeichen zu beherrschen. Die Ziffer vier hingegen ordnet dem Zeichen eine Bedeutung zu, über die bei denen, die sie benutzen, Einigkeit bestehen muß. Allgemein gesagt: Die vier Punkte verkörpern immer und überall den Wert vier, das Zeichen vier aber nur dort, wo man sich über seine Bedeutung einig ist, man muß sie gelernt haben. In der Sprache Kants könnte man sagen: Von den vier Würfelpunkten zu vier gezeigten Fingern zu gelangen, das beherrscht der Mensch »a priori«, zum Verstehen der Bedeutung des Wortes »vier« und seiner Verbindung mit dem Zahlzeichen vier gehört Erfahrung, z. B. aus der Schule.

Die Entwicklung läuft aber nicht nur in der Richtung vom konkreten zum abstrakten Zeichen. Durch die Internationalisierung des Lebens bahnt sich eine neue, aus dem Abbild abgeleitete Zeichensprache ihren Weg: die der Piktogramme. So wurde z. B. aus dem abstrakten Zeichen



als Abkürzung eines Begriffs in einer bestimmten Sprache das neuere Zeichen



Es setzt zwar ebenfalls großes Abstraktionsvermögen voraus. Man muß wissen, daß es sich nicht um den Weg zu einer Partnervermittlung handelt, sondern um eine Örtlichkeit, die normalerweise nach Geschlechtern getrennt aufgesucht wird. Aber das Zeichen ist nicht an eine bestimmte Sprache gebunden. Seine Bedeutung ist unabhängig von der Sprache. Darin entspricht sie alten Zei-

chenschriften wie z. B. den ägyptischen Hieroglyphen oder der chinesischen Schrift, die man zumindest theoretisch entziffern kann, ohne die Sprache zu verstehen.

Nimmt man die Sprache als gegeben an, dann kann sich auch in ihr eine bewußte Mehrdeutigkeit ergeben, je abstrakter die Begriffe werden. Was bedeuten Entropie, Erfahrung, Harmonie, Gott, Induktion, Yoga? Immer wieder kann man solchen Worten dadurch näherkommen, daß man versucht, herauszubringen, was man im Denken mit ihnen anfangen kann, wie sie über ihre Bedeutung unser Denken mitgestalten.

Ein Sonderfall des Problems der Bedeutung kann in der Sprache entstehen, wenn bewußt keine genaue Zuordnung gewollt ist, wenn Worte im übertragenen Sinne als Metaphern gebraucht werden. Aus Straßen mit hohen Häusern können so »Betonschluchten« im »Dschungel« der Großstadt werden. Ein Dichter arbeitet bewußt an der wörtlichen Bedeutung vorbei, um im Leser etwas zu erreichen, was über die genaue Beschreibung hinausgeht. Die Beziehung zwischen Wort und Bedeutung wird ausgeweitet. Wie Worte fernab ihrer eigentlichen Bedeutung einen Sinn erhalten, wird an dem kleinen Gedicht »Wünschelrute« von Joseph von Eichendorff deutlich:

Schläft ein Lied in allen Dingen,
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt hebt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort.

Wollte man mit kühlem Verstand an diesen Text herangehen, dann erwiese er sich als vollkommen unsinnig. In Dingen kann kein Lied schlafen, träumen können die schon gar nicht. Was »bedeuten« die singende Welt und das Zauberwort? Wenn diese Zeilen uns dennoch etwas sagen sollen, dann nur unter dem unterstellten Einver-

ständnis, daß wir bereit sind, Bedeutungen nicht zu eng zu bewerten. Der nächste Schritt führt uns weiter zum »Begriff«.

Begriff

Max Horkheimer schrieb in seinem Werk »Zur Kritik der instrumentellen Vernunft«, der »Begriff« sei ein Fragment einer alles einbegreifenden Wahrheit, in der er zu seiner Bedeutung gelange. Die wichtigste Aufgabe der Philosophie sei, die Wahrheit aus solchen Fragmenten zu konstruieren. Wer aber solche Begriffe so festnageln wolle, daß sie eindeutig definiert und identifiziert werden können, der versuche, die geistigen Bedürfnisse aufs Taschenformat zurechtzustutzen. (S. 169)

Die Herkunft des Wortes Begriff ist hand»greif«lich. Was wir mit Händen greifen können, haben wir im Griff. Es geht jedoch nicht um die Hände, sondern um ein Wort, das seinerseits etwas greift. Das Wort, der Begriff umgreift eine Vorstellung, einen Gedanken und übermittelt uns so etwas, was über das eine Wort hinausgeht, so daß schließlich auch wir es begreifen können.

Sofern die Philosophie etwas mit dem Leben und nicht nur mit sich selbst zu tun haben will, muß sie die Unschärfe aller Erscheinungen akzeptieren und nicht versuchen, sie zu überspielen bzw. zu überspülen.

Die Kantsche Feststellung, der Begriff der Freiheit könne aus den (statischen) Erscheinungen nicht erklärt werden, sondern nur aus den (dynamischen) Naturmechanismen (Kritik der praktischen Vernunft, I, § 6), macht deutlich, wie flüchtig alles ist, was wir in Begriffe fassen wollen.

Sehr treffend wurde einmal gesagt: »Das Denken in Begriffen bedeutet gegenüber dem Denken in Anschauun-

gen ein abgekürztes Verfahren; die Begriffe sind gleichsam das Papiergeld, die Schatzanweisungen des Denkens.« (Heinrich Schmidt, Philosophisches Wörterbuch) Heute könnte man vielleicht auch sagen: Gegenüber dem Bargeld der Wirklichkeit hat der Begriff die Funktion einer Kreditkarte.

Das Denken, die Arbeit mit Begriffen, ist eine Voraussetzung dafür, daß ein Beweis gelingen kann.

Beweis

Hat ein Huhn andere Vorstellungen davon, wie man etwas beweist, als der Mensch? Der englische Philosoph und Mathematiker Bertrand Russell zeigte einmal an der Situation eines Huhns, wie problematisch naturwissenschaftlich geführte Beweise sein können. Er fragte: Dürfen wir aus der Gleichförmigkeit der Natur schließen, daß etwas, was wir mit gewisser Regelmäßigkeit beobachten, einem Naturgesetz entspricht? »Wir alle wissen, daß diese ziemlich groben Erwartungen einer Gleichförmigkeit leicht in die Irre führen. Der Mann, der das Huhn tagtäglich gefüttert hat, dreht ihm zu guter Letzt das Genick um und beweist damit, daß es für das Huhn nützlicher gewesen wäre, wenn es sich etwas subtilere Meinungen über die Gleichförmigkeit der Natur gebildet hätte.« (Probleme der Philosophie, S. 56)

In vieler Hinsicht sind wir nicht besser dran als Russells Huhn. Wenn wir einem anderen nicht blind vertrauen mögen, dann verlangen wir Beweise, sind jedoch meist schon zufrieden, wenn er uns glaubhaft macht, daß das, was er behauptet, mit einer gewissen Regelmäßigkeit eintrete.

Einem anderen Gewißheit verschaffen, ihn das glauben lassen, was ich sicher weiß oder zu wissen meine, das ist

eine der schwierigsten Aufgaben menschlicher Kommunikation. Den Lehrsatz des Pythagoras kann man mit Zirkel und Lineal geometrisch beweisen. Der Richter kann zum Beweis einer Behauptung einen Zeugen hören. Aber kann man eine philosophische Erkenntnis, eine »Weis-«heit be»weisen«? Darf es in der Philosophie überhaupt Beweise geben, verliert denn nicht eine Behauptung dadurch, daß sie bewiesen werden kann, ihre Zugehörigkeit zur Philosophie und wechselt heimlich in den Bereich der Naturwissenschaft über? Abgesehen davon, daß Beweise überall problematisch sein können, beharrt die Philosophie darauf, daß auch in ihr selbst etwas bewiesen werden kann. In ihr sind allerdings die Beweismethoden ziemlich eingeengt. Mit Hilfe der Logik kann man beweisen, daß ein Satz, von dem behauptet wird, er sei logisch, logisch ist. Mit so einem Beweis kann man sich jedoch nicht auf die Straße wagen. Eine solche Beweisführung wäre dann gewissermaßen eine Art philosophischer Inzucht.

Dennoch gibt es Versuche, diese Beweismethode innerhalb der Philosophie anzuwenden. Bento (Baruch) de Spinoza (1632-1677) wollte im Zeitalter von Galilei, Kepler, Newton und Leibniz auch die Ethik in »geometrischer Weise« darstellen, um damit seine Lehrsätze aus vorangegangenen Begriffen und Schlüssen herzuleiten. Spinoza stellte eigene Definitionen und Axiome auf und errichtete dann auf diesen seine ganze Ethik. So konnte er zum Beispiel »beweisen«, daß Mitleid schlecht und unnütz sei, weil es den Menschen »mit Leid« belaste und der Vernünftige, auch ohne solches »Leid« bei sich selbst zu empfinden, anderen helfe, »...und darum ist Mitleid bei einem Menschen, der nach Anleitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht und unnütz. - Was zu beweisen war.« (Lehrsatz 50)

Hier sieht man, was dabei herauskommt, wenn man ver-

sucht, Ethik oder Lebensweisheit auf exakte, logische Weise darzustellen. Man verliert sich in Definitionen, gerät in Absurditäten oder wird langweilig. Mit all dem sei nichts gegen die geniale Leistung eines Denkers wie Spinoza gesagt, dessen Ethik trotz allem noch ein Denkabenteuer darstellt.

Nicht alles, was sich Beweis nennt, ist auch einer. Ein beliebter Beweisfehler ist der Zirkelschluß, wenn der Beweis auf etwas aufbaut, was erst bewiesen werden muß. »Herr A ist ein guter Mensch, er pflegt seine kranke Schwester. Warum pflegt er sie? Weil er ein guter Mensch ist. Woran erkennt man, daß er gut ist? Eben daran.« In der täglichen Praxis in Politik und Wissenschaft ist ein solcher »circulus vitiosus« leider meist komplizierter formuliert und dargestellt und daher nicht gar so leicht zu durchschauen wie in diesem Beispiel.

Lichtenberg meinte einmal ironisch, man könne sogar beinahe geometrisch beweisen, daß der Krieg der Großvater der Erfindung sei. Wenn nämlich Not die Mutter der Erfindung und Krieg der Vater der Not sei, dann folge daraus: Krieg ist der Großvater der Erfindung. (L 524)

Obwohl Philosophen eigentlich nur das beweisen können, was sie aus ihren eigenen Begriffen und Axiomen herbeiführen können, hat man doch das Gefühl, daß sie darunter leiden. Der Naturwissenschaftler kann »beweisen«, daß die Sonne täglich im Osten aufgeht. Er schließt dies, wie Rüssels Huhn, aus einer großen Zahl von Beobachtungen, wird aber erst dann eines Besseren belehrt, wenn er einmal den Polarkreis überschritten hat und dadurch zu neuen, geläuterten Erkenntnissen kommt. Der Philosoph hat es da nicht so leicht. Er kann sich strenggenommen nicht auf empirische Beobachtungen stützen, darf jedoch auch nicht achtlos an ihnen vorübergehen.

Selbst das, woran ein Normalmensch niemals zweifelt, daß er nämlich ein Bewußtsein hat, läßt sich weder mit

philosophischen noch naturwissenschaftlichen Bordwerkzeugen mit letzter Klarheit beweisen.

Bewußtsein

Welchen inhaltlichen Unterschied haben die Sätze: »Ich lebe« und »Ich weiß, daß ich lebe«? Unterscheidet sich das Bewußtsein zu leben vom Leben selbst, oder ist es in das Leben unlösbar integriert? Es handelt sich geradezu um eine Glaubensfrage.

Der australische Gehirnforscher und Nobelpreisträger Sir John Eccles (1903-1997) versucht eine Definition des Bewußtseins, die auch Tiere nicht ausschließt. Man könne von einem Bewußtsein eines Tieres sprechen, »wenn es offensichtlich von Gefühlen und Stimmungen bewegt wird, wenn es fähig ist, seine gegenwärtige Situation im Lichte vergangener Erfahrung einzuschätzen, und so zu einer Handlungsweise gelangen kann, die mehr ist als eine stereotype instinktive Reaktion.« (Das Wunder des Menschseins, S. 33) Bewußtsein ist also die Gewißheit von eigener Identität und deren Kontinuität: Ich habe Erfahrungen mit mir und der Umwelt, und ich kann sie verwerten, ich bringe mich ein in eine Welt, mit der ich rechnen kann. Heute bin ich der gleiche Mensch wie gestern, meine Vergangenheit bleibt mir erhalten.

Zu wissen, daß man lebt und handelt, ist gar nicht so selbstverständlich. Weiß denn der Roboter, der innerhalb seines Programms reagiert (fast) wie ein Mensch, etwas von sich selbst? Und andererseits, kann denn alles, was wir wahrzunehmen meinen, nicht auch eine Art Wahnvorstellung aus einer nicht existierenden Welt sein, so unwirklich wie ein Traum? Mit dieser Frage befaßte sich René Descartes in seiner berühmten Schrift über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs (1637). In ihr fand

er zu diesen Sätzen: »Endlich erwog ich, daß genau die gleichen Vorstellungen, die wir im Wachen haben, auch im Schlafe kommen können, ohne daß in diesem Falle eine davon wahr wäre, und entschloß mich daher zu der Fiktion, daß nichts, was mir jemals in den Kopf gekommen, wahrer wäre als die Trugbilder meiner Träume. Als bald fiel mir auf, daß, während ich auf diese Weise zu denken versuchte, alles sei falsch, doch notwendig ich, der es dachte, etwas sei. Und indem ich erkannte, daß diese Wahrheit >Ich denke, also bin ich< so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so entschied ich mich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könne.«

Dieser Satz »Ich denke, also bin ich«, der oft auch lateinisch »cogito ergo sum« zitiert wird, belegt für Descartes nur die Tatsache, daß es überhaupt Menschen mit Bewußtsein geben müsse. Sein nächster Denkschritt ist jedoch dieser: Das, was denkt und Bewußtsein hat, was mich somit zu einem »Ich« macht, ist völlig verschieden vom Körper. Leib und Seele oder Materie und Geist sind unterschiedliche Ansatzpunkte des Erkennens. Die so entstehende Zweiteilung aller Betrachtung nennt man auch Dualismus.

Ohne Bewußtsein gibt es keine Wahrnehmung. Während des Schlafs »funktioniert« das Ohr, und doch hört man nichts, weil das Bewußtsein insoweit außer Betrieb ist. Nur einen Teil dessen, was die Sinne reizt, tragen sie vor unser Bewußtsein.

Die Frage, woher unser Bewußtsein stammt, ob es aus unserem biochemisch verschlüsselten genetischen Programm erklärt werden kann, und darüber hinaus nichts ist, oder ob hier immaterielle geistige Kräfte mit der Materie kommunizieren, scheint eines der unlösbaren Rätsel der Menschheit zu sein.

Die Herkunft des Bewußtseins hat jedoch noch einen ganz anderen Hintergrund: Es gibt etwas in uns, was nicht zu Bewußtsein kommt, was still und unerkannt in uns ruht, was aber dennoch in unserem Verhalten, in unserem Fühlen und unseren Träumen eine große Rolle spielt und gelegentlich auch an die Oberfläche drängt: Es ist das Unbewußte, das Unterbewußtsein. (Diese beiden Begriffe decken sich zwar nicht, sie haben jedoch Gemeinsames.)

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Eccles bei seiner naturwissenschaftlich orientierten Suche nach den Grundlagen des Bewußtseins im Grunde wieder bei Descartes anknüpft, wenn er zwischen Gehirntätigkeit (Welt 1) und Bewußtsein (Welt 2) unterscheidet (a. a. O., S. 160). Der Versuch, das Bewußtsein biologisch zu erklären, es lediglich als einen Bestandteil des Lebens zu betrachten, führt uns zur Frage, welche Bedeutung die Biologie für philosophische Fragestellungen haben kann.

Biologie

Affen und Ameisen lesen zwar keine Bücher, manches in ihrem Verhalten mutet uns jedoch geradezu menschlich an. Von dem Wiener Biologen und Systemtheoretiker Rupert Riedl stammt das Buch »Biologie der Erkenntnis«. Deutlicher kann der Anspruch der Biologen auf Gebiete, die bisher die Philosophen für sich reserviert hatten, nicht zum Ausdruck kommen. Biologen und Verhaltensforscher versuchen in erster Linie mit empirischen, also naturwissenschaftlichen Methoden, das zu erforschen, was bis zu dem epochalen Werk »Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl« (1859) des englischen Biologen Charles Darwin fast nur geisteswissenschaftlich behandelt wurde. Grundlage dieser Grenzüberschreitun-

gen war die Erfahrung, daß Mensch und Tier nicht nur gemeinsame Vorfahren haben, sondern auch gemeinsame Wurzeln des Erkennens und Handelns. Solange die abendländischen Denkgrundlagen von der Annahme geprägt waren, nur der Mensch sei ein erkennendes Wesen, das Tier aber nur eine Sache, hatten die Biologen auf dem Gebiet der Ethik noch nichts zu melden. Wie sehr sich dies verändert hat, das illustrieren einige Buchtitel, deren Reihe sich beliebig erweitern ließe: »Die Biologie des menschlichen Verhaltens« (Irenäus Eibl-Eibesfeldt), »Die Biologie der Zehn Gebote« (Wolfgang Wickler), »Die Rückseite des Spiegels - Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens« (Konrad Lorenz), »Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie« (Jacques Monod), »Biologie und Geist« (Adolf Portmann), »Das Gedächtnis der Natur« (Rupert Sheldrake). Trotz unterschiedlichster Auffassungen in den hier nur als Beispiel genannten Werken sind sich die Biologen zumindest darin einig, daß sie zu Fragen der Herkunft des Lebens und Erkennens, insbesondere aber auch zu ethischen Problemen etwas beizutragen haben, wozu die Philosophen mit ihren Denkwerkzeugen aus der »reinen Vernunft« nicht in der Lage sind.

In seiner »Rückseite des Spiegels« (1973) schrieb Konrad Lorenz: »Ich selbst habe erst spät in meinem Leben erkannt, daß menschliche Kultur und menschlicher Geist mit Fragestellung und Methodik der Naturwissenschaft untersucht werden können - und müssen.« (S. 30) Daß Lorenz hier das Wörtchen »auch« weggelassen hat, weist auf seinen naturwissenschaftlichen Alleinvertretungsanspruch hin. Sonst hätte er nämlich geschrieben, daß menschlicher Geist auch mit naturwissenschaftlichen Methoden untersucht werden muß. Von dieser Warte aus kommt er zu dem Schluß: »Für den Naturforscher ist der Mensch ein Lebewesen, das seine Eigenschaften und Lei-

stungen, einschließlich seiner hohen Fähigkeiten des Erkennens, der Evolution verdankt.« (S. 15) Alles, was der Mensch wissen kann und will, das hat er in der Evolution mitbekommen, um sich in ihr behaupten zu können. Oder noch kürzer gesagt: Erkenntnis dient dem Überleben. Was dem nicht dient, wird nicht erkannt.

Was Biologen und andere Naturwissenschaftler gelegentlich übersehen, ist dies: Nicht nur Philosophen sind in ihrem Wissensdrang eingeschränkt, wenn sie rein und ohne »empirische Beimischung« (Kant), also ohne Betrachtung und Erforschung der Außenwelt erkennen wollen, auch der Naturwissenschaftler ist nicht frei, denn eigentlich ist ihm jede Spekulation über Gegenstände verwehrt, die nicht mit rationalen Methoden erforschbar sind. Zum Glück für Forschung, Lehre und Erkenntnis hält sich niemand an diese Grenzen. Andererseits führt dies oft dazu, daß Biologen alles nur von ihrem Standpunkt aus betrachten wollen und in eine geradezu geistfeindliche Einseitigkeit verfallen, wie z. B. Jacques Monod, wenn er behauptet: »Der Mensch weiß endlich, daß er in der teilnahmslosen Unermeßlichkeit des Universums allein ist, aus dem er zufällig hervortrat.« (Zufall und Notwendigkeit, S. 117).

Grenzüberschreitungen gibt es jedoch nicht nur zwischen Biologie und Philosophie. So dringt ein Begriff aus Naturgeschichte, Physik und Mathematik zunehmend in die Philosophie ein: das Chaos.



Chaos

Die Welt ist aus dem Chaos entstanden: »... und die Erde war wüst und leer«, heißt es zu Beginn der biblischen Schöpfungsgeschichte. Das hebräische Wort für diesen Zustand ist »tohuwabohu«: formlos, ungeordnet, durcheinander. Was mit und in der Welt entstanden ist und entsteht, ist Ordnung. So gesehen ist Schöpfung die Kraft des Ordners, die Überwindung chaotischer Zustände. Ordnen ist Trennen, Unterscheiden: »Gott schied das Licht von der Finsternis.« Und der Mensch strebt in seiner kreativen Arbeit überall Ordnung an. Wo aber die Kraft des Unterscheidens und Gestaltens aufhört, fällt alles ins Unterschiedslose, ins Chaotische zurück.

Es gibt auch im menschlichen Verhalten immer wieder destruktive Kräfte, die sich gegen bestehende Ordnungen richten. Wir bewerten normalerweise Ordnung als positiv und Chaos als negativ. Diese »Unterscheidung« hat jedoch einen Haken. Sieht man in Ordnung und Schöpfung nicht einen Zustand, sondern eine Kraft, dann kann sie nur wirken, solange etwas noch ungeordnet ist. Das Chaos ist der Humus, aus dem die Pflanze als Organismus gedeiht. So wie sie abstirbt, so sterben Ordnungen, um Platz zu schaffen für neue Organismen und Organisationen. Das Chaos kämpft gegen das Leben, um neues Leben zu ermöglichen. So gesehen können destruktive

Kräfte ihre Bedeutung darin haben, daß sie das Land umpflügen, um eine neue Saat zu ermöglichen. Dies ist eine sehr gefährliche und schmerzhaftes Erkenntnis, es lohnt sich jedoch, über sie nachzudenken.

Das Prinzip der Ordnung aus dem Chaos gilt auf allen Gebieten. Dazu ein Beispiel aus der Medizin. Wolfgang Gerok (Ordnung und Chaos, S. 19 ff.) zeigt, daß im Knochen des gesunden Menschen »eine Ordnung, repräsentiert durch die konstanten mittleren Konzentrationen der Calcium- und Hormonkonzentration, mit einem chaotischen Verhalten, gekennzeichnet durch die regellosen Oszillationen, kombiniert sein muß, um eine normale Dynamik des Knochens zu garantieren, während andererseits ein Verlust des Regellosen, eine erstarrte Ordnung den krankhaften Zustand kennzeichnen.« Diesen Zustand nennt man »Osteoporose«, den Knochenschwund, der zur Zerbrechlichkeit der Knochen insbesondere im Alter führt. Wo das Chaos verdrängt ist, verliert die Ordnung ihre Kraft. Die Ordnung verzehrt das Chaos und verhungert, wenn sie keines mehr findet.

Das Verhältnis von Ordnung und Chaos spielt auf fast allen Gebieten des Denkens, Handelns und Forschens eine immer bedeutender werdende Rolle. Einige Beispiele: Gesetze (auch mathematische) zerfallen an ihren Rändern in chaotisch erscheinende Strukturen; im »Inneren« der Materie herrscht ein Wirbel der Elementarteilchen, deren Aufenthalt im einzelnen nicht definierbar ist; die Verteilung der Sterne im Spiralnebel kann als geordnete und chaotische Struktur zugleich gedeutet werden; menschliches Verhalten kann als nicht nachvollziehbar und spontan oder als Auswirkung eines Charaktermerkmals erscheinen. Überall gibt es Zustände, deren Ordnung wir nicht durchschauen und die wir daher einstweilen für chaotisch halten müssen. So bleibt auch die Frage offen, ob das, was uns als zufällig erscheint, aus dem Chaos oder aus einer verborgenen Ordnung stammt.

Charakter

Wie kommen wir zu unserem Charakter? Landet er mit uns auf der Erde und holen wir ihn dann als Gepäckstück beim »baggage claim« ab, wo wir nur ihn und keinen anderen vom Förderband holen dürfen? Wählen wir also etwas, was wir wählen müssen? Mit diesem Paradox haben sich Denker immer wieder befaßt: Mit der Verantwortlichkeit für etwas, was wir gar nicht frei entscheiden konnten.

Was einen Menschen prägt, ist nicht nur seine körperliche Gestalt, sein Aussehen, sondern auch sein Charakter. Er ist viel mehr als nur das, was für das jeweilige Verhalten eines Menschen »typisch« ist, er ist das Schicksal des Menschen, er steuert sein Verhalten und ist ihm so eigen wie seine Eltern und seine Hautfarbe, die man sich ja bekanntlich nicht selbst aussuchen kann. Daß daneben trotzdem noch Raum für Freiheit und Verantwortlichkeit bleibt, ist ein anderes Thema, auf das wir noch eingehen wollen. Wie sehr der Charakter das Schicksal eines Menschen bestimmt, das hat Goethe in seinem Gedicht »Urworte, orphisch« unübertroffen dargestellt. Es beginnt so:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen.

Kann man seinem »So-mußt-du-sein« wirklich nicht entfliehen? Wo bleibt da unsere Freiheit? Mit dieser Frage hat sich Schelling in seiner Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit (1807) auseinandergesetzt. Ein Mensch könne sich für eine Unrechte Handlung nicht dadurch entschuldigen, daß er sage: »So bin ich nun ein-

mal.« Auch eine Handlung, die durch einen angeborenen oder anerzogenen schlechten Charakter gewissermaßen vorprogrammiert ist, bleibt verwerflich. Wenn es anders wäre, könnten die Strafrichter ab morgen zu Hause bleiben. Schelling meint, der Mensch habe sich in einem außerhalb aller Zeit liegenden Akt in Freiheit selbst gewählt. Seine Entscheidung zum Guten und Bösen war frei. Man kann dies heute vielleicht so verstehen: Der Mensch will der sein, der er ist, sonst könnte er nicht leben. Dieser Wille bringt auch alle Handlungen hervor, die aus dem bestimmten Charakter eines Menschen folgen.

Den besten Rat für den Umgang mit Charakteren, die uns unangenehm sind, gibt Schopenhauer in seinen »Aphorismen zur Lebensweisheit«. (IV, S. 438) Er meint da, wir können von keinem Menschen verlangen, daß er ein anderer werde, sonst würden wir ihm das Recht zu existieren nehmen. Statt dessen sollen wir denken: »Es muß auch solche Käutze geben.«

Auf der Suche nach einem inneren Antrieb des Charakters sind die Denker seit Urzeiten immer wieder verschiedenartigen Kräften und Mächten begegnet. Dabei taucht die Frage auf: Gibt es etwas in mir, was mich zum Guten und Bösen antreibt, was mich warnt, mir jedoch nicht gehorcht? Kann man von einem inneren Dämon reden?



Dämon

Ist der »Dämon« eine Personifizierung des uns persönlich seit Urzeiten vorgegebenen Charakters oder ist er mehr, etwas anderes? Verkörpern sich in den Menschen ungekannte, ungewollte Kräfte aus einer anderen Welt? Ist der Dämon, das Dämonische, eine Kraft, die sich gewissermaßen über die ihr ausgelieferten Menschen hinwegsetzen, sie beherrschen kann? So verstanden ist der Dämon etwas, was auf den und aus dem Menschen wirkt. Die moderne Psychologie kommt weitgehend ohne den Dämon aus, dafür hat sie zahlreiche andere Begriffe für Kräfte, die aus dem Unbewußten hervorbrechen. Immerhin befaßt sich Sigmund Freud in seiner Schrift »Totem und Tabu« mit dem Dämonenglauben, hält ihn jedoch für ein Merkmal tiefstehender Kulturen, wenn Götter einer überholten Kulturperiode zu bösen, von außen kommenden Dämonen werden.

Als Begriff der Philosophie ist der Dämon durch Sokrates eingeführt worden. In seiner berühmten Verteidigungsrede (Platons Dialog »Apologie«, 31 C) erwähnt er ihn: »Schon von Kindheit an habe ich das: irgendeine Stimme, die mich jedesmal, wenn sie sich hören läßt, von dem abmahnt, was ich gerade tun will, die mich aber nie zu etwas auffordert.« Der warnende »Dämon« hat Sokrates davon abgehalten, in die Politik zu gehen. Er meinte, einen Men-

sehen, der dort so freizügig mit seiner Meinung umginge, hätte man schon längst vorher umgebracht. Doch warum hat ihm der Dämon nicht auch Taten und Weisheiten eingegeben? Wir wissen es nicht. Charakter und der in der Umgangssprache meist anders eingeschätzte »Dämon« prägen und bestimmen den Menschen. Was er ist, weiß keiner genau, er ist das, wofür wir ihn halten wollen. Alles und nichts. Normalerweise könnte man sagen: das ist eine Frage der Definition. Sie herrscht über die Begriffe.

Definition

Einen Begriff definieren heißt zu zeigen, wie man ohne ihn auskommen kann, sagte der amerikanische Philosoph Willard Van Orman Quine. Man muß ihn also mit anderen Worten möglichst eng anliegend umkreisen. Wer aber z. B. einen Begriff wie »Dämon« stichhaltig definieren und dabei allen gerecht werden wollte, die mit diesem Wort in philosophischen Texten umgehen, der läuft Gefahr, sich im Unterholz eines Gedankenwalds zu verfangen. Spätestens seit Spinoza schielen deshalb Philosophen immer wieder neidisch zur Geometrie hinüber, denn dort funktioniert das, was sie selbst auf ihrem eigenen Gebiet nur mühevoll zustande bringen, nämlich kurze, prägnante und allgemeingültige Definitionen zu finden. Wer etwas definieren will, muß zuerst die Bedeutung des Worts kennen, aber schon damit fangen die Probleme an.

»Ein Kreis ist der geometrische Ort aller Punkte einer Ebene, die von einem festen Punkt M die gleiche Entfernung besitzen.« Auch wenn man eine solche Definition etwas anders formulieren kann, an ihrem Inhalt ist nicht zu deuteln. Hier hat man etwas, was man schwarz auf weiß nach Hause tragen kann. Wie aber definiert man Freiheit, Liebe, Existenz, Wille, Wahrheit, ohne in Um-

ständigkeit einerseits oder nichtssagenden Floskeln andererseits zu landen?

Definitionen bergen noch eine andere Gefahr. Wer einen Begriff aus der Umgangssprache für irgendeinen Zweck definiert, engt den Sprachgebrauch ein. Wer z. B. das Wort »Information« für sich vereinnahmen will und es als »zweckorientiertes Wissen, ausgedrückt mit Hilfe von Zeichen« definiert, muß dann mit seinem Begriff immer in einer abgrenzbaren Fachsprache bleiben, weil außerhalb von ihr diese Definition nicht mehr stimmt, zumindest unbrauchbar wird.

Der Gesetzgeber hat es da leichter. Wenn er definiert, dann werden Begriff und Rechtsfolge verbindlich und (einigermaßen) eindeutig festgelegt. Sehr häufig sind die sogenannten Klammerdefinitionen: »Mit dem Tode einer Person (Erbfall) geht deren Vermögen (Erbschaft) als Ganzes auf eine oder mehrere andere Personen (Erben) über.« (§ 1922 des Bürgerlichen Gesetzbuchs) Dieser kurze Satz enthält also drei eindeutige Definitionen, was nicht bedeutet, daß die Richter nicht trotzdem noch etwas auszulegen hätten.

Es gibt (zum Glück) kein philosophisches Gesetzbuch, denn es wäre zumindest für die, die sich daran hielten, das Ende der Philosophie. Die Gefahr, daß sich jemand sprachlich an die Kette legen ließe, besteht nicht. Für den Denker ist die Welt nicht eingrenzbar. Jeder weiß, was ein Tier ist, keiner kann es definieren. Welche abstrakt formulierbaren Gemeinsamkeiten hat die Amöbe mit dem Elefanten, wo doch beide Tiere sind? Wer anfängt zu definieren, braucht Begriffe wie Stoffwechsel, Vermehrung usw., die ihrerseits ebenso wieder definiert werden müßten. Der Mensch denkt ganz anders, als er zu denken denkt. Er denkt nicht linear, sondern flächig. Er ist großzügiger im Umgang mit der Logik. Was ist denn überhaupt Denken?

Denken

Was sich in den Hirnzellen abspielt, wenn wir denken, danach forschen Mediziner, Biologen, Physiker, Chemiker und sogar Informatiker. Aufsehererregende Entdeckungen wurden schon gemacht und sind vermutlich noch zu erwarten. Die größte Herausforderung ist dabei folgende Annahme: Mit Computern lassen sich Denkakte nachvollziehen und simulieren. Dabei laufen viele Prozesse in Rechnern schneller und zuverlässiger ab als im menschlichen Gehirn. Was 7×8 ist, kann der Mensch, sofern er in die Schule gegangen ist, auswendig hersagen. Wenn man ihm aber die Rechnung 56×123 abverlangt, ist (normalerweise) jeder Taschenrechner schneller fertig. Und dies ist nur der Einstieg. Komplizierteste, mehrschichtige Berechnungen und Überlegungen mit fast unbegrenzt verwertbarem Datenmaterial lassen sich schnell und zuverlässig mit Hilfe der EDV vollziehen. Die Folge daraus war die von manchen Informatikern vertretene Grundannahme: Wenn wir wissen, wie Maschinen denken, dann können wir daraus schließen, wie Menschen »denken«, wenn sie zu gleichen Ergebnissen kommen. Macht uns der Schachcomputer indirekt vor, wie wir denken müssen, um ihn zu besiegen? Spult der gute Schachspieler ganz schnell ein Programm in seinem Gehirn ab, oder funktioniert das ganz anders?

Da man immer noch nicht weiß, was im Menschen vor sich geht, wenn er denkt, dreht man den Spieß einfach um und schließt vom maschinellen Denken auf das menschliche. Wenn die Synapsen im Gehirn feuern, dann muß da etwas Ähnliches oder Vergleichbares passieren wie auf dem Chip. Kann man aus dem erreichten Ziel (Ergebnis) auf den Weg (Denkoperation) schließen? Es mag sein, daß man diese Frage zumindest für Teilbereiche bejahen kann, aber dem Wunder des menschlichen Denkens wird man dadurch nicht gerecht.

Doch wie denkt der Mensch? Er denkt zumindest anders, als er zu denken vermeint. Wenn wir einzelne Überlegungen nachvollziehen, dann versuchen wir, vereinfacht gesagt, aktuelle und frühere Informationen mit bereits vorhandenen Denkprogrammen zu verknüpfen. Oder, um Begriffe Kants zu verwenden, wir verknüpfen empirisches Wissen mit den a priori vorhandenen Vorstellungen und Verstandeskraften. Dabei werden wir sehr schnell erfahren, daß das Ergebnis nicht nur von den bewußt und absichtlich in die Entscheidung eingegebenen Informationen abhängt, sondern von dem, was im denkenden Subjekt bereits vorhanden ist. Diese Grundfrage des menschlichen Denkens und Forschens hat Goethe einmal so ausgesprochen: »Bei Betrachtung der Natur im großen wie im kleinen hab' ich unausgesetzt die Frage gestellt: Ist es der Gegenstand oder bist du es, der sich hier ausspricht?« (Wilhelm Meisters Wanderjahre) An diesem Punkt scheiden sich die Geister: Der Mensch, der denkt, unterscheidet sich von der Maschine durch sein Bewußtsein. Er kann und muß, wenn er mehr und anderes leisten will als die Maschine, sich selbst als Subjekt mit einbringen. Er muß bewerten. Auch der objektivste Forscher versucht, wenn er mehr produzieren will als nichtssagende Daten und Tabellen, seine Wertvorstellungen und Erfahrungen, seine »Vernunft« (seine Ratio) und möglichst nicht nur seine Emotionen mit einzubringen. Ein Naturwissenschaftler, der behauptet, er sei völlig objektiv, produziert entweder belanglose Daten, oder er macht sich und anderen etwas vor. Selbst ein Computerprogramm ist im Ergebnis nicht mehr objektiv, wenn bei seiner Schaffung schon Bewußtseinsinhalte und Wertvorstellungen des Programmierers mit hineingeflossen sind.

Was kommt beim Denken heraus? Wenn es mehr ist als das Ergebnis einer Rechenaufgabe oder eines Schachzugs, dann sind es Gedanken. Sie umgreifen ein Thema,

einen Gegenstand und reichen von den Gedanken, die man sich über oder um einen Menschen macht, bis zur Entdeckung der Relativitätstheorie. Wenn man sich klar-macht, was alles beim Denken geschehen kann, dann verschwindet die Vorstellung, man könne Informationen und Programme linear verknüpfen. Gewiß, es gibt das auf Kausalitäten vertrauende »Wenn-Dann-Denken«, doch kommt man damit nicht weit aus der Alltagswelt hinaus. Eine Alternative, das sogenannte »vernetzte Denken«, hilft nicht viel weiter, weil das Netz ebenfalls von Linien ausgeht, wenn auch vielschichtig verknüpften. Das menschliche Denken ist noch umfassender. Es ist nicht nur bildhaft, flächig, es überwindet sich überlagernde Dimensionen. Es bezieht Informationen ein, von denen wir nichts zu wissen brauchen. Es verbindet Ahnungen, Träume, den »All-Organismus« (Schelling) und längst Vergessenes mit den Neuigkeiten des Tages. Das Denken kommt auf uns zu. Wir haben nur zum Teil »in der Hand«, was wir denken. Es kann Strafe und Geschenk sein.

Wo man das Denken jedoch auf die bewußt eingegebenen Informationen beschränken will, kann nichts Neues, Schöpferisches mehr entstehen. Ein solches Denken löst keine Probleme, die über die Routine hinausgehen. Eine schlimme Form von Freiheitsberaubung besteht darin, das Denken zu reglementieren. Dies geschieht täglich und überall, es stört uns jedoch nur, wenn wir die Zwänge wahrnehmen. Wer aus ihnen herauskommen will, muß ihnen erst mühsam auflauern. Und um sie einzufangen, muß man schon unabhängig denken können. So droht der Mensch in die Zwickmühle von Denkwängen zu geraten. Er findet nicht hinaus, weil der Weg zum Ausgang normalerweise nicht in seinem Programm ist.

Eine Aufgabe der Philosophie ist es, den Menschen Fährten zu zeigen, die in die Freiheit des Denkens führen.

Lichtenberg meinte deshalb, man solle die Menschen lehren, wie sie denken sollen und nicht ewig, was sie denken sollen. (F 441) Dies alles bezieht sich auf das Denken im Individuum. Was aber geschieht, wenn nicht einer, sondern zwei oder mehrere miteinander oder gegeneinander denken? Kann es immer gelingen, ihre Vorstellungen unter einen Hut zu bringen, oder müssen sie nebeneinander bestehen bleiben? Dies führt uns zum Thema Dialektik.

Dialektik

»Wenn die Menschen nicht gelegentlich Dummheiten machten, geschähe überhaupt nichts Gescheites.« Dieser Satz, den Ludwig Wittgenstein 1946 notierte (Vermischte Bemerkungen), führt uns mitten hinein in die Erkenntnis, daß erst die Gegenüberstellung von Gegensätzen zu richtigen Einsichten führen kann.

Dialektik ist zunächst nichts anderes, als die »Kunst der Unterredung«, sofern diese das Ziel hat, einer Wahrheit näherzukommen. Oder noch freier gesagt: Dialektik ist die Kunst des Dialogs, der der Erkenntnis dient. Hinter diesem Satz steht die Einsicht, daß die Wahrheit normalerweise nur dann ein- und aufleuchtet, wenn man Rede und Gegenrede zur Kenntnis nimmt. Es handelt sich hier um eines der ältesten und oft mißverstandenen Probleme der Philosophie. Immer wieder gab es Behauptungen und Lehren, die die allgemeingültige und ewige Wahrheit für sich in Anspruch nahmen. Wenn nämlich eine Aussage für absolut richtig gehalten wird, dann ist jede Diskussion über sie überflüssig. Autoritäre Staaten und fundamentalistische Glaubensgemeinschaften haben deshalb seit jeher alle Versuche, der Wahrheit auf dialektische Weise näherzukommen, unterdrückt. Selbst das Dogma vom

seinerseits nun auch wieder »dialektischen« Materialismus durfte nicht in Zweifel gezogen werden. Wer die Wahrheit als seinen festen Besitz betrachtet, wird den Dialog über sie verbieten.

Trotzdem hat es zu fast allen Zeiten und in vielen Gesellschaften Vorausdenker gegeben, die vor Denktabus nicht zurückscheuten. Ihre Zweifel an der verordneten Einseitigkeit des Denkens waren die Quelle jedes denkerischen und damit auch jedes technischen, künstlerischen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Fortschritts.

Dialektik ist nicht einfach die Kunst des Überzeugens. Wer einen anderen durch Diskussion auf seine Seite ziehen will, der muß ja selbst glauben, er besäße die Wahrheit. Will man diese »geistige Fechtkunst« in Regeln bringen, wie es z. B. Schopenhauer einmal versucht hat, dann nennt man das »Eristik«. Bei der Dialektik geht es jedoch nicht darum, recht zu behalten, sondern die Wahrheit zu suchen. Man kann es vereinfacht so darstellen: Der Anwalt müßte in erster Linie eristisch, der Richter dialektisch vorgehen. In der Tat ist es ja auch so. Ein Urteil muß sich mit praktisch allen sachlich vorgetragenen Argumenten auseinandersetzen, während der Anwalt sich auf das beschränken kann, was seiner Seite nützlich ist. Wenn man also die Argumente der gegnerischen Anwälte als Thesen und Antithesen sieht, dann muß der Richter versuchen, daraus eine Synthese zu gewinnen.

Leider ist dieser Vergleich etwas holprig. Die Hoffnung, man könne aus These und Antithese eine umfassende und gültige Synthese herstellen, ist meist nur ein frommer Wunsch. Was in Wirklichkeit zustande kommt, ist oft keine wahre Synthese, sondern meist ein mehr oder weniger fauler Kompromiß. Doch schon der Kompromiß wäre, so gesehen, ein Erfolg, denn noch näher liegt im Staatswesen einfach ein Sieg der stärkeren Partei, bei dem (in der Demokratie) die Mehrheit gewinnt, egal ob diese

der Wahrheit näher kommt oder nicht. In Koalitionsverhandlungen gibt es Kompromisse, im Parlament Abstimmungssiege bzw. -niederlagen. Mit Dialektik hat dies alles nicht viel zu tun. Denn dies ist der traurige Zustand der Welt: Alle Wahrheiten haben irgendeinen Pferdefuß. Es gibt praktisch nichts, was man nicht bezweifeln kann, überall lauern Risiken und Nebenwirkungen, die sich eines Tages selbständig machen und in das Gewand der Wahrheit schlüpfen können. Die Wahrheit ist dann wie ein Pendel. Die wahre Synthese zeigt sich allenfalls auf einer höheren Ebene, oft so hoch, daß dort oben nichts Greifbares mehr zu erkennen ist.

Der griechische Philosoph Zenon, der im fünften Jahrhundert v. Chr. in Elea, südlich von Neapel, lebte, soll, laut Platon, mit solcher Kunst geredet haben, daß den Zuhörern ein und dasselbe als gleich und ungleich, als eines und vieles, und ferner als ruhig und bewegt erschien (Phaidros 261 d). Zenon als erster Dialektiker konnte also zeigen, wie relativ alle Wahrheit ist.

Die gesamte Philosophie von Platon ist in Dialogen geschrieben, in denen zwar schwächere und stärkere Argumente verarbeitet werden, und natürlich werden die stärkeren Argumente in der Regel Sokrates in den Mund gelegt, aber die oft gegensätzlichen Positionen sind nicht die Vorbereitung irgendeiner Synthese, die dann als »die« Wahrheit herausgestellt werden kann, sondern sie sind der Weg, der selbst schon ein Bestandteil der Wahrheit ist. Manchmal klappt es ja mit »pro« und »contra«, dem dann eine »Conclusio« folgt. Meist sind jedoch Suchen und Finden der Lösung keine trennbaren Einheiten, sie sind ein Teil der unfassbaren Wahrheit. Die so verstandene Wahrheit verbirgt sich über und hinter den Thesen, ohne in ihnen selbst schon enthalten zu sein.

Dieses Dilemma hat Goethe immer wieder erlebt und in seinen Werken dargestellt. Die Quintessenz brachte er

einmal mit folgendem Satz zum Ausdruck: »Man sagt, zwischen zwei entgegengesetzten Meinungen liege die Wahrheit mitten inne. Keineswegs! Das Problem liegt dazwischen, das Unschaubare, das ewig tätige Leben, in Ruhe gedacht.« (Wilhelm Meisters Wanderjahre) Das ewig tätige Leben ist etwas Unfaßbares; es ist, wie schon Heraklit wußte, ein Fluß, der jedesmal, wenn man ihn betritt, ein anderer ist. Das Leben kommt ebenfalls nie zur Ruhe. Wer die Wahrheit festnageln will, müßte den Fluß oder das Leben anhalten.

Dialektik ist die Kunst, hinter gegensätzlichen Erscheinungsformen die Einheit zu spüren. Diese Einheit ist jedoch ebenfalls nichts Bleibendes. Sören Kierkegaard schrieb einmal über die »Dialektik der Mitteilung« folgenden Satz: »Während das objektive Denken alles im Resultat ausdrückt und der ganzen Menschheit durch Abschreiben und Ableiern des Resultats und des Fazits zum Mogeln verhilft, setzt das subjektive Denken alles ins Werden und läßt das Resultat weg.« Der subjektive Denker ist als »Existierender ständig im Werden«. Also kann man nicht nur nicht zweimal in den gleichen Fluß steigen, wie Heraklit meinte. Selbst wenn man dies könnte, dann wäre es, nach Kierkegaard, nicht zweimal der gleiche Mensch, denn dieser ändert sich ja auch ständig.

Dialektik verhilft uns zu der Einsicht, wie sehr unsere Erkenntnisse immer unvollkommen sein müssen. Hilft uns das aber auch im Alltag weiter? Leider nur ganz indirekt. Hier müssen wir nämlich entscheiden. Tausende Fragen bedrängen uns, und wir können die Welt nie darauf verweisen, daß wir die Wahrheit nicht zu fassen bekommen. Wir müssen mitten hindurch. Was uns bleibt, ist die Einsicht, daß ein Mensch, der anders entscheidet als wir, deshalb in unseren Augen kein Unmensch sein muß, nur weil er sich an einem anderen Rockzipfel der allmächtigen Mutter Wahrheit festklammert.

Die Suche nach Wahrheit wendet ihr Gesicht oft nach zwei und mehr Seiten. Und wie sieht es erst aus, wenn schon Ebenen oder sogar Dimensionen bei der Wahrheitssuche getrennt sind? Gibt es für alles zwei unterschiedliche Prinzipien, die einander unvereinbar gegenüberstehen? Dies führt uns zum Thema Dualismus.

Dualismus

Die Gegensätze zwischen Himmel und Erde, Gott und Welt, Seele und Leib, Geist und Materie, Ideenwelt und Wirklichkeit, Glauben und Wissen sind unaufhebbar. Überall sind wir mit unserem Denken einem dualistischen Spannungsverhältnis unterworfen, das wir nicht auflösen können. Und doch gab es Versuche, diesen Dualismus durch einen Monismus zu überwinden. Wo der Dualist zwei Welten erkennt, sieht der Monist nur eine: Für einen konsequenten Materialisten sind Begriffe wie Gott, Himmel, Seele, Geist ohne Sinn und Inhalt. Für den Idealisten stammt alles aus geistigen Strukturen, selbst das, was uns als Materie erscheint.

Der Dualismus zwischen Körper und Seele wurde deutlich von Rene Descartes ausgesprochen: Für ihn ist der menschliche Körper mehr oder weniger eine Maschine; sie funktioniert auf die gleiche Weise wie die eines Tieres. Der eigentliche Mensch besteht aus zwei Substanzen, einer körperlichen und einer geistigen. »Daraus erkannte ich, daß ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen oder deren Natur nur darin besteht zu denken, und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Ding abhängt, so daß dieses Ich, d. h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper, ja daß sie sogar leichter zu erkennen ist als er, und daß sie, selbst wenn er nicht wäre, doch nicht auf-

hörte, alles zu sein, was sie ist.« (Methode des richtigen Vernunftgebrauchs IV)

Dieser Leib-Seele-Dualismus wirkt bis in die heutige Zeit, doch auch die monistischen Versuche, alles nur aus dem Geist oder nur aus der Materie zu erklären, standen und stehen sich immer gegenüber. So gibt es auch einen allgemeinen Dualismus zwischen widerstreitenden Prinzipien oder entgegengesetzten Eigenschaften. Sind sich jedoch Intelligenz und Dummheit entgegengesetzt oder sind es nur verschiedene Größen einer Einheit?

Dummheit

Hat die Dummheit einen eigenen Wert, ist sie ein dualistischer Gegensatz zur Intelligenz? Oder ist sie nur ein Wort für unterentwickelte Intelligenz, so wie die Kälte nur geringe Wärme ist? Das wohl berühmteste Wort über Dummheit ist zugleich das am meisten mißverstandene. An diesem Mißverständnis ist jedoch nicht die Dummheit der Menschen schuld, sondern die zweideutige Formulierung. In Schillers Tragödie »Die Jungfrau von Orleans« sagt der englische Feldherr Talbot, Johannas Erfolg falsch einschätzend: »Mit der Dummheit kämpfen Götter selbst vergebens.« Er will damit sagen, Götter mit dummem Bodenpersonal können keinen Erfolg haben. Er meint jedoch nicht das, was landläufig in dieses Wort hineingelegt wird: Götter kämpfen vergebens gegen die Dummheit. Talbot irrte konkret in Johanna, und ganz allgemein in der Annahme, Dummheit müsse erfolglos bleiben. Das ist es, was so viele verzweifeln läßt: Dem Dummen, der Informationen und Regeln der erfahrenen und intelligenten Gegner nicht versteht, verhilft seine Dummheit gelegentlich zum Erfolg. Man kann ihn nicht einschätzen, weil er kein durchschaubares oder nachvollziehbares Pro-

gramm hat, und gerade dadurch wird er gefährlich. Das Genie überspielt das System, der Dummkopf »unterspielt« es, weil er es nicht versteht. Dadurch werden beide auf ihre Art unberechenbar. Die Macht der Dummheit ist also viel größer, als es den Göttern recht sein kann. War Johanna dumm, naiv, genial, gerissen, inspiriert, heilig oder ein Medium ihrer verehrten Heiligen? Diese Frage hat immer wieder Dichter fasziniert.

Statt Dummheit und Intelligenz wäre für den Denker das Gegensatzpaar Torheit und Weisheit nützlicher. Es gibt intelligente Toren und Weise mit geringer Intelligenz. Beides hat soviel wie nichts zu tun mit der Bildung, die einem Menschen zuteil geworden ist. Wesentlich ist: Was hat ein Mensch von Natur aus mitbekommen, und wie geht er mit dem um, was die Welt ihm zeigt? Kann ein Mensch das verwerten, was er wahrnimmt, oder begeht er immer wieder die gleichen Fehler? Wer unbelehrbar bleibt, für den haben empirische Fakten keinen Wert, er bleibt immer wieder bei seinem alten, zurechtgebogenen Klischee. Der Dumme sieht Zusammenhänge dort, wo keine sind, und erkennt die tatsächlich vorhandenen nicht.

Gibt es aber nicht ein »Wissen«, das unabhängig davon in jedem Menschen ist, wie intelligent er auch auf die Welt reagieren mag, ein Wissen, das dem Menschen von Natur aus mitgegeben ist wie seine Augen und Ohren und das auch dem zur Verfügung steht, der nicht viel damit anzufangen weiß? Dies ist eine alte Streitfrage unter den Denkern, sie wird uns unter »Empirismus« beschäftigen.



Empirismus

Platon zeigt in seinem Dialog »Menon«, wie Sokrates aus einem ungebildeten Knaben den Satz des Pythagoras herausfragt, und schließt daraus, daß in unserer Seele ein Wissen seit Urzeiten vorhanden sein muß, das durch Überlegung und geschickte Fragen aktiviert werden kann. Wenn wir auf die Welt kommen, ist in uns auf verborgene Weise schon die gesamte Erfahrung der Menschheit beigepackt. Natürlich muß da noch einiges dazugelernt werden, bis wir dieses Wissen abrufen können, und Sokrates hat seine Fragen auch keinem Säugling gestellt. Doch gerade an diesem Punkt setzt die Kritik an. Schon in der griechischen Philosophie huldigte z. B. Epikur einem Denken, das ganz auf die Erfahrungen baut, die ein Mensch im Laufe seines Lebens selbst macht oder zu lernen bekommt.

Am deutlichsten und vielleicht auch am folgereichsten hat der englische Philosoph John Locke (1632-1704) mit der Theorie gebrochen, es gebe ein angeborenes Wissen im Menschen. Er sagt, das Kind finde nichts vor, wenn es auf die Welt komme. »Als erstes lassen die Sinne bestimmte Vorstellungen (ideas) herein und möblieren das noch leere Zimmer; und wenn der Verstand nach und nach mit ihnen vertraut wird, lassen sie sich im Gedächtnis nieder und erhalten Namen.« (An Essay Concerning

Human Understanding, S. 11) Die These des radikalen Empirismus lautet also: Die Sinne sind die einzige Quelle menschlichen Wissens. Natürlich wußte schon Locke, daß alles, was über die Sinne den Menschen erfahrbar werden kann, zusätzlich durch Überlegung (contemplation) verarbeitet werden muß.

Kant war anderer Ansicht als Locke. Für ihn gab es zwei grundverschiedene Erkenntnisebenen. Eine von allen Eindrücken der Sinne unabhängige Erkenntnis nennt er *a priori*. Dieser Begriff wurde schon erklärt. Demgegenüber sind Erfahrungen, die über die Sinne möglich sind, empirisch (*a posteriori* = vom Späteren her, nachträglich) zu erwerben. Unsere Vorstellungen von Gott, Zeit, Unendlichkeit, Ethik usw. lassen sich nicht über die Sinne erwerben. Kant sagt, »daß gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben.« (Kritik der reinen Vernunft, Einleitung III) Zu der Physik tritt, so gesehen, die Metaphysik, also die Erkundung dessen, was jenseits der körperlich wahrnehmbaren Welt liegt.

Die moderne Naturwissenschaft versucht, möglichst ohne Urteile und Vorstellungen *a priori*, also ohne Metaphysik, auszukommen. Was zählt, sind »Sinnesdaten«. Ob eine allein auf ihnen aufbauende Wissenschaft jedoch der menschlichen Frage nach dem Sinn gerecht werden kann, ja ob sie nicht für gewisse Zusammenhänge überhaupt blind ist, diese Frage ist metaphysisch und kann daher von einer empiristisch arbeitenden Wissenschaft nicht beantwortet werden. Der empirisch arbeitende Forscher sieht die Außenseite der Dinge, nicht aber das geistige Band, das sie zusammenhält, denn dieses ist nicht

sichtbar. Könnte es auch eine Forschung geben, die nicht nach dem mit den Sinnen wahrnehmbaren Gegenstand fragt, sondern nach dem inneren »Ziel«, aus dem die Dinge leben? Eine solche metaphysische, über die Empirie hinausgehende Betrachtung der materiellen Welt ist denkbar. Sie soll uns unter dem Stichwort »Entelechie« beschäftigen.

Entelechie

Entelechie ist das, was die Teile des Ganzen zusammenhält. Sie macht aus Buchstaben ein Wort, sie ist im Ganzen zu finden, nicht aber in seinen Bestandteilen; sie ist nicht im Stofflichen, und bei einer Analyse bleibt sie auf der Strecke.

Man kann nicht gerade behaupten, das Wort Entelechie gehöre zu unserer Umgangssprache. Doch lohnt es sich trotzdem, darüber nachzudenken. Das griechische Wort Entelechie bedeutet etwa »sein Ziel, seine Vollendung in sich tragend«, oder »Wesensvollendung«. Der Begriff geht auf Aristoteles zurück, leider tut der uns jedoch nicht den Gefallen, ihn so zu definieren, daß man ihn leicht festhalten kann.

In seinem Werk »Metaphysik« geht es Aristoteles um die Frage nach der »Substanz«. Dies ist natürlich kein chemisches Problem, sondern ein metaphysisches, das trotz unserer modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht sinnlos wird. »Was aus irgendwelchen Bestandteilen so zusammengesetzt ist, daß das Ganze eine Einheit bildet, also nicht wie ein Haufen sondern wie eine Silbe, (das ist offenbar mehr als die Summe seiner Bestandteile). Eine Silbe ist nicht nur gleich den Lauten (die sie bilden): die Silbe ba ist nicht gleich $b + a$... Die Silbe ist also etwas, das nicht bloß aus den Lauten, dem Vokal und dem Kon-

sonanten, besteht, sondern noch etwas Weiteres.« Dieses Wirkprinzip gilt für alles. Was ist eine hölzerne Hermesstatue? Sie ist ein abstrakter Begriff, solange sie nicht aus einem Material besteht. Holz ohne Form ist ebenfalls abstrakt. Holz (Material) und Hermesbild (Form) bilden zusammen die Statue. Was also Material und Form miteinander zur Einheit im konkreten Gegenstand verbindet, das ist die Entelechie.

Nun gibt es bei Aristoteles noch einen weiteren Begriff in diesem Zusammenhang: die Energiea (Energie, Tatkraft, Wirklichkeit). Die Energie ist das, was die Entelechie in Gang bringt und unterhält. Seele (Entelechie) und Körper bilden den Menschen, sie werden durch das Leben (Energie) zusammengehalten. Eines kann ohne das andere nicht bestehen. So etwa kann man die Vorstellungen des Aristoteles verstehen.

Haben solche Überlegungen heute noch irgendeine Bedeutung? Dies ist sehr wohl denkbar. Da die Wesensverwirklichung sich in den Teilen nicht finden läßt, kann die Naturwissenschaft normalerweise mit ihr nichts anfangen. Und doch wäre es möglich, hierüber wieder mehr zu erfahren. Denn die Frage bezieht sich nicht nur auf Sachen und Individuen, sondern z. B. auch auf menschliche Gesellschaften und größere Zusammenhänge in der Natur. Hier könnte eine Forschung betrieben werden, die sich mit dem »geistigen Band« über den Dingen befaßt. Dies war auch ein zentrales Thema in Goethes Altersweisheit. Deshalb läßt er den Mephisto im Faust (2. Teil) zynisch sagen:

Wer will was Lebendig's erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben;
Dann hat er die Teile in der Hand,
Fehlt, leider! nur das geistige Band.

Das geistige Band schafft und unterhält Leben und Ordnung. Fehlt es, oder läßt es nach, nimmt etwas anderes zu: die Entropie.

Entropie

Die »Entropie« ist ein Begriff aus der Wärmelehre. Dort steht sie für das Maß der Ungeordnetheit, die durch Vermischung entsteht. Ganz einfach gesagt: Mischt man kaltes und warmes Wasser, dann entsteht lauwarmes. Die Entropie (in der Badewanne) nimmt so lange zu, bis eine gleichmäßige Temperatur entsteht, also ein thermisches Gleichgewicht erreicht ist. Gießt man Tinte ins Wasser, dann breitet sie sich aus. Aus zwei getrennten Flüssigkeiten entsteht eine einheitliche. Dieser Ungeordnetheit strebt alles zu.

Alles Strukturierte neigt dazu, sich aufzulösen, es sei denn, es wirken aufbauende, schöpferische, generative Kräfte, um das ständig hinzudrängende Chaos zu bekämpfen. Es ist, als ob hier ein geistiges, lebensförderndes und ein materielles todbringendes Prinzip im Widerstreit wären.

Der britische Physiker und Astronom Sir James Jeans (1877-1946) schrieb Anfang dieses Jahrhunderts: »Die Entropie muß ständig zunehmen: Sie kann nicht stillstehen, bis sie so weit zugenommen hat, daß eine Steigerung nicht mehr möglich ist. Wenn dieses Stadium erreicht ist, wird weiterer Fortschritt unmöglich und das Weltall tot sein. Daher erlaubt sich die Natur (...) nur zwei Alternativen: Fortschritt und Tod. Der einzige Stillstand, den sie sich erlaubt, ist der Stillstand des Grabes.« Das Prinzip, wonach sich die einebnende Wirkung der Entropie ausbreitet, wenn das Trennende, Ordnende schwächer wird oder aufgehoben ist, gilt weit über die eigentliche Physik hinaus in allen Lebens- und Denkbe-

reichen. Dazu zwei Beispiele aus ganz anderen Gebieten: Die weltweit sich ausdehnenden einheitlichen landwirtschaftlichen Anbaumethoden führen zu einer Reduzierung der natürlichen Artenvielfalt, nicht nur bei den Erzeugnissen, sondern in der gesamten Natur. Der Weltmarkt wird zunehmend einheitlicher. Diese Entwicklung wird innerhalb Europas auch politisch gefördert. Stammesgrenzen und Stammeseigenheiten, Trachten, Dialekte, ganze Sprachen, Sitten, kulturelle Besonderheiten verschwinden zu Gunsten einheitlicher Moden und Gewohnheiten. Dies alles kann zwar durchaus auch positiv gesehen werden, nur könnte es dazu führen, daß mit dem Verschwinden kultureller Besonderheiten die ganze Kultur mitverschwindet. Was die Völker trennt, ist zugleich das, was sie in sich zusammenhält. Jede Befruchtung ist zugleich Vermischung.

Entropische Vorgänge sind nur durch energieverbrauchende, lebendige Kräfte aufzuhalten oder umzukehren. Der Kühlschrank verbraucht Strom, dafür trennt er »laue« Luft in kalte und warme. Schalten wir den Strom aus oder lassen wir die Tür offen, vergeht sein Werk von selbst.

Außerhalb der Physik sind solche Trennwirkungen nicht eindeutig faßbar. Es sind geistige Einflüsse, die Ungeordnetes in eine neue Ordnung bringen, es sind fortschreitende, lebenserhaltende Kräfte. Im Menschen können sie nur wirken, soweit und solange er willens und bereit ist, das, was auf ihn zukommt, auf immer neue und andere Weise anzunehmen und zu verarbeiten. Sowie er meint, er habe eine nicht mehr weiter zu entwickelnde Erfahrung gemacht, breiten sich Stillstand und geistiger Tod aus. Für die Darstellung der Arten, wie Neues im Menschen verkraftet werden kann, leistet die deutsche Sprache eine großartige alphabetische Leistung: Erfahrung - Erkenntnis - Erleuchtung.

Erfahrung - Erkenntnis - Erleuchtung

Kant mischt mit, wenn es um die Ausbildung eines Malerlehrlings geht, er bleibt allerdings weit im Hintergrund. Dies zeigt eine Szene zum Thema Erfahrung:

MEISTER: Stell die Leiter besser hin, sonst liegst du gleich unten!

AZUBI: Ja.

MEISTER: Sag doch nicht immer gleich ja! Ich weiß doch, daß du es nicht gehört hast. Hast du es jetzt gehört?

AZUBI: Jaaa.

Der junge Mann hat zunächst etwas über seine Ohren erfahren und doch nicht »erfahren«. Angenommen, er wäre mit der Leiter gekippt, dann hätte er zusätzlich eine »Erfahrung gemacht«, die auch über die Knochen wahrzunehmen und wesentlich wirksamer gewesen wäre.

Hier wird deutlich, wie weit der Weg vom oberflächlichen Vernehmen bis zur Verhaltensänderung durch Erfahrung sein kann. Die Sinneseindrücke als solche sagen noch nicht alles, denn es geht nicht nur darum, etwas mehr oder weniger mechanisch aufzunehmen, es kommt darauf an, was wir aus ihnen schaffen. »Hören« wir, was an unsere Ohren dringt, »sehen« wir, was uns vor Augen kommt, oder muß da etwas hinzutreten, was die Sinne nicht allein leisten können?

Kant unterscheidet grundsätzlich zwischen Erfahrungen und Erkenntnissen. Eine Erfahrung gelangt über die Sinne zu uns (a posteriori), die Erkenntnis kann uns durch die Vernunft »unabhängig von aller Erfahrung« (a priori) zuteil werden. Diese grundlegende Unterscheidung war Kant so wichtig, daß er sie schon in die »Vorrede« seiner »Kritik der reinen Vernunft« aufgenommen

hat, denn das ganze Werk fußt auf dieser gedanklichen Trennung. Allerdings fangen dann in der Praxis sehr schnell Fragen an: Wo sind denn die »reinen« Erkenntnisse a priori, »denen gar nichts Empirisches beigemischt ist«? Denn schon der Satz, »jede Veränderung hat ihre Ursache,« ist nach Kant nicht »rein«, weil »Veränderung ein Begriff ist, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann«. (Einleitung I)

Überlegt der Malerlehrling für sich allein: »Wie stelle ich es an, daß ich nicht von der Leiter stürze?«, dann ist dieses Denken vielleicht von Vernunftkenntnis a priori mitgeprägt. Es ist jedoch kein Werk der »reinen Vernunft«, weil eine rutschende Leiter sicher auch zu seinem Erfahrungshorizont gehört. Die Kantsche Unterscheidung ist also für unser Denken wichtig: Was kommt aus meinem Innern, was sagt mir meine Vernunft, und was weiß ich aus Erfahrung? In der Praxis ist diese Trennung allerdings nur in wenigen Fällen möglich, weil normalerweise beides zusammenkommt. Solange der Azubi aber nur hört, wie er die Leiter aufstellen muß, und das Gehörte nicht mit der Vernunft zu einer Erkenntnis verarbeitet, hat er nicht viel davon. Erfahrung muß verinnerlicht werden, sonst blättert sie gleich wieder von uns ab.

Erfahrungen kann man sammeln und zusammen mit der uns gewissermaßen als Festplatte eingebauten Vernunft zu Erkenntnissen verarbeiten. Es gibt jedoch »Erfahrungen«, die noch tiefer in einen Menschen eindringen können, aber völlig subjektiv bleiben müssen. Es sind »Erleuchtungen«. Die Bandbreite dessen, was man sich darunter vorstellen oder nicht vorstellen kann, ist weit. Wesentlich bei einer Erleuchtung ist der Lichtstrahl, der mitunter wie ein Blitz auf einen Menschen niedergehen und ihm einen neuen Bewußtseinsinhalt vermitteln kann. Erleuchtung ist nicht ein Werk der Vernunft, weshalb Kant mit diesem Begriff nichts anfangen konnte. Es klingt

eigenartig: die »Aufklärung« wollte nichts von »Erleuchtung« wissen. Noch eigenartiger wird das, wenn man beachtet, daß im Englischen dafür neben »inspiration« das gemeinsame Wort »enlightenment« gebraucht wird. Aber Erleuchtung kann man eben nicht definieren, weil sie im Gegensatz zur Vernunft als von außen kommend erfahren wird. Sie erscheint also weder aus der Vernunft noch über die Sinne, sie ist gewissermaßen ein dritter Weg.

Was der Mensch dabei »erfährt«, kann auf verschiedenen Ebenen liegen: Ein neues Konstruktionsprinzip für Katalysatoren, die Anordnung der Atome im Benzolmolekül, die Vision der Zeitlosigkeit oder die Begegnung mit Gott im brennenden Dornbusch. Das »Thema« der Inspiration (Eindringen des Geistes) hängt vom suchenden Menschen ab, es ist subjektiv. Das Wesentliche hierbei ist, daß die Erleuchtung nicht intellektuell konstruiert sein kann. Sie kann zwar im Menschen vorbereitet sein, auch durch äußere Erfahrung, aber sie kommt oder kommt nicht, sie erscheint wie von außen und kann »als die Gnade einer höheren Macht« angesehen werden. (Werner Heisenberg in: Dürr, Physik und Transzendenz)

Erfahrung - Erkenntnis - Erleuchtung könnte man vielleicht auch als drei Stufen des menschlichen Bewußtseins werten, sie führen in höhere, nur dem Menschen zugängliche Ebenen, während das Tier, wenn es vor Entscheidungen gestellt wird, mitunter eigenartige »Probleme« zu lösen hat.

Esel

Der Esel gilt im Gegensatz zum Fuchs nicht gerade als schlaues Tier. Ob diese Wertung zoologisch gerechtfertigt ist, soll hier nicht entschieden werden. Doch das zahme, nützliche Tier muß schon seit Urzeiten herhalten,

wenn es um die Rationalität einer Entscheidung geht. Der 66 n. Chr. verstorbene Hofmarschall des Kaisers Nero, Petronius Arbiter, schrieb folgenden Satz: »Qui asinum non potest, stratum caedit«, wer den Esel nicht schlagen kann, schlägt den Packsattel, oder frei übersetzt: »Den Sack schlägt man, den Esel meint man.« Die nächste Stufe des Ausweichens ist die: man lästert über das Tier und meint den Menschen. Dante hatte das nicht nötig und verdrängte nichts. Eine alte Weisheit formulierte er in seiner Göttlichen Komödie (Das Paradies, 4. Gesang) so:

»Der freie Mensch wird zwischen zweien Speisen,
Gleichfern gleichlockend, hungern und vergehen,
Eh er den Vorzug einer wird erweisen.«

Selbst der freie Mensch kann sich nicht entscheiden, wenn er die Wahl zwischen zwei Alternativen hat, die beide die gleichen Vorzüge haben. Dieses Entscheidungs-dilemma soll im vierzehnten Jahrhundert (also zeitlich nach Dante) der französische Scholastiker Jean Buridan einem Esel unterstellt haben. Seine Behauptung hat er vielleicht im mündlichen Unterricht aufgestellt, denn in seinen Schriften findet sie sich nicht. Buridans Esel ist zwischen zwei gleichverlockenden Heuhaufen verhungert, weil er sich nicht für einen von beiden entscheiden konnte. Mit dieser scholastischen Spitzfindigkeit wollte Buridan möglicherweise darlegen, wie bei einem vernünftigen Wesen jede Entscheidung letzten Endes auch auf Zufall beruhen muß. Ein Esel ist, wer sich nicht dazu bekennt. Wir müssen uns nicht nur entscheiden, wenn beide Heuhaufen objektiv gleich verlockend sind, sondern auch dann, wenn wir nicht wissen, welches der bessere ist. Der amerikanische Astrophysiker Frank J. Tipler nimmt den Buridanschen Esel zum Anlaß, im menschlichen Gehirn eine Art »Zufallsgenerator« zu vermuten, der

uns in Tausenden von kleinen und kleinsten »Entscheidungen« auf eine spontane »Problemlösung« festlegt, ohne daß wir bewußt eine Auswahl getroffen hätten. Wenn es nicht so wäre, müßten wir ja schon bei der Entscheidung, ob wir unseren Weg mit dem rechten oder linken Fuß beginnen sollen, verzweifeln.

Bei allen diesen Vorgängen gehen wir von der Neutralität und Gleichwertigkeit unserer Alternativen aus. Wie entscheiden wir uns aber dann, wenn wir zwischen einem verlockenden Heuhaufen, der für einen anderen Esel bestimmt ist, und dem uns vorgesetzten feuchten, abgestandenen Heuhaufen »wählen« können? Gibt es eine innere Stimme, die uns sagt, daß wir uns mit dem uns Zugewiesenen begnügen müssen? Hilft uns ein inneres a priori eingebautes Grundmuster nicht nur zur günstigsten, sondern auch zu einer gerechten Entscheidung? Dies führt uns zur menschlichen Urfrage nach Gut und Böse, mithin zur Ethik.

Ethik

Das Kuckuckweibchen legt ein Ei in ein fremdes Nest, z. B. in das eines Stelzenpaares. Der durch einen solchen »Brutparasitismus« betrogene Vogel brütet das »feindliche« Kuckucksei aus, seine eigene Brut wird aus dem Nest gedrängt und geht zugrunde. Trotzdem wird das eingeschmuggelte Junge mit großer Aufopferung gefüttert und gepflegt. Ist der Kuckuck böse?

Der »böse« Wolf reißt ein »frommes« Lamm und frißt es. Nicht erst seit es Konrad Lorenz in seinem Buch »Das sogenannte Böse« (1963) so dargestellt hat, weiß man, daß wir kein ethisches Werturteil abgeben dürfen, wenn das Tier nach seinem natürlichen Trieb handelt, um zu überleben. Das Tier hat keine Wahl und keinen freien Willen,

sein Handeln ist in seiner Natur, in seinen Instinkten festgelegt. Es kann nur handeln, wie es muß. Und der Mensch? Was ist, wenn er nach seinen Instinkten handelt, die ihm ja auch von der Natur mitgegeben sind?

Nach der biblischen Schöpfungsgeschichte lebte der »Urmensch«, zunächst im Paradies, dem Garten der Arg- und Sorglosigkeit. Aus ihm wurden Adam und Eva vertrieben, weil sie die ein vollkommen natürliches Wesen nicht interessierende Frage nach Gut und Böse gestellt hatten. Für den biblischen Autor steht am Beginn des Menschseins sein Erwachen zur Freiheit, zum Selbstbewußtsein und zur Verantwortung für sein Handeln. Der Freiheit, gut oder böse zu handeln, ist der Mensch ausgeliefert, und nur er. Seine Freiheit ist Strafe und Gnade zugleich.

Seit der Zeit, als das erste Buch Mose (Genesis) formuliert worden ist, wurde unendlich viel über ethische Fragen nachgedacht und geschrieben; in seiner knappen und präzisen Schilderung des Grundproblems wurde dieser Text bis dato noch nicht übertroffen. Kommissionsgutachten und Arbeitspapiere über die Frage, wann, wo und wozu beispielsweise Genmanipulationen ethisch gerechtfertigt sind, enthalten wesentlich mehr Worte als die drei ersten Kapitel der Bibel, sind aber vermutlich etwas weniger bedeutsam.

In der Ethik, der Lehre von Gut und Böse, gibt es zwei wesentliche Grundprobleme:

- Woher stammen ethische Wertmaßstäbe, und warum sollen wir an sie gebunden sein?
- Wie sollen wir uns verhalten?

Obwohl beide Fragen seit dem Heraustreten der Menschheit aus dem Stadium des schuldunfähigen Naturwesens immer wieder gestellt wurden und werden, weiß man über sie nur das eine sicher, daß sie sich nie zeitlos und eindeutig beantworten lassen. Alles, was über Ethik je ge-

sagt und geschrieben wurde, waren nur unvollkommene, tastende Versuche, ein unlösbares Problem zu lösen. Zur Frage nach Woher und Warum der ethischen Maßstäbe gibt es verschiedene Antworten, von denen hier einige Beispiele genannt werden können.

1. Ethische Werte und Normen sind nicht Menschenwerk, sie sind von Gott gegeben (z.B. in den Zehn Geboten). Wer sie verletzt, begeht eine Sünde. Der Mensch muß sich der göttlichen Ordnung unterwerfen, nur so kann er Gnade erlangen. Dies gilt z. B. auch im Islam: »Wisset, daß Allah streng ist im Strafen und daß Allah allbarmherzig, verzeihend ist.« (Koran, Sure 5/99)

2. Eine ethische Grundausrüstung ist dem Menschen von Natur aus (a priori) mitgegeben, sie muß also nicht erlernt werden. (»Das moralische Gesetz in mir«, Kant). Damit verwandt, wenn auch anders begründet, ist die These: Ein ethisches Gerüst haben auch Tiere, und unter ihnen nicht nur Primaten (»Menschenaffen«). Es gibt dort Zusammenhalt, Fürsorge, Schutz, Treue u. a. Die Evolution begünstigt Stämme, die diese Formen einer natürlichen Ethik pflegen.

3. Der Mensch strebt nach Glück, seelischer Gesundheit und Wohlbefinden. Nur wer sich an ethische Werte hält, kann sich diesem hohen Ziel nähern. Rücksichtsloses, andere schädigendes Verhalten bringt ihm auf Dauer kein Glück. (»Das Leben eines Gerechten wird am wenigsten von Unruhe gestört, das des Ungerechten ist mit größter Unruhe angefüllt«, Epikur 341-270 v.Chr.) Der Unterschied zu Punkt eins besteht darin, daß hier keine Macht aus dem Jenseits zur Begründung herangezogen wird. Ethisch richtiges Verhalten bringt uns zumindest in diesem Leben einen seelischen Vorteil.

4. Der Mensch selbst trägt die Verantwortung für das Zusammenleben mit seinen Mitmenschen. Er muß sich am Aufbau und an der Erhaltung einer Ordnung beteiligen.

Er kann nur das für richtig halten, was er von allen anderen auch erwartet. Diese Ansicht kommt z. B. in Kants kategorischem Imperativ zum Ausdruck, der zum Thema Moral später vorgestellt werden soll.

5. Es gibt keine objektiv erkennbaren, aus der Natur des Menschseins herauslesbaren ethischen Werte. Was der Mensch dafür hält, ist nur eine immer wieder übertragene Konvention, die nie unabhängig von den jeweils herrschenden gesellschaftlichen Strukturen beurteilt werden kann.

6. Der Staat als weltliche Macht gibt die Normen vor, die als »ethisches Mindestmaß« erforderlich sind, wenn nicht Chaos und Anarchie ausbrechen sollen. Wer diese Normen verletzt, muß Strafen durch die staatliche Gewalt auf sich nehmen. Darüber hinausgehende sittliche Werte sind mehr oder weniger unverbindliche Privatangelegenheit. Die staatliche Gewalt verzichtet auf ein moralisches Werturteil, sie legt nur die Folgen fest. Jeder weiß, daß Lügen verwerflich ist. Der Staat bewertet die »Lüge« (»Vorspiegelung falscher Tatsachen«) aber nur dann, wenn sie wie z. B. beim Betrug ein konkret bezeichnetes Rechtsgut (das Vermögen) eines anderen verletzt. Das privatrechtliche Gebot, sich an »Treu und Glauben« und an die »Verkehrssitte« zu halten, gilt für die Vertragsauslegung und für eine zu erbringende Leistung, es enthält keine darüber hinausgehende ethische Wertung.

Diese sechs hier beispielhaft genannten Thesen zum Woher und Warum der Ethik widersprechen und überlagern sich teilweise. Keine von ihnen kann für sich allein alle Fragen abdecken. Wie zum Thema »Dialektik« ausgeführt wurde, kann die Wahrheit nicht in, sondern nur über diesen unvollkommenen Antworten liegen.

Nach der bisher erörterten Frage: Woher stammen die Maßstäbe, wenden wir uns nun dem anderen Problem zu: Welche Werte soll der Mensch anerkennen, und wie

soll er sich verhalten? Soweit es sich dabei um Verhaltensforderungen handelt, die allgemein oder überwiegend anerkannt sind, kann man hier auch von »Moral« sprechen. Moralvorschriften können konkret sein, Ethik ist normalerweise abstrakt.

Hier gibt es verschiedene Wertordnungen.

1. Die unterste Stufe ist das schon erwähnte ethische Mindestmaß, das durch die Rechtsordnung gefordert wird, unabhängig davon, ob sie schriftlich niedergelegt, mündlich überliefert oder durch die richterliche Urteilspraxis konkretisiert wird. Aus dem ethischen Gebot »Du sollst Vater und Mutter ehren« werden lediglich Bestimmungen wie die über Unterhaltspflicht und Sorgerecht abgeleitet. Aus dem Gebot zur Wahrhaftigkeit, »Du sollst kein falsch Zeugnis reden«, werden, wie erwähnt, nur einzelne konkret faßbare Straftatbestände abgeleitet.

2. Die nächste Stufe sind die ethischen Grundwerte, wie sie seit dem Mittelalter in den je sieben »Kardinaltugenden« positiv und »Todsünden« negativ formuliert werden.

3. Welches nun die Normen für ein ethisch »richtiges«, moralisches Verhalten sind, und wie man zu ihnen kommt, darüber haben sich fast alle Philosophen und natürlich nicht nur sie ausgelassen. Hier zeigen sich radikale Gegensätze. Schopenhauer sieht das Mitleid »als alleinige Quelle der Handlungen von moralischem Wert« (III, 566). Im Gegensatz dazu lehnt Nietzsche gerade dieses ab. Er behauptete, jede Moral sei »ein Stück Tyrannei gegen die Natur« (II, 645).

4. Geht man davon aus, daß unsere ethischen Wertungen aus einem Gemisch verschiedenartiger Herkunft stammen, vom genetischen Programm über tradierte Sitten bis zur Verantwortlichkeit gegenüber einer transzendenten Macht, dann erklärt dies wenigstens zum Teil die Widersprüchlichkeit aller Aussagen. Wenn eine ethische Grundforderung zum Beispiel die »Ehrfurcht vor dem

Leben« ist (Albert Schweitzer), dann wissen wir dennoch, daß überall zur Aufrechterhaltung von Leben anderes Leben zerstört werden muß. Wenn wir annehmen, daß Grundlagen unserer Wertungen aus der Evolution auf uns überkommen sind, dann wissen wir trotzdem, daß unsere Instinkte uns nicht gerade immer zum Guten treiben.

5. Ein anderer Ansatzpunkt für ethische Fragestellungen ist deren Ziel: Was ist wesentlicher, das Gute zu verwirklichen, auch um den Preis, daß mitunter zweifelhafte Wege beschriftet werden müssen (Erfolgsethik), oder genügt es, sich kompromißlos zu guten Werten zu bekennen, unabhängig davon, ob sie in der Praxis durchsetzbar sind? (Wertethik)

6. Die oberste Stufe der ethischen Forderungen ist zugleich auch die der abstraktesten Begriffe. Nächstenliebe und eine richtig verstandene Feindesliebe, Selbstüberwindung und Demut, Verantwortung für das Ganze, auch soweit es eigenen Interessen nicht dient. Dies alles kann sich nicht mit dem guten Willen begnügen, sondern es erfordert aktives Tun. Darauf wies Albert Schweitzer hin in seinem Buch »Die Weltanschauung der indischen Denker - Ethik und Mystik«. Er faßt das so zusammen: »Die elementarste Ethik, wie sie sich nicht nur beim Menschen, sondern auch bei höher entwickelten Geschöpfen findet, ist also Betätigung der Solidarität mit dem uns in unmittelbarer Weise zugehörigen anderen Leben. (...) Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles was lebt.« (S. 209)

Werte, die über die eigene Spezies hinausreichen, lassen sich aber nicht oder doch nur ganz indirekt durch den evolutionären Prozeß erklären, aus dem die Menschheit hervorgegangen ist, denn sonst würden sie nicht seit Jahrtausenden immer wieder vergeblich gefordert. Erklärt wenigstens die Evolution, warum die Menschen nie zum dauerhaften Frieden finden?

Evolution

Als Antoine de Lamarck behauptete, die Hälse der Giraffen seien im Lauf der Entwicklung länger geworden, damit sie an immer höheren Bäumen fressen könnten, suchte er nach einem Prinzip, das z. B. auch seinen Zeitgenossen Goethe jahrelang mehr beschäftigte als seine Dichtung. Schließlich schrieb er mehrere Schriften über Bildung und Umbildung organischer Naturen. Dann aber, als 1859 das Buch »Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl« von Charles Darwin erschien, löste es einen regelrechten Kulturschock aus, weil darin ganz deutlich zum Ausdruck kam, daß auch der Mensch von primitiveren Lebewesen abstammen mußte. Vereinfachendes Schlagwort: »Der Mensch stammt vom Affen ab«, wobei man sich nicht auf den Affen festlegen mußte, denn auch dieser hatte noch primitivere Vorfahren. Darwin beschreibt sein Prinzip so: »Man kann im bildlichen Sinne sagen, die natürliche Zuchtwahl sei täglich und stündlich dabei, allüberall in der Welt die geringsten Änderungen aufzuspüren und sie zu verwerfen, sobald sie schlecht sind, zu erhalten und zu vermehren, sobald sie gut sind; still und unsichtbar wirkt sie, wann und wo immer sich eine Gelegenheit bietet, an der Verbesserung der organischen Welt und ihrer organischen und anorganischen Lebensbedingungen.« (Kap. IV)

Darwin wußte noch nichts von »zufälligen« Mutationen, die nach der modernen, neodarwinistischen Lehre die einzige Ursache von vererblichen Änderungen der Merkmale von Lebewesen sein sollen. Zufällige Änderungen und ihre dementsprechende Unterwerfung im Kampf ums Dasein (struggle for life) führen zum Überleben der bestangepaßten Arten (survival of the fittest). Was aber Darwin und seine Nachfolger immer noch nicht befriedigend erklären können, ist das Fehlen der Zwischenglieder

in der Entwicklung. Darwin ging davon aus, daß die Natur keine Sprünge macht, und schrieb seine Unkenntnis der fehlenden Zwischenglieder den noch unvollständigen Forschungsergebnissen zu. Immerhin müssen ja auch die Arten der Zwischenglieder Millionen Jahre lang lebensfähig gewesen sein, sonst hätten sie sich nicht durch kleinste Änderungen allmählich fortentwickeln können. Man hat Reste früherer Menschenarten gefunden, die uns zwar ein wenig affenartiger erscheinen als wir uns selbst, aber ob und inwieweit unser Stammbaum zu ihnen führt, das ist nicht so ohne weiteres nachzuweisen. Es ist kein Wunder, wenn neue Theorien für die Formenbildung in der Natur über Darwin und seine Nachfolger hinausgehen. So spricht zum Beispiel der britische Biochemiker Rupert Sheldrake (geb. 1942) von zeit-, raum- und materieunabhängigen morphischen Feldern, die Wachstum, Entwicklung und Artenwandel über eine Art Resonanz beeinflussen. Der britische Physiker F. David Peat sucht über den Begriff »Synchronizität« nach bislang verborgenen Ordnungen und Übereinstimmungen in der Natur. Derartige Theorien konnten sich bis jetzt gegen den etablierten materialistischen Neodarwinismus noch nicht durchsetzen, obwohl sie manches plausibel erklären könnten.

Dies alles ist neben dem biologischen auch ein philosophisches Problem. Unter der Herrschaft des Neodarwinismus gilt, daß alles, was der Mensch ist, kann und weiß, das Ergebnis eines evolutionären Prozesses ist. Der Mensch erkennt nur das, was er im Kampf ums Dasein in Tausenden von Generationen benötigt hat. Mehr hat ihm die ökonomische Natur nicht mitgegeben. Seine Ethik ist somit nichts anderes als eine »funktionale Strategie im Dienst der Selektion«. (Eduard Zwierlein im Nachwort zu Darwins »Die Entstehung der Arten«) Derart rein materialistische Positionen werden sogar heute gelegentlich noch

ernstgenommen und vertreten, zumindest von denen, die das Wirken geistiger Kräfte bestreiten, weil sie in der Materie unauffindbar sind. Wenn die Menschheit jedoch zum Beispiel einen Platon, Shakespeare oder Mozart hervorgebracht hat, dann ist doch zu fragen, ob hier der reine Zufall etwas an der Menschheit zuwege gebracht hat, was ihr zum besseren Überleben hilft, oder ob nicht doch auch andere Kräfte und Einflüsse als der nackte Zufall denkbar sind, um zu erklären, warum die Welt so geworden ist, wie sie ist.

Von der Frage, ob die Evolution blinde Schritte unternimmt, die ihren Sinn erst aus dem Überlebenskampf beziehen, oder ob hier gezielte Sprünge stattfinden, hängt letztlich auch unsere Befindlichkeit in der Existenz ab: Sind wir allein oder in eine Ordnung eingebunden?

Existenzphilosophie

Die schrankenlose Eigenverantwortung des Menschen in allem, was er erkennen und glauben kann, war das zentrale Thema für Sören Kierkegaard. Glauben kann man nicht lehren, sondern nur erfahren, wenn man sich persönlich zu ihm entschließt. »Unsere Zeit kennt aber eigentlich keine andere Mitteilung als dies dürftige: Dozieren. Man hat vollständig vergessen, was Existieren heißt. Alle Mitteilung über das, was Existieren heißt, erfordert einen Mitteilenden (...) Die Mitteilung erhält durch den Mitteilenden einen Widerspruch und wird zur indirekten Mitteilung, sie stellt dich vor eine Wahl: ob du ihm glauben willst oder nicht.« (Einübung, S. 165) Der denkende Mensch wird also auf diese Weise mitverantwortlich für seine Wahrheit. Sie kann nicht von außen kommen, also nicht einfach doziert werden, sie wird wesentlich erst für den, der sie glaubt.

Für Kierkegaard ist jede mit dem Anspruch auf Wahrheit auftretende Lehre, also insbesondere die der Kirche, kein Beitrag zu einem persönlichen Glauben. Ein religiöser Mensch muß den Glauben in seiner ganzen Existenz selbst erfahren, alles andere schadet ihm nur.

Auf dieser Grundeinstellung bauen Existenzphilosophie und Existenzialismus auf. Karl Jaspers sagte, die Aufgabe der Existenzphilosophie sei: »Die Wirklichkeit im Ursprung zu erblicken und sie durch die Weise, wie ich denkend mit mir selbst umgehe, - im inneren Handeln - zu ergreifen (...) Wir sind nicht bloß da, sondern unser Dasein ist uns anvertraut als Stätte und als Leib der Verwirklichung unseres Ursprungs.« (Existenzphilosophie, S. 1) Jaspers sieht den Menschen im Gegensatz zu den (französischen) Existentialisten nicht als Alleingelassenen. »Daß er auf sich selbst steht, verdankt er einer unerreichbaren, nur in seiner Freiheit selber fühlbaren Hand aus der Transzendenz.« (Der philosophische Glaube, S. 53). »Der Mensch weiß nicht, wer Gott ist und was Gott will. Aber: Gottes Stimme liegt in dem, was dem einzelnen, aufgeschlossen für Überlieferung und Umwelt, aufgeht als eigene Überzeugung.« (a.a.O., S. 57) Der Mensch kann sich also nicht auf Gott berufen, solange er nicht selbst zur Erkenntnis kommt.

Der nächste Denk-Schritt ist der zu einem Menschen, der nicht nur sein Denken, sondern überhaupt sein Dasein nicht als Selbstverständlichkeit begreift. Heidegger beschrieb dies im folgenden Satz: »Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein. Diese Möglichkeit hat das Dasein entweder selbst gewählt, oder es ist in sie hineingeraten oder je schon darin aufgewachsen.« (Sein und Zeit, S. 12) Diesen Gedanken greift Sartre in seinem Werk »Das Sein und das Nichts« auf seine Weise wieder auf. Sein Mensch ist nicht nur ohne Gott.

Seine Freiheit ist die seiner mitunter ärmlichen Existenz. »Ich bin weder >frei<, dem Schicksal meiner Klasse, meines Volkes, meiner Familie zu entgehen, noch auch mir Einfluß oder ein Vermögen zu schaffen, noch meine unbedeutendsten Neigungen oder meine Gewohnheiten zu besiegen (...) ich muß mein Tun zwischen die Kettenglieder des Determinismus einfügen (...) ich bin demzufolge dazu verurteilt, die Welt sich gemäß den Wandlungen meines Bewußtseins verändern zu sehen.« Und doch gibt es auch für Sartre einen Spielraum, die Existenz zu erleben: »Jener Felsblock, der einen unermesslichen Widerstand bekundet, wenn ich ihn fortbewegen will, ist dagegen eine wertvolle Hilfe, wenn ich hinaufklettern und die Landschaft betrachten will.« (Das Sein und das Nichts, S. 610 f.)

Albert Camus zeigt in seinem Roman »Die Pest« eine ganz andere Möglichkeit der Existenz. Er schildert einen Menschen, der als Arzt unter Einsatz seines Lebens gegen das Böse (die Pest) kämpft, ohne auf dauernden Erfolg oder auf Dank im Diesseits oder gar im Jenseits hoffen zu können.

»Eigentlich, sagte Tarrou schlicht, möchte ich gerne wissen, wie man ein Heiliger wird.

- Aber Sie glauben ja nicht an Gott.

- Eben. Kann man ohne Gott ein Heiliger sein, das ist das einzig wirkliche Problem, das ich kenne...«

Einige Sätze später wird dieses Gespräch so fortgesetzt:

» - Vielleicht, erwiderte der Arzt. Aber wissen Sie, ich fühle mich mit den Besiegten enger verbunden als mit den Heiligen. Ich glaube, daß ich am Helden-tum und an der Heiligkeit keinen Geschmack finde. Was mich interessiert, ist, ein Mensch zu sein.«

Der Mensch, der keine Ansprüche an die Zukunft und an einen Gott stellen kann, der einen aussichtslosen Kampf wie Sisyphos immer wieder aufnimmt, wird zum Leitbild einer so zu verstehenden Existenz. Wer auf sich selbst geworfen ist, empfindet seine existenzbegründende Allein-gelassenheit, sie verschafft ihm das Gefühl der Freiheit. Täuscht uns dieses Gefühl?



Freiheit

Freiheit wovon und Freiheit wofür? In der englischen Sprache gibt es immerhin zwei Begriffe: das westgermanische Wort >freedom< als persönliche Freiheit, auf die der Gefangene und Unterdrückte hofft, und das aus dem Französischen stammende Wort >liberty<, den etwas abstrakteren Freiheitsbegriff, nicht nur als Staatsideal, sondern auch als Freiheit, etwas zu tun oder zu lassen, wobei es in dieser Hinsicht natürlich auch sprachliche Überschneidungen geben kann.

Und wie sieht es mit der inneren Freiheit des Menschen aus? Wenn wir von einem uns übergeordneten göttlichen Willen ausgehen, dann ergibt sich für den Denker ein unlösbares Dilemma: Wenn alles für uns vorherbestimmt ist, wenn unsere Handlungen also determiniert sind, dann haben wir keinen freien Willen, wir sind dann nichts anderes als Marionetten am göttlichen Faden. Haben wir aber andererseits die Freiheit zum Guten *und* zum Bösen, dann können wir auch das tun, was Gott nicht will, was ihn zum nicht allmächtigen Betrachter und Beurteiler menschlicher Bosheit machen würde. Den ersten Konflikt zwischen Gott und Mensch im Paradies haben wir ja bereits beim Thema Ethik betrachtet.

Es gibt jedoch noch eine weitere, von innen her kommende Schranke der menschlichen Freiheit. Wir sind durch un-

sere Herkunft, unsere ererbten Anlagen, unseren Charakter, unser Unbewußtes unbekannter Herkunft, unsere Umwelt, unsere Mitmenschen und nicht zuletzt durch die auf uns einwirkenden Reize und Informationen zu einem viel größeren Teil determiniert, als uns bewußt wird. Was wir für die Äußerung eines freien Willens halten, ist vermutlich nur das, was wir tun müssen, weil wir gar nicht anders können. Wir handeln aus einer inneren Notwendigkeit heraus und fühlen uns frei, wenn wir das Gefühl haben, keinen äußeren Zwängen folgen zu müssen.

Diese Erkenntnis wurde von Spinoza in einer auch heute noch überzeugenden Form dargestellt. Im 35. Lehrsatz seiner Ethik führt er dazu aus: »Die Menschen täuschen sich nämlich darin, daß sie sich für frei halten; und diese Meinung beruht ausschließlich darauf, daß sie sich ihrer Handlungen bewußt sind und die Ursachen nicht kennen, von denen sie bestimmt werden. Das also ist die Idee ihrer Freiheit, daß ihnen keinerlei Ursache ihrer Handlungen bekannt ist. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hingen vom Willen ab, so sind das Worte, mit denen sie keine Idee verbinden. Was nämlich der Wille ist, und wie er den Körper bewege, wissen sie alle nicht.«

Was also ist die sogenannte Willensfreiheit? Wenn sie nur bedeutet, ich kann tun und lassen, was ich will, dann muß ich mich mit Spinoza fragen: Wer oder was macht mir meinen Willen? Kann ich denn immer wollen, was ich wollen will? Welche Willensfreiheit hat der Süchtige? Ludwig Wittgenstein gibt in seinem »Tractatus logico-philosophicus« unter 5.1362 ganz ähnlich wie Spinoza diese ernüchternde Antwort: »Die Willensfreiheit besteht darin, daß künftige Handlungen jetzt nicht gewußt werden können.« Ist es wirklich nicht mehr?

Sein Gedicht »Der Antritt des Jahrhunderts« (1801) beendete Schiller mit folgendem Vers:

In des Herzens heilig stille Räume
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang.
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Schöne blüht nur im Gesang.

Dieser resignierende Freiheitsbegriff ist jedoch nur eine Seite Schillers. In seinen Dramen läßt er seine Helden keineswegs nur im Reich der Träume kämpfen. Sie sind hin- und hergerissen zwischen wirklichem Kampf und Resignation. Schillers Helden gehen, jeder auf seine Art, am Kampf um Freiheit zugrunde. Diese »Freiheit« lebt aus einem Paradox: Der Held ist innerlich getrieben und insoweit unfrei, aber er benützt den inneren Zwang, um gegen äußere Zwänge, gegen »Tyrannenmacht« anzuren- nen. Er kämpft, um sein »Reich der Träume« in die Wirklichkeit hinüberzuretten. Die Schillerschen Dramenhel- den führen einen Zweifrontenkrieg: gegen die Tyrannen von außen und die Resignation von innen.

Von diesem geistigen Ausgangspunkt ist auch die Schrift von Schillers schwäbischem Landsmann Schelling »Über das Wesen der menschlichen Freiheit« (1809) zu verste- hen. Sein Grundproblem: Wie kann man alle Beschrän- kungen und Voraussetzungen seiner Existenz anerkennen und dennoch frei sein? Gibt es eine Lösung dieses Wider- spruchs? Schelling bietet eine »Auf«-Lösung dieses Rätsels an: »Jene innere Notwendigkeit ist selbst die Freiheit, das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene Tat; Not- wendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet als das eine oder andere erscheint, an sich Freiheit, formell Notwen- digkeit ist.« (IV, S. 277) Der Mensch ist also frei, der sich zu sich selbst bekennt, und zugleich seine Freiheit »im Einklang mit einer heiligen Notwendigkeit« empfindet, da »Geist und Herz, nur durch ihr eigenes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was notwendig ist.« (IV, S. 283)

Sind wir nun also frei oder nicht? Man unterstellt dem Menschen die Freiheit, das Böse zu vermeiden. Dies mag eine Fiktion sein, aber ohne sie gäbe es wohl keine Strafjustiz, denn wie will man den schuldig sprechen, der gar nicht anders handeln konnte? Und wer kennt die inneren Zwänge, die das Handeln des Menschen bestimmen?

Wir brauchen die Willensfreiheit, zumindest müssen wir sie voraussetzen, denn ohne sie müßten wir im Leben verzweifeln. Was sie jedoch wirklich ist, das haben die Philosophen bis jetzt noch nicht herausgefunden, und es sieht so aus, als ob die Menschheit auf die Antwort auch weiterhin warten müßte. Schließlich bleibt nur der Versuch einer Lösung: Frei ist, wer sich frei fühlt.

Freiheit wird zunehmend als individuelle Freiheit verstanden, als Unabhängigkeit von jedem äußeren Zwang. Daß diese nur ein Schein ist, kann sich jeder selbst klarmachen. Doch gibt es auch eine Freiheit, die darin besteht, sich einer Gemeinschaft freiwillig unterzuordnen, um gemeinsam die Freiheit zu genießen? Auch hierzu hat sich Schiller (1796) ausdrücklich bekannt:

»Immer strebe zum Ganzen, und kannst du selber
kein Ganzes

Werden, als dienendes Glied schließ' an ein Ganzes
dich an!«

Das Ganze, die Ganzheit, was ist sie?



Ganzheit

In Platons Dialog »Der Sophist« tritt ein Fremder auf und erzählt, Xenophan, der Denker aus Elea, habe gesagt: »Das, was wir >alles< nennen, sei nur eines.« (Sophistes 242 e) Durch solche Äußerungen wird Xenophan, der um 480 v. Chr. in Elea (bei Neapel) starb, zum ersten bekannten (westlichen) Denker, der die Einheit des »Ganzen«, der Welt, des Universums feststellt. Diese These könnte man etwa so formulieren: Die Welt ist aus einem Guß, man kann nichts an ihr ändern, ohne ihre Ganzheit zu stören.

Das Problem für jeden, der etwas über die Ganzheit aussagen will, besteht darin, daß die Teile, die das Ganze bilden, normalerweise nichts von der Ganzheit, der sie »dienen«, erkennen lassen. Dies hat Leibniz 1697 sehr einleuchtend dargestellt: »Wir mögen ein herrliches Gemälde schauen und es bis auf ein kleines Stückchen verdecken: was anders wird sich dann zeigen (wie gründlich man auch hinschauen, wie nahe man es betrachten wird) als eine verworrene Masse von Farben, ohne Wahl, ohne Kunst; und dennoch wird man, wenn man nach Entfernung der Bedeckung das ganze Gemälde in der passenden Lage betrachtet, einsehen, daß das, was planlos auf die Leinwand geschmiert schien, vom Urheber des Werkes mit höchster Kunstfertigkeit gestaltet worden ist.«

(Über den ersten Ursprung der Dinge, S. 47) Das »Geschmier« im kleinen Ausschnitt des Bildes ist ein Teil des Ganzen, es sagt uns jedoch nicht ohne weiteres etwas über das Ganze. So gesehen ist die Welt ein riesiges Puzzle, wir untersuchen seine Teilchen und halten sie für kleine Ganzheiten. Aber das große, umfassende, vieldimensionale Bild, das uns die Orientierung geben könnte, suchen wir.

Wenn wir das Ganze kennen, dann sind wir auch in der Lage, alles richtig einzuordnen. Das ganzheitliche Erfassen eines Menschen, eines Musikstücks, einer Maschine, eines Volks oder der Welt wird zwar oft als nützliches Ziel anerkannt, wer darüber jedoch etwas erzählen will, gerät leicht ins Stottern. Wir können die Teile dem Ganzen nur zuordnen, wenn wir das Ganze, den zugehörigen Organismus verstehen. Was hat die »austauschbare« linke Niere mit dem rechten Ringfinger zu tun, ohne den man bekanntlich überleben kann? Äußerlich gesehen gibt es kaum gemeinsame Funktionen, und der Arzt kann das eine behandeln, ohne das andere zu beachten. Daß beide Teile jedoch vom gleichen Menschen stammen, daß in ihnen eine identische genetische Struktur erkennbar ist, führt zu einer weiteren Vorstellung der Ganzheit; sie geht über das Beispiel von Leibniz hinaus, ist aber dennoch in seinem Sinne: Das Ganze ist eben doch in jedem Teil erkennbar. Eine holistische Betrachtung (griechisch holos = ganz) sucht und findet ein Abbild des Ganzen in kleinsten Teilen.

Diese alte Erkenntnis bekommt in unserer Zeit neuen Auftrieb durch die Holographie. Bei einem Hologramm, wie es jetzt auf jede Kreditkarte, sogar auf die BahnCard gedruckt ist, ist jeder einzelne, vom Objekt gebrochene Lichtpunkt auf die ganze Oberfläche des Bildes verteilt, genauso wie jeder benachbarte Punkt. Das Hologramm ist vergleichbar mit dem erstarrten Muster sich überla-

gerader Wellen. Sie erlauben räumliches Sehen auf einer zweidimensionalen Oberfläche. Der Neurologe und Nobelpreisträger Karl H. Pribram folgert daraus ganz allgemein: »Im holographischen Bereich stellt jeder Organismus in gewisser Weise das Universum und jeder Teil des Universums in gewisser Weise die in ihm enthaltenen Organismen dar.« (In Wilber, Hrsg: Das holographische Weltbild, S. 35) Oder: Das Ganze ist in jedem Teil und in jedem Teil ist das Ganze enthalten. Diese alte philosophische Erkenntnis erhält durch empirische Forschungen eine neue Bestätigung, dennoch wird sie nie ganz erklärt werden können, denn letzten Endes ist sie ein geistiges Phänomen.

Marc Aurel sagte in seinen Selbstbetrachtungen: »Alle Dinge sind miteinander verflochten, und ihr Band ist heilig. Schwerlich ist eins dem anderen fremd. Denn sie bilden ja zusammen ein Ganzes und tragen zusammen zu ein und derselben Weltordnung bei. Denn eine Welt wird aus allen Dingen, und eine göttliche Macht durchdringt alle Dinge.« (6. Buch 9) Solche geistigen Zusammenhänge aufzuspüren, war und ist eine der Hauptaufgaben aller Philosophie. Nur leidet sie darunter, daß das geistige Band in den Dingen nie sichtbar wird. Und »Geist«, was ist das schon?

Geist

Der einzige Geist, den man hören kann, ist der »Poltergeist«, der von Zeit zu Zeit in alten Schlössern sein Unwesen treibt. Doch wer hat ihn wirklich schon gehört? Man kann Geist auch als »Weingeist« trinken, er soll jedoch, rein genossen, nicht bekömmlich sein. Was verbindet diese Geister mit dem »Weltgeist« oder gar mit dem »heiligen Geist«? Gibt es den »Geist«, wenn ihn doch keiner

sieht, wenigstens als »Ding an sich«? Die Hoffnung, man werde ihn endlich so zu fassen bekommen, daß er stillhält, wird sich nie erfüllen. Und doch muß man von ihm reden und mit ihm denken können.

Allen Versuchen, das Geistige zu deuten und in Begriffe zu fassen, ist die Ausklammerung des Materiellen gemeinsam. So entstanden Gegensatzpaare wie Geist und Materie, Geist und Natur, Geist und Körper, aber auch Geist und (nachvollziehbare) Vernunft. Mit solchen sprachlichen Hilfestellungen kommt man jedoch dem eigentlichen Phänomen des Immateriellen nur langsam, schrittweise näher. Das Haupthindernis auf diesem Weg ist die Tatsache, daß sich der Geist nicht objektiv in der empirisch erfaßbaren Welt nachweisen läßt. Und umgekehrt, das was sich nachweisen läßt, ist dann schon nicht mehr der Geist. Er ist flüchtig wie ein Windhauch (griechisch: Pneuma).

Warum ist dann der Begriff so zählebig? Könnte man denn nicht ganz auf ihn verzichten? In der Tat wissen die empirischen Wissenschaften mit dem Begriff normalerweise nichts anzufangen und verdächtigen alle, die eine Hinwendung zum Geistigen fordern, als rückständig, als Menschen, die von etwas sprechen, was sie selbst nicht erklären können. Wer heute noch oder wieder eine Abkehr von einem alleingültigen Materialismus fordert, sich zu »geistigen Werten« oder überhaupt bewußt zu den Geisteswissenschaften bekennt, gerät gegenüber »modernen« Naturwissenschaftlern immer in die Defensive. Wie das, was die Teile zum Ganzen verbindet, ist auch das, was sich nur im nachhinein oder nur andeutungsweise als das Wirken des Geistes behaupten läßt, etwas was nicht in, sondern über den Dingen wirkt. Natürlich gibt es beobachtbare Phänomene des Geistigen, wie z. B. der Ablauf der Geschichte, in der Hegel den »Weltgeist« wirken sieht, die Entwicklung der Natur, das Schicksal eines

Menschen, der Zusammenhalt einer Gruppe, die Entstehung und Wirkung eines Kunstwerks, die religiöse Betroffenheit, die Funktion eines Ameisenstaates, das Zusammenleben in Familie und Gesellschaft und vieles mehr. Das Problem ist, daß solche Phänomene oft auch mit dem Zufall und den aus ihm abgeleiteten empirischen Beobachtungen zu erklären versucht werden. Der Zufall, der uns gegen Schluß dieses Buches noch einmal beschäftigen wird, muß dann für alles herhalten, wofür man keine andere Erklärung findet, obwohl kein Mensch weiß, was der Zufall wirklich ist und ob es ihn außerhalb mathematischer Modelle überhaupt gibt. Man kann daher dies sagen: Der Mensch, der den Geist leugnet, ist vom Geist verlassen oder nie berührt worden. Dem kann niemand widersprechen, denn ein Mensch, dem Geistiges nichts bedeutet, wird es leicht hinnehmen können, wenn ihm bewußt wird, daß er geistlos ist. (Daß er ohne Vernunft und Verstand ist, wird damit ja nicht gesagt.)

Ein Gebiet, in dem man das Wirken eines Geistes suchen kann, ist die Geschichte. Ist sie eine dem Zufall überlassene Verkettung von Geschehnissen, oder ist ihr Ablauf ein geistiger Prozeß? Hier scheiden sich die Geister.

Geschichte

Die Franzosen haben »ihren« Charlemagne, im Deutschen Reich zur Bismarckzeit huldigte man einem strahlenden Kaiser Karl dem Großen. Es gab ihn, je nach Geschmack, als heilbringenden Verbreiter des Christentums oder als rücksichtslosen Vernichter der Sachsen, die ihrem alten germanischen Glauben treu bleiben wollten. Und heute? Gab es ihn überhaupt, so wie ihn Karls Biograph Einhard schilderte, oder war alles doch ganz anders? Wie und wer der echte Karl auch immer war, seine verschiedenen

Phantombilder haben ebenso Geschichte gemacht wie das verborgene Original. Sie wirken auch in die Gegenwart und in die Zukunft hinein.

Gegenwart ist zerronnene und insoweit fortbestehende Geschichte. Strenggenommen müßte die Gegenwart unter einem Mikroskop oder »Historoskop« die Strukturen der Geschichte preisgeben. Sieht man den jetzigen Zustand der Welt als das Ergebnis sämtlicher Geschehnisse, die sich je abgespielt haben, dann wirken diese fort, und zwar auch in die Zukunft hinein. Es ist nichts abgeschlossen. Wenn auch nur ein einziges »zufälliges« Ereignis in der Vergangenheit nicht stattgefunden hätte, dann könnte unsere Gegenwart völlig anders aussehen. Es geht hier nicht nur um den Ausgang großer weltgeschichtlicher Ereignisse, sondern beispielsweise auch um das am Ägidientag des Jahres 1627 vom Roß des Bauern Jakob Merhauser verlorene Hufeisen. Denn die Welt ist ein Ganzes, es setzt sich nicht nur aus den großen Linien, sondern auch aus einzelnen Pinselstrichen und Farbtupfern zusammen. Vergangenes prägt die Gegenwart, ob wir es erkennen oder nicht. So gesehen ist Geschichte nicht ein Band in einem verstaubten Archiv, sondern das Buch, das wir gerade in Händen halten. Ob wir oder andere seine vorderen Seiten selbst gelesen haben, darauf kommt es nicht an.

Wer ist der Autor dieses Buchs? Hegels »Weltgeist«? Um andere Antworten kann man sich bemühen: Gott? Der Logos? Gaia? (Wilber), Ewige Gesetze? Das Universum? Ein paar welthistorische Persönlichkeiten? Oder doch einfach nur der blinde Zufall? Eines könnte aus diesen Überlegungen folgen: Sich mit Geschichte als Selbstzweck zu befassen ist langweilig. Sieht man jedoch jedes ihrer Details hineinverwoben in die Gegenwart, als einen ihrer wesentlichen Bestandteile, zugleich als unerkanntes Bindeglied mit der Zukunft, dann wird sie aufregend.

Geschichte in diesem Sinne ist jedoch nicht nur das, was tatsächlich passiert ist, sondern auch das, was wir davon wissen. Lügen, Falschmeldungen, Verdrehungen und Entstellungen, unverdiente Verherrlichung von Helden und Verleumdungen von Feinden beherrschen die Bücher. Und diese Bücher mit all ihren Unwahrheiten und Unvollständigkeiten sind selbst wieder zum Bestandteil der Geschichte geworden.

Geschichte ist nicht nur die Chronologie von Ereignissen, sondern der Versuch, das, was nicht in, sondern über ihnen ist, als Ganzes zu sehen. Im Sinne von Aristoteles könnte man sagen, die Geschichte ist etwas wie eine Entelechie, die aus Ereignissen ein zusammenfassendes Bild macht. Das Problem ist nur, daß der, der Geschehnisse mitteilt, oft schon bewußt oder unbewußt ein Bild von ihnen hat, sein eigenes, seine Deutung, seine Auswahl, seinen blinden Fleck...

Mußte denn alles so kommen, gibt es Gesetzmäßigkeiten? Auch die Evolution hat gewisse Gesetzmäßigkeiten oder Strategien erkennen lassen, doch waren sie nie so, daß im voraus ihr Ziel aus ihnen hätte abgelesen werden können. Wenn aber keine durchschaubaren Mechanismen wirken, gibt es dann etwas, was über dem Zufall steht und was wir nicht erkennen? Aus der Vielzahl der Versuche, mit solchen Problemen fertig zu werden, sei hier nur einer herausgegriffen.

In seinen Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte betonte Hegel immer wieder, nicht der Zufall habe die Geschichte bestimmt, sondern der »Weltgeist«. Ihn wollte er aufspüren, denn: »Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an.« (12,23) Und dennoch: »Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren, ist dieses: daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben (...),

denn so etwas wie eine fahle Erinnerung hat keine Kraft gegen die Lebendigkeit und Freiheit der Gegenwart.« (12,17) Und doch soll eine mit Vernunft handelnde Vorsehung die Geschichte auf einen Endzweck hinlenken? In dieser Beziehung hat Hegel viele Gegner. Doch zumindest eines macht seine These unwiderleglich: Sieht man die jeweilige Gegenwart mit allen Details als Verkörperung von Logos und Weltgeist, dann konnte es nie eine andere Geschichte gegeben haben: »Dieser Endzweck ist das, worauf in der Geschichte hingearbeitet worden, dem alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht worden. Dieser ist es allein, der sich durchführt und vollbringt.« (12,33) Die Frage bleibt nur die, ob mit dieser Erkenntnis viel gewonnen ist.

Ist es nun der »Weltgeist«, der die Dinge vorantreibt, wie in Hegels idealistischer Geschichtsphilosophie, oder sind es wirtschaftliche Interessensgegensätze im »Klassenkampf«, die die Entwicklung der Geschichte in Gang halten, wie es die materialistische Geschichtsphilosophie seit Karl Marx vertrat? Es wurde und wird viel darüber diskutiert.

Hat die Weltgeschichte ein höheres Ziel? Oder ist es das Ziel der Menschheitsgeschichte, eine Erde zu hinterlassen, die sich allmählich wieder von den Menschen erholt? Wenn sich aber Abläufe in der Evolution, in der Geschichte, in der Natur mit einer gewissen Regelmäßigkeit wiederholen, dann suchen wir, wenn schon die Ursachen nicht erkennbar sind, zumindest äußerlich nach einer Gesetzmäßigkeit.

Gesetz

Auf ein Gesetz ist Verlaß, sollte man meinen. Allerdings sind die von Galilei mit Kugeln auf einer schiefen Ebene, vielleicht sogar zunächst am schiefen Turm in Pisa ent-

deckten Fallgesetze um einiges zuverlässiger als Kants »moralisches Gesetz«, das er in sich selbst aufgespürt hat. Gesetze sind also nicht nur ein juristisches Produkt, auf Dauer angelegte, allgemeingültige Regeln zur Aufrechterhaltung der Ordnung in Staat und Gesellschaft, sie sind auch etwas, was sich von Natur aus mit Regelmäßigkeit ergibt. Wenn man im Lauf der Geschichte beobachten kann, wie sich Völker über andere erheben, wachsen und schließlich nach einem Höhepunkt ihrer Entwicklung wieder hinuntersinken, folgt dann diese Entwicklung einem inneren Gesetz oder ist sie reiner Zufall? So gesehen steht das Wort Gesetz für zwei grundverschiedene Tatbestände, die nur die Merkmale Dauer und Wiederholung gemeinsam haben. Es gibt:

1. Gesetze, die ihre Ursache in einem menschlichen Willensakt haben, die also geschaffen sind, und 2. Gesetze, die unabhängig vom menschlichen Willen bestehen und daher gefunden werden können.

Natürlich ist die Grenze zwischen beiden manchmal nicht leicht zu definieren. Wenn z. B. gesetzlich geregelt ist, daß Autofahrer auf der rechten Fahrbahnseite fahren müssen, so weiß jeder, daß diese Entscheidung letzten Endes völlig willkürlich war. Wichtig ist nur, daß überhaupt eine zuverlässige Regelung eingeführt ist. Wenn andererseits Tötungsdelikte (an Stammesgenossen!) gesetzlich unter Strafe gestellt sind, dann liegt hierin ein Verhaltensgrundsatz, der dem Menschen seit der Evolution zu eigen ist. Der Gesetzgeber muß also schaffen und suchen, ohne sich darüber immer im klaren sein zu können, was er gerade tut.

Man kann die Grenze zwischen geschaffenen (künstlichen) und gesuchten (natürlichen) Gesetzen unterschiedlich sehen. Kant verlegte den größten Teil der Moral in den vom Menschen a priori dank seiner Vernunft mitbekommenen Bereich. Moral war für ihn, so gesehen,

etwas, was der Mensch von Natur aus in sich hat. »Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin als reiner Wille, durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht.« (Kritik der praktischen Vernunft § 7) Es kommt bei ihm nicht auf Erfahrung oder einen äußeren Willen an, es muß von innen her gewußt werden. Leider verhalten sich die Menschen jedoch nicht so, wie sie es demnach eigentlich tun müßten. Auch Kant wußte das. Und so kommt man eben doch nicht um eine Gesetzgebung auch dort herum, wo es nur um ein moralisches Mindestmaß geht. Und hier zeigt sich immer wieder, wie wenig sich objektiv aus der menschlichen Vernunft nach außen tragen läßt. Es bleibt vieles übrig, was bindend geregelt werden muß, obwohl es einem eigentlich auch die Vernunft vorschreiben könnte. Der Normalmensch hat, im Gegensatz zu Kant, sein moralisches Gesetz nicht in sich, er bevorzugt geschriebene Regeln und vertraut dem alten Grundsatz: »Ein Blick in das Gesetz verhindert viel Geschwätz.«

In anderer Hinsicht ist die Natur ergiebiger. Wo es nicht um den Menschen geht, lassen sich Gesetze leichter finden. Seit der Renaissance förderten Naturwissenschaftler und Mathematiker eine große Zahl von »Gesetzen« zutage, in denen sie von Gott oder der Natur gegebene zeitlose und allgemeingültige Regeln erkannten. Mit ihnen konnte und kann man zuverlässig arbeiten und weiterforschen.

Bei den gefundenen, natürlichen Gesetzen könnte sich die Philosophie eigentlich für unzuständig erklären. Wo man mit Empirie weiterarbeiten kann, braucht man sich über weitere Hintergründe keine Gedanken zu machen. Ganz so einfach liegen die Dinge jedoch nicht. Zumindest zwei Fragen bleiben den Philosophen erhalten:

1. Könnte es denn nicht sein, daß das, was wir als allge-

meingültige, ewige Naturgesetze erkennen, im Grunde nur etwas ist, was in der menschlichen Vernunft schon vorgeprägt ist? Mit anderen Worten: Sehen »unsere« Naturgesetze nur deshalb so aus, weil der Mensch in seiner Grundstruktur gar nichts anderes finden kann? Ist das, was wir erkennen und notieren, begrenzt und vorgegeben durch Erfahrungen, die wir in der Evolution gemacht oder nicht gemacht haben? Würde ein Wesen aus einer anderen Welt alles auch so formulieren wie wir? So gesehen, wird die um Objektivität bemühte empirische Forschung plötzlich wieder subjektiv, weil wir einsehen müssen, daß auch unsere Erkenntnismöglichkeiten vorgeprägt sind.

2. Wenn wir ein Gesetz entdeckt haben, mit dem wir weiterarbeiten können, weil es zuverlässig ist, was wissen wir dann über die Zusammenhänge in der Welt? Ludwig Wittgenstein hat in seinem »Tractatus« diese Frage formuliert: »Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien. (6.371) So bleiben sie bei den Naturgesetzen als bei etwas Unantastbarem stehen, wie die älteren bei Gott und dem Schicksal.« (6.372)

Mit empirischer Forschung kann, wie weit sie auch in Hintergründe und Kausalitäten vordringt, letzten Endes nur das Wie aller Gesetze gezeigt werden. Das eigentliche Warum bleibt eine philosophische, metaphysische Frage, weil ihre Antwort außerhalb der erforschbaren Phänomene liegen muß. Allerdings hat es immer auch Naturwissenschaftler gegeben, die sich gerade solche philosophischen Fragen gestellt haben, wie zum Beispiel Werner Heisenberg, der erkennen ließ, wie vordergründig sein Wissen letzten Endes nur sein könne. So schrieb er einmal: »Die Quantentheorie ist ein wunderbares Beispiel dafür, daß man einen Sachverhalt in völliger Klarheit ver-

standen haben kann und gleichzeitig doch weiß, daß man nur in Bildern und Gleichnissen von ihm reden kann.« (Der Teil und das Ganze, S. 326)

Viele Naturwissenschaftler sind an den Grenzen ihres Fachs in Richtung Philosophie weniger interessiert. Sie brauchen die (scheinbare) Gewißheit der materiellen Welt. Es forscht sich bequemer, wenn man nicht am Fundament zweifeln muß, auf dem man steht. Goethe fand auch hier ein treffendes Wort. »Der Mensch muß bei dem Glauben verharren, daß das Unbegreifliche begreiflich sei, er würde sonst nicht forschen.« (Wilhelm Meisters Wanderjahre). Ist es der Glaube, der Unbegreifliches begreiflich macht? Oder gibt er dem Denken eine ganz andere Dimension?

Glaube

Der Glaube kann Berge versetzen. Das Problem ist nur, wie man dem Nichtglaubenden beibringt, daß die Berge, die er sieht, zuvor woanders gestanden haben. Da sich aber die Philosophie normalerweise nicht mit dem Ortswechsel von Gebirgen befaßt, entsteht die Frage: Hat der Begriff »Glaube« etwas mit Philosophie zu tun? Geht es in ihr, wenn schon meist nicht um Gewißheit, dann doch wenigstens um eine Exaktheit des Denkens, in der so etwas wie Glaube allenfalls stören könnte? Oder gibt es einen Glauben, der gegenüber dem religiös geprägten etwas ganz anderes ist? Der Begriff »philosophischer Glaube« erscheint bei Karl Jaspers immer wieder im Mittelpunkt des Denkens, gerade nicht aber als Glaube im religiösen Sinne: »Die Philosophie widersteht der theologischen Dogmatik« (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, S. 37) Von da aus kommt Jaspers zu einer (existenzphilosophischen) Erklärung des Glaubens:

»Glaube ist nicht ein Wissen, von etwas, das ich habe, sondern die Gewißheit, die mich führt.« (a. a. O., S. 49) Aus dem traditionellen Gegensatz zwischen Glauben, als dem Fürwahrhalten und dem Wissen, als dem, was »Gewißheit« verschafft, wird ein ganz neuer Gegensatz, nämlich der zwischen dem, was einer hat, und dem, was er ist, weil es ihn führt. Diese subjektive, nicht auf empirisch erfaßbare Sinnesdaten zurückführbare Gewißheit ist schließlich auch Ursache und Gegenstand des Gewissens. Was es »sagen« kann, beruht, sofern es nicht nur die Angst ist, erwischt zu werden, auf einer inneren, letztlich auf Glauben beruhenden Gewißheit. Die berühmte Arie, die in Handels Messias gleich nach dem »Halleluja« gesungen wird, heißt nicht etwa »ich glaube, daß mein Erlöser lebt«, sondern »ich weiß, daß mein Erlöser lebt« (I know that my Redeemer liveth). Ein wirklich Erleuchteter einer Religion braucht keinen Glauben, wenn er Gott erfahren hat.

Trotz dieser sprachlichen Überschneidungen braucht die Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen keineswegs aufgegeben zu werden. Sie bezieht sich weniger auf den Inhalt als auf ihr Zustandekommen und ihre Bedeutung für den Menschen. Glaube muß auf dem Vertrauen auf einen anderen Menschen, auf eine Sache, eine Theorie, eine Lehre, eine Religion, schließlich auf Gott beruhen. Wenn man sagt, ein solches Vertrauen müsse ganz ohne »empirische Beimischung« auskommen, so dürfte ein Mensch normalerweise überfordert sein. Kants aufklärerischer Versuch, den Glauben aus der reinen (a priori vorhandenen) Vernunft abzuleiten, ist in philosophischer Hinsicht bedeutsam. Für die Bewältigung des Lebens bringt eine solche Theorie allerdings nicht viel. Auch Vertrauen verlangt immer wieder eine erlebbare Bestätigung. Aber, und dies ist der Unterschied zum Wissen, solche Bestätigungen können auch aus Gefühlen des

Glücks, der Hoffnung, der Befreiung, der Heilung, Liebe, Tröstung und Erlösung kommen, aus Ahnungen, Träumen, unbewußten Beobachtungen und schließlich aus der oft intuitiven Einsicht in geistige Zusammenhänge, die weit über das Wißbare hinausgeht. Solche »Erfahrungen« lassen sich weder in Strichlisten erfassen, noch zu Programmen verarbeiten. Das wußte unter vielen anderen Blaise Pascal: »Das ist der Glaube: Gott spürbar im Herzen und nicht in der Vernunft.« (Pensées Nr. 278) Es geht also auch hier nicht ohne das »Spürbare«, nur ist dies etwas, was sich nicht mitteilen läßt. Glaube kann jenseits des eindeutig beschreibbaren Wissens zu etwas werden, was sich der Mensch nicht erkaufen kann, sondern etwas, was ihm aus »Gnade« geschenkt wird, wenn er bereit ist, sie in sich wirken zu lassen.

Glaube und Vertrauen in eine kosmische Geborgenheit müßte, recht verstanden, eigentlich zu einem unverletzbaren Glücksgefühl führen. Wem Tod und Welt nichts anhaben können, der bleibt sicher und unabhängig. Ob einem Menschen ein solches Glücksgefühl wirklich gelingt, hängt jedoch auch von anderen Eigenschaften und Fähigkeiten ab.

Glück

Ein bekanntes, trotzdem unbedeutendes Sprichwort lautet: »Glück und Glas, wie leicht bricht das.« Das, was der Philosoph unter Glück versteht, springt nicht, wenn es zu Boden fällt. Es ist nicht der Sechser im Lotto, sondern eine innere Befindlichkeit des Menschen. Das genauere Wort ist daher Glückseligkeit, wobei der falsche Anschein erweckt wird, das Wort »glücklich« sei doppelt genährt und setze sich aus »glück-« und »-selig«, ebenfalls im Sinne von glücklich, frohgestimmt, zufrieden zusammen.

Der Wortbestandteil -selig hat hier jedoch eine andere Herkunft, er stammt von einem wohl untergegangenen Wort »Glücksal«, das im Gegensatz zum Glück einen Dauerzustand wie Schicksal oder Mühsal bezeichnete. Der Philosoph bestreitet, daß ein Mensch, der plötzlich zu Reichtum kommt, dadurch glücklicher wird. Die Glückseligkeit im Sinne des griechischen Begriffs Eudämonie (eudaimonia) spielt in der Philosophie seit der Antike eine große Rolle. Das Glück, das vom Dämon (daimon) stammt, kommt von innen. Es wurde von dem äußeren, durch Zufall oder den »glücklichen Umständen« erfahrenen Glück (eutychia) grundsätzlich unterschieden. Die Dauerhaftigkeit des Glücks fordert schon Aristoteles in einem wahrhaft zeitlosen Satz: »Denn eine Schwalbe macht noch keinen Frühling, und auch nicht ein einziger Tag; so macht auch ein einziger Tag oder eine kurze Zeit niemanden glücklich und selig.« (Nikomachische Ethik, S. 67) Wie man aber zur dauerhaften Glückseligkeit kommen kann, das stand im Mittelpunkt des stoischen Denkens, wie es zum Beispiel durch den römischen Philosophen Seneca (4 v.Chr.-65 n.Chr.) zum Ausdruck kommt. »Glückselig und naturgemäß leben ist ein und dasselbe... Wir leben naturgemäß, wenn wir die körperlichen Anlagen und Bedürfnisse unserer Natur sorgfältig, aber nicht ängstlich beachten als etwas, das uns nur auf Zeit gegeben und flüchtig ist; wenn wir nicht ihre Sklaven werden und nicht etwas unserem Wesen Fremdes uns in seine Gewalt gebracht hat...« (Vom glückseligen Leben, S. 26) Senecas Rat zum Glück geht dahin: bleibe von Äußerlichkeiten unverführt und unbeherrscht, vertraue auf dich selbst und deinen Genius, sei auf alles gefaßt und der eigene Bildner deines Lebens. Noch eine weitere Unterscheidung ist zu erfassen. Die aus dem Gemüt fließende Glückseligkeit hat nichts mit Genußsucht zu tun. Eine philosophische Richtung, die

sich zum Genuß bekennt, gibt es tatsächlich und wird als Hedonismus bezeichnet. Dieser Begriff wurde und wird sehr häufig mißverstanden. Die antiken Hedoniker bekannten sich nie zu einem vordergründigen, unkontrollierten Sinnengenuß. Schon damals galt: Der Weise folgt nicht jedem Gelüst, sondern genießt auf heitere, beherrschte Art.

Der Begriff Glückseligkeit im Sinne der Eudämonie spielt eigenartigerweise in der Bibel keine Rolle. Die Glückseligkeit wird dort zur Seligkeit reduziert. Nicht nur in den Seligpreisungen, sondern auch an anderen Stellen des Neuen Testaments: »Und es begab sich, da er solches redete, erhob eine Frau im Volk die Stimme und sprach zu ihm: Selig ist der Leib, der dich getragen hat, und die Brüste, die du gesogen hast. Er aber sprach: Ja, selig sind, die das Wort Gottes hören und bewahren.« (Lukas 11, 27) Jesus lenkt hier ab, vielleicht ist ihm diese körperlich formulierte Huldigung ein wenig peinlich. Ihm geht es nicht um seine leibliche, sondern um seine geistige Herkunft und somit nicht um ein aus dem Diesseits, sondern um ein aus dem Jenseits, von Gott stammendes Glück.

Gott

Der Theologe fragt: »Was will Gott?« Der Philosoph fragt: »Welche Bedeutung hat das Wort Gott?« Der Theologe geht vom Glauben aus, der Philosoph vom Zweifel. Diese Gegenüberstellung ist natürlich stark vereinfacht, denn die Grenze zwischen solchen Fragen ist schon immer fließend gewesen, aber sie kann verdeutlichen, daß der Philosoph einen anderen Ausgangspunkt haben muß als der Theologe. Für den Philosophen gibt es nichts, was er nicht bezweifeln dürfte und müßte, für ihn gibt es auch Gott gegenüber kein Tabu. Manche Denker sind deshalb

beim Zweifel gestartet und beim Glauben gelandet. Friedrich Nietzsche hat den entgegengesetzten Weg beschritten. Als Zwanzigjähriger beendete er sein Gedicht »Dem unbekannten Gott« mit diesen Zeilen:

Ich will dich kennen, Unbekannter,
Du tief in meine Seele Greifender,
Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen.

Vierundzwanzig Jahre später, kurz vor dem Ausbruch seiner Geisteskrankheit, schrieb Nietzsche in »Ecce homo« ein Kapitel »Warum ich so klug bin«, darin findet sich der Satz: »Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Un-delikatesse gegen uns Denker -, im Grunde sogar bloß ein faustgrobes Verbot an uns: ihr sollt nicht denken.«

Natürlich hatte sich zuvor schon, zumindest seit dem Ende der Scholastik, kein Philosoph an dieses in Nietzsches Polemik behauptete Verbot gehalten, und doch hat keiner der Denker je herausgebracht, wer oder was Gott ist. Man kann ihn zwar definieren, doch kann man an eine Definition glauben? Solche Definitionen sehen dann etwa so aus: Es gibt das Gute. Gott ist der Inbegriff des Guten, also muß es von Gott kommen. Oder: Es gibt die Schöpfung. Also muß es auch einen Schöpfer geben, diesen nennt man Gott. Mit solchen Deutungen räumten die Aufklärung und der auf sie folgende Materialismus gründlich auf. In seiner Schrift »Das Wesen der Religionen« (1845) schrieb Ludwig Feuerbach einen Abschnitt »Gott als Wunschwesen«. Aus ihm stammen folgende Sätze: »Gott ist ein Objekt, dessen Dasein nur mit dem Dasein der Religion (...) gegeben ist, das also nicht (...) unabhängig von ihr existiert (...) Was macht aber einen Gegenstand zu einem religiösen Gegenstand? Wie wir ge-

sehen haben: nur die menschliche Phantasie oder Einbildungskraft und das menschliche Herz.« (S. 250 f.) Wer aufgrund solcher Erkenntnisse nicht mehr von und mit Gott sprechen will, aber dennoch sich die Ahnung einer höheren Macht bewahrt hat, dem bleiben Begriffe wie das Göttliche oder die Gottheit. Solche Worte haben den Vorzug, daß sie die heute zunehmend in Frage gestellte einseitige Männlichkeit des Wortes und damit auch die Vorstellung Gottes umgehen. »Die« Gottheit steht über Gott als »Vater«.

Nicht nur der jüdisch-christlich-muslimische Gottesbegriff ist ein Phänomen des Denkens und Nachdenkens seit jeher, sondern auch Schöpfungs- und Gottesvorstellungen anderer Weltreligionen, die voneinander weitgehend unabhängig entstanden sind. Selbst der chinesische Taoismus, der nach herrschender Auffassung eine Religion ohne (persönlichen) Gott ist, enthält im »Taoteking« (Spruch 25) von Laotse ein »Bekenntnis«, das einen Schöpfer oder eine Schöpferin ahnen läßt:

Ein Wesen gibt es, unfäßbar, vollkommen.
Es war schon vor Himmel und Erde da,
so still, so gestaltlos.
Allein beharrt es, unwandelbar
alles durchdringend ohne Gefahr.
Man kann es die Mutter des Weltalls nennen.
Seinen Namen kenne ich nicht,
ich nenne es: Tao.

Der Versuch, das Wort Tao hier und an anderen Stellen des »Taoteking« durch das Wort Gott zu ersetzen, führt zu interessanten Einsichten.

Einen anderen Zugang zu Gott, der von Kulturen und Zeitaltern unabhängig ist, haben Mystiker gefunden. Ihre »Erlebnisse« sind nur zu einem kleinen Teil mitteilbar. Sie

waren und sind sich jedoch darüber einig, daß es geistige Zustände gibt, in denen sie sich über Zeit und Welt hinausbewegen können und dort etwas wie eine Einheit mit Gott und dem Kosmos erfahren. Allerdings sind ihre Erlebnisse den jeweils etablierten Religionen nie geheuer gewesen, weil die Mystiker nie einem strengen, gesetzes-hütenden alten Mann begegnet sind, sondern eher einem unbeschreiblichen Lichtwesen. Das herkömmliche Gottesbild hat deshalb schon Meister Eckehart (1260-ca. 1327) gelehnt: »... Du sollst ihn lieben, wie er ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild, mehr noch wie er ein lauterer, reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts.« (Deutsche Predigten und Traktate, S. 355) Wer diese Aussagen analysieren will, erfährt nichts durch sie. Sie stehen als Aussage eines Menschen, der weiß, wovon er redet, ohne sagen zu können, was es ist.

Auch ohne solche Erfahrungen, über die nur wenige Menschen sprechen können, gibt es einen Glauben an Gott, der sich nicht nur auf Überlieferung, sondern auch auf Einsichten in Zusammenhänge, Sinnfindungen und Ahnungen auch in der realen Welt gründet. Mit einem solchen Glauben läßt sich allerdings nichts beweisen. Der in der Philosophie immer wieder versuchte Gottesbeweis ist im wahrsten Sinne des Wortes sinnlos. Ein bewiesener Gott könnte nicht mehr Gegenstand des Glaubens sein.

Solche religiösen Grunderfahrungen sind im Menschen seit Urbeginn, und zwar auch in denen, die sie im Unbewußten verbergen. Dies hat der Schweizer Psychiater C. G. Jung (1975-1961) in zahllosen Analysen immer wieder erfahren können. Gerade deshalb mußte er sich jedoch von weiteren Schlüssen distanzieren: »Es wäre ein bedauerlicher Irrtum, wenn jemand meine Beobachtungen als eine Art Beweis für die Existenz Gottes auffassen

würde. Sie beweisen nur das Vorhandensein eines archetypischen Bildes der Gottheit, und das ist alles, was wir, meines Erachtens, psychologisch über Gott aussagen können.« (Mensch und Seele, S. 357)

Was bleibt, ist der Glaube, der sich nicht, oder nur zum Teil auf philosophische Erkenntnisse stützen läßt. Karl Jaspers sagte dazu: »Philosophie kann nicht leisten, was Religion dem Menschen gibt. Daher läßt sie zum mindesten den Raum für Religion frei. Sie zwingt sich nicht als alleinige und ganze Wahrheit für jedermann auf.« (Phil. Glaube, S. 85) Ob diese Meinung Jaspers' auch von anderen Philosophen beherzigt wurde und wird, kann bezweifelt werden. Darüber hinaus bleibt die Frage, ob ein Psychiater Hinweise auf einen Schöpfer auch bei einem Volk erfahren würde, in dem die Rede von ihm über Generationen hinweg von Staats wegen unterdrückt wurde. Wenn ein Mensch mit dem Wort Gott einfach nichts anfangen kann, braucht er ihm auch nicht zum Problem zu werden. Oder gerade dann?

Die Glaubenden hatten immer ihre Probleme mit ihrem Schöpfer. Es ist die ungelöste und wohl auch für immer unlösbare Frage: »Warum kann Gott, wo er doch allmächtig sein soll, Gewalt und Elend zulassen?« Hierauf wurden gegensätzliche Antworten wie diese versucht.

1. Wenn es Gott gibt, dann muß er allmächtig und gütig sein. Wenn das Elend in der Welt bleibt, dann zeigt es nur, daß es ihn nicht gibt.

2. Gott ist nicht allmächtig! In seinem 1984 in Tübingen gehaltenen Vortrag »Der Gottesbegriff nach Auschwitz« sagte Hans Jonas: »Dies ist nicht ein allmächtiger Gott. In der Tat behaupten wir, um unseres Gottesbildes willen und um unsres ganzen Verhältnisses zum Göttlichen willen, daß wir die althergebrachte (mittelalterliche) Doktrin absoluter, unbegrenzter göttlicher Macht nicht aufrechterhalten können.« (Philosophische Untersuchungen, S. 201)

3. Gott ist allmächtig, und er schafft die beste aller denkbaren Welten. Leibniz behauptete in seiner »Theodizee«, »daß Gott das Beste von allem Möglichen tut..., da nichts Gott hindern kann, sich für das Beste zu erklären, und wenn irgendein Laster sich mit dem bestmöglichen Plan verknüpft findet, so läßt es Gott zu.« (Werke 2,1, S. 381) Dies kann man (mit Leibniz) etwa so verstehen: Das Elend in der Welt ist die Disharmonie, die sich in Wohlklängen auflösen wird. Es ist nicht Sache des Menschen, über den Lauf der Dinge zu richten. Was wir für schlimm halten, ist nur ein Stolperstein auf dem Weg in die bestmögliche Welt.

Leibniz gilt mit solchen Ansichten nicht gerade als Lehrmeister unserer Gegenwart. Immerhin sind seine Infinitesimalrechnung und sein binäres System zu Bausteinen der modernen Technik geworden. Vielleicht kann man auch über seine Theodizee und seine Idee von der »prästabilierten Harmonie« wieder mit anderen Vorstellungen nachdenken.



Harmonie

Harmonie wird als eine der Ursachen für Gesundheit und Glückseligkeit empfunden.

Diese Vorstellung beschäftigte die Denker aller Zeiten und führte sie dazu, nach zeitlosen Maßstäben für Einklang oder Zusammenklang auf verschiedenen Gebieten auch jenseits des Hörbaren zu suchen.

Die vermutlich älteste Überlieferung zu diesem Thema stammt vom dem pythagoräischen Philosophen und Mathematiker Philolaos von Kroton: »Ungleiches ist nicht verwandt und hat nicht die gleiche Kraft; solches muß notwendig durch Harmonie zusammengeschlossen sein, wenn es in einer Weltordnung erhalten sein soll.« Der Anspruch, die Weltordnung müsse harmonisch gestaltet sein, taucht hier auf. Es bleibt jedoch nicht bei allgemeinen Thesen. Schon damals waren hörbare und sichtbare Werte der Harmonie in der Musik am eindeutigsten erkennbar. Philolaos: »Der Umfang der Harmonie ist eine Quarte und eine Quinte...« (Vorsokratiker, hrsg. J. Mansfeld, S. 145) Heute würden wir dies etwa so formulieren: Aus Quarte und Quinte ergibt sich die Oktave, deren Tonhöhe durch Halbierung der Saitenlänge, bzw. Verdoppelung der Tonfrequenz erzeugt wird. Daß der Zusammenhang zwischen dem Verhältnis meßbarer Saitenlängen und Wohlklang etwas über die Grundordnung der Welt

aussagt, war also im sechsten Jahrhundert v. Chr. schon vermutet worden. Man versuchte in der Folgezeit immer wieder, Harmonien und ihre Gesetze als Gründe für Eintracht, Gesundheit, Lebensfreude u. a. zu beschreiben.

Solche Gedanken griff Johannes Kepler (1571-1630) wieder auf. Seinen Versuch, harmonische Gesetze nicht nur in der Musik, sondern auch in der Geometrie, der Algebra und dann vor allem in der kosmischen Ordnung, d. h. insbesondere in den Planetenbahnen zu finden, hat er in seinem Werk »*Harmonices Mundi*« (Kosmische Harmonie, Harmonien der Welt, 1619) niedergelegt. Eine angeschlagene Saite bringt eine gleichgestimmte zum Schwingen, nicht jedoch eine dissonante. Aus natürlichen Intervallen und natürlicher Resonanz folgert Kepler eine naturgegebene Harmonielehre. Menschliches Empfinden ist, so gesehen, nur scheinbar subjektiv, in Wirklichkeit ist es ein Einschwingen auf natürliche, durch Physik und Geometrie bestätigte Gesetzmäßigkeiten. »Die Geometrie, Gott von Ewigkeit her innewohnend und im Geiste Gottes widerleuchtend, hat Gott die Urbilder geliefert zum Kunstbau dieser Welt.« (S. 73) Harmonie wird somit zu einer Voraussetzung des Lebens: »...und so lebt alles auf, wo Harmonie herrscht, und wird gelähmt, wenn sie gestört wird.« Liegt hierin einer der Gründe, warum es eine Musik, die sich nicht zu solchen physikalisch objektivierbaren Harmonien bekennt, so schwer hat, sich durchzusetzen?

Leibniz, rund hundert Jahre jünger als Kepler, nahm das Nachdenken über die Harmonie der Welt wieder auf und kam zu einem extremem, geradezu aufregenden Ergebnis. Nach ihm ist die Harmonie nicht etwas, was sich aus vielen zufälligen Ereignissen und Tönen immer wieder ergibt und sehen oder hören läßt, sondern ein ein für allemal und somit von vornherein festgelegter und festgefügtter Zusammenklang aller Ereignisse auf der Welt. Sie

reagieren nicht aufeinander, es gibt somit keinerlei neu entstehende Ursachen, denn alles, was die Dinge miteinander verbindet, ist seit Anfang in ihrem Wesen enthalten. »In jeder Substanz geschieht alles infolge des ersten Zustandes, den Gott ihr bei der Erschaffung gegeben hat.« (Brief vom 30. April 1687 an Arnould, Hauptwerke, S. 83) Alles hat nur eine, nämlich seine erste von Gott geschaffene Ursache, darüber hinaus gibt es keine späteren »Gelegenheitsursachen«. Leibniz vergleicht dies mit einem großen Chor, in dem alle Menschen singen »und dabei so angeordnet sind, daß sie einander nicht sehen und nicht einmal hören, die aber, indem sie einfach jeder ihren Noten folgen, trotzdem in vollkommener Weise zusammenspielen können, so daß jemand, der sie alle zusammen anhört, darin eine wunderbare Harmonie findet...« Diese von vornherein geschaffene Harmonie nennt Leibniz »prästabiliert«.

Mit einer solchen Ansicht steht er übrigens nicht allein da. Sein Zeitgenosse Spinoza äußerte sich in ähnlichem Sinn in seiner »geometrischen Ethik« im 29. Lehrsatz: »In der Natur gibt es nichts Zufälliges, sondern alles ist aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur heraus bestimmt, auf eine gewisse Weise zu existieren und zu wirken.«

Das Drehbuch, in dem unsere Rolle im Leben vorgezeichnet ist, dessen Text auch wir selbst nur in dem Augenblick kennenlernen, in dem wir ihn zu spielen haben, macht uns gewissermaßen zu Akteuren eines schon gedrehten Films, die nur erleben, wie sie auf die Leinwand des Lebens projiziert werden. Das ist, wie gesagt, eine aufregende »Vorstellung«. Doch ist dieser Gedanke wirklich so abartig und skurril, wie immer wieder vermutet wurde? Es fällt schwer, sich ihn zu eigen zu machen. Aber angenommen, es gäbe Menschen, und seien es auch nur ganz wenige, die Bilder aus der Zukunft vorhersehen können, dann folgt daraus, daß auch alle »Zufälligkeiten«,

die zu dem Bild hinführen, schon vorherbestimmt sein müssen. Auch nur die kleinste Abweichung der Gegenwart könnte die Zukunft vollkommen verändern. Leibniz, der in der von ihm entwickelten Infinitesimalrechnung zeigte, wie man aus einem einzigen Punkt einer Kurve deren ganzen Verlauf berechnen konnte, sah darin ein Bild der Welt, das sich ihm trotz aller Not und Widerwärtigkeit, die er selbst immer gesehen hat, zu einer Harmonie zusammenfand, zu einer Welt, die für ihn dennoch die beste aller möglichen ist.

Kepler schaute nach oben, um die Harmonie der Welt zu entdecken. Er sah die Sterne und schrieb ihre Gesetzmäßigkeiten dem Schöpfer zu, zugleich distanzierte er sich aber von Astrologie, dem »häßlichen, sterndeuterischen Aberglauben« (Kosmische Harmonie, S. 170). Daß Himmel und Himmelreich, so gesehen, nur ganz indirekt etwas miteinander zu tun haben, war für ihn eine Selbstverständlichkeit.

Himmel

Als einer der ersten sowjetischen Kosmonauten von seinem Flug ins All zurückkehrte, sagte er vor der Presse etwa folgendes: »Ich war so weit im Himmel wie kein Mensch vor mir, aber einen Gott habe ich dort oben nicht gesehen.«

Dieses uralte Mißverständnis kommt nicht von ungefähr. Es rührt daher, daß es in der deutschen Sprache wie z. B. auch in der lateinischen (*caelum*) und wohl auch in der russischen ein gemeinsames Wort gibt für Himmel im Sinne des naturwissenschaftlich erfahrbaren Weltalls und Himmel im Sinne eines immateriellen Jenseits (Himmelreich). Das Englische hat dafür »sky« und »heaven«, also zwei völlig verschiedene Begriffe. Ein Amerikaner wäre

also nicht auf die Idee gekommen, von der Raumstation aus nach Gott Ausschau zu halten, es sei denn im religiösen, nicht materialistischen Sinn. Die doppelte Bedeutung des Worts Himmel ist natürlich nicht zufällig. Nach alten mythologischen Vorstellungen war der Ort der Erlösung über und der der Verdammnis unter der Erde.

Die Liebe zu geistigen Werten, das Verbundensein mit ihnen, ist etwas Abstraktes. Schelling sieht darin etwas, was einem Menschen Werte im Himmel verschafft. In seiner Schrift »Clara« (ca. 1810) meinte er, man könne sich zu Lebzeiten ein transzendentes, zeitloses Leben aufbauen. In einer immateriellen, zeitlosen Welt müsse aller Geschmack Wohlgeschmack, jeder Laut Wohllaut, die Sprache selbst Musik »und mit einem Wort alles voll Einklang seyn, besonders aber jene alles andere übertreffende Harmonie, die nur der gleichen Stimmung zweier Herzen entspringt, viel inniger und reiner genossen werden.« (4. Erg.Bd., S. 202)

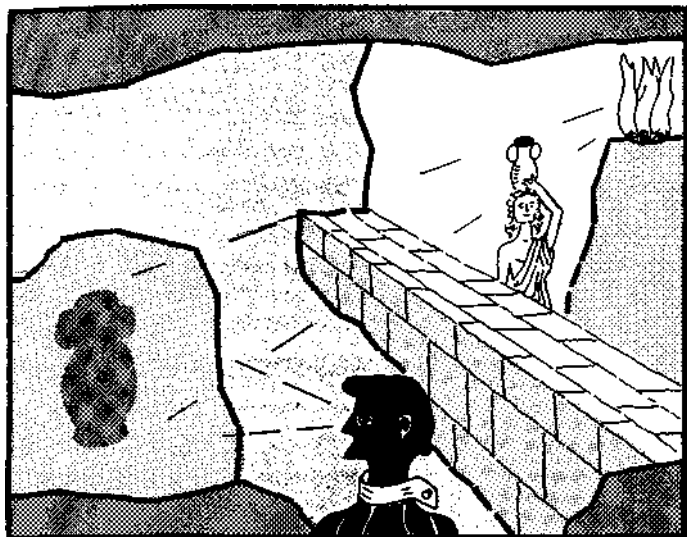
So verstanden ist Himmel nichts anderes als der Ort des mit innerer Harmonie vollkommen erfüllten Geistigen. Nähere Erklärungen führen nicht weiter. Natürlich ist dies alles keine ureigene Schellingsche Erfindung. Der klassische Lehrmeister dieser doppelten Erkenntnis war Augustinus, der in seinem Werk »Vom Gottesstaat« den irdischen und den himmlischen Staat nicht einfach gegenüberstellte, sondern die beiden ineinander verflochten und vermengt sah. (11. Buch, S. 4) Der Mensch kann sich somit »gleichzeitig« als Bürger zweier Staaten erleben. Der jenseitige kann in das irdische Leben hineinragen, »falls nur jemand fähig ist, mit dem Geiste und nicht [nur] mit dem Körper zu hören.« (a. a. 0.) Hören als geistiger Vorgang, das bedeutet: Es gibt Klänge, die uns jenseits des akustischen erreichen können. Sie dringen aus dem Jenseits ins Diesseits und überschreiten den von Kant aufgestellten eisernen Vorhang zwischen Erfahrung und reiner Vernunft.

Was ist der Gegensatz zum Himmel? Auf diese Frage gibt es zwei Antworten: Erde und Hölle. Die Hölle als Ort der Verdammten und der Reinigung sei theologischen Erwägungen überlassen. Versteht man unter Himmel den Ort des Strebens nach geistigen Werten, dann könnte man als Gegensatz dazu die Hölle auch als den Zustand bezeichnen, in den sich ein Mensch begibt, der von der Gier nach körperlichem Genuß und nach materiellen Werten verzehrt wird, von denen sicher ist, daß sie auf der Erde zurückbleiben.

In der deutschen Sprache ließe sich eine Verwandtschaft der Wörter Hölle und Höhle vorstellen, soweit beide unterirdisch gedacht werden. Aber Höhle ist eigentlich nur ein Wort für Hohlraum, Loch (engl. hole) und könnte nur ganz indirekt mit dem Wort Hölle (engl. hell) aus dem Stamm »hehl« zu tun haben, der das Verborgene (Verhehlte) und Geborgene bezeichnet. Wenn man dem nachspürt, zeigen sich aber auch Beziehungen zu Halle, Hülle und Hülse.

Höhle

Eine Höhle hat philosophische Berühmtheit erlangt, nämlich die des Höhlengleichnisses aus Platons Werk »Der Staat«. Im siebten Buch will Sokrates zeigen, wie beschränkt das menschliche Erkenntnisvermögen normalerweise ist. Man stelle sich Menschen vor, die seit ihrer Kindheit in einer Höhle gefesselt sind und in Richtung auf das Höhleninnere starren müssen. Was sie einzig und allein wahrnehmen, das sind Schatten von künstlichen Gegenständen, die im Freien zwischen dem Höhleneingang und einer Lichtquelle vorbeigetragen werden. Die in der Höhle Gefesselten sehen also nicht die Wirklichkeit selbst, sondern nur ihre Projektionen auf der Rückwand der Höhle.



Horst Plath

Aus diesem scheinbar absurden Bild folgert nun Sokrates einen zentralen Gedanken seiner Lehre, die ja schließlich auch zu seinem Schicksal wurde: »Auf keinen Fall könnten solche Menschen irgend etwas anderes für das Wahre halten als die Schatten jener künstlichen Gegenstände.« Nun stellt sich aber Sokrates einen Menschen vor, dem es gelingt, sich aus der Höhle zu befreien und außen einen Blick auf das wirkliche Leben, also das »Wahre« zu werfen. Wenn er nach Überwindung der Blendung die grelle Wirklichkeit geschaut hat und nun wieder mit den Höhlenbewohnern redete, was würde dann geschehen? »Man würde ihn auslachen und von ihm sagen, er komme mit verdorbenen Augen zurück und es lohne sich nicht, auch nur versuchsweise dort hinaufzugehen. Wer aber Hand anlegte, um sie zu befreien und hinaufzuführen, den würden sie wohl umbringen.« - Sokrates, der den »Aufstieg zum wirklichen Sein« als das wahre Ziel der

Philosophie bezeichnete, erlitt selbst dieses Schicksal. Sein Gleichnis ist autobiographisch.

Was vor über zweitausendvierhundert Jahren gedacht und gesagt wurde, ist zeitlos aktuell. Die Projektionsmechanismen wurden allerdings seither modernisiert. Unsere heutigen Höhlen sind mit elektronischem Komfort ausgestattet, aber die Menschen, die von dem Blick in eine höhere Wirklichkeit zurückkehren, werden immer noch ausgelacht oder totgeschwiegen. Philosophie kann Ärgernis erregen und ihren Verkündern gefährlich werden. Der Mensch will so denken und erkennen dürfen, wie er es in seiner kreatürlichen Bodenständigkeit seit der Kindheit erfährt. Wäre es somit nicht Ziel einer Philosophie, einfach das Menschliche, die Humanität in den Mittelpunkt des Denkens und Lehrens zu stellen?

Human

»Ich glaube, daß ich am Heldentum und an der Heiligkeit keinen Geschmack finde. Was mich interessiert, ist, ein Mensch zu sein.« Diesen schon zum Thema »Existenzphilosophie« zitierten Satz aus dem Roman »Die Pest« von Albert Camus könnte man nicht nur als eine existentialistische, sondern auch als humanistische Kernaussage verstehen.

Aus dem lateinischen Wort für Mensch »homo« gibt es die Ableitungen: Humanismus, humanitas - Humanität, human. Das entsprechende griechische Wort »anthropos« führte zu Begriffen wie Anthropologie (Lehre vom Menschen), anthropomorph (eigentlich: menschenförmig), anthropozentrisch (den Menschen in der Mitte alles Geschehens sehend) und Anthroposophie (Weisheit vom Menschen, vor allem in der Gestalt, wie sie Rudolf Steiner gelehrt hat). All diese Begriffe führen ihr Eigenleben, sie

können sich in Teilbereichen und an ihren Rändern jedoch auch überschneiden.

Eine Denkweise, die sich von mittelalterlich-scholastischen Denkverkrustungen abhob und das ursprünglich menschliche Denken in den Mittelpunkt stellte, ist schon gegen Ende des Mittelalters, genauer gesagt in Italien im vierzehnten Jahrhundert entstanden, als Petrarca in neu erwachtem antikem Lebensgefühl seine Geliebte in Sonetten besang und Boccaccio im »Decameron« sehr herzhaft und irdische Geschichten erzählte. Die Gelehrten in Padua, Bologna und Pavia entdeckten das alte römische Recht und die Klassiker der antiken Weisheit wieder - außer Aristoteles, denn der war immer präsent gewesen und zum Chefdenker des Mittelalters aufgestiegen. Von diesem Thron wurde er wieder herabgestürzt. Humanismus und Renaissance standen an der Wiege der Neuzeit, die in Deutschland schließlich zur Reformation führte und den Menschen unmittelbar Gott gegenüberstellte: »... denn zwischen Gott und dem Glauben ist nichts, das vermittelt, und der Glaube ist unmittelbar Gottes Geschenk, und durch den Glauben werden wir ein Geist mit Gott.« (Martin Luther 1530, 30 II, S. 690)

Aus dem unmittelbaren Kontakt mit den Schriften der antiken Dichter und Denker entstand das bis ins zwanzigste Jahrhundert hineinreichende humanistische Bildungsideal. Wenn zum Beispiel Werner Heisenberg in seinen Lebenserinnerungen (»Der Teil und das Ganze«) berichtet, Platons Dialog »Timaios«, den er natürlich auf griechisch las, habe ihn an die Urfrage nach der Struktur der Materie herangeführt und ihm eine Ahnung von der Geistförmigkeit materieller Substanz vermittelt, so zeigen sich hier Brücken zu einem Humanismus, der auch in der Naturwissenschaft gewirkt hat und weiterhin wirken könnte.

Strebt der Mensch jedoch nicht nur seinem Idealbild ent-

gegen, sondern versucht er zunächst einmal herauszubringen, wie er selbst mit seinen Sinnen etwas erfahren kann, wie er reagiert, weil er es von Natur aus so muß und weil es im Menschen angelegt ist, so kann von philosophischer Anthropologie gesprochen werden. Ludwig Feuerbach (1846) sagte dazu: »Wahrheit ist nur die Anthropologie, Wahrheit nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung« (Ausgew. Schriften I, S. 177). In seinen Grundsätzen der Philosophie der Zukunft (1843) forderte Feuerbach eine sinnliche Vernunft. »Die neue Philosophie stützt sich wohl auch auf die Vernunft, aber auf die Vernunft, deren Wesen das menschliche Wesen; also nicht auf eine wesen-, farb- und namenlose Vernunft, sondern auf die mit dem Blute des Menschen getränkte Vernunft.« (a. a. O., S. 153) Feuerbach faßt seine Forderungen so zusammen: Der Mensch ist das Maß der Vernunft. Denke nicht als Denker, denke als lebendiges, wirkliches Wesen!

Die anthropologische Denkweise in der Philosophie geht, wie der Name schon sagt, vom Menschen aus. Doch auch der Mensch ist nur ein Teil der Natur. Das ist der Grund, warum Biologen, von der Evolution ausgehend, das menschliche mit dem tierischen Verhalten in Bezug bringen. Dieses Einbinden des Menschen in das Gesamtgeschehen der Natur könnte ihn von einem schlimmen Irrweg befreien, vom anthropozentrischen Denken. Wenn der Mensch sich für die Krone der Schöpfung hält, dann verführt ihn diese Einstellung zu der Überzeugung, nur für ihn allein sei alles zubereitet worden. Die gesamte Natur wird ihm dann zum Vorgarten, den er nach Belieben verändern und plündern darf. Tiere und Pflanzen verlieren ihre eigene, in der Schöpfung verwurzelte Daseinsberechtigung. Hiergegen setzt die Ethik der »Ehrfurcht vor dem Leben« ein, die Albert Schweitzer seit 1915 mit diesem fundamentalen Satz begründete: »Ich bin

Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.« (Ehrfurcht vor dem Leben, S. 21)

Wenn der Mensch sich fragt, wie er denkt, oder, genauer gesagt, wie er denken muß, wie es in ihm denkt, dann erfährt er damit auch zugleich, wer er ist, oder wer er sein könnte und müßte. Bei dieser Forschung wird er auch entdecken, daß er noch auf einen anderen Abweg geraten kann. Ihm wird auffallen, daß er immer wieder dazu neigt, alles nach seinen Maßstäben zu beurteilen. Er denkt »anthropomorph«, wenn er sich Gott mit menschlichen Eigenschaften und Gefühlen vorstellt. Märchen und Fabeln aller Zeiten und Kulturen leben davon, daß Tiere, Geister, Gegenstände und Gestalten menschliche Züge annehmen und auf diese Weise eine Lehre erteilen. Dieses Vorurteil führt ihn nicht nur bei Tieren, sondern leider auch oft anderen Menschen gegenüber in die Irre. Eugen Roth hat diese Erkenntnis einmal in einem Zweizeiler (Mensch und Unmensch) gültig ausgedrückt:

Ein Mensch meint, gläubig wie ein Kind,
Daß alle Menschen Menschen sind.

Sagt uns Humor etwas über menschliche Maßstäbe beim Denken, läßt er sich philosophisch deuten und/oder könnte er sogar ein Mittel der Erkenntnis sein?

Humor

»Sich über die Philosophie lustig machen, das heißt in Wahrheit philosophieren«, meinte Blaise Pascal. (Pensées, S. 340) Erträgt die Liebe zur Weisheit, daß sie sich selbst auf den Arm nimmt, daß sie sogar verspottet wird? Humor ist im eigentlichen Sinne des Wortes nichts

anderes als Feuchtigkeit, und so gesehen könnte er die Philosophie davor bewahren, daß sie eine trockene Lehre wird. Der Karlsruher Philosoph Hans Lenk hat den Versuch unternommen, anhand von zahlreichen Belegen nachzuweisen, daß Philosophie auch ihre menschlich humorvolle Seite zeigen kann. Daß der beste Humor oft der unfreiwillige ist, belegt die 1990 erschienene Taschenbuchausgabe seines Werks »Kritik der kleinen Vernunft«. In der Notiz über den Verfasser heißt es dort, dieser habe 1968 ein Buch »Krieg der logischen Konstanten« veröffentlicht. Wer dies liest und sich Gedanken über diese Art von Krieg macht, kommt vielleicht zunächst gar nicht dahinter, daß es sich hier um einen Druckfehler handelt und es eigentlich »Kritik der logischen Konstanten« heißen muß. Daß ausgerechnet logische Konstanten, als unerschütterliche Faktoren des Denkens gezwungen sein würden, einen Krieg zu führen, anstatt nur eine kritisch Hinterfragung zu erdulden, das gäbe der Philosophie vielleicht neues Leben. Auch die »reine Vernunft« führt Kriege, hat aber schon manche Schlappe einstecken müssen.

Mit Humor könnte man manche philosophische Erkenntnis auf kurze und einfache Weise darstellen. Es gibt auch philosophische Erkenntnisse, die gar keine sind, doch dazu werden können, wenn man sie philosophisch beleuchtet. Hierzu gehört ein »umfunktionierendes« Denken, das ohne Humor nicht funktioniert. Wilhelm Busch liefert dazu reichhaltiges Material.

Das Schlüsselloch wird leicht vermißt,
Wenn man es sucht, wo es nicht ist.

Welche erhabene Weisheit verbirgt sich hinter diesem Satz, obwohl dessen Informationsgehalt beim Wert Null liegt.

Leicht kommt man an das Bildermalen,
Doch schwer an Leute, die's bezahlen.

Die scheinbar extreme Einfachheit solcher Feststellungen gibt uns zugleich eine Ahnung von einer Weltordnung, die vielleicht doch nicht gar so unzugänglich ist, wie sie uns vorkommt. Wir erblicken in einem Satz wie:

Schön ist es auch anderswo
Und hier bin ich sowieso.

nicht nur einen Touristen, der mit dem Fernrohr durch die Landschaft spaziert, sondern ein Bild von Unruhe und Gespaltenheit des Menschen. Solche Aussagen wollen nicht philosophisch sein, sie werden es indirekt, weil hier ein Mensch spricht, der so weit über den Dingen steht, daß sich seine Weisheit in allem mitteilt. Der Alltag wird zum Symbol.

Noch einige Stufen höher steht die Weisheit Lichtenbergs. Seine einmalige Art des Beobachtens und Formulierens rührt daher, daß es ihm gelungen ist, die Welt in ihrer Unvollkommenheit und Vieldeutigkeit mit seinem Witz zu überlisten: »Je vollkommener der Verstand ist, desto geringer ist der Witz.«

In die gleiche Richtung zielt auch seine Weisheit: »Der Mann hatte so viel Verstand, daß er fast zu nichts mehr in der Welt zu gebrauchen war.« Hier versucht ein Denker sein Denken auf der Welt zu halten, die ohne Humor vertrocknen würde. Der Verstand, ohne Humor gebraucht, wird zum Denkhindernis. Das beste Denksystem bleibt fade und schal, wenn es nicht gelegentlich mit den Unvollkommenheiten des Menschen konfrontiert wird. Dies ist ja auch ein Aspekt der anthropologischen Betrachtungsweise in der Philosophie. Wer auf Vollkommenheit Wert legt, müßte eigentlich immer schon am Ziel sein.

Weil dies aber fast nie gelingt, läßt man wie in der Naturwissenschaft auch in der Philosophie immer wieder geistige Versuchsballons in Richtung Himmel steigen. Wie das funktioniert, soll unter »Hypothese« erörtert werden.

Hypothese

Worin unterscheidet sich eine Amöbe von Einstein? In bezug auf Wahrnehmung und Informationsverarbeitung trennt die beiden nur ein Schritt. Diese These stammt von Karl Popper (1902-1994). Er beschäftigte sich mit der Hypothese als einem zentralen Thema seines Lebenswerks und definiert sie so: »Hypothese ist eine Behauptung, deren Wahrheit nur vermutet wird.« (Objektive Erkenntnis, S. 21) Ein Wissenschaftler muß allerdings, wenn er zu einer Hypothese gelangen will, die Fakten kennen, die ihn zu ihr geführt haben. Newton schrieb einmal: »Ich habe noch nicht die Ursache der Schwerkraft selbst ermittelt, (...) und ich erfinde Hypothesen nicht willkürlich.« (a. a. O., S. 233) Dieser letzte Satzteil lautet im Original: »Hypotheses non fingo« und ist so fast zum geflügelten Wort in der Wissenschaft geworden.

Hypothesen dienen nicht nur zur Darlegung einer Vermutung, sondern auch dazu, verschiedene Beobachtungen zunächst einmal unter einen Hut zu bringen. Lichtenberg, der ja selbst Experimentalphysiker war, formulierte dies so: »Man muß Hypothesen und Theorien haben, um seine Kenntnisse zu organisieren, sonst bleibt alles bloßer Schutt, und solche Gelehrten gibt es in Menge.« (a. a. O., S. 342) Der »Schutt« produzierende Gelehrte ist der, der zwar eine Menge Beobachtungen macht (oder über sie gelesen hat), sie aber nicht einordnen und zusammenreimen kann, weil ihm Mut und Überblick fehlen. Er langweilt sein Publikum und vermittelt ihm keine

Erkenntnis, sondern allenfalls einen Datenfriedhof. Von der Vermutung über die Behauptung »so ist es!« bis schließlich zur Wahrheit ist allerdings ein weiter Weg. Für Popper ist dieser Weg sogar unendlich lang, denn das, was wir letztlich doch nur erreichen können, sei »Vermutungswissen«. Im Gegensatz zur Auffassung im Alltagsverstand sei die Verbindung von Vermutung und Wissen kein Widerspruch in sich, denn es haben ja objektive Gründe, Forschungsergebnisse und praktikable Theorien zu solchen Vermutungen geführt.

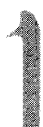
Der objektiven Wahrheit kann man sich nach Popper nur allmählich und schrittweise nähern, ohne je ganz ans Ziel zu kommen, denn es bleibt immer eine gewisse Unsicherheit, so daß selbst die handfesteste Theorie, mit der man arbeiten kann und die sich als zuverlässig erwiesen hat, immer noch einen hypothetischen Hintergrund hat. Eines Tages kann auch sie erschüttert werden.

Was hat nun Poppers Einstein mit der Amöbe zu tun? Beide können sich irren und Fehler begehen. Beide können versuchen, auf dem Weg zum Ziel ihre Fehler zu korrigieren. Bei Einstein kommt jedoch noch etwas hinzu, und diesen einen Schritt Einsteins erklärt Popper so: »Er versucht, seine Theorien zu widerlegen: Er verhält sich ihnen gegenüber *bewußt kritisch* und versucht sie daher möglichst scharf, nicht vage zu *formulieren*. Dagegen kann sich die Amöbe nicht kritisch gegenüber ihren Erwartungen oder Hypothesen verhalten, weil sie sich ihre Hypothesen nicht *vorstellen* kann. Sie sind ein Teil von ihr.« (a. a. O., S. 37, Hervorhebungen im Original)

Gilt dies alles nur für die Wissenschaft? Im Alltag verwenden wir das Wort Hypothese normalerweise nicht für unsere Vermutungen. Und dennoch arbeiten wir täglich mit vorläufigen Wahrheiten. Wenn wir auf sie verzichten müßten, wären wir unbeholfen wie Lichtenbergs Gelehrte, die nur Schutt produzieren, weil sie ihre Beobach-

tungen nicht einordnen können. Das wichtigste ist die Erkenntnis von der Vorläufigkeit alles unseres Wissens, die von uns die meist unbequeme Bereitschaft abverlangt, unser Wissen neu zu organisieren, wenn sich herausstellt, daß seine Stützen ins Wanken geraten sind.

Den Unterschied zwischen Einstein und der Amöbe könnte man auch etwas weniger provozierend als den zwischen Mensch und Tier darstellen. Das Tier reagiert normalerweise nach einem ihm von Natur aus mitgegebenen Verhaltensmuster, während der Mensch immer wieder gezwungen ist, nach neuen Erkenntnissen zu suchen. Er muß und kann sich und sein Verhalten in Frage stellen, er erlebt sich als »Ich«.



Ich

NEWTON: Ich bin nicht Sir Isaac. Ich gebe mich nur als Newton aus.

INSPEKTOR: Und weshalb?

NEWTON: Um Ernesti nicht zu verwirren.

INSPEKTOR: Kapiere ich nicht.

NEWTON: Im Gegensatz zu mir ist Ernesti doch wirklich krank. Er bildet sich ein, Albert Einstein zu sein.

INSPEKTOR: Was hat das mit Ihnen zu tun?

NEWTON: Wenn Ernesti nun erführe, daß ich in Wirklichkeit Albert Einstein bin, wäre der Teufel los.

INSPEKTOR: Sie wollen damit sagen...

NEWTON: Jawohl, der berühmte Physiker und Begründer der Relativitätstheorie bin ich. Geboren am 14. März 1874 in Ulm.

Dieser Wortwechsel aus Friedrich Dürrenmatts Komödie »Die Physiker« wirft ein grelles Schlaglicht auf die von uns Normalmenschen im Alltag immer wieder verdrängte Frage: Wer bin ich?

Was unter gesunden Menschen anscheinend problemlos funktioniert, wird unter dem Bild der Krankheit erst als etwas erkennbar, über das sich das Nachdenken lohnt. Die scheinbar leichteste Frage, die sich ein Mensch stellen kann, entpuppt sich als philosophisch unlösbares Pro-

blem: Die Frage »Wer bin ich?« kann jeder beantworten, wenn er seinen Namen nennt, auch wenn er damit natürlich sein Wesen nicht miterfaßt. Aber darum geht es hier nicht. Die hintergründige Frage lautet: »Was ist ich?« oder, ganz allgemein gefragt: »Was ist es, das von sich sagen kann, das bin ich?«

Wir gehen davon aus, daß das fragende und das antwortende Ich identisch sind. Aber in dem Augenblick, in dem ich eine Antwort versuche, wird mein Ich zum Objekt einer Betrachtung: Ich schaue auf etwas, ich fühle mich von mir selbst ins Visier genommen. Alles was ich über mich selbst erfahren kann, ist das Ergebnis einer Beobachtung, und immer bleibt da noch etwas, was beobachtet und die Antwort entgegennimmt. Das Ich ist zugleich Subjekt und Objekt. Die ungelöste Frage ist also die: Wer ist das Ich als Subjekt? Da alles, was wir je von uns wahrnehmen können, zur Welt der Objekte, also zur diesseitigen Welt gehört, wurde immer wieder erwogen, ob denn nicht daraus folge, das wahrnehmende Subjekt müsse aus einer anderen Welt stammen. Aus einer Welt, in der das Ich, bei unverändertem Körper, vielleicht auch einmal gegen ein anderes ausgetauscht werden kann, wenn eine andere als die eigene »Frequenz« empfangen wird. Vielleicht ist an der Antenne etwas nicht in Ordnung.

Als Zwanzigjähriger veröffentlichte Schelling 1795 die Schrift »Vom Ich als Prinzip der Philosophie«. Darin finden sich diese Sätze: »Ich bin, weil Ich bin (...) Mein Ich enthält ein Sein, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht (...) Es bringt sich durch sein Denken selbst (...) hervor.« (I, S. 91)

Das so verstandene Ich ist ein Etwas außerhalb von Raum und Zeit, es ist nicht einfach »da«, sondern es wird unablässig »hervorgebracht«, man könnte im Sinne Schellings vielleicht auch sagen, es muß aus einer uns verborgenen, nicht bewußten Welt, die wir doch selbst sind, herbeige-

schafft und zum Leben gebracht werden. Und gerade hier liegen die Klippen und Stolpersteine unseres Lebens. Wir müssen im Leben unser »endliches« (körperlich erfahrbares) Ich mit dem »absoluten« (transzendenten, geistigen) Ich zu einem gemeinsamen Ich vereinigen. Das Ich muß Ich werden: »Das absolute Ich fordert schlechthin, daß das endliche Ich ihm gleich werde.« (I, S. 122) Es gibt da also keine Selbstbespiegelung, weil das Ich ja nirgends erfaßbar erscheint, sondern nur eine Selbsthervorbringung. Es kommt hier, wie Schelling betont, auf das gleiche heraus, ob gesagt wird »Ich bin ich, oder: Ich bin!« (I, S. 103).

Wenn wir unterscheiden zwischen dem Ich, das »da« ist, und dem ich, das »wird«, das wir ständig erzeugen müssen, das einen immateriellen »Sender« und eine körperliche »Empfangsstation« voraussetzt, dann entsteht die Frage, welcher Art die »Bilder« sind, die wir empfangen oder zusammensetzen. Die Philosophie der nichtmateriellen Bilder, der auch Schelling huldigte, ist die des Idealismus.

Idee, Idealismus

Schiller und Goethe waren keineswegs immer so ein Herz und eine Seele, wie es den Anschein hat, wenn man sie in Bronze Hand in Hand vor dem Weimarer Nationaltheater bewundert. Sie konnten sich ganz schön angiften, natürlich ohne je ausfällig zu werden. Einen solchen Zwist schilderte Goethe einmal ziemlich offen in seinem Werk »Geschichte meines botanischen Studiums«.

Goethe traf Schiller bei einer »Sitzung« der »Naturforschenden Gesellschaft«. Auf dem Nachhauseweg durch das nächtliche Weimar gerieten sie sich in die Haare, wollten aber keinen Streit anfangen. Hören wir Goethe

selbst: »Wir gelangten zu seinem Hause, das Gespräch lockte mich hinein; da trug ich die Metamorphose der Pflanzen lebhaft vor und ließ mit manchen charakteristischen Federstrichen, eine symbolische Pflanze vor seinen Augen entstehen.« - Als Schiller diese These vernahm, »schüttelte er den Kopf und sagte: >Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee.< Ich [Goethe] stutze, verdrießlich, einigermaßen; denn der Punkt, der uns trennte, war dadurch aufs Strengste bezeichnet, (...) der alte Groll wollte sich wieder regen; ich nahm mich aber zusammen und versetzte: >Das kann mir sehr lieb sein, daß ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe.<« - Goethe reagierte also ziemlich gereizt, als ihn sein Freund zum Idealisten wider Willen stempelte. Die Kluft zwischen den beiden blieb. Was Goethe in der Natur wirklich suchte und meinte, sich vorstellen zu können, nämlich eine Pflanze »als solche«, das verwies Schiller in den Bereich des Abstrakten, der Idee. Drum sagte er anschließend zu Goethe: »Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Denn darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, daß ihr niemals eine Erfahrung kongruieren könne.« Goethe gesteht, daß ihn ein solcher Satz »ganz unglücklich« machte. (Naturwissenschaftliche Schriften, Bd. 1, S. 111 f.) Die Suche nach dem Thema, das uns in der Natur nur in seinen unzähligen Variationen erscheint, ist vergeblich. Die Vielfalt der Natur verweist ihr allgemeines Thema ins Reich der Metaphysik.

Worum geht es in diesem »Streit«? Goethe schildert das Bild einer Pflanze aller Pflanzen, die alles hat, was eine Pflanze ausmacht, aber nicht mehr. Er als ein Mensch der Realität, des »vollen Menschenlebens«, der das Abstrakte immer zu vermeiden sucht, will diese Pflanze vor Schillers geistigem Auge sichtbar werden lassen. Schiller, der Idealist, will davon jedoch nichts wissen:

Diese Pflanze ist nur eine Idee, eine abstrakte Konstruktion, die nichts mit der Wirklichkeit zu tun hat. Die Pflanze als solche gibt es nicht. Goethes Adrenalinstoß hat eine lange Geschichte: von der Idee zum Idealismus. Eine einfache, vielleicht gar nicht so unbrauchbare Erklärung des Begriffs kann versucht werden: Idee ist etwas, was nur im Kopf stattfindet und nie vor die Augen kommt.

Wenn die Natur also niemals eine Urpflanze hervorgebracht hat, wie sieht es dann mit menschlichen Produkten aus? Gibt es wenigstens einen »Urstuhl«, den Stuhl aller Stühle, der alles hat, was ein Ding zum Stuhl macht und nicht das geringste mehr? Dieses Möbel verwies schon Platon ins Reich der Ideen. Stuhl, was ist oder was war das? Halb saß man, halb lag man damals auf diesem Ding. Das entsprechende griechische Wort übersetzt Rudolf Rufener mit Stuhl und Otto Apelt mit Bett. Da geht's also schon los mit den semantischen Problemen. Vielleicht kommt mal einer dazu, hier das Wort »Couch« einzusetzen. Platon läßt in seinem Werk »Der Staat« (10. Buch) Sokrates das Beispiel von den drei Stühlen erzählen.

»Es ergeben sich also die dreierlei folgenden Stühle: der eine, der in der Natur ist und von dem wir, meiner Meinung nach, wohl sagen können, daß Gott ihn gemacht hat.« (Damit meint er den unsichtbaren »Idealstuhl«, die Idee eines Stuhles als solchen.) »Dann einer, den der Schreiner gemacht hat« (das ist der individuelle Stuhl, auf den man sich setzen oder legen kann), »dann einer, den der Maler gemacht hat«, sein Abbild. Während es unendlich viele gezimmerte und gemalte Stühle geben kann, hat also Gott nur einen einzigen geschaffen, die Idee des Stuhls. Denn hätte er mehrere hervorgebracht, dann wäre über ihnen doch wieder eine gemeinsame höhere Idee erforderlich gewesen, die die verschiedenen Arten von Un-

terideen umfaßt. Ist es schon schwer, sich einen »Ur-Stuhl« vorzustellen, wie viel schwerer ist es dann, sich ein Bild eines »Möbels« zu machen, etwas, das Schrank, Stuhl und Tisch umfaßt. Und Platon bleibt nicht bei Gegenständen, die konkretisiert werden können, sondern schwingt sich zu Ideen abstrakter Begriffe auf: das Gute, das Schöne, das Wahre, das Gerechte. Kann man solche idealen Begriffe wenigstens gedanklich fassen? An solchen Geistbrocken bohrte der platonische Sokrates immer bis auf die Wurzel herum.

Der Idealismus hat noch einen anderen philosophischen Hintergrund. Es geht ihm nicht nur um die Frage, wie man Idee von Wirklichkeit unterscheiden kann, sondern schon darum, ob das, was wir sehen, objektiv überhaupt vorhanden ist. Ob die Welt in materieller Form existiert, oder ob das, was wir wahrnehmen, nur dadurch überhaupt erst zustandekommt.

Einer der Väter eines solchen Idealismus ist der aus Irland stammende Philosoph und Bischof George Berkeley (1685-1753), der übrigens im gleichen Jahr geboren wurde wie Bach und Händel. Er kämpfte gegen den Materialismus seiner Zeit. Der Grundsatz seiner Lehre lautet: »All things that exist exist only in the mind« (Principles, S. 80). Das menschliche Bewußtsein macht die Dinge erst zu dem, was sie sind. Deshalb bekennt sich Berkeley zu der These »Esse est percipi« - Sein ist Wahrgenommenwerden, oder, freier übersetzt: Dinge, die wir wahrnehmen, entstehen durch uns. Berkeley folgert daraus: »Was ich sehe, höre und fühle, existiert, das heißt, wird von mir wahrgenommen.« (a. a. O., S. 83)

Solche Gedanken griffen später in Deutschland Denker wie Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer, jeder auf seine eigene Weise wieder auf. Eine Kostprobe für den deutschen Idealismus sei aus Fichtes Schrift »Die Bestimmung des Menschen« (1800) zitiert: »Es gibt überall kein

Dauerndes, weder außer mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Sein. - Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach der Weise der Bilder: - Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sei (...) Ich selbst bin eins dieser Bilder (...) alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum.« (2. Buch, S. 91)

Was bleibt von der Welt bei solch einem extremen Denken? Eigentlich nicht viel. Was man nach heutigen Vorstellungen allenfalls annehmen kann, das sind irgendwelche chaotische und strukturierte Bewegungen von Teilchen, Wellen und Feldern, aus denen wir mit Hilfe unserer Sinne das herausfiltern und zusammenreimen, was wir für die Welt halten. Wir wissen, daß in unserem Zimmer mit einem guten Weltempfänger samt Antenne gleichzeitig Sprache und Musik von hundert verschiedenen Sendestationen empfangen werden könnten. Wenn wir unser Gerät auf einen Sender einstellen, dann bleiben wir taub für das Wellenchaos in diesem einen Raum. Können wir uns vorstellen, daß auch der Mensch aus einem Wellenchaos sich nur seinen Sender, sein Ich, herausfiltert und alles andere, selbst wenn es seine Sinne berühren sollte, überhört und übersieht, weil er es nicht wahrnehmen kann? Empfangen wir nur das, wovon wir in uns eine Idee tragen? Was nun die Welt »an sich« oder »als solche« ist, das kann der Mensch so nicht herausbringen. Die Suche nach dem Unterschied zwischen dem, was wirklich ist, und dem, was der Mensch daraus für sich konstruiert, reicht bis in unsere Zeit.

Wenn aber die Dinge aus dem Geist aufgebaut werden, wenn sie in jedem Augenblick zerfallen und durch uns neu entstehen, wie Berkeley, Fichte, Schelling und ihre

modernen Nachfahren immer wieder behauptet haben, was hält sie dann zusammen, was hält die Kontinuität ihres Seins aufrecht? Was ist Identität?

Identität.

Der griechische Philosoph und Historiker Plutarch (45-120) berichtet, die Athener hätten das Schiff, mit dem ihr sagenhafter Nationalheld Theseus einst in Athen gelandet sein soll, als eine Art Heiligtum bis ins dritte Jahrhundert v. Chr. aufbewahrt. Es mußte immer wieder ausgebessert und eine Planke nach der anderen ersetzt werden. Unter den damaligen sophistischen Denkern entstand eine Diskussion darüber, ob ein solches Schiff dann noch das ursprüngliche sei. Oder, modern gesprochen: Ist das restaurierte Schiff noch identisch mit dem ursprünglichen des Theseus?

Der englische Philosoph Thomas Hobbes stellte sich darüber hinaus noch die Frage, was denn wäre, wenn jemand alle nach und nach ausgewechselten Originalteile des Schiffs aufbewahrt und schließlich wieder zusammengesetzt hätte. Hätte man dann zwei identische Schiffe? Eine absurde Vorstellung. Doch geschieht ein solches »Auswechseln von Teilen« als Erneuerung der Zellen nicht auch mit jedem biologischen Wesen, also auch mit dem Menschen? Wir gehen davon aus, daß ein bestimmter Mensch als Säugling und als Erwachsener identisch ist, wenn auch sämtliches »Material« inzwischen mehrfach erneuert wurde. Vielleicht könnte man insoweit auch nur von Kontinuität statt von Identität sprechen. Ein solches Problem entsteht auch in Politik und Wirtschaft, und zwar mit gewaltigen Konsequenzen. Hat das »Deutsche Reich« 1945 seine Identität verloren oder besteht es unter dem Namen »Bundesrepublik Deutschland« fort?

Solche Fragen entstehen auch bei Wirtschaftsunternehmen, die von anderen Eigentümern weiter betrieben werden. Unabhängig von der Frage nach der Haftung für Verbindlichkeiten, bleibt das Problem Identität, Kontinuität oder Neuanfang unter altem oder ähnlichem Namen.

Die Probleme der Identität sind also, wenn man sie in der Praxis betrachtet, wesentlich vielschichtiger als in der Logik. Eines ihrer Axiome ist: $A = A$, d. h. A behält im Denkkakt immer seine Identität bei oder, anders formuliert: A ist mit sich immer identisch, aber nie identisch mit allem, was nicht A ist. Es gibt also keine zwei verschiedenen A. Es sind folglich auch keine sich widersprechenden Aussagen über A möglich. Die Gleichung $A = A$ darf aber nicht mathematisch gedeutet werden. Würde man A mit einer Zahl, z. B. 10 »identifizieren«, dann stimmt die Rechnung $3 + 7 = 6 + 4$. Die beiden Seiten der Gleichung sind jedoch nicht identisch im logischen Sinne.

Wie wir bei der Frage nach dem Ich gesehen haben, kann es aus zwei verschiedenen Blickwinkeln gesehen werden. Daraus ergab sich die absurd klingende Frage: »Was ist es, das von sich sagen kann, das bin ich?« Sind das betrachtende und das betrachtete Ich identisch? Mit dieser Frage beschäftigte sich schon Rene Descartes in seinen »Meditationes«. Er kam zu einem dualistischen Ergebnis und unterschied zwischen dem Ich als einem denkenden, geistigen Wesen und dem Ich, das eine ausgedehnte, körperliche, sichtbare Substanz ist. Originaltext: »me esse rem cogitantem et non extensam« (Meditationes, S. 80). Es gibt also eine »denkende und eine ausgedehnte Sache« (res cogitans und res extensa), und somit den denkenden und den körperlichen Menschen. In der idealistischen Philosophie wurde mit dieser dualistischen Denkweise grundsätzlich gebrochen. Schelling formulierte das einmal so: »Setzen wir $A = A$ als den Zustand des in sich ver-

schlungenen Seyns, so haben wir in diesem $A = A$ schon dreierlei zu bemerken, a) A als Objekt, b) A als Subjekt, c) die Identität beider.« (Stuttgarter Privatvorlesungen, IV, S. 317)

Die sogenannte »Identitätsphilosophie« faßt insoweit Objekt und Subjekt in eine Einheit (verschlungenes Sein) zusammen, sie sieht sie als identisch an. Dies klingt zunächst nicht besonders kühn. Der Sprung, den Descartes noch nicht wagte, führt jedoch zu einer bis in unsere Tage, ja heute wieder ganz besonders aufregenden Konsequenz: Die Identität des körperlich nicht faßbaren Ich-Subjekts, das nur geistig, immateriell, transzendent gedeutet werden kann, mit dem materiellen Ich-Objekt bedeutet zugleich eine Identität zwischen Geist und Materie oder zwischen Geist und Natur. Unter der Vorherrschaft eines materialistisch-positivistischen Denkens wird diese Identität als Scheinproblem angesehen. Biochemische Reaktionen begleiten den Denkvorgang nicht nur, sie sind er selbst: Materie ist mit sich identisch, es gibt keine zwei Welten. Die Frage, ob sie dualistisch verknüpft oder miteinander identisch sind, stellt sich, so gesehen, gar nicht. In der Tat: Für die Chemie ist ein Buch nichts anderes als Papier und Druckerschwärze. Etwas anderes läßt sich mit ihren Erkenntnismethoden nicht nachweisen.

Und doch hilft uns dieses monistische, antiidealistische Weltbild in allen existentiellen Fragen nicht weiter. So weist z. B. der amerikanische Mediziner und Drogenforscher Stanislav Grof darauf hin, es sei keineswegs selbstverständlich, daß der Mensch sich nur als besonderes, von allen verschiedenes Wesen mit eigener Identität empfinden müsse. Was schon Fichte und Schelling behaupteten, erscheint heute in neuem Licht. Grof sagte: »Die Verarmung seines Wesens läßt sich auf die Tatsache zurückführen, daß sich der einzelne nur mit einem Aspekt seiner Existenz identifiziert, nämlich mit seinem

physischen Körper und seinem Ich. Diese Fehlidentifikation führt zu einer unauthentischen, ungesunden und unerfüllenden Lebensweise und zur Entwicklung emotionaler und psychosomatischer Störungen.« (Das Abenteuer der Selbstentdeckung, S. 202) Obwohl sich Grof nicht auf die Identitätsphilosophie bezieht, wird hier erkennbar, wie psychologische Forschung und traditionelle Philosophie auf ähnliche Wege führen können. Die Frage, die hieraus folgt, ist die: Inwieweit hat der Mensch überhaupt das Recht, sich innerhalb der Masse seiner Mitmenschen als Individuum zu betrachten und zu behaupten? Gibt es auch eine Identifikation des Individuums mit anderen, sind die Grenzen des geistigen Ich so deutlich und eindeutig erkennbar wie die des körperlichen?

Individuum

Obwohl sich jeder Mensch selbst als Individuum erlebt, seine Identität ganz oder teilweise zumindest darin findet, daß er morgens als derselbe aufwacht, der sich am Abend zuvor in sein eigenes Bett gelegt hat, ist das öffentliche Interesse am einzelnen Menschen keineswegs selbstverständlich. »Geschichte« war und ist fast nur ein Bericht von Herden und Hirten. Das vereinfacht die Erzählung: Es wird nicht gesagt, wer im Krieg gefallen ist, es sei denn, es war der Feldherr selbst, sondern nur, wie viele es waren. Es wird in Medien nicht berichtet, wer ein Fußballspiel gesehen hat, es sei denn der Bundespräsident selbst habe sich unter das Volk gemischt, sondern nur, wie viele im Stadion gewesen sind. Was zählt, ist die Zahl. Und gerade sie zählt nicht! Dieser nicht gerade logisch erscheinende Satz ist ein Bekenntnis zur Individualität. Letzten Endes haben einzelne Menschen an einem Ereignis teilgenommen. Jeder Mensch ist zumindest für

sich selbst das aus der Herde herausgenommene Schaf, das einen Namen trägt und sich seiner Einsamkeit und seiner Unteilbarkeit (lat. Individuum = das Unteilbare) bewußt werden kann.

Doch will denn der Mensch wirklich die Herde verlassen, ist er nicht nach wie vor das Herdentier, das Nietzsche immer wieder beschworen hat? Jeder ist in ein unlösbares Dilemma hineingeworfen. Jose Ortega y Gasset hat es so formuliert: »Aus der Tiefe radikaler Einsamkeit, die unser Leben unweigerlich ist, tauchen wir beständig auf in einer nicht weniger radikalen Sehnsucht nach Gemeinsamkeit und Gesellschaft. Jeder Mensch möchte gleichzeitig die ändern sein, und möchte, daß die ändern auch er seien.« (Das Wesen geschichtlicher Krisen, S. 25)

Es gibt also kein uneingeschränktes Bedürfnis des Menschen, Individuum zu sein. Und gerade dies ist es, was Ortega in seinem Buch »Der Aufstand der Massen« (1931) kritisierte. Er faßte diese Kritik (1934) so zusammen: »Tatsache ist jedoch, daß viele Europäer mit wahrer Wollust darauf verzichten, Individuen zu sein, und sich nur zu gerne in der Masse verlieren. Die Wonne, Masse zu sein, kein Einzelschicksal zu haben, ist zur Epidemie geworden. Der Mensch sozialisiert sich.« (Socialisaciòn del hombre, aus: Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst, S. 40 f.) Sprüche wie »Du bist nichts, dein Volk ist alles« wurden damals der Bevölkerung eingehämmert und von vielen nachgebetet.

Gilt das, was von Ortega damals unter dem Eindruck des in Europa sich ausbreitenden Faschismus gesagt wurde, auch für die Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Bestreben in den Industrieländern der westlichen Welt, den Einfluß des Staates immer weiter zurückzudrängen zugunsten eines individuellen Wohlstandes? Sind wir denn nicht im Gegensatz zu Ortegas Zeit auf dem Weg, eine Gesellschaft von Individualisten zu wer-

den, eine offene Gesellschaft ohne gemeinsame Leitbilder und Ideale? Die Frage ist berechtigt, sollte jedoch nicht vorschnell bejaht werden, denn es gibt auch eine ideologisch scheinbar neutrale und unaufgezwungene »Vermassung«. Denkstrukturen und Denkinhalte der Menschen sind durch das Leben in der Gemeinschaft, der Herde, dem Stamm, der Sippe, der Gemeinde, im Staat usw. seit Urzeiten geprägt. Wäre es nicht so, könnten sich die Menschen gar nicht verständigen. Im deutschen Idealismus wurde die psychische Verwobenheit der Menschen sogar geradezu gepriesen. Dies gilt nicht nur für Hegels Staatsauffassung. In einer hymnischen Sprache lobte Fichte diesen Tatbestand: »Aber rein und heilig und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm sein kann, fließet dieses dein Leben hin als ein Band, das Geister mit Geistern in eins verschlingt, als Luft und Äther der Einen Vernunftwelt (...) Durch dieses Geheimnis findet der Einzelne sich selbst, und versteht und liebt sich selbst nur in einem anderen (...) Durch dieses Geheimnis strömt die Verwandtschaft der Geister in der unsichtbaren Welt fort bis in ihre körperliche Natur.« (Die Bestimmung des Menschen, III. Buch, IV) Der Mensch kann, so verstanden, nur zum Teil Individuum sein. Sein Denken ist ein Teil des allgemeinen Denkens. Übrigens werden solche Erkenntnisse auch durch neue psychologische Forschungen immer wieder bestätigt. So ist z. B. der Begriff »transpersonale Psychologie« ein Hinweis auf die Verflochtenheit des Denkens, die dem Individuum nur noch einen Teil seiner Identität als »Eigentum« überläßt. (Psychologie in der Wende, hrsg. von Roger N. Walsh)

Die Vermassung durch politische, ideologische Gruppierungen ist gewichen zugunsten der durch Konsum- und Denkgewohnheiten im weitesten Sinne, durch Anpassung an kaum wahrgenommene Klischees und Leitbilder. Selbst das Gefühl, sich außerhalb der Herde zu befinden,

sich von Familie, Kirche, Staat, Lebensberuf usw. loszusagen, braucht nicht Ausdruck einer individuellen Persönlichkeit zu sein, es kann auch durch nicht bewußt wahrgenommene Gruppenabhängigkeiten Zustandekommen. In welchen Denkwängen Menschen unserer Zeit stehen, welche Folgen eine neue Art der Vermassung mit sich bringt, der wir heute ausgeliefert sind, ohne sie richtig zu durchschauen, wird erst eine künftige Generation richtig beurteilen können. Vielleicht wird dann festgestellt werden, daß Einschränkungen unserer Individualität durch staatliche Gewalt oder Gruppierungen, die man sieht, kennt und spürt, die man notfalls offen bekämpfen kann, weniger gefährlich sind als Denkwänge, die kaum einer erkennt. Die Macht der Information braucht nicht geringer zu sein als die eines unmittelbaren Zwangs. Widerstand gegen indirekte Zwänge ist viel seltener als offener Widerstand gegen verderbte Machtausübung.

Wer formlose Abhängigkeiten erforschen will, muß Verhalten und Einstellungen der Individuen erforschen. Ob und inwieweit dazu Meinungsumfragen weiterhelfen, die ja auch wieder nur statistische Gruppenergebnisse hervorbringen, ist zweifelhaft. Genormte Fragen an eine große Zahl von Menschen müssen das Individuum außer acht lassen. Vielleicht sind es nur ganz wenige, statistisch nicht ins Gewicht fallende Persönlichkeiten, die wissen, welches die wahren Vermassungssymptome unserer Generation sind. Die Schilderung sozialer Gegebenheiten durch Statistik ist eine Errungenschaft neuester Zeit. Dagegen hat der Bericht über exemplarische Einzelschicksale in Mythen und in der Literatur eine lange Tradition. Man stelle sich vor, wir hätten statt Homer und Shakespeare nur demoskopische Erhebungen aus jenen Zeiten! Das Individuum bot eine exemplarische und verständliche Aussage darüber, was die Masse beschäftigte. Inso-

fern kann empirische Sozialforschung nie ein Ersatz für die literarische Beschreibung eines Einzelschicksals sein. Dies ist aber ein allgemeines Problem der Forschung. Wo genügt die Beobachtung und Registrierung vieler Einzelfälle, um auf ein allgemeines Gesetz zu stoßen (Induktion), und wo muß man sich mit der Schilderung von individuellen Begebenheiten und Erfahrungen begnügen?

Induktion - Deduktion

Warum haben die abenteuerlichen Irrfahrten des Odysseus seit fast dreitausend Jahren die Menschen interessiert? Es handelt sich doch nur um diesen einzelnen Menschen, und der Trojanische Krieg liegt schon lange zurück und hat für unsere Gegenwart anscheinend keinerlei Bedeutung. Gibt es in solchen Geschichten irgend etwas, was in unsere Gegenwart hineinreicht?

Eine andere Frage: Warum wagt es ein Arzt, einem Patienten, den er vor ein paar Minuten zum ersten Mal in seinem Leben gesehen hat, ein Medikament zu verschreiben?

Die erste Frage läßt sich so beantworten: Von Homer und seinen nachfolgenden Kollegen aus Jahrtausenden erfahren wir etwas über das Leben, das trotz allen Wandels schon immer gemeinsame Züge gehabt hat. Die Dichter befassen sich mit dem aus der Herde herausgegriffenen Schaf. Das Individuum zeigt uns seine Eigenschaften. Wir können von ihm auf andere schließen. Faust ist zwar nur Faust, er ist kein philosophisches System. Sein »Mythos« sagt etwas über ihn und sonst über keinen. Dennoch trägt er dazu bei, die Welt in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. Er läßt Zusammenhänge aufleuchten, die darzustellen es keinen anderen Weg gibt, als eben sein Einzelschicksal zu zeigen.

Die zweite Antwort: Der Arzt schließt von den Patienten, die er selbst oder seine Lehrer bisher kennengelernt haben, auf den neuen, den er zum ersten Mal sieht. Das neue Gesicht trägt die Züge der anderen. Er weiß, wie er seine Erfahrungen nutzen kann.

Daß wir Erfahrungen sammeln und mit ihnen arbeiten können, verdanken wir einem Denksystem, das sich aus Induktion und Deduktion zusammensetzt. Induktion (von lat. *inducere* = hinführen) ist der Schluß vom Einzelfall oder von mehreren gleichartigen Beobachtungen auf das Allgemeine, evtl. sogar auf eine Regel oder ein Gesetz. Der umgekehrte Weg ist die Deduktion (von lat. *deducere* = wegführen, herleiten, ableiten), nämlich der Schluß aus einer allgemeinen Erfahrung oder Regel, über die wir schon verfügen, auf den Einzelfall, der uns begegnet.

Jeder neue Tag knüpft an Erinnerungen an, durch die wir fähig werden, ihn zu überstehen. Jedem Menschen, dem wir neu begegnen, unterstellen wir Eigenschaften, die es uns erlauben, mit ihm zu verhandeln. Jeder Gegenstand, den wir zum ersten Mal in die Hand nehmen, entspricht zu einem großen Teil unseren Erwartungen. Wenn wir uns irren, dann machen wir dadurch eine neue Erfahrung, die uns dazu anhält, in Zukunft auch mit ihr zu rechnen. Ganz allgemein und vereinfacht kann man sagen: Durch Induktion bilden oder erweitern wir ein Denkmuster; bei der Deduktion benutzen wir es. Die Lehren, die wir empfangen, bleiben teilweise unaussprechbar als Erfahrungsschatz in uns zurück. Und doch können auch sie einen Lernprozeß in uns hervorrufen, der uns in einer künftigen Situation zum besseren Verständnis eines Zusammenhangs verhilft.

Mit diesen Aussagen wird deutlich, wie unscharf wir im Leben mit dem Prinzip Induktion-Deduktion umgehen können und müssen, zugleich auch, wie groß die Gefah-

ren sind, wenn wir verallgemeinern. Wer nichts verallgemeinert, ist lernunfähig, wer alles verallgemeinert, wird ein Opfer seiner Vorurteile. Es geht immer um das Wann und Wie. Da das System aus Induktion und Deduktion die Grundlage für jede wissenschaftliche Arbeit bildet, soll es hier an einem ganz einfachen Beispiel dargestellt werden.

Wer (zumindest in Mitteleuropa) Vögel betrachtet, stellt fest, daß sie alle mehr oder weniger gut fliegen können. Im Wege der Induktion schließt er: Alle Vögel, die ich gesehen habe, können fliegen, ich habe keinen Vogel gesehen, der nicht fliegen kann. Also: Alle Vögel können fliegen.

Im Wege der Deduktion schließt er. Das Tier, das ich hier im Nest sitzen sehe, ist ein Vogel, also kann es fliegen. Hier zeigt sich das erste Problem. Der logische Schluß ist zwar formal richtig. Das Ergebnis kann im konkreten Fall auch richtig sein. Aber die der Induktion zugrundeliegende empirische Feststellung (die Prämisse) war unvollständig und somit falsch. Es gibt Vögel, wie z. B. Strauß und Pinguin, die nicht fliegen können. Der Schluß aus der Beobachtung der fliegenden Vögel war im Ergebnis unrichtig. Die Beobachtung hätte lediglich den Schluß zugelassen, daß mit großer Wahrscheinlichkeit alle Vögel fliegen können. Mit der induktiven Methode sind also normalerweise keine Beweise möglich. Popper hat darauf hingewiesen, daß man auf diese Weise zwar der Wahrheit näher kommen, sie jedoch nie erreichen kann. Immer muß damit gerechnet werden, daß eine neue Beobachtung den bisher für wahr gehaltenen Induktionsschluß zunichte macht. Auch die beobachtete Regelmäßigkeit eines Ereignisses kann nichts beweisen, nicht nur weil, wie schon unter dem Stichwort Beweis dargelegt, das Russelsche Huhn eines Tages feststellen muß, daß der Mann, der regelmäßig das Futter brachte, ihm eines Tages

den Hals herumdreht. Natürlich gibt es da größere und kleinere Wahrscheinlichkeiten: Daß morgen die Sonne wieder aufgehen wird, ist um einiges wahrscheinlicher als die Annahme, sie werde morgen wieder scheinen, wenn sie die letzten drei Tage geschienen hat.

Wenn man feststellt: Alle Vögel haben Flügel, dann hat dies eine andere Qualität als die Unterstellung, sie könnten auch alle fliegen. Der Besitz von Flügeln (und Federn) macht den Vogel erst zum Vogel, auch wenn er sie nicht zum Fliegen benutzt. Ein Tier, das keine Flügel hat, kann folglich kein Vogel sein. Daraus können im Wege der Deduktion verschiedene Schlüsse versucht werden:

- Ich sehe ein Tier, es hat Flügel, also ist es ein Vogel. Falsch! Es kann auch eine Fledermaus oder ein Schmetterling sein. Mit dem Satz alle Vögel haben Flügel ist nicht gesagt, daß nur Vögel Flügel haben.

- Ich sehe ein Tier, das keine Flügel hat, also kann es kein Vogel sein. Richtig, unter der Voraussetzung, daß *alle* Vögel Flügel haben, auch wenn sie sie nicht benutzen.

- Alle Vögel, und nur sie, haben Federn. Ich sehe ein Tier mit Federn und schließe, es ist ein Vogel. Richtig. Denn es gibt keine anderen Tiere mit Federn.

Wenn Federn und Flügel zum unabdingbaren Wesen jedes Vogels gehören, dann kann es in der Forschung insoweit keine Überraschungen mehr geben. Sollte eines Tages ein Tier entdeckt werden, das alle sonstigen Eigenschaften eines Vogels hat, aber keine Federn, dann müßte entweder der Begriff Vogel erweitert oder dieses Tier einer anderen Gattung zugeordnet werden.

In der Wissenschaft geht es aber nicht nur um Definitionen und Zuordnungen, sondern um Folgerungen, mit denen man arbeiten, auf die man neue Forschungen und Erkenntnisse stützen kann. Die Untersuchung und Beobachtung des einzelnen Schafs in der Herde hat nur dann

einen Sinn, wenn wir sie verallgemeinern können und sie uns also etwas auch über die ändern Schafe sagt. Das Ergebnis gibt uns die Möglichkeit, die Schafzucht zu verbessern. Auf diese Weise wurde Fortschritt seit Menschengedenken durch das Ineinandewirken von Induktion und Deduktion ermöglicht. Mit Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten anstelle von bewiesenen Tatsachen mußte schon immer gearbeitet werden. Daran kann sich in Zukunft nichts ändern, wenn auch die auszuwertenden Informationen umfangreicher und vielschichtiger werden.

Die Unsicherheiten, die am größten sind, wenn es um die Psyche des Menschen geht, werden geringer, je mehr sich eine Wissenschaft mit der unbelebten Materie befaßt. In der Physik kann mit größter, wenn auch nicht grenzenloser Konstanz und Zuverlässigkeit der Phänomene gerechnet werden. Von der Messung der Fallgeschwindigkeit und den daraus abgeleiteten Gravitationsgesetzen bis zur Weltraumfahrt führt ein direkter Weg. Wo die empirisch ermittelten Informationen zuverlässig sind und ihre Bewertung auch wieder objektivierbar ist, »funktionieren« die Dinge. Hier können Informationen einen neutralen Wert annehmen, der sich in ihrer Meßbarkeit ausdrückt. Aber wie kommen die Informationen, das Rohmaterial für jede Induktion zustande?

Information

Die »unglaublichste« Informationsquelle war eine der einflußreichsten in der Weltgeschichte, zumindest in der Literatur. Homer begann seine Odyssee mit dem Satz:

»Sage mir, Muse, die Taten des vielgewanderten Mannes, Welcher so weit geirrt nach der heiligen Troja Zerstörung...«

Die »Muse« diente Homer als Informationsquelle für einen »Bericht«, an dessen »Fakten« geglaubt wurde, weil sie einen historischen Hintergrund hatten, obwohl man natürlich schon immer wußte, daß es sich hier um »Dichtung« handelte. Welche Recherchen stellte er an? Und mit welcher Presseagentur, mit welchem Archiv, Informations- und Dokumentationszentrum arbeitete die Muse, die Homer inspirierte? Diese Frage hat einen Hintergrund: Der Unterschied zwischen Fiktion und Fakten, zwischen Dichtung und Wahrheit spielte jahrtausendlang eine im Vergleich zu heute untergeordnete Rolle. Die verbindende »Wahrheit« von Mythen, biblischen Berichten, Epen, Märchen, Sagen hatte eine eigene Qualität: Sie kam aus dem Inneren des Menschen und zielte wieder dorthin. Literatur und Geschichte waren ebenso untrennbar miteinander verbunden wie Philosophie und »Physik« als Naturwissenschaft. Der Begriff »Formation« im ursprünglichen Sinne von Formgebung, Gestaltung bezeichnet im Englischen und Französischen heute noch die Ausbildung, die Menschen »formt«. In-formation ist, so verstanden, das zur (Meinungs-) Bildung Hinzukommende.

Aus dem Beitrag zur Bildung des Menschen wurden seit der Renaissance zunehmend Fakten zur Erweiterung des Wissens. Hierin zeigt sich ein Strukturwandel unseres Denkens und des Bildungsverständnisses. So ist es zum Beispiel zu verstehen, daß man sich erst seit dem neunzehnten Jahrhundert, initiiert durch das Werk von David Friedrich Strauß (1808-1874) für das (wirkliche) Leben Jesu interessierte. Der objektive »Informationsgehalt« der Bibel rückte in den Vordergrund, obwohl die Faktentreue der »Berichterstattung« für die Evangelisten und die Theologie bis zur Aufklärung gar kein Thema war. Bis heute ist diese Forschung eine historische Materie geblieben. So hat zum Beispiel das »Wissen«, daß Jesus nicht in

Bethlehem, sondern höchstwahrscheinlich in Nazareth geboren ist, mit Religiosität weder im positiven noch im negativen Sinne etwas zu tun, weil es auf einer anderen »Informationsebene« liegt.

Das Wort Information wurde zunehmend für Berichterstattung im weitesten Sinne verwendet und außerdem von einer Wissenschaft vereinnahmt, die sich mit Verarbeitung von Information befaßt. Aus dem subjektiv wertenden, erzählenden Bericht wurde die Mitteilung von Fakten, aus dieser das »zweckorientierte Wissen« und schließlich ein meßbarer »Wert, der dem Zustand eines Mechanismus zukommt, wenn er unter anderen möglichen Zeichen eintritt« (Metzler, Philosophie-Lexikon, 1996). Der intuitiv wertende Mensch wird in dieser Entwicklung des Informationsbegriffs immer nebensächlicher und schließlich in einer Welt, in der Maschinen unmittelbar Informationen (Daten) miteinander austauschen, zum Störfaktor.

Der Versuch, im Rahmen der Informationstheorie auch Aussagen über menschliche Kommunikation zu machen, beruht vermutlich auf einem Mißverständnis, das aber kein Zufall gewesen sein kann. Der israelische Sprachphilosoph und Logiker Yehoshua Bar Hillel (1915-1975) bekannte einmal: »Ich möchte mein Bedauern darüber ausdrücken, daß zu einer gewissen Zeit der Entwicklung der Terminus >Theorie der Informationsübermittlung< aus Gründen sprachlicher Handlichkeit zu >Informationstheorie< verkürzt worden ist. Das war eine sehr bedauerliche Entwicklung, weil durch diese Terminologie tatsächlich die Theorie des Informationsgehaltes mit der Theorie der Informationsübermittlung in einen Topf geworfen wurde.« (von Dittfurth 1969, S. 23) Mitverursacht wurde diese Begriffswahl durch Norbert Wiener, der mit seinem Buch »Cybernetics« (Kybernetik) 1947 ein neues Zeitalter des Denkens in technisch Steuer- und regelbaren Systeme-

men angestoßen hat. Was also zunächst nur als eine Methode gedacht war, die Impulsübermittlung bei der Nachrichtenübertragung zu rationalisieren, wurde so zu einer Denkgrundlage nicht nur für die in den darauffolgenden Jahren sich mit explosiver Wucht ausbreitende automatische, elektronische Datenverarbeitung, sondern auch für den Umgang mit Information überhaupt. Aus dem Begriff Kybernetik und dem im englischen Sprachbereich immer noch üblichen Wort »Computer science« entwickelte sich im Deutschen der Sammelbegriff »Informatik«.

Die Herauslösung des Menschen aus dem so verstandenen Informationsbegriff ermöglichte es, das subjektive Verstehen, Erfassen und Erkennen zu vernachlässigen und zunehmend objektive, technisch meßbare Werte zu berücksichtigen - auf Kosten der Unmeßbaren. Ausgangspunkt für die Meßbarkeit ist die Unwahrscheinlichkeit einer Information. Ein Zeichen aus einem Vorrat von hundert verschiedenen hat demnach einen größeren Informationswert als aus einem von zwei. Oder ganz simpel gesagt: Je dicker das Telefonbuch ist, desto länger braucht man, um eine bestimmte Nummer zu finden. Die immer weiter fortschreitende Informationstechnik hat es ermöglicht, Informationen aus einem schier unermesslichen Datenmaterial in Sekundenschnelle herbeizuholen und zu verarbeiten, um der Wissenschaft Forschungsbereiche und Erfolge in zusätzlichen Dimensionen zu schaffen. Die berühmte Nadel im Heuhaufen läßt sich durch Knopfdruck aufspüren. Es bleibt nur noch das Problem zu wissen, ob es sie überhaupt gibt und wozu man sie braucht. Das Denken auf dem direkten Weg duldet keine redundanten Umschweife, es führt zum definierten Ziel auf dem kürzesten Wege. Es bleibt jedoch die Frage, ob uns Natur und Leben immer den Gefallen tun, sich in langen Ketten von Ja-Nein-Entscheidungen aufteilen zu lassen. Das ursprüngliche menschliche Denken funktioniert

nicht ohne Redundanz. Schon dem Kind müssen die elementarsten Verhaltensregeln immer wieder eingetrichtert werden, manches Märchen will es immer wieder hören, selbst wenn es die Geschichte schon nacherzählen kann. Musikstücke entfalten ihren Reiz oft erst beim wiederholten Hören. Erkenntnisse gehen einem manchmal erst nach Jahren auf, obwohl ihr Informationsgehalt einem schon längst zugegangen war. Auch mit der Zielgenauigkeit der Informatik kann der Mensch von Natur aus eigentlich nicht umgehen. Sein Denken schweift ab und umher. Von dort bezieht der Mensch wichtige Einsichten: Es geht nicht ohne Intuition.

Intuition

In seinen »Pensées« stellte Blaise Pascal zwei Menschentypen einander gegenüber: den Informatiker und den intuitiven Menschen. Er gebrauchte dafür allerdings andere Ausdrücke. Den einen nannte er den »Geometer« (oder Mathematiker), den anderen den mit »esprit de finesse« begabten, also den »feingeistigen«, feinsinnigen, durch Spürsinn und Intuition geleiteten Menschen. »Die Mathematiker, die nichts als Mathematiker sind, haben demnach einen klaren Verstand, vorausgesetzt, daß man ihnen alles durch Begriffe und Definitionen erklärt, sonst sind sie wirr und unerträglich, denn sie denken nur richtig anhand deutlich gemachter Prinzipien. Und die Feinsinnigen [von der Intuition geleiteten], die nichts als feinsinnig sind, sind unfähig, die Geduld aufzubringen, bis zu den ersten Prinzipien der Spekulation und Abstraktion vorzudringen, denen sie in der Welt niemals begegnet sind und die man dort nie braucht.« (Nr. 1)

Pascal, der Mathematiker, Physiker und zugleich ein tief religiöser Mensch war, der sich zur ganz anders gearteten

»Logik des Herzens« bekannte (le coeur a ses raisons), spürte diesen Gegensatz am stärksten in sich selbst. Er verurteilte daher weder die eine noch die andere Denkweise, er plädierte für ein Erfassen, das solche Gegensätze überbrückt und verbindet, das sich nicht einseitig auf eine Richtung versteift. Heute kann man sagen: Nicht die rechte oder die linke Hirnhälfte ist wichtiger, es kommt darauf an, daß beide gleichermaßen zusammenwirken.

Pascals Bekenntnis zum intuitiven und ganzheitlichen Erkennen wurde jedoch schon damals nicht von seinen Kollegen geteilt. Der etwas ältere Zeitgenosse Descartes war ein Mensch, der nach rationalen Prinzipien und Methoden suchte. Seine »Methode des richtigen Vernunftgebrauchs« bestand unter anderem darin, jedes Problem in möglichst viele Teile zu zerlegen, um es so leichter lösbar zu machen. Aber gerade dieses ausschließliche Zergliedern und Zerpflücken der Probleme bedeutete für Pascal eine Gefahr für die Erkenntnis des Ganzen. Dadurch werde der Blick auf die inneren Zusammenhänge zerstört. Ausdrücklich notierte er: »Gegen die schreiben, die zu sehr die Wissenschaft ergründen: Descartes.« (Nr. 76) Sein Bekenntnis zu einer beide Denkweisen zusammenfassenden Sicht formulierte Pascal so: »Da also alle Dinge verursacht und verursachend sind, bedingt und bedingend, mittelbar und unmittelbar, und da alle durch ein natürliches und unfaßbares Band verbunden sind, das das Entfernteste und Verschiedenste umschlingt, halte ich es weder für möglich, die Teile zu kennen, ohne daß man das Ganze kenne, noch für möglich, daß man das Ganze kenne, ohne im Einzelnen die Teile zu kennen.« (Nr. 72) Das Spannungsverhältnis zwischen analytischem und ganzheitlichen Erkennen ist so alt wie das menschliche Denken. Es hat jedoch immer Zeiten und Zeitströmungen gegeben, in denen das eine oder das andere bevorzugt

und womöglich für das einzig richtige angesehen wurde. Im Zeitalter der weltweiten Zugänglichkeit und Vernetzung der Datenspeicher, einer Forschung, deren weitere Fortschritte nur durch das funktionale Denken gewährleistet zu sein scheinen, wird ein Mensch, der sich zur Intuition bekennt, zum Reaktionär.

Das einseitig rationale Denken beherrscht viele Menschen so sehr, daß sie psychisch in der von Pascal schon geschilderten Einseitigkeit gefangen sind und jedes Gespür für das Intuitive, Musische, Ganzheitliche, Natürliche verlieren. Im Gegensatz dazu steht auch das »diskursive« Denken, das von einer Vorstellung zur anderen durch logische Verknüpfung fortzuschreiten sucht, wie es Kant beispielhaft vorexerzierte. In Kants Weltbild hatte das Gefühl keinen Platz, und selbst von der Religion blieb ihm schließlich nur noch ihr Beitrag zur Moral. Die kurz vor 1800, also noch zu Kants Lebzeiten (er starb 1804) in Jena entstehende romantische Schule dachte da ganz anders als er. War für Kant Philosophie noch u. a. ein »System der Vernunftkenntnis aus Begriffen« (Metaphysik der Sitten, Vorrede), so notierte Friedrich von Hardenberg (1772-1801), der sich Novalis nannte, in seinem Studienheft diese Gedanken: »Gefühl und Reflexion bewirken zusammen die Anschauung (...) Ist das Gefühl da im Bewußtsein, (...) so muß eine Mittelanschauung vorangehen, (...) die aber nicht ins Bewußtsein kommen kann (...) Vom Gefühl haben wir bisher gefunden, daß es zur Anschauung mitwirke.« (II, 377) Diese noch etwas ungelassenen Sätze lassen ein Weltbild erkennen, in dem seine Suche nach der »blauen Blume« gleichberechtigt neben die nach rationaler Erkenntnis tritt. Die Novalissche Anschauung, die nicht ins Bewußtsein kommt, schöpft aus dem Weltganzen, das in verschlüsselter Form seit Menchengedenken in uns gespeichert sein soll. Diesen Gedanken hatte schon Platon

geäußert, und er wurde um 1800 u. a. auch von Schelling wieder aufgegriffen.

In der Gegenwart spielt sich ein ähnlicher Bruch wie zu Kants Zeit ab. Noch dominiert das technisch rationale Denken. Es entsteht demgegenüber jedoch zunehmend eine gefühlsbetonte Gegenkultur. Wo auf der einen Seite der Markt für alles boomt, was mit dem Computer zusammenhängt, entstehen Produkte aus einer ganz anderen Welt, die unter dem Oberbegriff »Esoterik« vermarktet werden.

Haben esoterische Themen etwas mit Philosophie zu tun? Es ist sicher eine Aufgabe der Philosophie, zu ergründen, woher das zunehmende Verlangen nach einem mehr oder weniger irrationalen Denken kommt. Manche Bücher aus diesem Bereich haben ihre Daseinsberechtigung unter der Voraussetzung, daß in ihnen keine Patentrezepte versprochen werden, was allerdings häufig der Fall ist. Sie zeigen teilweise alte Menschheitserfahrungen auf, die nur auf dem Weg der Intuition erfaßbar sind. Fernöstliche Kulturen, aber auch die Philosophien der Naturvölker waren in dieser Beziehung schon immer anders orientiert, wenn auch zu ihnen über die moderne Industrie das westlich-analytische Denken vordringt.

Eine Denkweise, die völlig vom Rationalen abrückt, wird sich daher ebensowenig halten können wie die derzeitige (offizielle) Dominanz der Ratio. Pascal, der Physiker und Glaubende, wußte es. Er bekannte sich zum intuitiven Denken vor allem auch deshalb, weil er wußte, daß alle großen Neuerungen, nicht nur auf kulturellem Gebiet, sondern auch alle naturwissenschaftlichen Erfindungen, ein alle Systeme und Methoden hinter sich lassendes Eindringen in die unfaßbar miteinander verknüpften Zusammenhänge des Universums voraussetzen. Ungewohnte und unsystematische Wechselbeziehungen können neue

Wege zeigen. Sie lassen sich über Assoziation intuitiv finden.

Das rationale Denken fordert einen direkten Weg zur Wahrheit. Das intuitive muß sich zu Umwegen bekennen, zu Wegen, die auch Abwege sein können und müssen, wenn nicht das Denken von vornherein an die Kette gelegt werden soll. Hat der Irrtum einen eigenen Wert?

Irrtum

Den nächsten Weg zum Ziel kann man am leichtesten finden, wenn ihn andere schon gegangen sind. Ausgetretene Spuren verraten meist jedoch nicht, welche Irrwege beschritten werden mußten, bis sie gefestigt waren. Das funktionale, logische Denken muß uns, wenn wir richtig mit ihm arbeiten, Wege durch Denklabyrinth weisen, zumindest können wir diese Wege anhand dieses Denkens beurteilen und überprüfen. Das wirklich Neue liegt jedoch nicht an angelegten Wegen, auch nicht auf der Datenautobahn, es liegt dort, wo uns die vom wachen Verstand begleitete Intuition hinführen kann. Dort im Neuen lauern Gefahren, Überraschungen, vor allem aber überall Irrtümer.

Die Methode, etwas noch Verborgenes zu finden, ist in der Theorie ganz einfach. Sie funktioniert nach dem System »Versuch und Irrtum«. Man geht den falschen Weg, bis man merkt, daß er nicht zum Ziel führt. Dann folgen weitere Versuche, so lange, bis der rechte Weg gefunden ist. So sucht sich schon die Fliege ihren Weg. Wer dieses aufwendige Suchen vermeiden will, muß gedanklich im voraus die Zahl der möglichen Irrtümer ausschließen. Er muß die richtigen Informationen herbeischaffen und sie auf die richtige Weise verarbeiten. Dies klingt wie eine Binsenweisheit, ist aber keine. Karl Popper weist darauf

hin, daß der Alltagsverstand den Irrtum nur als »schlechte geistige Verdauung« der Informationselemente z. B. durch Vorurteile oder falsche logische Schlüsse etc. werte. (Objektive Erkenntnis, S. 80) Damit gibt er sich jedoch nicht zufrieden. Der Hauptfehler des »Alltagsverstandes« ist für Popper die Suche nach Gewißheit. Nicht um sie soll es gehen, sondern nur um die systematische Eliminierung von Irrtümern. Doch um einen Irrtum zu entdecken, muß man zunächst einmal wissen, daß es ihn gibt, daß der Weg, auf dem wir noch so zufrieden wandeln, ein Holzweg ist. Das ist das Problem. »Alle Menschen sind fehlbar, und unsere Suche nach objektiver Wahrheit ist bedroht von unserer Hoffnung, sie bereits gefunden zu haben.« (a. a. O., S. 7) Mit anderen Worten: Einen Irrtum, den man nicht entlarvt, hält man für eine Wahrheit. Und was man für wahr hält, wird normalerweise nicht bezweifelt, also sucht man gar nicht weiter. Das mag ein paar Tage, Jahre, Jahrzehnte oder Jahrhunderte gutgehen. So lange, bis eines Tages der Irrtum entdeckt wird. Popper empfiehlt daher nicht die Suche nach Wahrheit, sondern die nach Irrtümern. Denn jeder aufgeklärte Irrtum bringt uns automatisch der Wahrheit ein Stück näher.

Irrtümer sind also nicht ein überflüssiges Abfallprodukt, sondern ein wichtiges Fortbewegungsmittel auf dem Weg unseres Denkens. Wer sich nicht dazu bekennt, irren zu können, ja bewußt auch Irrtümer auf dem Weg zu weiterer Erkenntnis in Kauf zu nehmen, der sollte das Denken gleich bleiben lassen. Allerdings: Es genügt nicht, sich zu den Umwegen zu bekennen. Es bleibt das Bemühen, direkte Wege zu finden, Vorurteile, Trugschlüsse und Denkblockaden einzuschränken. Vor allem geht es darum, Informationen richtig zu bewerten und zu verarbeiten. Die richtige Verdauung von Informationsbestandteilen mag zwar, wie Popper sagt, das Problem nicht lösen, nützlich ist sie aber allemal.

Zu den wichtigsten Hilfsmitteln, die uns die geistige Verdauung, unsere Informationsbewertung und -Verarbeitung ermöglichen, gehört die Frage nach der Eindeutigkeit und die nach der Kausalität. Ihnen sollen die beiden nächsten Stichwörter gewidmet sein. Zum Thema Eindeutigkeit wird uns ein bedauernswertes Tier begegnen, von dem wir nicht wissen, ob es überlebt hat oder grausam umgekommen ist.



Katze

Es geht hier nicht um irgendeine Katze, sondern um ein Exemplar, das nie gelebt hat, und wenn es gelebt hätte, mit fünfzigprozentiger Wahrscheinlichkeit eines gewaltamen Todes gestorben wäre. Immerhin ist ihr möglicher Tod zu einem Symbol für die Doppeldeutigkeit von Lichtquanten geworden, die den Physiker Erwin Schrödinger (1887-1961) beschäftigte. Er hat mit der nach ihm benannten Wellengleichung wesentlich zur Entwicklung der Atomphysik beigetragen und für seine wissenschaftlichen Arbeiten 1933 den Nobelpreis erhalten. In seinem erst einige Jahre nach dem Tod veröffentlichten denkerischen Testament mit dem Titel »Mein Leben, meine Weltansicht« bekannte er sich ausdrücklich immer wieder zu einem ganzheitlichen Denken. »Wir Verstandesmenschen von heute sind nicht gewohnt, bildhafte Gleichnisse für philosophische Erkenntnis gelten zu lassen, wir verlangen eine logische Deduktion. Demgegenüber läßt sich aber vielleicht durch folgerichtiges Denken wenigstens so viel erschließen, daß ein Erfassen des Grundes der Erscheinung durch folgerichtiges Denken aller Wahrscheinlichkeit nach unmöglich sein dürfte (...) und es läßt sich fragen, ob wir deshalb auf eine bildhafte, gleichnisweise Anschauung des Sachverhalts verzichten müssen, wenn sich ihr Zutreffen auch nicht streng beweisen läßt.« Die-

ses Bekenntnis zum bildhaften, intuitiven Denken als notwendige Ergänzung zum rational analytischen ist sehr vorsichtig formuliert, weil Schrödinger wußte, daß er damit Denktabus seiner Kollegen attackierte. Wenige Monate vor seinem Tod schrieb er in einem Brief: »Ein rein verstandesmäßiges Weltbild ohne alle Mystik ist ein Unding.« Wenn ein Physiker sich dazu bekennt, muß er wissen, wovon er redet. Auf diesem Hintergrund läßt sich sein »Katzenversuch« in einem weiteren Zusammenhang verstehen und deuten. Es ist hier zu zeigen, wie Phänomene selbst in der exakten Naturwissenschaft ihre Eindeutigkeit verlieren können. Zum Glück für die Katze handelte es sich nur um ein Gedankenexperiment.

Während normalerweise die von Physik erfaßten Zustände unzweifelhaft und eindeutig sein sollen, sind Quantenzustände insofern mehrdeutig, als sie sich durch Kombination anderer Zustände ausdrücken lassen. (Peat, *Der Stein der Weisen*, S. 70 ff.) Die Erkenntnis könnte (vereinfacht dargestellt) etwa so verstanden werden: Wenn ein Photon (Lichtquant) auf eine Wand mit zwei Öffnungen trifft, stehen ihm alternativ zwei Wege offen. Nach den Ergebnissen der Untersuchung beschreitet es jedoch gleichzeitig beide Wege, obwohl es nur ein Teilchen ist. Schrödinger vergleicht dieses Paradoxon mit dem Versuch, bei dem man eine Katze in einem Behälter einschließt. In diesem gibt es eine Vorrichtung, die mit fünfzigprozentiger Wahrscheinlichkeit die Katze tötet. Normalerweise würde man erwarten, daß im Behälter, wenn man ihn später öffnet, entweder eine tote oder eine lebendige Katze aufgefunden wird. Die Mehrdeutigkeit der Quantenbewegung ist jedoch so zu verstehen, wie wenn man beim Öffnen des Behälters feststellen müßte: Die Katze ist gleichzeitig tot und lebendig. Diese Feststellung widerspricht aller Logik. Man spricht hier vom Kollaps der Wellenfunktion. (Peat, S. 87)

Hört in den Grundstrukturen der Materie die menschliche Logik auf, weil diese nur für Phänomene entwickelt wurde, die mit den Sinnen unmittelbar erfaßbar sind? Oder verursacht der menschliche Beobachter diesen »Kollaps«? Wird das beobachtende Subjekt zum wesentlichen Bestandteil der Versuchsanordnung? Von dieser Ansicht war Werner Heisenberg immer überzeugt.

Das Problem ist noch nicht eindeutig geklärt. Es muß davon ausgegangen werden, daß an Stelle der Materie oder von materiell erklärbaren Zuständen nur mit Feld- und Wahrscheinlichkeitsstrukturen gerechnet werden kann, die nicht nach herkömmlichen physikalischen Begriffen deutbar sind. Dies ist eine Frage, zu der Albert Einstein eine eigene Meinung hatte, wie wir unter dem Begriff Zufall noch sehen werden.

Ist diese Unschärfe und Doppeldeutigkeit der Wirklichkeit zugleich ein Bild für Zusammenhänge, die auch außerhalb der Kernphysik beobachtet werden könnten? Tun sich hier Bereiche auf, die mit einem einseitig funktionalen Denken im üblichen Sinne nicht erreichbar sind? Die Mehrdeutigkeit der Gegenwart und nicht nur der Zukunft, läßt die Frage nach der Kausalität, die uns auf dem Weg in Richtung Wahrheit begleitet, in einem neuen Licht erscheinen.

Kausalität

Der griechische Philosoph Demokrit (460-371) soll einmal gesagt haben, er wolle lieber eine einzige Ursachenklärung finden, als König von Persien werden. (Die Vorsokratiker, hrsg. von J. Mansfeld, S. 657) Damit wollte er sicher provozieren. Denn er selbst ging damals im Gegensatz zur herrschenden Lehre seiner Zeit konsequent davon aus, daß alles seine Ursache haben muß. Aristote-

les schrieb nämlich über ihn: »Einige Philosophen sind sogar im Zweifel, ob der Zufall existiere oder nicht. Denn sie behaupten, nichts geschähe aus Zufall, sondern von allem, von dem wir behaupteten, daß es von selber oder aus Zufall geschähe, gäbe es eine bestimmte Ursache.« (a.a.O., S. 413)

Die Frage, um die es hier geht, berührt den Urgrund alles Seins: Gibt es Ereignisse, die spontan, aus sich selbst, ohne jegliche äußere Ursache entstehen, oder muß alles seinen Grund haben? Wenn dies aber so ist, wie Demokrit selbst behauptet, warum ist ihm dann das Herausfinden auch nur eines Grundes wichtiger als alle Schätze der Welt? Er wollte einen Beweis für seine Überzeugung.

David Hume (1711-1776), der große Klassiker der englischen Philosophie, beschäftigte sich in seinem 1739 veröffentlichten »Treatise of Human Nature« mit diesem Problem. Für ihn war der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung keineswegs eine selbstverständliche Denkgrundlage. Was wir für ein Naturgesetz halten, behauptete er, ist nichts anderes als eine Denkgewohnheit (mind is determin'd by custom). (S. 205) In der Naturwissenschaft kann man sich damit abfinden, daß dies so ist, denn die Dinge, die sie untersucht, funktionieren ja tatsächlich nach diesem Prinzip; da ist es denn fast nebensächlich, ob sie es von Natur aus müssen oder ob ,sie es nur einfach tun. Das wußte übrigens Hume selbst so gut wie kein anderer, denn er war es, der acht Regeln der Kausalität aufstellte. Zum Beispiel 1. Ursache und Wirkung müssen räumlich und zeitlich zusammenhängen. 2. Die Ursache muß zeitlich vor der Wirkung liegen (...) 4. Gleiche Ursachen müssen gleiche Wirkungen haben, und die gleiche Wirkung muß von der gleichen Ursache kommen (...)« (S. 223)

Es muß zunächst also versucht werden, die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung von dem einer äußerlich

beobachtbaren Wechselbeziehung zu unterscheiden, oder anders gesagt: Es geht um den Unterschied zwischen Kausalität und Korrelation. Hier ist eine reiche Quelle von Irrtümern, auch von wissenschaftlichen. Ein »berühmtes« Beispiel ist dieses: Es ist beobachtet worden, daß mit dem Rückgang der Störche in manchen Landschaften auch die Geburtenrate gesunken ist. Also weist diese Beobachtung darauf hin, daß Störche etwas mit dem Herbeischaffen von Babys zu tun haben. Daß diese Argumentation unsinnig ist, kann jeder sofort durchschauen. Mit dem Trockenlegen von Feuchtwiesen gehen meist auch eine effizientere Landwirtschaft oder die Industrialisierung einher. Sie haben erfahrungsgemäß zur Folge, daß weniger Kinder geboren werden. Zwischen Geburtenrate und Storchenpopulation herrscht also allenfalls eine Korrelation, keines ist jedoch die Ursache des ändern. Was hier so leicht durchschaubar ist, kann in der Wissenschaft ganz anders sein. Wie oft ein typisches Zusammentreffen von zwei Ereignissen zu Unrecht als kausal gedeutet wird, läßt sich nicht ermes sen.

Und wie sieht es in der Forschung aus, soweit es sich nicht um Gestirne, sondern um Menschen handelt? Es gibt Heilmittel, deren Wirkung naturwissenschaftlich erforscht und gesichert ist. Daneben gibt es seit Menschen gedenken erfolgreiche Ärzte, deren Heilmethoden im Scheinwerferlicht der Humeschen Kausalitätsregeln unsichtbar bleiben. Wenn ein Patient nach einer solchen Behandlung gesund wird, wie will er nachweisen, daß er ohne diese Behandlung krank geblieben wäre? Er kann ja nicht in eine Alternativwelt überwechseln, in der diese Behandlung nicht stattgefunden hat.

Immer wieder beschäftigen sich Menschen mit der Frage, ob das »Schicksal«, was immer dies auch sei, seine eigenen Kausalitäten setze. Teilt man diese Ansicht, dann sind die vielen »Zufälle«, denen man im Leben begegnet,

vom Schicksal verursacht. Dies ist eine Vorstellung, die schwerlich in ein rationales Weltbild paßt, aber dennoch immer wieder überdacht werden kann. Ein Anhänger dieser Deutung sieht es dann nicht als Zufall, sondern als Schicksal an, wenn Graf Iwanoff am 23. April 1892 beim Roulette in Monte Carlo sein Vermögen verspielt hat. Hätte er statt dessen in dieser Nacht große Summen gewonnen, dann wäre ihm sein Schicksal dennoch nicht erspart geblieben, der Ruin hätte nur ein paar Tage länger auf ihn gewartet. Bei solchen Spekulationen lassen sich keine Kausalitäten nachweisen. Ist es deshalb unzulässig, alles was dem funktionalen Denken unzugänglich ist, jedoch bestimmend in das Geschehen eingreift, als unwesentlich für die Deutung der Welt zu bezeichnen? Insoweit sind wir mit unserem Denken über die Diskussionen aus der Zeit Demokrits eigentlich nicht hinausgekommen. Die Grundfragen bleiben. Es gibt unlösbare Probleme, wesentliche und unwesentliche. Manche sind einfach nur paradox. Immerhin auch sie können uns zeigen, wie eng die Fesseln manchmal sind, die unser Denken umgreifen. Da sind zum Beispiel die Kreter.

Kreter

»Alle Kreter lügen immer. Dies sagt ein kretischer Philosoph.« Was gilt nun? Wenn der kretische Philosoph log, dann stimmt also auch diese Aussage nicht, dann sind die Kreter also keine Lügner. Wenn er aber die Wahrheit gesagt hat, dann hat er sich selbst widerlegt, weil er ja auch Kreter ist. Also war seine Aussage doch unwahr. Man kann die Aussage drehen und wenden wie man will, sie führt in eine denkerische Ausweglosigkeit, in eine »Aporie«.

Diesem alten Sophisten-Paradox, das gelegentlich dem

ketischen Philosophen Epimenides (7. Jh. v. Chr.) zugeschrieben wurde, ist der Apostel Paulus oder einer seiner Schüler, der unter dem Namen Paulus an den Heidenchristen Titus schrieb, zum Opfer gefallen. Was vermutlich nur eine Denkübung war, nahm der Schreiber des Titusbriefts für bare Münze. In seiner Beschimpfung der Kreter schrieb er: »Es hat einer von ihnen gesagt, ihr eigener Prophet: >Die Kreter sind immer Lügner, böse Tiere und faule Bäuche.< Dies Zeugnis ist wahr.« (Titusbrief 1, 12/13)

Der Briefschreiber verstand offensichtlich keinen Humor und nahm das Wort für bare Münze. Dem Sokrates wäre das nicht passiert, aber der war damals schon rund 450 Jahre tot. Und die Lösung des Problems? Über Menschen sind keine allgemeingültigen Aussagen möglich. Man kann Mehrheiten, Verhältnisse, typische Eigenschaften und anderes versuchen zu erkennen. Überall lauern jedoch Vorurteile und Vorverurteilungen. Hier werden falsche Kausalzusammenhänge konstruiert, die eine Quelle des Irrtums werden können. Gibt es einen irrums- und kausalitätsfreien Lebensbereich, in dem der Mensch sich ganz seiner Intuition ausliefern kann? Man kann versuchen, die Kunst so zu deuten.

Kunst

Im Jahr 1642 hatte Rembrandt den Auftrag, eines der damals üblichen Gruppenportraits zu malen, und zwar von den »Wächtern des Hauptmanns Frans Banning«. Die Auftraggeber wollten möglichst getreue Portraits aller Wächter auf einem Bild. Rembrandt schuf statt dessen eine aufregende und lebenssprühende Hell-Dunkel-Komposition, die die »Nachtwache« als Ganzes, als Einheit zeigt. Statt einem zeitgebundenen Abbild malte er ein Urbild, das Symbol einer ausrückenden Bürgerwehr. Der Künstler

sah und erlebte hier etwas, wofür seine Auftraggeber keine Augen hatten. Was damals zum Skandal wurde, ist heute der kostbarste und meistbewunderte Besitz des Amsterdamer Rijksmuseums.

Wie kann es geschehen, daß ein Künstler etwas ganz anderes wahrnimmt als seine Umwelt, diese jedoch allmählich lernt, mit seinen Augen zu sehen und mit seinen Ohren zu hören? Wie kommt die Intuition des Künstlers zur »Welt«? Erzählt uns Rembrandts Schicksal etwas über das Wesen der Kunst? Sind die Probleme, wie er sie hatte, nach dem Siegeszug der Photographie und einer Kunst, die sich weit davon entfernt sieht, noch Abbilder im herkömmlichen Sinne zu schaffen, verschwunden, oder treten sie verstärkt auf?

Kann und darf man über aktuelle Kunst überhaupt noch etwas Verbindliches oder zumindest Verbindendes sagen? Oder gilt, was Theodor W. Adorno zu Beginn seiner Schrift »Ästhetische Theorie« geschrieben hat: »Zur Selbstverständlichkeit wurde, daß nichts, was die Kunst betrifft, mehr selbstverständlich ist, weder in ihr noch in ihrem Verhältnis zum Ganzen, nicht einmal ihr Existenzrecht.« (Gesammelte Schriften, Bd. 7, S. 9). Bringt die »offene Unendlichkeit des möglich Gewordenen« mit sich, daß auf dem Gebiet der Kunst eigentlich gar nichts mehr gesagt, gelehrt und gelernt werden kann? Bleibt da nur noch der Zynismus, den schon der Maler Max Liebermann (1847-1935) einmal geäußert hat? Als er gefragt wurde, was er mit seinen Bildern eigentlich wolle, soll er nur gesagt haben: »Vakoofen will ick se!« Daß Liebermann, der ja zu seiner Zeit ein ausgesprochen moderner Maler war, weitab von jeder akademischen Anpassung, wirklich nur so über Kunst gedacht hat, kann man ausschließen. Aber wenn nichts Gültiges mehr ausgesagt werden kann, bleibt dann nur noch das Argument »Verkauf«?

Eine im wahrsten Sinne des Wortes idealistische Auffassung von Kunst stellte Schelling, der sich immer wieder mit der Philosophie der Kunst befaßte, besonders eindrucksvoll dar. Für ihn gilt diese Definition: Kunst reflektiert das Unbewußte durch Produkte. (II, 351) Was sich innerlich im Künstler abspielt, das wirkt sich in sicht- oder hörbaren Produkten aus. Er zeigt also etwas von seinem inneren Erleben. Und so folgert Schelling: »Kunst beruht auf der Identität der bewußten und der bewußtlosen [unbewußten] Tätigkeit.« (III, 404) Der Künstler erspürt das, was er gestaltet, erst im Schaffensprozeß. Er weiß zwar, was er tut, zugleich erfährt er dabei jedoch etwas aus seinem unbewußten Innern, das er nur im Kunstwerk und auf keine andere Weise nach außen tragen kann. »Die Natur ist dem Künstler (...) nur der unvollkommene Widerschein einer Welt, die nicht außer ihm, sondern in ihm existiert.« (II, 628) Und die äußere Welt, die er in seinem Werk zeigt, was ist sie? Es gibt nach Schelling keine Schönheit von Natur aus, denn der Künstler ist dafür verantwortlich, sein Empfinden von Schönheit anderen mitzuteilen. »Die Natur ist nur zufällig schön und gibt uns selbst keine Regel. Erst das, was die Kunst in ihrer Vollkommenheit hervorbringt, gibt uns Prinzip und Norm für die Beurteilung der Naturschönheit.« (II, 622) Ob wir nun z. B. einen Sonnenuntergang über dem Meer, einen hungrigen Harlekin, eine abstrakte Farbkomposition oder eine mit Leukoplast verklebte Zinkbadewanne als besonders eindrucksvoll empfinden, das beruht nicht auf Signalen aus der Welt der dargestellten Dinge selbst, sondern auf Signalen, die uns der Künstler aus seiner Welt übermittelt. Ob und in welcher Form sie bei uns ankommen, ist dann zum Teil auch ein Problem des Betrachters. Mit seiner subjektiven Wertung des Schönen setzte sich Schelling bewußt und deutlich von Kant ab. Dieser hatte nämlich in seiner Schrift »Beobachtungen über das Ge-

fühl des Schönen und Erhabenen« noch gemeint, es gebe objektive Schönheit: »Hohe Eichen und einsame Schatten im heiligen Haine sind erhaben, Blumenbeete, niedrige Hecken und in Figuren geschnittene Bäume sind schön. Die Nacht ist erhaben, der Tag ist schön.« (1. Abschnitt) Kant ist dabei anscheinend gar nicht aufgefallen, wie sehr sein Schönheitsbegriff von der Malerei seiner Zeit geprägt war. Das war es, was Schelling klarstellen wollte.

Was ist heute »schön«? Wie reagiert ein zeitgenössischer Künstler, wenn man ihm mitteilt, seine Werke seien schön oder nicht schön? Hat sich unser Begriff von Schönheit nur gewandelt, oder wird Schönheit, was immer das auch sei, nicht mehr als Ausgangspunkt einer ästhetischen Wertung zugelassen?

So gesehen gibt es in der Kunst weder Irrtum noch Fortschritt. Man mag zwar die Malerei der Renaissance als Fortschritt gegenüber der mittelalterlichen Malweise mit unvollkommener Perspektive und Goldgrund empfinden, jede Zeit hat jedoch ihre adäquate und in sich vollendete Kunstform. So gibt es allenfalls technische und handwerkliche Fortschritte, aber keinen in ästhetischer Hinsicht. Besonders deutlich wird dies in der Musik. Bedeutet Beethoven einen Fortschritt gegenüber Bach, oder Strawinsky gegenüber Brahms? Ebensowenig gibt es Irrtümer. Wohl aber gibt es natürlich meist subjektiv empfundene Rangunterschiede im künstlerischen Wert und in der handwerklichen Vollkommenheit. Auch hierüber hat sich Schelling Gedanken gemacht. Das Wort Kitsch kannte er natürlich noch nicht, er wußte jedoch, wie dieser zustandekommt: Wenn nämlich Kunst die Reflexion des Unbewußten ist, dann ist die bewußte Absicht des Künstlers, der im Inneren nichts erfährt, das Merkmal für schlechte Kunst. Es entsteht dann ein »Produkt, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, [bei dem] Absicht und Regel an der Oberfläche liegen und so be-

schränkt und umgrenzt erscheinen, daß das Produkt nichts anderes ist als der getreue Abdruck der bewußten Tätigkeit des Künstlers.« (II, 620) Wenn aber in der herkömmlichen Ästhetik die »Schönheit« eines Werks als Ziel galt, dem man zustrebte, gibt es dann heute andere »Idealvorstellungen«, die ein Künstler für sich anerkennt, oder macht die »offene Unendlichkeit des möglich Gewordenen« (Adorno) auch diese überflüssig?

Eine idealistische Auffassung von Kunst scheint dem nüchternen Pragmatismus, wie er in dem zynischen Wort Max Liebermanns zum Ausdruck kommt, zu widersprechen. Mit diesem Spannungsverhältnis muß die Kunst seit ihrem Anbeginn leben. Sie pendelt zwischen idealistischen und materialistischen Vorstellungen.

Materialistisches Kunstverständnis läßt sich natürlich nüchterner beschreiben und erklären: »Im Heraustreten aus der Alltagswelt und dem >Eintauchen< in die alternativen Welten der Kunst entsteht für den Kunstschaffenden ebenso wie für den Kunstrezipienten die Gefahr des >Realitätsverlustes<. In der sich dann vollziehenden Weltflucht wird Kunst zum Kitsch und verliert die Kraft, den Blick auf die Wirklichkeit zu schärfen und deren Verständnis zu vertiefen. Kunst dient jedoch ihrem genuinen kulturellen Sinn gemäß nicht der Weltflucht, sondern dem Weltverständnis und der Erweiterung des Bereichs möglicher Erfahrung.« Diese Sätze stammen nicht etwa aus einem Manifest des sozialistischen Realismus aus der Zeit des kalten Kriegs, wie zu vermuten wäre, sondern aus dem 1996 herausgekommenen »Metzeier Philosophie Lexikon«.

Das in solchen Sätzen propagierte Kunstverständnis scheint dem Künstler verbieten zu wollen, aus der banalen Alltagswelt zu entfliehen. Seine Visionen passen anscheinend nicht in den »genuinen kulturellen Sinn«, ein Begriff, bei dem der dringende Verdacht besteht, daß er

selbst sinnlos ist. Gegenüber solchen Äußerungen muß Kunst immer wieder um ihre eigene Stellung kämpfen. Der Künstler braucht sich weder von Politikern noch von Philosophiedozenten vorschreiben zu lassen, was ein »genuiner kultureller Sinn« ist. Kunst ist etwas, was aus dem Leben fließt und auf das Leben wirkt. Aber Leben selbst ist nicht nur ein biologischer, es ist auch ein geistiger Begriff, der über chemisch deutbare Funktionen hinausreicht.



Leben

Bis zum neunzehnten Jahrhundert hielt man es für möglich, daß Leben immer wieder spontan aus dem Leblosen heraus durch »Urzeugung« entsteht. Allerdings wurden die so urzeugten Lebewesen mit dem Fortschritt der Forschung immer kleiner. Nahm man zunächst an, Mäuse entstünden in einem abgeschlossenen Speicherraum von selbst, waren es später nur noch Würmer und Maden. Aber auch denen kam man auf die Spur. Zuletzt waren es noch einzellige Lebewesen, die spontan in einer Nährflüssigkeit entstehen konnten. Mit dieser Theorie räumte erst der französische Chemiker und Mikrobiologe Louis Pasteur (1822-1895) endgültig auf. Wo alle Keime (z. B. durch Erhitzen) vernichtet sind, entstehen keine neuen Lebewesen von selbst. Sie müssen dann von außen kommen. Leben entsteht durch Herleitung aus Leben, oder ein bißchen poetisch ausgedrückt: Die Fackel des Lebens muß übergeben, sie kann nicht neu entzündet werden. Aber zumindest ein einziges Mal muß sie dann eben doch entzündet worden sein. Geschah dies durch einen göttlichen Funken, oder war das ein Zufall?

Der unter dem Einfluß von Materialismus und Existentialismus stehende französische Biologe und Medizin-Nobelpreisträger Jacques Monod (1910-1976) äußerte in seinem einst aufsehenerregenden Werk »Zufall und Notwen-

digkeit« (1970) diesen Gedanken: »Das Universum trug weder das Leben, noch trug die Biosphäre den Menschen in sich. Unsere >Losnummer< kam beim Glücksspiel heraus. Ist es da verwunderlich, daß wir unser Dasein als sonderbar empfinden - wie jemand, der im Glücksspiel eine Milliarde gewonnen hat?« (S. 129) Voraussetzung dieser These für Monod: Die Entstehung des Lebens hat sich an einem Keim nur ein einziges Mal abgespielt. »Das würde bedeuten, daß die a priori-Wahrscheinlichkeit dieses Ereignisses fast null war.«

Setzt man diesen Gedanken im Sinne der Informationstheorie fort, dann könnte man ihn so deuten: Die Entstehung des Lebens ist die denkbar unwahrscheinlichste Information überhaupt, ihr Informationsgehalt ist nahe dem Wert unendlich. Auch wenn dies Monod selbst nicht akzeptiert hätte, könnte man daraus folgern: Von der Annahme der unendlich großen einen, lebensschaffenden Information bis zur Annahme eines göttlichen Logos ist gedanklich kein allzu weiter Weg. Aus dem einen Funken ist ein Flächenbrand geworden, der aus der »wüsten und leeren« Erde einen lebenden Organismus gemacht hat.

Was ist Leben, wie kann man es erklären? Alle Definitionen, bei denen das Wort Leben in irgendeiner Form auftaucht, wie Lebenskraft, Biologie (Lebenskunde), élan vital usw. sind ungeeignet, weil das zu Definierende schon enthalten ist. Eine Ausdeutung, die nicht nur den Biologen, sondern auch den Philosophen gleichermaßen befriedigt, wurde noch nicht gefunden. Mit biologischen Begriffen kann man die Phänomene, die das Leben ausmachen, zwar untersuchen, messen und beschreiben, jedoch nicht erklären.

Es gibt auch ganz andere Deutungsversuche. Der amerikanische Astrophysiker und Kosmologe Frank J. Tipler definiert so: »Leben ist eine Art Informationsverarbeitung und der menschliche Geist - wie auch die Seele - ein

hochkomplexes Computerprogramm.« (Die Physik der Unsterblichkeit, S. 163) Von diesem technokratischen Standpunkt aus ist der Mensch nichts anderes als eine etwas kompliziertere Maschine, die eines Tages vollständig durch technische Errungenschaften ersetzt werden kann. In der Tat verkündet Tipler in seiner Theorie einer informationstechnisch zu erwartenden Unsterblichkeit diese Vision. Man braucht zwar solche Erfindungen nicht unbedingt ernst zu nehmen, es lohnt sich jedoch, darüber nachzudenken, in welche Richtungen menschliche Spekulationen unter dem Einfluß der Informatik getrieben werden können. Darüber wird unter dem Begriff »Rechenmaschine« noch zu reden sein.

Der bedeutende Schweizer Biologe, Verhaltensforscher und Philosoph Adolf Portmann (1897-1982) hat sich immer wieder mit dem Problem Geist und Leben befaßt, und er weist auf einen unbegehbaren Weg hin. Wenn man, wie es manche Biologen tun, die Zellen als die eigentlichen Elementarorganismen sieht, dann stehen die Biologen »vor der Aufgabe, zu erklären, wie diese Elementarorganismen es fertigbringen, sich zu einem Gebilde höherer Art zu ordnen, wie sie zur Spezialisierung kommen, was ihre Arbeitsteilung lenkt! Die Suche nach einer interzellulären Macht war bis zum heutigen Tage vergeblich.« (Biologie und Geist, S. 14) Das, was die Biologen mit ihren Mitteln nicht entdecken können (oder noch nicht entdeckt haben), wie also z. B. den Informationsaustausch zwischen den Zellen, müssen sie einstweilen dem philosophischen Denken überlassen. »Die biologische Arbeit führt schon dadurch in die Region des Geistigen, daß ihr als Aufgabe ja die Erforschung jener besonderen Seinsweise gegeben ist, die wir am besten von unserer eigenen Existenz her kennen.« (a. a. O., S. 15) Natürlich denken so wie Portmann längst nicht alle Biologen. Für sie ist das Leben letztlich aus biochemi-

sehen Prozessen heraus zu erkennen. Etwa so: Leben folgt aus der Chemie. Diese Auffassung ist keineswegs neu. Schon Schelling setzte sich mit ihr auseinander und versuchte zu vermitteln in einer These, die immer noch aktuell ist: »Wir räumen ein nicht nur, sondern wir behaupten, daß die Bildung thierischer Materie nur nach chemischen Analogien erklärbar ist, wir sehen aber, daß diese Bildung, wo sie geschieht, immer schon das Leben voraussetzt. Wie könnt ihr also vorgeben, durch euren chemischen Wortapparat (denn mehr ist es nicht) das Leben selbst zu erklären? Das Leben ist nicht Eigenschaft oder Produkt der thierischen Materie, sondern umgekehrt, die Materie ist Produkt des Lebens (...) Die Ursache des Lebens mußte also der Idee nach früher da sein als die Materie, die nicht lebt sondern belebt ist; die Ursache muß also nicht in der belebten Materie selbst, sondern außer ihr gesucht werden.« Dieser Text stammt aus dem Jahre 1798. (Schelling: Von der Weltseele, I, S. 567 f.) Zur Erklärung des Textes ist anzumerken: die Begriffe »früher« und »außer ihr« sind bei Schelling nicht zeitlich und räumlich zu verstehen, sie weisen nur auf ein geistig logisches Verhältnis hin.

Wie nun geistige Prozesse mit materiellen Strukturen zusammenhängen, wie sie auf sie einwirken können, ob und wie hier ein »Informationsaustausch« stattfindet, darüber haben fast alle Philosophen nachgedacht. Eine naturwissenschaftliche Erklärung suchte der australische Gehirnforscher und Nobelpreisträger John Eccles. Trotz aufregender neuer Erkenntnisse mußte jedoch auch er feststellen: »Die Grenze zwischen mentalen und neuronalen Vorgängen muß in beiden Richtungen überwindbar sein. Wir sind offensichtlich in einem Bereich kühner Spekulationen gelandet.« Es waren aber nicht nur Spekulationen: »Trotz der sogenannten unüberwindlichen Schwierigkeit, daß ein immaterieller Geist auf ein

materielles Gehirn einwirkt, wurde bewiesen, daß das durch eine geistige Intention in genau der Weise geschieht, wie dies durch den dualistischen Interaktionismus vorausgesagt wurde.« (Wunder des Menschseins, S. 211 f.) Zur Erklärung: Mit dem Begriff »Dualistischer Interaktionismus« nimmt Eccles indirekt auf Descartes Bezug, der Geist und Körper als zwei getrennte Einheiten angesehen hatte, die aufeinander einwirken. Eccles ist der Nahtstelle zwischen Geist und Körper zwar ein Stück nähergerückt, aber wirklich gefunden hat auch er sie nicht. Spekuliert und geforscht wird derzeit, ob und wie ein Informationsaustausch zwischen Zellen auch über subtile Licht- und Schallwellen, morphische Felder oder über Resonanzen etc. stattfinden kann. Doch selbst wenn solche Phänomene erforscht würden, wären dies immer noch in der Materie nachweisbare Strukturen, die das eigentliche Problem, wie Geist auf Materie einwirkt, um Leben zu ermöglichen, nicht lösen.

Liebe

Was ist Liebe? Liebe ist, wenn man ein Gefühl erlebt, aber nicht versucht, es zu definieren. Alles andere ist schon gesagt. Es gibt Hunderttausende Erklärungen, Beschreibungen und Umschreibungen der Liebe, und es wäre müßig, hier noch weitere hinzuzufügen. Zu diesem Thema sollte man sich mehr auf die Dichter als auf die Denker verlassen. Was zum Beispiel die Junggesellen Kant, Schopenhauer und Nietzsche über die Liebe zusammenphilosophiert haben, ist fast nur noch als Kuriosum zu gebrauchen. Ein Petrarca, Shakespeare oder Maupassant wußten da wesentlich besser Bescheid.

In der deutschen Sprache umfaßt das Wort Liebe etwas, wofür die Griechen mindestens drei verschiedene Be-

griffe hatten: Eros, in erster Linie, jedoch nicht nur für die geschlechtliche Liebe; Philia, die auch eine Freundschaft, eine Liebe zur Sache sein kann, wie Philo-sophie zur Weisheit oder Philo-logie zum Wort. Selbst der Pferde-liebhaber Phil-hippos (Philipp) verdankt seinen Namen diesem Wort. Und dann noch Agape als Gottesliebe, als die uneigennützigste, aufopfernde Nächstenliebe, ähnlich wie das lateinische Wort caritas.

Obwohl und weil sich die Begriffe oft nicht voneinander trennen lassen, wurde immer wieder versucht, das Gefühl der Verbundenheit mit einem anderen Menschen, mit der Menschheit, mit Gott, mit einer Idee, mit einer Sache zu beschreiben. Doch die beste Theorie hilft nicht weiter, hier helfen nur die Dichter. Dies ist ein unermessliches Feld, aus dem hier nur eine der unendlichen vielen Blüten am Wegrand vorgestellt werden soll.

Den schmalen Grat zwischen Dichtung und philosophischer Reflexion beschreitet der Dichter Wolfgang Streicher (geb. 1936) in seinem Werk »Konstruktion«. Aus ihm stammen folgende Sätze: »Die Liebe ist immer so weit, wie sie ist. Sie geht nicht von einem Programm aus, das es zu realisieren gilt, sondern verwirklicht sich Akt für Akt, ohne Vorausschau, ohne ausdrücklichen Willen zum Erotischen. Es gibt keine Programme, es gibt keine Vorausschau auf Zärtlichkeit.« (S. 119) Aus solchen Reflexionen schießt Streicher Wortbilder ab (S. 120), die jenseits des Rationalen landen und über jeden Versuch hinausgehen, die erotische Komponente der Liebe zu analysieren:

Ein Engel strahlt Programme aus.
Das Geschlecht stellt um sich Kulissen auf.
Die Minute schlägt sich ins Fleisch.
Programme entzünden sich von selbst.
Das Geschlecht drängt in Analogien.
Die Frau beklagt die abgefallenen Monde.

Symmetrien bewahren einen Schmerz.
Das Glück ist eine Übung der Gelenke.
Der Geist kommt auf den Geist zurück.

Hier ist nichts auszudeuten, die Sätze bilden eine Einheit und besitzen doch keine nachweisbare Funktion untereinander. Solche Reflexionen haben kein Ziel, sie sind immer schon dort, wo sie hingelangen können. Man kann mit ihnen nie mehr erreichen als das, was sie schon für den erreicht haben, der bereit ist, Dichterworten auch dann nachzuspüren, wenn sie in kein logisches System passen.

Ruft dies nach einer Gegenwelt, in der Begriffe und Aussagen eindeutig und vernunftbezogen sind, in der »Programme nicht von Engeln ausgestrahlt«, sondern von Menschen entwickelt werden? Liebe ist nie logisch und wo sie es zu sein versucht, hat sie schon etwas anderem Platz gemacht. Von welcher Welt ist die Logik?

Logik

München liegt an der Ostsee. Diese Aussage ist falsch. Wenn wir nun aber wissen, daß die Landeshauptstadt München nicht an der Ostsee liegt, dann gilt dieser logische Satz: »Die Aussage, die Aussage, München liege an der Ostsee sei falsch, ist richtig.« Frei und einfach formuliert: Die Aussage »München liegt an der Ostsee« wird zu Recht verneint. Solche Schlüsse läßt die Logik zu, wobei allerdings ihrer Kompliziertheit kaum Grenzen gesetzt sind. Sind erst einmal die Fakten geklärt, dann kann man sie logisch weiterverarbeiten.

Wie weit man damit allerdings kommt, ist eine andere Frage.

Schon auf Aristoteles werden einige logische Grundregeln (Axiome) zurückgeführt.

- Der Satz der Identität sagt aus, A ist gleich A, es ändert seinen Inhalt im Denkvorgang nicht. Man kann also nicht plötzlich behaupten, es handle sich doch um Rostock, wenn es um München geht. Das klingt selbstverständlich. Dennoch reagieren manche Diskussionsteilnehmer mit solchen Ausweichmanövern, wenn sie in die Enge kommen.

- Der Satz des Widerspruchs sagt: Wenn nur A wahr ist, kann B nicht auch wahr sein. Wenn also die Aussage, München liegt an der Isar, wahr ist, kann die Aussage, diese Stadt liege an der Ostsee, nicht auch wahr sein.

- Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten sagt allgemein: A ist entweder gleich B oder nicht gleich B, es gibt keine dritte Möglichkeit. Die Aussage, die Stadt München liegt an der Isar, ist entweder wahr oder nicht wahr. Sie kann jedoch nicht zugleich wahr und unwahr sein. (Bei solchen Gedankenspielen pfuscht aber die Wirklichkeit dem Theoretiker ins Denkwerk: es gibt nämlich auch eine Gemeinde München an der Elster.)

- Der Satz des Grundes besagt, alles muß seinen Grund haben, aus dem es gefolgert werden kann.

Solche logischen Denkwerkzeuge erwiesen sich schon längst als zu einfach, zudem zeigte sich, daß die Umgangssprache ein sehr unvollkommenes Mittel für die Darstellung logischer Zusammenhänge ist. Dies soll hier an Beispielen gezeigt werden.

Art. 5 des Grundgesetzes beginnt mit den Worten: »Jeder hat das Recht, seine Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern...«

Art. 8: »Alle Deutschen haben das Recht, sich ohne Anmeldung friedlich und ohne Waffen zu versammeln.«

Das Wort »und« hat in beiden Sätzen eine unterschiedliche logische Bedeutung. Im ersten Falle müßte man erklären: Das Recht besteht für Meinungsäußerungen in Wort und Schrift und Bild, aber auch in Wort oder in

Schrift oder in Bild. Im zweiten Beispiel hingegen muß die Versammlung friedlich und ohne Waffen sein, es gibt also keine Wahl zwischen einer friedlichen oder unbewaffneten Versammlung. »Und« bedeutet im einen Fall soviel wie »und/oder« - eine sprachliche Hilfskonstruktion, der man immer öfter begegnet -, im zweiten Fall müssen beide durch »und« verbundenen Bedingungen gleichzeitig erfüllt sein, die Bedeutung »oder« ist ausgeschlossen. Ludwig Wittgenstein schrieb in seinem »Tractatus«: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt. (5.6) Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen.« (5.61) Er wußte, daß man die Welt in diesem Sinne erweitern kann, wenn man der Sprache neue Werkzeuge zufügt. Solche Probleme hatten zuvor schon dazu geführt, daß statt verbaler Umschreibung nach einer aus der Mathematik indirekt abgeleiteten Zeichensprache gesucht wurde. Als Begründer einer derartigen Logik gilt der Philosoph und Mathematiker Gottlob Frege (1848-1925), der eine logische Begriffsschrift entwickelte, die nur in ihren einfachsten Aussagen und Symbolen noch in Umgangssprache übersetzt werden kann.

Nun wissen alle Logiker, daß mit ihrer Lehre nur etwas Abgeleitetes ausgesagt werden kann. Sie ist ein abstraktes System, das Verbindungen und Schlüsse erlaubt. Da aber alles, was wir Wesentliches erfahren, zunächst uns in einem Bild erscheint, das wir mit der unscharfen Umgangssprache erfassen, greifen logische Systeme nicht so, wie es manche anscheinend erwarten würden. Wir reden über Regenwetter, Restaurants, Vollbeschäftigung, Vernunft, Parteienlandschaft, Medienkonsum, Umweltschutz, Börsenklima, Feierabend, Politikverdrossenheit, Kältewelle, Tierliebe und vieles mehr, dabei sind dies alles Begriffe, die nicht oder nur in Ansätzen in logische Konstruktionen eingehängt werden können.

So können zwei das gleiche meinen und verschiedene Begriffe verwenden, oder zwei mit dem gleichen Begriff etwas völlig Verschiedenes meinen. Es läßt sich so logisch weder etwas beweisen noch widerlegen. Der Logik selbst tut dies keinen Abbruch, sie gilt auch dort, wo sie nur sich selbst dient. So kann man sagen: Wer die Welt logisch sehen will, sieht die Logik, nicht jedoch die Welt. Die Verbindung zwischen Welt und Logik ist immer brüchig, nur für sich selbst kann Logik perfekt sein. Diese Erkenntnis ist so alt wie die Logik selbst.

Kann ein völlig wertneutrales Denkgerüst »Feinde« haben? Es ist kaum vorstellbar, und doch ist hier über den italienischen Orientalisten und Philosophen Massimo Scaligero (1906-1980) zu berichten. Aufgrund seiner Beschäftigung mit dem östlichen Geistesleben kam er zu der Auffassung, die Logik sei ein Widersacher des Menschen. Er hält ihr System insgesamt für ein Vorurteil und einen gefährlichen Irrtum. Im Gegensatz zur fast gesamten westlichen Denkwelt meint Scaligero: »Wenn eine Wissenschaft des Denkens für den Menschen entstehen soll, dann darf sie keine Wissenschaft der diskursiven Gedankenverknüpfungen sein. Sie muß sich in jedem Augenblick durch die Idee erleuchten lassen, aus der sie erwächst.« (S. 18) Scaligero fordert eine Befreiung des Denkens aus einem Netz logisch abstrakter Gedankenverknüpfungen. Diese Gefangenschaft des Denkens hält er für eine Denkkrankheit, die verhindere, daß man sie überhaupt wahrnehmen könne. »Denn dieses Denken arbeitet daran, eine logische Form auszuarbeiten, deren Zweck es ist, das Denken zu vertreiben, bilden die Logistiker sich doch ein, daß die Wahrheit des Denkens in dieser Form zu finden sei und nicht in dem, was die Form erzeugt.« (S. 104)

Scaligero ist Außenseiter und seine Auffassung einseitig. Immerhin ist es nützlich, sich gelegentlich zu fragen,

wohin uns unsere immer komplizierter werdenden Denksysteme leiten, und ob es auch andere Ziele geben könnte. Eine Alternative wäre z. B., den »Sinn« der Welt nicht in nachvollziehbare Systeme zu fassen, sondern als unteilbare Einheit zu deuten. Hier ergeben sich dann auch Berührungspunkte zwischen dem abendländischen und dem fernöstlichen Denken. Das »Wort« (griech: logos) ist dann nicht nur der sinnvolle Bestandteil eines Denksystems, sondern der Inbegriff all dessen, was der Welt überhaupt Sinn geben kann.

Logos

Wenn Heraklit vom »Logos« spricht, dann meint er damit etwas, was weit über das »Wort« hinausgeht. Der Übersetzer muß sich entscheiden, ob er »Logos« einfach so stehen läßt, oder ob er versucht, den Begriff zu umschreiben. Wilhelm Capelle bietet folgende Deutungen an: das sinnerfüllte Wort, die vernünftige Rede; bei Heraklit aber versucht er Logos als Weltvernunft, Weltprinzip, Weltgesetz, Verhängnis, Allnatur, Gottheit, Wahrheit zu deuten. Diese Denkweise war damals keineswegs unangefochten, denn Heraklit setzte sich mit einem solchen abstrakten Begriff von der Weltvernunft in Gegensatz zu den Mythologien und vor allem zu den Mysterienkulten der Zeit um 500 v. Chr. ab. Seine Aussage über den »Geist der Zeit« ist zeitlos: »Das Weltgesetz (Logos), das doch ewig ist, begreifen die Menschen nicht (...) Denn obgleich alles nach diesem Gesetz geschieht, machen sie den Eindruck, als ob sie nichts davon ahnten.«

Zu ähnlicher Zeit entstand in China die Lehre vom Tao, als deren Begründer Laotse gilt, von dem aber nicht sicher ist, ob er eine historische oder eher mythologische Gestalt war. Das Wort Tao hat ebenfalls vielerlei Deutun-

gen erfahren, deren Sinn sich teilweise mit dem Logos überschneidet. Das Tao als das unaussprechbare, namenlose Weltprinzip, das am Anfang alles Werdens steht und es zugleich durchdringt, könnte trotz aller Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Denken doch eine Brücke zu einem der gesamten Menschheit gemeinen Suchen nach einem großen Zusammenhang aller Erscheinungen sein, oder nach einem »unermesslichen Geist, der das All mit Sinn erfüllt«, wie es Giordano Bruno (1548-1600) (Von der Ursache, Einleitung, S. 7) ausdrückte, wobei er sich auf die Pythagoräer berief.

In der griechischen Denktradition vom Logos wurzelte auch der Evangelist Johannes, wenn er seinen Bericht beginnt: »Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.« Der Logos, das Weltprinzip wird also mit Gott identifiziert. Logos, Tao, Weltprinzip, Licht der Welt, Weltseele, Gott... In all diesen Begriffen oder, wie Karl Jaspers sagt, »Chiffren« als Umschreibungen des Unbeschreibbaren, steht das Wissen von einem großen Zusammenhang, der nicht in den Erscheinungen der Welt, sondern nur über ihnen gefunden werden kann. Solche Zusammenhänge sind zwar persönlich erfahrbar, nie jedoch beweisbar. Wer mit ihnen versucht zu argumentieren, ist dem Vorwurf ausgesetzt, er rede von etwas, was er nicht zeigen könne. Was gezeigt werden kann, ist, so scheint es, nur die Materie und das, was sie unmittelbar bewirkt. Mit dem Blick auf das Materielle allein droht der Mensch seelischen Schaden zu nehmen. Dies ist der Ausgangspunkt für das psychologische Lebenswerk von Viktor E. Frankl (geboren 1903), das er auf den Begriff Logos als Sinn aufbaute. In einem Interview sagte er 1980: »Immer mehr hat sich ein Sinnlosigkeitsgefühl der durchschnittlichen Menschen bemächtigt. Und hier stellt sich die Frage: >Was hilft da?<, und da kann eine sinnorientierte, ja sinnzentrierte Psychotherapie wie die

Logotherapie - Logos heißt ja Sinn in diesem Zusammenhang - unter Umständen sehr ins Spiel kommen.« Der Logos als Faktor der seelischen Gesundung weist so wieder zurück in die Anfänge der Philosophie. Frankl: »Der Logotherapeut ist kein Maler sondern ein Augenarzt. Der Maler malt die Welt, wie er sie sieht - der Augenarzt verhilft dem Patienten dazu, daß er die Welt sehen kann, wie sie für den Patienten ist. Das heißt, er erweitert dessen Gesichtsfeld für Sinn und Werte.«

Wie zu Heraklits Zeiten vor rund 2500 Jahren muß sich die Sinnfrage im weitesten Sinne auch heute gegen herrschende Mythen und Mysterien behaupten. Diese haben allerdings ihr Gesicht und ihre Erscheinungsweise gewandelt, sie erscheinen in Gestalt des materialistischen Denkens.



Materie

Der französische Philosoph Denis Diderot (1713-1784) schilderte einmal eine geistreiche philosophische Unterhaltung unter dem Titel »D'Alemberts Traum« (1769). Man sprach über die Möglichkeiten, durch eine Manipulation am Kopf eines Menschen, diesen, je nachdem, zum Dummkopf oder zum Genie zu machen. Ein Gesprächsteilnehmer faßte diese Meinung dann noch einmal zusammen: »Das Leben ist eine Eigenschaft des Aggregats, das Empfindungsvermögen eine Eigenschaft des Elements.«

Schon einige Jahre vor diesem Gespräch war in Amsterdam anonym das aufsehenerregende Buch »L'homme machine« (1748; Der Mensch eine Maschine) des französischen Arztes Julien Offray de Lamettrie (1709-1751) erschienen. Diderot ließ also eine Meinung diskutieren, die die Gemüter bewegte. Noch war es damals gefährlich, sich zu ihr zu bekennen, schließlich hatte Lamettrie aus Frankreich fliehen müssen und war 1751 in Berlin gestorben, wo er bei dem toleranten Friedrich dem Großen Zuflucht gefunden hatte. Erst mit der großen Revolution wurden dann aufklärerische, materialistische und mechanistische Theorien zeitweise sogar zur Staatsreligion erhoben.

Jacques Monod (1910-1959), ein geistiger Nachkomme

von Denkern wie Lammetrie, setzte sich in »Zufall und Notwendigkeit« für materialistisches Denken ein. Sein Grundpostulat lautet: Die Natur ist objektiv gegeben und nicht projektiv geplant. (S. 23) Alles, was die Natur uns sagen kann, das sagt sie in dem, was wir von ihr in ihren einzelnen Erscheinungsformen sehen. Darüber hinaus ist nichts, was auf sie einwirkt, kein Ziel, kein geistiges Konzept und vor allem: kein Schöpfer. »Die Lebewesen sind chemische Maschinen. Das Wachstum und die Vermehrung der Organismen machen Tausende von chemischen Reaktionen erforderlich, durch die die Hauptbestandteile der Zellen hergestellt werden (...) Wie eine Maschine stellt jeder Organismus, auch der »einfachste«, eine kohärente und integrierte Funktionseinheit dar (...) Der Organismus ist eine Maschine, die sich selbst aufbaut.« (S. 55) Konsequenter und eindeutiger kann ein materialistisches Naturverständnis wohl kaum dargestellt werden. Von »Der Mensch, eine Maschine« bis zu »Zufall und Notwendigkeit« führt also ein direkter Weg. Aber Monod steht noch nicht am Ende dieser Entwicklung. Während er sich überwiegend mit Biologie und Evolution befaßte, betont der derzeitige Materialismus, daß alles sogenannte Geistige ein Produkt der Gehirntätigkeit sei, die nach Prinzipien der Informatik erklärbar ist.

Man kann derartige materialistische Anschauungen nicht widerlegen. Sie sind normalerweise in sich stimmig und gültig, soweit sie sich mit dem kleinen Ausschnitt der tatsächlichen Welt befassen, der mit ihren Erkenntniswerkzeugen zugänglich ist. Zusammenhänge, die über und zwischen den von ihnen beobachteten Phänomenen liegen, bleiben allerdings auf der Strecke. Gegen den Materialismus gibt es keine materialistischen Argumente. Wenn man nur diese anerkennen will, dann bleibt er bei seinen Anhängern unangefochten.

Eigenartigerweise kommen aber gerade aus Kreisen der

Naturwissenschaft, von ihren größten Vertretern die wirksamsten Angriffe gegen die Alleinherrschaft des Materialismus. Einen Ausgangspunkt bildet schon die Frage nach der Materie selbst, die den Kernphysikern gewissermaßen unter den Händen zerrinnt. Werner Heisenberg faßte diese Erkenntnis so zusammen: »Eine klare Unterscheidung zwischen Materie und Kraft oder zwischen Kraft und Stoff kann in diesem Teil der Physik nicht mehr gemacht werden, da jedes Elementarteilchen nicht nur selbst Kräfte hervorbringt und durch Kräfte beeinflusst wird, sondern da es zur gleichen Zeit ein gewisses Kraftfeld repräsentiert. Der quantentheoretische Dualismus zwischen Wellen und Teilchen bewirkt, daß dieselbe Realität sowohl als Materie als auch als Kraft in Erscheinung tritt.« (Physik und Philosophie, S. 151)

Eine klare Trennung zwischen Materie und geistigen Kräften ist im Rahmen quantentheoretischer Hypothesen nicht mehr begründbar, nicht einmal eine genaue Lokalisierbarkeit der Kräfte, zumindest im subatomaren Bereich. Wo die Physik an ihre Grenzen stößt, muß sie sich auch metaphysische Fragen stellen, Fragen also, die mit den Mitteln der Physik selbst nicht beantwortbar sind, was dazu führt, daß sie von manchen Physikern nicht wahrgenommen werden.

Metaphysik

Mit der Waage kann man alles wiegen, nur eines nicht: die Waage selbst. Mit der Physik, dem griechischen Begriff für Naturwissenschaft, kann man im Prinzip alles erforschen, nicht jedoch das Wesen der Physik selbst, das was sie umtreibt. Ihre gesamten Erkenntnisse setzen ein Denk-, Maß- und Beurteilungssystem voraus, das seinerseits über allen Ergebnissen steht, also nicht in ihnen ent-

halten sein kann. Mit anderen Worten: ohne ein solches System gibt es überhaupt keine Ergebnisse.

In der Zusammenstellung der Werke des Aristoteles fanden sich hinter denen über »Physik« Schriften über allgemeine Probleme, die nicht einzelnen Bereichen der Physik zuzuordnen sind, also gewissermaßen der »Allgemeine Teil« der Physik. Die Werke »hinter« (meta) oder jenseits der Physik wurden so zum Inbegriff der Metaphysik. Möglich ist allerdings, daß dieser Begriff zuvor schon in diesem Sinne verwendet wurde.

Immer wieder wurde und wird von Anhängern des materialistischen und positivistischen Denkens die Meinung vertreten, die Wissenschaft könne sich doch in allen Bereichen mit dem begnügen, was empirisch erfaßbar sei, also mit der Physik in der hier vorgestellten allgemeinen Bedeutung. Diese Forderung wird dann ebenso für alles erhoben, was sich direkt oder indirekt meßbar machen läßt, also z. B. auch für Erkenntnisse in der Wirtschaft, der Soziologie, ja sogar im menschlichen Verhalten und vielen anderen Bereichen, die einst überwiegend ein Feld der sogenannten »Geisteswissenschaften« waren. Man kann den Anteil der einsilbigen Worte bei Goethe und Kant miteinander vergleichen und darüber viel Text produzieren. So kann aus Geisteswissenschaft Pseudonaturwissenschaft werden. Der Geist bleibt dabei ausgeklammert.

Die Forderung, man möge sich auf die naturwissenschaftliche Methode beschränken und auf prinzipiell unbeweisbare Spekulationen verzichten, hat nur einen Haken: Sie selbst ist kein Gegenstand »Physik«, sie steht jenseits von ihr. Aussagen wie: Es gibt nichts jenseits der Physik; Geistiges ist aus materiellen Vorgängen erklärbar; was nicht objektiv beobachtbar ist, hat keine wissenschaftliche Bedeutung usw., lassen sich ihrerseits nicht naturwissenschaftlich belegen, sie sind ungewollt metaphysisch. Die

Aussage »Gott ist« gehört in gleichem Maße der Metaphysik an wie die »Gott ist nicht«. Dies gilt selbst für die Aussage: »Die Frage, ob Gott ist oder nicht ist, ist unsinnig.« Man kommt also an der Metaphysik nicht vorbei, weil sie zwar Fundament, nicht jedoch Gegenstand der empirischen Forschung ist.

In diesem Zusammenhang ist die Äußerung von Hans Jonas (1903-1993) zu verstehen: »Aus Kritikern werden Dogmatiker, aus Antimetaphysikern unfreiwillige Metaphysiker. Die Naturwissenschaften sind hier nicht zu tadeln und sollen bei ihrem Geschäft bleiben, nur die Physiker sich hüten, aus ihrer Physik eine Metaphysik zu machen, nämlich die von ihnen erkannte Wirklichkeit für die ganze auszugeben.« (Philosophische Untersuchungen, S. 250)

Bei all dem muß man allerdings auch anerkennen, daß die Grenze zwischen Physik und Metaphysik nur in der Theorie definiert werden kann, in der Praxis sind die Schlagbäume geöffnet. Man kann zum Beispiel die Darstellung von tatsächlich beobachtbaren menschlichen Sitten nur theoretisch trennen von der Erörterung ihrer Grundfragen, nämlich warum sich der Mensch überhaupt sittlich verhalten soll, wie er zu einem Sittenkodex gekommen ist und wie er ihn erlebt. Unter anderen haben sich Kant und Schopenhauer ausführlich mit solchen Fragen befaßt, dabei kann das aber nie völlig konsequent geschehen. Eine Kostprobe aus Schopenhauers Vorlesungsmanuskript über die »Metaphysik der Sitten« zeigt dies. »Unsere Betrachtung hingegen wird ergeben, daß das innere Wesen der Tugend dem Streben nach Glückseligkeit d. h. nach Wohlseyn und Leben gewissermaßen ganz entgegengesetzt ist.« (S. 197) Eine solche Behauptung kann aus einem metaphysischen System abgeleitet sein, sie könnte aber auch im Prinzip auf empirischen Beobachtungen beruhen und würde dann ihre Zugehörigkeit zur

Metaphysik verlieren. Das Wort »Betrachtung« ist hier doppeldeutig. Es kann den Sinn eines Nachdenkens haben, ebenso wie den einer wörtlich zu verstehenden Anschauung. Ob Schopenhauer allerdings für eine solche doch etwas eigenartige »Beobachtung« jemand anderes zur Verfügung gestanden hat als er selbst, kann bezweifelt werden. Immerhin machte er sich ausführlich Gedanken darüber, woher denn Moral komme und ob es ein allgemeines, über ihr stehendes Prinzip geben könne. Die Frage nach der Moral ist eine Grundfrage jeder Metaphysik, zugleich wirken hier konkrete Erfahrungen ein. Die Moral pendelt also über die Grenze hin und her.

Moral

»Das moralische Urteilen und Verurteilen ist die Lieblings-Rache der Geistig-Beschränkten an denen, die es weniger sind.« Diese Bosheit von Friedrich Nietzsche aus seinem Werk »Jenseits von Gut und Böse - Vorspiel einer Philosophie der Zukunft« (1885) (II., S. 683) steckt uns allen immer noch unbewußt in den Knochen. Nietzsche hat seine Ablehnung aller Moral allerdings so moralisierend und polemisch vorgetragen, daß er geradezu zum Moralapostel der Antimoral geworden ist. Doch ganz ohne Sittlichkeit oder Moral will das Zusammenleben der Menschen doch nicht gelingen. Dies bedachten 1948/49 die »Väter« unserer Staatsverfassung. Sie legten eine Kernaussage über die Moral in Art. 2 des Grundgesetzes nieder: »Jeder hat das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt.« Man könnte diesen Satz salopp so zusammenfassen: Jeder darf tun und lassen, was er will, soweit es nicht rechtswidrig und unsittlich ist. Daß

eine Staatsverfassung sich nicht nur auf die formellen Gesetze beruft, sondern auch auf das Sittengesetz, auf das, was tatsächlich als sittlich angesehen wird, ist nicht selbstverständlich. Wie soll denn diese Einschränkung des menschlichen Treibens funktionieren, wenn sie nicht in Tausenden von bindenden Vorschriften konkretisiert wird? Doch gerade das Bekenntnis zu den (guten) Sitten, auch soweit sie nicht kodifiziert sind, ist wesentlich.

Wie halten es die Menschen mit der Moral, wenn sie sich mit allen erdenklichen, aber gerade noch nicht strafbaren Mitteln ihrer staatsbürgerlichen Pflichten, z. B. der als Steuerzahler, zu entziehen suchen? Wie kann man eine Gesellschaft beurteilen, deren wirtschaftliche, kulturelle oder sportliche Idole sich bestenfalls am äußeren Rand der Legalität hin und her bewegen und sich im übrigen in ihrer Haltung nicht von der Masse abheben?

Bevor jemand über solchen Feststellungen in Welt-schmerz verfallen sollte, muß er bedenken, wie uralt dieser bedauerliche Zustand der Menschheit ist. Die Leitfiguren des Alten Testaments waren teilweise nicht nur Feiglinge (wie Adam), sondern oft sogar Totschläger, Pras-ser, Prahler, Trinker, Terroristen und Ehebrecher (selbst David paßt zu ihnen). Auch die griechische Mythologie wimmelt von Mördern, Messerstechern, Kinder- und Tier-schändern, Betrugern und Kriegstreibern. Und nun später gar die Königshäuser! Shakespeare hatte sicher eine große Phantasie, aber die Blutlachen seiner Tragödien hatten ihre realen Vorbilder. Gemessen an solchen »Hel-dentaten« können unsere zeitgenössischen Hof- und Schlafzimmerberichte selbst über die »Royals« nur noch Gähnen hervorrufen. Und die Moral? Will man das, was tatsächlich Sitte ist, für allgemeinverbindlich erklären, dann muß es schlecht um die Moral bestellt sein. Oder gibt es moralische Forderungen, die nicht zeigen, was Sitte ist, sondern was man dafür hält?

Wie kommt der Mensch nun zum moralischen Verhalten, wenn er überall von der Unmoral illustrer »Vorbilder« erfährt? Diese Frage suchte Kant unter anderem in seiner Schrift über die »Metaphysik der Sitten« (1797) zu beantworten. Es komme nicht darauf an, was wir sehen, meint er, sondern auf das, was wir von innen heraus in uns als sittlich erkennen. Naturwissenschaftler gründen zwar auf Erfahrung: »Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur soweit sie als a priori und nothwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze, ja die Begriffe und Urtheile über uns selbst und unser Thun und Lassen bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich blos von der Erfahrung lernen läßt, enthalten und wenn man sich etwa verleiten läßt, etwas aus der letzteren Quelle zum moralischen Grundsatz zu machen, so geräth man in Gefahr der gröbsten und verderblichsten Irrthümer.« (Einleitung II) Der Mensch muß und wird innerlich einsehen, daß er für sich nichts anderes wollen kann als das, was er auch von anderen erwartet. Wer nicht bestohlen werden will, darf selbst nicht stehlen. Man kann mit gutem Gewissen nur das wollen, was alle anderen gemeinsam auch für richtig halten können.

Kant hat seinen berühmten »kategorischen Imperativ« so formuliert: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.« (Kritik der praktischen Vernunft, § 7) Die Grundlage dieser Lehre stammt aus der Bergpredigt. Dort hat Jesus gesagt: »Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thut ihnen auch!« (Math. 7, 12)

Kant war zwar nicht so naiv, jeden Menschen gleichermaßen für fähig zu halten, das moralische Gesetz aus sich heraus zu entwickeln, aber er glaubte an das Gemeinwohl. »Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich). Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die

Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.« (Praktische Vernunft, S. 87)

Die These von einem allgemeinverbindlichen moralischen Gesetz aus dem Inneren des Menschen wurde schon im neunzehnten Jahrhundert zunehmend bezweifelt. Schopenhauer meinte daher: »Zu allen Zeiten ist viel und gute Moral gepredigt worden; aber die Begründung derselben hat stets im Argen gelegen.« (Preisschrift über die Grundlage der Moral; III, S. 469) Er unternahm einen neuen Versuch, dabei entdeckte er nicht mehr und nicht weniger als die Fähigkeit des Menschen zum Mitleiden. »Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Werth.« (a. a. O., S. 565) Es ist für ihn eine der drei Grund-Triebfedern des Menschen: Egoismus, Bosheit, Mitleid. Nur dieses will das fremde Wohl und kann insoweit moralisch gewertet werden.

Die Hoffnung, nun endlich einen gemeinsamen philosophischen Nenner für das Problem gefunden zu haben, währte jedoch nicht lange. Friedrich Nietzsche stellte knapp ein halbes Jahrhundert nach Schopenhauer schon dessen Grundanliegen selbst in Frage und auf den Kopf: »Jede Moral ist, im Gegensatz zum laissez aller, ein Stück Tyrannei gegen die >Natur<, auch gegen die >Vernunft<« (II, S. 645). Aber nun gar das Mitleid! »Ich verstand die immer mehr um sich greifende Mitleids-Moral, welche selbst die Philosophen ergriff und krank machte, als das unheimlichste Symptom unserer unheimlich gewordenen europäischen Kultur.« (Zur Genealogie der Moral, II, S. 767). Nietzsche brachte auf moralisierende Weise das Moralisieren in Mißkredit. Von dieser Polemik hat sich die Moral in den letzten hundert Jahren nicht mehr erholt. Wer heute sich noch dazu bekennen würde, Moral zu predigen, der muß damit rechnen, daß man mit erho-

benem Zeigefinger auf seinen ebenfalls erhobenen Zeigefinger deutet.

Und doch geht es nicht ohne Moral im weitesten Sinne des Wortes, wenn Menschen einigermaßen friedlich zusammenleben wollen. Die Präambel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland beginnt mit den Worten: »Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen...« Unter einem solchen Bekenntnis zur Verantwortung für das Ganze können sich die Inhalte der Moral Vorstellungen ändern, nicht jedoch ihre Grundlagen. Sie können nur auf undogmatische Weise in einer Verantwortung für den Nächsten und Übernächsten, ja für die Gesamtheit der Welt gesehen werden, unabhängig davon, ob man dafür ein »Sittengesetz a priori«, Mitleid, Solidarität, »Ehrfurcht vor dem Leben« (Albert Schweitzer), »Ethik der Voraussicht und Verantwortung« (Hans Jonas) oder ähnliche Allgemeinbegriffe bemüht. Daß dabei immer Egoismus, Bosheit und Mitleid im menschlichen Streben bedacht und ausgeglichen werden müssen, hat Schopenhauer sicher zeitlos und richtig erkannt.

Es kann auch davon ausgegangen werden, daß eine Gesellschaft, die nicht mehr den Mut hat, sich zu den Grundlagen eines moralischen Verhaltens zu bekennen, unabhängig, wie sie dessen Konkretisierung sieht, keine Überlebenschance hat. Dabei muß der einzelne gelegentlich mit seinen Trieben, auch wenn er sie als natürlich empfindet, etwas zurückstehen. Dies ist logische Folge eines solchen Bekenntnisses, denn der Mensch ist immer Mensch unter Menschen. Selbst Robinson auf seiner einsamen Insel blieb Gentleman, weil er in menschlicher Gesellschaft großgeworden war. Seine Verhaltensmaßstäbe muß der Mensch im Spiegel und im Umfeld seiner Mitmenschen erwerben und ein Leben lang durchhalten. Und doch gibt es aufgrund von Berichten einzelner Aus-

nahmemenschen Situationen, in denen sie der Welt völlig entfliehen können und in denen sämtliche Wertmaßstäbe in sich zusammenbrechen. Es ist die Rede von Menschen, die mystische Erlebnisse hatten.

Mystik

»Mein geist hat sich ergangen
in eine wueste stil,
da noch wort noch wise in stet.
Din wesen hat mich umbfangen,
da ist kein wunder inne.

Mein geist hat sich ergangen
Vernunft kann das nit erlangen,
es ist oben aller sinnen,
und des will ich min suoehen lan...«

Johannes Tauler (1300-1361), dem dieses Gedicht zugeschrieben wird, setzte über den Text diese Worte: »Der das dichte, dem was also zuo muot.« (Mystische Dichtung, S. 179)

Dieses Lied enthält wesentliche Aussagen über das Erleben des Mystikers: Er berichtet über ein echtes, nicht nur erdachtes Gefühl (»dem war es so zumute«); das Erlebnis der Unabhängigkeit von Menschen und das der völligen Einsamkeit (»eine stille Wüste, in der es weder Worte noch eine Weise gibt«); das Umfangensein des Geistes durch Gott (»Dein Wesen hat mich umfangen«); diesen Zustand kann man nicht mit der Vernunft herbeiführen (»Vernunft kann das nicht erlangen«); die Sinne sind ausgeschaltet (es ist ein Zustand außerhalb des Sinnlichen »ober aller Sinnen«); man gibt das bewußte Suchen auf (»dessen will ich mein Suchen lassen«).

Tauler geht noch weiter in seiner Erfahrung und in seinen Versen:

»Min geist hat sich ergangen
zuo einer stunt:
Sink in den grünt,
die ungeschaffne selicheit, die wirt dir kunt.

Scheid dich von nit,
du finds das nit,
das die zunge leuget und blibt doch yet;
das der geist aleine verstet,
und keines vurteils pflegt.«

Das geistige Erlebnis wird zwar nicht in der Zeit empfunden, aber es geht vorüber (»Mein Geist hat sich ergangen zu einer Stunde«); das Gefühl, in einen Abgrund außerhalb der erschaffenen Welt zu sinken (»Sink in den Grund, da erlebst du die ungeschaffne Seligkeit«); wer das Irdische nicht völlig losläßt, der wird dies nie erleben (»Scheide dich von nichts, du wirst es nicht finden«); der Geist allein versteht das, er kann es mit Worten nicht beurteilen.

Solche Erlebnisse und Vorstellungen sind nicht auf den christlich-abendländischen Kulturraum beschränkt. Von Dschuang Dsi (Tschuang-tse), einem chinesischen Philosophen des vierten Jahrhunderts v. Chr., stammt folgender Text: »Versuche es, mit mir zu wandern in das Schloß des Nicht-Seins, wo alles Eins ist. Da wollen wir reden über die Unendlichkeit. Versuche es, mit mir zu kommen zum Nichts-Tun, zur Einfalt und Stille der Versunkenheit und Reinheit, zur Harmonie und Ruhe. Dort sind alle Unterschiede verschwunden. Mein Wille hat kein Ziel, und ich weiß nicht, wohin ich komme. Ich gehe und komme und weiß nicht, wo ich Halt mache. Ich wandere hin und her und weiß nicht, wo es endet. Schwebend überlasse ich

mich dem unendlichen Raum. Hier findet auch das höchste Wissen seine Grenzen...« (Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, S. 231)

Das Erlebnis der All-Einheit außerhalb von Zeit und Raum paßt in kein rationales Denksystem, es paßt in kein kirchliches Dogma, weshalb christliche Mystiker wie z. B. Meister Eckehart von der päpstlichen Kurie, aber auch später in nachreformatorischer Zeit der einzige in deutscher Sprache schreibende Mystiker, Philosoph und Schuhmacher Jakob Böhme von orthodox lutherischen Engdenkern verfolgt und geächtet wurden.

Mystische Erlebnisse und Erkenntnisse geschehen auch in unserer Zeit. Wie eh und je ist es aber nicht besonders opportun, sich groß darüber zu äußern, denn sie finden nicht in einer Sprache statt, die in die Medien paßt. Jakob Böhme, der schreiberfahrene Denker, mußte immer wieder zugeben, wie sehr er ins Stammeln geriet, wenn er sein inneres Licht schildern wollte. Es ist jedoch andererseits nicht angemessen, daraus den Umkehrschluß zu ziehen und alles, was an Welterkenntnis unaussprechlich ist, schon deshalb als mystisch zu definieren, wie es Wittgenstein (1889-1951) in seinem »Tractatus« zu tun scheint. »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.« (6.522) Zwischen dem nicht rational Erfäß- und Erklärbaren einerseits und dem zeitweiligen Eintauchen in eine außerweltliche Welt andererseits gibt es ein weites Feld. Die Gabe, die Ganzheit der Welt und ihre geistigen Zusammenhänge zu erkennen und sich dieser Art der Weltsicht zu stellen, setzt natürlich nicht voraus, daß man sich wie die wenigen Erleuchteten zeitweilig von der Welt abseilen kann. Auf dem nicht rational erfäßbaren Zwischenfeld erscheinen zum Beispiel die Gestalten, die berichtenswerte Erlebnisse am Rande der Wirklichkeit hatten. Hier sind die Erzählungen angesiedelt, die dem Menschen, der noch keinen Sinn für abstrakte Erkenntnisse

entwickelt hat, mitteilen, was sich jenseits seiner alltäglichen Erfahrungen auch in ihm selbst abspielen kann. Längst vor den Möglichkeiten unserer neuzeitlichen Sprache gab es Berichte aus dem Inneren des Seelenlebens, deren Wahrheit keiner historischen Rechtfertigung bedurfte, weil sie sich immer wiederholen konnten. Die Rede ist hier von der Mythologie.

Mythologie

1. »Aus dem Nichtseienden entstand das Manas; das Manas schuf das Prajapati, das Prajapati schuf die Geschöpfe. Alles, was besteht, ist im Manas zuoberst gegründet. Das ist das Brahman, welches den Namen Morgen reicher< führt. Jeder neue Morgen leuchtet für ihn reicher auf. Er pflanzt sich fort in Kindern und Vieh.« Aus einem indischen Schöpfungsbericht (Upanishaden, S. 48)

2. »Himmel und Erde waren geschaffen (...) Aber noch fehlte es an dem Geschöpfe, dessen Leib so beschaffen war, daß der Geist in ihm Wohnung machen und von ihm aus die Erdenwelt beherrschen konnte. Da betrat Prometheus die Erde, ein Sprößling des alten Göttergeschlechts, das Zeus entthront hatte (...)

Die Prometheus-Sage nach Gustav Schwab (S. 9)

3. »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe; und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser...« Der Anfang der Bibel, 1. Mose 1,1

4. »Urzeit war es, da Ymir hauste:
nicht war Sand noch See noch Salzwogen,
nicht Erde unten noch oben Himmel,
Gähnung grundlos, das Gras nirgend.
Bis Burs Söhne den Boden hoben (...)
Die Edda, aus Island

5. »Nau ist die Urmutter des Menschengeschlechts. Aus Liebe zu ihr wird Reu, der Wal, zum Menschen und zeugt mit ihr Waljunge und Menschenkinder. Wale und Menschen sind seither miteinander verwandt, sie verehren und helfen sich gegenseitig. - Solange, bis Armargirgin den ersten Wal tötet, und die Wale fortziehen.« Aus einem Mythos vom äußersten Nordosten Sibiriens, erzählt von Juri Rytcheu

6. »Wir behaupten also, das Universum habe (...) vermittelt einer immer fortgehenden Explosion sich selbst hervorgebracht.«

Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799 (II, S. 120)

7. »Nach dieser Auffassung hatte das Universum zum Zeitpunkt des Urknalls die Größe Null und war deshalb unendlich heiß.«

Stephen W. Hawking, Eine kurze Geschichte der Zeit (S. 149)

Sprache, Mythen und Denkstruktur prägen sich gegenseitig. In einer frühen Zeit, in der jedes Geschehen in der Natur einem Willen zugeordnet werden mußte, weil man sich nur so verständlich machen konnte, war Schöpfung nicht anders denkbar als das Werk von Wesen, die zumindest im Geistigen menschliche Züge trugen. Nicht nur für die Schöpfung galt dies, sondern für alle Naturkräfte und Ereignisse, selbst für alltägliche. Die Morgenröte erschien den Römern als Göttin Aurora, der Donner den Germanen als Gott Donar (oder Thor), dem auch ein Wochentag gewidmet ist (Donnerstag, engl. Thursday). Nicht nur Naturerscheinungen, sondern auch menschliche Beziehungen wurden personifiziert: Amor (oder Eros) war ein Gott. Selbst die Psyche wurde als eine zarte Mädchengestalt mit Schmetterlingsflügeln gestaltet und bedichtet, die durch ein dämonisches Verhältnis mit Eros verbunden war. In diesem Fall allerdings geht Mythos in

Allegorie (künstlerische Versinnbildlichung) über. Die Grenzen zwischen der Anspielung auf einen Mythos einerseits und Allegorie andererseits sind in der Kunst manchmal nicht leicht abzustecken.

Der ursprüngliche mythologische Prozeß ist jedoch nichts Künstliches, im Gegenteil. Nach Schelling ist er die Wiederherstellung der Einheit zwischen Natur und Mensch. Er ist, so gesehen, ein Naturvorgang. »Man kann der Mythologie nicht, wie gewöhnlich, die historische Wahrheit absprechen, denn der Prozeß, durch den sie entsteht, ist selbst eine wahre Geschichte, ein wirklicher Vorgang.« (VI, S. 218) Die Mythologie entsteht also, so gesehen, aus dem Inneren des Bewußtseins einer Gemeinschaft, und sie bildet das menschliche Denken in symbolhafter Sprache ab. Die Götter in ihr sind und bedeuten nichts anderes als das, was sie darstellen und erleben. Mythologie braucht daher weder Auslegung noch Erklärung, sie wird zum Bestandteil der Menschen, die in und mit ihr leben.

Das analytische Denken und die modernen Wissenschaften haben die Sprache und die Sinnggebung grundlegend verändert. Es hat die Mythen in den psychischen Untergrund abgedrängt, sie blieben allenfalls in der Literatur sichtbar. So verstanden, kann man sogar Gestalten wie den Don Quijote von Cervantes oder Goethes Faust als Mythos sehen, als Urerfahrungen des Menschen, die sich in veränderter Form immer wiederholen. Vermutlich werden unsere Träume gelegentlich von einer zeitlosen, menscheitsumfassenden Mythologie, von Symbolen, Archetypen und Bildern aus ferner und naher Zeit beeinflusst, die belegen, daß Mythologie in einem unhistorischen, allgemeinen Sinn als ein fester Bestandteil der menschlichen Psyche nie aufgehört hat zu bestehen. (Näheres darüber kann man aus den Werken des Schweizer Psychiaters C. G. Jung erfahren.)

Nimmt man den Begriff Mythos nicht zu eng, dann kann man teilweise die rationalen und an empirischen Forschungsergebnissen aufgehängten Theorien über die Weltentstehung ebenfalls als eine Form von Mythos deuten. Auch das Maschinenzeitalter trägt zur Bildung neuer Mythen bei, die wir noch gar nicht als solche erkennen, weil sie sich in der Gegenwart abspielen. Moderne Mythen kleiden sich als Fakten wie eh und je. Nur sehen unsere Fakten und Kleider anders aus als vor dreitausend Jahren.

Die Mythologie hat in unserem Jahrhundert durch »Feldforschung« bei Naturvölkern oder sogenannten »primitiven« Völkern neuen Auftrieb erhalten. Der Franzose Claude Lévi-Strauss (geb. 1908) stellt die Mythenforschung in den Mittelpunkt von Ethnologie und Linguistik. Einen aller Welt gemeinsamen Urmythos konnte er zwar nicht entdecken, wohl aber mythische Motive und Strukturen, die bei praktisch allen Völkern entstanden sind, auch bei denen, die nie direkt oder indirekt Kontakt miteinander haben konnten. Ein solches Motiv ist zum Beispiel die Auflehnung des Menschen gegen die göttlichen Gebote und der daraus folgende Verlust der natürlichen Unschuld. Adam, Prometheus und z. B. der erwähnte Armargigin, der als erster den brüderlichen Wal tötet, können dies verdeutlichen. Auch in der Bibel folgt ja auf Adams Fall schon gleich Kains Brudermord. Levi-Strauss folgert aus solchen Übereinstimmungen: »Wenn der Inhalt des Mythos rein zufällig ist, wie läßt sich dann verstehen, daß die Mythen von einem Ende der Welt zum ändern einander so sehr ähneln?« (Strukturelle Anthropologie I, S. 228)

Es geht in einem Mythos nicht um die Schilderung eines einmaligen historischen Vorgangs, sondern um die Erkenntnis von Wahrheit, die allgemein und zeitlos ist. Die Denkstruktur eines Volkes wird durch seine Mythen ge-

bildet, auch den scheinbar längst vergessenen oder neuen, die gar nicht als Mythos erkannt werden. Es könnte sein, daß auch das, was wir heute mit analytischem Verstand aus der Natur herauszulesen meinen, zu einer Art Mythenbildung geführt hat, wenn auch in gänzlich anderer Sprache und Denkstruktur. Denn eines wird man dabei bedenken: die Natur selbst war schon immer die gleiche.



Natur

»Zurück zur Natur!« Unter diesem Schlagwort wurden die Ideen von Jean Jacques Rousseau (1712-1778) oft zusammengefaßt. Es ging Rousseau jedoch nicht um ungebleichte Naturfasern oder um Körnermüsli, auch nicht um verträumte Schäferlyrik im Geschmack des Rokoko, sondern um den freien Menschen in einer natürlichen Gesellschaft. »O Mensch, aus welcher Gegend du auch stammst, welche Anschauungen immer du hegst, höre mir zu: Dies ist deine Geschichte, so wie ich glaube sie gelesen zu haben - nicht in den Büchern deiner Artgenossen, die Lügner sind, sondern in der Natur, die niemals lügt. Alles, was von ihr ist, wird wahr sein, falsch allein das, was ich, ohne es zu wollen, von mir aus dazugetan habe.« Dies schrieb Rousseau 1754 in seiner »Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen.« (S. 207) Sein Bekenntnis lautet also: Die Natur lügt nicht, was wir von ihr unmittelbar und unverfälscht erfahren, das ist die Wahrheit.

In der natürlichen Gesellschaft, wie sie Rousseau erträumte, gab es nur freie, unabhängige Menschen, keine Herrschaft und Knechtschaft. Ja, selbst die Eltern hatten keine Rechte mehr gegenüber den Kindern, sobald diese unabhängig leben konnten - Rousseau selbst ist mit fünfzehn Jahren von zu Hause ausgerückt und viele Jahre

nicht mehr nach Genf zurückgekehrt; zeitlebens wollte er sich nie binden. Die Frage, wie man zur zwangsfreien Naturgesellschaft zurückkehren könnte, läßt Rousseau nicht offen: »Der Aufstand, der damit endet, daß der Sultan erdrosselt oder entthront wird, ist eine ebenso rechtliche Handlung, wie es diejenigen waren, kraft deren er tags zuvor über Leib und Gut seiner Untertanen verfügte.« (S. 271) Wer mit »Sultan« gemeint sein könnte, darüber rätselten später in der großen Revolution Robespierre und seine Gehilfen nicht lange herum.

Rousseau postuliert also ein unveräußerliches Naturrecht auf Freiheit und Gleichheit der Menschen und zugleich das Recht, dafür zu kämpfen. Die Hinführung zum natürlichen Menschen muß schon in der Erziehung beginnen. Sein idealisierter Musterzögling entstand nicht in der Praxis (denn da hatte Rousseau erhebliche Schwierigkeiten), sondern in Buchform. Es war »Emile«, an dem sich seine pädagogischen Ideale verwirklichen sollten: Erziehung durch Vorbilder, anregende Gespräche, interessante Aufgaben, aber möglichst ohne Zwang und Einschränkung. In dieser Hinsicht wurde Rousseau das große Vorbild für Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827).

Die Natur lügt nie, meinte Rousseau, es fragt sich aber, ob und wie wir es denn überhaupt verstehen können, was sie uns verkündet. Sie spricht zu uns in Bildern, aber nie im Klartext. Das ist das Problem. So hat das Bekenntnis zu einem von Natur aus mit dem Menschen geborenen Recht die Juristen immer wieder zur Verzweiflung gebracht, wenn sie versuchten, dieses Recht allgemeingültig zu formulieren. Es ist ihnen nicht gelungen, denn offensichtlich hatte jede Zeit ihre eigene »Natur«. Immerhin, muß es einige zeitlose »Grundrechte« geben, die ein Staat den Menschen nicht auf Dauer vorenthalten kann. Und doch sah Hegels Staat ganz anders aus als der Rousseaus. Es bleibt das ungelöste und unlösbare Problem: Die Natur

spricht, wir jedoch verstehen nur unsere Sprache, nicht ihre. Was wir von ihr zu vernehmen meinen, ist das, was wir sie fragen. Was sie aber wirklich sagt, das steht nur zwischen den Zeilen. Und doch: wer diese unfaßbare Sprache nicht vernimmt, verletzt die Natur. Wer seine Ohren ihr gegenüber öffnet, kann ihr dienen. Die Natur spricht auch in Gesetzen und Regeln zu uns. Aber das sind nur unsere selbstgefertigten Hörhilfen. Was sie wirklich sagt, ist mehr. Ihre Stimme ist ein Klang, ein Rauschen, nicht nur das, was wir heraushören. Schon die Frage, ob die Natur abstrahiert oder ob wir es sind, die durch Begriffe und Namen sprachliche Ordnungen schaffen, bewegt die Gemüter. Was verbirgt sich hinter dem Schlagwort: »Nomen est omen« (Name ist Vorbedeutung)? Kann Sprache die Natur beeinflussen oder ist es umgekehrt?

Nominalismus

Der Scholastiker Wilhelm von Ockham (geb. in Ockham bei Oxford um 1300, gestorben in München 1349) wird gelegentlich wegen seines Rasiermessers zitiert. So erwähnt ihn beispielsweise Bertrand Russel 1959 in seinen philosophischen Erinnerungen: »Nach und nach begann ich Ockhams Rasiermesser zu gebrauchen (...) und danach sah meine Welt wieder einigermaßen kahlgeschoren aus.« (S. 64) Was und wer wird hier rasiert?

Ockham war kein Barbier, sondern ein ziemlich unbotmäßiger Denker, der sich mit Logik und dem Zusammenhang zwischen Zeichen, Terminus und Nomen auseinandersetzte. Was aber wie reine Theorie aussieht, bot zu seiner Zeit erheblichen Zündstoff. Es ging nämlich um diese Frage: Entspricht einem universalen Namen (nomen) etwas in der Natur, oder konstruiert erst der

menschliche Geist (mens) dieses Ding? Solche Fragen werden unter dem Begriff Nominalismus behandelt.

Ockham behauptete: In Wirklichkeit gibt es nur Einzeldinge wie Ochsen, Esel und Menschen. Begriffe wie »Tier« (animal) oder gar »Tierheit« (animalitas) sind menschlich gedachte Universalien. »Es kann mit Evidenz aufgewiesen werden, daß kein Universale eine extramentale Substanz ist.« (S. 67) Anders gesagt: Allgemeinbegriffe existieren nicht in der Natur, sondern nur im Kopf. Ockham wußte zwar, daß man im Denken ohne solche Begriffe nicht auskommt, aber jeder, der sie verwendet, muß sich darüber im klaren sein, daß ihnen in Wirklichkeit kein einzelner faßbarer Gegenstand entspricht. Diese radikale Denk-Kur wurde offensichtlich auch als Denkschur eingeschätzt, mit der haarig verwilderte Begriffe zurechtgeschnitten werden. So kam es vermutlich zu der Rede vom Rasiermesser. Die Frage, wo fangen die Dinge an zu sein, und wo geistern sie nur im Kopf herum, hat noch einen anderen Aspekt. Es geht um die »Lehre vom Sein«, um die Ontologie.



Ontologie

Goethes Gedicht »Eins und Alles« endet mit diesen Worten:

»Denn alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.«

Haben diese Worte einen Sinn? Gibt es etwas, das nicht mehr besteht, und trotzdem immer noch ein »Sein« hat? Worum es hier geht, soll an einer simplen Frage gezeigt werden: Worin besteht der Unterschied zwischen hundert Mark, die ich habe, und hundert Mark, die ich nicht habe? Er besteht in nichts, denn hundert Mark sind immer hundert Mark, egal ob ich sie jemandem schulde oder als blauen Schein in meiner Hand halte; ihr Wert hängt nicht davon ab, ob sie vor-handen oder ab-handen sind. Das Sein (der hundert Mark) also ist jeweils dasselbe, das Seiende ist jedoch das, was tatsächlich vorhanden ist. Der Geldschein in meinen Händen hat also ein Sein, das ihn zu dem macht, was er ist, und ein Seiendes, das in seiner körperlich faßbaren Existenz besteht. Die zwischen beidem unterscheidende philosophische »Lehre vom Sein« hat den griechischen Namen »Ontologie«. Solche metaphysischen Fragen bewegen sich auf einem Feld, das der Philosophie niemand streitig macht, sie wurden

schon vor Aristoteles, dessen Begriff »Entelechie« wir kennengelernt haben, und seither immer wieder gestellt und unterschiedlich beantwortet.

Eine Kurzdefinition der Ontologie stammt von Martin Heidegger (1889-1976), der sein wohl wichtigstes Werk »Sein und Zeit« vornehmlich ontologischen Fragen gewidmet hat. Er sagt: »Ontologie ist das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden.« (S. 12)

Daß mit ontologischem Antworten auf solche theoretische Fragen in der Philosophie manches schief laufen kann, hat einmal Kant festgestellt. Über das »Sein Gottes« haben die Denker viel nachgedacht, spekuliert und geschrieben. Aber wie kommt man vom »Sein Gottes« zu einem »seienden« Gott? Ist die Lehre vom Sein Gottes auch ein Indiz dafür, daß er »ist«? Kants Antwort: Nein! »Es ist also an dem so berühmten ontologischen (...) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebenso wenig aus bloßen Ideen reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Cassenbestande einige Nullen anhängen wollte.« (Kritik der reinen Vernunft, S. 403) Das »Sein« ohne das »Seiende« ist also nur ein Gedanke, eine Hoffnung, eine Theorie, eine Vorstellung. Und doch wußte Goethe, daß es im Zeitlosen, im Unendlichen beharren kann, wenn es auch »in Nichts zerfallen« ist. Diesen Satz hätte ihm Kant natürlich nicht so ohne weiteres abgenommen.

Ein Beispiel für die Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Sein zeigt uns das Thema Ordnung. Das Bild einer Ordnung, das uns vorschwebt, wird nicht vom Chaos getrübt, das uns umgibt. Und gerade deshalb können wir immer wieder versuchen, Ordnung zu schaffen, um das Seiende mit dem Sein zu verbinden.

Ordnung

Ordnung kann »im Sein beharren«, dort wo man sie nicht sieht. Leider hat sie jedoch die Neigung, ständig wieder »in Nichts zu zerfallen« wie die Ordnung im Kinderzimmer nach der Geburtstagsparty.

Das lateinische Wort »ordo« stammt aus der Sprache des Militärs. Es bedeutete dort zunächst Reihe, Abteilung, Glied, Stand, Klasse, Reihenfolge, Regel. Die Soldaten wurden also in Ordnungen aufgestellt und zum Kampf eingesetzt. Hieraus ergab sich ein allgemeiner und abstrakter Begriff für das, was wir heute unter Ordnung verstehen. Im Griechischen gibt es ein Wort für die Gesamtordnung aller Dinge: »Kosmos.« Die Bandbreite der Vorstellungen zwischen den in Reih und Glied aufgestellten Soldaten einerseits und der abstrakten Vorstellung von einer nicht willkürlich und nicht zufällig entstandenen Weltgesamtheit andererseits ist nahezu unermesslich.

Ordnung als Kosmos im Großen und im Kleinen, im Teil und im Ganzen: überall muß sie geschaffen und erhalten werden; ohne sie greift die Macht der Entropie um sich, und alles zerfällt wieder ins Chaos, ins Nichts. Das Problem der Ordnung ist ihre Flüchtigkeit. Sie ist nie fertig, sie »geschieht«, und zwar nur so lange, wie eine ordnende, schöpferische, generative Kraft wirkt. Diese Kraft kann von Menschen ausgehen, die sich dieser Ordnung verschrieben haben, sie kann jedoch auch aus der Natur, aus der Schöpfung stammen. Die verschlüsselte Stimme der Natur wird für uns ahnbar, wenn wir beobachten, wie und auf welche Weise sie Ordnung schafft und erhält. Auch die Natur strebt nämlich nach Perfektion, dort sieht sie aber ganz anders aus als in unseren Köpfen. Wir verletzen die Natur, wo wir mit unserer gegen ihre Ordnung ankämpfen. Dieser Machtkampf ist so alt wie das Menschengeschlecht. Auf lange Sicht wird die Natur Sieger

sein. Sie hat den längeren Arm. Sie wird zurückschlagen. Und je mehr wir sie daran hindern wollen, desto weiter wird sie zum Gegenschlag ausholen. Wer über Ordnung nachdenkt, muß sich vom menschlichen Systemdenken befreien und versuchen, Ordnungen da zu entdecken, wo sie scheinbar verborgen sind. Das war ein Grund, warum frühere Kulturen aus der chaotisch erscheinenden Verteilung der Sterne am Himmel eine Ordnung herauslesen wollten. Ordnung kann sich z. B. auch in Resonanzen, Synchronizitäten und Symmetrien zeigen, die nicht in unsere anerzogenen Denkmuster passen.

Hört die ordnende, »kosmische« Kraft auf, so bleibt die Ordnung nicht in einem einmal erreichten Zustand bestehen, sondern sie vergeht wieder, sie weicht dem Chaos. Ordnung erlischt wie eine Lampe, wenn der Strom abgeschaltet wird. Die Energie, von der sie zehrt, hat auch eine geistige Dimension.

Die erlöschende Ordnung schafft jedoch erst die Voraussetzung für neues Leben. Denn nur aus dem völligen oder teilweisen Chaos, aus der unvollkommenen Ordnung kann die vollkommenere Ordnung hervorgehen. Wo ordnende Kräfte keinen Ansatzpunkt für weiteres Schaffen finden, weil schon alles »in Ordnung« ist, muß die Ordnung erstarren. Und wo sie nicht wirken kann, zerfällt sie wieder. Als Zustand kann die Ordnung nur auf dem Papier fortbestehen, als »Sein«; als »Seiendes« ist sie nie fertig, sie wächst, gedeiht und verdorrt wie eine Pflanze. Ordnung kann nicht als ein einheitliches Gebilde angesehen werden, jede Ordnung enthält Bestandteile, die sinnvoll ineinandergreifen müssen. Diese Überlegung führt uns zum Thema »Organ«.

Organ

Aus dem griechischen Wort »organon« für Werkzeug sind Worte wie Organ, Organismus, Organisation, aber auch Orgel abgeleitet. Wenn man beobachtet, daß selbst von Menschen mit kühlem Kopf künstlich geschaffene oder unterhaltene Organisationen, wie z. B. staatliche Gebilde, Unternehmen, Verbände, Vereine, Datennetze usw. dazu neigen, ein »Leben« zu führen mit Zeiten des Wachstums, der Blüte und des Niedergangs, mit Entwicklungen also, die in Organisationsmustern oder Satzungen nicht vorgesehen und erkennbar sind, dann wird verständlich, daß es nur ein begrenztes Vertrauen in die menschliche Organisationskunst geben kann.

Eine »Denkmöglichkeit« zum Thema Organismus soll hier gezeigt werden: Es gibt eine hierarchische (oder holarchische) Stufenleiter von Organismen, die zugleich wieder Organe eines höheren Organismus sind. Diese Leiter geht in beiden Richtungen über das einzelne Lebewesen hinaus, vermutlich kennen wir nur ihre mittleren Sprossen, nicht aber die untersten und obersten.

Am Beispiel von Ameisen kann dies veranschaulicht werden:

- Bestandteile subatomarer Strukturen
- Atom
- DNS-Molekül (mit dem genetischen Code)
- Zelle
- Fühler
- einzelne Ameise
- Ameisenstaat
- Ameisenpopulation einer Art in einer Landschaft
- die Ameisen einer Art insgesamt
- alle Ameisen
- die »Welt« der Insekten
- die Fauna der Erde

- die Biosphäre
- der Kosmos

Ein Grundtext für die Einbindung des Einzelwesens findet sich in den »Würzburger Vorlesungen« von Schelling (1804, 2. Ergänzungsbd., S. 397): »Auf alle Handlungen der Thiere hat der allgemeine Zustand der Natur, und nicht nur der gegenwärtige, sondern auch der zukünftige, den bestimmtesten Einfluß, ja sichtbar offenbart sich in manchen derselben der All-Organismus, von dem Thiere selbst nur die einzelnen Organe und Glieder sind und der über allen schwebt.« Schelling sieht hier ein Gesetz, das über den individuellen Zufälligkeiten steht. Sein All-Organismus unterscheidet sich nicht grundsätzlich vom individuellen. Auch für Menschen muß dann eine solche Ordnung gelten.

Ein Denken, das Individuen als Bestandteile (Organe) eines über ihnen stehenden Organismus anerkennt, lebt immer wieder auf. Phänomene, die einen Organismus über dem Individuum voraussetzen, werden auch mit den schon unter »Ordnung« erwähnten Begriffen wie Resonanzen, Symmetrien, Synchronizitäten (Peat), aber auch morphischen Feldern (Sheldrake), transpersonaler Psychologie und ähnlichen zu umschreiben versucht. Auch anhand von Entelechie (Aristoteles), Monaden (Leibniz) oder Holons (Wilber) wurden und werden solche und ähnliche Sichtweisen gedeutet. Noch gibt es auf diesem Gebiet keine anerkannte Lehrmeinung. Das Prinzip, das etwas Ganzes entstehen läßt, mit Eigenschaften, die aus den Teilen, aus denen es sich zusammensetzt, nicht herausgelesen werden können, beherrscht die Welt. Ein Ganzes, das selbst nicht wieder ein Teil oder Organ eines höheren Organismus wäre, kennen wir nicht.

In diesem Zusammenhang interessant ist die Meinung von Spinoza. Er faßt das oberste Ganze unter dem Begriff »Gott« zusammen. Und versucht ihn in seiner geometri-

sehen Ethik so zu definieren: »Unter Gott verstehe ich das absolute unendliche Sein, das heißt die Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.« (1.6) Frei gedeutet, läßt sich diese Meinung so formulieren: Gott ist der einzige und umfassende Organismus, der selbst nicht Organ eines höheren ist.

Das Problem der Wissenschaft ist, daß man in den Teil-Organismen normalerweise nicht erkennen kann, wie sie in den höheren Organismus eingebunden sind. Sieht man geistige Kräfte auch dort wirken, wo man keine meßbaren Ergebnisse erwarten kann, so stellt sich die Frage, von wem diese Wirkungen ausgehen. Sind alle Dinge im Rahmen ihres Eingeeordnetseins »beseelt«, dann müßte der All-Organismus sich auf einen in allem wirkenden Schöpfer zurückführen lassen. Solche Vorstellungen beherrschen den Pantheismus.



Pantheismus

Ein pantheistisches Credo könnte so lauten: Gott ist nicht im All, er ist im Über-All, er ist das Über-all und ist überall. So verstanden ist er alles in einem und das Eine in allem. Er ist nicht nur die Ursache von allem, sondern zugleich auch seine Wirkung. Er ist aktiv und passiv zugleich. Alles was ist, ist seine Verkörperung; er ist die Natur, und die Natur ist von ihm; ontologisch gesprochen: Er ist Sein und Seiendes des Weltalls.

Der Philosoph und Theologe Friedrich Daniel Schleiermacher (1768-1834) stellte zu seiner Zeit fest, daß die Religion namentlich von den Gebildeten zunehmend verachtet wurde, zumal von denen, die sich in ihrem Denken der »reinen Vernunft« (wie Kant) verschrieben hatten. 1799, an der Wende zwischen Aufklärung und Romantik veröffentlichte er seine Reden »Über die Religion«. Darin finden sich folgende Gedanken: »Anschauen des Universums (...) ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion (...) Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick.« (Zweite Rede, S. 32)

Schleiermacher meint damit nicht, daß eine göttliche Kraft sich getrennt in einzelnen Naturphänomenen erblicken ließe. Wesentlich ist für ihn, diese Kraft in der Gesamtheit aller Erscheinungen zugleich zu erspüren. »Den

Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion.« (a. a. O., S. 46) Hegel begann zu dieser Zeit, sich ebenfalls mit dem Weltgeist auseinanderzusetzen, er hatte jedoch keine Scheu mehr, auch das Wort »Gott« zu verwenden. Auch wenn Schleiermacher selbst nicht für einen Pantheisten gehalten werden wollte, fußte er, wie übrigens auch sein Zeitgenosse Goethe, mit solchen Argumenten auf einer langen pantheistischen Denktradition, die sich bis zu den griechischen Denkern vor Sokrates zurückverfolgen läßt. Zu ihr bekannte sich insbesondere Giordano Bruno (1548-1600), der in der Inhaltsangabe zum zweiten Dialog seines Werks »Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einem« ausführt: »Und mit Pythagoras und anderen, die nicht umsonst ihre Augen offenhalten, ist zu folgern, daß ein unermesslicher Geist das All in einem jeweils anderen Sinn und Rang erfüllt und in sich faßt (...) Zuletzt wird in einem, dem gesunden Menschenverstand angemessenen Gleichnis gezeigt, auf welche Weise diese Form, diese Seele ganz in allem und in jedem beliebigen Teil des Ganzen sein kann.«

Trotz allgemeiner Bekenntnisse zu einer Gottheit in und über allem wird man den Pantheismus wohl kaum als Religion sehen können, eher als philosophischen Religionsersatz, der aber den Weg zu einem persönlich verstandenen Gott nicht unbedingt verbauen muß. Hier zeigt sich, wie wenig die Philosophie in der Lage sein kann (und darf), ihre Begriffe scharf und eindeutig zu trennen. Es wäre eine unlösbare und daher auch überflüssige Aufgabe, Begriffe wie Gott, Gottheit, Weltgeist, Logos usw. gegeneinander abzugrenzen. Wenn man solche Worte dennoch sinnvoll verwenden kann, so nur deshalb, weil sich in uns eine persönliche, nicht analysierbare Vorstellung von solchen Begriffen entwickeln kann. Sie hängt weniger von Fakten ab als von denkbaren Grundmustern,

Strukturen und Mythen in einem allgemeinen (unmythologischen) Sinne. Hierfür wird auch der Begriff »Paradigma« verwendet.

Paradigma

Ein Kind sagt zu seiner Mutter: »Erdbeeren mag ich nur, wenn sie nach Erdbeereis schmecken!« Dieser Satz kann als ein Paradigma gelten und zugleich ein Indiz für einen Paradigmenwechsel sein. Ein Paradigma im Sinne einer kurzen beispielhaften Erzählung für eine allgemeine Denkstruktur ist dieser Ausspruch sicherlich. Verallgemeinert man nämlich seine Aussage, dann zeigt sich in ihr folgendes: Ein Kind, das in einer von Technik und zunehmend von synthetischen Bildern und Speisen geprägten Umwelt aufwächst, verliert seinen eigenen Zugang zur Natur. Wenn es gefragt wird, welche Farbe haben Kühe, dann sagt es lila, weil so die Kühe einer Schokoladenreklame aussehen. Der chemisch simulierte Geschmack verdrängt das natürliche Geschmacksempfinden, und so steht die kindliche Aussage als Grundmuster, als ein Paradigma für den Menschen, der künstlichen Strukturen und einer ihn beherrschenden Technik nicht nur ausgesetzt ist, sondern gerade diese Lebensform liebt und sich zu eigen macht. Sie wird ihm nicht nur nicht zum Problem, er verteidigt dieses Denken, das ihn von Geburt an umgibt. Geht man von einem Menschenbild aus, das vom ursprünglichen Umgang mit der Natur geprägt ist, dann ist das hier geschilderte Paradigma zugleich ein Indiz für einen Paradigmenwechsel: Der Mensch verläßt die Natur und baut um sich eine künstliche, technische Welt.

Ob es bei diesem Wechsel bleibt oder sich nicht schon ein weiterer, gegenläufiger Paradigmenwechsel anbahnt, etwa

im Sinne einer spirituellen Rückbesinnung, wie sie z. B. der Physiker Fritjof Capra (geboren 1939) propagiert hat, oder ob sich gleichzeitig mehrere solcher Grundmuster gegenüberstehen, darüber kann sich jeder sein eigenes Bild machen. Es ist übrigens eine nützliche Denkübung, selbst solche Paradigmen in alltäglichen Beobachtungen, bzw. in historischen oder literarischen Texten zu entdecken. Dies kann zugleich als eine Grundform des philosophischen Denkens angesehen werden. Geschichten und Bilder ergänzen das abstrakte, diskursive Denken. Goethe hat sich ganz bewußt dieser Art von Philosophie verschrieben. Seine Stufenleiter war: Wissen - Denken - Anschauen. Man kann aber auch den umgekehrten Weg versuchen. Philosophie ist dann nicht Lehre, sondern Tätigkeit, so wie sie Karl Jaspers verstanden hat, als er sagte: »Das philosophische Denken muß jederzeit ursprünglich sein. Jeder Mensch muß es selber vollziehen.« (Einführung in die Philosophie, S. 11) Ist eine solche Forderung angesichts der unermesslichen Größe des gesamten Philosophischen »Wissens« nicht eine Provokation? Was ist denn überhaupt Philosophie?

Philosophie

Der Philosoph ist ein Mensch, der die »zuweilen sehr ekelhafte Anatomie seines Meinungen- und Gedankensystems« studiert hat. (B, 290) Lichtenberg, dem wir diese treffende Erklärung verdanken, hatte sicher in diesem Zusammenhang sehr positiv über den Philosophen gedacht. Er studierte das Denksystem an sich selbst und betrieb nicht nur das Geschäft derer, die gelehrte philosophische Texte zusammenstellen, beschreiben, abschreiben und aburteilen, was bis heute sehr zahlreich geschieht. Man könnte den Lichtenbergschen Gedanken auch so fassen:

Philosophie ist Bemühen, das Denken zu strukturieren. Statt dem Wort »strukturieren« könnte man vielleicht auch an Worte wie einfassen, beschreiben, begehbar machen, erklären, verallgemeinern, nachvollziehbar machen und viele andere denken.

Bei Deutung des Begriffs Philosophie wird erkennbar, daß sie niemals als eine Lehre, als bestimmte Aussage über Gott und die Welt, ja nicht einmal als verkündbare Weisheit verstanden werden kann, sie ist nur das, was das griechische Wort aussagt: Die Liebe der Weisheit, oder, eindeutiger gesagt, die der Weisheit entgegengebrachte Liebe. Leider wird diese oft nicht erwidert und manches Erzeugnis der Philosophie ist so schon zum Dokument einer unglücklichen Liebesbemühung geworden. Wie keiner weiß, was Liebe eigentlich ist, so wenig kann man die Liebe »zur« Weisheit in eindeutige Worte fassen. Dennoch gibt es unendlich viele Liebesgeschichten, Liebeserklärungen, Liebesabenteuer, Gebote, Sitten, Gebräuche, die den Menschen, der sie erzählt oder erzählt bekommt, neugierig machen und an Erfahrung bereichern.

So wie es eine Sprache der Liebe und Liebesbezeugungen unter Menschen gibt, so gibt es auch eine Sprache der Weisheit. Die Liebe als ein Gefühl, das man im Herzen trägt, genügt dem Philosophen jedoch nicht; er will dieses Gefühl beschreiben. Dazu muß er es analysieren und nachvollziehbar machen. Um dafür Worte und Erkenntnisse zu finden, die ein anderer sich aneignen kann, muß der Philosoph nach Strukturen und begehbaren Wegen suchen. Er sucht nach dem inneren Aufbau und der Herkunft seines Denkens. Dazu ist er sich selbst Anschauungsobjekt, denn das wichtigste Forschungsgebiet des Philosophen ist sein eigener Kopf. Alles, was er von anderen erfahren kann, riecht schon nach empirischer Wissenschaft, die sich spätestens seit der Renaissance von

ihrer Mutter Philosophie verabschiedet hat und ausgezogen ist.

Ob nun das, was der Philosoph von seinem Denken erfährt, etwas Objektives ist, was in allen Menschen auf gleiche Weise funktioniert, oder ob er nur seine privaten, subjektiven Denkkonstruktionen (seine Denkanatomie) beschreibt, das ist eines der Hauptprobleme der Philosophie. Die geliebte Weisheit erweist sich daher oftmals als spröde und wankelmütig.

In Logik und Mathematik kann man Denkstrukturen erkennen, die einigermaßen Bestand haben. Ein Denker kann seine Fortschritte also auf den Ergebnissen seiner Vorgänger aufbauen. »Entdeckungen« auf Gebieten wie z. B. der Metaphysik oder der Erkenntnistheorie sind nicht so tragfähig, daß sie ein schwergewichtiger Nachfolger betreten kann. Jeder Denker muß, bevor er anfängt, zunächst einmal das Denk-Gerüst, welches er betritt, kritisch untersuchen. So gesehen beginnt Philosophie oft damit, daß man die von den Vorgängern hinterlassene Werkstatt ausräumt und völlig neu einrichtet. Descartes und Kant waren nicht die einzigen, vielleicht jedoch die prominentesten Entrümpler.

Was dann auf dem philosophischen Sperrmüll landet, das wird meist nicht denkweltschonend entsorgt, sondern gerät oft zur wertvollen Antiquität, deren Wert mitunter höher ist als die neue Einrichtung der Nachfolger. So verstanden gibt es unter den Produkten ihrer großen Meister keine überholte oder veraltete Philosophie, genausowenig wie es unter den Meisterwerken der Kunst und Musik Veraltetes gibt. Es gibt Zeitströmungen, unter deren Herrschaft manches in den Hintergrund gerät; wie jede Strömung fließen jedoch auch sie vorüber, und hinter ihnen taucht fast Vergessenes wieder in neues Licht. Darum sind und waren alle Versuche, die Probleme endgültig zu lösen, vergeblich. Denn »Philosophie ist jedem nur das,

wozu er sie selbst gemacht hat, eine allgemeingültige Philosophie aber ein ruhmloses Hirngespinnst (...) Sie ist eine unendliche Wissenschaft und zugleich die Wissenschaft von sich selbst.«

Trotz dieser These Schellings (I, 661) versuchte Fichte mit einem neuen Ansatz seine Philosophie zu retten. Er wollte sie auf eine Aufgabe beschränken, sie sollte »den Grund aller Erfahrung angeben«. Da er aber wußte, daß er durch diese Einschränkung mit fast allen anderen Lehren und Definitionen der Philosophie in Konflikt kommen mußte, wollte er dem ausweichen und nannte sein Nachdenken »Wissenschaftslehre«. Mit dieser Erklärung versuchte er in seiner vom Rationalismus geprägten Zeit auch die Philosophie aus dem Bereich des nur Gefühlten, Erahnten, Spekulierten herauszuholen und auf eine solide, möglichst unanfechtbare Grundlage zu stellen. Dies ist ein Bemühen, das bis in die Gegenwart vorhält.

Geradezu ins Gegenteil rückt da Nietzsche, wenn er 1886 den Philosophenstand in der Einleitung zu seinem Werk »die fröhliche Wissenschaft« so zu charakterisieren versuchte: »Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivier- und Registrier-Apparate mit kaltgestellten Eingeweiden - wir müssen ständig unsere Gedanken aus unserem Schmerz gebären und mütterlich ihnen alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängnis in uns haben. Leben - das heißt für uns Philosophen alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln; auch alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders.« Diese Worte klingen eindrucksvoll und provozierend, auch heute noch. Es fragt sich nur, ob Nietzsche hier nicht die Rolle des Philosophen verkennt und mit der des Dichters verwechselt. Was er hier schreibt, gilt in erster Linie für sich selbst, nicht jedoch für andere. Immerhin ist sie nicht ohne Folgen geblieben. Man kann heute wissen, daß philosophische

Erkenntnisse nie ganz von der Biographie dessen getrennt werden können, der sie hat. Theodor W. Adorno (1903-1969), für den Philosophie »Tätigkeit des begreifenden Geistes« ist, (Eingriffe, S. 23) weiß, daß sie damit jeden Totalitätsanspruch und die Behauptung von der »Vernünftigkeit des Wirklichen« aufgeben muß. »Philosophie, die sich noch als total, als System aufwürfe, würde zum Wahnsystem« (a. a. O., S. 13)

Zwischen objektiver »Wissenschaftslehre« und subjektivem »Wahnsystem« ist ein unendlich weites Land. In ihm gibt es alte und neue Straßen, Urwälder, Städte und Wüsten. Die Gefahr, daß eines Tages alles erforscht und erklärt wäre, besteht nicht. Es gibt immer Neues in ihm. Aber letztlich ist Philosophie jeweils nur soviel wert wie die Fragen, die sie sich immer wieder neu stellt, und die immer nur vorläufigen Antworten, die sie findet. Über allem steht zunächst eine Frage: Lohnt sich das Nachdenken über die Grenzen unseres Denkens überhaupt, wohin kann es uns führen, oder ist es nicht letzten Endes unsinnig und überflüssig? Genügt es denn nicht, sich mit dem zu befassen, von dem wir hoffen können, es einigermaßen sicher zu wissen? Reicht es nicht schon, wenn man mit David Hume sagt: »Alle Arten des vernünftigen Nachdenkens bestehen aus nichts anderem als einem Vergleich und der Entdeckung der beständigen oder wechselhaften Beziehungen, die zwei oder mehrere Gegenstände miteinander verbinden.« (S. 121)

Braucht man dazu eigentlich noch die klassische Liebe zur Weisheit? Um Gegenstände miteinander zu vergleichen, genügen eigentlich ein kühler Kopf und ein gut eingerichtetes Labor. Hume verwendet in diesem wichtigen Bekenntnis seiner Schrift »A Treatise of Human Nature« (1739, Ein Traktat über die menschliche Natur) zwei Wörtchen, die spätestens seit ihm viele positivistischen Thesen unterstützen sollen: »nothing but«. Leben, Natur,

Geist, Schöpfung sind nicht das, wofür sie der Metaphysiker halten mag, sie sind nichts als... An diesem Wortpaar erkennt man manchmal positivistisches, aber auch reduktionistisches Denken, für das sogar schon der Begriff des »Nothingbutism« geprägt wurde.

Positivismus

Goethes Faust suchte nach dem, »was die Welt, im Innersten zusammenhält«. Damit kam er in die Krise. Muß denn nicht auch heute noch jeder, der sich um diese Frage bemüht, scheitern wie Faust und sich der »Magie ergeben« oder gar einen Pakt mit dem »Teufel« eingehen? Genügt es denn nicht, nur nach dem zu forschen, was wir, wie Hume meinte, durch einen Vergleich von Gegenständen und ihrer Beziehungen untereinander feststellen können? Wenn wir etwas feststellen, dann wird es zur feststehenden Tatsache. Und deren gibt es so viele auf der Welt, daß wir nicht darauf angewiesen sind, uns Gedanken darüber zu machen, warum die Dinge so sind, und was hinter ihnen steckt. Es genügt doch, wenn wir nach eindeutigen Beziehungen suchen. Eines kann man sagen: Das, was die Welt zusammenhält, ist nicht in der Welt, es sind unsichtbare Verknüpfungen. Für sie haben wir kein objektiv funktionierendes Meßinstrument. Daher kam der noch längst nicht verhallte Ruf: Laßt uns das Meßbare messen und, soweit wie möglich, das tun, was schon Galilei gefordert hatte: das Unmeßbare meßbar machen.

Solche nüchternen Gedanken hegte auch Ludwig Feuerbach (1804-1872), als er 1843 seine »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« veröffentlichte. Der Mensch hat und braucht keine metaphysische Verbindung zum Jenseits. »Offen steht die Welt nur dem offenen Kopf, und die Öffnungen des Kopfes sind nur die Sinne« (§ 51,

S. 154) Und daraus folgert Feuerbach ganz ähnlich wie Hume: »Denken ist zunächst gar nichts anderes, als vieles, verschiedenartiges wahrnehmen und es in verschiedene Begriffsformen umsetzen.« (S. 161) Auch hier wird wieder eine Art von »nothing but« vorgeführt, das unausgesprochene Leitmotiv des Positivismus. Diesen hat aber als selbständigen Begriff erst Auguste Comte (1798-1857) in die Philosophie eingeführt. Etwa gleichzeitig mit Feuerbach, nämlich 1830-1842 entwickelte Comte in Privatvorlesungen seinen »Cours de philosophie positive«. Theologie und Philosophie sah Comte als überwunden und nur noch als historische Phänomene an. An ihre Stelle trete als grundlegende und das Denken endlich befreiende Lehre der Positivismus. Comte veröffentlichte sogar 1852 einen »Catéchisme positiviste«, als eine Art Religionsersatz, in dem es immerhin ein »Grand Être«, eine Art Höchstes Wesen gab. Es galt der Menschheit zu dienen, und »Altruismus«, ein von Comte geprägter Begriff, wurde zu einer Grundlage der Tugend.

Wichtig ist, daß Comte das Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft nicht mehr als einen Bereich ansah, in dem man metaphysische Spekulationen anstellen durfte, wie es noch Hegel getan hatte. Die Gesellschaft wurde ein Gegenstand der »physique sociale«, also einer nach empirischen, naturwissenschaftlichen Methoden vorgehenden Erforschung sozialer Verhältnisse. Daraus entwickelte er eine Soziallehre, für die er den Begriff »Soziologie« prägte.

Damit waren die Grundlagen für ein Weltbild gelegt, das ohne religiöse und metaphysische Erwägungen und Spekulationen auskommt. Fausts Frage nach dem, was die Welt im Innersten zusammenhält, erwies sich als irrelevant, oder, um es noch deutlicher zu sagen, als eine Frage, für die es sich nicht lohnt, Geld auszugeben. Sie hatte sich erledigt. Der Positivismus wurde natürlich wei-

terentwickelt, namentlich in seiner ursprünglichen Heimat England durch John Stuart Mill (1806-1873) und Herbert Spencer. Er ist auch heute noch, meist unausgesprochen, das eigentliche Credo der Naturwissenschaftler. Von ihnen wird er manchmal auf orthodoxe Weise verteidigt. Wer von ihm abweicht, wird als Außenseiter, Abweichler, als unseriös, notfalls sogar als Spinner verurteilt, weil er Gegenstände in die Diskussion einführt, über die objektiv, d. h. mit anerkannten Meß- und Beobachtungsmethoden nichts festgestellt werden kann.

Es ist nur eigenartig, wie viele der großen Forscher dennoch immer wieder Äußerungen von sich geben, die gar nicht in die Dogmatik des Positivismus passen. So setzte sich z. B. Albert Einstein 1946 mit dem (positivistischen) Denken von Bertrand Russell und David Hume auseinander. »Hume hat durch seine klare Kritik die Philosophie nicht nur entscheidend gefördert, sondern ist ihr auch ohne seine Schuld zur Gefahr geworden, indem durch diese Kritik eine verhängnisvolle >Angst vor der Metaphysik ins Leben trat, die eine Krankheit des gegenwärtigen empiristischen Philosophierens bedeutet; diese Krankheit ist das Gegenstück zu jenem früheren Wolken-Philosophieren, welches das Sinnlich-Gegebene entbehren und vernachlässigen zu können glaubte.« (Mein Weltbild, S. 43) Für Einstein stand fest, daß man ohne metaphysische Überlegungen nicht hinter die Phänomene schauen konnte, deshalb bekannte er sich auch zu einer »kosmischen Religiosität«.

Die erste Frage, die an einen Positivist zu stellen wäre, ist die, ob wissenschaftliche Fortschritte denn wirklich nur durch Beobachtung und Vergleich herbeigeführt werden können oder ob es nicht auch eine menschliche Fähigkeit dazu braucht, die Zusammenhänge erkennt, die nicht in und an den Phänomenen selbst wahrgenommen werden können. Das Dilemma bleibt: Der Naturwissen-

schaftler kann nicht anders forschen als mit seinen Erkenntnismitteln, er braucht sich nicht auf Abwege verführen zu lassen. Doch auch er muß immer wieder erkennen, daß es Gegenstände gibt, die er mit den aus der menschlichen Vernunft abgeleiteten Werkzeugen nicht greifen kann. Wie funktioniert die Vernunft?



Ratio

Das lateinische Wort »ratio« hat viele Bedeutungen, sie reichen von »Rechnung« bis »Vernunft«. Um sie geht es hier. Ratio ist also das im Denken objektiv Nachvollziehbare, das wie eine Rechnung von anderen überprüft und in seiner Gültigkeit bestätigt oder widerlegt werden kann. Die ratio drängt zur Klarheit, zur Eindeutigkeit. Sie kann im Gegensatz zu den Sinnen nicht getrübt werden. Nun gibt es aber einen Begriff, der zumindest in der deutschen Sprache manchmal nicht leicht gegen die Vernunft abgrenzbar ist, es ist der Verstand.

Ein Satz aus der meditatio II von Rene Descartes, oder, weil er lateinisch ist, von Renatus Cartesius, soll diesen Unterschied zeigen: »sum igitur praecise tantum res cogitans, id est mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, ...« (Ich bin also genau nur ein denkendes Wesen, d.h. Geist, Seele, Verstand, Vernunft...) Intellectus wird üblicherweise mit Verstand und ratio mit Vernunft übersetzt. Im Französischen wird daher auch zwischen »intellect« und »raison« unterschieden. Leider ist die Trennschärfe dieser Begriffe in der Praxis oft gering, dennoch lohnt es sich, ihnen nachzuspüren.

Der Verstand (intellectus) ist das, was in einem Menschen feststeht. Verstand hat oder hat man nicht. Die Vernunft hingegen ist ein Faktor des aktuellen Denkens. Ste-

hen (-stand) ist passiv, nehmen (-nunft) ist aktiv, oder anders gesagt: der Verstand ist die Statik, die Vernunft die Dynamik unseres Denkens - eines funktioniert nicht ohne das andere. Vernunft kann man an-nehmen, mit dem Verstand geht das nicht so ohne weiteres, der kommt mit der Zeit - oder nicht.

Wenn also Descartes von ratio und Kant von »reiner« und »praktischer« Vernunft sprechen, so meinen sie ein Denken, das normalerweise jeder verständige Mensch nachvollziehen kann. In die Vernunft darf nichts Biographisches des Denkers mit hineinspielen, sie muß gereinigt sein von dessen Erfahrungen, Wünschen und Vorurteilen. Sie muß sich belegen und wiederholen lassen wie eine Rechnung oder ein logischer Schluß. Darauf kam es Kant an, wenn er in der Vorrede zu seiner »Kritik der reinen Vernunft« sagt, er verstehe darunter alle Erkenntnisse, »zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung« hinführen kann. Haben also alle Menschen a priori eine eingebaute Festplatte wie einen Computer, die ein rationales und kompatibles Einheitsprogramm gewährleistet? Eine sich als rational verstehende Philosophie muß davon ausgehen. Sie erkennt nur das an, was sich mit Vernunftgründen herleiten läßt. (Selbst Gott mußte sich damals einer rationalen Prozedur unterziehen, die ihm nicht gut bekommen ist.) Sieht man also nicht nur das »Vergleichbare« als vorrangig an (Positivismus, Empirismus), sondern auch die in den Menschen hineinprogrammierte Vernunft (Rationalismus), dann müßte das doch eigentlich für alles ausreichen, was der Mensch je wissen kann. Es gibt noch weitere denkbare Quellen, die hier erwähnt werden sollen: Es ist das aus früheren Zeiten dem Menschen ins Unbewußte eingespeicherte »Wissen«, das Platon als Wiedererinnerung (Anamnesis) bezeichnete, das aber auch in neuerer Zeit, etwa bei C. G. Jung und seinem »kollektiven Unbewußten« eine Rolle spielt. Über die

Frage, wie ein solches »Wissen« übertragen wird, besteht noch keine Einigkeit. Nach konsequent neo-darwinistischer Lehre müßte alles, was im Kopf unabhängig von Erfahrung funktioniert, wenn es vererbbar ist, genetisch gespeichert sein wie unsere Instinkte. Wenn es jedoch vererbte Erfahrungen geben soll, müßte ein erworbenes Wissen Einfluß auf die Gene gehabt haben, was nicht in diese wissenschaftliche Hypothese paßt, da sie nur zufällige Mutationen als Grundlage genetischer Änderungen anerkennt. Die Lösung könnte daher nur die sein: Es gibt kein ererbtes, unbewußtes Wissen, das über das genetisch programmierte hinausgeht. Daraus wäre zu folgern: Ein Mensch nimmt, wenn er stirbt alles, was die Welt während seines Lebens sich an ihm zu schaffen gemacht hat, mit ins Grab. Wenn es jedoch dennoch Beobachtungen und Erfahrungen gibt, die dieser Erkenntnis widersprechen oder sie einschränken, dann werden diese von orthodoxen Anhängern des Positivismus der Einfachheit halber als unseriös bezeichnet, weshalb sie es dann auch für überflüssig halten, sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Vererbte Lebensrückstände passen in keines der derzeit gängigen naturwissenschaftlichen Systeme. Und wenn sie vermutet werden, dann taugen sie kaum für eine Statistik.

Denker, die das neodarwinistische Dogma nur für einen Teil der Wahrheit, nicht jedoch die ganze halten, bemühen sich um zusätzliche Erklärungen dafür, wie Bewußtes und Unbewußtes aus der Vorzeit oder von anderen Menschen der Gegenwart außerhalb einer erkennbaren Kommunikation übertragen werden kann. Die Fragen könnten auch so gestellt werden: Gibt es Dinge in unserem Kopf, die weder auf biologischem Weg noch über die Sinne hineingekommen sind? Oder: Können geistige Inhalte auch auf geistigen, immateriellen Wegen gespeichert und übertragen werden? Oder: Beeinflußt uns auch

das ungeäußerte Denken der anderen, die vor uns gelebt haben und die mit uns leben? Denken die anderen für uns mit, sind wir mit ihren Köpfen durch ein noch unerforschtes Kommunikationsnetz verbunden?

Solche Fragen, die zunehmend gestellt werden, können nicht ohne Einfluß auf die Philosophie bleiben, obwohl sie im Prinzip auch der empirischen Forschung zugänglich sein könnten. Schon C. G. Jung spürte, daß auch seine Beobachtungen des Unbewußten der Empirie verpflichtet sein müßten, wenn er in seinen Erinnerungen schreibt: »Die analytische Psychologie gehört grundsätzlich zur Naturwissenschaft, unterliegt aber der persönlichen Voraussetzung des Beobachters viel mehr als irgendeine andere Wissenschaft.« (Erinnerungen, S. 204) Mit anderen Worten: Jung bekannte sich zu einer durch seine Persönlichkeit »getrübten« Ratio. Sicher wußte er, daß Kant bei diesem Satz die Stirn gerunzelt hätte. Dank einer solchen Kompromißbereitschaft moderner Forscher, die nicht von vornherein alle nicht-positivistischen Erkenntniswege abblocken, dringt die Psychologie jetzt zunehmend in Bereiche vor, die lange Zeit noch der Parapsychologie zugewiesen waren. Auch einige Naturwissenschaftler befassen sich mit Problemen, die von manchen noch als esoterisch bezeichnet werden. Es gibt die sogenannte »transpersonale« Psychologie, die nicht bei individuellen Erfahrungen halt macht; der Biochemiker Rupert Sheldrake spricht von »morphischen Feldern« und von »Resonanzen«, um den Aufbau biologischer Formen zu erklären, der Physiker F. David Peat vermutet in »Synchronizitäten« eine verborgene Ordnung. Noch haben sich aus solchen teilweise recht vagen Hypothesen keine einigermaßen gesicherten Erkenntnisse ergeben, zumal sie sich Statistiken gegenüber meist etwas spröde verhalten. Aber es ist Bewegung in den positivistischen Dogmatismus gekommen.

Versuche, geniale »Eingebungen« wie alles andere auch als ein Ergebnis aus Vernunft und Erfahrung zu erklären, werden trotzdem noch unternommen. Es ist ja auch ganz »einfach«: Mozart bekam eine besonders intensive musikalische Früherziehung durch seinen Vater. Und dann war er eben fleißig. Zwar soll er geschrieben haben, seine Einfälle kämen ihm »ohne Anstrengung von irgendwoher«, dieser Brief kann jedoch eine Fälschung sein. Durch rationale Geschicklichkeit im Umgang mit Tönen und Noten kann man zum Ersten in der Weltrangliste der Komponisten aufsteigen. Andere Erklärungen sind für einen überzeugten Positivisten nicht möglich. Derartige Thesen werden tatsächlich ernsthaft vertreten. Das grundlegende Mißverständnis solcher Denkweisen beruht darauf, daß ihre Vertreter die beobachteten Phänomene schon für deren Erklärung halten. Sie halten die Summe der Organe für den Organismus. Natürlich hätte Mozart ohne musikalische Ausbildung und Fleiß nichts zuwege gebracht. Aber das erklärt nicht seine Musik und das, was sie im Menschen ausrichtet.

Eine unabhängig von der Ratio einfließende Erkenntnis könnte auch die religiöse »Offenbarung« sein. Dabei geht es nicht nur um eine im Lauf der Generationen von Menschen erfahrene und übertragene Lehre, sondern zunächst um die »unmittelbare, zeitlich und räumlich lokalisierbare Kundgabe Gottes durch Wort, Forderung, Handlung, Ereignis«. (Jaspers, der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, S. 49) Christus, Buddha und Mohammed waren historische Gestalten, was sie Neues erfahren haben, stammt also, so verstanden, weder aus vergleichender Beobachtung noch aus Überlieferung oder aus menschlicher Vernunft. Es wurde als von außen (oben) auf sie eindringend erfahren. Philosophisch läßt sich ein solcher Offenbarungsglaube nicht herleiten. Er ist ein theologisches Phänomen. Dennoch läßt sich dar-

über nachdenken, ob Karl Jaspers wirklich recht hat, wenn er meint, der Mensch könne insoweit nur einem Glauben gleichzeitig anhängen, dem philosophischen oder dem an die Offenbarung, (a. a. O., S. 536) Wäre es denn nicht auch denkbar, daß ein und derselbe Mensch nebeneinander auf völlig verschiedene Weise nach einer erlebbaren Wahrheit sucht und dabei seine ordnende und trennende Vernunft in viel geringerem Maße benötigt und einsetzt, als Kant und seine Erben es für möglich halten würden? Hat man Macht und Notwendigkeit der Ratio vielleicht doch überschätzt? Mit solchen Fragen wird sich auch die Philosophie mehr denn je beschäftigen müssen. Diese Probleme führen in keine Theorie. Es gibt ein Phänomen, das weder durch Empirie noch durch die Ratio bislang befriedigend gelöst werden konnte. Vielleicht bleibt es uns als unlösbare Frage auch in Zukunft erhalten, selbst wenn dabei auch religiöse Überzeugungen betroffen sind. Es ist die Frage nach dem Raum.

Raum

Giordano Bruno befaßte sich in seiner Schrift »Über das Unendliche, das Universum und die Welten« (1584) mit einem noch immer nicht gelösten Problem: Hat das Weltall, das Universum eine endliche oder unendliche Ausdehnung? Wenn es endlich ist, dann taucht die Frage auf: Und was ist dahinter? Ist es unendlich, dann ist die menschliche Vorstellung einfach überfordert. Beides zugleich geht auch nicht, weil es gegen die Logik verstoßen würde. Mit der reinen Vernunft kommt man zu keiner Lösung. Bruno meinte daher: Gott soll die Grenze der Außenwölbung einer riesigen Kugel sein? Eine gotteslästerliche Vorstellung sei dies. Nein: Gott ist »termino senza termine« - eine Grenze ohne Begrenzung. Der

Raum ist unendlich und bietet Platz für unendlich viele Sonnen in unendlicher Entfernung. Bruno und Galilei »zerstörten« mit ihrem revolutionären Denken und Beobachten die Vorstellung einer riesigen Raumkapsel, in der die Welt bis dahin gefangen gewesen sein sollte.

Machen wir einen großen Sprung! Albert Einstein (1879-1955) lenkte die Überlegungen in eine neue Richtung. Ging man nämlich bisher davon aus, daß Raum und Zeit etwas waren, was getrennt erfahren und gemessen werden konnte, so entdeckte er eine neue, unlösbare Verbindung zwischen beiden. Das »Jetzt« verliert seine absolute Bedeutung in der Welt des Geschehens, sagte er. Die Gleichzeitigkeit von Zeit und Raum ist relativ. Der Raum wurde für ihn vierdimensional, wobei diese vierte Dimension nicht als selbständig erfaßbare Größe erscheint, sondern mit den anderen drei »zu einem einheitlichen Kontinuum verschmolzen«. Raum und Zeit gehören also einem vierdimensionalen Koordinatensystem an, sie sind demnach nichts Grundverschiedenes mehr. Wie man in einem Würfel hin und her gehen kann, müßte man dann also auch die Zeit in mehreren Richtungen überqueren können.

Um sich dies einigermaßen verständlich zu machen, könnte man folgendes Denkexperiment anstellen. Was geschähe, wenn die Zeit plötzlich »stehenbleiben« würde wie eine Uhr? Gäbe es dann noch den leeren, aber unbewegten Raum? Nein. Raum ist nur zwischen Gegenständen möglich. Abgesehen davon, daß auch die Materie nur in der Zeit »funktionieren« kann, ist die Überwindung von Distanzen ebenfalls nur in der Zeit, und zwar höchstens mit Lichtgeschwindigkeit erfaßbar. Ohne Zeit muß, auch wenn dies natürlich paradox ist, absolute »Gleichzeitigkeit« herrschen. In ihr kann es dann auch keine in der Zeit zurücklegbaren Entfernungen mehr geben. Der Raum würde nicht in die Dreidimensionalität, sondern

ins Nichts zusammenfallen, wie ja auch eine Kugel, der man eine Dimension nimmt, völlig aufhört; ihr Rauminhalt ist Null. In diesem Sinne würde also auch der Raum »wirklich« ein Nichts, nicht einmal mehr ein leerer Abstand. Alles Seiende würde »vernichtet«, es bliebe nur noch das zeit-, raum- und materielose Sein der Dinge. Goethes Gedicht, das zum Thema Ontologie zitiert wurde, (»... denn alles muß in Nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren soll«) erhält so wieder eine neue Aktualität.

Auf der Einsteinschen Hypothese der Raumzeit baute unter anderen auch Stephen W. Hawking weiter. Er hält es für möglich, daß Zeit und Raum eine gemeinsame Fläche bilden, die aber nur von endlicher Größe ist. Ihre Grenze erscheint uns nicht, weil sie ohne Rand ist, wie die Erdkugel, nur mit zwei zusätzlichen Dimensionen.

Wenn die These von der endlichen Größe des Weltalls in der Raumzeit richtig sein sollte, erweist sich dann Brunos »termino senza termine« als prophetisches Wort? Dieser Gedanke stellt sich ein, wenn man Stephen W. Hawkings (geboren 1942) Formulierungen liest: »Man könnte einfach sagen: >Die Grenzbedingung unseres Universums ist, daß es keine Grenze hat.< Das Universum wäre völlig in sich abgeschlossen und keinerlei äußeren Einflüssen unterworfen.« (Eine kurze Geschichte der Zeit, S. 173) Immerhin sieht auch Hawking ein, daß mit solchen Thesen wohl nur die Art, wie das Universum entstanden ist, wissenschaftlich erforscht werden kann, und er gibt zu: »Ich weiß aber noch immer nicht, warum es begonnen hat.« (Einsteins Traum, S. 32) Außerdem bleibt diese Frage: Wenn das Weltall nicht unendlich, sondern abgeschlossen sein soll, was ist dann dahinter los? Wir sind dann also nicht viel weitergekommen, weil unser menschlicher Verstand nicht überall hinreicht. Also: Worin steckt unser Weltall, gibt es ein Außen in noch höheren Dimensionen?

Auf dem Weg in die Unendlichkeit machen wir Riesenschritte und müssen doch immer wieder einsehen, daß sie uns dem Ziel nicht näherbringen können. Neben dem Traum, zu erforschen oder auch nur zu erdenken, was »vor« der Zeit und »neben« dem Raum besteht, war es lange ein unerfüllter Traum, das sprunghafte und immer anfällige menschliche Denken zur technischen Perfektion zu bringen. Ist wenigstens dieser Traum inzwischen erfüllt?

Rechenmaschine

Es geht um einen alten Traum der Menschheit: die nachvollziehbare Vernunft der Maschine anzuvertrauen. Um die Arbeit im »Finanzamt« seines Vaters zu erleichtern, begann 1640 der achtzehnjährige Blaise Pascal, eine »machine arithmétique« zu konstruieren, sie war keine Spielerei, sondern funktionierte wirklich. Sie ist noch erhalten. Schon zuvor hatte der Tübinger Professor W. Schickard 1623 eine Rechenmaschine entworfen, die in unserer Zeit nachgebaut werden konnte. Leibniz griff diese Idee auf und baute ab 1672 die erste Rechenmaschine für die vier Grundrechenarten. Und nachdem er das binäre Zahlensystem entwickelt hatte, das anstelle der zehn Zeichen von null bis neun nur mit den beiden Zeichen eins und null auskommt, entwarf er auch eine duale Rechenmaschine. Sie konnte jedoch nicht verwirklicht werden, weil dies die damaligen Möglichkeiten der Feinmechanik überfordert hätte. Immerhin, gedanklich wäre ein Ur-Computer also schon damals möglich gewesen. Und heute? Schon bei einfachen Rechenaufgaben ist der Mensch ein Krüppel im Vergleich zu einem billigen Taschenrechner. Ihm bleibt die Aufgabe zu wissen, wann er auf welchen Knopf drücken muß, kann oder will. Ohne

Computer bleibt vieles im wahrsten Sinne des Wortes undenkbar. Muß nicht eine völlig neue Philosophie und Anthropologie entstehen, wenn ein weiterer Bereich der Vernunft des Menschen, die er bisher für sich allein in Anspruch genommen hatte, nun als Industrieprodukt auf den Markt kommt, wenn sie ihm von der Maschine streitig gemacht wird? Gewiß, diese Maschinen sind von Menschen entwickelt und programmiert worden. Aber sie haben schon längst damit begonnen, ein Eigenleben zu führen. Die Einbildung des Menschen, er brauche ja nur den Stecker zu ziehen, und schon sei der Spuk vorbei, ist naiv, denn der Mensch ist von seinen eigenen Produkten abhängig und es steht ihm nicht mehr frei, auf sie zu verzichten.

Die Halbleiterelektronik und ihre Produkte sind in allen Lebensbereichen präsent, und aus philosophischer Sicht stellen sich im wesentlichen zwei Fragen:

1. Welche Denkbereiche nimmt die Maschine dem Menschen ab, und welche bleiben ihm als seine ureigenen erhalten?
2. Wie ändert sich der Mensch unter dem Einfluß der Denkmaschinen?

Wenn Maschinen mit ihrer Perfektion das menschliche Denken nachvollziehen können, dann wird dieser überall dann entbehrlich, wenn und soweit dies gelingt. Man kann sogar noch weitergehen und den Spieß herum-drehen: Nicht die Maschine funktioniert dann wie ein Mensch, sondern der Mensch wird selbst als Maschine gedeutet. Sie ist das Urbild der Schöpfung, und der Mensch gelangt zum Fortschritt, soweit es ihm gelingt, so zu sein wie sie. Wie solche Thesen formuliert werden können, zeigt das Werk »Die Physik der Unsterblichkeit« des amerikanischen Astrophysikers Frank J. Tipler. Er sagt: »Ich behaupte, daß ein >Lebewesen< jegliches Gebilde ist, das Informationen (...) codiert (...) >Leben< ist

demnach eine Art der Informationsverarbeitung und der menschliche Geist - wie auch die Seele - ein hochkomplexes Computerprogramm.« (S. 163) Zwischen einem Thermostaten, der Temperaturen mißt, speichert, weiterleitet, verarbeitet und ein Heizungssystem selbständig steuert, und einem (biologischen) Lebewesen von der Pflanze bis zum Menschen, gibt es dann, so verstanden, nur quantitative Unterschiede. Tipler definiert also Leben völlig neu. Bei ihm kann es zum Kunstprodukt werden. Sein Denken ist im Grunde nur die konsequente Fortsetzung einer Entwicklung, die zum Thema »Materie« schon skizziert wurde. Sie beginnt spätestens 1748 mit dem Werk von Lamettrie: »Der Mensch eine Maschine.« Was darüber hinaus einen Menschen ausmacht, nämlich Geist, Seele, Verstand ist etwas, was er schon an sich selbst nur in höchst unvollkommenem Maße und meist nur widersprüchlich wahrnehmen kann. Er kann es nur teilweise analysieren und daher nicht zum Gegenstand eines funktionstüchtigen Programms machen. Dieses Denken ist biographisch verunreinigt, es enthält Bestandteile aus dem Unbewußten, aus dem Einblick in nicht nachvollziehbare Zusammenhänge des »All-Organismus«. Nur dieses Denken bringt neue, nicht mit abrufbarem Wissen konstruierbare Einsichten, nur mit ihm besteht er die Prüfungen des Lebens, das ein oft chaotisch erscheinendes Schicksal für ihn bereithält. Wenn ein Mozart eben doch mehr ist als nur Notensystem plus Datenverarbeitung, dann gilt dies im Grunde für alle Menschen, wenn auch mit unterschiedlicher Qualität und Quantität. Der Mensch ragt zumindest in eine höhere Dimension als die beste Maschine. Wer diesen Unterschied nicht spürt oder wahrhaben will, gehört vielleicht zu den im folgenden beschriebenen Zeitgenossen.

Die andere Frage ist nämlich die, inwieweit der Mensch sich ändert, wenn er sich seinen Maschinen anpaßt. Wer

bewußt oder unbewußt alle Informationen nach ihrer Tauglichkeit für Programme bewertet, der läßt alles unberücksichtigt, was aus Bereichen außerhalb der Ratio stammt. Die von der Maschine erarbeiteten Entscheidungen führen ihn in Sachzwänge, aus denen er sich mit intuitiven Argumenten nicht mehr befreien kann. Denn effizientes Verhalten ist programmierbar, ethisches nicht.

Der amerikanische Informatiker Joseph Weizenbaum (geboren 1923), ein scharfer Kritiker seiner eigenen Zunft, stellt dies so dar: »Was wir errungen haben, ist ein neuer Konformismus, der uns erlaubt, alles, was gesagt werden kann, in der funktionalen Sprache der instrumentellen Vernunft zu sagen, uns aber verbietet, uns auf das zu beziehen, was Ionesco als lebendige Wahrheit bezeichnet hat.« (S. 340) Weizenbaum geht noch weiter. Er kennzeichnet das materialistische, positivistische Denken, das aus dem Umgang mit dieser Art der Technik hervorgeht: »Der neue Konformismus, der uns erlaubt, alles zur Sprache zu bringen, nur nicht die wenigen einfachen Wahrheiten, die in unsere Herzen und in die Heiligen Bücher einer jeden der vielen Religionen der Menschheit geschrieben sind, gibt unglücklicherweise alle Argumente, die sich auf diese Wahrheiten gründen (...) in den Augen der Naturwissenschaftler und Techniker der Lächerlichkeit preis, denen gegenüber sie ausgesprochen werden.« (S. 346) Wird der Mensch zunehmend zum angepaßten Bestandteil »seiner« Maschinen? Muß und kann er sich ihnen unterordnen, oder wird sich die menschliche Natur, die ganz anders strukturiert ist, wieder durchsetzen, wenn auch vielleicht auf eine völlig unerwartete Weise? Solche Fragen müssen immer wieder gestellt werden. Keiner darf darauf vertrauen, daß Interessenvertreter jeglicher Art das Richtige für ihn auswählen.

Ein Bereich, der sich am wenigsten für maschinelle Verarbeitung zu eignen scheint, umfaßt die in die »Herzen ge-

schriebenen Wahrheiten« (Weizenbaum) der Religion. Natürlich kann man die Bibel oder den Koran aus dem Internet abrufen, aber mit Religion hat dies nur indirekt etwas zu tun, etwa soviel wie eine Fahrkarte mit einer Reise.

Religion

»Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn.« Dieser Satz stammt aus der Feder des fanatischsten Kämpfers für die »reine Vernunft«: Immanuel Kant. Er steht in seinem 1794 erschienenen Werk: »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.« (4. Stück, Allgem. Anmerkung) Zugleich ist dieser Spruch ein Beleg dafür, wohin ein Mensch geistig treibt, der außer der »bloßen« (nackten) Vernunft nichts gelten lassen will. Immerhin war Kant kein offizieller Gegner von Religion und Kirche, denn sie waren ihm ein praktisches Mittel, moralisches Verhalten den Menschen beizubringen, die Schwierigkeiten hatten, allein mit ihrem kategorischen Imperativ durchs Leben zu wandeln.

Diese Kantsche Einstellung kommentiert, ohne den großen Meister zu erwähnen, Schelling schon zehn Jahre später (1804): »Es ist ein Greuel, Gott aus der Sittlichkeit folgern zu wollen (...) Gott ist ihnen ein Hausmittel, das jeder für sich brauchen kann, um sich mittelst desselben in der Moralität zu stärken, die so viele Mühe kostet.« (Würzburger Vorlesungen, 2. Ergänzungsband, S. 487) Statt dessen meinte Schelling: »Die Seele soll ganz eins werden mit Gott und dadurch mit sich selbst.« (a. a. O., S. 566) Das Spannungsverhältnis zwischen rationaler und mystischer Religiosität, das hier an diesen beiden Äußerungen gegenübergestellt wurde, ist fast so alt wie das

menschliche Denken. Es reicht unvermindert in unsere heutige Zeit.

Mittelalterliche Denker hatten gemeint, man müsse Religion und Philosophie in Einklang bringen. Ein Mensch könne über Gott und die Welt mit den gleichen Denkstrukturen nachsinnen, da gebe es keine prinzipiellen Unterschiede. In Klöstern und an Universitäten strebte man nach einer gemeinsamen, möglichst einheitlichen »Schulphilosophie« (Scholastik), und die großen Denker des europäischen Mittelalters wie Thomas von Aquin, Albertus Magnus, Nikolaus von Kues, aber auch zum Beispiel die schon erwähnten Jean Buridan (Stichwort Esel) und Wilhelm von Ockham (Stichwort Nominalismus) gehörten dem geistlichen Stand an. Daß Aristoteles, der Stammvater der mittelalterlichen Philosophie, selbst ein »Heide« war, mußte man ihm großmütig verzeihen, hatte er doch zu seiner Zeit beim besten Willen von Christus noch nichts vernehmen können.

Die Weisheit des Aristoteles wird durch Thomas von Aquin neu beleuchtet und ergänzt: »Durch das Wort Gottes, welches der Inbegriff des erkennenden Gottesgeistes ist, ist notwendig alle geistige Erkenntnis verursacht.« (Aus seinem Werk gegen die Heiden »Summa contra Gentiles« 4,13) Auf der Suche nach Weisheit und Erkenntnis kam man also nicht am Wort Gottes vorbei, man mußte es in alle Erwägungen mit einbeziehen. Auch in und nach der Renaissance blieben die Denker, selbst Naturwissenschaftler wie Kepler oder Newton der Religion verpflichtet, für sie stand Gott als Schöpfer der von ihnen entdeckten Strukturen fest, aber sie kümmerten sich nicht mehr um die traditionellen, kirchlich orientierten Denkschulen. Die Philosophie verabschiedete sich von der Religion. Den endgültigen Bruch führte erst die Aufklärung herbei. Kants Schriften waren nicht die Ursache, sondern der Schlußstrich dieser Entwicklung.

Ludwig Feuerbach meinte, die Religion sei die »Entzweiung des Menschen mit sich selbst« (Wesen der Religion, S. 128), er vergegenständliche in der Religion sein »eigenes geheimes Wesen«. Etwa um die gleiche Zeit (1843) schrieb Karl Marx in seiner Kritik des Hegelschen Staatsrechts: »Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks«. Diesen berühmten Marxschen Gedanken trieb Sigmund Freud noch weiter: Für ihn sind alle Religionen »nichts anderes« als in die Außenwelt projizierte Psychologie. Und immer wieder kam er auf seine Grundthese zurück, Religion reduziere sich auf eine »Menschheitsneurose«. Religion als Einbildung, als Droge und letztlich sogar als psychische Erkrankung, Härteres läßt sich, abgesehen von Nietzsches Polemiken, wohl kaum gegen sie sagen.

Lassen sich solche Angriffe gegen die Religion seitens ihrer Anhänger entkräften? Vermutlich braucht sich der Philosoph diese Frage nicht zu stellen. Spätestens seit der Aufklärung kann sich Religion nicht mehr mit Argumenten der reinen Vernunft oder mit empirisch ermittelten Sinnesdaten und dergleichen wehren. Doch weil der Glaubende keine Vernunftgründe braucht, können sie ihn auch nicht erschüttern. Die Religion in den verschiedensten Erscheinungsformen ist ein menschheitsumfassendes Phänomen, dessen gemeinsame Wurzel die Gewißheit ist, daß der Mensch selbst nicht das höchste ist, sondern daß er in eine Verantwortung gegenüber einem höheren Wesen gebunden ist.

Eine philosophische Auffassung, die nur die Vernunft im Menschen als Grundlage seiner Gedanken anerkennt, bzw. alles, was nicht mit der Vernunft herleitbar ist, als neurotisch verdächtigt, muß jede Art von Religion ablehnen. Es bleibt jedoch die Frage, ob solch eine Auffassung dem Menschen gerecht werden kann oder ob nicht ge-

rade sie es ist, die ihn erst neurotisch macht, wenn auch auf andere Weise. Vielleicht würde Freud, wenn er in einer späteren Generation geboren wäre, sich mit der Frage beschäftigen, welche Neurosen durch ein unge-
trübtes Bekenntnis zu einem an das Maschinendenken
angepaßten Positivismus entstehen können.

Jeder Mensch kann in seinem Leben Entwicklungen
spüren, deren Sinn er zunächst nicht durchschaut. Es
sind Erlebnisse und Wendungen, deren innere Zusammen-
hänge er meist im nachhinein erahnt. Vom Stand-
punkt der Religion aus könnte er sie als Fügungen deu-
ten, als Eingriffe in einen Ablauf, den man sich zunächst
ganz anders vorgestellt hatte. Hat der Mensch sich selbst
in der Hand, ist das, was ihn im Lauf seines Lebens ge-
staltet, blinder Zufall oder ein auf ihn abgestelltes sinn-
volles Lebenskonzept? Diese Deutung muß jeder für sich
selbst versuchen. Unabhängig davon kann er sich fragen:
Was will das »Schicksal« von mir?



Schicksal

Als Karl Jaspers 1948 zu entscheiden hatte, ob er in Heidelberg bleiben oder dem Ruf nach Basel folgen solle, rangen er und seine Frau lange und intensiv um den richtigen Weg. Viele Jahre später (1967) versuchte er, sich über die Gründe klarzuwerden, die ihn damals dazu bewogen hatten, in die Schweiz zu gehen. Er notierte: »Die Frage: Warum gingen wir von Heidelberg nach Basel? ist trotz vieler Gründe am Ende nicht zu beantworten. Es war ein Augenblick, in dem man wohl sagte: Das Schicksal entscheidet, der Wille fügt sich. Wir fühlten uns gerufen, wir hatten Zutrauen.« (Schicksal und Wille, S. 181)

Der Satz »das Schicksal entscheidet« aus der Feder eines Philosophen, wenn auch in eigener Sache, gibt Rätsel auf. Wer oder was ist das Schicksal? Hat es überhaupt einen Sinn, darüber in philosophischen Zusammenhängen nachzudenken?

Wie kommt der Mensch dazu, das Schicksal zu einer »Macht« zu erheben, wo doch keiner weiß, was es eigentlich ist? Kommt es von außen auf den Menschen zu oder von innen? Läßt es sich beeinflussen oder nicht? Wer ist es, der die Fäden in der Hand hält? Definitionen wie »Gesamtheit dessen, was dem Menschen widerfährt« helfen nicht weiter. Philosophisch gibt es da im Prinzip nur zwei Möglichkeiten. Entweder man

hält den Begriff für irrelevant, weil keine sinnvolle, rationale Deutung möglich ist, oder man versucht ihm wie seit dem Altertum eine metaphysische Auslegung zu verpassen, es mehr oder weniger zu personifizieren. Während Kant mit dem »Schicksal« philosophisch nichts anfangen konnte und wollte, versuchte Hegel sich mit ihm. Er meinte, »blind« sei das Schicksal nur, soweit es nicht begriffen werde. Man müsse das, was einem geschieht, als notwendig betrachten und nicht auf andere, die Ungunst der Verhältnisse und dergleichen schieben. »Indem dagegen der Mensch anerkennt, daß, was ihm widerfährt, nur eine Evolution seiner selbst ist und daß er nur seine eigene Schuld trägt, so verhält er sich als ein Freier und hat in allem was ihm begegnet, den Glauben, daß ihm kein Unrecht geschieht. Der Mensch, der in Unfrieden mit sich und seinem Geschick lebt, begeht gerade um der falschen Meinung willen, daß ihm von anderen Unrecht geschehe, viel Verkehrtes und Schiefes. Nun ist zwar in dem, was uns geschieht allerdings auch viel Zufälliges. Dies Zufällige ist indes in der Natur des Menschen begründet.« (Mitschrift aus einer Vorlesung zu § 147 der »Enzyklopädie«, Bd. 8, S. 291 f.)

Diese sicher gültige Aussage stößt jedoch auch an Grenzen. Was ist, wenn ein Mensch Opfer eines unverschuldeten Unfalls oder eines Verbrechens wird? Ist dann auch dieses Schicksal in seinem Innern angelegt, muß man es für sich selbst annehmen? Ist es eine Verstrickung aus einer früheren Existenz eines Individuums, wie es die indische Lehre vom Karma annimmt? Büßt der Mensch für seine Schuld aus einem anderen, vergangenen Leben, aus dem »seine« Seele in sein jetziges Leben hinübergewandelt ist? Kann ein Mensch mit dem Gedanken leben, daß ein ihm unschuldig auferlegtes Leiden dennoch ein Teil seiner eigenen Persönlichkeit ist? Heidegger und Sartre

sprechen von der »Geworfenheit« des Menschen als Gegenpol zu seiner Freiheit. Doch auch dieser Begriff erklärt nicht, warum wir »geworfen« sind, und wer uns wirft. Auf den kürzesten Nenner bringt dieses Problem Friedrich Dürrenmatt. Sein Gedicht »Spielregeln« endet mit diesem »fatalen« oder »fatalistischen« Satz:

»Unrechtes geschieht nicht
aber Furchtbares
Was geschieht, bist du
Es geschieht dir recht.«

Wie kommt die Verbindung zwischen unserem physischen Leben und geistigen Kräften zustande, die uns bestimmen, und von denen wir nicht wissen, ob wir es selbst sind, die sie steuern? Ist das, was wir als Schicksal erfahren, eine erfaßbare Nahtstelle zwischen unserem materiellen und unserem geistigen Leben, ist hier ein Ansatzpunkt für die Frage nach der Seele?

Seele

Eine der ältesten schriftlichen Überlieferungen der Lehre von der Seele stammt aus Ägypten. Die riesigen Pyramiden und die Grabkammern mit ihren auf jenseitige Zustände gerichteten Wandmalereien konnten nur entstehen, weil sie auf einem schriftlich niedergelegten und sorgsam bewahrten Kult beruhten. Das »ägyptische Totenbuch« geht zumindest auf die fünfte und sechste Dynastie (2500 v. Chr.) zurück, wenn auch sein erhaltener Text »erst« aus dem siebten bis sechsten vorchristlichen Jahrhundert stammt. Das Totenbuch (S. 59) gibt genaue Anweisungen, was mit dem Verstorbenen zu geschehen hat:

»Hier beginnen die Sprüche,
Die vom Hinausgang der Seele berichten
Zum vollen Licht des Tages,
Berichten von ihrer Auferstehung im Geiste,
Dem Eintritt in die Bereiche des Jenseits,
Von ihren Reisen dahin.
Hier sind die Worte zu sprechen
Am Tag der Bestattung,
Da in die Welten des Jenseits die Seele einzieht,
Vom Leibe getrennt.«

Mit diesen wenigen Worten ist schon die ganze »Seelenlehre« angedeutet. Wenn etwa Heraklit um 500 v. Chr. sagt, nach der Trennung vom Leibe kehre die Seele (griechisch: die Psyche) in die »Allseele, zu dem ihr Verwandten« zurück (Capelle, S. 145), dann fußt er zumindest indirekt auf dieser Denktradition.

Platon baute diese Lehre in seinem Werk an mehreren Stellen aus. In seinem Dialog »Phaidon« läßt er den Sokrates kurz vor seinem Tod dessen Erfahrung mit seiner Seele berichten. Diese eindrucksvolle und anrührende Erzählung ist deshalb so bedeutend, weil hier Sokrates zugeben muß, daß er zeit seines Lebens keine eigenen mystischen Erfahrungen gemacht hatte und dennoch unerschüttert im Glauben an das Eigenleben seiner Seele war. Er schildert, wie einem nachdenkenden Menschen seine edlen und reinen Gedanken immer wieder zusammenstürzen, weil der banale Alltag und der Körper ihn auf der Erde zurückhalten.

»Das Schlimmste von allem aber ist, daß uns der Leib auch dann, wenn er uns Zeit läßt und wir uns irgendeiner Betrachtung hingeben, mitten im Suchen immer wieder stört und verwirrt und erschreckt, so daß es seinetwegen nicht möglich ist, das Wahre einzusehen. Vielmehr ist uns in der Tat bewiesen, daß wir uns, wenn wir von irgend etwas die

reine Erkenntnis erlangen wollen, von ihm losmachen und allein mit der Seele die Dinge an sich betrachten müssen. Das, wonach wir verlangen und als dessen Liebhaber wir uns ausgeben, der vernünftigen Einsicht nämlich, das wird uns offenbar erst dann zuteil werden, wenn wir gestorben sind (...) Dann wird die Seele ganz für sich sein, getrennt vom Leibe, vorher aber nicht. Und solange wir leben, werden wir offenbar in dem Maße dem Wissen am nächsten kommen, als wir mit dem Leibe möglichst wenig verkehren und keine Gemeinschaft mit ihm haben, soweit es nicht unbedingt notwendig ist.« (66 a-e)

Sokrates spricht hier jenseits aller metaphysischen und religiösen Thesen ganz nüchtern von eigenen Erfahrungen. Er hatte unmittelbar erlebt, wie der Leib immer wieder seiner suchenden Seele in die Quere kam. Deshalb sagte Sokrates, Philosophen dürften den Tod nicht fürchten. Er sei für sie weniger schrecklich als für alle anderen Menschen. Denn erst durch ihn kämen sie zu den Einsichten, nach denen sie sich ihr ganzes Leben lang gesehnt haben.

Solche Erkenntnisse blieben im Lauf der Denkgeschichte jedoch nie unangefochten. Denn die Seele selbst kann man nicht erkennen und beschreiben. Sie bleibt Subjekt, der Mensch ihr Objekt. Es handelt sich hier um ähnliche Fragen wie bei der nach Bewußtsein, Ich und Identität des Menschen. Und selbst wenn man die Seele als das sieht, was den Menschen »ausmacht«, was ihm zu Leben, Bewußtsein und zu seinem eigenen Schicksal verhilft, dann ist noch lange nichts über ihre Zeitlosigkeit gesagt. Man weiß zwar, daß nur Materie verwesen kann, ist damit jedoch schon die Möglichkeit einer von der Materie unabhängigen geistigen Substanz erklärt? Könnte es nicht sein, daß diese geistige, »feinstoffliche« Substanz mit dem Körper oder eventuell auch erst kurze Zeit nach ihm für immer aufhört zu sein? Die aufregenden »Erlebnisse« von reanimierten Menschen kurz vor oder auch kurz nach

ihrem klinischen Tod, über die immer wieder berichtet wird, stammen aus Grenzbereichen, nicht aber aus Zeiten nach der Bestattung.

Die Philosophie verlor den Kampf um die Seele dadurch, daß, wie einst die Physik, spätestens zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts auch die Psychologie das etwas ungemütlich gewordene Haus der Philosophie verließ. Die Lehre von der im irdischen Menschen verhafteten Seele wurde eine eigene Wissenschaft, deren Vertreter zu einem großen Teil sich zum naturwissenschaftlichen, materialistischen Weltbild bekennen. Zwar wissen zumindest die Weisen unter ihnen, daß sie die Seele selbst nicht beobachten können, aber es genügt ihnen, das zu erforschen, was sie für Äußerungen der Psyche halten. Versuche, die Psyche zu »vermessen« (Psychometrie), blieben nicht aus. Wenn, wie Heraklit sagte, die Seele nach dem Tod zur »Allseele« zurückfalle, so käme ihr dann also keine Individualität mehr zu. Sie lagerte dann gewissermaßen im Massengrab menschlicher Seelen, sie alle wären dann eine einheitliche, allwissende Geisteskraft, zusammengestürzt in ein schwarzes Loch des Geistes. Wenn sich die Seele mit dem Tod jedoch nicht ändert, dann muß der Mensch folglich schon zu Lebzeiten an dieser Allseele teilhaben. Platon behauptete dies in seiner Lehre von der Wiedererinnerung (Anamnesis). Und doch bleibt die Frage nach dem Anteil des Individuums, nach dem »Selbst«. Inwieweit kann sich der Mensch von anderen überhaupt abgrenzen?

Selbst

»Erkenne dich selbst« - das war die berühmte Inschrift am Eingang des Apollotempels in Delphi, dem klassischen griechischen Wallfahrtsort. Diesen Satz kann man

so deuten: »Pilger, wenn du nicht bereit bist, erst einmal über dich selbst nachzudenken, dann kannst du gleich wieder nach Hause gehen. Hier wirst du nichts erreichen!« Eine Ausdeutung dieser Weisheit wird auch Jesus zugeschrieben. Nach dem nicht biblischen Thomas-Evangelium soll er gesagt haben: »Wenn euere Führer zu euch sagen, seht, die Herrschaft ist im Himmel, so werden euch die Vögel des Himmels zuvorkommen. Und wenn sie zu euch sagen: Sie ist im Meer, so werden euch die Fische zuvorkommen. Nein, die Herrschaft ist in euch und außer euch. Wenn ihr euch selbst erkennt, dann werdet ihr erkannt werden. Und zwar werdet ihr erkennen, daß ihr die Söhne des lebendigen Vaters seid. Wenn ihr euch aber nicht erkennt, so seid ihr in Armut, und ihr selbst seid die Armut.« (Spruch 3)

Das so verstandene Selbst hat also zwei untrennbar miteinander verbundene Bezugsebenen: eine individuelle und eine gemeinsame, es ist in und zugleich außer uns. Nur wer diese Doppelbeziehung findet, kann geistige Armut oder, anders gesagt, Ärmlichkeit überwinden, sich geborgen fühlen und frei atmen in der Welt. Die Selbsterkenntnis führt, so verstanden, zu einer gemeinsamen Ebene aller Menschen. Es ist nicht die Selbstverwirklichung im Sinne einer egoistischen Abgrenzung (»Seht, wer ich bin, und was ich Schönes getöpfert habe!«), sondern die Erkenntnis seines Schicksals in der Verbindung mit der Welt. Fichte (1762-1814) schildert die Einheit des Geistes, der in allen Menschen zusammenfließt. »Durch dieses Geheimnis findet der einzelne sich selbst, und versteht und liebt sich nur in einem anderen (...) und es gibt keinen Menschen, sondern nur eine Menschheit, kein einzelnes Denken und Lieben und Hassen, sondern nur ein Denken und Lieben und Hassen in- und durcheinander.« (Die Bestimmung des Menschen, S. 174) Sich selbst als unlösbaren Bestandteil, als Organ im Organismus

einer gemeinsamen Welt zu erblicken, ist, so verstanden, das Ziel der Selbsterkenntnis.

Diese philosophische These ist keine Fichtesche Erfindung, sie ist ein Kernstück der indischen Philosophie. In der »Bhagavadgita«, einem Werk, dessen Wurzeln bis in das fünfte vorchristliche Jahrhundert zurückreichen, das aber erst im zweiten Jahrhundert nach Christus in die heute erhaltene Form gebracht wurde, findet sich unter V, 19 ein Spruch, der im originalen Sanskrittext mit folgenden Worten endet: »yunjato yogam atmanah.« Der gesamte Spruch in deutscher Übersetzung lautet so: »Eine Lampe an einem windstillen Ort flackert nicht. Mit ihr wird der Yogin verglichen, der sein Denken bezähmt hält und die Vereinigung mit dem höchsten Selbst übt.« Das »höchste Selbst« wird durch das Wort »atman« ausgedrückt. Eine sprachliche Verwandtschaft zwischen dem Atman und unserem Wort Atem (vielleicht auch mit dem Namen Adam) wird zwar vermutet, sie ist jedoch nicht sicher zu belegen. Das Atman läßt sich aber mit »Selbst« nur sehr unvollkommen übersetzen und ausdeuten, denn es ist eine Kraft, die über dem Selbst ist, sie kann im Selbst, in der Selbstbetrachtung zwar erahnt werden, ist aber nicht mit ihm identisch.

In der altindischen Philosophie gibt es eine Kraft, die noch darüber ist: Brahman. Man könnte sich in Brahman etwas denken wie Logos, Höchste Vernunft, Weltgesetz, Allheit, Schöpfer, das Absolute usw. Sein irdischer Gegensatz ist Maya, der Schein der Welt, Schimmer und Vortäuschung der Materie. »Atman ist eins mit Brahman: dies ist die höchste Wahrheit.« (Shankara, S. 77)

Solche Sätze können allenfalls andeuten, wie das »Selbst« nur als unlösbarer Bestandteil einer großen Ordnung erkennbar wird. Es wäre eine müßige Aufgabe, nach stimmigen Definitionen und Abgrenzungen zu suchen. Mit westlichen Denkweisen kann man der indischen Philoso-

phie sowieso nicht gerecht werden. Immerhin läßt sich beobachten, daß es Bestrebungen in der modernen Psychologie gibt, die die westlich-»klassische« Abkapselung des Individuums zu überwinden suchen und die im Ego nur einen ersten, unvollkommenen Schritt zu einer Erkenntnis sehen, die bei ihm nicht haltmacht, wenn man sich öffnet. Wer in der Selbsterfahrung bei sich stehenbleibt, bleibt auf dem halben Weg stehen. So etwa könnte man diese Weisheit erfassen.

Die Verbindung von Atman und Brahman ist zwar mit diesen Worten eine indische Spezialität, aber sie legt Denkstrukturen offen, die nicht an eine bestimmte Kultur gebunden sind. Der Wert, den sich ein Mensch selbst beilegt, läßt sich nur im Zusammenhang mit anderen Menschen erkennen. Wer in sich geht mit der Frage, was er bewirkt oder für sich und andere tut, stellt sich auch die Frage nach dem Sinn.

Sinn

»Der wahre Wert eines Menschen ist in erster Linie dadurch bestimmt, in welchem Grad und in welchem Sinn er zur Befreiung vom Ich gelangt ist.« Dieser, wenn man ihn genau bedenkt, provozierende Satz stammt von Albert Einstein. (Mein Weltbild, S. 11) Wer sein Ich, sein individuelles Selbst, seinen eigenen Sinn pflegen will, kann nie etwas großes leisten, meint Einstein. Eine Psychologie aber, die ihre Aufgabe darin sieht, Ego-Kosmetik zu betreiben, sorgt bei ihren Kunden allenfalls für interessante Schwierigkeiten, die sie bisher nicht hatten. Einstein hatte solche Probleme nie. Er meinte: »Wer sein eigenes Leben und das seiner Mitmenschen als sinnlos empfindet, der ist nicht nur unglücklich, sondern auch kaum lebensfähig.« (a. a. O., S. 10)

Sinn ist keine Privatangelegenheit, sondern etwas außerhalb des Individuums. Der Frage nach dem Sinn widmet der österreichisch-amerikanische Psychiater und Neurologe Viktor E. Frankl sein Lebenswerk. Einer seiner Kernsätze: »In dem Maße, in dem der Mensch Sinn erfüllt, in dem Maße verwirklicht er auch sich selbst: Selbstverwirklichung stellt sich dann von selbst ein, als eine Wirkung der Sinnerfüllung, aber nicht als deren Zweck.« (Frage nach dem Sinn, S. 225) Oder, kürzer gesagt: Strebe nach Sinnverwirklichung, die Selbstverwirklichung kommt dann automatisch. Aber was ist »Sinn«? Mit dieser Frage beschäftigte sich auch Ludwig Wittgenstein in seinem »Tractatus« (6.521): »Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist dies nicht der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand.)« Frankl zieht daraus zumindest indirekt diesen Schluß: »Sich selbst verwirklichen kann er [der Mensch] also eigentlich nur in dem Maße, in dem er sich selbst vergißt, in dem er sich selbst übersieht. Ist es nicht wie beim Auge, dessen Sehtüchtigkeit davon abhängt, daß es sich selbst nicht sieht? Wann sieht denn das Auge etwas von sich selbst? Doch nur, wenn es erkrankt ist.« (Frage nach dem Sinn, S. 147)

Was geschieht mit dem Menschen, der unter »Sinnverlust« oder »Sinnmangel« leidet? Frankls Antwort ist ganz einfach: Er wird krank. Er berichtet über zahllose Untersuchungen, in denen festgestellt wurde, wie psychosomatische Krankheiten, aber vor allem auch Alkoholismus, Drogenabhängigkeit und Selbstmordversuche von den Patienten ausdrücklich mit Sätzen wie »es ist doch alles sinnlos« und ähnlichen erklärt wurden. (a. a. O., S. 148).

Die Frage nach dem Sinn ist eine Nahtstelle zwischen Philosophie und Medizin. Welchen Beitrag zur Erklärung

kann nun die Philosophie leisten? Schön wäre es, wenn sie wenigstens eine für den Alltag brauchbare Definition von Sinn bereitstellen könnte. Gerade darin tut sie sich jedoch bekanntlich schwer.

Sinn ist der intuitive und oft unbewußte Einblick in Zusammenhänge zwischen uns und der Welt. Wer sein Tun als Aufgabe an der Welt empfindet, ist verwoben in ein Netz, das ohne seinen Beitrag, und erscheine er noch so nebensächlich, zu reißen droht. Es könnte also ein Gebet lauten: »Erlöse uns vom Gefühl der Sinnlosigkeit«, denn »das Böse« ist vielleicht gerade das, was uns das Gefühl für das Sinnvolle rauben will, was den Blick in die uns einbindende Ordnung verhindert und zersetzt. Denn Sinn ist auch das, was die Vergangenheit mit der Zukunft verbindet, die Linie, der rote Faden zwischen den Zeiten.

Gibt es einen Sinn in der Welt, der sich etwa auch in der Evolution zeigen könnte? Dazu sei hier eine Antwort versucht. Die Worte Evolution und Schöpfung unterscheiden sich gerade dadurch: Evolution zeigt uns keinen Sinn, wohl aber Schöpfung. Die Evolution betont die Zufälligkeit aller Impulse und damit die Nichtvorhersehbarkeit aller Entwicklungen. Der Begriff der Schöpfung enthält die Sinnhaftigkeit aller Entwicklungen, auch wenn sie von den Menschen nicht durchschaut und vorhergesehen werden können. Hier taucht die alte Frage nach der Teleologie auf, also nach der Zielgerichtetheit des Logos, oder allgemein, ob und inwieweit das Geschehen in Natur und Geschichte sinnvoll ausgerichtet ist. Gibt es Ziele? Hat es alles so kommen »müssen«, wie es gekommen ist, hat die Evolution auf das Entstehen des Menschen »hingearbeitet«, oder ist alles nur ein blindes Spiel zufälliger Konstellationen? Geht man von einem konsequent physikalischen, positivistischen Weltbild aus, dann lassen sich (außerhalb menschlicher Planungen) sinnerzeugende

Kräfte, die auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sind, nicht erkennen. Aus dieser Anschauung müßte man konsequenterweise folgern: »Der Mensch hat ein Monopol in bezug auf Sinnermittlung und Sinngestaltung, Natur und Geschichte sind blind.« Diese mehr oder weniger ausdrücklich von vielen geteilte Weltanschauung (Monod wurde schon erwähnt) lebt von der Voraussetzung, daß die derzeit vorhandenen Erkenntnismethoden der Naturwissenschaft vollständig und endgültig sind, daß der Mensch darüber hinaus keinen Zugang zu Erkenntnissen braucht und haben kann. Oder anders gesagt: Wenn wir schon nicht wissen, was die Zukunft bringt, dann hat es der liebe Gott gefälligst auch nicht zu wissen! Verschließt man sich andererseits auch in der Philosophie solchen Problemen, weil sie über ihre eigenen Fragestellungen hinausgehen, dann wird sie zum Selbstzweck. Aus Philosophen werden (Philo-) Sophisten.

Sophist

»Nur ein eingebildetes Wissen (...) besitzt der Sophist, und nicht die Wahrheit.« Diesen Satz läßt Platon in seinem Dialog »Der Sophist« einen Fremden aus dem fernen süditalienischen Elea sprechen. Im übrigen schildert er die Sophisten als geldgierige Angler, die sich statt der Fische betuchte junge Männer als Opfer vornehmen, um ihnen ihre Weisheit zu verkaufen.

Sophisten waren im fünften vorchristlichen Jahrhundert umherwandernde Philosophen, Denken war ihr »Kopfwerk«. Sie waren, ganz allgemein gesagt, gewerbliche Denklehrer. Unter ihnen waren bedeutende Köpfe. Platon setzte sich jedoch von ihnen ab und versuchte, sie in seinem Werk lächerlich zu machen. Es war der alte Kampf zwischen festgefügtten Denkschulen und neu erworbe-

nen, freien Einsichten, der sich immer wiederholt: Platon gegen die Sophisten, die Renaissancedenker gegen die Scholastiker, die Impressionisten gegen die Historienmaler Ende des neunzehnten Jahrhunderts.

Der Sophist unterscheidet sich vom Philosophen: Beide haben zwar die Weisheit (Sophia) im Namen, aber der Philo-soph liebt sie, der Sophist verdient an ihr. Modern gesprochen könnte man sagen, der Philosoph ist intrensisch (aus der Sache selbst heraus), der Sophist extrensisch motiviert, seine Motivation richtet sich auf etwas, was nicht in der Sache selbst steckt, sie ist ihm nur Mittel zum Zweck. Sophisten kleben also an Begriffen, die ihnen innerlich nichts bedeuten. Sie verteidigen ihre festgefügte Lehre gegen Neu- und Andersdenker. Sie hüten ihren Beruf vor Außenseitern, vor allem vor denen, die das, was sie sich zu wissen vorbehalten haben, auf andere Weise darstellen. Man kann daher ausnahmsweise einmal eine Kurzdefinition wagen: Sophisten sind die etablierten Klugscheißer aller Zeiten. Sie erheben einen wissenschaftlichen Monopolanspruch, mit dem sie all diejenigen auszugrenzen versuchen, die sich um ihre Lehren und Dogmen nicht kümmern.

Eine Kultur lebt dann, wenn der Zwist zwischen bewahrenden Meistern (Sophisten im neutralen Sinne) einerseits und unkonventionellen Neuerern andererseits vor dem Urteil der »Weisen« ausgetragen werden kann. Eine Kultur, die sich einbildet, ohne den ausgleichenden Rat der Weisen auskommen zu können, droht in Zänkereien oder im Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen des wirklich Neuen zu vertrocknen. Wo sich aber die angeblich Weisen Millionenhonorare bezahlen lassen, werden auch sie zu Sophisten. Deshalb sagte der Fremde aus Elea: »Und geht nicht wiederum die Jagd auf einzelne entweder so vor sich, daß ein Honorar gefordert oder daß Geschenke gegeben werden?« Der Sophist nimmt seine Begriffe und

seine Wissensprodukte ernst. Er ist auch daran erkennbar, daß er es ablehnt, mit Begriffen locker und im Spiel umzugehen.

Spiel

»Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur ganz Mensch, wo er spielt.« Friedrich Schiller schrieb 1794 dies im fünfzehnten seiner Briefe »über die ästhetische Erziehung des Menschen«. Als Dramatiker wußte er: Wenn nach dem letzten Vorhang des Trauer-»Spiels« der Held, der gerade eben noch erstochen auf der Bühne gelegen hatte, sich lächelnd vor seinem Publikum verbeugt, werden die feuchten Taschentücher eingesteckt und die Welt ist wieder in Ordnung. Es war ja nur ein Spiel, ein Umgang mit der Welt, der sie nicht verändert. Der Held lebt noch, aber es hat sich bei den Zuschauern etwas ereignet. Sie sind mit dem »Schönen« in Berührung gekommen, darauf kam es Schiller an. »Man wird niemals irren, wenn man das Schönheitsideal eines Menschen auf dem nämlichen Wege sucht, auf dem er seinen Spieltrieb befriedigt.« Kunst ist Spiel.

In seiner Zuwendung zur Schönheit ist der Mensch frei von Zwängen und Zweckmäßigkeiten, nur hier kann sich der Mensch aus-»spielen«, kann er sich mit anderen messen, ohne zu befürchten, seine Existenz aufs »Spiel« zu setzen - sieht man von gewerblichen Glücksspielen ab.

Der spielende Mensch (homo ludens), als der eigentliche Träger und Bewahrer von Kunst und Kultur, das ist die zentrale Aussage von Hermann Hesses Roman >Das Glasperlenspiel« »Das Glasperlenspiel ist also ein Spiel mit sämtlichen Inhalten und Werten unserer Kultur (...) dieses ganze ungeheure Material von geistigen Werten wird

vom Glasperlenspieler so gespielt wie eine Orgel vom Organisten (...) theoretisch ließe mit diesem Instrument der ganze geistige Weltinhalt sich im Spiele reproduzieren.« (S. 12) Wie dieses »Instrument« in der Praxis funktioniert, verrät Hesse zwar nicht, darauf kommt es ihm aber auch nicht an. Wesentlich ist, welches Schicksal ein Mensch erlebt, der die gesamte Weisheit der Welt so zu erfassen versucht, daß sie sich ihm im Spiel erschließt.

Parallel zu Hesses Ideal vom Spiel mit der Weisheit entstand die Idee vom Spiel mit Strategien. Man kann drei Bereiche zur Beurteilung des menschlichen Verhaltens unterscheiden:

1. Wie soll sich der Mensch verhalten? (Ethik, Moral, Recht)
2. Wie verhält er sich tatsächlich? (Anthropologie, Ethnologie, Soziologie, Psychologie usw.)
3. Wie kann der Mensch spielen? (Spiel in und mit der Kunst, »mit Glasperlen«, mit seinen Mitmenschen, mit Strategien)

Das Verhalten des Menschen im Spiel ist, so verstanden, also weder anthropologisch noch ethisch zu bewerten, es hat seine eigenen Gesetze. Es war erst den Menschen im zwanzigsten Jahrhundert vorbehalten, aus diesen wertfreien »Gesetzen« etwas »Nützliches« zu machen. John von Neumann (1903-1957) und Oskar Morgenstern (1902-1977) gelten als Begründer der »Spieltheorie«. Obwohl diese zunächst auf mathematisch-ökonomische Entscheidungsmodelle abgestellt war, lassen sich aus ihr indirekt allgemeine Erfahrungen ableiten: Jeder Mensch hat zwar einen Charakter und seine ihm eigenen Verhaltensregeln. Aber es wird oft zu wenig beachtet, wie sehr im Wechselspiel mit anderen der eigene Charakter unter Druck gerät, denn die Mitspieler bringen ja meist ihre ganz andere Strategie ein. A reagiert auf B und B auf A. Jeder Zug kann die ursprünglichen Vorstellungen und

Absichten des ändern zunichte machen, er fordert ein Umdenken und die Anpassung des Verhaltens. Wer z. B. Moral mit ins »Spiel« bringen will, trifft auf einen Gegner, der sie vielleicht verachtet. Wer Kooperation gewohnt ist, muß mit einem Gegner rechnen, der davon nichts wissen will. Solche unterschiedlichen Ausgangspunkte beeinflussen die Strategien beider Seiten. A überlegt: »Wie wird B sich verhalten, wenn ich meine bisherige Strategie weiterverfolge? Was kann ich erreichen, wenn ich sie ändere? Wenn ich meine Strategien offenlege oder erkennen lasse, werde ich leicht besiegt, ich muß sie also entweder verbergen oder ständig ändern.« - Und so kann ein Mensch mit »Grundsätzen« plötzlich als labiler Charakter erscheinen, wenn er nicht verlieren will. Hieraus erklärt sich auch der Spruch: »Politik verdirbt den Charakter«, (dessen Herkunft übrigens ungeklärt ist, zumindest ist er Bismarck nicht nachzuweisen, selbst wenn er auch auf ihn zutreffen könnte.) Wenn es aber nur darum geht, wechselnde Strategien im Spiel zu erproben und das sich anpassende Verhalten bei sich selbst und bei den Mitspielern kennenzulernen, dann kann man sagen: Spiel stärkt den Charakter.

Noch mehr wird der »Spieler« gefordert, wenn er mehrere Gegner mit verschiedenen Strategien gegen sich hat. Wenn sich zwischen A und B im Lauf der Zeit ein Strategiemuster einge-»spielt« hat (zwischen Geschäftspartnern, in der Ehe), dann muß A plötzlich ein anderer Mensch werden, wenn er gegen C spielt. Das Spiel überlagert und belagert die Psyche.

Die Spieltheorie in ihrem allgemeinen, über die mathematischen Modelle hinausgehenden Verständnis, erklärt Entscheidungsmöglichkeiten außerhalb von Ethik und Anthropologie. Der Mensch selbst wird zum Bestandteil des Spiels und seiner Regeln, er wird zur Figur auf dem Brett, die sich selbst verschiebt. Spieltheoretische Mo-

delle zeigen ihm allenfalls das »optimale« Verhalten. Sie erklären aber nicht, ob dieses Verhalten ethisch »richtig« ist, sie sagen auch nichts darüber aus, wie sich der Mensch tatsächlich verhalten wird, denn wie oft reagieren Menschen aus dem Bauch und kümmern sich nicht um das rationale Optimum! Die Intuition ermöglicht dem »Weisen« Einblicke in die Ganzheit und zeigt ihm Wege außerhalb von gängigen Strategien. Aber die anderen brauchen ihre Regeln. Auch der »Spielverderber« hat und will keine Strategien und Regeln. Er erreicht auf die Dauer nichts, weil es mit ihm keine Kommunikation mehr gibt. Ähnliches gilt für das »Spiel« mit Worten. Auch es ist nur im Rahmen einer gemeinsamen, »geregelt« Sprache möglich. Gibt es Sprache außerhalb ihrer Grenzen?

Sprache

Wenn der Mensch riechen könnte wie ein Hund, hätte er sich dafür eine »Sprache« entwickelt, die sich nicht so stammelnder und ungeschickter Formulierungen bedienen müßte wie Weinkoster, die den Geschmack eines Weines anhand irgendwelcher blumiger oder fruchtiger Vergleiche zu schildern versuchen. Aber die Sprache existiert auch dort, wo nicht gesprochen wird. Wer bewußt denkt, wer nachdenkt, bedient sich ihrer. Dies hat Ludwig Wittgenstein in seinem »Tractatus« besonders klar formuliert: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenze meiner Welt.« (5.6) Daraus folgert er: »Was wir nicht denken können, das können wir nicht denken; wir können also auch nicht sagen, was wir nicht denken können.« (5.61) Die Verbindung zwischen Sprache und der Begrenzung der denkbaren Welt, deren Problematik sich Wittgenstein trotz seiner Behauptungen selbst immer bewußt

war, hat eine weitere Konsequenz: Wer die Grenzen der bewußt werdenden Welt erweitern will, muß gleichzeitig die Sprache erweitern.

Ein Versuch in dieser Richtung war der schon erwähnte von Gottlob Frege, die Unvollkommenheiten und Inkonssequenzen der Umgangssprache durch eine logische Metasprache zu überbrücken, die sich eindeutiger Zeichen bedient. Programmiersprachen entwickeln sich entlang der technischen Möglichkeiten der EDV. Wie verhält sich Sprache zur Wirklichkeit? Was »bedeutet« ein Wort oder ein Name? Liefert Sprache ein geistiges Abbild der Wirklichkeit oder ruft sie sie nur herbei? Solche Fragen, mit denen sich die Semantik beschäftigt, können hier nur erwähnt werden.

Derartige Gedanken haben jedoch noch eine weitere Folge. Wenn das »aussprechbare« Denken angeblich die Welt bestimmt, dann muß sie, die Welt selbst, sich mit der Sprache ändern und umgekehrt. Oder allgemein gesagt: Wer anders spricht, lebt in einer anderen Welt.

Sprache ist aber nicht nur eine ethnische Angelegenheit, es gibt auch innerhalb einer ethnischen Gruppe, eines Volks und darüber hinaus im internationalen Umgang miteinander verschiedene Sprachen. Man redet von der Sprache der Wissenschaft, der Jugend, der Unterwelt, der »Szene«, der Informatik, der Musik... Und wenn jemanden eine Sprache überfordert, hält er sie für »Chinesisch«. Soweit Wittgenstein recht hat, folgt daraus, daß solche Gruppen nicht nur ihre eigene Sprache haben, sondern auch ihre eigene Welt. Versteht man sich über deren Grenzen hinweg? Oder entstehen hier Denk- und Sprachräume, die in neue, ganz andersartige Staaten aufgeteilt sind? Hat unser klassischer Staatsbegriff innerhalb neuer globaler Strukturen ausgedient?

Staat

Als einmal die Meldung zu lesen war, die Verschuldung des Staates betrage pro Kopf der Bevölkerung 12470 Mark, nahm dies ein darüber beunruhigter Bürger zum Anlaß, dem Finanzamt genau diese Summe zu überweisen, mit dem Hinweis, wenigstens er wolle nicht das Gefühl haben, unbezahlte Schulden mit sich herumzuschleppen.

Ob sich dieser Mensch Gedanken darüber gemacht hat, was ihm der Staat bedeutet, und zu welchem Ergebnis er gekommen sein mußte, darüber erfuhr man natürlich nichts. Immerhin zeigt diese Geschichte, daß Staatsphilosophie etwas ist, was sich im alltäglichen Denken konkretisieren kann.

Seit Platons Werken »Der Staat« (Politeia), »Der Staatsmann« (Politikos) und »Die Gesetze« (Nomoi) kam und kommt kaum ein Denker daran vorbei, sich über das Wesen des Staats Gedanken zu machen, denn der Staat ist im weitesten Sinne das, was den einzelnen Menschen zu einem Organ in einem Organismus macht, unabhängig davon, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Der Mensch hat andere neben und über sich, mit denen zusammen etwas entsteht, das mehr ist »als die Summe seiner Teile«. So gesehen ist Staat schon die Sippe, der Stamm, die Gemeinde, die Stadt und schließlich die Polis, als die von freien Bürgern gemeinsam verantwortete und regierte Stadt im antiken Griechenland.

Im rechtlichen Sinne kann man einen Staat nur dann annehmen, wenn Staatsvolk (die Bürger, selbst wenn sie verschiedenen ethnischen Gruppen angehören), Staatsgebiet und Staatsgewalt zusammen einen Organismus bilden. Fehlt eines dieser drei Elemente, kann man normalerweise nicht von einem Staat sprechen. Dieser Begriff mag aber von weiteren staatlichen oder staatsähnlichen

Gebilden überlagert werden, wie ja auch der Übergang von einem Staatenbund in einen Bundesstaat nicht immer eindeutig bestimmt werden kann.

In philosophischer Hinsicht interessiert mehr die Frage, wie Menschen, die man sich als Individuen vorstellt, dazu gelangen, einem Staat anzugehören. Thomas Hobbes schilderte in seinem »Leviathan« (1651) seine Vorstellung über den Beginn des Staates. »Die Eintracht unter jenen Tieren (ist) ein Werk der Natur, unter Menschen aber ist sie ein Werk der Kunst und eine Folge der Verträge.« Hobbes fingiert also einen Vertrag »eines jeden mit einem jeden«, in dem denen, die ihn schließen, folgende Worte unterstellt werden: »Ich übergebe mein Recht, mich selbst zu beherrschen, diesem Menschen oder dieser Gesellschaft unter den Bedingungen, daß du ebenfalls dein Recht über dich ihm oder ihr abtrittst. - Auf diese Weise werden alle einzelnen eine Person und heißen Staat oder Gemeinwesen. So entsteht der große Leviathan.« (S. 155) Das Wesentliche und Zeitlose dieser Erkenntnis ist die Idee, daß der Staat eine Person werde, also selbst ein größeres Individuum, mit eigenem Recht und eigenem Willen, ein vom einzelnen nicht mehr beherrschbares Wesen, gewissermaßen wie ein Leviathan, der von dem Propheten Jesaja (27,1) erwähnte Meeresdrache.

Wesentlich ist für Hobbes die folgende Erkenntnis: Staat ist eine Person, ein sterblicher Gott. Aber die Folgerung, die er daraus zieht, ist erstaunlich: »Weil in einem Staate, welcher freiwillig errichtet wurde, jeder von denen, die dem einen die höchste Gewalt übertrugen, sich als der Urheber aller der Handlungen dieses einen ansehen muß, ist klar, daß der Oberherr (the Sovereigne) keinem von diesen Unrecht tun kann: denn was er tut, tun sie selbst. Sich selbst aber kann niemand Unrecht zufügen.« (S. 160) »To do injury to ones selfe is impossible.« Diese Konstruktion ist fatal für den Bürger, denn mit welchem

Recht kann er sich gegen staatliches Unrecht wehren, wenn ihm selbst eine überindividuelle Mitverantwortung unterstellt wird?

Rousseau, dessen Werk über den »Gesellschaftsvertrag« (»Du contrat social«, 1762) Epoche machte, ging wie zuvor Hobbes ebenfalls von einer Übereinkunft freier Bürger als ideeller Grundlage eines Staates aus, er betonte jedoch stärker die möglichen Verfallserscheinungen eines solchen Organismus. »Wenn schließlich der fast ruinierte Staat nur noch in einer trügerischen und leeren Form besteht, das gesellschaftliche Band in allen Herzen zerrissen ist und schnöder Eigennutz sich schamlos mit dem heiligen Namen des öffentlichen Wohls schmückt, dann verstummt der Gemeinwille.« (S. 472)

Was Rousseau damals nicht ausdrücklich sagen konnte, jeder seiner vielen aufmerksamen Leser jedoch wußte, war, daß mit diesem in despotischen Egoismus zerfallenen Staat Frankreich gemeint war, in dem sich revolutionärer Geist längst vor dem Ausbruch der großen Revolution regte.

Als die heiße Phase der Revolution jedoch vorüber war, lebte in europäischen Staaten der alte, wenn auch teilweise geläuterte Geist der vorrevolutionären Zeit in der »Restauration« wieder auf. In dem nach den Napoleonischen Kriegen wiedererstarkenden Preußen veröffentlichte 1821 Hegel seine »Philosophie des Rechts«. Er ließ Aufklärung und Auflehnung hinter sich zurück und formulierte ein neues staatliches »Selbstbewußtsein«, im wahrsten Sinne des Wortes. Rousseaus Vertragstheorie lehnt er ab, denn es komme nicht auf den einzelnen Willen an, sondern auf den »objektiven«, unabhängig davon, ob er vom einzelnen erkannt und gewollt werde oder nicht. Daraus wird für Hegel der Staat, als »die Wirklichkeit der sittlichen Idee«, er hat einen deutlichen, substantiellen Willen, »der sich denkt und weiß und das, was er

weiß und insofern er es weiß, vollführt.« (7, S. 398) Ein solcher Staat ist eine Person, die keiner demokratischen Legitimierung bedarf, sie handelt aus eigenem Geist. Mit dieser Idee gerät Hegel in geradezu antidemokratische Gefilde als »königlich preußischer Staatsphilosoph«. Der Monarch ist der Souverän, nicht das Volk: Volkssouveränität »gehört zu den verworrenen Gedanken, denen die wüste Vorstellung des Volkes zugrunde liegt. Das Volk, ohne seinen Monarchen und die damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende Gliederung des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist.« (7, S. 447) Als ob Hegel noch nie etwas davon gehört hätte, daß es seit dem Altertum funktionierende Republiken gegeben hat. Solche Thesen reizten zum Widerspruch. Und der ließ nicht lange auf sich warten. Der fünf- undzwanzigjährige Karl Marx schrieb 1843 seine »Kritik des Hegelschen Staatsrechts« und nahm dabei auch die zitierte Meinung Hegels aufs Korn: »Die verworrenen Gedanken und die wüste Vorstellung< befindet sich hier allein auf der Seite Hegels (...) Ist die Souveränität, die vom Monarchen absorbiert ist, nicht eine Illusion? (...) Als wäre nicht das Volk der wirkliche Staat.« (S. 39)

In welcher Weise auch ein Staat funktionieren mag, er läßt sich zeitlich nicht unbegrenzt gegen den Willen des Volkes durchsetzen. Nur, was ist der Wille des Volkes? Es kann sich mit der als eigene Persönlichkeit verstandenen Gemeinschaft bis zur Selbstaufgabe identifizieren (oder ruinieren) und Sprüche wie »Du bist nichts, dein Volk ist alles« gerührten Herzens nachsprechen. Es kann jedoch auch in das andere Extrem verfallen, nämlich den Staat als notwendiges Übel nur insoweit anzuerkennen, als er dem Schutz der Privatinteressen dient, ihn gewissermaßen zum »Nachtwächterstaat« machen. Wird es den »klassischen« Staat in Zukunft überhaupt noch geben? Vielleicht kann er abgelöst werden durch ein internatio-

nales Netz sich überschneidender Funktionen der Weltgesellschaft, die sich nicht mehr um ein nationales Zusammengehörigkeitsgefühl bemüht. So könnte der Staat durch kommerzielle Dienstleistungen teilweise oder vielleicht eines Tages sogar ganz ersetzt werden. Möglicherweise ist die Weltgesellschaft dabei, sich in ein globales Netz getrennter, kommerzieller Funktionen aufzulösen. Die informationellen Möglichkeiten hierfür sind vorhanden. Schon zeigen sich wirtschaftliche Strukturen, für die keine staatlichen Grenzen mehr existieren und deren zumindest finanzielle Macht die der Staaten auf wichtigen Gebieten weit hinter sich läßt. Ob aber die »Utopie« einer staatenlosen, durch wirtschaftliche Interessen beherrschten Welt-nicht-Regierung globalen Problemen gewachsen sein wird, muß bezweifelt werden. In das Vakuum der staatlichen Weltohnmacht müssen andere, neue Ideen vorstoßen. Die Utopie einer Weltregierung scheint trotz bescheidener Ansätze wie Völkerbund und UNO das zu bleiben, was eine Utopie schon immer war: das Land Nirgendwo.

Nicht nur die Sprache, sondern auch der Staat, die in Gemeinschaft miteinander lebenden Menschen, bestimmen die Struktur des Denkens. Bevor wir uns mit ihr befassen, sollen zwei Begriffe erläutert werden, die ein Wunschtraum der Denker waren und sind: Der Stein der Weisen und die stoische Lebensauffassung.

Stein der Weisen

Wer hat ihn je gefunden, den »lapis philosophorum«? Die Gelehrten der Alchimie sahen in ihm seit der Spätantike die Substanz, mit der man Eisen in Gold verwandeln konnte. Der Stein der Weisen war jedoch auch das ideale Heilmittel gegen alle Krankheiten. Wer ihn entdeckte,

würde durch ihn fast allwissend und allmächtig. Den wirklichen Stein der Weisen hat bekanntlich noch niemand entdeckt oder geschaffen, aber als Symbol eines Wunderrezeptes spukt er unausgesprochen auch heute noch durch viele Köpfe. Zu allen Zeiten, unsere nicht ausgenommen, wurden Erkenntnisse und Rezepte angepriesen, die endlich ein lang verborgenes Geheimnis entschlüsseln oder ein uraltes Rätsel lösen. Ein System, eine Methode, eine Entdeckung soll es möglich machen, und alles was bisher gegolten hatte, wäre dann überholt. Aber immer noch gilt die alte Weisheit: Der Zweifel an Patentrezepten ist oft wichtiger als die Hoffnung, eines zu finden.

Die wirkliche Weisheit zeigt sich weniger in dem, was einer entdeckt, als darin, wie er mit der Bürde umgeht, die ihm das Leben auferlegt. Hier allerdings scheint es so etwas Ähnliches wie ein Patentrezept zu geben, obwohl es unendlich weit von dem entfernt ist, was die »Weisen« in ihrem wunderbaren Stein suchten. Es ist die Philosophie der Gelassenheit, der Stoizismus.

Stoa

»...Ei was, du Rotkopf«, sagte der Esel, »zieh lieber mit uns fort, wir gehen nach Bremen, etwas Besseres als den Tod findest du überall; du hast eine gute Stimme, und wenn wir zusammen musizieren, so muß es eine Art haben.«

In Grimms Märchen gibt es Beispiele eines naiven Stoizismus. Nicht nur der Esel der »Bremer Stadtmusikanten«, der außer dem Leben nichts zu verlieren hat, gehört hierher, sondern wohl auch der »Hans im Glück«, der, als er zuletzt noch den eingehandelten Wetzstein verloren hatte, sagen konnte: »So glücklich wie ich gibt es keinen Menschen unter der Sonne.« Mit leichtem Herzen und frei

von aller Last sprang er nun fort, bis er daheim bei seiner Mutter war.«

Dem Stoiker geht es nicht vordergründig um das Glück, sondern um die innere Freiheit von allem, was einen Menschen bedrängen kann. Die Philosophie der Leidens- und Leidenschaftslosigkeit wird auf einen Denker namens Zenon von Kition auf Zypern zurückgeführt, der etwa von 336-264 v. Chr. gelebt hat. (Er darf nicht verwechselt werden mit Zenon, dem »Dialektiker« aus Elea, der eineinhalb Jahrhunderte älter ist.)

Zenon aus Kition unterhielt in der »Stoa« genannten Säulenhalle in Athen seine Denkschule, deren Anhänger folglich Stoiker genannt wurden. In Sorgen, Not und Gefahr die »stoische« Ruhe zu bewahren, den Gegnern damit die Macht über den Menschen zu nehmen, das war für sie eine lehrbare Lebenskunst.

Eine neue, klassische Ausformulierung erhielt sie Jahrhunderte später in Rom durch Persönlichkeiten wie Seneca, Epiktet und Kaiser Marc Aurel. Der Stoizismus wird zu einer religiös nicht gebundenen Weltanschauung der Weisheit, der Gelassenheit, der Selbstzucht und des Allvertrauens.

Seneca schreibt belehrende Briefe an Lucilius. Doch wirbt er mit Argumenten und nicht mit einem stoischen Dogmatismus. »Denn wir Stoiker sagen: Alles das, was Seufzer und Gestöhn auspreßt, ist unbedeutend und verächtlich. Wir wollen diese großen und, bei den Göttern! wahren Worte beiseite lassen. Nur diese Lehre gebe ich dir: Sei nicht unglücklich vor der Zeit; denn das, was dich, als dir drohend, in Angst versetzt, wird vielleicht nie kommen, oder ist wenigstens noch nicht gekommen. Einiges also quält uns mehr als es sollte. (...) Frage dich selbst: Quäle und kümmerge ich mich etwa ohne Grund, und mache ich vielleicht zu einem Übel, was keines ist?« (S. 206)

Seneca selbst soll als echter Stoiker gestorben sein. Im

Jahr 65 geriet er in den Verdacht, mit einer Verschwörung gegen Kaiser Nero in Verbindung zu stehen. Der Kaiser zwang ihn zum »Freitod«. Seneca, damals im siebzigsten Lebensjahr, soll sich gelassen die Pulsadern geöffnet und im Gespräch mit Freunden auf den Tod gewartet haben.

Es war schon immer leichter, die Philosophie der Gemütsruhe zu lehren als sie zu leben. Und Vorbilder leisten mehr als weise Reden. Sokrates hat auf Flucht verzichtet und den Schierlingsbecher getrunken. (399 v. Chr.) Es geschah über ein halbes Jahrhundert vor der Geburt des Denkers Zenon von Kition. Dies läßt annehmen, daß »stoisches« Denken zu allen Zeiten und in allen Kulturen, namentlich auch in den östlichen, zu finden war und ist. Wie gelangt man zu ihm? Durch Fernstudium wie Senecas Schüler Lucilius, durch Märchen, Mythen und Berichte über große Dulder? Durch die Struktur der Sprache und des Denkens?

Struktur

Wie übersetzt man die englischen Worte touch, sound und drive ins Deutsche? Wer das versucht, kommt in Schwierigkeiten. Offensichtlich gibt es da Denkstrukturen, die nicht »kompatibel« sind. Denken so alle Völker aneinander vorbei, weil ihre unterschiedlichen Sprachen als Ganzes etwas schaffen, was sich der Analyse entzieht? Der französische Ethnologe Claude Lévi-Strauss sagte einmal: »Der Wissenschaft stehen nur zwei Verfahrenswege zur Verfügung: Sie arbeitet entweder reduktionistisch oder strukturalistisch.« (Mythos und Bedeutung, S. 19) Reduktionistisch bedeutet, die Begriffe in einem Abstraktionsprozeß auf ihren Wesenskern so zurückzuführen, daß sie systematisch und diskursiv miteinander verarbeitet werden können, wie es die Naturwissenschaft tut.

Lévi-Strauss formuliert das so: »Reduktionistisch verfährt sie dann, wenn sich feststellen läßt, daß höchst komplexe Phänomene einer bestimmten Ebene auf einfachere Phänomene anderer Ebenen reduzierbar sind.« So kann etwa das Wachstum der verschiedensten Lebewesen, das sich in ganz unterschiedlichen Phänomenen zeigt, auf Zellteilung zurückgeführt werden. Wer die Zellteilung versteht, der weiß nicht nur über das Wachstum von Gänseblümchen und Nashorn Bescheid, sondern auch über das der anderen Lebewesen.

Es gibt aber Erscheinungen, bei denen diese Reduktion nicht funktioniert, weil sie zu komplex sind. Wenn dies der Fall ist, »dann können wir uns ihnen nur dadurch nähern, daß wir die Beziehungen betrachten, in denen sie zueinander stehen.« Beziehungen, die nicht systematisch erfaßt werden können, müssen also betrachtet werden. Es geht darum, ihre vielleicht sogar mehrdimensionale Struktur kennenzulernen und aus ihr Folgerungen zu ziehen, die möglicherweise nicht einmal eindeutig formulierbar sind.

Jede Sprache hat ihre eigene Struktur. Aber es ist nicht nur vordergründig die Sprache, es ist mehr, was die Denkstruktur eines Menschen prägt. Levi-Strauss untersuchte bei verschiedenen Völkern die Art und Weise, wie Verwandtschaftsverhältnisse bezeichnet, empfunden und gepflegt werden. So gibt es Völker, die nicht einfach wie wir nur Worte wie Großmutter kennen, sondern bei denen z. B. für die Mutter des Vaters und die Mutter der Mutter verschiedene Begriffe verwendet werden.

Ein Mensch, der sein Wissen aus Mythen, Märchen und der Tradition von Stammesriten im weitesten Sinne bezieht, muß daher eine völlig andere Denkstruktur erhalten als einer, dem spätestens mit Beginn seiner Schulzeit das logisch-diskursive Denken beigebracht wird. Das Denken dieser beiden Menschen ist nur zu einem Teil

vergleichbar, es besteht die Gefahr, daß sie aneinander vorbeireden, weil die Worte und Sätze, selbst wenn sie möglichst genau übersetzt werden, andere Vorstellungswelten assoziieren. Es ist, wie Lévi-Strauss immer wieder betont, ein vergeblicher Versuch, die Struktur in ihre Bestandteile aufzulösen. »Die Struktur reduziert sich nicht auf ein System: Sie ist ein Ganzes, zusammengesetzt aus Elementen und den sie verbindenden Beziehungen.« (Das Nahe und das Ferne, S. 165)

Die unterschiedliche Struktur des menschlichen Geistes anzuerkennen, das bedeutet, die Grenzen dessen zu erfahren, was man mit rationaler Kommunikation, Logik und Naturwissenschaft erreichen kann. Zugleich bleibt die Aussicht auf reiche Felder, die der menschliche Geist nur durch intuitives Denken erahnen kann. Seit Urzeiten sucht der Mensch nach Zusammenhängen und Ordnungen, deren Macht er nur durch Eintauchen in tiefe, innere Schichten seines Selbst erspüren kann. Das Bestreben, eigene Erfahrungen anderen mitzuteilen, stößt jedoch nicht nur an die Grenzen der Sprache und der Denkstruktur, sondern auch an die Grenzen des Ahnbaren. Nicht nur die Naturwissenschaftler, sondern auch die Philosophen müssen sich damit abfinden. Wo sie es nicht tun, denken sie am Menschen vorbei. Einer, der sich dieses Dilemmas bewußt war, war der sagenhafte chinesische Denker Laotse. Die ihm zugeschriebene Lehre vom Tao erweist sich auch in unserer Zeit als zeitlos aktuell.



Tao

Wie schwer es ist, die Struktur des Denkens aus der Zeit Laotse in heutiger Umgangssprache nachzuvollziehen, das soll hier am Beispiel des ersten Satzes aus dem zweiundvierzigsten Spruch des »Taoteking« gezeigt werden. Ein und derselbe Gedanke erscheint in verschiedenen Übersetzungen in teilweise völlig anderer Gestalt:

- Der SINN erzeugt die Eins. (Richard Wilhelm)
- Die Bahn sonderte das Eins. (Alexander Ular)
- Aus dem Tao entsteht das Eins. (Lin Yutang)
- Der Weg schuf die Einheit. (Günther Debon)
- Das Dau gebar das Eine. (Ernst Schwarz)
- Der Weg erzeugt eins. (H. Knospe und O. Brändli)
- Tao erzeugt das Eine. (Wolfgang Kopp)
- Die Führerin des Alls bringt die Einheit hervor. (Erwin Rousselle)

In anderen Sätzen gehen die Versuche, das alte Denken in unseren Denkstrukturen wiederzugeben, sogar noch weiter auseinander. Immerhin, der Wesensgehalt wird erahnbar, wenn auch nicht eindeutig nachvollziehbar, wenn er dies überhaupt je gewesen ist. Die einundachtzig Sprüche des Laotse sind unter dem Titel »Taoteking« (Andere Schreibweisen: Tao-Te-King oder Daudedsching) zusammengefaßt. Ob Laotse (oder Lao-Tse) eine historische Persönlichkeit, eine Legendengestalt oder vielleicht sogar

nur die Personifizierung des geistigen Gehalts einer Sammlung von alten Weisheiten war, ist angesichts der Bedeutung dieser Philosophie unwesentlich. Laotse soll im sechsten Jahrhundert v. Chr. in China gelebt haben. Seine Weisheiten können aber schon älter sein, und ob er wirklich der erste war, der zu seiner Zeit die Worte Tao und Te als Schlüsselworte einer religiösen Philosophie verwendet hatte, ist nicht bekannt.

Laotse argumentiert manchmal geradezu hinterlistig und dialektisch: »Wird das großes Tao aufgegeben, erheben sich Menschlichkeit und Gerechtigkeit.« So beginnt der achtzehnte Spruch. Na, so etwas! dachten vielleicht schon die alten Chinesen. Was hat er denn nur gegen Menschlichkeit und Gerechtigkeit? Danach sollen doch alle guten Menschen streben! Aber der listige Weise überrascht mit einem Gedanken, der in ähnlicher Gestalt im Taoteking immer wieder auftritt und der zeitlos gültig ist: »Tauchen Wissen und Klugheit auf, gibt es die große Heuchelei.« Das ist es also! In moderner Sprache könnte man diesen Gedanken so formulieren: Wer über Menschlichkeit und Gerechtigkeit kluge Reden hält, der hat sie schon verraten. Der Weise ist klug und gerecht, aber er hat es nicht nötig, darüber große Worte zu verlieren, weil diese Tugenden ihn so erfüllen, daß er sie an sich selbst nicht wahrnimmt. Deshalb braucht man auch über das Tao nicht gelehrt zu reden. Den Weisen umfaßt es.

Es entsteht der Eindruck, daß es keinesfalls die Absicht des Laotse war, die Ratio anzusprechen. Das Tao bleibt verschlüsselt, es ist nicht aussagbar und nicht nennbar (Spruch 1), es ist, wie Karl Jaspers gesagt hätte, eine »Chiffer« für einen undefinierbaren Gegenstand der Transzendenz, die uns im nächsten Stichwort beschäftigen wird.

Transzendenz

Das Nachdenken über das Udenkbare, das Überschreiten (Transzendieren) einer unsichtbaren Grenze war seit jeher eine Herausforderung für die Philosophen. Schon die Frage, wo diese Grenze verläuft und wie man sie wahrnehmen kann, läßt sich kaum, wenn überhaupt, beantworten. Das sich selbst betrachtende Ich versucht, sich zum Objekt zu machen. Das Auge, das sich selbst im Spiegel sieht, wird gesehen und sieht zugleich. Ist das überhaupt möglich, wechselt es ununterbrochen von einer Funktion in die andere, oder hängt es von der Entscheidung des Subjektes ab, welche Funktion es ausübt? Solche Fragen ließen auch Kant nicht ruhen. Beobachtung (Naturwissenschaft), meinte er, könne nie das »Innere der Dinge« entdecken, »das ist dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann.« (Prolegomena, §57)

Die Erklärung ist logisch ganz einfach: Wenn alles, was wir betrachten können, Diesseitiges ist, und andererseits alles Diesseitige betrachtet werden kann, dann muß das, was wir grundsätzlich nicht wahrnehmen können, nämlich unser Bewußtsein oder das Innere der Dinge, aus einer anderen Welt stammen, und schon landen wir in der Transzendenz.

So wurde die »Transzendenz« zum unbegrenzten Sammelbecken all dessen, was aus dem »Jenseits« stammt, aus dem, was jenseits der erkennbaren Welt angesiedelt ist. Doch wenn man etwas nicht erkennen kann, lohnt sich dann davon die Rede? Ludwig Wittgenstein meinte: nein. »Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. - die Ethik ist transcendental. (Ethik und Ästhetik sind Eins)« (Tractatus, 6.421) Und daraus folgt dann indirekt Wittgensteins berühmtester und vielleicht auch lei-

der abgedroschenster Satz: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« (Tractatus, 7) Das Unaussprechliche ist für ihn das »Mystische«, es ist das, was sich nur zeigt. Warum soll jedoch über das, was sich zeigt, nicht gesprochen werden dürfen? Wer es wagt, muß allerdings den Mut zum Unvollkommenen, zum Unklaren, zum Unbeschreibbaren, aber dennoch Umschreibbaren haben. Wittgenstein hatte ihn nicht, wohl aber Karl Jaspers. Sein Gedanke ist ganz einfach: Es gibt transzendente Dinge, über die keine klaren Aussagen möglich sind, weil sie uns nicht erscheinen. »An die Stelle ihrer Erscheinung tritt die Sprache der Chiffern.« (Philosophischer Glaube angesichts der Offenbarung, S. 156) Die »Chiffer« (sonst übliche Schreibweise: Chiffre) scheint geradezu ein Lieblingswort von Jaspers gewesen zu sein. Begriffen wie Gott, Glaube, Gnade, Führung, Erlösung usw. entspricht weder eine Realität noch eine im Denken nachvollziehbare Vorstellung, sie stehen vertretungsweise als Chiffer für etwas Größeres, Unaussprechliches, Unbeschreibliches aus der Transzendenz. In solchen Gedanken entstehen dann typisch Jaspersche Sätze: »Existenz ist bezogen auf Transzendenz« (Philosophischer Glaube, S. 26) »Das Wesentliche ist, daß der Mensch als Existenz in seiner Freiheit sich geschenkt erfährt von der Transzendenz« (a. a. O., S. 57), er wird gelenkt von einer »fühlbaren Hand aus der Transzendenz« (a. a. O., S. 53), die er aber nur indirekt und undeutlich als Hand Gottes erkennen kann.

Für Denker, die nur an das sinnlich Wahrnehmbare oder mit Hilfe der Logik Nachvollziehbare glauben, sind solche Gedanken »unsinnlich« und damit auch »unsinnig«. Doch ist die Grenze zwischen Realität und Transzendenz nicht ähnlich flüssig wie die zwischen Sinn und »Un-Sinn« in einem allgemeinen, nicht negativ zu bewertenden »Sinne«?



Unsinn

Der Unsinn haust im Keller des Sinns. Von dort holt ihn der Weise gelegentlich herauf, um festzustellen, ob nicht vielleicht aus dem Unsinn inzwischen Sinn geworden ist. Das ist keine leichte Aufgabe, denn wer von Unsinn redet, gibt indirekt vor zu wissen, was Sinn ist. Das wäre schon eine recht erstaunliche Leistung.

Die für Philosophen wohl aufregendste Bemerkung zu diesem Thema stammt von Ludwig Wittgenstein: »Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinnns und Beulen, die sich der Mensch beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat. Sie, die Beulen, lassen uns den Wert jener Entdeckung erkennen.« (Philosophische Untersuchungen, S. 81)

Da wir z. B. für Gegenstände der Transzendenz keine präzisen Definitionen haben können, wäre all das, was jemals über sie gesagt wurde, Unsinn, und fast alle Philosophen müßten ständig mit verbundenem Kopf herumlaufen, weil die Beulen wegen häufiger Wiederholung des »Anrennens« nicht zum Heilen ansetzen können. Daß es aber nicht so war, liegt daran, daß die Grenzen der Sprache eben doch nicht so unüberwindlich sind, wie Wittgenstein vermutete. Es sind Grenzen, die vor dem Denker zurückweichen. Und dennoch ist anzunehmen, daß Philosophen seit Urzeiten neben Genialem sehr viel Unsinn

gelehrt und geschrieben haben. Auch auf geistigen Feldern gibt es erfrorene Blüten und verhagelte Ernten. Das Verdienst, etwas Großes geschaffen zu haben, läßt sich nicht nur aus einem gut entwickelten Denkapparat herleiten, sondern vor allem auch aus »Inspiration«, dem Einfließen geistiger Ströme von außen, oben, aus dem Jenseits oder woher sonst auch immer. Für einen Menschen, der wie der Landwirt dem ständigen Produzierenmüssen ausgesetzt ist, gibt es kein größeres und besser zu hütendes Geheimnis als das Fließen oder Nichtfließen der Inspiration. Oft bemerken erst spätere Generationen, daß das, was ein Mensch und seine Zeitgenossen für einen fruchtbaren Regen gehalten haben, nur ein trockener Wind ungeklärter oder unzugegebener Herkunft war.

Un-Sinn ist das Nichtvorhandensein oder aber auch die zeitweise Nichterkennbarkeit von geistigen Zusammenhängen. Schließlich hat auch der Unsinn seine höheren Regionen, in denen er jederzeit bereit ist, mit dem Sinn sich zu verbinden, zu einer Einheit, die nur dem Weisen zugänglich ist.

Hat es einen Sinn, Zustände zu beschreiben, von denen jeder weiß, daß es sie nie gegeben hat und daß sie nie eintreten werden? Macht die Hoffnung auf einen Sinn einen Un-Sinn sinnvoll? Wo ist das erhoffte, aber nie erwartete Land »Nirgendwo«?

Utopie

Wo ist das Land »Nirgendwo«, das Land, das keinen Ort auf der Welt hat, und das daher Thomas More (latinisiert Morus, 1478-1535) »Utopia« nach dem Griechischen »ou topos« (nicht Ort) nannte?

Das Spiel mit dem Phantasiestaat ist älter als der Morusche Begriff Utopie aus dem Jahr 1515. Seine Ursache ist

ganz einfach erklärt, so wie es hundert Jahr nach More ein anderer »Utopist«, der schwäbische Theologe Johann Valentin Andreae im Vorwort zu seiner Schrift über die Idealstadt »Christianopolis« (1619) bekundet: »Denn da andere Leute sich gar nicht tadeln lassen und da es mir selbst ebenso geht, habe ich mir selbst eine Stadt erbaut, in der ich die Herrschaft ausübe. Und wenn du meinen schwachen Körper für diesen Staat hältst, rätst du nicht allzuweit von der Wahrheit fort.« (S. 13)

Wenn sich Wissenschaft mit der Beschreibung der Realität befaßt, so ist die Utopie der Traum von einer nicht vorhandenen, erhofften Realität, und zugleich ist sie, wie Andreae meint, ein indirektes Mittel der Kritik, die weder dem Landesherrn unmittelbar noch dem Kritiker mittelbar ans Leder gehen kann. Ist eine solche Kritik jedoch wirklich nur ein Denkspiel, ein sinnloses Ausspinnen von privaten Träumen, oder werden nicht gerade solche Träume zum unwillkürlichen Zeitdokument? Mit dieser Frage beschäftigte sich Ernst Bloch (1885-1977) in seinem »Prinzip Hoffnung«: »Utopien haben ihren Fahrplan. Die Träume, besser zusammen zu leben, wurden lang nur innerlich ausgedacht. Dennoch sind sie nicht beliebig, nicht so gänzlich freisteigend, wie es den Urhebern zuweilen selber erscheinen mochte. Und sie sind untereinander nicht zusammenhanglos, so daß sie nur empirisch aufzuzählen wären wie kuriose Begebenheiten. Vielmehr: Sie zeigen sich in ihrem scheinbaren Bilderbuch- oder Revuecharakter als ziemlich genau sozial bedingt und zusammenhängend. Sie gehorchen einem sozialen Auftrag.« (S. 209)

Diesem Auftrag folgten viele: Platon mit seinem philosophisch regierten »Wächterstaat«; Augustinus mit seinem »Gottesstaat« (um 420 n. Chr.); Thomas More mit seinem Land »Utopien«; Tommaso Campanella mit seinem »Sonnenstaat« (Civitas solis, 1623) Joh. Valentin Andreae mit

seiner »Christianopolis«; Voltaire mit seiner eher zynischen Schilderung des Landes »Eldorado« in seinem Roman »Candide«. Und nach ihnen kamen noch viele andere »Traumdenker« (Bloch), die Gegenentwürfe zur Wirklichkeit aufstellten. Sie alle lebten in einem Staat, dessen Zustände sie innerlich ablehnten, und die von ihnen geschilderte Hoffnung ist ein »Positiv« der Negativwelt, die sie beobachten mußten. So kann man aus Utopien eben doch ein Bild der Realität entwickeln, sofern nicht die Utopisten den Mut hatten, sie selbst vorzustellen. »Unser Zeitalter dagegen, das den Staat wie ein wertvolles, aber durch Alter bereits verblassendes Gemälde überkam, hat es nicht nur versäumt, es mit den ursprünglichen Farben aufzufrischen, sondern nicht einmal dafür gesorgt, daß wenigstens seine Form und die Umrißzeichnung erhalten blieb.« So schreibt Augustinus über das verfallende Römische Reich (a.a.O., S. 93), dem er die Herrschaft Gottes über die Menschen gegenüberstellen will. Morus zeigt sein Utopien als Staat ohne Geldumlauf und Geltungssucht, ohne Kneipen und Bordelle, dafür mit Turnhallen versehen. Es herrscht Religionsfreiheit und Frauen können Kriegsdienst leisten. »Die Priester haben die erlesensten Frauen des Volkes zu Gattinnen, soweit sie nicht selbst Frauen sind.« (a. a. O., S. 136)

Wenn sich die Traumdenker allerdings nicht damit begnügen, ihre Visionen als Denkmaterial zu veröffentlichen, sondern zum Kampf dafür aufrufen, dann haben solche »Utopien« eine ganz andere Qualität. Im »Manifest der Kommunistischen Partei« von Karl Marx und Friedrich Engels von 1848 entsteht das Bild einer zukünftigen Gesellschaft: »Das Proletariat wird seine politische Herrschaft dazu benutzen, der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreißen, alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staates, d. h. des als herrschende

Klasse organisierten Proletariats, zu zentralisieren und die Masse der Produktionskräfte möglichst rasch zu vermehren.« (S. 46)

Neben solchen Projektionen in eine für besser gehaltene Zukunft gibt es auch negative Utopien, wie die Vision des totalen Überwachungsstaates aus dem Roman »Nineteen Eighty-four« von George Orwell (1949). Selbst nach dem Zusammenbruch einer von Marx sicher so nicht erträumten Wirtschaft, wie sie kleinere Denker in seinem Sinne realisieren zu müssen meinten, hat der Überwachungsstaat nichts von seinem Schrecken verloren.

Gedachte Wahrheiten bergen Hoffnung und Gefahr, daß von ihnen ein Geist ausgeht, der sie zu verwirklichen strebt. So gesehen sind Utopien phantastische Wahrheiten. Ist dies nicht ein Widerspruch in sich? Wo beginnen und wo enden Wahrheiten?



Wahrheit

In den Worten Vertrag und Vertrauen ist »Ver« sprachgeschichtlich keine Vorsilbe wie in ver-liegen oder ver-missen, sondern besitzt den eigenen althochdeutschen Stamm »wara« im Sinne von Schutz und Bündnistreue. So ist der Ver-trag eigentlich ein Wahrtrag, ein Schutzbündnis, und das Ver-trauen ein Wahr-trauen. Vertrag und Vertrauen bieten die Ge-»währ« für friedliches Zusammenleben. Dies gilt auch für die Wahr-heit. Sie ist ein Zeichen von Treue (engl. truth - Wahrheit) und Vertrauen in die Aussage eines anderen.

Heute hat »Wahrheit« zwei verschiedene Funktionen der Übereinstimmung.

1. Die (objektive) Übereinstimmung zwischen dem, was ist, und dem, was darüber ausgesagt wird.
2. Die (subjektive) Übereinstimmung unter Menschen, die einander vertrauen und sich über eine gemeinsame Wahrheit verständigen können, sich zu ihr bekennen. Besonders deutlich werden diese verschiedenen Wahrheitsbegriffe in den Aussagen von Popper (zu 1) und Jaspers (zu 2).

Karl Poppers Wahrheitsbegriff zielt auf die objektive Erkenntnis im Dienste der Wissenschaft. Es gibt die objektive Wahrheit, »die Idee der Wahrheit ist absolut, aber es kann keine absolute Gewißheit geben: Wir suchen nach

der Wahrheit, aber wir besitzen sie nicht.« (63) Daraus folgert Popper seinen Grundsatz: »Das Ziel der Wissenschaft ist die Vergrößerung der Wahrheitsähnlichkeit.« (90) Poppers Weg dorthin läßt sich leicht beschreiben. Man kommt der Wahrheit nur dann näher, wenn man das, was man für sie hält, immer wieder von neuem zu widerlegen (zu falsifizieren) sucht. Die gelungene Widerlegung führt uns einen Schritt weiter, weil sie einen Irrtum ausschaltet. Was dann übrigbleibt, ist deshalb noch nicht die Wahrheit, aber unsere Erkenntnis wird so Schritt für Schritt geläutert.



Zwei Philosophen auf großer Fahrt in Richtung Wahrheit

Der zweite, der kommunikative Wahrheitsbegriff ist wesentlich komplizierter. Ihm huldigte schon Lichtenberg, obwohl er selbst Naturwissenschaftler war. Es ist eine eher skeptische Feststellung, die er so formulierte: »Sätze, worüber alle Menschen übereinkommen, sind wahr; sind sie nicht wahr, so haben wir gar keine Wahrheit.« (A 136)

Das ist es ja gerade: Was nützt uns das ständige Gefühl, unsere Wahrheit sei brüchig und vorläufig, wenn wir doch in der Gegenwart gemeinsam entscheiden und handeln müssen? Wahrheit muß uns tragen, auch wenn sie nicht endgültig sein sollte. Aus diesem Grund müssen wir ihre Verwendbarkeit unter Menschen in den Vordergrund stellen.

Karl Jaspers brachte diese Erkenntnis auf die Formel: »Wahrheit ist, was uns verbindet.« Er erklärte dies so: »In der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung. Der Mensch findet in der Welt den anderen Menschen als die einzige Wirklichkeit, mit der er sich verstehend und verlässlich verbünden kann. Auf allen Stufen der Verbindung zwischen Menschen finden Schicksalsgefährten liebend den Weg zur Wahrheit.« (Philosophischer Glaube, S. 40). Noch kürzer äußerte sich Antoine de Saint-Exupéry in seinem Buch »Terre des hommes« (deutsch: Wind, Sand und Sterne): »Für den Menschen gibt es nur eine Wahrheit, das ist die, die aus ihm einen Menschen macht.« (S. 180) Dies führt zur wohl berühmtesten Frage nach der Wahrheit, einer Frage, die nicht beantwortet wurde, weil das, was die Frage ausgelöst hatte, schon die Antwort war. Jesus sagte (nach Johannes im 18. Kapitel): »Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme.« Diese Aussage ist vielschichtig: Wer »aus« der Wahrheit ist, dem werden die Ohren geöffnet, der hat ein ganz neues Hörerlebnis, modern gesprochen: der hört die Stimme des Alls, der Weltgesamtheit, Gottes, aber auch eine Stimme aus seinem uneingegrenzten Selbst. Man muß also »wahrer« Mensch werden, um diese Stimme zu hören. Sie wiederum macht einen zum wahren Menschen. Wahrheit bringt also über das Hören eine Art Rückkopplungsprozeß in Gang.

Unabhängig davon, wie man die Wahrheit ansieht, ist die Frage, wie man mit ihr umgeht. Thomas von Aquin war sicher nicht naiv, aber ein Satz von ihm über die Wahrheit ist doch fast ein wenig zu unbekümmert: »Die größte Wohltat, die man einem Menschen erweisen kann, besteht darin, daß man ihn vom Irrtum zur Wahrheit führt.« (Über die göttlichen Namen, Nr. 1006) Diese Aussage ist »wahr«, aber ob jeder die Wahrheit des anderen auch für sich selbst akzeptieren will und kann, das steht wohl auf einem anderen Blatt. Solange es mit der Kommunikation nicht klappt, kann man sich Wahrheiten gegenseitig um den Kopf schlagen, und dies ist »wahrlich« keine Wohltat - für keinen der beiden. Und weil das so ist, bleibt die Wahrheit eine scheue, flüchtige Gestalt. Selbst wenn es eine objektive und ewige Wahrheit geben sollte, tapen wir immer nur nach ihrem Schatten. Und wenn wir endlich meinen, sie eingefangen zu haben, dann stehen wir doch mit leeren Händen da. Die Wahrheit neckt uns damit, daß ihr Gegenteil meist nicht die Unwahrheit, sondern eine »Gegenwahrheit« ist, ohne die weder die eine noch die andere bestehen kann. Denn Wahrheit setzt Gegenkräfte in Gang. Wer nicht mit ihnen rechnet, verliert das bewahrende Vertrauen. Diese Gegenkräfte zeigen uns, daß die Wahrheit den, der sie zu besitzen meint, verdirbt. Wahrheit läßt sich nicht einfrieren, sie muß immer neu gehegt und frisch geerntet werden. Erwin Chargaff (geboren 1905) brachte diese Erkenntnis auf die Kurzformel: »Keine Wahrheit kann ihre genaue Formulierung überleben.« Und: »Nichts ist so wahr, wie man es sagt.« (Bemerkungen, S. 118, S. 133)

Wahrheit nützt nur, wenn von ihr ein weiser Gebrauch gemacht wird. Ohne Weisheit ist Wahrheit eine wertlose und doch gefährliche Angelegenheit.

Weisheit

Ein Satz aus dem siebten Spruch des »Taoteking« lautet: »Darum der Weise: Er setzt sein Selbst hintan und kommt dann selbst voran. Er entäußert sich seines Selbst und bleibt dann selbst bewahrt.« Wahrheit, so könnte man daraus folgern, dient letztlich nur dem Weisen, der darauf vertraut, daß sie auch dann wirkt, wenn er sie nicht als Waffe benutzt. Er will nicht als militanter Missionar mit seinen Wahrheiten zu Felde ziehen, sondern läßt sie bei denen reifen, die sie brauchen. Diese Weisheit kommt auch in der »Meißelschrift vom Glauben an den Geist« von Meister Seng-ts'an (gest. 606), einem Basiswerk des Zen-Buddhismus, zum Tragen: »Viele Worte, viele Gedanken - je mehr es sind, desto weniger entsprechen sie.« Der Japaner Soko Morinaga Roshi formuliert diesen Satz so: »Je mehr ihr sagt, je mehr ihr denkt, desto weiter entfernt ihr euch von der Wahrheit.« (Meißelschrift, S. 61/63)

Gemessen an solchen Weisheits-(und Wahrheits-) begriffen sind die Werke der abendländischen Weisheitsliebhaber, der Philosophen, zu wortreich. Selbst der von Platon dargestellte Sokrates hat erstaunlich viel reden müssen, bis er kurz vor seiner Verurteilung in seiner »Apologie« diese Worte sagen konnte: »Verglichen mit diesem Menschen bin ich doch weiser. Wahrscheinlich weiß ja keiner von uns beiden etwas Rechtes; aber der glaubt etwas zu wissen, obwohl er es nicht weiß; ich dagegen weiß zwar auch nichts, glaube aber auch nicht, etwas zu wissen. Um diesen kleinen Unterschied bin ich also offenbar weiser, daß ich eben das, was ich nicht weiß, auch nicht zu wissen vermeine.« (21 A-D) Die Weisheit des »Ich-weiß-daß-ich-nichts-weiß« steht am Ende eines langen Ringens darum, eben doch etwas zu wissen; selbst bei Sokrates also.

Wo Philosophie für eine Wissenschaft gehalten wird, braucht sie viele Worte. Wer aber das Wesen der Welt als Einheit erfaßt, kann eigentlich nicht viel berichten, weil alles mit allem zusammenhängt und alles, was er sagen könnte, seine Wahrheit nicht mehr berührt.

Woher kommt es, daß Weisheit im Sprachgebrauch unserer Zeit selbst bei Philosophen, die sie ja angeblich doch lieben, ins Hintertreffen geraten ist, gegenüber der Intelligenz und dem Beherrschen von Wissen? Es gibt Intelligenztests mit bezifferbarem Quotienten, aber keinen Weisheitsquotienten. Den kann es nicht geben, weil dort, wo Weisheit herrscht, weder etwas Meßbares noch sonst etwas Eindeutiges zu finden ist. Und gerade dies ist es, was sie der »Wissenschaft« so verdächtig macht. Ein Satz wie der von Saint-Exupéry, es gebe für den Menschen nur eine Wahrheit, nämlich die, die aus ihm einen Menschen mache, läßt eine große Weisheit erkennen, wissenschaftlich gesehen kann man mit ihm absolut nichts anfangen. Weisheit und Wissenschaft lassen sich also, obwohl beide Worte früher einmal dasselbe bedeutet hatten, nicht mehr auf einen Nenner bringen. Es gibt kein Programm, mit dem man Weisheit in die Wissenschaft integrieren könnte. Vielleicht ist das ein Grund dafür, daß Weisheit in ihr oft zu kurz kommt.

Weisheit als eine transzendente Kraft stand auch am Weltbeginn. Bei der Erschaffung der Welt nahm Gott nicht einen Gelehrten als Gehilfen, sondern ein weibliches Wesen, Sophia, die Weisheit. Die personifizierte Weisheit wird in der Ostkirche als die höchste der heiligen Gestalten verehrt, und Byzanz weihte ihr die größte Kathedrale: die Hagia Sophia in Konstantinopel. Die biblischen Nachrichten über die »Sophia« sind eher bescheiden, vermutlich wurden alte Texte, die sich mit der personifizierten Weisheit befaßten, nicht in die Bibel aufgenommen. In den »Sprüchen Salomos« (einer

Sammlung von Weisheiten aus verschiedenen Zeiten) wird die »Weisheit« besungen. Sie ist älter als die Schöpfung und war der Liebling des Schöpfers, hatte ihre »Lust« täglich und spielte vor ihm. Dieser Text aus dem achten Kapitel der Sprüche hat zu Überlegungen geführt: Ist Sophia das weibliche Gegenstück zum männlichen Schöpfergott? Wenn sie sagt: »Der Herr hat mich gehabt am Anfang seiner Wege, ehe er etwas schuf, war ich da«, ist sie dann ein weiblicher Bestandteil eines beide Geschlechter integrierenden Logos, also kein Geschöpf, sondern Mitschöpferin? Vielleicht haben die Philosophen diesen Gesichtspunkt viel zu lange nicht beachtet. Westliche Denker hatten zwar bis ins neunzehnte Jahrhundert von den Schriften östlicher Weisheit nur Bruchstücke, doch den Satz: »Narren reden tyrannisch, aber die Weisen bewahren ihren Mund« hätten sie schon immer in den Sprüchen Salomos (14,3) nachlesen können.

Vielleicht führen solche Erkenntnisse zu einer neuen Gestalt der Wissenschaft, in der der männliche Wille, sich durchzusetzen und mit seinem Intellekt zu herrschen, auf ein bescheideneres Maß zurückgeführt wird, zugunsten einer mehr von Weisheit als vom Willen dominierten Forschung.

Wille

Eine Katze »will« ins Haus, aber es ist verschlossen. Sie »entscheidet« sich dafür, es am Fenster zu versuchen, nicht an der Haustür, weil sie dort nicht gesehen würde. Sie schaut von unten zur Fensterbank hinauf. Sie konzentriert sich, spürt einen inneren »Ruck«, »es« macht mit ihr einen Satz, und plötzlich ist sie oben. Wenn der Mensch einen solchen Vorgang geistig nachvollziehen kann, trotz

aller sonstigen Unterschiede, wodurch ergeben sich dann die Besonderheiten des menschlichen Willens?

Der Mensch hat im Gegensatz zum Tier aufgrund seiner Vernunft eine wesentlich größere Gestaltungs- und Wahlfreiheit, er kann sich, wie man üblicherweise annimmt, zum Guten wie zum Bösen entscheiden, während das Tier nur »gut« sein kann. Natürlich ist es für die einzelne Maus nicht »gut«, wenn sie gefangen und verzehrt wird, aber wir akzeptieren diesen Zustand, weil er sich aus der Natur ergibt. Was ist aber, wenn auch der Mensch sich auf Triebe und Instinkte beruft? Warum soll das dann bei ihm nicht gut sein im Sinne der Ethik? Woher kommt der Unterschied? Hat denn der Mensch wirklich die Wahlfreiheit?

Diese alte Frage wurde im Humanismus wieder neu gestellt. Philipp Melanchthon (1497-1560) nennt »Wahlfreiheit« (*liberum arbitrium*) die Fähigkeit des Willens, was in sein Blickfeld kommt zu wählen und anzustreben oder aber zu verwerfen. An dieser Freiheit hat er Zweifel; sie sei durch zwei Faktoren behindert: »Durch die Schwäche nämlich, die mit uns zur Welt kommt, und den Teufel. Denn die verkehrten Regungen wirken im Inneren wie spitze Stacheln und heftige Feuerbrände. Die Menschen geben ihnen oft gegen den Rat ihres Verstandes auch dann nach, wenn sie sich mit etwas Anstrengung zügeln könnten.« (S. 95) Der Mensch hat also (zunächst) nur theoretisch einen freien Willen, in der Praxis spielt ihm der Teufel ständig Streiche. An der Frage, ob und inwieweit er dann überhaupt schuldig werden könnte, und wie er diese Schuld wieder loswerden kann, entzündete sich das Denken über Jahrhunderte hinweg. Anders als bei Melanchthon wurde die Frage später dann eher so gestellt: Was nützt uns die Suche nach dem Teufel, hat denn nicht jeder seinen eigenen, höchstpersönlichen Teufel oder Dämon, der ihm ständig seine guten Absichten

durchkreuzt? Wenn einer wegen der »spitzen Stacheln und Feuerbrände« seinem Verstand nicht folgen kann, was »will« er dann eigentlich? Wenn der menschliche Verstand sein Höchstes ist, warum ist er dann oft schwächer als sein Wille? Die »einfache« Antwort, fernab jeder psychologischen und neurologischen Erkenntnis: Der Wille spricht sich in dem aus, was man wirklich tut, nicht jedoch darin, was man zu wollen vorgegeben hat. Oder, wie Erich Kästner gesagt hat: »Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.« Man weiß es ja längst: Gute Absichten sind noch kein guter Wille. So gesehen ist der Wille oft ein arger Lügner. Man behauptet (und glaubt selbst daran), etwas Gutes tun zu wollen. Daß man es in Wirklichkeit nicht gewollt hat, merkt man erst dann, wenn man es nicht getan hat. Wenn es anders wäre, müßte man sagen, es gibt einen Willen, der dem Willen nicht gehorcht. Aber so ist das gar nicht. Man wollte letztlich nur das, was man getan hat. Man hatte allenfalls den Lügen des Willens geglaubt. Ein solcher Satz ist sehr unangenehm.

Eine gewagte Deutung versuchte Schelling mit dem Gedanken: »Wollen ist Ursein«. (Wesen der menschlichen Freiheit IV, S. 242) Der »Urwille« eines Menschen rührt aus den unentdeckten Tiefen seiner ganzen Persönlichkeit, die er sich (nach Schelling) selbst gewählt hat und ständig in seinem Willen zu leben wählt. Diese Entscheidung liegt, »außerhalb der Zeit«, was etwa so zu »verstehen« ist: Die Seele wählt sich selbst. Wer sich selbst wählt, ist auch selbst für sich verantwortlich, obwohl er in der einzelnen Situation nur so entscheiden kann, wie es sein Inneres ihm vorschreibt. Sein Wille wird ihm zum Schicksal, das (laut Schelling) »bis an den Anfang der Schöpfung zurückreicht«, was natürlich nicht zeitlich zu verstehen ist. Schöpfung, so gesehen, geschieht fortwährend, in jedem Augenblick, weil »im Früheren auch schon das Spätere mitwirkt, und alles in einem magi-

sehen Schläge zugleich geschieht.« (a.a.O., IV, S. 279) Der Wille ist also in jedem Augenblick frei und gebunden zugleich. Freiheit gibt es nach dieser Auffassung nur durch ein »In-Gott-Sein« (IV, S. 303), also durch das Bewußtsein, einem höherem Willen nicht nur ausgeliefert zu sein, sondern ihn zugleich selbst zu wollen und zu verkörpern. So kann der Mensch seinen Willen in Freiheit ausdrücklich bejahen.

Der Mensch nimmt nach christlicher Lehre seine Taten in die Ewigkeit mit: »Denn ihre Werke folgen ihnen nach«, schreibt Johannes in der Offenbarung (14,13). Dies stimmt insoweit auch mit der indischen Lehre vom Karma (oder Karman) überein. Die Taten, Werke, Handlungen (Karman) eines Menschen prägen sich so ins Allbewußtsein, daß sie bei einer Wiedergeburt neu in Erscheinung treten. Das Karma führt die Seele von Wiedergeburt zu Wiedergeburt, bis sie schließlich im Nirvana Erlösung findet. Der gegenwärtige Wille eines Menschen ist also durch frühere Existenzen vorgeprägt und mitbestimmt. In dem buddhistischen Grundlehrtext »das kleine Fahrzeug« (Hiayāna) sagt der Weise: »Durch die gegenwärtige Geistleiblichkeit wird ein gutes oder böses Karma geschaffen und durch dieses Karma kommt eine neue Geistleiblichkeit zustande.« (Buddhistische Grundtexte, S. 83)

Die »frühere« Tat prägt also den jetzigen Menschen. Diese Lehre blieb auch Schopenhauer nicht unbekannt. Er hat sich besonders intensiv mit der Frage befaßt, woher der Wille stamme, nicht nur in den beiden Teilen seines sogenannten Hauptwerks »Die Welt als Wille und Vorstellung«, sondern auch z. B. in seinen Schriften »Über den Willen in der Natur« und in seiner »Preisschrift über die Freiheit des Willens.« Die Grundlage der Schopenhauerischen Lehre ist in diesem Satz enthalten: »Jeder Mensch ist demnach das, was er ist durch seinen Willen, und sein

Charakter ist ursprünglich; da Wollen die Basis seines Wesens ist. (...) Er erkennt sich also in Folge und Gemäßheit der Beschaffenheit seines Willens.« (I, S. 384) Der Lebenswille ist demnach das Ursprüngliche im Menschen, man kann sich seinen Willen nicht aussuchen, er ist »erkenntnislos und ein blinder, unaufhaltsamer Drang«. (I, S. 361) Der Wille macht den Menschen erst zum Menschen und damit fähig, die Welt nicht nur zu erleben, sie entsteht erst als Vorstellung durch den Willen. »Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens.« (I, S. 526) Oder, noch deutlicher gesagt: »Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.« (I, S. 527) Der Lebenswille ist das Grundmotiv jedes Menschen. Aber dieses Motiv führt ihn in innere Qual und in den grimmigen, unstillbaren Durst des Eigenwillens. Immer mehr will der Mensch und ist doch nie zufrieden. Diesem ständig Unruhe stiftenden »Motiv« stellt Schopenhauer ein »Quietiv« gegenüber, das ihn zu Ruhe, Frieden und Gelassenheit bringt: Es ist die Verneinung des Willens. »(...) so ist Der, in welchem die Verneinung des Willens aufgegangen ist, so arm, freudelos und von Entbehrungen sein Zustand, von Außen gesehen, auch ist, voll innerer Freiheit und wahrer Himmelsruhe.« (I, S. 501)

Mit dieser Grundanschauung setzt Schopenhauer, auch wenn er nur allgemein darauf hinweist, altindische Weisheit fort. Aus dem Sanskrittext der über zweitausend Jahre alten »Bhagavadgita« kann man es schon erfahren: »Wer alle Begierden aufgibt, ohne Verlangen handelt, ohne Selbstsucht und Egoismus ist, dieser erlangt den Frieden.« (S. 146)

Wer meldet hier die schärfste Opposition an? Natürlich Nietzsche. Wie schon bei den Grundlagen der Moral, so schwingt auch zum Thema Wille Nietzsche die große Sense, um alle überlieferten Vorstellungen abzumähen. Sein Zarathustra distanziert sich von der üblichen (auch

von Schopenhauer gelehrt) Verdammung von Wollust, Herrschsucht und Selbstsucht. »Wollust: das große Gleichnis-Glück für höheres Glück und höchste Hoffnung (...) Herrschsucht: doch wer hieße es Sucht, wenn das Hohe hinab nach Macht gelüftet! (...) Und wer das Ich heil und heilig spricht und die Selbstsucht selig, wahrlich, der spricht auch, was er weiß, ein Weissager: >Siehe, er kommt, er ist nahe, der große Mittag!< Also sprach Zarathustra.« (II, S. 436 ff.) Zum Glück ist uns das Verlangen nach einem derartigen »Erlöser« gründlich vergangen.

Es bleibt die Frage, ob Wille ein biologisches, psychologisches oder philosophisches Phänomen ist. Vermutlich hat es keinen Sinn, solche Aspekte auseinanderzuhalten. Es sind verschiedene Betrachtungsweisen der Wirklichkeit, die eine Einheit darstellt. Bevor wir uns aber mit der Wirklichkeit befassen, sei ein kleiner Exkurs auf einen konkreten Gegenstand erlaubt, auf ein Ding, das es im Alltag nicht mehr gibt.

Winker

Wer kann sich noch an das rote Ding erinnern, das seitlich aus dem Auto ausklappte, und mit dem vor der Einführung der Blinklichter Autofahrer die Richtung anzeigen mußten und konnten, sofern es nicht mal wieder klemmte? Wer nicht ins Oldtimer-Museum gehen will, kann auch bei Heidegger nachschlagen, um genau zu wissen, was es damit auf sich hat. In seinem grundlegenden Werk »Sein und Zeit« (1927) beschrieb er diesen Gegenstand so: »An den Kraftwagen ist neuerdings ein roter, drehbarer Pfeil angebracht, dessen Stellung jeweils, zum Beispiel an einer Wegkreuzung, zeigt, welchen Weg der Wagen nehmen wird. Die Pfeilstellung wird durch den Wagenführer geregelt. Dieses Zeichen ist ein Zeug, das

nicht nur im Besorgen (Lenken) des Wagenführers zuhanden ist. Auch die nicht Mitfahrenden - und gerade sie - machen von diesem Zeug Gebrauch und zwar in der Weise des Ausweichens nach der entsprechenden Seite oder des Stehenbleibens. Dieses Zeichen ist innerweltlich zuhanden im Ganzen des Zeugzusammenhangs von Verkehrsmitteln und Verkehrsregelungen. Als ein Zeug ist dieses Zeigzeug durch Verweisung konstituiert. Es hat den Charakter des Um-zu, seine bestimmte Dienlichkeit, es ist zum Zeigen. Dieses Zeigen des Zeichens kann als >verweisen< gefaßt werden. Dabei ist aber zu beachten: dieses >Verweisen< als Zeigen ist nicht die ontologische Struktur des Zeichens als Zeug. Das >Verweisen< als Zeigen gründet vielmehr in der Seinsstruktur von Zeug, in der Dienlichkeit zu. Diese macht ein Seiendes nicht schon zum Zeichen.« (S. 78)

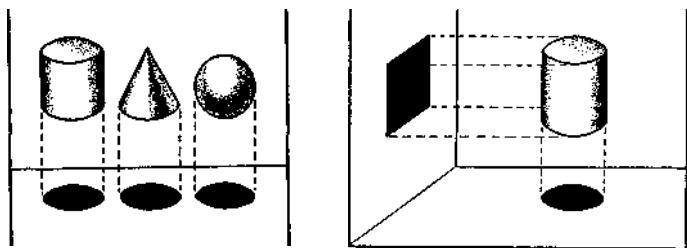
Dieser Originaltext aus Heideggers Werk »Sein und Zeit« ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür, bis in welche Verästelungen man seinem Denken nachspüren kann. So läßt Heidegger an vielen kleinen Beobachtungen erkennen, wie Worte und Begriffe dem Denken eine Bahn weisen, auf der es die Sprache verlassen kann, der Winker wird so zu einem »Zeigzeug« in Richtung Wirklichkeit.

Wirklichkeit

Wir nehmen die Dinge wahr und halten das Wahrgenommene für das Wahre, für das Wirkliche, für die Realität. Wir halten »unsere« Welt für »die« Welt. Das ist so auch natürlich, denn wir nehmen nur das wahr, was wir seit Urzeiten zum Überleben brauchen. Dahin hat uns die Evolution geführt. Zugleich sagt uns dies jedoch: Was wir nicht brauchen, das »berührt« uns nicht, das hat für uns (zunächst) keine Wirklichkeit. Wir sehen nur einen Teil

des Farbspektrums, nicht aber z. B. Infrarot und Ultraviolett. Wir hören nur einen Teil der Schallfrequenzen. Fledermäuse haben ein ganz anderes Gehör. Wir können im Vergleich zu Hunden nur ganz wenige Düfte wahrnehmen und unterscheiden. Was wissen wir von der den Insekten eigenen Welt? Wir können uns nur eine dreidimensionale Welt vorstellen. Andere Wesen erkennen eine andere Welt. Dies liegt auf der Hand. Überall werden uns die engen Grenzen unserer Sinne bewußt, und ausgerechnet das Wenige, was sie uns Menschen wahrnehmen lassen, soll die Wirklichkeit sein? Gewiß, technische Meßgeräte haben diese Grenzen erweitert. Die Uhr, die über Funkwellen die genaue Zeit wiedergibt bzw. »mißt«, das Elektronenmikroskop, das Wirklichkeiten zeigt, die dem normalen Auge unzugänglich sind, und viele andere technische Produkte erweitern die Möglichkeiten unserer Sinne. Das Grundproblem hat sich seit Platons Bild von den in der Höhle Gefangenen jedoch nicht geändert. Wir müssen nach wie vor unterscheiden zwischen dem, was wir direkt oder indirekt wahrnehmen können, und dem, was ohne uns »von selbst« ist.

Gibt es das Objektive, das außerhalb aller Wahrnehmung existiert, überhaupt? Was »sind« die Dinge, die nicht wahrgenommen werden?



Wenn wir die Schatten, die wir wahrnehmen, für die ganze Wirklichkeit halten: Bild a läßt drei gleiche Gegenstände erkennen, Bild b zwei verschiedene (aus Frankl: Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn)

Was wir einigermaßen so sicher wissen wie Descartes sein »cogito ergo sum«, ist nur, daß unsere Sinne auf irgendwelche, von außen kommenden Phänomene »ansprechen« und unserem Bewußtsein etwas zeigen, was wir für die Welt halten. Die Sinne schaffen uns also eine Vorstellung, die jedoch nicht die einzige ist. Träume bieten uns ja ebenfalls eine Vorstellung, obwohl die Sinne in ihnen nichts wahrnehmen.

Dieser Gedanke brachte schon Schopenhauer zum ersten Satz seines »Hauptwerks«, wenn er schrieb: »Die Welt ist meine Vorstellung.« Reicht es, wenn wir sagen: »meine« Vorstellung? Gewiß, was sich ein anderer Mensch vorstellt, das wissen wir nicht. Jeder kann etwas anderes für sich erfassen. Und schließlich können wir uns ja verständigen, aufeinander einschwingen. Alle Menschen sind miteinander (biologisch gesehen) nahe verwandt und haben seit Urzeiten gemeinsame Erfahrungen. Der Genetiker Martin Heisenberg spricht daher von einer vom Beobachter unabhängigen »kollektiven Vorstellung«, der die Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts unterschiedlich stark anhängen. (Mannheimer Forum 89/90, S. 12) Die menschliche Gemeinsamkeit macht es möglich, daß wir von »objektiven« Erkenntnissen sprechen können.

Wenn unsere Sinne auf materielle Reize reagieren, dann entsteht sogleich in diesem Zusammenhang wieder die alte Frage, was Materie denn überhaupt sei. Ohne auf kernphysikalische Erkenntnisse und Lehren näher einzugehen, kann man aus ihnen vorsichtig folgende These ableiten: Materie ist ein chaotischer Wirbel von Elementarteilchen, die sich aufgrund von Kraftfeldern zu Wahrscheinlichkeitsstrukturen zusammenfinden. Leider läßt diese Erklärung sehr vieles offen. Sie sagt z. B. nicht, was ein Elementarteilchen ist, ob es seinerseits etwas Materielles oder auch nur wieder ein letztlich geistiges Phänomen ist, außerdem bleibt offen, was eine Wahrscheinlich-

keitsstruktur ist. So verstanden, zerrinnt uns die Materie unter den Händen, es bleibt nichts konkret faßbar. Unsere Sinne sprechen nicht auf etwas Bestehendes an, sondern auf etwas, was in unablässiger Bewegung aus Entstehen und Vergehen zustandekommt. Selbst die »klassische« Lehre vom Atomaufbau läßt den »riesigen« Zwischenraum zwischen Atomkern und Elektronenbahnen »leer«, wir blicken auf etwas, was, so verstanden, zum größten Teil aus nichts besteht.

Aus solchen Phänomenen also konstruieren unsere Sinne die Welt. Wie sie das tun, ist noch nicht geklärt. Martin Heisenberg sagt dazu: »Es wird immer wieder gefragt, wo im Gehirn diese suggerierten Einzelfunktionen wieder zu der >Welt< zusammengesetzt werden. (...) Es gibt kein Abbild der Welt im Gehirn, es gibt nur die Welt selbst. Im Gehirn gibt es nur Veränderungen von Verhaltensdispositionen. (Über Universalien der Wahrnehmung, S. 59) Die Vorstellung einer objektiven, vom Beschauer abgetrennten Welt ist eine spezifisch menschliche Leistung.« (a. a. O., S. 69) Derartige Erkenntnisse führen zu den Thesen des »Radikalen Konstruktivismus«. Der Mensch ist es, der sich die Welt konstruiert. Aber was heißt in diesem Zusammenhang »Konstruktion«? Der österreichisch-amerikanische Biophysiker Heinz von Foerster verdeutlichte dies etwas näher. Zunächst geht auch er von dieser These aus: »Die Umwelt, so wie wir sie wahrnehmen, ist unsere Erfindung.« Aber wie »erfinden« wir? Dies klingt zu subjektiv, statt dessen, meint er, sei es besser zu sagen: wir errechnen sie (we compute). Dann stellt sich jedoch das Wort »Wirklichkeit« in den Weg. Es bleibt nicht beim Errechneten, denn dieses wird fortwährend in einen weiteren Errechnungsprozeß eingespeist. Zuletzt bleibt für Foerster nur noch diese These: »Prozesse des Erkennens sind unbegrenzte rekursive Errechnungsprozesse.«

Und die Wirklichkeit? Ist sie wirklich nur das, was uns die

Sinne über einen Errechnungsprozeß in das Bewußtsein schmuggeln? Die ziehenden Wolken über den Bergen, die Bäume im Wind, das Rauschen des Meeres, die duftenden Blumen auf der Wiese, ist alles das nur ein Werk der trügerischen Maya? Sollen wir vielleicht nicht doch lieber resigniert zu Feuerbach und seinem naiven Bekenntnis zu den Sinnen zurückkehren? Die Wissenschaft kann sich in fast allen ihren Bereichen mit der Welt begnügen, die vor uns erscheint. Braucht sie intuitive Vorausdenker, oder genügt ihr das Betasten der scheinbaren Realität?

Wissenschaft

»Wer nichts als Chemie versteht, versteht auch die nicht recht.« (J 860) Lichtenberg, von dem dieser Satz stammt, war als Experimentalphysiker zugleich einer der größten Philosophen Deutschlands, auch wenn er kein einziges systematisch philosophisches Werk geschrieben hat. Er war einer der letzten, der wie zuvor Kepler, Galilei, Newton, Descartes, Pascal und Leibniz philosophisches und naturwissenschaftliches Denken zu einer Einheit verschmelzen konnten. Erst die Aufklärung sorgte dafür, daß die Brücke über den immer tiefer und breiter werdenden Graben zwischen Geist und Natur abgebrochen wurde.

Seither mußte man sich zunehmend spezialisieren, um mit seinem Kopf aus der Masse der anderen herauszuragen, und sei es nur um wenige Millimeter. Für die geistigen Hintergründe ihrer Arbeit hatten und haben viele keinen Platz mehr im Kopf. Das Fundamentale ist schon da, wozu sollte man es befragen? Man kann wirksamere Heilmittel entwickeln, schnellere Autos konstruieren, bisher nicht mögliche Gehirnoperationen vornehmen und Wirtschaftszyklen neu erforschen, ohne sich je mit philosophischen Fragen auseinanderzusetzen.

Diese Dinge funktionieren auch ohne Philosophie. Sie funktionieren lange Zeit vielleicht sogar besser ohne sie, denn sie kann ja höchstens Bedenken anmelden. Mit philosophischen Experimenten kann man nichts beweisen, wohl aber mit physikalischen. Max Weber (1864-1920) sagte daher einmal: »Alle Naturwissenschaften geben uns Antwort auf die Frage: Was sollen wir tun, wenn wir das Leben technisch beherrschen wollen? Ob wir es aber technisch beherrschen sollen und wollen und ob das letztlich eigentlich Sinn hat: - das lassen sie ganz dahingestellt oder setzen es für ihre Zwecke voraus.« (Wissenschaft als Beruf, S. 27) Noch deutlicher formulierte dies Werner Heisenberg, einer der wenigen in unserem Jahrhundert, die den Graben zwischen Physik und Philosophie überbrücken konnten: »Das Vertrauen in die wissenschaftliche Methode und in das rationale Denken ersetzte alle anderen Sicherungen des menschlichen Geistes.« (Physik und Philosophie, S. 192) Heisenberg meinte mit geistigen »Sicherungen« auch die Religion, gegenüber der in der europäischen Naturwissenschaft eine »offene Feindschaft« entstanden sei.

Wenn sich die Naturwissenschaft mit dem objektiv Feststellbaren und Wiederholbaren beschäftigt, so ist dies aber in erster Linie ein Phänomen westlicher Kulturen. Auch wenn in der industriellen Welt oft nicht mehr zwischen Europa (einschließlich der Staaten mit einer aus Europa stammenden Kultur) und den asiatischen Industriestaaten grundsätzlich unterschieden wird, gibt es dort Zeichen einer anderen Tradition, die auch heute noch bewußt oder unbewußt das Denken prägen. Aus buddhistischer Tradition stammt das Yin-Yang-Symbol. Möglicherweise kann ein solches Symbol auch das westliche Denken beeinflussen.



Yin und Yang

Anscheinend fällt es vielen Menschen schwer, mit Dualismen umzugehen. Sie fragen nach Geist oder Materie, entweder - oder, ja oder nein, gut oder böse. Sie halten, je nachdem, Positivismus für gut und alles, was ihnen nach Esoterik riecht, für schlecht oder umgekehrt. Anscheinend muß es im Denken und Erkennen bei manchen zugehen wie im Sport: einer muß siegen, Punkte sammeln und recht haben. Das Geheimnis der Weisheit lag jedoch schon immer darin, in zwei gegnerischen Phänomenen gemeinsam die Wahrheit zu erkennen. Im dialektischen Prinzip gibt es keine siegende, bestehende Wahrheit, sondern nur eine aus Rede und Gegenrede entstehende.

In der chinesischen Tradition, die im Lauf der Jahrhunderte aus dem »Buch der Wandlungen« (»I Ging« oder »Yi-jing«) hergeleitet wurde, erscheinen die gegensätzlichen Urkräfte Yin und Yang zu einer Einheit verbunden. Yin verkörpert den Mond, die Schattenseite und indirekt das weibliche, materielle, passive, aufnehmende, gebärende, dunkle Prinzip; Yang dagegen die Sonne, die Lichtseite, das männliche, geistige, aktive, schöpferische, helle Prinzip. Die Einheit aus beiden ist das Tao, das Weltprinzip, der Sinn, der Logos. Wenn man diese Einheit auch als »das Göttliche« bezeichnen kann, dann unter dem Vorbe-

halt, daß dieses nicht nur das männlich-schöpferische, sondern auch das weiblich-gewährende, nährnde Prinzip enthält. Diese Einheit aus dem Wechsel aus Hell und Dunkel, wie sie auch durch die Mondphasen charakterisiert wird, entsteht durch die dynamische Linie, die Licht und Schatten trennt und zugleich verbindet. Die gegenseitige Durchdringung und Ergänzung, in der ein Teil des einen jeweils im anderen enthalten ist, gibt es in verschiedenen graphischen Fassungen. Indirekt kann man aus dem Symbol weitere Motive herleiten: Es ist nicht ein Gegeneinander, sondern ein Miteinander, das die Teile verbindet. Eines kann mit dem anderen nur dann etwas erreichen, wenn es auf einen Teil seiner Kraft verzichtet, wenn es zurücksteht zugunsten der Gesamtheit. Kants These von einer »reinen«, also klar und eindeutig von der bloßen Erfahrung abgrenzbaren Vernunft wäre unter dem Vorzeichen der Einheit aus Yin und Yang undenkbar. Daher sei hier dem chinesischen Zeichen das preußische gegenübergestellt - es existiert in der Philosophie natürlich nicht, es sind nur die alten preußischen Farben Schwarz und Weiß.



chinesisch



preußisch

Das abendländische Denken, soweit es in Descartes' und Kants Gefolge auf eindeutig funktionierende Systeme und klare Abgrenzungen baut, zielt auf Fortschritte in *einer* Richtung. Es setzt das mechanistische Denken voraus und in Kraft, es ermöglicht für etliche Jahre Wohlstand,

Weltraumfahrt und universelle Kommunikation. Die Zukunft muß zeigen, welches Prinzip die längere Lebensdauer hat.

Gibt es Möglichkeiten, Geist und Körper des Menschen auf ein Denken und Handeln einzustellen, das die immer wieder hervortretende Trennung überwindet und Einheit erfahrbar macht? Ein alter Versuch in dieser Richtung sind Lehre und Praxis des Yoga.

Yoga

Die grundlegenden Thesen des Yoga wurden schon vor rund zweitausend Jahren in den kurz und knapp gefaßten Sutren des Patanjali niedergelegt. Sanskrit eignet sich für eine knappe, abstrakte Ausdrucksweise, die in heutigen Sprachen nur durch Umschreibungen wiedergegeben werden kann. Ein Beispiel dafür: »yogas citta-vrtti-nirodhah« (Sutre 2). Frei übertragen bedeutet dies: »Yoga ist jener innere Zustand, in dem die seelisch-geistigen Zustände zur Ruhe kommen.« Dies ist zugleich eine Definition, der auch heute nichts hinzuzufügen ist. Der Weg dorthin ist jedoch nicht der der rationalen Erkenntnis wie in der westlichen Philosophie, sondern der der Übung. Sutre 12: »Das Zur-Ruhe-Kommen der seelisch-geistigen Vorgänge erlangt man durch >Übung< und >Loslösung<« Es folgen dann zahlreiche Lehren und alternative Wege: »Meditation mit Hilfe des Ausstoßens und Anhaltens des Atems führt zur Ruhe des Geistes« (Sutre 34). Der Atem ist die eigentliche zentrale »Anlaufstelle« für alle Yoga-Übungen. Er kann auf Gegenstände der äußeren Natur, aber auch des eigenen Körpers mit seinen in sieben »Chakren« eingeteilten Regionen hingeleitet werden. Das letzte Ziel der Yoga-Meditation sind Zustände wie die Auflösung des Ich-Bewußtseins, die Einswerdung mit dem Kos-

mos, die Erfahrung der ewigen Wahrheit und ähnliches. Dabei soll aus dem »Normalmenschen« nicht etwa ein Asket oder Einsiedler werden, sondern ein Mensch, dem für ein aktives Leben Kraft und Erfolg zufallen. Als irdische Ziele nennt Patanjali u. a. Gewaltlosigkeit, Frieden, Reifung der Taten, Kraft, Freude, Verbindung mit Gott und anderes.

Eine »Philosophie«, die in »einem Atemzug« zugleich Geist und Körper anspricht, mit wenigen Grund-Sätzen auskommt, und nachvollziehbare Erfolge ermöglicht (z. B. auch auf Gebieten wie Kunst und Musik), das gab es in westlicher Tradition nicht oder nur in Ansätzen. Der Körper blieb außen vor, wenn man von Fastenvorschriften und frommen Selbstgeißelungen, denen sich sogar noch ein Mensch wie Blaise Pascal unterzogen hatte, absieht. Andererseits Yoga nach westlicher Weise nur als eine Art Atemgymnastik und Muskelentspannung anzusehen, wird seiner östlichen Tradition auch nicht gerecht. Eigenartigerweise waren mittelalterliche Mystiker solchen Erfahrungen näher, obwohl zum indischen Denken damals keine Verbindung mehr bestand. Zum wahren Leben gelange man nicht durch die Bereitschaft zu glauben und auf weise Lehren zu hören. Dies lehrte der anonyme Frankfurter Mönch, der im späten vierzehnten Jahrhundert in mittelhochdeutscher Sprache die sogenannte »Theologia deutsch« verfaßte. Er beschrieb vier Voraussetzungen für die Einübung in die Kunst des mystischen Loslassens:

1. Man braucht Begierde, Fleiß und Ernst,
 2. man muß ein Vorbild haben,
 3. man muß auf seinen Lehrer achten,
 4. man muß es selbst angreifen und mit Ausdauer üben.
- Obwohl selbst Luther von der »Theologia deutsch« begeistert war und sie zweimal herausgegeben hat, ging eine solche auf selbstverantwortete Einübung gerichtete reli-

giöse Praxis in Europa mehr und mehr verloren. Gegenläufige Tendenzen kamen erst im zwanzigsten Jahrhundert wieder auf. Sie sind aber zunehmend auch an östlichen Lehren orientiert, wofür nicht nur Yoga steht, sondern auch Zen, dessen Praxis zum Teil sogar schon in christlichen Klöstern vermittelt wird.



Zen

»Einst richtete ein Mönch an Joshu eine Bitte. Er sagte: >Ich bin gerade in das Kloster eingetreten. Ich bitte dich, Meister, unterweise mich.< Joshu erwiderte: >Hast du gefrühstückt?< - Jawohl<, antwortete der Mönch. >Dann<, sagte Joshu zu ihm, >spüle deine Schalen.< Der Mönch kam zu einer Einsicht.« (Shibayama, Quellen des Zen, S. 88)

Um eine »Einsicht« geht es hier, die nicht aus der Ratio kommt, sondern ausdrücklich gegen sie gerichtet ist, um eine Auflösung der Vernunft zugunsten einer an nichts gebundenen, völlig freien Bewegung der seelischen Kräfte, ohne formale Logik, ohne ein allgemeinverbindliches a priori.

Der zitierte Text ist eines der sogenannten »Koans«, wie sie der Zen-Meister Mumon im dreizehnten Jahrhundert gesammelt hat. Es geht hier also nicht nur um die Vernichtung des Willens, wie sie der Theoretiker Schopenhauer (für andere) propagiert hatte, sondern um mehr: das Ich soll ausgeschaltet werden. Gegenüber den aktuellen Informationen, Systemen und Programmen wird also eine Art Zen-Tralverriegelung aufgebaut. Dabei können dann mit völliger Absichtslosigkeit Fähigkeiten auf neue Art entstehen und reifen. Klavierspielen, Judo, Malen, Bogenschießen und vieles mehr. So wird der galoppierende Bogenschütze zum Bestandteil eines »Systems«, das aus

ihm, dem Pferd, dem Bogen und dem Ziel besteht. Nicht er schießt, sondern es schießt und trifft im richtigen Augenblick. Im weiteren Sinn wird auch ein Maler Bestandteil eines Organismus, der sich aus ihm, seinem Modell, seinem Werkzeug, den Farben und der Leinwand zusammensetzt. Er stellt sich vor die Staffelei und läßt das Bild entstehen; nicht er malt, es malt aus ihm heraus. Das Ich tritt zurück und macht dem Ergebnis Platz. Hier zeigt sich eine alte Weisheit, die übrigens nicht auf Zen im formalen, historischen Sinne beschränkt ist. Die Ungewolltheit der wahren Kunst schilderte schon Meister Eckehart: »Wan wolte ein Maler aller striche gedenken an dem ersten striche, den er strichet, da enwürde niht üz.« (Deutsche Predigten und Traktate, S. 38) Man soll also nicht alle Pinselstriche im voraus bedenken, sonst würde nichts daraus werden, sondern man soll einfach drauflosmalen. Dabei ist vor einem gravierenden Mißverständnis dringend zu warnen. Die Kunst des »Drauflosmalens« kann man wie die des meditativen Bogenschießens erst nach jahrelangem, mühe- und leidvollen Suchen und Üben beherrschen.

Zen gilt als chinesische und darauf aufbauend japanische Entwicklung aus Buddhismus und Taoismus. Zwar wird es auch in Klöstern gelehrt und praktiziert, aber jeder religiöse Ausschließlichkeitsanspruch oder gar ein Heilsmonopol liegt ihm fern. Und so wird Zen von dem japanischen Mönch und Zen-Lehrer Zenkei Shibayama definiert: »Zen ist die von jedem einzelnen nach aufrichtigem und fleißigem Suchen, Forschen und Üben erfahrene und erwiesene Wahrheit als wesentliche Grundlage seiner Persönlichkeit.« (Quellen des Zen, S. 430) Davon abgeleitet ist »Zazen« die Zen-Praxis, den vollen Lotussitz mit geradem Rücken einzunehmen, das unterscheidende Bewußtsein völlig zu vernichten und so schließlich zu einem wahren Selbst zu erwachen, (a. a. O., S. 430)

Noch herrscht in der offiziellen Philosophie und Wissenschaft der westlichen Welt das diskursive Denken, das bewußte und konsequente Herleiten eines Gedankens aus dem vorhergehenden. Es gibt hier nur einen Glauben: Es ist der an die unbegrenzten Möglichkeiten der Ratio. Wer an ihm zweifelt, wird zum Ketzer, zum Dissidenten und mit entsprechender Verachtung verfolgt. Das zunehmende Interesse an östlichen Lebens- und Denktraditionen zeigt, daß die Fundamente eines einseitigen Bekenntnisses zum Berechenbaren und Wiederholbaren vielleicht doch nicht ganz so tragfähig sind, wie manche meinen. Schon das Hereinspielen des angeblich blinden Zufalls in alle Abläufe läßt Zusammenhänge errahnen, die über das hinausgehen, was die »bloße Vernunft« im Kopf zulassen will.

Zufall

Wittgensteins »Tractatus« beginnt mit dem Satz: »Die Welt ist alles, was der Fall ist.« Hätte er nicht auch so beginnen können: »Die Welt ist alles, was der Zufall ist«?

Der Würfel ist neben der Münze der einfachste »Zufalls-generator«. Daß man selbst etwas in Bewegung setzt, von dem man nicht weiß, wie es ausgehen wird, das hat Menschen seit jeher fasziniert. Sein (Zu-)Fall bedeutet im Spiel Glück oder Pech und zeigt auf die einfachste Weise, wie es auch im Leben zugeht.

Das Würfeln steht unter zwei widersprüchlichen Voraussetzungen: 1. Jeder einzelne Wurf ist innerhalb seiner sechs verschiedenen Möglichkeiten zufällig und vollkommen unbestimmt. Es gibt kein Gesetz einer Reihenfolge. Also gibt es auch keine Prognose.

2. Alle Würfe miteinander unterliegen dem Gesetz der Wahrscheinlichkeit. Je größer die Zahl der Würfe ist, desto

mehr nähert sich das Gesamtergebnis einer Verteilung, in der die Zahlen eins bis sechs gleich oft erscheinen.

Das Aufregende an diesem Ergebnis ist folgendes Paradox: Die Würfe sind »frei« und »nicht frei« zugleich. Daher taucht die nur scheinbar naive Frage auf: Woher »weiß« der Würfel im einzelnen Wurf, dessen Ergebnis doch vollkommen offen ist, daß er sich indirekt an die Gesetze der Wahrscheinlichkeit zu halten hat? Ist er also doch nicht frei? Wie wirken die abstrakten, geistigen Gesetze der Wahrscheinlichkeit auf den materiellen Vorgang des Würfeln? Ist hier eine der Nahtstellen zwischen Geist und Materie zu finden?

Es ist zu erwägen, ob die Gesetze der Wahrscheinlichkeit, die dem Zufall im Einzelfall freie Bahn lassen, ein Bestandteil der Struktur sind, die auch die Materie zusammenhält. Das System »Würfel und Fall« wäre dann, so verstanden, eine besonders lockere Form von Materie. Denn auch der zeitliche Abstand zwischen den Würfeln würde nur in extremer Vergrößerung das abbilden, was im Atom geschieht, das ja ebenfalls von einer Bewegung und somit von einer Nicht-Gleichzeitigkeit seiner Struktur lebt.

Eine befriedigende Erklärung und Antwort auf diese Frage wird nicht angeboten. Mit einer mathematisch-statistischen Analyse solcher Vorgänge läßt sich alles zeigen, aber nichts erklären. Denn noch herrscht bei vielen die irrige Annahme, mit der Berechenbarkeit eines Phänomens sei es schon durchschaut.

Ist das unerklärte Spannungsverhältnis zwischen Chaos und Ordnung, Freiheit und Abhängigkeit, oder zwischen Zufall und Notwendigkeit ein Bauprinzip der Welt? Gilt es als gemeinsame Grundlage für die Ausbreitung von Galaxien, für die Atomstruktur, für die Mechanik und zugleich auch für das menschliche Verhalten in der Gesellschaft? Noch bleiben Fragen offen: Warum lassen sich Einschaltquoten so leicht ermitteln, warum zeigen Hoch-

rechnungen wenige Minuten nach Schluß der Wahllokale schon ziemlich genau das Gesamtergebnis? Ist denn der einzelne Fernsehzuschauer und Wähler nicht völlig frei in seiner Entscheidung? Wie steht es um die Freiheit des einzelnen, wenn er als Nichtbefragter sich in demoskopische Strukturen einordnen läßt? Unterliegt die Freiheit des Elementarteilchens, des Würfels und des Menschen einem gemeinsamen Bauprinzip der Welt, das im Detail nie erkennbar wird und doch die Gesamtheit gestaltet?

Die Gemeinsamkeiten der Weltstruktur wurden und werden schon immer geahnt und gesucht. Aber die Suche nach einer mathematisch darstellbaren Weltformel ist möglicherweise nicht der richtige Weg.

Die Frage nach Strukturen, die nicht im Detail, sondern nur im Ganzen erkennbar sind, beschäftigt auch die Atomphysiker. Geradezu klassisch geworden ist die Formel vom »Gott, der nicht würfelt«, die Albert Einstein immer wieder gegen die u.a. von Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger und Max Born vertretene Ansicht geäußert hat, in der Quantenmechanik (im Verhalten der Elementarteilchen) gebe es keine Bestimmbarkeit, sondern nur Wahrscheinlichkeiten. Diese Kontroverse zog sich über Jahrzehnte hin, und Einstein gab nicht nach. 1926 schrieb er an Born: »Die Quantenmechanik ist sehr achtunggebietend. Aber eine innere Stimme sagt mir, daß das doch nicht der wahre Jakob ist. Die Theorie liefert viel, aber dem Geheimnis des Alten bringt sie uns kaum näher. Jedenfalls bin ich überzeugt, daß der nicht würfelt.« Achtzehn Jahre später (1944) war Einstein immer noch nicht abzubringen von seiner These: »Der große anfängliche Erfolg der Quantentheorie kann mich doch nicht zum Glauben an das fundamentale Würfelspiel bringen.« Und noch 1953, eineinhalb Jahre vor seinem Tod, blieb er bei seinem Glauben: »Es ist uns eben beschieden, daß wir alle für unsere Seifenblasen eintreten müssen. Wahrscheinlich hat

dies der >nicht würfelnde Gott< so bestimmt, den mir nicht nur die Quanten-Theoretiker, sondern auch die Gläubigen der Kirche der Atheisten bitter übel genommen haben.«

Die »Kirche der Atheisten« untersagt es (nach Einsteins eigener Erfahrung) einem Naturwissenschaftler, Gott auch nur zu zitieren. Vielleicht ist ihr »Non credo« die Angst vor einem Geist, der sich weder in der Retorte noch in einem rationalen Programm nachweisen läßt. Einsteins »kosmische Religiosität« und das von ihm beschriebene »verzückte Staunen über die Harmonie der Naturgesetzlichkeit« (Mein Weltbild, S. 17 u. S. 20) zeigt, wie wichtig ihm wie auch anderen der ganz großen Physiker ihre Offenheit gegenüber der Transzendenz war.

Das Problem Würfeln oder Nichtwürfeln ist vielleicht nur deshalb entstanden, weil man den Zufall als etwas für uns Nichtvorhersehbares falsch eingeschätzt hat. Wenn wir Menschen die >Strategien< des Zufalls nicht durchschauen können, warum sollte es dann Gott auch nicht können? Man könnte versuchen, die Quantenmechaniker und Einstein mit dieser Formel zu versöhnen: Gott würfelt, aber er weiß, wie der Würfel, zu fallen hat. Wir Menschen halten das für Zufall, weil wir Gottes Sinnggebung nicht durchschauen. Und doch: Der Sinn zeigt sich schon in den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit, auch wenn er sich in ihnen nicht erschöpft. Das einzelne zufällige Ereignis wird so zum Bestandteil einer Ordnung, deren Sinn aus der Zukunft stammt.

Zukunft

»Einmal Mond, hin und zurück«, das haben die Menschen schon ausprobiert. Aber wie sieht es aus mit der Fahrt: »Einmal in das Jahr 3000 hin und zurück« - oder ins Jahr 1000?

Wenn wir wie Einstein die Zeit als eine vierte Dimension auffassen, die sich nicht grundsätzlich von den drei »räumlichen« unterscheidet, dann müßte es theoretisch möglich sein, in der Zeit zu reisen wie im Raum. Dies wird körperlich nie Wirklichkeit werden, weil wir die zeitbestimmende Lichtgeschwindigkeit nie erreichen, geschweige denn übertreffen. Während wir die Reise in die Geschichte zumindest gedanklich nachvollziehen können, haben wir mit der Zukunft gewaltige Schwierigkeiten. Wenn sie als Reiseziel in der Zeitdimension möglich wäre, dann müßte daraus folgen, daß sie schon fertiggestellt zur Abholung bereitliegt. Wer von dieser Expedition ins Zukunftsland zurückkehrt (als vorzeitig gealterter oder wiederverjüngter Mensch), könnte seinen verdutzten Zeitgenossen von Dingen berichten, die es noch nicht gibt, zugleich müßte er verkünden, daß alles bis ins kleinste Detail vorherbestimmt ist und es so etwas, was wir Zufall nennen, gar nicht gibt. Eine deprimierende Kunde wäre dies für die konsequenten Anhänger der menschlichen Willensfreiheit!

Von der Gegenwart wissen wir nur eines bestimmt: sie ist in erster Linie das Ergebnis aller Zufälle, die es je gegeben hat. Wäre vor Tausenden von Jahren auch nur ein Blättchen eine Sekunde früher vom Baum gefallen, dann wäre alles vielleicht ganz anders geworden. Alle Gegenwärtigkeit hat unendlich viele miteinander verwobene Ursachen, und das für unser bescheidenes Erkenntnisvermögen Unbegreifbare ist, wie aus dieser unendlichen Zahl minimalster Zufälle der Logos, das Schöpferwort hindurchscheinen konnte. Wenn man aber die Zeit als vorhandene, über die Gegenwart hinausführende Linie ansieht, dann ist oder war alles schon immer da, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Schöpfung, so verstanden, geschähe dann nicht zu Beginn der Zeit, sondern immer neu, mitten in ihr. Sie fände lediglich an

einem anderen »Ort« statt, den wir wegen unserer vorgebuchten Trekking-Tour durch die Gegenwart nicht besuchen können. Vergangenheit und Zukunft, Weltbeginn und Weltende lägen dann auf einer ein für alle Mal bereiteten, zugleich existierenden und nicht existierenden »Ebene«. Dies verkündete Augustinus in seinen Bekenntnissen: »Deine Jahre stehen alle zugleich, denn sie stehen fest, werden nicht fortwährend von herkommenden verdrängt, denn sie gehen nicht vorüber. (...) Dein heutiger Tag ist die Ewigkeit.« (S. 311)

Die Zukunft wäre dann nur der Teil des Weltbuchs, das noch nicht gelesen ist. Seltenen Menschen und Menschen in seltenen Augenblicken mag es dann »vergönnt« sein, einen scheuen Blick auf die hinteren Seiten zu werfen. Auch Leibniz war von diesem Zustand der Welt überzeugt. Unsere Seele, meinte er, kenne dunkel und verworren alle Dinge aus der Zukunft, denn sie (die Seele) sei »die eigentliche Ursache dessen, was ihr begegnen wird.« (Brief vom 30. April 1687, Hauptwerke, S. 82) Zugleich weist aber Leibniz auch darauf hin, der künftige Zustand sei eine Folge des vorhergehenden. Wie reimt sich dies zusammen? Nach unserer gewöhnlichen Vorstellung passen diese beiden Aussagen nicht zueinander, denn entweder kommen die Kausalitäten aus der Vergangenheit, so wie wir es gewohnt sind zu denken, oder sie kommen aus der (in der Seele angelegten) Zukunft, eine Annahme, mit der wir uns schwertun. Aber noch schwerer wäre es, sich vorzustellen, daß die Ursachen aus den beiden entgegengesetzten Richtungen auf uns zufließen und sich genau in dem Moment vereinigen, den wir jetzt erleben.

Wenn Zeit und Zukunft also ganz anders sein sollten, als wir sie erleben, was haben wir dann davon? Die Evolution hat uns zu einem Wesen gemacht, das den Strom der Zeit als Fluß aus einer Richtung erlebt. Was die Zukunft heute

schon vorbereitend bewirkt, das müssen wir, sofern es nicht in Wiederholung ewiger (von uns schon erforschter) Naturgesetze geschieht oder wir es absichtlich selbst planen und verwirklichen, als Zufall bewerten, denn wir wissen ja nicht, worauf es hinauslaufen soll. Erst im nachhinein können wir beurteilen, daß alles so hat kommen müssen, wie es gekommen ist, damit die Welt das werden konnte, was sie jetzt in diesem Augenblick ist. Und was wir heute sehen, das ist, wenn wir uns dieser Überzeugung anschließen, zugleich auch schon ein Werk der Zukunft, in deren Schatten wir leben. Sie bereitet ihre Vergangenheit vor. Bei solchen Überlegungen macht uns unser Alltagsverstand Schwierigkeiten. Aber ist dies ein Grund, sie deshalb nicht anzustellen?

Wir nähern uns dem Ende der Reise durch die Philosophie. Die Zukunft strahlt auf die Gegenwart oder wirft auf sie ihre Schatten. Aber diese Erkenntnis wird nur einen Teil der Menschen überzeugen können, weil wir aus der Zukunft keine sicheren Daten bekommen können. Hoffnungen sind zwar immer gut, aber wenn sie nicht auch mit Zweifel und Skepsis gepaart sind, werden Menschen leicht zum Opfer verblendeter Visionen. Der Zweifel an dem, was man gerne glauben und hoffen möchte, ist eine Kraft, die die Philosophie weiterrückt, wenn auch nie zuvor bekannt ist, was sie ausrichtet und anrichtet.

Zweifel

»Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wieviel Falsches ich in meiner Jugend habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich hernach darauf aufgebaut. (...) Alles nämlich, was ich am ehesten für wahr gehalten habe, verdanke ich den Sinnen oder der Vermittlung der Sinne. Nun aber bin ich dahintergekommen, daß

diese uns bisweilen täuschen, und es ist ein Gebot der Klugheit, denen niemals ganz zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben.« Rene Descartes, aus dessen erster Meditation (S. 31) diese Sätze stammen, war der klassische Zweifler. Er zweifelte so lange an allem, bis ihm schließlich nur noch sein »cogito ergo sum« übrigblieb. Auf dieser Grundhaltung baute die Aufklärung bis hin zu Kant.

Zweifel (Zwiefalt) bereitet die Zerspaltung einer alten Wahrheit vor und schafft dadurch Platz für eine neue. Denn der Weg in die Wahrheit muß in die Irre führen, wenn nicht immer wieder an ihm gezweifelt wird. Karl Popper faßte dies so zusammen: »Alle Menschen sind fehlbar, und unsere Suche nach objektiver Wahrheit ist bedroht von unserer Hoffnung, sie bereits gefunden zu haben.« (Objektive Erkenntnis, S. 7) Oder kürzer: Der ärgste Feind der Wahrheit ist die Überzeugung, sie zu kennen. Der Zweifel und schließlich die Widerlegung einer These, die für die Wahrheit gehalten wird, ist der eigentliche Motor des Fortschritts. Nur so kommen wir der objektiven Wahrheit einen Schritt näher.

Aus dem Zweifel, der ja zunächst nur ein Infragestellen ist, kann Verneinung entstehen. Kants aufklärerisches Herausdestillieren der »reinen« oder »bloßen« Vernunft aus einem metaphysischen Gebräu führte zu neuen Unterscheidungen, denen man ihre Herkunft aus dem Zweifel kaum noch anmerkt. Was mit Descartes begonnen hatte, erreichte mit Kant einen Höhepunkt, der nicht mehr übertroffen wurde. Der russische Philosoph Arseni Gulyga kann dies sicher beurteilen: »Die klassische deutsche Philosophie ist nicht nur ein Fundament unseres heutigen Wissens, sondern selbst ein erhabenes Gebäude. Sie ist einmalig wie die antike Plastik, wie die Malerei der Renaissance oder die russische Literatur des neunzehnten Jahrhunderts.« (Die Klassische deutsche

Philosophie, S. 5) Zu solchen Höhen wäre das Denken ohne die fortwährenden, alles in Frage stellenden Impulse aus dem Zweifel am Bestehenden nicht emporgestiegen. Während die östliche Philosophie in uralten Traditionen verharrte, weniger nach objektiver Wahrheit als nach psychischer Erlösung suchte, blieb die westliche immer in Bewegung, auch wenn es manchmal eine kreisförmige war.

Kann und muß der Zweifel jedoch immer nur Fortschrittlicheres, »Besseres« hervorbringen? Diese Frage drängt sich einem dann auf, wenn man in der Philosophie nicht nur das bewundert, was als neuestes Werk gerade auf den Markt gekommen ist, sondern wenn man Werke aus allen Epochen für zeitlos und auf alle Zeiten bezogen ansieht. Wie große Kunstwerke nicht veralten, so haben auch die Produkte großer Denker nie an Aktualität verloren. Sie sagen uns heute und in Zukunft auch dann und insoweit etwas, als sie sich in ihren Ergebnissen widersprechen. Selbst noch ihre Irrtümer zeichnen etwas nach, was über ihre Zeit hinausreicht. In unserer Reise entlang dem philosophischen Alphabet wurden daher bewußt die »Klassiker« des Denkens möglichst mit ihren eigenen Sätzen herbeizitiert. Viele ihrer Denkgebäude blieben bestehen, auch nachdem ihre Konstruktion von Nachfolgern bezweifelt, widerlegt und als überholt erklärt worden war. Es wurde aber meist nicht auf Neuland gebaut. Teils wurde auf den alten Fundamenten weitergezimmert, teils wurden die Bauwerke restauriert. Manche stehen unter Denkmalschutz oder leuchten als erhabene Tempelruinen in die Zukunft. Die Gegenwart als kleiner Augenblick der Weltgeschichte darf ihre Befindlichkeit nie überbewerten. Im weiten Zusammenhang bleibt sie jeweils nur eine Episode.

Das diskursive, rationale Denken auf positivistischer Grundlage, das die heutige »offizielle« Lehre ist, wird von

seinen Vertretern als unerschütterliches Dogma verteidigt. Wer zweifelt, kann aber nur dann etwas bewirken, wenn er nicht nur das in Frage stellt, was schon die weisen Großväter gestört hat, sondern wer dort zweifelt, wo sich heute alle einig zu sein scheinen, wo heute Wahrheiten als unumstößlich gelten. Und so stellt sich die Frage: Woran müssen wir heute zweifeln?

Der die derzeitige wissenschaftlich-technische Welt beherrschende Positivismus ist ein entfernter, vielleicht auch etwas degenerierter Abkömmling von Renaissance und Aufklärung. Ein neuer Zweifel könnte jedoch möglicherweise gerade dieses gegenwärtige Weltbild in Frage stellen. Der Versuch, die Welt allein mit rationalen Methoden zu beherrschen und alles andere Denken als überholt anzusehen, hat seine Bewährungsprobe in den letzten drei Jahrhunderten, wenn man den heutigen Zustand der Welt als Ganzes ansieht, nur unvollkommen bestanden. Er muß auf den Prüfstand. Nur so gibt es neue, andersartige Fortschritte als die gewohnten, die nicht in die ersehnte Richtung führen. Dieser Zweifel ist noch nicht die Verneinung der die »moderne« Welt beherrschenden Ideologie, sondern zunächst nur ihre Infragestellung. Um Alternativen zum einseitig materialistisch geprägten Denken zu finden, genügt vielleicht schon eine kritische Neuformulierung vorhandener Weisheiten, denn Alternativen sind seit Jahrtausenden auf dem Markt. Viele von ihnen haben trotz aller menschlichen Unvollkommenheit und Zwietracht ihre Bewährung schon bestanden. Eines muß man dabei allerdings beachten: Es gibt kein Zurück! Es geht nicht darum, früheres Denken wieder aufzuwärmen, sondern es in die Weiterentwicklung mit einzubeziehen.

Und was geschieht, wenn ein Philosoph dies alles weiß, es jedoch für undiplomatisch hält, Farbe, ja überhaupt etwas zu bekennen, was die ihn tragende Gesellschaft stören könnte? Was bleibt, wenn jemand als einzige Über-

zeugung die hat, er könne ja doch nichts ändern? Dann bleibt ihm nur noch der Zynismus, mit dem die Philosophie und dieses Buch enden.

Zynismus

Zu den Zeiten von Platon und Sokrates gab es in Athen als Bürgerschreck eine Gruppe von geistreichen, aber stinkenden Stadstreichern und Aussteigern, die Kyniker genannt wurden. Ihr Haupt war ein gewisser Antisthenes, ihr berühmtester Vertreter Diogenes von Sinope. Geschrieben hat der vermutlich nichts, er brauchte den Menschen nichts zu lesen zu geben, es genügte ihm, sich selbst und seine Vorstellung vom Leben zu zeigen; er verkörperte seine Philosophie in sich selbst. Er soll ohne jeden Besitz in einem Faß gehaust, mit der Laterne »Menschen« gesucht und zu Alexander gesagt haben, als der versprach, ihm einen Wunsch zu erfüllen: »Geh mir aus der Sonne!« Die Kyniker waren nicht nur extrem bedürfnislos, sondern auch schamlos. Sie lehnten materielle Werte und traditionelle Sitten ab. Sie lebten wie streunende Hunde (griechisch: kyon, wobei das Wort Kynismus auch anderer Herkunft sein könnte). Es wird sogar erzählt, Diogenes habe mit schmutzigen Füßen bei Platon zu Hause auf Bett und Teppichen herumgetrampelt.

Obwohl es solche Kyniker seither zu fast allen Zeiten gegeben hat und gibt, geht es hier um einen entfernten, anders gearteten, zivilisierten Abkömmling, der im Deutschen mit Z geschrieben wird. Diese Unterscheidung zwischen Kyniker und Zyniker mit verschiedener Bedeutung des Wortes gibt es in anderen Sprachen nicht: So haben Engländer (cynic) und Franzosen (cynique) dafür ein gemeinsames Wort.

Der zivilisierte Zyniker ist nicht auf einen Typ festzule-

gen. Genau kann man ihn nie fassen, denn er gibt sich situationsbedingt. Jedes Problem und jede Zeit haben ihre eigenen Zynismen. Der klassische Zyniker ist Mephisto. Er berät den lernbegierigen Schüler mit überlegenem Geist und Ironie (Goethe, Faust I):

MEPHISTOPHELES:

Am besten ists auch hier, wenn Ihr nur einen hört

Und auf des Meisters Worte schwört.

Im ganzen - haltet Euch an Worte!

Dann geht Ihr durch die enge Pforte

Zum Tempel der Gewißheit ein.

SCHÜLER: Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein.

MEPHISTOPHELES: Schon gut! Nur muß man sich nicht allzu ängstlich quälen;

Denn eben wo Begriffe fehlen,

Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.

Mit Worten läßt sich trefflich streiten,

Mit Worten ein System bereiten,

An Worte läßt sich trefflich glauben.

Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben.

Mephisto macht sich hier über die Scholastik, ja über den gesamten Professorenernst lustig, indem er scheinbar für sie wirbt. Er arbeitet nicht nur mit Ironie, sondern mit versteckten Vorbehalten, die dem harmlosen Schüler nicht auffallen.

Der Zyniker hat den Glauben an das, was er tut und sagt, verloren oder nie besessen. Seine einzige Wahrheit ist die, daß alle Wahrheiten im Grunde gleichwertig und/oder nutzlos sind, daher verachtet er sie mitsamt den Menschen, die von ihnen leben. Er fühlt sich wie einer, der sie alle ausprobiert und verworfen hat. Oder, wie Peter Sloterdijk in seiner »Kritik der zynischen Vernunft« sagt: »In der Wurstigkeit gegen alle Probleme liegt

die letzte Vorahnung davon, wie es wäre, ihnen gewachsen zu sein. Weil alles problematisch wurde, ist auch alles irgendwie egal.« (S. 17) Dies ist die Haltung des Menschen, der bekennt: Die Lage ist hoffnungslos, aber nicht ernst.

Epilog

Die Philosophie in dieser Reise von A bis Z begann mit dem Abbild, dem ersten Versuch, die Wirklichkeit als ein vom Menschen abgesondertes Objekt zu fassen. Dieses Objekt verließ im Moment des Entstehens die menschliche Verfügungsgewalt. Es machte sich selbständig. Dem Denker geht es wie dem sagenhaften Pygmalion, der sich in eine von ihm geschaffene Statue verliebt und sie ehelicht, nachdem ihr Venus Leben eingehaucht hatte. Das Denken, das der Mensch für sich entwickelt hatte, führt ein Eigenleben, es entwindet sich immer wieder der menschlichen Gewalt. Auch die Natur widersetzte sich seinem Willen. Und doch will der Mensch herrschen. Aber der Konflikt zwischen Menschengeschlecht und Gottheit war von Anfang an vorgezeichnet. Die ethische Grundfrage nach Gut und Böse trieb den Menschen aus dem Paradies der Schuldunfähigkeit. Er nahm es auf sich, zu suchen und zu irren. Und daraus baute er sich immer kunstvollere Denkgebilde. Sein Suchen ging in verschiedene Richtungen: Er suchte nach dem Beginn der Welt aus der göttlichen Hand und erlebte dabei mythologische und religiöse Wahrheiten. Die andere Richtung zielte auf die Beherrschung der Natur. Dabei vervollkommnete er nicht nur seine materiellen, sondern auch seine Denkwerkzeuge und ihre Anwendung. Dies geschah über Jahrtausende in einem langen evolutionären Prozeß.

Aber vielleicht nur ein einziges Mal gelang eine Explosion des Denkens. Das war, als die griechischen Denker sich aus alten mythologischen Strukturen befreiten und einen bis dahin in dieser Form nicht vorstellbaren Zugang zum abstrakten Denken fanden. Die Griechen vollendeten etwas, was ihre geistigen Vorgänger (z. B. die Phönizier)

begonnen hatten. Unser heutiges Denken wäre ohne die griechische Klassik und ihre römische Überlieferung in dieser Form nicht möglich geworden. Wenn man jedoch die Zeugnisse der griechischen Philosophie wirklich verstehen will, dann muß man immer sich darüber im klaren sein, daß ihr Versuch, die Welt zu begreifen, einen geordneten Kosmos voraussetzte. Natur und Geist fließen aus einer einheitlichen Quelle, man kann sie nicht getrennt betrachten. Etwas anderes hatten auch die Mythen nicht berichtet. Bis in die Zeit der Renaissance und teilweise noch darüber hinaus war Philosophie in beiden auseinanderstrebenden Reichen beheimatet, sie überbrückte die Suche nach Gott und die nach Naturbeherrschung. Die Untrennbarkeit der Weltsicht war für die Denker Existenzgrundlage. Dafür haben sie gekämpft und teilweise mit ihrem Leben bezahlt. Sokrates wurde zum Trinken des Schierlingsbechers gezwungen, Meister Eckeharts Lehren wurden von der päpstlichen Kurie verurteilt, Galilei wurde zum Widerruf gezwungen, Giordano Bruno starb für seine Philosophie auf dem Scheiterhaufen, gegen Spinoza wurde von seinen jüdischen Glaubensbrüdern ein Bannfluch verhängt...

Mit der Vertiefung des Grabens zwischen Geist und Natur, spätestens seit der Aufklärung muß sich jedoch die Philosophie zunehmend auf eine mehr oder weniger neutrale und profane Schiedsrichterrolle beschränken. Wahrheiten, um die man einst gerungen und gekämpft hatte, wurden verfügbare Handelsmasse. Wenn in einer kulturellen Spätzeit der Eindruck entsteht, alles Wesentliche sei schon gedacht und gesagt, und es hänge ja schließlich nicht alles von solchen Lehren ab, dann bedeutet dies natürlich noch lange nicht, daß die Produktion philosophischer Werke aufhört. Doch sie bekommen eine neue Qualität. Die Liebe zur Weisheit und das Ringen um Wahrheit kann sich in ein immer komplizierter werden-

des sophistischen Gesellschaftsspiel um Teilweisheiten verwandeln. Es geht von der Annahme aus, jeder könnte alles wissen. Zwar ist dieses Wissen nicht aktuell in den Köpfen verfügbar, weil die geistige Kapazität des einzelnen Menschen nicht oder nur minimal wächst im Vergleich zur Produktion von Wissen. Aber die Einsicht der Denker, alles was an Wissen produziert wird, könnte von jedem jederzeit abrufbar werden, muß ihre mentale Befindlichkeit beeinflussen. Sie können nicht mehr so tun, als ob die Vermittlung von Weisheit und Wissen von ihrer persönlichen Ausstrahlung abhinge. Wer aber in der Überzeugung lebt (und dementsprechend schreibt), seine Weisheit gehe allenfalls noch die Bibliotheken, Datenbanken oder einige Fachkollegen an, die ja sowieso auch schon längst alles zu wissen glauben, der ist nicht mehr bereit, seine Existenz dafür aufs Spiel zu setzen. Er braucht sich auch nicht vor denen verantwortlich zu fühlen, deren Denken nicht von einem materialistischen Konsens geprägt ist. So kann es dann passieren, daß z. B. ein Philosoph auf einem Kongreß seine Fachkollegen darüber belehrt, die philosophischen Leib-Seele-Betrachtungen seien nur ein »romantisches Geschwätz« - ungeachtet der Tatsache, daß man sich darüber seit 2500 Jahren sehr ernste und - im Gegensatz zu diesem »Gelehrten« - nicht zynische Gedanken gemacht hat. Die Verachtung dessen, was unser Denken seit Jahrtausenden geprägt hat, ist ein Symptom einer Zeit, die geistig am Ende ist.

Aus der Heiligkeit des Abbilds wird die Beliebigkeit dessen, was in Fachkreisen marktgängig ist. Der Zyniker weiß das, ist jedoch nicht bereit oder in der Lage, dies zu ändern. Und so steht Zynismus am Ende der Philosophie. Zynismus erzeugt weder Impulse noch Aufbruchstimmung, er vernichtet sie. Aus ihm geht nichts hervor.

Dieses Ende muß nicht zeitlich zu verstehen sein. Aus

dem Humus einer zerfallenen Ordnung kann jederzeit wieder Neues erwachsen. Dazu braucht es generative Kräfte. Sie können in Menschen entstehen, die das Stauen über die Schöpfung am eigenen Leib erfahren haben. Sie suchen auf neuen Wegen nach einem neuen Abbild der Welt. Nur das Neue kann begeistern. Vielleicht trägt es zeitlose Züge, die sich aus dem immer von neuem mißlingenden und doch hoffnungsvollen Streben ergeben, Gott ähnlich zu werden.

Literatur

ADORNO, THEODOR W.: Eingriffe - Neun kritische Modelle, Frankfurt am Main 1963

-. Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main 1970

Das ägyptische Totenbuch, übersetzt und kommentiert von Gregoire Kolpaktchy, Bern-München 1970

ANDREAE, JOHANN VALENTIN: Christianopolis (1619), aus dem Lat. von Wolfgang Biesterfeld, Stuttgart 1975

Apokryphe Bibel - Die verborgenen Bücher der Bibel, herausgegeben von Erich Weidinger, Augsburg 1991

ARISTOTELES: Hauptwerke, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Nestle, 8. Aufl., Stuttgart 1977

-. Die Nikomachische Ethik, deutsch von Olof Gigon, Zürich und München 1967

AUGUSTINUS, AURELIUS: Bekenntnisse, deutsch von Wilhelm Timme, Zürich 1950, 1958

-. Vom Gottesstaat (De civitate dei), deutsch von Wilhelm Timme, Zürich 1955, 1977

BERKELEY, GEORGE: The Principles of Human Knowledge (1710), London 1962

Die Bhagavadgita - Sanskrittext mit Einleitung und Kommentar von S. Radakrishnan, deutsch von Siegfried Lienhard, Baden-Baden o. J.

BLOCK, ERNST: Geist der Utopie (1918/23), Frankfurt am Main 1964

-. Das Prinzip Hoffnung (1942/49), zit. nach Freiheit und Ordnung (ausgew. Schriften), Frankfurt am Main 1972

BRUNO, GIORDANO: Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen (1584), deutsch von Adolf Lasson, 6. verbesserte Auflage, Hamburg 1983

-. Über das Unendliche, das Universum und die Welten (1584), deutsch von Christiane Schultz, Stuttgart 1994

Buddhistische Grundtexte, übersetzt und herausgegeben von Helmuth von Glasenapp, Düsseldorf-Köln 1956

- CAMUS, ALBERT: Der Mythos von Sisyphe (1942), deutsch von H. G. Brenner und W. Rasch, Düsseldorf 1956
 -: Die Pest, deutsch von Guido C. Meister, Hamburg 1950
 CHARGAFF, ERWIN: Bemerkungen. Stuttgart 1981
- DARWIN, CHARLES: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl (1859), deutsch von Carl W. Neumann, Stuttgart 1963
 DESCARTES, RENE: Philosophische Schriften, Hamburg 1996
 DIDEROT, DENIS: Ein Lesebuch für unsere Zeit, Berlin und Weimar 1989
 VON DITFURTH, HoiMAR (Herausgeber): Information über Information - Starnberger Gespräche 1968, Hamburg 1969
 DSCHUANG Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm, Düsseldorf-Köln 1969
 DÜRR, HANS-PETER (Hrsg.) Physik und Transzendenz, Bern-München-Wien 1986
 DÜRRENMATT, FRIEDRICH: Philosophie und Naturwissenschaft, Zürich 1988
- ECCLES, JOHN C. und DANIEL N. ROBINSON: Das Wunder des Menschseins - Gehirn und Geist, deutsch von Agnes und Peter Löns, München 1985
 MEISTER ECKEHART: Deutsche Predigten und Traktate, herausgegeben und übertragen von Josef Quint, München 1963
 die Edda: Übertragen von Felix Genzmer, Jena 1933
 EINSTEIN, ALBERT und MAX BORN: Briefwechsel 1916-1955, München 1969
 -: Mein Weltbild, Zürich o. J.
 EPIKUR: Philosophie der Freude, ausgewählt und übersetzt von Johannes Mewaldt, Stuttgart 1973
 ESSLER, WILHELM K.: Einführung in die Logik, Stuttgart 1966
- FEUERBACH, LUDWIG: Anthropologischer Materialismus, Ausgewählte Schriften, Frankfurt-Berlin-Wien 1985
 -: Das Wesen der Religion (1845), herausgegeben und eingeleitet von Albert Esser, Heidelberg 1983

- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB: Die Bestimmung des Menschen (1800), Berlin 1924
- : Werke, ausgew. und eingeleitet von Franz Gottwald, Berlin 1924
- VON FOERSTER, HEINZ: Das Konstruieren einer Wirklichkeit. In Paul Watzlawick: Die erfundene Wirklichkeit, S. 39 ff.
- FRANKL, VIKTOR E.: Im Anfang war der Sinn, Wien 1982
- : Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn, Neuausgabe, München 1985
- FREUD, SIGMUND: Zur Psychopathologie des Alltagslebens, Frankfurt am Main 1954
- : Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt am Main 1974
- GEROK, WOLFGANG u.a. (Herausgeber): Ordnung und Chaos in der unbelebten und belebten Natur, Stuttgart 1989
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG: Naturwissenschaftliche Schriften, Herausgegeben von Rudolf Steiner, 3. Aufl., Bern 1949
- GROF, STANISLAV: Das Abenteuer der Selbstentdeckung, deutsch von Wolfgang Stifter, München 1987
- GULYGA, ARSENI: Die klassische deutsche Philosophie, deutsch von Wladislaw Hedeier u.a., Leipzig 1990
- HAWKING, STEPHEN W.: Eine kurze Geschichte der Zeit - Die Suche nach der Urkraft des Universums, deutsch von Hainer Kober, Reinbek bei Hamburg 1988
- : Einsteins Traum - Expeditionen an die Grenzen der Raumzeit, deutsch von Hainer Kober, Reinbek bei Hamburg 1993
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: Werke (in 20 Bänden) Frankfurt am Main 1986
- HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit (1926), Tübingen 1968
- HEISENBERG, MARTIN: Über Universalien der Wahrnehmung und ihre genetischen Grundlagen. Mannheimer Forum 89/90, München 1990, S. 11 ff.
- HEISENBERG, WERNER: Physik und Philosophie, Stuttgart 1959
- : Der Teil und das Ganze - Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München 1969
- HERRIGEL, EUGEN: Zen in der Kunst des Bogenschießens, Bern und München 1953

- HOBBS, THOMAS: Leviathan (1651), London 1968
 -: Leviathan, deutsch von Jakob Peter Mayer, Stuttgart 1970
- HORKHEIMER, MAX: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Gesammelte Schriften Bd. 6, Frankfurt am Main 1991
- HUME, DAVID: A Treatise of Human Nature (1739), London 1969
- JASPERS, KARL: Der philosophische Glaube (1947), München 1974
 -: Einführung in die Philosophie, München 1955
 -: Existenzphilosophie, Berlin 1956
 -: Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962
 -: Schicksal und Wille - Autobiographische Schriften, München 1967
- JEANS, JAMES: In unerforschtes Gebiet, in: Dürr, Hans-Peter (Hrsg.), Physik und Transzendenz, Bern-München-Wien 1986
- JONAS, HANS: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt am Main und Leipzig 1992
 -: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt am Main 1979
- JUNG, CARL GUSTAV: Mensch und Seele, ausgewählt und herausgegeben von Jolande Jacobi, Ölten 1971
 -: Erinnerungen, Träume und Gedanken, aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffö, Ölten 1971
- KANT, IMMANUEL: Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902/10
- KEPLER, JOHANNES: Kosmische Harmonie (Harmonices mundi 1619), herausgegeben von W. Harburger, Leipzig 1925
- KIERKEGAARD, SÖREN: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift (1844/46), München 1976
 -: Einübung im Christentum und anderes, herausgegeben von Walter Rest, München 1977
- LAO TSE: Tao-Te-King, deutsch von Wolfgang Kopp, Interlaken 1992
 -: Taoteking, deutsch von Richard Wilhelm, Düsseldorf-Köln 1978
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: Philosophische Schriften, herausge-

- geben und übersetzt von Hans Heinz Holz u.a., Frankfurt am Main 1965
- : Die Hauptwerke, Zusammengefaßt und übertragen von Gerhard Krüger, Stuttgart 1949
 - : Über den ersten Ursprung der Dinge (1697) in Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik, übersetzt und hrsg. von Herbert Herring, Stuttgart 1966
- LENK, HANS: Kritik der kleinen Vernunft (TB-Ausgabe), Frankfurt am Main 1990
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE: Strukturele Anthropologie I/II, deutsch von Hans Naumann, Frankfurt am Main 1967
- : Mythos und Bedeutung, deutsch von Brigitte Luchesi, Frankfurt am Main 1980
 - : Das Nahe und das Ferne, Eine Autobiographie in Gesprächen, deutsch von Hans-Horst Henschen, Frankfurt am Main 1989
- LICHTENBERG, GEORG CHRISTOPH: Schriften und Briefe, herausgegeben von Wolfgang Promies, München 1968. (Aus den Sudelbüchern wird nach Heft und Textnummern zitiert)
- LOCKE, JOHN: An Essay Concerning Human Understanding (1690), London-Melbourne 1976
- LORENZ, KONRAD: Die Rückseite des Spiegels - Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München-Zürich 1973
- : Das sogenannte Böse - zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963
- LUTHER, MARTIN: Werke, Weimar 1883 ff.
- MARC AUREL: Selbstbetrachtungen, deutsch von Wilhelm Cappel, Stuttgart 1973
- MARX, KARL: Kritik des Hegeischen Staatsrechts (1843), Stuttgart 1973
- : und Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei (1948), Stuttgart 1969
- MELANCHTHON, PHILIPP: Glaube und Bildung, Texte zum christlichen Humanismus, Lateinisch und Deutsch, übers. v. Günter R. Schmidt, Stuttgart 1989
- MONOD, JACQUES: Zufall und Notwendigkeit - Philosophische

- Fragen der modernen Biologie (1970), dt. von Friedrich Griese, München 1975
- MORUS, THOMAS: Utopia 1516, deutsch von Gerhard Ritter, Stuttgart 1964
- Mystische Dichtung aus sieben Jahrhunderten, gesammelt, übertragen und eingeleitet von Friedrich Schulze Maizier, Leipzig 1925
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: Werke in drei Bänden, hrsg. von Karl Schlechta, München-Wien 1973
- NOVALIS, Werke in zwei Bänden, herausgegeben von Rolf Toman, Köln 1996
- OCKHAM, WILHELM VON: Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft Lateinisch und Deutsch, übers. von Ruedi Imbach, Stuttgart 1984
- ORTEGA Y GASSET, JOSE: Das Wesen geschichtlicher Krisen (1942), deutsch von Gerhard Lepiorz, Stuttgart 1951
- : Die Vertreibung des Menschen aus der Kunst, Auswahl aus dem Werk, deutsch von Helene Weyl u.a., München 1964
- PASCAL, BLAISE: CEuvres completes, Paris 1954
- : Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensões), deutsch von Ewald Wasmuth, Frankfurt am Main 1987
- : Gedanken (Pensees), deutsch von Wolfgang Rüttenauer, Birsfelden, Basel o. J.
- Patanjali: Die Wurzeln des Yoga, hrsg. und deutsch von Bettina Bäumer, Bern-München-Wien 1976
- PEAT, F. DAVID: Synchronizität - Die verborgene Ordnung, deutsch von Gerhard Geerds, Bern-München-Wien 1989
- : Der Stein der Weisen - Chaos und verborgene Weltordnung, deutsch von Hainer Kober, München 1994
- PLATON: Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, übertragen von Rudolf Rufener, Zürich und München 1974
- POPPER, KARL R.: Objektive Erkenntnis (Objective Knowledge 1972), deutsch von Hermann Vetter in Abstimmung mit dem Autor, Hamburg 1973

- PORTMANN, ADOLF: Biologie und Geist (1956), Frankfurt am Main 1973
- RITCHEU, JUKI: Wenn die Wale fortziehen, deutsch von Eveline Passet, Zürich 1995
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES: Kulturkritische und politische Schriften, Berlin 1989
- RÜSSEL, BERTRAND: Probleme der Philosophie (The Problems of Philosophy 1912), deutsch von Eberhard Bubser, Frankfurt am Main 1967
- : Philosophie - die Entwicklung meines Denkens (1959), deutsch von Eberhard Bubser, Frankfurt am Main 1988
- DE SAINT-EXUPERY, ANTOINE: Wind, Sand und Sterne (Terre des Hommes), deutsch von Henrik Becker, Düsseldorf 1953
- SARTRE, JEAN PAUL: Das Sein und das Nichts - Versuch einer phänomenologischen Ontologie (L'Être et le Néant 1943), deutsch von Justus Steller u.a., Reinbek 1962
- SCALIGERO, MASSIMO: Die Logik als Widersacher des Menschen - Der Mythos der Wissenschaft und der Weg des Denkens, deutsch von Georg Friedrich Schulz, Stuttgart 1991
- SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: Werke in 6 Bd. und 6 Ergänzungsbd. Hrsg. von Manfred Schröter (»Münchener Jubiläumsdruck« 1927), 3. Aufl. 1979
- SCHILLER, FRIEDRICH: Werke in 14 Bd. Hrsg. von Ludwig Beller- mann, Leipzig und Wien 1895
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH: Über die Religion - Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Göttingen 1899
- SCHOPENHAUER, ARTHUR: Werke in fünf Bänden. Hrsg. von Ludger Lütkehaus, Zürich 1988
- : Metaphysik der Sitten: Aus dem handschriftlichen Nachlaß, hrsg. und eingeleitet von Volker Spierling, München 1985
- SCHRÖDINGER, ERWIN: Mein Leben, meine Weltansicht, Wien-Hamburg 1985
- SCHWEITZER, ALBERT: Die Lehre von der Ehrfurcht vor dem Leben - Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München 1966

- : Die Weltanschauung der indischen Denker - Mystik und Ethik, München 1965
- SENECA: Vom glückseligen Leben, Auswahl aus seinen Schriften, Stuttgart 1974
- SENG-TS'AN: Die Meißelschrift vom Glauben an den Geist, mit Erläuterungen von Morinaga Roshi; deutsch von Ursula Jarand, Bern-München-Wien 1991
- SHANKARA: Das Kleinod der Unterscheidung (Viveka-chudamani), aus dem Amerikanischen von Ursula von Mangoldt, Bern-München 1981
- SHELDRAKE, RUPERT: Das Gedächtnis der Natur - Das Geheimnis der Entstehung der Formen in der Natur (The Presence of the Fast), deutsch von Jochen Eggert, Bern-München-Wien 1990
- SHIBAYAMA, ZENKEI: Quellen des Zen - die Koans des Meister Mumon, deutsch von Margret Meilwes, Bern-München-Wien 1976
- SLOTERDIJK, PETER: Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt am Main 1983
- SPINOZA: Die Ethik (Ethica ordine geometrico demonstrata, 1677), Stuttgart 1976
- STREICHER, WOLFGANG: Konstruktion, St. Michael 1982
- Theologia deutsch - Eine Grundschrift deutscher Mystik, hrsg. von Gerhard Wehr, Freiburg i. Br. 1980
- TIPLER, FRANK J.: Die Physik der Unsterblichkeit, deutsch von Inge Leipold und Barbara Schaden, München 1994
- Upanishaden - Die Geheimlehre der Inder, übertragen und eingeleitet von Alfred Hildebrandt, Düsseldorf-Köln 1977
- VOLTAIRE: Sämtliche Romane und Erzählungen, deutsch von Liselotte Ronte und Walter Widmer, München 1969
- : Handbuch der Vernunft, zusammengestellt von Laurenz Wiedner, München 1979
- Die Vorsokratiker Griechisch/Deutsch, übersetzt von Jaap Mansfeld, Stuttgart 1987
- Die Vorsokratiker, übersetzt von Wilhelm Capelle (1935), Stuttgart 1968

- WALSH, ROGER N. u.a. (Herausgeber): Psychologie in der Wende (Beyond Ego), deutsch von Jochen Eggert, Bern-München-Wien 1980
- WATZLAWICK, PAUL: Wie wirklich ist die Wirklichkeit? München-Zürich 1978
- : Hrsg: Die erfundene Wirklichkeit, Beiträge zum Konstruktivismus, München-Zürich 1984
- WEBER, MAX: Wissenschaft als Beruf (1917), Stuttgart 1995
- WEIZENBAUM, JOSEPH: Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft, deutsch von Udo Rennert, Frankfurt am Main 1978
- WILBER, KEN, Hrsg.: Das holographische Weltbild, deutsch von Erwin Schuhmacher, Bern-München-Wien 1986
- : Eros Kosmos Logos, deutsch von Jochen Eggert u.a., Frankfurt am Main 1996
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung (1918), Frankfurt am Main 1960
- : Über Gewißheit, Frankfurt am Main 1970
- : Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1971
- : Vermischte Bemerkungen, Frankfurt am Main 1977
- Yijing (I Ging) Das Buch der Wandlungen - entschlüsselt und übersetzt von Frank Fiedeler, München 1996